

I quaderni di

*Alternativa
Libertaria*



**Per un'ecologia radicale
all'altezza dell'urgenza**

Introduzione

Alternativa Libertaria/FdCA intrattiene un lungo rapporto con la questione ambientale, da sempre per noi interconnessa alla lotta anti-capitalista e legata a doppio filo all'ineludibile questione di classe.

Al terzo congresso della FdCA (nel 1992) venne licenziato un documento intitolato "Ambientalismo e ristrutturazione capitalistica: il ruolo dei comunisti anarchici", che nel quinto congresso del 1997 divenne parte del programma minimo dei Comunisti Anarchici e quindi delle nostre scelte di strategia politica.

Da allora sono passati anni, ma la validità delle tesi di base rimane immutata.

Il documento dice che:

l'attività politica dovrà tendere a:

- fare chiarezza sulle responsabilità del modo di produzione capitalistico nel determinare le cause del disastro e nelle barbarie attuali;
- esplicitare la risposta strutturale al capitalismo (abolizione in quanto è nocivo) rispetto alle risposte contingenti;
- elevare lo scontro sui temi del territorio-ambiente ai pari dello scontro sugli interessi di classe;
- liberare l'umanità dall'oppressione capitalistica e dalla sua nocività tramite il cambiamento del modello di produzione e di organizzazione sociale.

I fronti di lotta da sviluppare possono essere:

- la difesa (ed il restauro) del territorio dall'aggressione capitalistica per il ripristino delle qualità ambientali (centri storici, periferie, antinquinamento);
- la qualità della vita nel sociale con particolare riferimento ai servizi sociali;
- la questione energetica.

Ecco, questi sono ancora i principi che guidano l'organizzazione politica, ovviamente ritirati su quelle che sono le lotte ambientali ed ecologiste attuali.

Il presente quaderno serve appunto a fornire una piccola bussola sul nostro pensiero e a chiarire il motivo per il quale stare all'interno delle lotte per l'ambiente sia una questione centrale per Alternativa Libertaria.

Abbiamo deciso di pubblicare due documenti importanti, quali "Battaglie ambientali all'inizio del nuovo millennio", uscito sulla rivista Antipodi nel 2005 e la mozione sulla questione lotte e territorio del X° Congresso di AL/FdCA di marzo 2019.

Unitamente a questi, abbiamo aggiunto altri documenti frutto del lavoro delle compagne e dei compagni dell'organizzazione e di altre organizzazioni sorelle, come Alternative Libertaire France (ora Union des Communistes Libertaires dopo l'unificazione con la CGA) e WSM (Workers Solidarity Movement).

Abbiamo poi completato il quaderno con degli estratti dalle opere di Murray Bookchin, probabilmente il più originale tra i pensatori anarchici contemporanei. Pur non appartenendo alla nostra corrente riteniamo utile una introduzione al suo concetto di ecologia sociale, che ha influenzato diverse esperienze libertarie in giro per il mondo, non ultima quella del confederalismo democratico attuato nella Siria del Nord (Rojava). Gli estratti sono lunghi e articolati, ma comunque appena sufficienti per iniziare ad afferrare il pensiero bookchiniano, plasmato su matrici storiche, antropologiche, filosofiche e politiche davvero poderose.

In un momento storico dove finalmente le mobilitazioni sul clima hanno assunto un carattere globale e di massa, abbiamo quindi ritenuto importante affiancare questo quaderno alla nostra presenza nelle piazze, per permettere alle nostre idee di circolare maggiormente tra coloro i quali ritengono che la lotta ambientalista ed ecologica sia soprattutto una lotta contro un modo di produzione predatorio e rapace come quello capitalistico e che sostengono che lo sfruttamento dell'uomo sulla natura sia emanazione diretta dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo.

Le battaglie ambientali all'inizio del nuovo millennio

Le lotte per una migliore qualità dell'ambiente, sia sui posti di lavoro che nella società, si sono articolate con fasi alterne, in modo incisivo, dagli anni '70 ad oggi. Sull'onda di queste iniziative politiche nelle società occidentali, è cresciuta una "attenzione", sia delle classi sfruttate che di vasti strati sociali del ceto medio. Le contraddizioni interne allo sviluppo capitalistico hanno pesato non solo nello scontro sociale ma anche nelle "coscienze" delle classi borghesi che hanno intuito la necessità di prevedere uno "sviluppo sostenibile" sia per i loro figli che anche per alcune delle loro imprese (turismo, alimentare, ecc.). Questa situazione ha prodotto un vasto consenso sui temi generici di "salvaguardia e protezione dell'ambiente" che, sul versante politico, ha portato alla creazione sia di partiti esplicitamente "ambientalisti" sia di pezzi di programmi elettorali "attenti ad alcuni temi ambientali" dei partiti tradizionali.

Contestualmente, va tenuto conto, che sono nate e sviluppate molte associazioni, leghe e comitati di base che hanno giocato la loro soggettività politica intorno ai temi delle contraddizioni del capitalismo nei confronti dell'ambiente e della qualità della vita. In questo quadro, negli ultimi anni hanno preso consistenza il ruolo delle associazioni dei consumatori che hanno avuto il compito di connettere il tema ambientale con quello alimentare e della salute, provocando un'ulteriore allargamento dell'attenzione ambientale a vasti strati della società tradizionalmente appiattiti sul modello del consumismo capitalista. L'ambientalismo è diventato di "moda". Con tutti i pregi e difetti di questa condizione.

A questo punto si potrebbe ipotizzare che tale situazione abbia determinato la "messa sotto il controllo" del sistema capitalistico di tale tensione antagonista.

Ed invece, i sintomi che la "questione ambientale", come elemento di esplicitazione delle contraddizioni insanabili del modello capitalista, non sia ancora "risolta" sono molti. Da un lato il sistema delle grandi multinazionali energetiche, ad esempio, ha spinto il governo USA a ri-

mangiarsi gli impegni di Kyoto aprendo una evidente contraddizione all'interno del "consenso" americano ed ancor più della cooperazione internazionale con l'Europa ed i molti alleati del terzo mondo. La contraddizione, quindi, si sta allargando e rischia di riemergere ancora più dirompente nei prossimi anni.

Ma ancora; la questione delle manipolazioni genetiche ed i cibi transgenici che sembrava essere, per le multinazionali, un settore di nuovi grandi business, sta mettendo in crisi il tradizione consenso unilaterale di vaste aree di consumatori in tutto il mondo e si sta fortemente ridimensionando, anche grazie alle mobilitazioni internazionali di questi anni.

Mobilitazioni partite da intellettuali delle aree sottosviluppate, e riprese dai movimenti globali, contro l'attacco alla biodiversità e all'agricoltura tradizionale e di sussistenza. La questione della globalizzazione dei mercati e le contraddizioni che a livello delle società locali ha prodotto, innesca una nuova "visione internazionalista" dello scontro che solo i vecchi incalliti anarchici e socialisti ricordavano dal secolo scorso. Senza fare l'errore di essere troppo ottimisti, risulta evidente che le contraddizioni aperte e che ancora si stanno aprendo, derivate dal modello di produzione e consumo capitalistico, sono molte e lungi dall'essere assorbite dagli strumenti di compatibilizzazione delle società avanzate. Lo scenario del prossimo decennio pare essere, quindi, caratterizzato da alcuni fenomeni che dovranno essere ulteriormente approfonditi, ma che delineano una nuova fase di scontro tra gli interessi dei diversi soggetti con una maggiore centralità dei temi dell'ambiente.

Il sistema capitalistico sta sviluppando e continuerà su questa strada, a raffinare la propria capacità di creare profitto attraverso una apparente mitigazione delle contraddizioni ambientali. Tuttavia tale processo, già avviato da anni, non consente di coprire gli effetti negativi sull'ambiente e sulla società dei processi di sfruttamento delle risorse collettive. Inoltre, va tenuto presente che molte imprese stanno trasformando le contraddizioni ambientali in nuove opportunità di sfruttamento attraverso la produzione di mercati della qualità ambientale a pagamento.

Di fronte ad un degrado della qualità della vita viene proposto l'acquisto di pezzi di "ambiente" che sono stati sottratti alla collettività (dalla qualità urbana alla salute alla ricreazione).

Lo scontro tra gli interessi alternativi si farà più sottile e la capacità delle forze antagoniste verrà messa sempre più alla prova circa l'abilità di sviluppare una controinformazione e un movimento di opposizione alle scelte delle forze capitalistiche. In relazione a questi scenari, ancora in evoluzione, la strategia delle forze antagoniste si dovrà articolare, oltre che sui tradizionali contenuti ormai consolidati negli scorsi anni, anche su azioni innovative finalizzate a:

- radicare i movimenti di opposizione maggiormente nel sociale ed in relazione ai soggetti ed alle classi deboli, rifuggendo i caldi nidi dei ghetti all'interno dei quali spesso il potere ci spinge;
- collegare sempre più la questione ambientale come elemento determinante per la salute e la qualità della vita di oggi e delle future generazioni. Tale elemento ha una grossa importanza nella possibilità di allargare il consenso verso le azioni di lotta antagoniste;
- ottimizzare le nuove possibilità organizzative che i sistemi a rete svilupperanno sempre più senza però cadere nella trappola del segregazionismo casalingo che il web porta a creare. Alla globalizzazione occorre inventare anche nuove risposte organizzative efficaci.

In questa prospettiva molto occorre fare.

Lo sviluppo del dibattito e la creazione di nuovi contenuti progettuali sarà la premessa indispensabile per poter riarticolare una nuova strategia efficace nel conflitto che si è aperto col nuovo millennio.

*Commissione Ambiente della Federazione dei Comunisti Anarchici
pubblicato sulla rivista Antipodi luglio 2005*

Lotte e territorio

Negli ultimi anni le lotte ambientali e territoriali hanno assunto un carattere capillare, espandendosi in aree che magari politicamente e socialmente parlando sono da sempre dormienti. Il grado di penetrazione di una grande opera o di uno stravolgimento paesaggistico e urbanistico è estremamente elevato nella cittadinanza, basti pensare alla miriade di comitati sorti spontaneamente e contrari a nuove autostrade, gasdotti, centrali idroelettriche, termovalorizzatori, biogas e via discorrendo. Tutte queste battaglie si aggiungono alla lunga marcia del movimento No Tav, al serpentine No Triv che – partendo dalla Puglia e risalendo la catena appenninica – arriva nella bassa padana, e alle sempre attuali lotte contro il Muos, le basi NATO e il nucleare, soprattutto quello ad uso militare.

Non si tratta di essere a prescindere contro ogni opera impattante, né di invalidarne l'utilità senza averne studiato l'effettiva portata. Ma di riconoscere che nelle nuove forme di accumulazione del capitale, e nelle modifiche della catena del valore, anche lo spazio e il territorio sono funzionali ed essenziali alla estrazione del profitto. L'urbanizzazione e la realizzazione di infrastrutture occupano e assumono importanza indispensabile al progetto del capitale. La stessa vita delle persone, viene piegata a queste esigenze, il tempo si spende in un sistema urbanistico costruito per persone indebitate e per consumatori funzionali alla riproduzione del capitale.

La motivazione che ci deve guidare deve sempre essere quella anticapitalista: le grandi opere, le infrastrutture impattanti, i mega impianti energetici servono in primis al capitale e solo secondariamente – e nemmeno sempre – ai territori. Una politica seria e che realmente avesse a cuore le sorti della cittadinanza coinvolta si consulterebbe con le persone, i comitati spontanei e le associazioni, fornirebbe dati, esporrebbe pro e contro e valuterrebbe le proposte alternative che arrivano da chi sul territorio ci vive. Ma sappiamo tutti che questo è il mondo reale, non il regno delle fiabe. L'iter è sempre scientificamente uguale a sé stesso invece: accordi tra imprese, piani industriali decisi nei consigli di amministrazione, finanziamenti bancari e comunitari, prebende a cascata a politica e ditte in subappalto, leggi approvate d'urgenza

per consentire di velocizzare l'opera, articoli compiacenti e massivi sulla stampa (pena la perdita del finanziamento tramite pubblicità), via all'opera, decantata come indispensabile. Grande opera o barbarie verrebbe da dire.

E i territori? Mai ascoltati, anzi tacciati di ottusa ostilità per partito preso, enclave di luddisti contrari al progresso, con successivo corollario di repressione delle lotte, inasprimento delle leggi e delle pene e addirittura carcere per reati anche meramente d'opinione.

Per questi motivi è necessario estendere la lotta di classe alle lotte territoriali ed ambientali: oggi come oggi rappresentano un punto di scontro con il capitale che è ineludibile. Anche le nostre città vengono pesantemente ridisegnate privilegiando logiche predatorie legate alla mercificazione della cultura e logiche di investimenti immobiliari (gentrificazione) piuttosto che alle reali esigenze degli abitanti, a spese degli strati più deboli.

Quando un territorio viene devastato e sfruttato a scopo di profitto, è inquinato, spoliato dalle proprie risorse per i profitti di pochi, a pagarne le conseguenze in termini economici e di salute, sono sempre gli strati sociali più deboli. Un capitalismo che ha bisogno di prebende statali (alla faccia del neo-liberismo) per grandi opere inutili, disponibile, pur di mantenere alti i suoi profitti, a devastazioni territoriali e a trovare politici che lo sostengono. Il sostegno alle iniziative di lotta e di resistenza, per quanto possano apparire piccole e periferiche è quindi una pratica indispensabile per gettare dei piccoli granelli nel meccanismo perverso di un capitale che rispetta solo sé stesso, sperando di incepparlo quanto prima.

Stare nelle lotte non significa subirle passivamente: significa difendere la prassi libertaria, orizzontale e di classe. Stare nelle lotte significa non delegare: è sotto gli occhi di tutti come anche i sedicenti governi del cambiamento calino le brache appena si trovano a dover fronteggiare veramente il grande capitale. È essenziale invece il coinvolgimento dal basso paziente e certosino, l'inclusività, la valorizzazione dei saperi tecnici, indispensabili per poter comprendere e saper contrastare, come quasi trent'anni di lotta contro la Torino-Lione ci dimostrano con chiarezza. Infine, stare nelle lotte non significa dimenticare che la nostra è una organizzazione rivoluzionaria di classe: i danni economici, am-

bientali e urbanistici causati dall'avidità del capitalismo li pagheranno in primis chi sta peggio.

Gli effetti a livello globale dell'inquinamento dovuto a scelte speculative e di interesse, ricadranno esclusivamente sulle classi più povere della popolazione. Gli effetti dei cambiamenti climatici saranno amplificati dalle differenze sociali. I più poveri pagheranno ancora una volta le scelte dei più ricchi.

E sul riscaldamento climatico globale, dopo anni di negazionismo, le diverse scuole di pensiero differiscono sulle cifre ma concordano sugli scenari, dalla desertificazione alla diminuzione delle riserve idriche, contenute o no nei ghiacciai, ai mutamenti climatici con esasperazione degli eventi estremi, sempre più catastrofici perchè il territorio è sempre più fragile. Il sistema di produzione capitalistico resta il responsabile dell'emissione di quantità di gas serra in continuo aumento nonostante i pallidi tentativi di regolamentazione, intesi più a contrastare da un punto di vista concorrenziale aree in rapida crescita e a mantenere inalterati gli equilibri (o meglio gli squilibri) esistenti. Una inversione di tendenza non può essere lasciata al governo degli attori sovranazionali o economici, ma deve entrare con urgenza nelle rivendicazioni sociali.

Un rigoroso studio dell'AEA (Agenzia Europea Ambiente) insieme a CMCC (Centro Mediterraneo sui Cambiamenti Climatici), ha confermato che le aree meridionali dell'Europa sono quelle più a rischio. Le aree urbane delle grandi città in Francia, Italia e Spagna sono quelle dove il cambiamento climatico inciderà di più, e le condizioni economiche saranno determinanti per la sopravvivenza, soprattutto di anziani e bambini, i soggetti più esposti. Spesso sono i quartieri più poveri a patire la vicinanza a fonti inquinanti, siano esse industrie o strade trafficate, inceneritori o ex zone industriali mai bonificate. Chi ha disponibilità economica opererà per quartieri residenziali contornati da lussureggiante vegetazione e distanti dalle mortifere esalazioni inquinanti.

Stesso discorso vale per le cure mediche, sia preventive che curative. Anche in questo caso un cospicuo conto corrente può fare la differenza tra salute e malattia, tra vita o morte, ma anche la collocazione geografica non è neutrale, chi abita nelle aree meridionali spesso è costretto al pendolarismo sanitario per potersi garantire cure più efficaci e di qualità, processi che in futuro potrebbero intensificarsi a causa degli

effetti della imminente autonomia diversificata di alcune regioni che rappresentano già adesso le mete preferite di questo turismo sanitario. Contrastare l'autonomia differenziata regionale e i tagli alle spese sanitarie è difendere il diritto alla salute.

AGRICOLTURA, MUTUALISMO E AUTOGESTIONE

Parallelamente alla lotta e al contrasto alle opere inutili, bisogna essere in grado di sviluppare iniziative di risposta dal basso che permettano di concretizzare un'alternativa sostenibile che vada oltre le modalità di produzione capitalista.

Non l'alternativa al modello di produzione capitalistico, ma riuscire a coniugare le esigenze e il bisogno di reddito e di sicurezza, costruendo forme di cooperazione e cultura dell'autogestione, dimostrando che... si può fare!! Sapendo che ogni esperienza può essere riassorbita dal circuito capitalistico ma è comunque occasione di sedimentazione di pratiche e palestra di pensiero alternativo.

E' solo un primo passo naturalmente, che può avere seguito solo se sostenuto collettivamente in modo solidale. E' un primo passo importante che denota una volontà di cercare fattivamente una via d'uscita da una situazione che per la gran parte della popolazione mondiale è già oltre il drammatico. Per costruire una società di liberi e libere ed uguali serve identificare tutti i momenti in cui ci si confronta in modo partecipato ed orizzontale, a livello individuale e collettivo, nei propri ambiti di partecipazione, sia che siano contesti culturali, vertenze territoriali e politiche, siano essi collegati a lavoro e produzione. Occorre vedere in questi momenti il potenziale esercitato dalla relazione e dalla co-progettazione nel tracciare in modo inclusivo i fili di bisogni ed obiettivi comuni.

La maglia che ne deriva è il tentativo di ricostruire un tessuto sociale ormai reciso e sfibrato dagli attacchi onnivori del capitalismo contro tutti i prodotti della collettività. Una rete di reti che sperimentano quotidianamente tecniche di resistenza e consapevolezza, ognuna incentrata sulle proprie emergenze, ma che di fatto costituiscono elementi utili per la ricomposizione di classe di settori di produzione, su matrice esperienziale e non identitaria. In cui ci si auto-organizza sviluppando vertenze che trasformano gli interessi in comune in veri e propri beni comuni da tutelare ed autogestire, che riducono nel tempo e nello spa-

zio la distanza tra gli interessi immediati ed gli interessi storici degli sfruttati.

Per questo, quelli che sono stati spesso considerati fronti secondari, apparentemente interclassisti, che elaborano il conflitto sociale giocando principalmente sul piano culturale oltre che produttivo, assumono importanza in termini di ricomposizione sociale del conflitto. E questo è particolarmente evidente parlando di\ agricoltura.

L'agroindustria capitalistica ha prodotto solo mostri da un punto di vista ambientale, ha servilizzato un mondo bracciantile difficilmente sindacalizzabile, brutalizzato e frammentato. Ma proprio dal settore produttivo più bistrattato, riemergono – a cominciare dalla difesa della terra e dei suoi lavoratori- soggetti collettivi che a partire dai bisogni primari mirano a una trasformazione della società, alla difesa dei beni comuni, alla riconquista di forme di lavoro qualificanti in un quadro che non è eccessivo definire autogestionario, costruendo cooperazioni virtuose, riportando il reddito dell'azienda agricola non alla legge della domanda e dell'offerta ma al lavoro di chi lo fa e al fabbisogno produttivo di un territorio e di una filiera. Senza inseguire il sogno di fare secessione rispetto all'economia capitalistica, e tanto meno auto-accontentarsi di essere fenomeno residuale risparmiato dalle contraddizioni del sistema. Piuttosto- costruire e sperimentare su base territoriale metodi replicabili, ma non unici, per produrre e distribuire prodotti agricoli che siano ancorati a criteri etici ed economici in grado di sopravvivere alle leggi del capitale, contrastando le tare che lo caratterizzano, trovare modalità di accesso alla terra per incentivare forme di lavoro cooperativistico e non gerarchico.

La filiera va completata con i suoi pezzi successivi, con una trasformazione che può, deve poter uscire dall'ambito dell'autoproduzione e da quello artigianale per dimostrare che è possibile realizzare economie di scala che restino però ancorate ai principi del mutualismo e della sostenibilità, e coltivino sempre la diffidenza verso le sirene del capitalismo. In questo ambito cresce il mutualismo inteso come forma di resistenza ad un modello di società neoliberista e predatorio, che azzerà il welfare, affama interi popoli, distrugge progressivamente i diritti umani, colpevolizza la povertà, monetizza i diritti civili e le libertà. La resistenza e la trasformazione, oggi come alle origini del movimento operaio, si configurano come un'esigenza collettiva di difesa e di pro-

mozione di diritti economici e sociali. Mutualismo, quindi, è inteso nei termini di interdipendenza e reciprocità di esseri umani che si prendono cura, che si impegnano per cambiare le relazioni fondamentali con la terra, con l'ambiente, con il mondo, e per questo esce e si libera dalla concezione lineare di progresso tipica del capitalismo e della sua logica mercantile ed individualistica.

