
Le donne, la scienza, l'economia. Una antologia (1888-2013)

a cura di

Bruna Bianchi, Chiara Corazza, Annalisa Zarbonati



Indice

Premessa

Parte I: Le donne e la scienza

<i>La scienza non scientifica. Aspetti etici della vivisezione</i> (1888), di Anna Bonus Kinsford	p. 6
<i>Tre elementi essenziali per l'esistenza umana</i> (1909), di Ellen H. Swallow Richards	p.15
<i>Scienza e Guerra</i> (1932), di Gertrud Woker	p.19
<i>Sicurezza e responsabilità</i> (1954), di Kathleen Lonsdale	p.25
<i>Il dovere di sopportare</i> (1962), di Rachel Carson	p.35
<i>Il popolo sevesino. Biancaneve sotto l'araucaria. L'aborto e la bonifica</i> (1977) di Laura Conti	p.42
<i>Il geocosmo. La terra come alma madre</i> (1980), di Carolyn Merchant	p.54
<i>Women's Pentagon Action. Dichiarazione unitaria</i> (1980)	p.61
<i>La follia nucleare: quello che possiamo fare</i> (1981), di Helen Caldicott	p.66
<i>Il genere e la scienza</i> (1985), di Evelyn Fox Keller	p.79
<i>Il contesto: la scansione di Chernobyl, tra storia e biografia</i> (1990), di Elisabetta Donini	p.88

<i>Crisi ambientali causate dalle guerre</i> (2010), di Rosalie Bertell	p.97
<i>“Creare distruggendo il vivente”. La teoria critica del patriarcato e il fallimento della civiltà moderna</i> (2013), di Claudia von Werlhof	p.105
Parte II: Le donne e l'economia	
<i>Lo stato economico della donna</i> (1898), di Charlotte Perkins Gilman	p.132
<i>Un manifesto per la sopravvivenza delle colline</i> (1980), di Sarala Behn	p.141
<i>Per una teoria della divisione sessuale del lavoro</i> (1984), di Veronika Bennholdt-Thomsen	p.144
<i>Una via femminile/femminista per l'economia</i> (1987), di Hilikka Pietilä	p.159
<i>Economia e spiritualità</i> (1995), di Rosemary Radford Ruether	p.163
<i>Mettere la sostenibilità del vivere al centro...Ebbene, che cosa significa?</i> (2013), di Amaia Pérez Orozco	p.173

Premessa

I testi raccolti in questa antologia corredano i saggi che compongono il numero speciale *Le donne, la scienza e l'economia*, un tema già oggetto del convegno tenuto nel dicembre 2015 in onore di Rachel Carson (*Il dominio sulle donne e la natura. La riflessione femminista su economia e scienza*).

In parte, questi brani e saggi, riprendono e ampliano la riflessione che la rivista ha proposto sull'ecofemminismo e sul rapporto tra femminismo e questione animale (rispettivamente nei numeri 20 e 23) e a cui rinviamo per una introduzione ad alcuni dei temi qui trattati: http://www.unive.it/nqcontent.cfm?a_id=137950; http://www.unive.it/nqcontent.cfm?a_id=41688.

Dalla questione della vivisezione alle più recenti critiche al patriarcato e allo sviluppo economico, i testi proposti hanno lo scopo di offrire un quadro di alcune tra le voci più significative del mondo femminista, o che lo hanno profondamente influenzato, su questioni cruciali del nostro presente.

Rispetto ai precedenti numeri monografici in questa raccolta assume un rilievo particolare il tema dell'industria chimica e nucleare nei suoi rapporti con la guerra, i problemi legati all'inquinamento ambientale e ai mutamenti climatici, la salute umana, la questione della divisione sessuale del lavoro e della sostenibilità. Si tratta in gran parte di testi che appaiono per la prima volta in lingua italiana.