Questo è quello che passa normalmente con l'accezione di "economia alternativa" non perché costituisca effettivamente un'alternativa all'economia del capitale, bensì perché si pone come laboratorio di sperimentazione di strategie di resistenza e progettazione delle strutture e del substrato per la rivoluzione sociale, in una prospettiva di liquidazione territoriale dello stato. La cifra che contraddistingue questo percorso è la battaglia, la ricerca, la conquista e lo sviluppo di pratiche e progetti per la proprietà collettiva. Per ricollegarsi alla storica battaglia della classe degli sfruttati e degli oppressi: la conquista e la proprietà collettiva dei mezzi di produzione.

SICUREZZA E REPRESSIONE

L'Italia così com'è oggi, oggetto della propaganda della destra reazionaria, sempre più povera, incapace di cogliere il nesso che esiste, sempre più palese, tra le scelte autoritarie del governo attuale e le ricadute sociali che già si percepiscono; l'Italia che rincorre il nazionalismo, sinonimo di impotenza e di ignoranza, è il paese capace di credere che prevedere la detenzione per i mendicanti, eliminare la protezione umanitaria, (solitamente concessa a chi scappa da situazioni di catastrofi naturali, discriminazioni, estrema povertà e violenze subite da molte donne), ci renda tutti e tutte più sicure.

La sconfitta del movimento per la casa e l'attività del "piano di sgomberi" di questo governo, in continuazione con quelli precedenti, si inserisce in un contesto di periferie degradate dove il bisogno abitativo di tante persone, italiane e migranti, si scontra con la mancanza di politiche per le case popolari. L'abbandono di intere periferie serve solo a mettere a disposizione degli speculatori aree urbane degradate che potrebbero invece essere sottratte alla speculazione per un piano di riqualificazione popolare.

Il giro di vite repressivo introdotto con il decreto sicurezza colpisce pesantemente e riduce ogni spazio di agibilità: si rafforza il daspo ur-

bano contro gli attivisti sociali, si prevedono anni di carcere e pene pecuniarie consistenti per chi occupa case e si procura un tetto, per chi partecipa ed organizza picchetti, blocchi stradali, ferroviari magari per difendere il proprio posto di lavoro. Il tutto mascherato da guerra al terrorismo e all'immigrazione incontrollata. La povertà è tornata ad essere una condizione socialmente pericolosa, da controllare e reprimere. Il razzismo diffuso serve a far credere che è il colore della pelle, la religione, i modi di vivere e la propria cultura che dividono le persone, ma niente è più falso: non è per il colore della pelle, ma per la propria condizione sociale. Questo è il frutto di un sistema economico-sociale che per sua natura non è in grado di garantire uno sviluppo progressivo e lineare in tutto il globo. La logica intrinseca, ovvero non soggetta alla volontà del singolo, del sistema capitalista è fatta di concorrenzialità, competitività, in ultima analisi di guerra sociale. La conseguenza non è uno sviluppo armonico della società, ma un necessario sviluppo disuguale, fonte di soprusi e di soppressione di diritti.

La forbice della disuguaglianza aumenta sempre di più, la disuguaglianza uccide. Le severe differenze di reddito danneggiano la salute, avvelenano il clima sociale, creano paura, sfiducia e violenza. Come costruire una risposta sociale?

Oltre a meccanismi psicosociali che vedono gli oppressi consenzienti rispetto all'oppressione o all'emarginazione, spesso è il mito della meritocrazia, il più efficace fra tutti, che legittima le disuguaglianze secondo il principio per il quale "chi è povero se lo merita perchè vale molto meno rispetto a chi ha successo".

Questo determina un'accettazione della disuguaglianza e delle gerarchie che congela ogni tentativo di ribellione.

La disuguaglianza è funzionale al consumismo; nelle società caratterizzate da un alto grado di sperequazione, molte persone hanno un interesse quasi ossessivo per beni ritenuti segni di distinzione sociale, grandi firme e oggetti di culto. La competizione per lo status e la paura di poter essere messi da parte, socialmente e materialmente, genera una lotta tra poveri e un disperato individualismo, una feroce competizione tra gli strati più poveri della popolazione.

Il mezzo più efficace per combattere le disuguaglianze è costruire coscienza di classe, aumentare gli strumenti di consapevolezza e com-

battere l'ignoranza, costruendo spazi di cultura popolare. Rompere l'isolamento della precarietà rafforzando le lotte sociali e la solidarietà. Collettivamente possiamo analizzare e reagire per intervenire e cambiare l'esistente. In quanto comunisti e anarchici, insieme alla classe degli sfruttati e adottando soluzioni libertarie possiamo creare un mondo di libere/i e uguali.

INDICAZIONI STRATEGICHE

Come già dicevamo siamo per:

1- Promuovere o appoggiare comitati spontanei che si organizzano al fine di impedire opere inutili e imposte che rispondono ad una logica e ad un modello economico e predatorio per i profitti di pochi. A scapito di opere utili e urgenti come la messa in sicurezza dei territori a seguito dei dissesti ambientali, zone terremotate, politiche popolari per case e scuole.

2- Sviluppare iniziative a sostegno di attività economiche e solidali e di cooperazione che permettano di individuare un percorso di alternativa sostenibile al modo di produzione capitalistico.

3- Riconquistare alla collettività spazi pubblici sottraendoli alla gestione mafiosa e affaristica.

4- Combattere ogni forma di criminalizzazione delle lotte che si abbatta inesorabile sulla conflittualità sociale di classe e che reprime ogni forma di dissenso con la carcerazione dei militanti sociali.

5- Aprire e autogestire spazi sociali e di aggregazione sul territorio: circoli, sedi politiche, camere del lavoro sociali intercategoriale. Al fine di promuovere cultura autogestionaria e sperimentare forme di autorganizzazione.

6- Creare e favorire forme di partecipazione di massa con caratteristiche di orizzontalità, federabilità, prassi libertaria e contemporaneamente lavorare per spostarle verso forme che siano di (almeno parziale) irriducibilità al capitalismo.

“Stare nelle organizzazioni di massa, significa stare nella realtà, ma non avere come unico orizzonte la realtà esistente.

Il ruolo della organizzazione politica, Alternativa Libertaria/FdCA, è quello di difendere le conquiste acquisite, ma nello stesso tempo promuovere germi di contropotere. Significa individuare e promuovere soggetti collettivi, strutture, forme di coordinamento, fronti sociali e politici capaci di favorire la federabilità delle lotte.

Significa riportare la percezione dell'anarchia e del comunismo anarchico da un orizzonte identitario a una concreta agenda di lavoro".

X congresso Alternativa Libertaria/fdca

Marzo 2019

ECONOMIE COLLETTIVE E SOLIDALI, AUTOGESTIONE E MUTUALISMO

Assistiamo ad una risposta sociale del tutto inadeguata alla ampiezza e alla ingiustizia del disagio sociale in atto

La progressiva scomparsa a livello planetario di un orizzonte comune alternativo al sistema capitalistico rende più frazionata e complessa la lotta per la costruzione di una società di libere, liberi ed uguali. Ciò anche grazie alla trasformazione antropologica in atto (connessa alla globalizzazione e alle nuove tecnologie digitali che mettono in un contatto sempre più immediato realtà umane ed ambientali molto diversificate) che rende ancora più complicate sia la condivisione di azioni e percorsi condivisi che la semplice comunicazione, ormai sostanzialmente privata di codici di riferimento comuni, fatta eccezione del "pensiero unico" capitalistico che trasforma -inesorabilmente- tutto quello che tocca, in "merce" acquistabile con il denaro.

Sempre più assistiamo ad un sostanziale allontanamento della prassi delle istituzioni e di molte organizzazioni partitiche "ufficiali" dalla difesa dei diritti e dal dare risposta ai bisogni umani primari (diritto al reddito e alle tutele: malattia, maternità, previdenza; equa redistribuzione del reddito; formazione...); organizzazioni ormai sostanzialmente asservite -complessivamente- al mantenimento del regime capitalistico.

In queste condizioni, singole persone, anche interessate e disponibili a partecipare a processi di trasformazione socioeconomica equi e di interesse generale, non trovano ad oggi molte sedi -affidabili- in cui essere ascoltate e prese in considerazione. Si diffonde così la perdita della speranza nella capacità di costruire orizzonti comuni di emancipazione e prevale la cultura dell'individualismo possessivo, che fomenta la divisione e la guerra tra poveri, aumentando paura, insicurezza e "manovrabilità".

IL NOSTRO CONTESTO

Da tempo partecipiamo, seguiamo, parliamo di forme di economie collettive e solidali. In effetti queste realtà, nel loro procedere, ci offrono diversi spunti interessanti di riflessione, per come cercano di costruire possibile risposte al disagio sociale.

Esperienze produttive e di vita in cui protagonisti sociali, persone o organismi collettivi si confrontano, in modo partecipativo ed orizzontale, nei loro ambiti naturali (culturali, produttivi, vertenziali, territoriali) innescando processi propositivi di percorsi di cooperazione e di condivisione produttiva, distributiva e di servizio:

persone che vogliono costituire insieme realtà economiche sostenibili, sia dal punto di vista ecologico che sociale, con una ottica di radicale alternativa al capitalismo, dando vita, forza e riconoscimento a nuclei di resistenza attiva connessi in rete, capaci di dare alcune risposte ai bisogni primari, individuali e sociali; persone intenzionate a collaborare collettivamente alla conquista di una autodeterminazione territoriale che permetta a chiunque di vivere una esistenza sempre più autonoma dai diktat delle multinazionali e delle banche, e capace -nel tempo- di dare vita ad una "autodeterminazione sociale di esistenza" sempre più generalizzata,

che fondano

realtà produttive che vivono le dinamiche che le sostanziano, autogestione, mutualismo, ecosostenibilità, il sottrarsi allo sfruttamento e al lavoro gerarchico

e che insieme a

sogetti collettivi, disposti alla relazione circolare e alla co-progettazione verso obiettivi comuni, che partono dai bisogni primari, lavorano con successo alla trasformazione della società, alla difesa dei beni

comuni, alla riconquista di forme di lavoro qualificanti, che, in un quadro autogestionario oltre che solidale

cercano di pensare e costruire

realtà sociali territoriali (ecoreti) che facciano partire sul territorio meccanismi progettuali e decisionali di mutuo sostegno e di trasformazione, realtà che vivono le contraddizioni vecchie e nuove di un potere popolare che acquista coscienza di sé sulla base delle piccole rivendicazioni quotidiane finalizzate ad emanciparci dal giogo dello sfruttamento del profitto capitalistico nelle sue varie forme.

In particolare colpiscono alcuni aspetti che merita citare espressamente.

IL LAVORO

In primo luogo l'idea del lavoro che in queste realtà che sperimentano forme di economia solidale, riacquista la sua dignità, cercando di sfuggire almeno in parte all'alienazione sia da un punto di vista economico, sottraendosi allo sfruttamento e all'estrazione di plusvalore da lavoro dipendente, sia con il recupero del lavoro come momento creativo e non eterodiretto. Così l'oggetto del prodotto del lavoro stesso tende ad allontanarsi dal concetto di "merce" acquistabile al minor prezzo possibile, ricollegandosi alla vita della persona -in carne ed ossa- che mette a disposizione tempo, attività e saperi, per rispondere al bisogno di un'altra persona; spostando quindi l'attenzione in direzione del rispetto dei diritti e dei doveri delle persone coinvolte nello scambio di beni e/o servizi; ma con l'intenzione di determinare insieme il valore dello scambio: delle cose, delle ore e del lavoro impiegato per produrle; a prezzi equi per la produzione ma anche accessibili a chi si rende disponibile a mettersi in gioco in una "relazione circolare", impegnandosi ad un loro uso o acquisto prefissato. In questa dinamica cresce la spinta a un superamento della dimensione lavorativa individuale o familiare verso forme di condivisione di risorse e, in prospettiva, di proprietà e gestione collettiva.

L'INTENZIONE DI MIGLIORARE LA PROPRIA QUALITÀ DELLA VITA

Questo nuovo tipo di unità produttive -interessate ad organizzarsi per rispondere al meglio ai propri bisogni vitali quotidiani- costituite da persone che si relazionano tra di loro per migliorare la propria qualità della vita, favoriscono relazioni di scambio centrate sulla persona nella sua globalità e non come "strumento" -più o meno occasionale- da

usare per raggiungere il proprio esclusivo interesse; cioè con modalità sempre più vicine alle esigenze di autodeterminazione esistenziale, propria ed altrui; "irriducibili" quindi al capitalismo, forma esclusiva -e cieca- di accumulazione del profitto fine a se stesso;

LO SVILUPPO DELLA COSCIENZA POLITICA

La relazione circolare tipica dell'eco-rete, centrata sul soddisfacimento dei bisogni sociali primari, individuali e collettivi e sull'integrazione tra lavoro e vita attraverso una pratica organizzativa continuativa in comunità tendenzialmente solidali e di mutuo soccorso, può diventare fattore di sviluppo di una presa di coscienza politica, nel momento in cui sia possibile verificare concretamente l'efficacia di alleanze ampie funzionali al raggiungimento di obiettivi specifici. Cioè quando si possono sperimentare -concretamente- situazioni in cui le proprie esigenze vitali possono essere soddisfatte meglio se si riescono a costruire alleanze di scopo o patti territoriali per la trasformazione sociale e ambientale dei territori.

Si viene allora ad acquisire una maggiore consapevolezza delle difficoltà reali connesse alla realizzazione di un progetto, facilitando la riconquista della fiducia nella relazione e in una progettualità assembleare e orizzontale, autogestita e solidale. Queste sperimentazioni possono assumere un ruolo prefigurativo dove far crescere forme di solidarietà sociale e di diversi rapporti di produzione e di orientamento e gestione del territorio su basi federaliste e libertarie, per riguadagnare nell'orizzonte del possibile una società più giusta e solidale.

98° Consiglio dei delegati Alternativa Libertaria, giugno 2017

ANTROPOCENE & CAPITALE

Gli effetti a livello globale dell'inquinamento dovuto a scelte speculative e di interesse, ricadranno esclusivamente sulle classi più povere della popolazione. Gli effetti dei cambiamenti climatici saranno amplificati dalle differenze sociali. I più poveri pagheranno ancora una volta le scelte dei più ricchi. E sul riscaldamento climatico globale, dopo anni di negazionismo, le diverse scuole di pensiero differiscono sulle cifre ma concordano su-

gli scenari, dalla desertificazione alla diminuzione delle riserve idriche, contenute o no nei ghiacciai, ai mutamenti climatici con esasperazione degli eventi estremi, sempre più catastrofici perchè il territorio è sempre più fragile. Il sistema di produzione capitalistico resta il responsabile dell'emissione di quantità di gas serra in continuo aumento nonostante i pallidi tentativi di regolamentazione, intesi più a contrastare da un punto di vista concorrenziale aree in rapida crescita e a mantenere inalterati gli equilibri (o meglio gli squilibri) esistenti. Una inversione di tendenza non può essere lasciata al governo degli attori sovranazionali o economici, ma deve entrare con urgenza nelle rivendicazioni sociali. Un rigoroso studio dell'AEA (Agenzia Europea Ambiente) insieme a CMCC (Centro Mediterraneo sui Cambiamenti Climatici), ha confermato che le aree meridionali dell'Europa sono quelle più a rischio. Le aree urbane delle grandi città in Francia, Italia e Spagna sono quelle dove il cambiamento climatico inciderà di più, e le condizioni economiche saranno determinanti per la sopravvivenza, soprattutto di anziani e bambini, i soggetti più esposti. Spesso sono i quartieri più poveri a patire la vicinanza a fonti inquinanti, siano esse industrie o strade trafficate, inceneritori o ex zone industriali mai bonificate. Chi ha disponibilità economica opterà per quartieri residenziali contornati da lussureggiante vegetazione e distanti dalle mortifere esalazioni inquinanti. L'accettazione dell'economia capitalista porta, nella migliore delle ipotesi, a soluzioni individuali di "semplicità volontaria" con un impatto complessivo limitato, e nel peggiore dei casi a una politica di razionamento per le classi lavoratrici, che sono le prime vittime di catastrofi ecologiche. I capitalisti impediscono alle classi lavoratrici di scegliere come e cosa consumare, come e cosa produrre, come e con cosa muoversi e così via. Ci costringono a partecipare alla distruzione dell'ambiente. Al contrario, difendiamo la prospettiva di una produzione che soddisfi i bisogni dell'umanità e rispetti i limiti ambientali. Invece di uno sfruttamento distruttivo della natura, l'umanità dovrà trovare un equilibrio con altre forme di vita. Per questo le/i militanti di Alternativa Libertaria/fdca partecipano alla costruzione e al consolidamento di un movimento dal basso per la difesa ambientale globale.

Alternativa Libertaria/fdca

Settembre 2019

PER UN'ECOLOGIA RADICALE ALL'ALTEZZA DELL'URGENZA

Nell'anno 2019 il degrado globale dell'ambiente è una scoperta ormai consolidata e supportata da sempre più studi. Con i "raduni per il clima", si pone concretamente e urgentemente la questione della nostra azione! Tra le soluzioni ce n'è una che spicca: cambiare il sistema (...per cambiare il clima!).

E' un sistema da cui si deve uscire.

Questo sistema ha un nome: capitalismo. È basato su una logica di crescita. Crescita della produzione, del consumo e quindi dei profitti, sempre in una prospettiva a breve termine, dettata dagli azionisti focalizzati sui loro dividendi. A causa di questo sistema, le risorse naturali si stanno esaurendo sempre più rapidamente e l'overshoot, il giorno dell'anno dal quale la nostra impronta ecologica avrà superato la capacità di rinnovamento della biosfera, arriverà quest'anno nel mese di luglio!

Il problema non è semplicemente che i capitalisti producono male, è che producono troppo e sempre di più. Ridipingere la facciata in verde non cambierà nulla! Dobbiamo muoverci verso una società ecologicamente sostenibile in relazione ai nostri bisogni reali, libera dal produttivismo e quindi incompatibile con il capitalismo.

DOBBIAMO CONTARE SULLE NOSTRE FORZE

In questo contesto, cosa dovremmo aspettarci dai governi e dai "decisionari"? Essi sono totalmente assoggettati al sistema. Le mezze misure che prenderanno avranno necessariamente un aspetto non ecologico, ad esempio sostituendo il petrolio con l'energia nucleare nella produzione di energia, oppure anti-sociale, attraverso le varie "tasse ecologiche" che colpiscono allo stesso modo ricchi e poveri. Non mettono mai in dubbio il produttivismo, che è responsabile delle attuali crisi ecologiche, e infine ci portano a sbattere dritti contro il muro.

Al contrario, le nostre mobilitazioni sono la prova che siamo pronti a prendere l'emergenza sul serio e a fare tutto il necessario per evitare l'imminente crisi. Potrebbero essere il primo passo verso la costruzione di un'alternativa globale, ma potrebbero non essere sufficienti per invertire la tendenza.

DALLA PRESA DI COSCIENZA ALL'AZIONE

Quali strategie adottare di fronte a un sistema così colossale, che permea profondamente il nostro modo di vivere? Crediamo che le strategie debbano essere molteplici: dalla sperimentazione di alternative concrete alla lotta militante delle associazioni, passando per il coinvolgimento nelle lotte ambientali dei sindacati, primi bastioni storici contro la cupidigia dei capitalisti. I raduni sul clima possono diventare il ponte che unisce tutte queste strategie, ponendo l'accento sul cambiamento del sistema economico e politico. Siamo la generazione che deve abbracciare l'emergenza ecologica.

Che i capitalisti si decidano a capirlo: siamo risoluti perché il nostro futuro non è negoziabile!

Commision écologie di Alternative Libertaire

6 marzo 2019

CIVILTÀ, PRIMITIVISMO, ANARCHISMO

Nell'ultimo decennio si è fatta strada una critica generalizzata alla civiltà da parte di alcuni autori statunitensi. Alcuni di loro hanno scelto di dichiararsi anarchici, sebbene essi si percepiscano più in generale come primitivisti. La tesi complessiva che viene avanzata sostiene che la "civiltà" in sé sia il problema prodotto dalla nostra incapacità di vivere nel rispetto della vita. La lotta per il cambiamento diviene così una lotta contro la civiltà e lotta per un pianeta Terra in cui non vi sia più posto per la tecnologia.

Si tratta di una questione interessante che stimola un certo esercizio intellettuale. Sta di fatto, però, che alcuni dei sostenitori di questa tesi hanno usato il primitivismo come una sorta di base da cui criticare tutte le altre proposte finalizzate ad un cambiamento della società. Nell'affrontare tale sfida, gli anarchici hanno bisogno di valutare innanzi tutto cosa ha da offrire il primitivismo per una realistica alternativa al mondo così come lo conosciamo.

Il nostro ragionamento parte dalla constatazione che spesso all'espressione "com'è dura questa vita", viene risposto che comunque questa vita "è sempre meglio dell'alternativa". Risposta che diviene una sorta

di test generale per tutte le visioni critiche del mondo così come esso si presenta, non esclusa la visione anarchica. Cosa significa chiedersi se sia possibile un'alternativa migliore?

Anche se non possiamo indicare la "alternativa migliore", non perdono certo valore intellettuale le critiche al mondo così com'è. Ma dopo i disastri del XX secolo, quando le cosiddette alternative come il leninismo non avevano fatto altro che creare dittature durature e responsabili della morte di milioni di persone, oggi la domanda "la vostra alternativa è veramente migliore rispetto all'esistente?" si impone a chiunque si ponga l'obiettivo del cambiamento.

La critica del primitivismo all'anarchismo si basa sulla tesi che sostiene esserci contraddizione tra libertà e società di massa. In altre parole, si sostiene che sia impossibile rinvenire una libera società laddove vi siano società composte da gruppi di esseri umani che vanno oltre la dimensione di un villaggio. Se fosse vera questa tesi, sarebbe impossibile la proposta anarchica di un mondo fatto di "città, paesi e campagne liberamente federati". Va da sé, infatti, che questi centri abitati costituiscono ovviamente una forma di società e di civiltà.

Ma, fin dal suo sorgere, il movimento anarchico ha sempre dato una risposta a questa cosiddetta contraddizione. Se guardiamo al XIX secolo, troviamo i liberali difensori dello stato che utilizzavano tale contraddizione per giustificare la necessità del governo di alcuni uomini su altri. Mikhail Bakunin così rispondeva nel 1871 nel suo saggio su "La Comune di Parigi e l'idea di stato".

"Si dice che nella società l'armonia e la solidarietà universale tra gli individui non sono in pratica realizzabili a causa dell'esistenza di interessi antagonisti e quindi inconciliabili. A tale obiezione si può rispondere che se tali interessi non sono mai e finora giunti ad un mutuo accordo, lo si deve allo Stato che ha sacrificato gli interessi della maggioranza a vantaggio degli interessi di una minoranza di privilegiati. Ecco perché questa famosa incompatibilità, questo conflitto tra interessi personali ed interessi della società, non è altro che un imbroglio, una menzogna politica, nata dalla menzogna teologica che ha inventato la dottrina del peccato originale al fine di disonorare l'umanità e distruggere il rispetto per se stessi... Noi siamo convinti che tutta la ricchezza dello sviluppo intellettuale, morale e materiale dell'umanità, come pure la sua

apparente indipendenza, non siano che il prodotto della vita sociale. Al di fuori della società, non solo l'essere umano non sarebbe libero, ma non sarebbe nemmeno genuinamente umano, cosciente di sé, l'unico essere in grado di pensare e parlare. Solo il combinarsi di intelligenza e lavoro collettivo ha permesso all'essere umano di uscire dallo stato di brutalità selvaggia che costituiva la sua origine naturale, o quanto meno il punto iniziale del suo ulteriore sviluppo. Noi siamo profondamente convinti che l'intera vita degli esseri umani - i loro interessi, le loro tendenze, i loro bisogni, le loro illusioni, persino le loro stupidaggini - non rappresentino altro che la risultante di inevitabili forze sociali. Gli esseri umani non possono respingere l'idea della mutua indipendenza, né possono negare l'influenza reciproca e l'uniformità che mostrano le manifestazioni della natura esterna"

QUALE LIVELLO DI TECNOLOGIA

Si tratta di una questione a cui la maggior parte dei primitivisti si sottrae sostenendo che essi non vogliono tornare a nessun livello precedente di tecnologia perché invece vogliono andare avanti. Posizione che può essere riassunta ragionevolmente, dicendo che certe tecnologie sono accettabili nell'ambito di un contesto sociale di piccolo villaggio di cacciatori e raccoglitori. I problemi, secondo i primitivisti, cominciano con lo sviluppo dell'agricoltura della società di massa.

Ovviamente, civiltà è un termine alquanto generico, così come lo è tecnologia. Alcuni primitivisti hanno portato questo ragionamento alle sue logiche conclusioni. Uno di questi è John Zerzan, il quale identifica la radice del problema nell'evoluzione del linguaggio e del pensiero astratto. Siamo così giunti al logico punto conclusivo del rifiuto della società di massa da parte del primitivismo.

Per gli scopi che ci si pone in questo articolo, si assumerà come punto di partenza che la forma di società futura indicata dai primitivisti sarebbe grosso modo simile in termini tecnologici al tipo di società che è esistita sulla Terra circa 12.000 anni fa, poco prima della rivoluzione agricola. Con ciò non si intende dire che i primitivisti intendano "tornare indietro", cosa del resto impossibile. Piuttosto si intende dire che se si punta a liberarsi da tutta la tecnologia della rivoluzione agricola ed oltre, si deve ipotizzare uno scenario che somiglia abbastanza alle società pre-agricole del 10.000 a.c. Dal momento che tali società sono

il solo esempio di società operanti che abbiamo, ci sembra ragionevole partire da esse per comprendere e valutare le tesi primitiviste.

UNA QUESTIONE DI NUMERI

I cacciatori-raccoglitori vengono chiamati così perché vivevano del cibo che riuscivano a catturare o a raccogliere. Gli animali venivano cacciati o presi in trappola, mentre frutta, noci, erbe e radici venivano semplicemente raccolte. Prima di 12.000 anni fa, ogni essere umano viveva così. Oggi solo un piccolo numero di esseri umani vive in questo modo in regioni remote ed isolate del pianeta, nei deserti, nella giungla e nella tundra artica. Alcuni di questi gruppi come gli Acre sono entrati in contatto col resto del mondo solo negli ultimi decenni, altri come gli Inuit lo sono da lungo tempo ed hanno adottato alcune tecnologie oltre a quelle che avevano sviluppato da sé. Questi gruppi fanno ormai parte della civiltà globale ed hanno contribuito allo sviluppo di nuove tecnologie in questa civiltà.

Negli ecosistemi marginali la caccia/raccolta rappresenta spesso l'unico modo possibile per produrre cibo. Il deserto è troppo secco per svilupparvi l'agricoltura e l'artico è invece troppo freddo. L'unica alternativa è la pastorizia, poter contare su animali semi-addomesticati come fonte di cibo. Ad esempio, nella Scandinavia artica i Sami controllano i movimenti delle mandrie di renne per procurarsi una regolare fonte di cibo.

I raccoglitori/cacciatori sopravvivono quindi col cibo che riescono a cacciare e a raccogliere. Il che comporta che ci sia una densità di popolazione molto bassa, in quanto una crescita della popolazione è di fatto limitata dalla necessità di evitare un eccesso di caccia. Parimenti un raccolto copioso di piante da cibo può anche comportare la riduzione del numero di piante disponibili in futuro. Questo è il problema centrale nella visione primitivista di un intero pianeta che viva di caccia e raccolta: e cioè che non ci sia cibo sufficiente che gli ecosistemi naturali possano produrre neanche per una frazione dell'attuale popolazione mondiale che voglia passare alla caccia/raccolta.

Dovrebbe risultare ovvio che la quantità di calorie disponibili per gli esseri umani in un acro di foresta di querce sarà alquanto inferiore alla quantità di calorie disponibile in un acro coltivato a grano. L'agricoltura consente di poter contare su una quantità utile di calorie per acro superiore a quella disponibile in un acro utilizzato per caccia e raccolta. Ecco

perché ci sono voluti 12.000 anni per selezionare le piante e migliorare le tecniche agricole al fine di mettere a dimora per acro una quantità di piante la cui energia servisse a produrre parti di piante commestibili piuttosto che parti di piante non commestibili. Basta confrontare ogni vegetale coltivato col suo parente selvatico per capire: la specie da coltivazione darà raccolti più grossi e al tempo stesso più fusto e fogliame. Noi abbiamo selezionato piante che producessero un'alta percentuale di biomassa commestibile.

In altri termini un pino può avere una buona o migliore capacità di catturare l'energia solare rispetto alla lattuga. Ma nel caso della lattuga un'alta percentuale dell'energia catturata diventa cibo (circa il 75%), cosa che non avviene nel caso del pino. Si confronti la quantità di cibo rinvenibile in un vicino terreno boschivo con la quantità di cibo che si può coltivare in un orto grande solo un paio di metri quadrati e persino con una bassa incidenza organica di energia e si capirà perché l'agricoltura è indispensabile per la popolazione del pianeta.

Un acro coltivato a patate con tecniche biologiche può produrre 6.800 kg di cibo. Un appezzamento che misuri 65 metri in larghezza e 65 in lunghezza è poco più di un acro.

Si stima che la popolazione umana esistente sulla terra prima dell'avvento dell'agricoltura (10.000 a.c.) variava intorno a poco meno di 250.000 individui. Altre stime sul numero di individui dediti alla caccia-raccolta prima dell'agricoltura risultano molto più generose indicando numeri dai 6 ai 10 milioni di esseri umani. La popolazione attuale sulla Terra è di circa 6 miliardi di persone.

E' l'agricoltura che fa da sostentamento a quasi tutti i 6 miliardi di abitanti della Terra. Non potremmo sopravvivere solo con la caccia-raccolta e va aggiunto che persino i 10 milioni di cacciatori raccoglitori che possono essere esistiti prima dell'agricoltura potrebbe non essere un numero sostenibile. Ne sono prova le stragi del Pleistocene, dal 12.000 al 10.000 a.c., quando oltre 200 specie di grandi mammiferi si estinsero. Che ciò si sia verificato per un eccesso di caccia resta una un'ipotesi controversa. Se fosse corretta, allora l'avvento dell'agricoltura (e della civiltà) può anche essere dovuta all'assenza di prede che avrebbe costretto i cacciatori-raccoglitori a diventare "sedentari" e a cercare altri modi per procurarsi il cibo.

Di sicuro è accertato storicamente che il medesimo eccesso di caccia è stato dimostrato con l'arrivo dell'uomo sulle isole della Polinesia. Un eccesso di caccia causò l'estinzione del Dodo in Mauretania e del Moa in Nuova Zelanda, per non parlare di molte altre specie meno note.

VIVERE NELLE PALUDI IN INVERNO

Per evidenziare un altro aspetto dell'incapacità del primitivismo nel sostenere la popolazione del pianeta, userò come esempio l'Irlanda (il paese in cui vivo). Se fosse lasciata a se stessa, la campagna irlandese si presenterebbe composta da foreste di querce adulte con qualche boscaglia di nocciuoli e paludi. Provate ad entrare in una foresta di querce per vedere quanto cibo riuscite a procurarvi – se sapete il fatto vostro riuscirete a raccogliere delle ghiande, frutti o more nelle radure, dell'aglio selvatico, fragole, funghi commestibili, miele selvatico, ed a procurarvi della carne cacciando animali come il cervo, lo scoiattolo, capre selvatiche e piccioni. Ma tutto ciò significa moltissime calorie in meno rispetto a quelle che darebbe la stessa area se fosse coltivata a frumento o a patate. L'Irlanda, perciò, non riuscirebbe a nutrire i suoi attuali 5 milioni di abitanti, se fossero tutti cacciatori-raccoglitori.

La densità di popolazione dei cacciatori-raccoglitori era di 1 su 10 km quadrati. L'attuale densità di popolazione in Irlanda è di 500 individui per 10 km quadrati, e cioè 500 volte di più. Estendendo questi calcoli standard a tutto il pianeta, il numero di individui che potrebbe essere sostenibile in Irlanda sarebbe meno di 70.000, ma anche meno dal momento che solo il 20% del suolo irlandese è arabile. Le brughiere di torba o le estese carsiche del Burren possono dare ben poco cibo adatto per gli umani. In inverno ci sarebbe pochissimo da raccogliere (forse gherigli di noce nascosti dagli scoiattoli ed un po' di miele selvatico) ed anche se quei 70.000 sopravvivessero grazie alla caccia, distruggerebbero rapidamente i grandi mammiferi come i cervi e le capre selvatiche. Le aree costiere ed i fiumi più grandi così come i laghi sarebbero l'unica fonte di caccia e di raccolta di crostacei ed alghe commestibili.

Ma pur volendo essere generosi ed assumere che l'Irlanda potrebbe sostenere 70.000 cacciatori-raccoglitori, scopriamo che dovremmo "ridurre" la popolazione a 4.930 individui; il 98,6% in meno. Infatti l'archeologia contemporanea stima intorno ai 7.000 individui la popolazione vivente in Irlanda prima dell'arrivo dell'agricoltura.

L'idea che una certa quantità di terra può sostenere una certa quantità di popolazione in base a come è (o non è) coltivata viene messa in riferimento alla sua "capacità di portata". Ed è possibile stimarla per l'intero pianeta. Calcoli recenti sui cacciatori raccoglitori danno 100 milioni come cifra massima, ma quanto sia massima questa stima diviene chiaro quando ci si accorge che usando questi metodi di calcolo si giunge a 30 miliardi quale cifra massima, cioè 6 volte l'attuale popolazione mondiale!

Ma prendiamo per buona la cifra di 100 milioni massimo invece dei 10 milioni che ci dà la storiografia. Si tratta di una stima generosa, ben al di sopra di quella avanzata dai primitivisti che si sono confrontati con questo tema. Ad esempio, Ann Thropy scrive sulla rivista americana *Earth First* che "Ecotopia sarebbe un pianeta con circa 50 milioni di abitanti che per sopravvivere si dedicano alla caccia e alla raccolta".

La popolazione mondiale attuale è di circa 6 miliardi. Un ritorno ad una terra "primitiva" comporterebbe quindi la scomparsa di 5 miliardi e 900mila individui. Deve perciò capitare qualcosa al 98% della popolazione mondiale affinché i 100 milioni di sopravvissuti abbiano anche solo un'esilissima speranza di realizzare un'utopia primitiva.

GIOCO SPORCO?

A questo punto alcuni autori primitivisti come John Moore gridano allo scandalo ed attaccano chi sostiene "che il livello di popolazione ipotizzato dagli anarco-primitivisti verrebbe raggiunto tramite decessi di massa o campi di sterminio in stile nazista. Sono solo tattiche viscide. L'impegno degli anarco-primitivisti nell'abolizione delle relazioni di potere, compreso lo Stato con tutto il suo apparato amministrativo e militare, ed ogni tipo di partito o di organizzazione, significa che una simile ed orchestrata carneficina non solo è impossibile ma è una cosa totalmente orrenda"

Ma John Moore sembra dimenticare che queste "viscide tattiche" sono basate non solo sulle logiche esigenze di un mondo primitivista ma sono anche esplicitamente riconosciute da altri primitivisti. Abbiamo già citato la cifra di 50 milioni di cui scrive Ann Thropy. In un'altra FAQ primitivista si legge "Ci sarà una drastica riduzione della popolazione, sia che la si faccia volontariamente o no. Sarebbe meglio, per ovvie ragioni fare tutto ciò gradualmente e volontariamente, ma anche se non

lo facciamo la popolazione umana è destinata comunque ad essere decimata”.

La Coalition Against Civilization [Coalizione Contro la Civiltà, ndt] scrive: “Dobbiamo essere realisti su cosa potrebbe accadere una volta entrati in un mondo post-civilizzato. Una cosa certa è che molte persone moriranno in seguito al collasso della civiltà. Benché sia una cosa dura da sostenere sul piano morale, non dovremmo fingere che non sarà così”.

Più recentemente, Derrick Jansen in un’intervista sul n°6 di The “A” Word Magazine ha dichiarato che la civiltà “ha bisogno di essere attivamente combattuta, ma io non penso che la si possa abbattere. Ciò che possiamo fare è aiutare la natura nel buttarla giù... Voglio che la civiltà crolli e voglio che accada ora”. Abbiamo già visto prima quali sono le conseguenze del “crollo” della civiltà.

Per farla breve non mancano i primitivisti pronti a riconoscere che il mondo primitivo da essi agognato prevede “morti di massa”. Non ho trovato nessuno che parla di “campi di sterminio in stile nazista”, ma forse John Moore l’ha tirato fuori per intorbidire le acque. Primitivisti come John Moore possono così rifiutare di confrontarsi con la questione delle morti di massa senza vedere le carte ed accusando quelli che indicano la necessità delle morti di massa di tirar fuori “viscide tattiche”. Tocca a lui dimostrare come nutrire 6 miliardi di persone oppure ammettere che il primitivismo non è altro che un gioco intellettuale.

Mi aspetto che chiunque si confronti con questa esigenza delle morti di massa, concluda che il “primitivismo” non offre nulla per cui valga la pena lottare. Solo pochissimi, come i sopravvissuti a confronto con la minaccia nucleare degli anni ’80, potrebbero concludere che tutto ciò è inevitabile ed iniziare a pianificare come i loro amati sopravvivranno quando altri moriranno. Ma quest’ultimo gruppo è andato di gran lunga molto al di là dell’anarchismo come io lo intendo. Per cui il prefisso “anarco” di cui fanno uso certi primitivisti è da respingere senza mezzi termini.

La maggior parte dei primitivisti rifugge dall’idea della necessità delle morti di massa. I più abbottonati dicono che il primitivismo non è un programma per gestire il mondo in modo diverso. Piuttosto esso si pone come critica della civiltà e non come un’alternativa ad essa. Il che

sembra abbastanza corretto e vi è senz'altro un valore nel ri-esaminare i presupposti di base della civiltà. Ma in questo caso allora, il primitivismo non si pone come sostituto dell'anarchismo nella lotta per una liberazione che comporta l'uso della tecnologia per i nostri bisogni e non il farne a meno. Il problema è che i primitivisti amano attaccare i vari metodi di organizzazione di massa che si rendono necessari per rovesciare il capitalismo. Il che può apparire anche ragionevole se si crede di avere un'alternativa all'anarchismo, ma piuttosto dannoso se si tratta solo di un approccio critico!

Altri primitivisti si mettono a fare le Cassandre, dicendo che essi sono solo profeti di un destino ineluttabile. Non desiderano affatto che scompaiano 5 miliardi e 900mila esseri umani; si limitano solo a dire che non si potrà evitarlo. Si tratta di posizioni che vale la pena esaminare in modo più approfondito per la loro capacità demoralizzante. A cosa serve infatti lottare per una società più giusta oggi se domani o dopodomani il 98% di noi sarà morto ed ogni cosa che abbiamo costruito ridotta in polvere?

SARÀ IL NOSTRO DESTINO?

I primitivisti non sono i soli ad usare la retorica del catastrofismo per suscitare il panico ed indurre la gente ad accettare le loro proposte politiche. Ci sono riformisti come George Monbiot che usano simili argomenti "da predestinati" per cercare di disorientare la gente ed indurli a sostenere il riformismo ed il governo mondiale. Negli ultimi decenni è entrata a far parte della cultura dominante l'idea che il mondo sia in qualche modo predestinato, prima con la guerra fredda e poi con annunciati disastri ambientali. George Bush e Tony Blair hanno creato il panico con le armi di distruzione di massa per giustificare l'invasione dell'Iraq. E' evidente la necessità di esaminare e smantellare l'ideologia del panico.

La forma più convincente di panico da "fine della civiltà" nasce dall'idea di una annunciata crisi delle risorse che renderà impossibile la vita per come la conosciamo. E qual è la risorsa privilegiata per agitare queste tesi? Ovviamente il petrolio. Tutto quello che produciamo, compreso il cibo, dipende da massicci impieghi di energia ed il 40% dell'energia mondiale che si usa nel mondo è generata dal petrolio.

La versione primitivista suona più o meno così: "tutti sanno che nel

giro di X anni il petrolio si esaurirà, questo porterà alla fine della civiltà ed alla morte di moltissime persone. Per cui potremmo far nostro l'inevitabile". L'esaurimento del petrolio viene usato dai primitivisti, così come i marxisti ortodossi usavano la "crisi economica finale che avrà come esito il rovesciamento del capitalismo". E, al pari dei marxisti ortodossi, i primitivisti non fanno altro che ripetere che la crisi finale è dietro l'angolo.

Se vengono analizzate con cura, queste argomentazioni evaporano e ciò che resta chiaro è che né il capitalismo né la civiltà sono di fronte ad una crisi finale a causa dell'esaurimento del petrolio. Il che non vuol dire che le scorte di petrolio siano inesauribili, dal momento che pare si sia raggiunto il picco di produzione petrolifera nel 1994. In realtà, invece di fine del capitalismo e della civiltà, la limitatezza della risorsa petrolifera costituisce un'opportunità per fare profitti e ristrutturazioni. Il capitalismo, sebbene con riluttanza, si sta indirizzando a trarre profitti anche dallo sviluppo delle fonti alternative di energia, continuando ad avere accesso pieno ma sempre più dissipatorio all'estrazione di combustibile fossile. Peggiori sembrano apparire di conseguenza il riscaldamento globale del pianeta ed altre forme di inquinamento, ma non sembrano aver fermato la classe dei capitalisti di tutto il mondo.