In una antologia dedicata a Rachel Carson avremmo voluto includere alcuni suoi testi inediti in italiano, in particolare il suo scritto del 1956, *Help Your Child To Wonder*, e l'ultimo suo discorso pubblico, il primo in cui si definì ambientalista: *The Pollution of Our Environment* (1963). Purtroppo il permesso ci è stato negato dai detentori dei diritti, senza alcuna motivazione. Ce ne rammarichiamo, non solo per la completezza della nostra antologia, ma soprattutto perché ciò limita la conoscenza di una autrice in Italia assai poco nota il cui desiderio è sempre stato quello di raggiungere con i suoi scritti il pubblico più vasto possibile.

In questa antologia, tuttavia, lettori e lettrici troveranno un capitolo della sua opera fondamentale, *Primavera silenziosa*, apparsa già nel 1963 in traduzione italiana presso la casa editrice Feltrinelli, che qui ringraziamo.

Ringraziamo inoltre le case editrici Rosenberg & Sellier, Queriniana, Unicopli per averci accordato il permesso di riprodurre rispettivamente i brani tratti dalle opere di Elisabetta Donini, Rosemary Radford Ruether, Claudia von Werlhof. Un grazie a Veronika Bennholdt Thomsen per l'autorizzazione a tradurre e pubblicare il suo saggio. Un pensiero grato a Julia C. Lanigan, presidente della *Grey Nuns of the Sacred Heart*, per averci concesso di tradurre e pubblicare un brano dal volume di Rosalie Bertell e Amaia Pérez Orozco per averci consentito di tradurre il suo saggio originariamente pubblicato in spagnolo. Ringraziamo infine Thomas Weber per averci segnalato lo scritto di Sarala Behn.

Per quanto riguarda invece i brani tratti dalle opere di Merchant, Caldicott, Woker, Lonsdale, Fox Keller, Donini, Sarala Behn e Pietilä, non siamo riuscite a risalire ai detentori dei diritti, diritti che siamo pronte a riconoscere in qualsiasi momento. L'immagine di copertina si può osservare in internet all'indirizzo: <https://www.fws.gov/midwest/insider3/September12.htm>.

Parte I: Le donne e la scienza

La scienza non scientifica. Aspetti etici della vivisezione (1888), di Anna Bonus Kingsford

Anna Bonus Kingsford nacque a Maryland Point, nell'Essex, da una ricca famiglia di commercianti, ultima di 12 figli. Fin dall'età dell'adolescenza si dedicò alla letteratura e alla poesia e a 21 anni accettò di sposare il cugino Algernon Kingsford, a condizione di restare sempre libera di perseguire le proprie inclinazioni e i propri interessi. Nel 1869, anno in cui nacque la loro unica figlia, Eadith, Algernon divenne curato di un vicariato di campagna, ad Atchon nello Shropshire; l'anno successivo, all'età di 24 anni, Anna Kingsford divenne vegetariana e si convertì al cattolicesimo.

Per contrastare con competenza la pratica della vivisezione, che considerava una forma di violenza estrema perché perpetrata a sangue freddo, sistematicamente e deliberatamente, Kingsford decise di dedicarsi agli studi di medicina, e poiché in Inghilterra le donne non vi erano ammesse, nel 1874 si trasferì a Parigi. Abbandonò così la vita in un villaggio di campagna che ormai le era divenuta intollerabile. A differenza di altre laureate in medicina, che erano giunte a posizioni antivivisezioniste in seguito alla loro esperienza clinica, Anna Kingsford, come Lind af Hageby molti anni più tardi, intraprese la professione con il preciso intento di opporsi alla vivisezione. Anna Kingsford conseguì la laurea in medicina il 22 luglio 1880; la sua tesi, *The Perfect Way in Diet*, fu pubblicata a Londra l'anno successivo e fu poi tradotta in numerose lingue. La tesi affrontava il tema del vegetarianismo dal punto di vista etico, economico, politico e sanitario. La sofferenza degli allevamenti, gli orrori dei trasporti e dei macelli, gli incroci che modificavano la struttura fisica degli animali, l'aumento artificiale della popolazione di alcune specie, erano gli esiti del dominio ingiusto sulla natura. L'alterazione dell'equilibrio naturale tra le specie, la sottrazione di terreno coltivabile per far posto ai pascoli e alla produzione di foraggio, l'adozione di abitudini alimentari sempre meno sobrie non potevano non ripercuotersi sulla salute fisica e mentale degli esseri umani e sul loro senso morale. Nel 1881 fece ritorno a Londra e si avviò alla pratica medica, una pratica rivolta in particolare alle donne, le tradizionali responsabili della salute nella famiglia, e fondata sulla convinzione che la malattia avesse origine dallo svantaggio sociale e dalle condizioni ambientali.

Anna B. Kingsford considerava la vivisezione la pratica moderna della magia nera, che secondo i suoi sostenitori avrebbe dovuto, e a tutt'oggi dovrebbe, portare ad un progresso scientifico in grado di debellare tutte le malattie e consentire il progresso della conoscenza scientifica e clinica per realizzare una migliore qualità della vita degli umani. Sacrificando nei laboratori di vivisezione milioni di esseri senzienti ogni anno, ci dovremmo garantire il dominio sulla natura, di cui facciamo

parte in quanto animali, al costo del disprezzo per le altre forme di vita reificate e mercificate. Anna B. Kingsford paragonava la vivisezione alla tortura, e gli scienziati come coloro che massacravano e massacrano, senza il minimo segno di pietà e di compassione, le vittime designate, immolate sull'altare della nuova religione positivista: la scienza. Oltre che progetto politico, l'antivivisezionismo fu, per Anna B. Kingsford, anche una crociata spirituale.

La critica serrata alla scienza e alla tortura della vivisezione illustrata in questo scritto è fondante per una rilettura dell'epistemologia e della storia della scienza, che oltre ad essere un dominio maschile è anche l'ambito in cui si esprimono in modo netto le discriminazioni per specie. Il brano è tratto da Anna B. Kingsford, *Unscientific Science. Moral Aspect of Vivisection, in Spiritual Therapeutics; or, Divine Science*, William J. Colville-Anna B. Kingsford (Eds.), Educator Publishing Company, Chicago 1888, pp. 292-308. Traduzione (la prima in italiano) e cura di Bruna Bianchi e Annalisa Zabonati.

Sembra che i sostenitori della vivisezione pensino che il desiderio di conoscenza sia sufficiente a giustificare qualsiasi crudeltà e ingiustizia si possa immaginare. Sembra che essi non riconoscano il fatto che ogni ambito della ricerca ha *limiti morali* e che la ricerca del piacere, della ricchezza, del potere o del sapere in uno stato civile non possono consentire la violazione della giustizia o delle leggi umane.

Nei misteri delle religioni arcaiche di tutto il mondo, si afferma che la caduta dell'uomo è avvenuta quando egli ha sacrificato l'obbedienza morale al desiderio intellettuale di conoscenza. Ah, è una verità originaria e profonda e per questa ragione trova spazio nei capitoli iniziali del libro dell'occulto. Ci sono modi per raggiungere la conoscenza che l'uomo non può usare senza perdere il suo posto nell'ordine divino.

Sappiamo bene che esistono molte pratiche che forniscono risultati estremamente vantaggiosi, ma che non sono legittime e che la civiltà non le tollera.

In passato le vite umane erano sacrificate per l'arte. Si dice che un pittore famoso, volendo ritrarre gli effetti della morte violenta, abbia fatto decapitare uno schiavo nero nel suo studio. E un altro artista, noto per aver messo il suo talento al servizio della Chiesa, crocefisse uno sfortunato giovane per assicurarsi un modello fedele per una pala da altare che ritraeva il Cristo morente.

Tali azioni non rientrano nel novero delle pratiche legittime, qualunque sia il valore artistico del loro risultato. Lo stesso può dirsi per le molte altre scienze inventate dall'uomo per arricchirsi, divertirsi o aumentare il proprio prestigio, ma che sono secondo la moderna *opinione comune*, inammissibili e bandite.