Non sono certo stati i primitivisti ad ipotizzare la crisi del petrolio come crisi finale; ma in sintesi, mentre il petrolio costa sempre di più, col passare dei decenni ha fatto passi avanti lo sviluppo di energie sostitutive. La Danimarca, ad esempio, intende produrre il 50% dell'energia necessaria usando l'eolico entro il 2030 e le compagnie danesi che producono le turbine per l'eolico sono aziende leader nel settore e fanno notevoli profitti. La fine del petrolio sembra così essere più un'opportunità di profitti per il capitalismo che non la sua crisi finale. Ci può ben essere una crisi energetica se il costo del petrolio continua a crescere e se le tecnologie alternative non sono ancora in grado di garantire quel 40% di energia oggi erogato dal petrolio. Ulteriori aumenti del prezzo del petrolio comportano rialzi dei prezzi dell'energia, ma una crisi danneggia i poveri del mondo e non certo i ricchi, che invece ne traggono profitto a iosa. Una severa crisi energetica potrebbe innescare una crisi economica globale, ma ancora una volta in questi casi sono i lavoratori del mondo ad esserne le vittime. E' senz'altro un valido argomento quello che sostiene che l'élite mondiale si sta già preparando ad un si-

mile scenario, per cui molte delle recenti guerre americane acquistano senso in termini di assicurarsi scorte di petrolio per le corporation degli Stati Uniti.

Il capitalismo è perfettamente in grado di sopravvivere ad una crisi molto distruttiva. Durante la 2GM molte delle maggiori città europee furono distrutte e la maggior parte dei centri industriali dell'Europa Centrale pesantemente colpiti (dai bombardamenti, dalla guerra, dalla ritirata germanica e poi recuperati e spediti ad est dall'avanzata russa). Milioni di lavoratori europei sono morti in seguito sia durante gli anni di guerra che in quelli successivi. Ma il capitalismo non solo è sopravvissuto, è rifiorito grazie alla miseria che permetteva salari da fame e profitti in crescita.

E se?

Tuttavia vale la pena discettare su quest'idea dell'esaurimento del petrolio. Se non ci fosse davvero nessuna alternativa, cosa potrebbe accadere? Si affermerebbe l'utopia primitivista anche all'amaro prezzo di 5 miliardi e 900mila morti?

No. I primitivisti tendono a dimenticare che noi viviamo in una società di classe. La popolazione della terra è divisa tra pochi che hanno immense risorse e immenso potere ed il resto di noi. Non ci sarà nessun accesso equo alle risorse, quanto piuttosto un accesso ancora più incredibilmente iniquo. Tra coloro che cadrebbero vittime delle morti di massa non ci sarebbero Robert Murdoch, Bill Gates o George Bush, perché costoro hanno i soldi ed il potere di monopolizzare le scorte rimaste per se stessi.

Invece i primi a morire in grande quantità sarebbero i più poveri della megalopoli del pianeta. Il Cairo ed Alessandria d'Egitto hanno insieme una popolazione di circa 20 milioni di persone. L'Egitto dipende dalle importazioni di derrate alimentari e dalle coltivazioni intensive della valle del Nilo e delle oasi. Fatta eccezione per la piccola élite di ricchi, quei 20 milioni di persone non saprebbero dove andare e non ci sarebbe più terra da coltivare. Gli attuali raccolti favorevoli sono in parte dovuti ad alte immissioni di energia a basso costo.

Le morti di massa di milioni di persone non sono qualcosa che riesce a distruggere il capitalismo. Anzi in certi periodi sono state viste come un fatto naturale positivo e desiderabile per la modernizzazione del

capitale. La carestia di patate del 1840 che ridusse la popolazione irlandese del 30% venne vista favorevolmente dai difensori del libero commercio. Lo stesso fu per la carestia che colpì il Bengala colonia britannica nel 1943-44, quando morirono 4 milioni di persone. Queste morti di massa, specialmente nelle colonie, sono sempre state per la classe capitalista un'opportunità per ristrutturare l'economia senza trovare alcuna resistenza.

L'esito reale di una "fine dell'energia" vedrebbe i nostri governanti stoccare ciò che rimane delle fonti energetiche per far andare gli elicotteri armati che userebbero contro quelli di noi abbastanza fortunati da essere selezionati per faticare nei campi di biocombustibile. La sfortunata maggioranza verrebbe tenuta lì dove si trova, libera di morire. Uno scenario più da Matrix che da utopia.

Un altro punto che va detto è che le distruzioni rigenerano il capitalismo. Che piaccia o no, le distruzioni su vasta scala permettono al capitalismo di fare un sacco di soldi. Si pensi alla guerra in Iraq. La distruzione delle infrastrutture irachene è un disastro per la popolazione irachena, ma è un affare da grandi profitti per la Halliburton & co. Non è una coincidenza che la guerra in Iraq stia aiutando gli USA, dove del resto hanno sede le più grandi corporation, ad acquisire il controllo su parti del pianeta in cui si trova la produzione attuale e futura di petrolio.

Possiamo far fare ancora un giro al nostro gioco intellettuale. Fingiamo che alcuni anarchici vengano magicamente trasportati dalla Terra su un altro pianeta Terra altrove. E ci si trovi lì senza alcuna tecnologia. I pochi primitivisti fra di noi potrebbero dannarsi ad inseguire i cervi, ma una buona percentuale si organizzerebbe per costruire una civiltà anarchica. Molte della abilità che abbiamo non sarebbero utili (saper programmare senza un computer è di poca utilità), ma tra di noi avremmo buone conoscenze di base dell'agricoltura, dell'ingegneria, dell'idraulica e della fisica. Al loro ritorno dopo aver vagabondato in giro, i primitivisti troverebbero che l'area in cui ci siamo insediati è diventata un paesaggio di fattorie e dighe. Avremmo almeno carri con le ruote e possibilmente animali da tiro, se ci fossero specie allo stato brado idonee all'addomesticamento. Manderemmo squadre alla ricerca di giacimenti di carbone e ferro e qualora li trovassimo faremmo delle miniere e trasporteremmo il minerale. Altrimenti bruceremmo

legname per farne carbone o estrarremmo ferro e rame da ciò che si può trovare. Ci sarebbero anche una fornace ed una fonderia in quel paesaggio. Abbiamo certe conoscenze mediche, fra cui la conoscenza dei germi e dell'igiene medica, così da poter purificare l'acqua ed organizzare i sistemi di scarico delle acque reflue.

Consapevoli dell'importanza della conoscenza avremmo un sistema educativo per i nostri figli e almeno le basi di una bagaglio di conoscenze a lungo termine (libri). Troveremmo probabilmente gli elementi abbastanza comuni per fare la polvere da sparo che ci darebbe la tecnologia esplosiva necessaria per aprire miniere e fare costruzioni. Se fosse disponibile del marmo potremmo fare del calcestruzzo, che è materiale da costruzione migliore del legno o del fango.

La tecnologia non è un dono degli dei. Non proviene all'umanità da una misteriosa forza esterna. E' invece qualcosa che abbiamo sviluppato e che continuiamo a sviluppare. Anche se si riportasse l'orologio indietro, sentiremmo subito il tic tac che lo rimanda avanti. John Zerzan sembra essere il solo primitivista ad aver compreso tutto ciò ed ha ritirato le sue posizioni che vedevano nel linguaggio e nel pensiero astratto l'origine dei problemi. Egli è nel giusto, ma anche tragicomico. La sua visione dell'utopia richiede non solo le morti di massa nella popolazione mondiale ma anche una lobotomia da ingegneria genetica per i sopravvissuti e per la loro progenie. Ovviamente non si tratta di cose che egli sostiene, ma sono il logico punto finale del suo argomentare.

PERCHÈ PRENDERSELA TANTO A CUORE?

Ebbene, perché impegnarsi nella demolizione di una ideologia così fragile come il primitivismo? Una ragione è questa imbarazzante connessione con l'anarchismo che certi primitivisti rivendicano. Poi è importante denunciare che il primitivismo, per le implicazioni che comporta e per le sue tesi, vuole che i suoi seguaci rigettino il razionalismo a favore del misticismo e della unione con la natura. Non è certo il primo movimento irrazionalista ed ecologico a fare così, un buon terzo del partito nazista tedesco veniva dal culto del sangue nei boschi e dai movimenti del suolo che sorsero in Germania dopo la 1GM.

Non si tratta di un pericolo vuoto. All'interno del primitivismo si è fatta strada un'ala autoproclamatasi irrazionale, la quale se non dichiara

di voler fare “campi di sterminio in stile nazista”, ha però apertamente celebrato la morte e l’omicidio di grandi numeri di persone come una sorta di primo passo.

Nel dicembre 1997, la pubblicazione statunitense Earth First scriveva che “l’epidemia di AIDS non è un flagello, ma è uno sviluppo benvenuto nell’inevitabile processo di riduzione della popolazione umana”. Nello stesso periodo in Gran Bretagna, Steve Booth, uno degli editori della rivista Green Anarchy, scriveva che:

“I bombaroli dell’Oklahoma avevano avuto l’idea giusta. Peccato che non fecero esplodere più gli uffici governativi. Anche così, avevano fatto quello che potevano ed ora ci sono almeno 200 automi del governo che non sono più in grado di opprimere.

Il culto sarin di Tokyo aveva avuto l’idea giusta. Peccato che nell’aver testato il gas un anno prima dell’attacco, si tradirono. Non erano un gruppo abbastanza segreto. Avevano la tecnologia per produrre il gas, ma il metodo di erogazione era inefficace. Un giorno i gruppi saranno totalmente segreti ed i loro metodi di gassificazione saranno completamente efficaci”.

Ecco dove si finisce quando si celebra la superiorità della spiritualità sulla razionalità, quando la speranza di “correre coi cervi” surclassa il bisogno di confrontarsi con il problema di fare la rivoluzione in un pianeta di 6 miliardi di persone. Le idee che abbiamo visto non possono che avere conclusioni reazionarie. La loro logica è elitaria e gerarchica, poco più di una versione semi-secolare di prescelti dagli dei in cerca di adepti. Certamente non hanno niente in comune con l’anarchismo.

CI SERVE PIÙ E NON MENO TECNOLOGIA

Il che ci riporta al principio. La civiltà comporta molti problemi, ma è meglio dell’alternativa. La sfida per gli anarchici è trasformare la civiltà in una forma senza gerarchia, o bilanciata nei poteri e nella ricchezza. Non c’è una nuova sfida, è sempre stata la stessa sfida dell’anarchismo, come detto con la citazione di Bakunin all’inizio.

Per far ciò abbiamo bisogno della tecnologia moderna per pulire le acque, smaltire e riciclare i rifiuti, vaccinare e curare la gente contro le malattie delle aree densamente abitate. Se fossimo 10 milioni di persone sulla terra, uno può anche defecare nei boschi e continuare a muoversi. Ma siamo 6 miliardi e quelli che defecano nei boschi stanno defecando

nelle acque che loro e quelli attorno a loro dovranno bere. Secondo l'ONU "ogni anno, più di 2,2 milioni di persone muoiono per malattie contratte attraverso l'acqua, molti di loro sono bambini". Quasi un miliardo di persone che vivono in centri urbani non ha accesso all'igiene sanitaria. In "43 città dell'Africa...l'83% della popolazione non ha bagni collegati alla rete fognaria".

La sfida allora non è semplicemente la costruzione di una civiltà che mantenga gli attuali livelli. La sfida è migliorare gli standard di vita di ciascuno in un modo che sia ragionevolmente sostenibile. Solo un ulteriore sviluppo della tecnologia connesso ad una rivoluzione può eliminare la disuguaglianza in tutto in pianeta.

E' una sfortuna che alcuni anarchici che vivono nelle nazioni più sviluppate, più ricche e più tecnologizzate, preferiscano gingillarsi con il primitivismo anziché impegnarsi a pensare come possiamo cambiare veramente il mondo. La trasformazione globale che si renderà necessaria renderà insignificanti tutte le rivoluzioni precedenti.

Il maggior problema non è semplicemente che il capitalismo gode nel lasciare una quantità enorme di popolazione mondiale in uno stato di povertà. Il problema è anche che lo sviluppo viene indirizzato a creare dei consumatori dei futuri prodotti piuttosto che a soddisfare i bisogni delle persone.

I trasporti ne sono un eclatante esempio. Esiste una varietà di trasporti di massa che possono spostare grandi numeri di persone da un posto ad un altro a grande velocità. Eppure nell'ultimo decennio il capitalismo si è concentrato su forme di trasporto che usano più risorse pro-capite sia in termini di mobilità che di efficienza. E' l'automobile individuale. Lo sviluppo urbanistico è a misura dell'automobile individuale e questa è mezzo obbligatorio per spostarsi in città come Los Angeles.

Questa forma di trasporto non è una soluzione per la maggior parte della popolazione mondiale. E non solo perché la maggior parte delle persone non può permettersi un'automobile. Le risorse utilizzate nella costruzione di 3 miliardi di automobili per ogni adulto abitante sul globo semplicemente non sono disponibili. Né ci sono le risorse (petrolio) per far funzionare tutte queste automobili.

Ma prendere atto delle tecnologie esistenti e di quelle che verranno

non significa affatto continuare con la produzione capitalistica o con i suoi metodi, magari sotto la bandiera rosso&nera. Così come sarà compito della futura società anarchica abolire un'organizzazione alienante della produzione basata sulla catena di montaggio, ugualmente sarà necessario cambiare radicalmente la natura dei prodotti. Restando a livello dei trasporti, per fare un facile esempio, occorrerà ridurre la produzione di auto per incrementare invece quella di biciclette, motorini, treni, autobus, camion e pulmini.

Dal momento che non sono né un esperto di trasporti, né un lavoratore dell'industria dei trasporti, mi sono limitato semplicemente ad ipotizzare quali potrebbero essere i cambiamenti nel settore. Dovremmo essere altresì consapevoli che al di fuori dell'occidente la necessità dei trasporti viene risolta in modi molto meno individualistici. Solo i ricchi possono permettersi un'auto, ma la grandissima parte della popolazione spesso si può muovere abbastanza velocemente da un posto all'altro usando non solo le corriere o i treni ma anche un diffuso sistema di taxi collettivi o di pulmini che collegano le città e sono sempre affollati.

Questa è la sfida per l'anarchismo. Non solo abbattere l'attuale ordine mondiale capitalistico, ma anche lavorare per la nascita di un nuovo mondo. Un mondo che sia almeno capace di garantire accesso uguale ai beni, ai trasporti, alla salute ed all'istruzione, cose che oggi risultano accessibili alla "classe media" nei paesi scandinavi.

Sarà questa nuova società che deciderà quali nuove tecnologie saranno necessarie e quali di quelle esistenti dovranno essere mantenute per affrontare la sfida di un mondo nuovo. E' probabile che alcune tecnologie, se non verranno scartate, diverranno comunque obsolete. E' difficile pensare che si possa felicemente decidere di costruire ad esempio nuove centrali nucleari. Gli alimenti OGM, una volta eliminata la possibilità di grandi profitti per le grandi corporation dell'agro-biotech, dovranno dimostrare di portare più benefici che pericoli. Finché il capitalismo esisterà, continuerà il disastro ambientale finalizzato ai suoi profitti. E risponderà efficacemente alla crisi energetica solo quando essa sarà fonte di profitti, dal momento che finché si prevedono molti anni prima che il petrolio possa essere sostituito, non ci sarà altro che un aumento della povertà e dei morti tra le popolazioni più diseredate nel mondo. Ma noi non possiamo circoscrivere questi problemi sognando una sorta di età dell'oro in cui la popolazione umana sia ab-

bastanza contenuta da potersi dedicare alla caccia e raccolta. Possiamo invece uscire da questa situazione solo costruendo quei movimenti di massa che non solo rovesceranno il capitalismo ma che apriranno la strada alla società libertaria. E nel mentre abbiamo bisogno di trovare le modalità per fermare e persino rendere reversibili alcune delle peggiori minacce ambientali che il capitalismo ha generato.

Il primitivismo è un'illusione – esso non dice nulla su come proseguire nella lotta per una società libera. Spesso i suoi sostenitori finiscono per minare questa stessa lotta attaccando quegli aspetti imprescindibili, come l'organizzazione di massa, necessari per poter vincere. E tra i primitivisti, quelli più seri rispetto alla necessità di cambiare il mondo, è bene che rivedano per cosa stanno lottando.

Andrew Flood – militante del Workers Solidarity Movement, Irlanda

ECOLOGIA E SOCIETÀ - *Murray Bookchin*

Molti hanno oggi il problema di «definire» se stessi, di sapere «chi sono», e di ciò si nutre una vasta industria psicoterapeutica. Ma questo non è soltanto un problema individuale, è anche un problema sociale, della società nel suo complesso. Socialmente, viviamo nella disperata incertezza delle relazioni che debbono intercorrere tra le persone.

L'alienazione e la confusione circa la nostra identità e il nostro destino non ci concernono solo in quanto individui: tutta la nostra società, intesa come un unico essere, stenta a riconoscere la propria natura e il proprio orientamento. Le società di un tempo tendevano a promuovere la fiducia nelle virtù della cooperazione e dell'amore, dando così un senso etico alla vita associata; la società moderna promuove invece la fiducia nelle virtù della competizione e dell'egotismo, e così facendo priva il consesso umano di qualsiasi senso (se non, forse, quello di essere uno strumento di accumulo e consumo insensati).

Gli uomini e le donne del passato erano guidati da convinzioni e speranze certe, da valori che li definivano in quanto esseri umani e davano così significato alla vita associata. Usiamo parlare del Medio Evo come di un'età «di fede», e dell'Illuminismo come di un'epoca «di ragione». Anche il periodo precedente alla seconda guerra mondiale e gli anni subito successivi ci appaiono come un'affascinante epoca di innocenza e speranza, nonostante la Grande Depressione e i terribili conflitti che l'hanno macchiata. In un recente (e piuttosto sofisticato) film di spionaggio c'è un vecchio che dice di sentire la mancanza della «chiarezza» della seconda guerra mondiale, alludendo evidentemente alla presenza di uno scopo, un'idea, che guidava i comportamenti. Oggi, questa «chiarezza» non c'è più. Il suo posto è stato preso dall'ambiguità.

La certezza che la tecnologia e la scienza avrebbero migliorato la condizione umana è stata vanificata dalla proliferazione degli armamenti nucleari, dalla fame diffusa in tutto il Terzo Mondo, e dalla povertà nel mondo industrialmente avanzato.

La fiducia che la libertà avrebbe trionfato sulla tirannia è stata smentita dalla crescente centralizzazione in tutti gli Stati e dall'esautoramento del popolo ad opera delle burocrazie, delle forze di polizia, di sofisticate tecniche di controllo; e ciò nelle nostre «democrazie» non meno che nei paesi apertamente autoritari.

La speranza di costruire «un unico mondo», una vasta comunità di gruppi etnici diversi che collaborano per migliorare la vita in ogni luogo, è stata distrutta dal montare di una marea di nazionalismo, razzismo, miope individualismo e indifferenza per le disgrazie che affliggono milioni di altri. I nostri valori ci appaiono meno validi di quelli delle popolazioni di appena due o tre generazioni fa.

La generazione attuale sembra essere più egocentrica, chiusa nel privato, mediocre, rispetto alle generazioni del passato. Manca il supporto offerto dalla famiglia estesa, dalla comunità, dal mutuo appoggio. A quanto pare il incontro dell'individuo con la società avviene più attraverso fredde agenzie burocratiche che non attraverso persone attente e sensibili. Questa mancanza di identità e di senso sociale è l'aspetto saliente dei problemi che ci stanno di fronte.

La guerra è una condizione cronica della nostra epoca. L'incertezza economica è una presenza costante. La solidarietà umana, un mito sfuggente.

E, non ultimo dei nostri problemi, ci sta davanti l'apocalisse ecologica, la distruzione catastrofica del sistema che garantisce la stabilità del pianeta. Viviamo sotto la minaccia costante che il mondo vivente possa irrevocabilmente essere compromesso da una società impazzita nel suo sviluppo, una società che sostituisce sempre più l'organico con l'inorganico, il suolo con il cemento, le foreste con il deserto, la ricca diversità delle forme di vita con ecosistemi semplificati, in breve una società che sta «mettendo indietro» l'orologio dell'evoluzione, riportandola ad un mondo passato, più inorganico, minerale, incapace di offrire sostentamento a forme di vita complesse, esseri umani inclusi. Questa ambiguità del nostro destino, del nostro significato, del nostro scopo, genera così una domanda angosciante: è forse una maledizione, la società, un cancro per tutte le forme di vita?

Non c'è rimedio a questo nuovo fenomeno chiamato «civiltà» che pare sul punto di distruggere il mondo naturale prodotto in milioni di anni di evoluzione organica? In effetti, esiste oggi tutta una letteratura, che attira l'attenzione di milioni di lettori, centrata su questo pessimismo sulla tecnologia come contrapposta ad una presunta natura organica «vergine», la città come contrapposta alla campagna, e la campagna contrapposta alla natura «selvaggia», la scienza contrapposta al «ri-

spetto» per la vita, la ragione contrapposta all'«innocenza» dell'intuizione, insomma l'umanità contrapposta a tutta la biosfera.

Stiamo perdendo la fiducia nelle nostre caratteristiche tipicamente umane, nella nostra attitudine al pensiero concettuale e sistematico, nella nostra capacità di vivere in pace con gli altri, di prenderci cura dei nostri compagni e delle altre forme di vita. Questo pessimismo è alimentato, un giorno dopo l'altro, da sociologi che attribuiscono i nostri difetti ai cromosomi, da antiumanisti che deplorano la nostra sensibilità «antinaturale», e da «biocentristi» che disprezzano le nostre qualità razionali pretendendoci non diversi nella nostra unicità dalle formiche. In breve, assistiamo ad un attacco diffuso contro la ragione, la scienza, la tecnologia, contro la loro capacità di migliorare il mondo, per noi stessi e per la vita in generale.

Storicamente, questa concezione che vede la civiltà come inevitabilmente contrapposta alla natura, come una corruzione della natura umana, risale ai tempi di Rousseau e ci viene ripresentata oggi, quando è più che mai necessaria una civiltà umana ed ecologica, se vogliamo davvero salvare il pianeta e noi stessi. La civiltà, con il suo maschilismo razionalista e tecnicista è vista sempre più come una nuova peste. Anzi, la società in se stessa viene messa in discussione, al punto di considerare come pericolosamente «innaturale» il ruolo che essa svolge nella formazione dell'umanità, ed intrinsecamente distruttivo. L'umanità viene diffamata dagli stessi esseri umani e, paradossalmente, accusata di essere una forma di vita perversa, che non fa che distruggere le altre forme di vita e minacciare l'integrità del loro complesso. Cosicché, oltre alla confusione per l'incertezza della nostra epoca e della nostra identità, abbiamo anche la confusione circa la condizione umana, vista come un elemento di caos frutto delle nostre tendenze assassine e della nostra abilità ad esercitarle con terribile efficienza, essendo dotati di ragione, scienza, tecnologia.

Bisogna riconoscere che solo pochi antiumanisti, «biocentristi» e misantropi che si dedicano ad indagare sulla condizione umana sono pronti a seguire la logica delle loro premesse fino a certe assurdità. E' di vitale importanza, per queste misture di sensazioni e idee precise, che le varie forme, istituzioni, relazioni che costituiscono ciò che chiamiamo «società» siano in larga misura ignorate.

Proprio come vengono usati termini tipo «umanità» o vocaboli zoologici come *homo sapiens*, che celano le grandi differenze, e spesso gli aspri conflitti, che esistono tra i bianchi privilegiati e la gente di colore, tra gli oppressori e gli oppressi, allo stesso modo parole vaghe come «società» o «civiltà» nascondono l'esistenza di grandi differenze tra le società libere, non gerarchiche, senza classi e senza Stato, e quelle più o meno gerarchiche, classiste, statalizzate e autoritarie. La zoologia rimpiazza un'ecologia ad orientamento sociale e le cosiddette «leggi naturali», basate sulle oscillazioni di popolazione tra gli animali, rimpiazzano i conflitti di interesse economici e sociali.

La semplicistica contrapposizione tra «società» e «natura», tra «umanità» e «biosfera», tra «ragione», «tecnologia», «scienza» e le forme di relazione umana col mondo naturale meno sviluppate o addirittura primitive, ci impedisce di prendere in considerazione le complesse differenze e divisioni che sono presenti in seno alla società, il che è invece indispensabile per definire i nostri problemi e la loro soluzione.

L'antico Egitto, ad esempio, aveva verso la natura un atteggiamento significativamente diverso da quello babilonese. Gli egiziani nutrivano «reverenza» nei confronti di un gruppo di divinità della natura essenzialmente animistiche, molte delle quali erano anche fisicamente in parte umane e in parte animali, mentre i babilonesi avevano un pantheon di dei di tipo politico, molto umani. Eppure l'Egitto non è stato meno gerarchico di Babilonia nel trattare la popolazione, e forse anche più oppressivo di questa nei confronti degli individui in quanto tali.

Certe società di cacciatori, a dispetto delle loro profonde concezioni animistiche, hanno distrutto la flora e la fauna naturale tanto quanto le culture urbane che fanno esclusivo riferimento alla ragione.

Il termine «società» non fa che inghiottire tutte queste differenze, insieme alla gran varietà di modelli sociali, e questo equivale a far violenza al pensiero e anche all'intelligenza pura e semplice. Accade così che la società in sé diventi qualcosa di «innaturale». La ragione, la tecnologia, la scienza, diventano elementi «distruttivi», senza che vengano tenuti in alcun conto i fattori sociali che ne condizionano l'uso.

Qualunque tentativo di modificare l'ambiente è visto come una minaccia, come se la nostra «specie» potesse fare ben poco, o niente del tutto, per migliorare la vita del pianeta in senso generale. Non siamo

meno animali degli altri mammiferi, è vero, eppure siamo qualcosa di più che mandrie di erbivori brucanti sulle praterie africane, ed è questo qualcosa di più (vale a dire, il tipo di società che costituiamo ed il modo in cui ci dividiamo in gerarchie e classi) che condiziona profondamente il nostro comportamento e gli effetti di esso sul mondo naturale.

Infine, separando così radicalmente l'umanità e la società umana dalla natura e riducendoli a mere entità zoologiche, non riusciamo più ad accorgerci di come la natura umana derivi dalla natura non umana e l'evoluzione sociale dalla evoluzione naturale.

In quest'«epoca di alienazione», non solo l'umanità si aliena, si separa da se stessa: si separa anche dal mondo naturale, del quale un tempo faceva parte in quanto formanti vita complessa e pensante.

In sintonia con simili concezioni, gli ambientalisti progressisti e misantropi ci ammanniscono una dieta costante di rimbrotti circa il modo in cui «noi», in quanto specie, siamo responsabili del degrado ambientale. Non c'è bisogno di andare in California per trovare un'accozzaglia di mistici e guru che hanno del problema ecologico e dei suoi fondamenti questa visione asociale e centrata sulla specie. New York va altrettanto bene.

Non dimenticherò tanto facilmente la mostra «ambientalista» organizzata negli anni '70 dal Museo di Storia Naturale di quella città, con una lunga serie di scenografie che mostravano al pubblico esempi di inquinamento e distruzione ecologica. L'ultima di esse, quella che concludeva la mostra, portava l'incredibile titolo «L'animale più pericoloso della Terra», e consisteva unicamente di un grande specchio che rifletteva l'immagine del visitatore che si fosse trovato a sostare di fronte ad esso. Ho ancora in mente l'immagine di un bambinetto nero che guardava lo specchio, mentre il suo maestro bianco cercava di spiegargli il messaggio che l'arrogante scenografia tentava di comunicare.

Non c'erano scenografie rappresentanti gli staff dirigenziali delle industrie che decidono di disboscare montagne intere o funzionari governativi che agiscono in collusione con essi. Il messaggio della rappresentazione era uno solo, fundamentalmente antiumano: sono gli individui come tali, non la società rapace e coloro che ne beneficiano, ad essere responsabili degli squilibri ecologici, i ceti poveri tanto quanto quelli ricchi, la gente di colore non meno dei bianchi privilegiati, le

donne non meno degli uomini, gli oppressi non meno degli oppressori. Una mitica «specie umana» rimpiazza così le classi, gli individui rimpiazzano le gerarchie, i gusti personali (molti dei quali sono modellati dai media) rimpiazzano i rapporti sociali, e i diseredati che vivono magre ed isolate esistenze rimpiazzano le multinazionali, le burocrazie aggressive e le manifestazioni violente dello Stato.

SOCIETÀ E NATURA

Ma lasciamo da parte certe scandalose rappresentazioni che mettono allo stesso livello i privilegiati e i non privilegiati. A questo punto appare giustificato attirare l'attenzione su di una necessità importante: che la società venga ricondotta in seno al quadro ecologico. Una volta di più bisogna ricordare che praticamente tutti i problemi ecologici sono problemi sociali e non semplicemente, o principalmente, il risultato di concezioni religiose, spirituali o politiche. Che tali concezioni generino un approccio antiecologico in persone di ogni ceto è evidente. Ma più che prendere le ideologie per il loro valore nominale, per noi è cruciale chiederci da dove esse provengano.

Molto spesso, le necessità economiche possono indurre le persone ad agire anche contro i loro impulsi più genuini, anche contro valori sentiti fortemente come naturali. I boscaioli assunti per radere al suolo qualche meravigliosa foresta di norma non nutrono alcun «odio» per gli alberi. Eppure non possono far altro che tagliare gli alberi, esattamente come gli addetti ai macelli non possono far altro che uccidere animali domestici.

Ogni comunità ha certamente fra i suoi componenti qualche individuo sadico o distruttivo, ivi compreso qualche ambientalista misantropo che amerebbe vedere l'umanità sterminata. Ma per la maggioranza delle persone, certi tipi di lavori, come anche quelli particolarmente faticosi (il minatore, ad esempio) non sono occupazioni liberamente scelte. Al contrario, sono il frutto di bisogni materiali e soprattutto sono il prodotto di assetti sociali sui quali le persone comuni non hanno possibilità di controllo.

Al fine di capire i problemi attuali, ecologici così come politici ed economici, dobbiamo prenderne in esame le cause sociali e risolverli con strumenti sociali. I vari tipi di ecologia, «profonda», «spirituale», anti-umanista, misantropica, sono gravemente mistificanti perché focaliz-

zano la nostra attenzione sui sintomi sociali piuttosto che sulle cause sociali.

Mentre è imperativo guardare alle modificazioni dei rapporti sociali al fine di capire le più importanti modificazioni ecologiche, queste ecologie ci distolgono dal sociale per indirizzarci verso il «culturale», lo «spirituale», o verso una «tradizione» vagamente definita. La Bibbia non ha creato l'antinaturalismo europeo. Essa è servita a giustificare un antinaturalismo preesistente sul continente fin dai tempi pagani, a dispetto di certi tratti animistici delle religioni precristiane.

È certo che l'influenza antinaturalistica della cristianità è aumentata significativamente in seguito all'emergere del capitalismo. Non solo dobbiamo portare la società in seno al quadro ecologico, allo scopo di capire perché la gente tenda ad assumere atteggiamenti competitivi (fortemente naturalistici in certi casi, fortemente antinaturalistici in altri), ma dobbiamo anche esaminare più profondamente la società stessa. Dobbiamo scoprire perché la società distrugga il mondo naturale e, contemporaneamente, perché essa abbia stimolato e ispirato, e tuttora stimoli e spinga, l'evoluzione naturale.

Parlando di «società» in senso astratto e generale (ricordiamoci che ogni società è unica e completamente diversa dalle altre, dal punto di vista storico), dobbiamo obbligatoriamente prendere in esame ciò che, più che «società», andrebbe definito come «socializzazione». La società è un assetto dei rapporti che spesso prendiamo come dati, come qualcosa di «fisso».

A molti, oggi, una società di mercato, fondata sullo scambio e sulla competizione, può apparire come «sempre» esistita, anche se c'è qualcuno che sa vagamente dell'esistenza di società pre-mercantili, fondate sul dono e sulla cooperazione. Per socializzazione, invece, si intende un processo, allo stesso modo che l'esistenza umana.

Storicamente, il processo di socializzazione umana può essere visto, come per l'individuo, come una specie di infanzia sociale nella quale l'umanità viene faticosamente educata alla maturità sociale.

Non appena si comincia a considerare la socializzazione da un punto di vista approfondito, ciò che colpisce è il fatto che la società nelle sue forme più antiche deriva dalla natura. Ogni evoluzione sociale, infatti, è virtualmente un'estensione dell'evoluzione naturale in un ambi-

to unicamente umano. Per usare le parole pronunciate più di duemila anni fa dal grande oratore e filosofo romano Cicerone: «... con le nostre mani, portiamo in seno al regno della Natura una seconda natura per noi stessi». L'osservazione di Cicerone, certo, è incompleta: il «regno della Natura» primigenio, presumibilmente incontaminato, anche detto «prima natura», viene rimodellato, totalmente o parzialmente, e trasformato in una «seconda natura» non solo «con le nostre mani». Il pensiero, il linguaggio, ed un complesso di importantissime modificazioni biologiche, giocano un ruolo cruciale, e a tratti decisivo, nella creazione della «seconda natura» in seno alla «prima».

Uso a ragion veduta il termine «rimodellare», allo scopo di sottolineare che la «seconda natura» non è semplicemente un fenomeno che si sviluppa al di fuori della «prima». Non a caso Cicerone diceva «... in seno al regno della Natura...». E sottolineare che la «seconda natura», o più esattamente la società, intesa nel senso più ampio del termine, emerge dall'interno della «prima natura» originaria, significa ristabilire il fatto che la vita sociale ha sempre una sua dimensione naturale, anche se nel nostro pensiero la società è contrapposta alla natura.

L'ecologia sociale dice chiaramente che la società non è un'«eruzione» improvvisa nel mondo. La vita sociale non si contrappone necessariamente alla natura come un avversario, in una guerra senza quartiere: l'emergere della società è un fatto naturale che trae la sua origine dalla biologia della socializzazione umana.

Questo processo di socializzazione da cui emerge la società (quale che ne sia la forma: famiglia, bande, tribù, o modelli più complessi di interrelazioni umane) trae la sua origine dai rapporti di parentela, in particolare quelli tra madre e figli. Ma la madre biologica può essere rimpiazzata da molti surrogati, come il padre, i parenti o anche tutti i membri di una certa comunità: quando dei «genitori sociali», dei «parenti sociali» per così dire, intervengono a prender parte ad un sistema di cure che di norma è compito dei genitori biologici in senso stretto, è allora che comincia a prendere forma la società propriamente intesa. In tal modo, la società oltrepassa il mero gruppo riproduttivo per indirizzarsi verso relazioni umane istituzionalizzate, passando da quella che potremmo definire una quasi uniforme comunità animale ad un ordine sociale chiaramente strutturato.

Al primo costituirsi della società, sembra più che verosimile che gli esseri umani si siano socializzati a formare questa «seconda natura» per effetto di vincoli di sangue, specificamente materni. In seguito, le strutture e le istituzioni che segnano il progredire dell'umanità da semplici forme di comunità animali verso una società vera e propria, cominciano a modificarsi, e tali modificazioni assumono grande importanza dal punto di vista dell'ecologia sociale. Positivo o negativo che sia, le società si sviluppano intorno a gruppi di status, gerarchie, classi e formazioni statali. Cionondimeno, la riproduzione e le cure parentali continuano ad essere le basi biologiche costanti in ogni forma di vita associata, nonché il fattore originario della socializzazione dei piccoli e quindi della formazione della società.

Come ha avuto modo di osservare Robert Briffault all'inizio di questo secolo, in *The Evolution of Human Species*, «l'unico fattore conosciuto che determina una profonda distinzione tra la costituzione dei più rudimentali gruppi umani e tutti gli altri gruppi animali [è] l'associazione delle madri e dei loro nati, che tra gli animali rappresenta la sola forma di vera solidarietà sociale. In seno a tutti gli ordini di mammiferi la durata di questa associazione tende continuamente ad aumentare, come conseguenza del protrarsi del periodo di dipendenza infantile».

Secondo Briffault, il protrarsi di tale periodo è correlato con il prolungarsi del periodo di gestazione e con il progresso dell'intelligenza. La dimensione biologica che Briffault attribuisce a ciò che chiamiamo società non può essere dimenticata. Essa è una presenza decisiva non solo per le origini della società dopo secoli di evoluzione animale, ma anche per la quotidiana riproduzione della società nella vita di tutti i giorni. Le cure attente che ogni nuovo nato riceve per molti anni ci dicono che ci troviamo in presenza non semplicemente della riproduzione di un nuovo essere umano, ma della riproduzione della società stessa. A paragone dei piccoli di altre specie, i bambini crescono lentamente e nell'arco di un periodo assai lungo.

Vivendo in stretta associazione con i genitori, i fratelli e le sorelle, i parenti di vario grado, e quindi con una comunità in continua espansione, essi mantengono una plasticità mentale che rende creativi gli individui e formativi i gruppi sociali. Per quanto gli animali non umani possano avvicinarsi in diversi modi alle forme tipiche degli umani, essi non arrivano a creare una «seconda natura» dotata di tradizione culturale,

né a possedere un linguaggio complesso ed una elaborata capacità di concettualizzazione, e nemmeno l'impressionante attitudine a ristrutturare consapevolmente il proprio ambiente a seconda delle proprie necessità.

Uno scimpanzé, per esempio, resta nello stadio infantile solo per tre anni, ed in quello adolescenziale per sette; a dieci anni di età è completamente adulto. I bambini, invece, vengono considerati come tali per circa sei anni e come giovani altri quattordici.

Ciò significa che uno scimpanzé si sviluppa mentalmente e fisicamente circa nella metà del tempo a ciò necessario per un essere umano, e la sua capacità di imparare e di pensare è fissa, a paragone di quella di un umano, le cui attitudini possono svilupparsi nel corso di molte decadi. Per lo stesso motivo, le associazioni di scimpanzé sono spesso labili e limitate. Le associazioni umane, invece, sono fundamentalmente stabili, altamente istituzionalizzate e segnate da un grado di solidarietà e creatività che non hanno eguali, per quanto ne sappiamo, tra le specie non umane. Tale prolungarsi di un periodo di plasticità mentale, di dipendenza e di creatività sociale, porta a due risultati di importanza decisiva. Prima di tutto, le forme più antiche di associazione umana devono aver favorito una forte predisposizione all'interdipendenza tra i membri di un certo gruppo, e non al «rozzo individualismo» che generalmente associamo con l'indipendenza.

Esiste una ricchissima massa di dati antropologici che indica come partecipazione, mutuo soccorso, solidarietà ed empatia fossero le virtù sociali più apprezzate all'interno dei primi raggruppamenti umani, proprio perché l'idea della reciproca dipendenza delle persone ai fini della sopravvivenza era la conseguenza naturale del lungo periodo di dipendenza dei giovani dagli adulti. L'indipendenza, per non parlare della competizione, doveva sembrare certamente qualcosa di estraneo, e comunque molto strano, ad una creatura che per molti anni era stata educata in una condizione di grande dipendenza.

L'amore reciproco doveva apparire come il prodotto del tutto naturale di un essere altamente acculturato chiaramente bisognoso di cure continue. La nostra moderna versione dell'«individualismo», o più precisamente dell'egotismo, non avrebbe potuto convivere con l'antica concezione di solidarietà e aiuto reciproco, senza la quale, vorrei ag-

giungere, un animale fisicamente così fragile come un essere umano difficilmente avrebbe potuto sopravvivere da adulto, e ancor più da bambino. In secondo luogo, l'interdipendenza tra gli uomini deve aver assunto una forma altamente strutturata. Non esiste alcuna prova che anche tra gli esseri umani sia normale il sistema di legami notevolmente lassi che esiste tra i nostri cugini primati.

Ovviamente, è possibile che i vincoli umani possano sciogliersi, o de-istituzionalizzarsi, in particolari momenti di radicale trasformazione o decadimento culturale. Ma in condizioni relativamente stabili, la società umana non è mai stata l'orda che secondo gli antropologi del secolo scorso stava alla base della vita sociale primordiale.

Al contrario, le prove di cui disponiamo indicano che tutti gli umani, e forse anche i nostri antenati ominidi, sono vissuti in qualche forma di gruppo familiare strutturato, e più tardi in bande, tribù, villaggi e simili. In breve, come ancor oggi accade, si riunivano non semplicemente su basi affettive o morali, ma anche strutturalmente, attraverso istituzioni programmate, chiaramente definite e relativamente stabili. Gli animali non umani possono formare lasse comunità e anche assumere atteggiamenti di difesa collettiva allo scopo di proteggere i propri piccoli dai predatori. Ma non si può definire tali comunità come strutturate, se non in senso molto ampio.

Gli animali umani, invece, creano comunità altamente formalizzate, che nel corso del tempo tendono a diventare sempre più strutturate. Queste non sono semplici comunità, ma quel fenomeno nuovo che definiamo società.

L'incapacità a distinguere le comunità animali dalle società umane contiene in sé il rischio di ignorare la peculiarità che distingue la vita sociale umana da quella delle comunità animali, vale a dire la possibilità di modificare la società, nel bene e nel male, e i fattori che producono siffatte modificazioni.

Riducendo ad una semplice comunità quella che è una società complessa, non riusciamo a capire l'evoluzione delle differenze di status in gerarchie consolidate, e delle gerarchie in classi economiche. Insomma, rischiamo di perdere completamente il senso più vero di concetti come «gerarchia», cioè di sistemi di comando e obbedienza altamente organizzati, nettamente distinti dalle differenze personali, individuali,

di status, spesso di breve durata e non necessariamente caratterizzate da azioni coercitive. In effetti, tendiamo a confondere le forme istituzionali della volontà umana, dei conflitti di interesse, della tradizione, con manifestazioni fisse della vita comunitaria, come se avessimo a che fare con caratteristiche intrinseche, inalterabili, della società, e non con strutture artificiali, che in quanto tali possono essere modificate, migliorate, peggiorate, o semplicemente abbandonate.

Dall'inizio della storia fino ai giorni nostri, il gioco di ogni élite dirigente è stato di identificare il proprio sistema gerarchico di dominio con la vita comunitaria come tale, cosicché istituzioni fatte dall'uomo vengono ad assumere sanzione divina o biologica.

Accade così che una certa società, con le sue istituzioni, si trasformi in un'entità permanente e intoccabile, che acquista misteriosamente una sua vita propria al di fuori della natura, in quanto prodotto di una apparentemente fissa «natura umana» che è il risultato di una programmazione genetica ai primordi della vita sociale.