È necessario che gli uomini comprendano che il mero pretesto della "scienza" non è sufficiente a giustificare le azioni umane. Ci sono scienze di natura legittima e civile, che tendono verso la luce, la saggezza e la giustizia e ce ne sono altre che non sono né legittime né civili e i cui risultati cancellano ogni sentimento, negano l'umanità e distruggono la vera scienza e la vera civiltà. Il progresso realizzato con la vivisezione percorre un sentiero in discesa.

E qui siamo davanti al fatto che la scuola che sostiene la vivisezione è eminentemente di stampo ateo e materialista, mentre quella del pensiero spiritualista è, per la natura stessa della sua filosofia, contraria alla vivisezione. (Naturalmente uso il termine “spirituale” nel suo senso originario, in opposizione a “materiale”, cioè pensando l’universo avente delle basi spirituali e intelligenti. Non uso questo termine se non con questa accezione).

Il materialista non possiede alcuna nozione fondamentale di Giustizia. Per lui qualsiasi cosa è vaga, relativa, inesplicabile. Conosce solo gli atomi fisici, gli elementi chimici, il protoplasma e la teoria dell’evoluzione di forme senza scopo e senza ordine. Dal suo punto di vista nelle sfere oscure agisce solo una forza cieca.

Di conseguenza, la morale non è per lui una qualità specifica e positiva, che ha la sua fonte nell’inviolabile mente divina che dirige e governa tutte le manifestazioni materiali; si tratta semplicemente di una questione di abitudini e convenzioni umane che differiscono in base al tempo, al luogo e alla razza. Colui che adotta questa visione della morale accetta naturalmente le leggi civili come l’arbitro morale dell’azione, e giudica una condotta più o meno repressibile in base alla considerazione generale del suo paese e del suo tempo. I sentimenti, quali l’onore, la giustizia, il coraggio, la pietà, l’amore, la lealtà non sono che idiosincrasie che variano a seconda del temperamento, e che dipendono nelle loro manifestazioni e nel loro sviluppo da cause fisiche e accidentali. Naturalmente, inoltre, ride degli appelli ai sentimenti e si vanta di essere immune da “attacchi isterici” come “i fanatici sensibili e dall’intelletto debole”. Con queste e altre simili affermazioni, egli dice semplicemente che per lui parole come “pietà” e “giustizia” non hanno senso. Solo una cosa gli appare degna di essere perseguita e ottenuta ed è la conoscenza, sempre e sopra ogni altra cosa, senza limiti e restrizioni nei mezzi per il suo conseguimento.

Il materialista non comprende che la Fonte e l’Essenza di ogni fenomeno, materiale e fisico, l’origine che lui cerca spasmodicamente di interpretare, è la Causa necessaria dell’evoluzione che ha prodotto l’umanità, la cui prerogativa distintiva è la *natura morale*. Pensare in modo diverso conduce a una confusione illogica e assurda tra la scienza e l’etica, opponendo l’intelletto e gli interessi intellettuali alla giustizia e agli interessi morali dell’essere psichico.

Perciò nega inevitabilmente l’unità filosofica.

Non è raro sentire i difensori della vivisezione, di fronte all’accusa di ingiustizia e immoralità di questa pratica, replicare che il loro è un lavoro di alto valore intrinseco, perché ha come obiettivo il benessere dell’umanità.

Sofferamoci a considerare cosa significa “benessere dell’umanità”. Cosa significa il termine “umanità”, usato tanto spesso, ma assai poco compreso? Per l’orientamento materialista e vivisettore sappiamo molto bene che l’umanità non è altro che una forma fisica animale della famiglia delle scimmie, una creatura che ha certe caratteristiche con una certa circonvoluzione cerebrale, uno scheletro e degli organi. È il corpo, la forma fisica, che costituisce l’umanità, e questo è tutto. Per la scuola spiritualista di pensiero, l’umanità è la manifestazione di certe caratteristiche e certi principi che non si ritrovano negli esseri privi del senso della responsabilità, una condizione che si è elevata al di sopra dell’animalità in virtù di una particolare capacità etica.