All'opposto, può anche accadere che una certa società, con le sue istituzioni, si dissolva in seno alla natura, come nient'altro che una delle tante forme di comunità animali con i suoi «maschi alfa», «guardiani», «capi» ed altre forme esistenziali tipiche dell'«orda». Quando si producono fatti incresciosi come guerre o conflitti sociali, vengono imputati all'attività dei cromosomi, che contengono quel certo gene che origina la «guerra», o quello della «cupidigia».

In entrambi i casi, sia in quello di una «società» astratta che esiste al di fuori della natura, che nel caso altrettanto astratto di una comunità naturale indistinguibile dalla natura, si manifesta un dualismo che divide nettamente la società dalla natura, o un rozzo riduzionismo che dissolve la società nella natura.

Tali concezioni, apparentemente contrapposte ma in realtà strettamente correlate, sono semplicistiche, ed appunto per questo seducenti. Nonostante vengano spesso presentate in forme sfumate, ad opera dei loro sostenitori più sofisticati, si riducono presto o tardi a veri e propri slogan di piazza, a loro volta «congelati» in dogmi popolari.

L'ECOLOGIA SOCIALE

Il modo con cui l'ecologia sociale affronta il problema della società e della natura sembra richiedere un maggior sforzo intellettuale, ma evita i semplicismi delle concezioni dualistiche e la rozzezza del riduzionismo. L'ecologia sociale si sforza di mostrare come la natura evolva lentamente nella società, senza ignorare né le differenze tra questa e quella né l'entità della loro reciproca commistione. La socializzazione quotidiana del giovane in seno alla famiglia è biologicamente fondata tanto quanto le cure tributate ogni giorno agli anziani dall'establishment medico sono socialmente motivate.

Del pari, mentre non cessiamo di essere mammiferi con determinate necessità naturali, istituzionalizziamo tali necessità e la loro soddisfazione in un'ampia gamma di forme sociali. Dunque il sociale e il naturale si fondono reciprocamente nelle attività più normali della vita quotidiana, senza per questo perdere la propria identità, in un mutuo processo interattivo. A prima vista tutto ciò può apparire ovvio, se riferito a certi problemi di tutti i giorni. Ciononostante l'ecologia sociale solleva questioni di grande importanza, che riguardano i diversi modi con cui natura e società hanno interagito nel corso del tempo e i problemi che da tale interazione sono scaturiti.

Come si è instaurata questa separazione tra l'umanità e la natura, questo conflitto? Quali istituzioni, quali ideologie, l'hanno reso possibile? Era evitabile, stante lo sviluppo dei bisogni umani e della tecnologia?

E potrà essere superato in futuro, in una società ecologicamente orientata? Come può una società razionale ed ecologicamente orientata inserirsi nel processo dell'evoluzione naturale? E da un punto di vista ancora più generale, c'è qualche motivo di credere che la mente umana (essa stessa un prodotto dell'evoluzione naturale, come anche la cultura) rappresenti il culmine decisivo dello sviluppo naturale, vale a dire del lungo processo di sviluppo della coscienza, dalla sensibilità e capacità di sopravvivenza delle forme di vita più semplici alla consapevolezza ed intelligenza di quelle più complesse?

Sono domande provocatorie, queste, ma non celano alcuna arroganza nei confronti delle forme di vita non umane, segnata da una ricca capacità intellettuale, sociale, immaginativa e costruttiva, ad una sintonia con la fecondità, diversità e creatività della natura.

Contesto che tale sintonia possa essere raggiunta contrapponendo la natura alla società, le forme di vita non umane a quelle umane, la fecondità naturale alla tecnologia, o una qualche soggettività naturale alla mente umana. In effetti, dalla considerazione del rapporto esistente tra natura e società emerge l'importante risultato che l'intelligenza (carattere che tanto apprezziamo come tipicamente umano) ha anch'essa una profonda base naturale.

Il nostro cervello, il nostro sistema nervoso, non è comparso all'improvviso, senza una lunga storia naturale antecedente. Ciò che più ci appare come parte integrante della nostra umanità (la nostra straordinaria capacità di pensiero concettuale) ha le sue origini nel tessuto nervoso degli invertebrati primitivi, nei gangli cerebrali dei molluschi, nel midollo spinale dei pesci, nel cervello degli anfibi, nella corteccia cerebrale dei primati.

Anche qui, nel più intimo dei nostri attributi umani, siamo prodotti dell'evoluzione naturale non meno che dell'evoluzione sociale. In quanto esseri umani, incorporiamo in noi stessi millenni di differenziazione ed elaborazione organica; come tutte le forme di vita complesse, non siamo solo un prodotto dell'evoluzione naturale: ne siamo anche gli eredi, prodotto della fecondità naturale.

Ma nello sforzo di mostrare come la società lentamente emerga dalla natura, l'ecologia sociale deve ugualmente mostrare come anche la società vada incontro a differenziazione ed elaborazione. E così facendo, deve prendere in considerazione i momenti dell'evoluzione sociale nei quali si sono prodotte rotture che hanno lentamente portato la società in contrapposizione con il mondo naturale, e spiegare il prodursi di questa contrapposizione dalla sua prima comparsa nella preistoria fino ai nostri giorni. In effetti, se è vero che la specie umana è una forma di vita capace di valorizzare coscientemente il mondo naturale e non semplicemente di danneggiarlo, è importante per l'ecologia sociale riuscire a spiegare come molti esseri umani si siano trasformati in parassiti delle altre forme di vita, invece che essere partner attivi dell'evoluzione organica. Tale progetto deve essere intrapreso in modo non casuale, sforzandosi seriamente di riunire reciprocamente lo sviluppo sociale e quello naturale, il che è di vitale importanza per noi e per la costruzione di una società ecologica.

Forse uno dei più importanti contributi dati dall'ecologia sociale all'attuale discussione ecologica, è la constatazione che i problemi fondamentali che pongono la società contro la natura nascono all'interno dello sviluppo sociale stesso, e non tra la società e la natura.

Ciò equivale a dire che la contrapposizione tra società e natura ha le sue radici in contrapposizioni che esistono in seno alla società, vale a dire nei conflitti profondi tra i diversi esseri umani che spesso celiamo con l'uso allargato del termine «umanità».

Questa concezione contrasta con il corrente pensiero ecologico e sociale, nella quasi totalità. Il pensiero ecologico attuale ha in comune con il liberalismo, il marxismo e il conservatorismo l'idea che per «dominare la natura» sia necessario dominare gli esseri umani. Praticamente tutte le ideologie sociali contemporanee hanno al centro delle loro teorie il concetto della dominazione umana. Dall'epoca classica ad oggi, è universalmente accettata l'idea che per impedire che «l'uomo sia dominato dalla natura» sia indispensabile il dominio dell'uomo sull'uomo come primo mezzo di produzione e come strumento per sottomettere il mondo naturale.

Per secoli, è stato asserito che per sottomettere il mondo naturale era necessario sottomettere gli esseri umani, sotto forma di schiavi, o di servi, o di salariati. Che tale concezione pervada l'ideologia di quasi tutte le élite dirigenti, ed abbia fornito ai movimenti sia conservatori che «progressisti» la giustificazione per il mantenimento dello status quo, non ha bisogno di dimostrazione. Il mito di una natura «avara» è stato sempre usato per giustificare l'avarizia degli sfruttatori e la crudeltà del trattamento da essi riservato agli sfruttati, e non ha mancato di fornire alibi all'opportunismo politico tanto di destra come di sinistra.

Agire «all'interno del sistema» ha sempre implicato l'accettazione del dominio come modo di «organizzare» la vita sociale, nel migliore dei casi come mezzo per liberare gli esseri umani dalla presunta sudditanza alla natura.

È forse poco noto che anche Marx ha giustificato l'emergere della società di classe e dello Stato come momenti di passaggio verso il dominio sulla natura e l'ipotetica liberazione dell'umanità.

È stato sulla scorta di tale visione storica che Marx ha formulato la propria concezione del materialismo storico, ed ha fondato la sua convin-

zione che la società di classe fosse un passaggio obbligato sulla strada del comunismo. Paradossalmente, gran parte dell'attuale ecologia «antiumanistica» contiene esattamente lo stesso pensiero, ma in forma invertita.

Al pari dei loro avversari, anche questi ecologisti accettano l'idea che l'umanità sia dominata dalla natura, sia che ciò si presenti come «leggi naturali», sia come un'ineffabile «saggezza della terra» che deve guidare il comportamento umano. Ma mentre gli avversari rivendicano la necessità che la natura «si arrenda» all'umanità «conquistatrice», l'ecologia antiumanistica si adopera perché sia l'umanità ad arrendersi alla natura che «tutto conquista».

Per quanto possano differire le due concezioni, nell'uso dei termini e nel tipo di religiosità, in entrambe è presente la medesima idea fondamentale, il dominio: il mondo naturale è concepito come un dittatore, dal quale bisogna liberarsi o cui bisogna obbedire. L'ecologia sociale sfugge a questa trappola, riconsiderando l'intero concetto di dominazione, sia nei rapporti tra natura e società che nelle cosiddette «leggi naturali» e «leggi sociali».

Ciò che normalmente viene definito come «dominio» in natura, non è che una proiezione dei nostri organizzatissimi sistemi di controllo sociale sulle forme comportamentali proprie delle comunità animali, individualistiche, asimmetriche e il più delle volte solo blandamente coercitive. In altre parole, gli animali non «dominano» nel medesimo modo in cui le élite umane dominano, e spesso sfruttano, i gruppi sociali oppressi; e nemmeno «comandano» per mezzo di forme istituzionalizzate di violenza sistematica, come invece accade nelle società umane.

Tra le scimmie, ad esempio, non esiste vera e propria coercizione e il cosiddetto comportamento «dominante» è solo occasionale. I gibboni e gli oranghi sono noti per l'atteggiamento pacifico verso i membri della propria specie. I gorilla sono altrettanto tolleranti, nonostante l'emergere di qualche maschio adulto di «rango superiore» nei confronti dei giovani e dei più deboli di «rango inferiore». I cosiddetti «maschi alfa» degli scimpanzé non hanno uno status «fisso» all'interno dei loro raggruppamenti, che restano sempre alquanto fluidi, e lo «status» che raggiungono può essere dovuto a cause le più diverse.

Certo è possibile passare tranquillamente da una specie animale all'altra alla ricerca di individui di «rango superiore» da contrapporre ad altri di «rango inferiore», ma una tale operazione si rivela piuttosto stupida, quando termini come «rango», status, vengono usati tanto elasticamente da poter includere anche mere differenze di comportamento di gruppo e funzioni piuttosto che azioni coercitive.

Lo può dirsi del termine «gerarchia». Tanto come etimologia che come significato proprio, esso ha un senso profondamente sociale, non zoologico. Di origine greca, usata inizialmente per indicare i livelli nei quali erano ordinate le diverse divinità e in seguito la struttura del clero (Hierapolis era un'antica città frigia dove veniva adorata la dea madre), successivamente essa è stata senza motivo ampliata nel suo significato fino a includere tutto, dalle relazioni che esistono negli alveari all'azione erosiva dei corsi d'acqua, dei quali si dice che «dominano» il proprio alveo. Le femmine degli elefanti vengono denominate «matriarche» quando svolgono un ruolo di vigilanza, e i maschi delle scimmie che mostrano grande coraggio nella difesa della comunità, in cambio di qualche modesto «privilegio», sono spesso designati come «patriarchi». L'assenza di un vero e proprio sistema organizzato di dominio (presente invece nelle comunità gerarchiche umane e sottoposto alla possibilità di mutamenti istituzionali radicali, rivoluzioni popolari incluse) è completamente ignorato. Inoltre, le diverse funzioni che le presunte «gerarchie» animalisvolgono, vale a dire le cause che fanno sì che un individuo occupi uno status «alfa» ed altri uno inferiore, sono minimizzate, se mai vengono considerate. Con lo stesso tipo di approccio, le sequoia più alte potrebbero essere considerate come «superiori» rispetto a quelle più piccole, oppure arrivare a considerarle come una sorta di élite in seno alla «gerarchia» di un bosco misto, dove «sottomettono», ad esempio, le querce (che, tanto per complicare le cose, sono più avanzate evolutivamente).

La tendenza ad estendere meccanicamente le categorie sociali al mondo naturale è altrettanto fallace che la tendenza ad estendere i concetti biologici alla geologia. I minerali non si «riproducono» allo stesso modo degli esseri viventi. Le stalagmiti e le stalattiti delle grotte certamente aumentano di dimensione, col passare del tempo. Ma in nessun modo «crescono» in un modo anche lontanamente simile a quello degli esseri viventi.

Prendendo similitudini superficiali e usandole per costituire raggruppamenti identificativi, si finisce col credere al «metabolismo» delle rocce e alla «moralità» dei cromosomi. Tutto ciò pone il problema dei continui tentativi di individuare nel mondo naturale caratteri etici, oltre che sociali, quando esso è invece solo potenzialmente etico, nel senso che può costituire la base per un'etica sociale oggettiva.

E' vero: in natura esiste la coercizione, ed anche il dolore e la sofferenza. Ma non la crudeltà. L'intenzionalità e la volontà animale sono troppo limitate per poter produrre un'etica del bene e del male, o della bontà e della crudeltà. Ci sono prove assai scarse della presenza di pensiero inferenziale e concettuale tra gli animali, ad eccezione dei primati, dei cetacei, degli elefanti e forse di pochi altri. Ed anche tra gli animali più intelligenti, le forme di pensiero sono comunque estremamente limitate se paragonate alle capacità degli esseri umani socializzati.

Bisogna riconoscere, anzi, che oggi non siamo ancora completamente umani, se pensiamo che le nostre potenzialità di creatività, amore e razionalità sono ancora in gran parte sconosciute.

La società dominante serve più ad inibire che a porre in atto le nostre potenzialità umane. Non riusciamo ancora ad immaginare quanto le nostre più infime caratteristiche potrebbero espandersi se le vicende umane fossero realmente affrontate in modo etico, ecologico e razionale. Per quanto ne sappiamo, invece, il mondo non umano conosciuto ha dei limiti insuperabili quanto a capacità di sopravvivere alle modificazioni ambientali.

Se davvero, come credono molti biologi, il segreto del successo evolutivo risiede nell'adattamento alle modificazioni ambientali, allora gli insetti andrebbero posti ad un livello superiore a qualunque forma di mammifero... i quali insetti, peraltro, non sono in grado di formulare una così elevata valutazione di sé più di quanto un'ape regina possa anche solo vagamente essere conscia del proprio status «regale». Uno status, vorrei aggiungere, che solo gli esseri umani (che hanno dovuto sopportare l'imperio di re e regine stupidi, inetti e deboli) potrebbero attribuire ad un insetto praticamente privo di intelligenza.

Nessuna di queste osservazioni ha lo scopo di contrapporre in senso metafisico la natura alla società, o viceversa. Anzi, esse intendono sostenere che ciò che unisce la società alla natura in un ininterrotto

continuum evolutivo è la possibilità per gli esseri umani di incarnare la creatività della natura, vivendo in una società razionale e ecologicamente orientata, al di là di un criterio di successo evolutivo inteso in un senso puramente adattativo. Le grandi realizzazioni del pensiero umano, dell'arte, della scienza e della tecnologia non servono solo ad erigere monumenti all'evoluzione, dimostrano che l'apice della grande capacità creativa della natura è rappresentata da una forma di vita a sangue caldo, meravigliosamente versatile ed intelligente, e non da un insetto geneticamente programmato e privo di intelletto. Le forme di vita che si limitano ad adattarsi alle modificazioni ambientali sono un esempio di evoluzione incompleta, per quanto possa essere utile la loro presenza nell'ambito di un certo ecosistema.

Le forme di vita che creano e modificano coscientemente il proprio ambiente, auspicabilmente con l'intento di renderlo più razionale ed ecologico, rappresentano invece il proseguire, ampio e certamente non definito, dell'evoluzione naturale, l'evoluzione verso una natura cosciente di sé, che nessun tipo di insetto potrebbe mai raggiungere. Per sua parte, la natura non è come un bel panorama da ammirare attraverso la finestra, uno spettacolo immobile come in una cartolina.

Questo modo di concepire la natura può anche elevare lo spirito, ma è ecologicamente fuorviante, perché ci induce a dimenticare che la natura non è una rappresentazione statica del mondo naturale, ma la storia dell'evoluzione, lunga e comprensiva di tutti gli avvenimenti che l'hanno caratterizzata. Tale storia contiene tanto l'evoluzione della materia inorganica quanto quella della materia organica. In un campo, come in una foresta, o in vetta ad un monte, i nostri piedi poggiano su ere di sviluppo, strati geologici, fossili di forme di vita ormai estinte, resti in decomposizione di esseri morti di recente, e nuovi esseri che silenziosamente prendono vita.

La natura non è una «persona», una «madre amorosa», e nemmeno, nel crudo lessico materialista dell'ultimo secolo, «materia e morte». Né un puro e semplice «processo» fatto di cicli che si ripetono come stagioni, un susseguirsi di attività metaboliche costruttive e distruttive, con buona pace di certe «filosofie del processo».

Invece, la storia naturale è un'evoluzione cumulativa verso forme e relazioni sempre più diverse, sempre più differenziate e complesse.

Tale sviluppo evolutivo di esseri continuamente più variegati, cioè di nuove forme di vita, è anche uno sviluppo che contiene, latenti, eccitanti possibilità. La varietà, la differenziazione, la complessità, aprono alla natura, man mano che questa si espande, nuove direzioni per un ulteriore sviluppo e linee alternative di evoluzione.

Man mano che gli animali divengono più complessi e consapevoli di sé, più intelligenti, cominciano a compiere quelle scelte elementari capaci di influenzare la loro stessa evoluzione. Sono sempre meno oggetti passivi della «selezione naturale» e sempre più soggetti attivi del proprio autosviluppo. La mutazione bianca di una lepre a mantello scuro che si accorge delle possibilità mimetiche offerte da un terreno coperto di neve, non si limita, semplicemente, ad «adattarsi» per sopravvivere, ma agisce in funzione della propria sopravvivenza. Non è solo l'ambiente che la «seleziona», ma anch'essa seleziona il proprio ambiente e compie una scelta che esprime una sia pur modesta capacità di giudizio e soggettività.

Maggiore è la varietà degli habitat che emerge nel corso dell'evoluzione, maggiore è il ruolo attivo e ragionato che le forme di vita, specie quelle neurologicamente più complesse, svolgono nella propria sopravvivenza. Nella misura in cui l'evoluzione naturale segue questa via di sviluppo neurologico, essa da origine ad esseri viventi dotati di una sempre maggiore capacità di scelta e libertà nel determinare il proprio sviluppo.

Con questa concezione della natura, intesa come storia complessiva dei livelli via via più differenziati di organizzazione materiale (specialmente di forme di vita) e di crescente soggettività, l'ecologia sociale stabilisce la base per comprendere l'umanità e dare un senso alla collocazione della società nell'evoluzione naturale.

La storia naturale non è un fenomeno meramente casuale. È segnata da tendenze, da direzioni, e per quanto concerne gli umani da fini consapevolmente perseguiti.

Gli esseri umani, con il mondo sociale da essi creato, possono allargare significativamente l'orizzonte dell'evoluzione naturale, trasformandolo in un orizzonte segnato dalla coscienza, dalla riflessione e da una libertà di scelta e creatività volontaria mai viste prima. I fattori che obbligano molti esseri viventi a ruoli in gran parte adattativi, nella tra-

sformazione ambientale, potrebbero essere sostituiti dalla capacità di adattare coscientemente l'ambiente alle forme di vita esistenti o alle nuove che potrebbero svilupparsi. L'adattamento, in effetti, libera la creatività e introduce in misura crescente una componente di libertà nelle apparentemente ferree «leggi naturali». Ciò che un tempo veniva definita come «cecità» della natura, alludendo alla mancanza in essa di ogni direttiva morale, si rivela oggi come «libertà» della natura, nella misura in cui questa, sia pur lentamente, trova la sua voce e i mezzi per alleviare le inutili sofferenze di tutte le specie in una umanità consapevole ed in una società ecologica.

In ogni caso, perché abbia un qualche senso il «principio di Noè» avanzato dall'antiumanista David Ehrenfeld (*The Arrogance of Humanism*), secondo il quale qualunque forma di vita esistente deve essere conservata per la semplice ragione che esiste, bisogna presupporre l'esistenza di un «Noè», cioè di una forma di vita cosciente (l'umanità) che si assume il compito di salvare specie che la natura avrebbe condannato all'estinzione durante qualche glaciazione, o desertificazione, o collisione con asteroidi. Orsi grizzly, lupi, puma ed altri animali del genere non sono al sicuro dall'estinzione soltanto perché lasciati nelle mani «amoroze» di una presunta «Madre Natura».

Se è vero che i grandi rettili del Mesozoico sono stati distrutti da modificazioni climatiche successive alla probabile collisione della Terra con un asteroide, la sopravvivenza dei mammiferi oggi esistenti potrebbe essere altrettanto precaria di fronte all'eventualità di una qualche calamità naturale, a meno che non vi sia una forma di vita consapevole, ecologicamente indirizzata, in possesso degli strumenti tecnologici idonei a salvarli.