Di conseguenza anche se fosse vero, ma non lo è, che la vita umana *fisica* può essere salvata e che può beneficiare di pratiche crudeli e spietate, tali attività sarebbero sempre, dal punto di vista umano, completamente ingiustificate. Il genere non può essere salvata o arricchita da interventi che distruggono e defraudano l'umanità. La vita fisica e la salute degli individui sarebbe preservata o acquisita a un prezzo troppo caro attraverso il sacrificio delle qualità elevate che sole costituiscono la superiorità dell'essere umano sulle altre creature.

I paladini della vivisezione pretendono di abbassare lo standard morale della nostra specie al livello degli istinti primitivi di una pura esistenza animale – la preservazione del corpo ad ogni costo. Un tale cedimento comporterebbe la distruzione anche di ciò che è infinitamente più prezioso della nostra vita fisica, che dona all'esistenza valore e splendore: la dignità del sentimento umano e il privilegio della responsabilità.

Cosa si potrebbe dire di una qualsiasi persona che, malata o sofferente, dovrebbe causare la tortura per ore o giorni di animali senzienti con la remota possibilità di scoprire un rimedio per alleviare la propria malattia? Chi di noi, venendo a sapere di una tale azione, non direbbe che quest'uomo non merita di essere salvato? E perché le ragioni di un gruppo di persone che accettano la pratica della vivisezione come mezzo per guarire dovrebbe meritare il nostro rispetto?

Ci può essere solo una risposta. Il genere umano, se impoverito di tutte le caratteristiche che lo arricchiscono e lo elevano, non ha diritto di dominare sugli animali, e la sua salvezza non può in alcun modo essere utile al mondo.

Il re ingiusto, non è più un sovrano, ma un tiranno.

La vivisezione ha le mani insanguinate dalla violenza e dall'abuso della forza. Nessuno dovrebbe cercare il sollievo alle proprie sofferenze, o il rafforzamento del proprio potere a costo dell'agonia dei suoi fratelli inferiori, anche se il rimedio e il miglioramento fossero raggiungibili solo con questo mezzo. Ma sembra che alcuni fisiologi della scuola moderna siano ansiosi solo di provare la nostra origine comune a quella degli animali, e di conseguenza i legami di fratellanza che ci legano a loro, indicare la parentela che ci lega, al fine di confermare il diritto di torturarli e abusare di loro.

Giustificare la pratica della vivisezione con la "legge di natura", con le abitudini di alcuni animali che uccidono per vivere, è cercare di regolare il comportamento degli esseri più evoluti a quello degli esseri inferiori e si abbassa il codice etico umano a quello del lupo, della tigre o di altre creature irresponsabili e dannose.

Quale è l'aspetto buono di essere un uomo, di essere un "re", se questo alto rango, questo titolo glorioso, non implicano la superiorità sulla natura selvaggia e sul destino comune? Che senso hanno tutti i misteri dell'evoluzione e della trasmutazione delle forme che, secondo gli insegnamenti della scienza, si sono realizzate in migliaia di anni di faticosa evoluzione da cui noi umani abbiamo ricavato la nostra superiorità in forza morale e in senso di responsabilità se alle dichiarazioni dei vivisezionisti rinunciamo ai nostri reali privilegi e torniamo nel fango vicino all'ultimo e più oscuro dei nostri vassalli?

Già, e a un livello inferiore al loro. Infatti, la "lotta per la sopravvivenza" degli esseri irresponsabili, di cui i vivisezionisti parlano così tanto, raramente implica la tortura, ma solo la morte. I vivisezionisti rivendicano il diritto di infliggere torture,

in cui solo pochi animali, per la maggior parte feroci e ripugnanti, sembrano provare piacere. Se dunque è vero che l'uomo ha il diritto di uccidere certi animali, così come ha il diritto di uccidere alcuni uomini, questo diritto non prevede di infliggere orribili e prolungate sofferenze.

Oggi, nei paesi civilizzati, condanniamo i criminali alla pena capitale, ma non al rogo, non alla tortura o alle segrete. Non abbiamo il diritto di infliggere ad un animale innocente i tormenti che la pietà ci impedisce di comminare a uomini colpevoli.

La forza che permette di dominare il mondo non è di tipo fisico, né unicamente intellettuale, ma è soprattutto una forza spirituale e filosofica, che distingue l'uomo dagli animali e la civiltà dalla barbarie.

Infatti, la gloria distintiva dell'umanità si basa sui sentimenti, quelle qualità divine che hanno sempre ispirato le azioni nobili e lodevoli della nostra specie e che sono riconosciute ovunque come l'eredità più preziosa del genere umano.

È probabilmente a causa del fatto che le convinzioni del materialismo soffocano i sentimenti nei suoi sostenitori che essi non riescono a riconoscere quanto inappropriate siano molte delle loro comparazioni tra le pratiche che essi difendono e quelle ritenute utili e necessarie per lo Stato. Un argomento favorito è quello che paragona il mestiere del vivisettore a quello del soldato. Eppure quanto è facile vedere che il sentimento in questo caso gioca una parte enormemente importante e che c'è tutta la differenza del mondo tra il coraggio di chi offre se stesso di propria volontà al pericolo e alla morte e la pusillanimità di chi maltratta e martirizza creature indifese e senza voce.

Dov'è l'analogia tra il laboratorio del vivisettore, con le sue vittime terrorizzate, legate e imbavagliate, sezionate a morte a sangue freddo e il campo di battaglia dove ogni uomo combatte con le armi per la patria e il suo paese ispirato dall'entusiasmo, dall'ambizione e dal desiderio di gloria?

Non c'è nemmeno alcuna similitudine tra le pratiche della vivisezione e le grandi imprese di civilizzazione, come le opere di tecnologia, le esplorazioni di mari sconosciuti e altre attività temerarie che sono evocate per giustificare la tortura scientifica degli animali, i quali non si concedono volontariamente all'aguzzino. Gli uomini che prendono parte al difficile lavoro di costruzione, che partecipano ad avventure che attraversano gli spazi artici o che realizzano altre imprese rischiose, agiscono volontariamente a proprio rischio e pericolo per soddisfazione e vantaggio personali.

C'è un contrasto totale tra il libero sacrificio personale per il bene degli altri e il sacrificio imposto. Il primo è divino, il secondo è infernale. E la vivisezione rappresenta un sacrificio del secondo tipo.

Inoltre, come detto in precedenza, la morte non è tortura. Ricordiamoci che il diritto alla vivisezione per la sua peculiarità differisce da ogni altro diritto assunto dagli umani sugli animali, e che i suoi difensori, se non completamente irrazionali e ignoranti, rivendicano la prerogativa di infliggere non la morte violenta o semplice dolore, ma agonie orribili e prolungate, come quelle di mettere il curaro nelle ferite di un cane e prolungare la sofferenza, ora dopo ora, nel silenzio e nel buio della notte, per lasciarlo morire tra i tormenti nel laboratorio di Paul Bert, il *moralista!*

È vano appellarsi ai vivisezionisti affinché cessino le crudeltà quotidiane perpetrate nelle loro stanze degli orrori. In passato, quando i preti della Chiesa medievale torturavano e bruciavano gli uomini per salvare le loro anime, sotto gli auspici del Sant'Uffizio, il mondo non chiese l'abolizione dell'Inquisizione e delle sue pratiche infami ai prelati e ai decani eminenti delle sacre gerarchie. I sacerdoti del medioevo, come i sacerdoti della scienza odierna, trovarono frasi raffinate per difendersi e definirsi uomini di coscienza e senza fini personali. Tuttavia la controversia tra la Chiesa e il mondo laico fu risolta da quest'ultimo con la condanna della corporazione ecclesiastica e non permangono motivi per recriminare la perdita di privilegi, tavoli da tortura e segrete.

Una scienza basata sulla tortura non può essere una vera scienza così come non è una vera religione quella che si basa sulla tortura. Ciò che vogliamo è una nuova Riforma, ma questa volta nell'ambito della scienza!