Non si tratta quindi di stabilire se l'evoluzione sociale sia, o meno, in contrasto con l'evoluzione naturale. Si tratta invece di stabilire come l'evoluzione sociale possa inserirsi nell'evoluzione naturale, e perché sia invece stata (senza motivo, vorrei dire) contrapposta all'evoluzione naturale a scapito della vita nel suo complesso. La capacità di essere razionali, o liberi, non garantisce che tale capacità debba automaticamente essere messa in atto.

Se l'evoluzione sociale viene vista come l'occasione potenziale di aprire l'orizzonte dell'evoluzione naturale ad una creatività mai sperimentata,

tata prima, e se gli esseri umani vengono considerati come la via attraverso cui può realizzarsi la potenzialità della natura di essere libera e cosciente di sé, ciò che dobbiamo stabilire è perché tali potenzialità siano state tarpate e come possano essere nuovamente messe in atto. L'ecologia sociale ha fede (una fede assolutamente antitetica all'immagine «scenica» della natura) che tali potenzialità siano reali e possano essere realizzate. Il divario tra evoluzione naturale ed evoluzione sociale, tra vita umana e vita non umana, tra la natura considerata come «avara» e indocile, e un'umanità avida e distruttiva, tutto ciò è specioso e fuorviante se è visto come inevitabile.

Né meno fuorvianti sono stati i tentativi riduzionisti di includere il sociale nell'evoluzione naturale, di seppellire la cultura nella natura in un'orgia di irrazionalismo e misticismo, di assimilare l'umano alla pura animalità, di imporre una presunta «legge naturale» ad una società umana sottomessa.

Ciò che ha trasformato gli esseri umani in «alieni» nel mondo naturale sono le mutazioni sociali che hanno fatto di molti esseri umani degli «alieni» nel loro stesso mondo sociale: la dominazione del giovane da parte degli anziani, delle donne da parte degli uomini e degli uomini da parte di altri uomini.

Ancor oggi, come nei secoli passati, esistono esseri umani che possiedono la società ed altri che da essa sono posseduti.

Fintantoché la società non sarà restituita ad un'umanità indivisa capace di usare la sua saggezza collettiva, le sue conquiste culturali, le sue innovazioni tecnologiche, le sue conoscenze scientifiche, la sua creatività innata, a beneficio proprio e del mondo naturale, tutti i problemi ecologici avranno le proprie radici in problemi sociali.

*Primo capitolo di "Per una società ecologica"
di Murray Bookchin*

ESTRATTI DA "L'ECOLOGIA DELLA LIBERTA'" - Murray Bookchin

Composto da saggi che datano a partire dal 1964, *l'Ecologia della Libertà* parla più di gerarchia che di classe, più di dominio che di sfruttamento, più di istituzioni liberatorie che di semplice abolizione dello Stato, più di libertà che di giustizia e più di piacere che di felicità.

Per me, questo spostamento di accento non era solo retorica contro-culturale; esso segnava il mio completo distacco dalle ortodossie socialiste di ogni tipo nelle quali mi ero precedentemente riconosciuto. Prefiguravo, invece, una nuova forma di ecologia sociale libertaria o, se preferite, quello che Victor Ferkiss ha appropriatamente chiamato «ecoanarchismo».

Sino agli anni Sessanta, parole come «gerarchia» e «dominio» erano raramente usate. La sinistra radicale tradizionale, soprattutto quella marxista, parlava ancora quasi esclusivamente in termini di classe, analisi di classe e coscienza di classe; il suo concetto di oppressione era essenzialmente limitato allo sfruttamento materiale, alla miseria e alle inique fatiche del lavoratore. Similmente, gli anarchici ortodossi focalizzavano la propria attenzione soprattutto sullo Stato, fonte onnipotente di coercizione sociale⁵. Proprio come l'emergere della proprietà privata è divenuto, nell'ortodossia marxista, il «peccato originale» della società, così nell'ortodossia anarchica la comparsa dello Stato è assurta a «peccato originale» della società.

Perfino la contro-cultura degli anni Sessanta evitava l'uso del termine «gerarchia», preferendo «contestare l'Autorità», senza tuttavia esplorarne la genesi e le relazioni con la natura. In quegli anni mi concentrai anche sul come una società veramente libera, basata su principi ecologici, potesse mediare il rapporto tra umanità e natura. Il risultato fu che cominciai a indagare sullo sviluppo di una nuova tecnologia a misura d'uomo, una tecnologia basata, tra l'altro, su piccoli impianti a energia solare ed eolica, su un'agricoltura organica e sull'utilizzo di «risorse naturali» locali da parte di comunità decentrate.

Da questa prospettiva ne derivò ben presto un'altra: la necessità della democrazia diretta, del decentramento urbano, di un alto grado di auto-determinazione basata su forme comunitarie di vita sociale; in bre-

ve, la Comune non autoritaria delle comuni.

Via via che, nel corso degli anni, andavo pubblicando queste mie idee, soprattutto nel decennio che va dai primi anni Sessanta ai primi anni Settanta, ciò che cominciò a preoccuparmi fu la quantità di gente che tendeva a scomporne l'unità, la coerenza, il significato radicale.

Concetti come decentramento e scala umana, ad esempio, venivano prontamente adottati senza alcun riferimento alle tecniche di energia solare ed eolica e alle pratiche bioagricole che ne costituiscono le fondamenta. Ogni segmento faceva parte a sé stante e svaniva la filosofia che li unificava in un insieme integrato.

La decentralizzazione è entrata nella pianificazione urbana come mero stratagemma di progettazione comunitaria, mentre la tecnologia alternativa è diventata un'angusta disciplina confinata alle accademie e a una nuova razza di tecnocrati.

E ogni concetto è stato scisso da un'analisi critica della società, ossia da una teoria radicale dell'ecologia sociale. Mi divenne chiaro che era l'unità di questa concezione e non le singole parti di essa che le imprimevano una spinta radicale.

Per quanto la società sia decentralizzata, usi energia solare ed eolica, abbia un'agricoltura biologica o riduca l'inquinamento, nessuna di queste misure in se stessa, o anche in limitata combinazione con le altre, ne fa una società ecologica; né azioni frammentarie, per quanto benintenzionate, possono anche parzialmente risolvere problemi che hanno raggiunto un carattere universale, globale e catastrofico. Semmai, le «soluzioni» parziali, al pari dei cosmetici, servono solo a nascondere la natura profonda della crisi ecologica, sviando così l'attenzione pubblica e le analisi teoriche da una corretta comprensione della vastità e della portata dei cambiamenti necessari.

Tuttavia, organizzata in un insieme coerente e sostenuta da una pratica conseguentemente radicale, questa concezione sfida lo status quo in modo globale: l'unico modo commisurato alla natura della crisi. Ed è esattamente questa sintesi di idee che ho cercato di raggiungere in *L'ecologia della libertà*, una sintesi le cui radici dovevano essere rintracciate nella storia, nello sviluppo delle relazioni sociali, delle istituzioni sociali, delle varie tecnologie e sensibilità, delle strutture politiche. Solo in questo modo potevo sperare di dare, con un senso di genesi, di

contrapposizione e insieme di continuità, un significato reale alla mia concezione. Il pensiero utopico costruttivo derivabile da questa mia sintesi avrebbe così potuto basarsi sulla realtà dell'esperienza umana. Ciò che dovrebbe essere poteva diventare ciò che deve essere, se l'umanità e la complessità biologica sulla quale poggia vogliono sopravvivere; mutamento e ricostruzione potevano scaturire dai problemi esistenti piuttosto che da pii desideri e da vaghe fantasticherie.

(...)

Dopo circa diecimila anni di ambigua evoluzione, è tempo di ritornare in seno all'evoluzione naturale, non semplicemente per sopravvivere alla prospettiva di una catastrofe ecologica e di un olocaustonucleare ma anche per ripristinare la nostra fecondità dentro il mondo della vita. Non intendo con ciò che si debba ritornare ai modi di vita primitivi dei nostri lontani progenitori o rinunciare all'attività e alla techné in cambio di una bucolica immagine di passività.

Facciamo un grande torto al mondo naturale quando gli neghiamo attività, tensione, creatività, sviluppo, soggettività. La natura non è mai narcotizzata. Il nostro «rientro» significa tanto umanizzazione della natura quanto naturalizzazione dell'umanità.

La domanda cruciale è: quand'è che l'umanità e la natura sono state contrapposte antagonisticamente o semplicemente staccate l'una dall'altra? La storia della «civiltà» è stata un costante processo di estraniamento dalla natura che si è andato sempre più sviluppando in scoperto antagonismo. Oggi più che mai abbiamo perso di vista il telos che fa di noi un aspetto della natura, in rapporto non solo ai nostri «bisogni» e «interessi» ma anche ai significati che sono dentro la natura stessa. Fu addirittura un filosofo idealista tedesco, Fichte, a ricordarci quasi due secoli fa che l'uomo è natura fattasi auto-cosciente, che noi portiamo testimonianza di una pienezza di mente che può esprimere la capacità latente della natura di riflettere su di sé, di funzionare in seno a essa come suo correttivo e guida. Ma questa concezione presuppone che noi si viva sufficientemente nella natura, che si sia sufficientemente parte di essa da funzionare nel suo interesse.

Dove Fichte palesemente si sbagliava era nell'assumere che una possibilità è un fatto. Noi in realtà non siamo natura che ha preso coscienza di sé proprio come non siamo umanità cosciente di sé.

La ragione può renderci capaci di svolgere questo ruolo, ma noi e la nostra società siamo ancora totalmente irrazionali, anzi pericolosi per noi e per tutto ciò che ci vive intorno. Non esplicitiamo i significati che sono impliciti nella natura, né agiamo sulla natura per potenziarne l'intima tensione verso una maggiore varietà. Abbiamo assunto che lo sviluppo sociale possa solo avvenire a spese dello sviluppo naturale e non che lo sviluppo, concepito come totalità, implichi congiuntamente società e natura.

Sotto questo aspetto siamo stati i peggiori nemici di noi stessi, oggettivamente e soggettivamente. La dissociazione che abbiamo operato tra società e natura, a livello dapprima mentale e poi fattuale, poggia sulla barbara riduzione degli esseri umani a mezzi di produzione e oggetti di dominio, un'oggettivazione che abbiamo proiettato su tutto il mondo vivente.

Rientrare nell'evoluzione naturale solo per salvare la pelle dalla catastrofe ecologica cambierebbe ben poco, se non nulla, nella nostra sensibilità e nelle nostre istituzioni. La natura continuerebbe a essere un oggetto (ma stavolta temuta anziché riverita) e gli esseri umani continuerebbero a essere oggetti con un orientamento strumentalistico verso il mondo (ma stavolta impauriti anziché arroganti).

Il «verde» rimarrebbe un travestimento, solo di una sfumatura più scura. La natura resterebbe snaturata, ai nostri occhi, e l'umanità disumanizzata, anche se la retorica e qualche palliativo sostituissero le fornaci di un'industria spietata e il balbettio sentimentale sostituisse il frastuono della catena di montaggio.

Del resto, come diceva Voltaire, non dobbiamo né possiamo tornare a camminare a quattro zampe. Non siamo meno naturali per il fatto di stare ritti su due piedi o per la destrezza di mente e di mano che ci contraddistingue.

E neppure possiamo permetterci di cancellare la memoria che la «civiltà» ha scritto nei nostri cervelli, rinunciando alla capacità di agire consapevolmente nella società e in seno alla natura.

Faremmo grave torto ai milioni di persone che hanno faticato e sono morti per darci ciò che vi è di valido nella consociazione umana, per non parlare di coloro che, ancor più numerosi, ne furono vittime innocenti. Il suolo è sia cimitero di morti sia fonte di vita. Se si pensa alla

massima «sei polvere e polvere ritornerai», la società pare per lo meno corrispondere alla naturale «legge del contraccambio».

Ma la società è diventata talmente irrazionale e la sua dieta talmente ricca di massacri che nessuna legge, sociale o ecologica, ne viene rispettata. Non parliamo più, dunque, di «civiltà» e dei suoi «frutti» o di «conciliazione» con la natura per il «bene» dell'umanità e ancor meno per quello della natura.

Finché non ci liberiamo dell'immaginario da tavola calda secondo cui dobbiamo ripagare la natura per i pasti e gli spuntini che ci dà, il nostro rapporto con la biosfera sarà nel suo fondo sempre contrattuale e borghese; staremo sempre stipulando squallide relazioni di affari con la natura. Solo il più spontaneo desiderio di essere naturali, cioè di essere fecondi, creativi e intrinsecamente umani, può ora giustificare il nostro diritto a rientrare nell'evoluzione naturale come esseri sociali coscienti.

Che vuol dire «intrinsecamente umani»? Che vuol dire essere «naturali» in un senso che non sia puramente colloquiale? Che cos'è, in fin dei conti, la «natura umana» e che cosa c'è di naturale negli esseri umani?

Anche in questo caso ci è di aiuto tornare alla culla della vita sociale, ovvero alla lunga fase di sviluppo infantile e al rapporto madre-figlio da cui abbiamo derivato la nostra concezione di razionalità libertaria. Ciò che emerge dalle parole di Briffault e, più recentemente, dalla nuova antropologia che ha felicemente sostituito gli studi vittoriani della «società selvaggia», è il fatto di rendersi inequivocabilmente conto che quello che chiamiamo «natura umana» è un processo di consociazione dalle radici biologiche, un processo in cui la cooperazione, il mutuo appoggio e l'amore sono attributi tanto naturali quanto culturali.

Come sottolinea Briffault: "Nel gruppo umano, durante il periodo impiegato da una generazione per divenire sessualmente matura, altre generazioni si sono aggiunte al gruppo. L'associazione tra le giovani generazioni, spiccata in tutti i primati, vede nel gruppo umano una notevole esaltazione della solidarietà. Da associazione transitoria tende a divenire permanente".

Il protratto processo di maturazione fisica nella specie umana trasforma la natura umana individuale in una forma di consociazione biologicamente fondata. La formazione non solo dell'individualità ma anche della personalità consiste nel fare attivamente parte di un gruppo

sociale permanente. La società implica, innanzi tutto, un processo di socializzazione: discorso, divertimento reciproco, lavoro associato, cerimonie di gruppo, sviluppo di una comune cultura. Perciò la natura umana è opera di un processo organico.

All'inizio, per certo, essa si forma come continuazione nella vita personale dell'individuo delle tendenze cooperative e associative della natura. La cultura può sviluppare queste tendenze e dare loro nuovi elementi qualitativi (come il linguaggio, l'arte e le istituzioni pubbliche), producendo così quello che si può propriamente chiamare società.

Ma non c'è un trapasso graduale dalla natura alla società, né tanto meno la prima scompare nella seconda: la natura c'è sempre. Senza la sollecitudine, la cooperazione e l'amore che segnano il rapporto madre-figlio e i rapporti familiari, l'individualità e la personalità sono impossibili o cominciano a disintegrarsi, come indica drammaticamente la crisi moderna dell'io. Solo ora che i legami sociali cominciano a sciogliersi senza offrire alcun surrogato diventiamo acutamente consapevoli del fatto che l'individualità implica non una lotta per la separazione, ma una lotta contro di essa, seppure finalizzata al perseguimento di spazi di consociazione più ricchi e universali del primordiale gruppo di parentela.

La società può creare questi nuovi spazi ed espanderli al di là del patto di sangue (quando non regredisce, in forma di fascismo o stalinismo, alle caratteristiche più soffocanti del mondo arcaico), ma non crea il bisogno di far parte di un gruppo, di praticare la sollecitudine, la cooperazione, l'amore. Per eliminare ogni possibile confusione tra una società organica strutturata attorno al patto di sangue e l'immagine utopica di una società libera proposta in questo capitolo, chiamerò quest'ultima società ecologica.

Una società ecologica presuppone che il concetto di *humanitas* universale, datoci dalla «civiltà» nel corso degli ultimi tremila anni, non vada perso. Significa anche che il valore dell'autonomia individuale, che un po' troppo facilmente i modernisti contemporanei fanno nascere nel Rinascimento, acquisterà una rilevanza senza precedenti, senza però che questo implichi la perdita di quei forti legami comunitari che caratterizzavano le società organiche del passato. La gerarchia sarà sostituita dall'interdipendenza e la consociazione comporterà l'esistenza

di un nucleo organico in grado di rispondere ai bisogni biologici, profondamente sentiti, di sollecitudine, cooperazione, sicurezza, amore. La libertà non sarà più contrapposta alla natura, l'individuo alla società, la scelta alla necessità, la personalità alle esigenze di coesione sociale.

Una società ecologica così concepita riconoscerà pienamente che l'animale uomo è strutturato biologicamente per vivere con i suoi simili, per prendersene cura e per amarli in seno a un gruppo sociale ampiamente e liberamente definito. Questi tratti umani non saranno semplici attributi della natura umana, ma gli elementi che la costituiscono e la formano, indispensabili all'evoluzione della soggettività e della personalità umane; e non saranno semplicemente considerati meccanismi di sopravvivenza o caratteri sociali della comunità biologica umana, ma i veri e propri materiali con cui è fatta la struttura della società ecologica.

Se questa interpretazione della consociazione umana e delle sue origini è corretta, può fornire la base per un approccio costruttivo alla società ecologica.

(...)

Non siamo più capaci di distinguere tra ciò che vi è di sociale nella nostra vita e ciò che vi è di tecnico. Per questa incapacità a distinguere i due livelli stiamo anche perdendo la capacità di stabilire quale dei due debba essere funzionale all'altro: è qui il nocciolo delle difficoltà che abbiamo nel controllare la macchina. Ci manca il senso della matrice sociale in cui dovrebbe essere iscritta ogni tecnica, ci manca il significato sociale della tecnologia.

Abbiamo a che fare con una caricatura grottesca della concezione ellenica della *techné*: una *techné* che non è più retta dal senso del limite. La nostra concezione della *techné* è diventata a tal punto smisurata, a tal punto senza limiti e definita in senso lato, che utilizziamo la sua terminologia («input», «output», «feedback», e così via ad nauseam) per spiegare le nostre interrelazioni più profonde... che diventano così superficiali e banali. Questa schiacciante tendenza della tecnica a colonizzare l'intero spazio dell'esperienza umana fa sì che sia oggi apocalitticamente necessario bloccarne l'avanzata, ridefinirne i fini, riassorbirla nuovamente in forme organiche di vita sociale e di soggettività

umana. Il problema storico della tecnica non sta nella sua dimensione, nella sua «leggerezza» o «pesantezza», e ancor meno nella produttività e nell'efficienza che le guadagnarono l'ingenua reverenza delle generazioni passate; il problema sta in come si possa includere (vale a dire assorbire) la tecnica dentro una società emancipatoria.

In sé, il «piccolo» non è né bello né brutto; è semplicemente piccolo. Alcuni dei sistemi sociali più disumani e centralizzati si basavano su tecnologie molto «piccole», che le burocrazie, le monarchie, gli apparati militari seppero utilizzare per soggiogare gli esseri umani e, successivamente, per soggiogare la natura. Certo, una tecnica di grande scala alimenterà lo sviluppo di una società oppressiva di grande scala; ma ogni società distorta segue essenzialmente la dialettica patologica del dominio, indipendentemente dalla scala della sua tecnica. Può organizzare il «piccolo» in modo da farne qualcosa di altrettanto ripugnante del ghigno che imprime sui volti delle sue élite dominanti.

Termini come «grande», «piccolo», «intermedio», «leggero», «pesante» si riferiscono ad attributi esteriori dei fenomeni o delle cose, non alla loro essenza. Possono aiutarci a determinare la loro dimensione o il loro peso, ma non ci spiegano le qualità immanenti della tecnica e in particolare come essa si rapporta alla società.

Un'eccessiva importanza attribuita alla dimensione tecnica, alla scala e anche alla qualità estetica rischia di deviare la nostra attenzione dai problemi più significativi della tecnica, soprattutto da quelli relativi ai suoi legami con gli ideali e con le strutture sociali della libertà.

Il problema della scelta tra una tecnica libertaria e una autoritaria venne posto alcune generazioni fa da Fourier e da Kropotkin, assai prima che Mumford denaturasse l'aggettivo «libertario» nel più amorfo e socialmente rispettabile termine di «democratico».

Ma questa scelta non è una scelta peculiare del nostro tempo: ha un pedigree lungo e molto complesso. Le ceramiche squisitamente decorate di un mondo artigianale che va scomparendo, i mobili mirabilmente lavorati, le stoffe abilmente intessute con sottili e coloriti intrecci, gli ornamenti finemente lavorati, gli utensili e le armi stupendamente cesellati... tutto questo testimonia di un ampio ventaglio di capacità, di un'attenzione al prodotto, di un desiderio di auto-espressione, di una passione per il dettaglio e l'unicità che sono quasi del tutto scomparsi

dall'attività produttiva dei nostri giorni.

Nella nostra ammirazione per quelle opere artigianali c'è anche, inconsapevolmente, un senso di inferiorità, un senso di carenza per quel perduto mondo di artigiani in cui erano state prodotte, un mondo che esprimeva negli oggetti un alto livello di soggettività. Si sente che in quei beni avevano impresso la loro personalità esseri umani identificabili che erano in profonda sintonia con i materiali e gli strumenti utilizzati e con gli antichi canoni artigiani consolidatisi attraverso innumerevoli generazioni.

In fondo, ciò che ci colpisce emozionalmente è il fatto che quegli oggetti testimoniano dell'esistenza di un fecondo spirito umano, di una soggettività creativa che esprimeva il suo retaggio e la sua ricchezza culturale in materiali che diversamente, nella nostra società, apparirebbero prosaici, non degni di giudizio estetico.

In quel mondo, l'alone surreale attorno alle cose – la riconquista della vita quotidiana grazie a una pulsante integrazione di mani, strumenti, menti e materiali – non era il risultato di un approccio metafisico a opera degli intellettuali europei, ma parte integrante della vita vissuta dalla gente ordinaria.

Quando pensiamo all'abilità e alla sensibilità degli artigiani tradizionali ci dimentichiamo troppo facilmente di riflettere sulla natura della cultura che produceva quegli artigiani e quell'artigianato.

Non mi riferisco qui alla sua misura umana, alla sua attenzione ai valori, alla sua tensione umanista, ma ai dati più concreti della struttura sociale in tutta la sua ricca articolazione. Che gli esquimesi ponessero grande cura nella preparazione dei loro strumenti perché avevano grande cura gli uni degli altri è abbastanza ovvio, e che la qualità «animata» degli oggetti del loro artigianato rivelasse un intrinseco senso di animazione e di soggettività non necessita di essere sottolineato. Ma, in ultima analisi, tutto questo discendeva dalla struttura libertaria della comunità esquimese.

E ciò vale anche per le comunità del tardo Paleolitico e del primo Neolitico (e più in genere per ogni società organica), i cui artefatti ancora ci lasciano incantati e le cui tradizioni costituirono più tardi la base comunitaria ed estetica delle «grandi civiltà» dell'antichità.

Nella misura in cui quelle tradizioni sociali conservarono la loro vitalità,

seppure in forma residuale, anche i mestieri, gli strumenti, gli artefatti conservarono l'impronta indelebile dell'artigiano concepito come essere auto-creativo, come soggetto auto-produttivo.

Quello che originalmente distingue una tecnica libertaria da una autoritaria è qualcosa di più della scala di produzione, del tipo o della dimensione dell'attrezzatura e perfino qualcosa di più del modo in cui viene organizzato il lavoro, per quanto tutto ciò possa essere importante. Quella che è forse la causa cruciale del prodursi di questa distinzione è il sorgere di una tecnica istituzionale: la corporazione sacerdotale, le emergenti burocrazie che la circondano e successivamente le monarchie e gli apparati militari e i relativi sistemi di credenze che convalidano l'intera struttura gerarchica e costituiscono il nocciolo autoritario di una tecnica autoritaria.

Non è l'esigenza di surplus di ricchezza materiale che produce le gerarchie e le classi dominanti; al contrario sono le gerarchie e le classi dominanti che producono grandi surplus di ricchezza materiale. Mumford ha perfettamente ragione quando dice che una delle prime macchine che appaiono nella storia non era un insieme inanimato di componenti tecniche ma una «megamacchina» animata di esseri umani ammassati, il cui lavoro coordinato su grande scala produsse le grandi opere pubbliche ed eresse i grandi monumenti funebri delle prime «civiltà».

Ma le crescenti burocrazie religiose e secolari erano tecnicamente ancor più autoritarie: furono le prime «macchine» che resero poi possibile la «megamacchina» e la mobilitarono; e furono appunto loro a dirigere le sue energie verso fini autoritari. Il più notevole risultato di quelle burocrazie, tuttavia, non fu il coordinamento e la razionalizzazione della «macchina umana», ma fu l'efficacia con cui ridussero i loro soggetti animati, i loro grandi eserciti di contadini e schiavi, a oggetti inanimati. La megamacchina poteva essere smontata altrettanto facilmente di quanto poteva essere montata e le sue «componenti» umane passavano la maggior parte della loro vita nella matrice organica di una società di villaggio.

Più importante della megamacchina in sé fu l'oggettivazione del lavoro, e soprattutto dei lavoratori che la costituivano, operata dalle tecnologie istituzionali. Il lavoro e il lavoratore erano sottoposti non solo alla frusta dello sfruttamento materiale ma anche (il che era peggio) alla

frusta della degradazione spirituale. Come ho già osservato, le gerarchie e le classi dominanti avanzarono le loro pretese di sovranità non solo elevando se stesse ma anche abbassando gli altri. I grandi eserciti delle corvée che trascinarono i grossi blocchi di pietra lungo le rive del Nilo per costruire le piramidi erano l'immagine non semplicemente di un'umanità oppressa, ma di animali disumanizzati e, alla fin fine, di oggetti inanimati su cui i sorveglianti e i potenti potevano esercitare il loro senso del potere. Il loro sudore era un balsamo per il dominio, il tanfo dei loro corpi incenso per la tirannia, i loro cadaveri un trono per uomini mortali che gustavano l'inebriante sensazione della divinità. I molti dovevano essere umiliati perché i pochi fossero esaltati.

È per noi difficile capire che le strutture politiche fanno parte della tecnica non meno degli strumenti e delle macchine. Questa difficoltà deriva anche dal fatto che la nostra mente è modellata su una metafisica dualistica di «struttura» e «sovrastuttura».

Sezionare l'esperienza sociale, dividendo l'economico dal politico, il tecnico dal culturale, è diventato come una seconda natura. Ma, in parte, si tratta anche di una tendenza dovuta a opportunistica cautela politica, alla scelta deliberata di evitare scontri con la dura realtà del potere in un periodo di compromesso sociale. Meglio (e meno rischioso) occuparsi della tecnica in termini di strumenti, macchine, lavoro e progettazione che in termini di istituzioni politiche coercitive, cioè proprio di quelle strutture che modellano l'insieme della tecnica e del suo immaginario nella società moderna. Meglio occuparsi di come questa tecnica, intesa in senso riduttivo, possa avere determinati effetti distruttivi o costruttivi sull'ambiente naturale che non esplorare le deformazioni che produce in seno alla soggettività.

Una tecnologia liberatoria presuppone istituzioni liberatorie; una sensibilità liberatoria richiede una società liberatoria. Il «capovolgimento» degli strumenti è inconcepibile senza un radicale capovolgimento di tutte le relazioni sociali e produttive. Parlare di «tecnologie appropriate», di «strumenti conviviali», di «semplicità volontaria» senza mettere radicalmente in discussione le «tecnologie» politiche, gli «strumenti» della comunicazione e le «complessità» burocratiche che fanno di quei concetti «forme artistiche» elitarie, vuol dire tradire il loro potenziale rivoluzionario, il loro contenuto di sfida alla struttura sociale esistente. Ciò che rende particolarmente inappetibile la mentalità da «astrona-

ve» di un Buckminster Fuller e la mentalità manualistica di cataloghi, periodici e impresari del «movimento per la tecnologia appropriata» è la loro disponibilità a compromessi «pragmatici» con le tecnologie politiche degli apparati statali e parastatali che alimentano proprio quelle tecniche cui dicono di opporsi.

Una volta accettata l'idea che il termine «tecnica» deve includere anche le istituzioni politiche, manageriali, burocratiche, siamo costretti a cercare gli ambiti non tecnici (ovvero gli ambiti sociali) che hanno opposto resistenza al controllo tecnico della vita sociale. O, per dirla diversamente, com'è possibile che la sfera sociale assimili quelle macchine che alimentano la meccanizzazione della società? Ho già osservato che la grande maggioranza dell'umanità ha spesso opposto resistenza allo sviluppo tecnico. Storicamente gli europei sono quasi i soli che abbiano mostrato un'elevata disponibilità acritica verso l'innovazione tecnica e anche questa propensione si è manifestata piuttosto tardi, con l'emergere del capitalismo moderno.

Lo storico rompicapo su che cosa fa sì che alcune culture siano più disponibili di altre allo sviluppo tecnico può essere risolto solo indagando internamente le varie culture e individuando, se possibile, la natura del loro sviluppo. Il tratto più importante della tecnica in una società preindustriale è il fatto che essa è in genere assai più adattativa che innovativa. Laddove una cultura è socio-strutturalmente ricca, ricca di relazioni umane, di responsabilità comunitarie, di un comune impegno solidale, essa tende a elaborare un nuovo sistema tecnico, anziché a svilupparlo.

Tenute sotto il controllo dai vincoli dell'usufrutto, della complementarità, del minimo irriducibile, della disaccumulazione, le società primitive tendevano a elaborare la tecnica con grande prudenza e con un'acuta sensibilità per la sua integrabilità nelle istituzioni sociali esistenti. Che la tecnica riuscisse a modificare in modo significativo la struttura sociale era di gran lunga un'eccezione. L'innovazione tecnica avveniva in conseguenza di grossi mutamenti climatici o di invasioni violente che spesso modificavano tanto l'invasore quanto l'invaso.

Anche quando la «sovrastruttura» di una società cambiava in modo rilevante o acquisiva un carattere profondamente dinamico, la «struttura» della società cambiava poco o nient'affatto. La soluzione dell'«enig-

ma sull'immutabilità delle società asiatiche», come lo chiamava Marx, rappresentava dunque in realtà la soluzione dell'intero rompicapo sull'interazione tra tecnica e società. Quando la tecnica – burocratica, sacerdotale e dinastica, oltre che strumentale, meccanica e lavorativa – invase la vita sociale delle tribù e dei villaggi, quest'ultima tese a divergere dalla prima e a sviluppare una propria vita e una propria dinamica indipendenti.

La capacità del villaggio asiatico di resistere alle invasioni tecniche o a inglobarle nelle sue forme sociali non risiedeva in una rigida «divisione sistematica del lavoro», come credeva Marx, ma nell'intensità della vita familiare, nell'alto livello di attenzione reciproca, di mutualità, di gentilezza umana che gli abitanti del villaggio condividevano come norme culturali, nei rituali che permeavano la vita personale e sociale, nel profondo senso di radicamento in un gruppo comunitario, nel significato complessivo che questi elementi culturali davano alla comunità. È sorprendente vedere come l'innovazione tecnica abbia lasciato intatte ampie zone di vita sociale e come spesso sia stata ben poco utile a spiegare i più rilevanti mutamenti storici. Nonostante gli straordinari mutamenti tecnici che portò, la rivoluzione neolitica introdusse mutamenti sociali relativamente insignificanti. In seno alle stesse comunità, la caccia coesistette con i nuovi sistemi di orticoltura fino alla soglia della «civiltà» e, in molte aree, sopravvisse ben addentro l'antichità. Gli insediamenti di villaggio conservarono ad esempio in Medio Oriente forti caratteri tribali. Il lavoro di James Mellaart su Çatal Hüyük⁴, una città neolitica della Turchia centrale, ci presenta una comunità piuttosto grande (nell'ordine delle migliaia di abitanti) e dotata di una tecnologia abbastanza sofisticata, che si caratterizza palesemente per matricentricità, egualitarismo e indole pacifica. Ancora nel 350 d.C. i Nazca delle regioni costiere del Perù forniscono «il quadro complessivo di un popolo sedentario democratico, senza le marcate distinzioni di classe dell'autoritarismo e probabilmente senza una religione istituita», osserva John Alden Mason. Diversamente dalla contigua e contemporanea cultura moche, la cultura nazca manifesta una scarsa differenza in ricchezza o povertà delle tombe, e le donne sembrano essere state considerate, a questo riguardo, pari agli uomini. La palese assenza di grandi edifici pubblici, di opere di ingegneria su grande scala, di templi piramidali, implica l'assenza di un'élite dirigente autoritaria. Sem-

bra invece che il tempo libero della gente fosse impiegato in attività individuali, soprattutto nella produzione di tessuti raffinati e squisite ceramiche.

(...)

Dunque lo studio della natura, lasciando perdere tutte le filosofie e tutti i pregiudizi epistemologici arcaici, mostra un auto-modellarsi dell'evoluzione, un «seme», per così dire, che è implicitamente etico. Il mutualismo, la libertà e la soggettività non sono valori e attributi strettamente umani. Essi sono presenti, per quanto in forma embrionale, in più ampi processi cosmici e organici che non necessitano di essere motivati da alcuna divinità aristotelica, che non hanno bisogno di essere vivificati da nessuno spirito hegeliano. Se l'ecologia sociale riuscirà a mettere coerentemente a fuoco in modo unitario il mutualismo, la libertà e la soggettività come aspetti di una società cooperativa liberata dalla dominazione e guidata dalla riflessione e dalla ragione, essa riuscirà a rimuovere le tare che hanno inquinato fin dall'inizio l'etica naturalistica e darà una voce etica comune sia all'umanità sia alla natura.

Non avremo più bisogno del dualismo cartesiano o del più recente dualismo neo-kantiano che lascia muta la natura e isola la mente dal più vasto mondo che la circonda. Corrompere la comunità, arrestare la spontaneità che, nel cuore stesso della realtà auto-organizzata, si muove verso una crescente complessità e razionalità, limitare la libertà... tutto ciò significa negare il «seme» della natura, negare la nostra eredità nei processi evolutivi, negare la nostra funzione nel mondo della vita. Se non riusciremo a conseguire una società ecologica e ad articolare un'etica ecologica, sarà in gioco, a parte tutte le sinistre conseguenze per l'ambiente, niente meno che la nostra legittimazione etica. Il mutualismo, l'auto-organizzazione, la libertà e la soggettività sottesi ai principi ecologici di unità nella diversità, spontaneità e relazioni non gerarchiche sono perciò fini in sé.

A parte le responsabilità ecologiche che questi fini attribuiscono alla nostra specie in quanto voce auto-riflessiva della natura, essi letteralmente ci definiscono. La natura non esiste per il nostro uso, essa semplicemente legittima ecologicamente noi e la nostra unicità. Come il concetto di essere, questi principi dell'ecologia sociale non hanno bisogno di spiegazioni, solo di verifiche. Sono elementi di un'ontologia

etica, non regole di un gioco che possono essere cambiate per adeguarsi alle esigenze personali. Una società che nega il nucleo essenziale di questa ontologia solleva tutto il problema della sua stessa realtà come entità significativa e razionale. La «civiltà» ci ha lasciato in eredità una concezione dell'alterità come «polarizzazione» e «sfida» e dell'essenza organica come perpetua «guerra» per l'auto-identificazione. Questa concezione rischia di minare completamente la legittimazione ecologica dell'umanità e la realtà della società come dimensione potenzialmente razionale del mondo che ci circonda.

Intrappolati nella falsa percezione di una natura in perpetua opposizione alla nostra umanità, abbiamo ridefinito la stessa umanità in modo tale che la lotta sia il prezzo per la pacificazione, il controllo prezzo per la coscienza, la dominazione prezzo per la libertà, l'antagonismo prezzo per la riconciliazione. In questo contesto implicitamente auto-distruttivo, stiamo rapidamente costruendo un Valhalla che quasi certamente diventerà trappola anziché fortezza contro le fiamme divoratrici di Ragnarök.

Eppure, dai concetti di alterità e di essenza della vita, si può ricavare un sistema filosofico e sociale completamente diverso. Se concepiamo un mondo che la vita stessa ha plasmato nell'evoluzione (un mondo benigno, se abbiamo un'ampia visione ecologica della natura), possiamo formulare un'etica della complementarità che si nutre di diversità, al posto di un'etica che tutela l'essenza individuale da un'alterità minacciosa e invadente. In realtà, l'essenza della vita può essere vista come un'espressione di equilibrio piuttosto che come semplice resistenza all'entropia e alla fine di ogni attività.

La stessa entropia può essere vista come una delle caratteristiche in un più ampio metabolismo cosmico di cui la vita è dimensione anabolica. Infine, il sé può essere visto come risultato dell'integrazione, della comunità, del mutuo appoggio, senza che ne venga in alcun modo sminuita l'identità individuale e la spontaneità personale.

Così, due alternative ci stanno di fronte. Possiamo cercare di placare l'antagonistico spirito guerriero di Odino, di pacificare lui e le sue coorti e di aprire il Valhalla al soffio della ragione e della riflessione. Possiamo cercare di rammendare gli sbrindellati patti che una volta tenevano insieme precariamente il mondo e cavarcela con essi alla bene e me-

glio. Può anche darsi che Odino si convinca a mettere da parte la sua lancia, a togliersi l'armatura e a dare ascolto alla suadente voce della comprensione razionale e del dialogo.

Oppure i nostri sforzi possono puntare a una svolta radicale: rovesciare Odino, la cui semi-cecità è testimonianza di una società irreparabilmente abortita. Possiamo abbandonare i miti contrattuali che «armonizzano» un mondo intrinsecamente diviso, quei miti tenuti in piedi dall'epica nordica con l'esilio e le catene.

Nostro compito sarà allora quello di creare un nuovo mondo e una nuova sensibilità, sulla base di un'auto-riflessività e di un'etica di cui siamo eredi in quanto risultato dell'incessante spinta evolutiva verso la coscienza. Possiamo cercare di legittimarci come espressione compiuta della mente nel mondo naturale, come razionalità che favorisce la diversità naturale e integra i processi naturali con un'efficacia, una certezza e una direzionalità che sono essenzialmente incomplete nella natura non umana.

La «civiltà» come noi la conosciamo oggi è più muta di quella natura per la quale pretende di parlare e più cieca di quelle forze elementari che pretende di controllare. In realtà, questa «civiltà» vive nell'odio per il mondo che la circonda e nell'odio per se stessa. Le sue città sventrate, le terre rovinare, l'acqua e l'aria avvelenate, la sua meschina ingordigia sono un'accusa quotidiana alla sua odiosa immoralità.

Un mondo così ridotto è forse irrecuperabile, per lo meno nel quadro delle sue attuali strutture istituzionali ed etiche. Se il fuoco di Ragnarök purificò il mondo nordico, l'apocalisse nucleare che minaccia di inghiottire il pianeta potrebbe lasciarlo irrimediabilmente ostile alla vita, morta testimonianza di un fallimento cosmico. Questo pianeta si merita un destino migliore di quello che sembra attenderlo nel futuro, se non altro perché la sua storia, compresa la storia umana, è stata così ricca di promesse, di speranze, di creatività.

Indice dei documenti

Le Battaglie Ambientali All'inizio Del Nuovo Millennio	pag 3
Lotte e territorio	pag 7
Economie Collettive E Solidali, Autogestione E Mutualismo	pag 15
Antropocene E Capitale	pag 18
Per Un'ecologia Radicale All'altezza Dell'urgenza	pag 20
Civiltà, Primitivismo, Anarchismo	pag 21
Ecologia E Società (Estratto dal primo capitolo)	pag 38
Estratti Da "L'ecologia Della Libertà"	pag 61

I Quaderni di Alternativa Libertaria

Marco Casalino, *Les Enragés nella Rivoluzione Francese* (2015)

Giovanna Serricchio *La pedagogia libertaria tra ieri e oggi* (2015)

AAVV, *Il confederalismo democratico del Kurdistan, l'alternativa libertaria all'ISIS e al massacro del medio Oriente* (2016)

Atti del IX Congresso FdCA, per l'Alternativa Libertaria (2017)

Malcom Archibald, *L'altra rivoluzione d'ottobre 1 - Atamansha: la vita di Marusya Nikiforova* (2017)

AAVV, *L'altra rivoluzione d'ottobre 2 - Tutto il potere ai Soviet* (2017)

Alexandre Skirda, *L'altra rivoluzione d'ottobre 3 - Maknovisti e liberi Soviet.*

La bozza di dichiarazione dell'esercito insorto di Ucraina (ristampa 2017)

Atti del X Congresso Alternativa Libertaria/Fdca, (2019)

Jean Marc Izrine, *I libertari Yiddish. Panorama di un movimento dimenticato* (2019)

Anarchia e comunismo- Un dibattito da XXI secolo (2019)

Per un'ecologia radicale all'altezza dell'urgenza (2019)

La collana I quaderni di Alternativa Libertaria è pubblicata allo scopo di valorizzare studi, ricerche e approfondimenti legati alla storia del pensiero anarchico e dell'esperienza libertaria per informazioni e contatti www.fдца.it

In collaborazione con il Centro di documentazione
Franco Salomone - Piazza Capuana, 4 Fano
info@archiviofrancosalomone.org
Associazione Solidarietà Libertaria



In un momento storico dove finalmente le mobilitazioni sul clima hanno assunto un carattere globale e di massa, abbiamo ritenuto importante affiancare questo quaderno alla nostra presenza nelle piazze, per permettere alle nostre idee di circolare maggiormente tra coloro i quali ritengono che la lotta ambientalista ed ecologica sia soprattutto una lotta contro un modo di produzione predatorio e rapace come quello capitalistico e che sostengono che lo sfruttamento dell'uomo sulla natura sia emanazione diretta dello sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Ai documenti prodotti nel corso degli anni dalla nostra corrente abbiamo inserito alcuni estratti dalle opere di Murray Bookchin, probabilmente il più originale tra i pensatori anarchici contemporanei. Pur non appartenendo alla nostra corrente riteniamo utile una introduzione al suo concetto di ecologia sociale, che ha influenzato diverse esperienze libertarie in giro per il mondo, non ultima quella del confederalismo democratico attuato nella Siria del Nord (Rojava). Gli estratti sono lunghi e articolati, ma comunque appena sufficienti per iniziare ad afferrare il pensiero bookchiniano, plasmato su matrici storiche, antropologiche, filosofiche e politiche davvero poderose.