Del resto, gli strumenti usati nei nostri laboratori di vivisezione sono simili a quelli medievali. Il moderno arsenale è tale e quale a quello usato nei giorni di Torquemada o di Isabella di Spagna; oggi il muto e innocente cane ha preso il posto dell'ebreo o dell'eretico e le creature che l'uomo considera inferiori sono legate alla ruota e torturate con la speranza di estorcere qualche segreto della loro vita, ignorando completamente che la Natura, offesa e agonizzante, risponde più spesso con una bugia che non con la verità, come fa una vittima umana sul tavolo da tortura.

Sono stati fatti vari tentativi per dissuadere gli antivivisezionisti dalla crociata intrapresa, invitando loro e l'opinione pubblica generale a distogliere l'attenzione e le investigazioni verso altri abusi più o meno gravi: "Perché voi, persone dal cuore gentile, non vi occupate di riformare le pratiche crudeli dei mandriani, dei cocchieri, degli sportivi, dei macellai e così via? Perché non provate ad alleviare la miseria che regna ovunque fuori dai laboratori di vivisezione, prima di attaccare i metodi degli uomini di scienza?".

A tutto questo replichiamo che ci occupiamo strenuamente di tutte queste cose, ma che ogni sforzo è paralizzato dal fatto che non solo la vivisezione per la sua natura è la più crudele delle crudeltà, e pertanto il principio e la fine dell'offesa, ma che è l'unica tra le crudeltà ad essere tutelata dalla legislazione statale, sebbene altre e minori barbarie siano ufficialmente condannate. Fino a che il *principio* della crudeltà sarà incoraggiato e mantenuto in vita dalla legge e dalle alte sfere della scienza, tutti i tentativi di estirpare le crudeltà minori risulteranno vani.

Ad esempio, come possiamo insegnare ai nostri figli i doveri dell'umanità verso gli animali, quando durante il loro percorso di studi, imparano gli orrori perpetrati nei laboratori di scienza delle scuole e dei licei da insegnanti e professori venerati e imitati? O come possiamo interferire positivamente nel limitare le barbarie sulle strade, qualora i maltrattamenti sugli animali da parte del brutale carrettiere o del mandriano non si avvicinano alle crudeltà commesse nei laboratori di fisiologia, questi ultimi propugnati dalla legge? Come possiamo esortarlo di smettere di sfruttare il suo cavallo vecchio e malandato, rotto dalla fatica al servizio dell'uomo, quando il risultato della nostra caritatevole interferenza può essere, non il meritato riposo dopo una lunga vita di lavoro, e nemmeno un veloce colpo di mannaia

inferito dal macellaio, ma una lunga e orribile agonia in una delle infernali scuole di vivisezione a beneficio della "scienza"?

Sfortunatamente, non possiamo che rimanere in silenzio, pregando nei nostri cuori che la povera creatura abusata possa fare di tutto per morire piuttosto che subire i tormenti fino alla fine della sua vita innocente servendo fedelmente tra le pene dell'inferno. Tutto, piuttosto che il bisturi, la sega e il ferro rovente del vivisettore!

Chiediamo giustizia! Giustizia non solo per gli innocenti e indifesi animali, ma anche per gli uomini stessi.

L'attuale normativa di questo Paese è palesemente ingiusta e ignobile. Attacca i piccoli e rispetta i giganti della crudeltà. Il pover'uomo, che per sopravvivere accidentalmente sfrutta il suo cavallo o il suo asino, è punito dalla legge che protegge i professoroni che sistematicamente scorticano e bruciano vive molte creature viventi.

La legge dovrebbe essere amministrata egualmente per tutti gli uomini, ricchi e poveri, professori o laici, ignoranti o istruiti. Oppure si deve ammettere che non c'è danno nel maltrattamento di animali ammalati, e in questo caso una legge che li protegga è ridicola, o l'uomo che taglia un cane vivo in un laboratorio merita una punizione come l'uomo che frusta il suo cavallo per la strada, e in questo caso la legge non dovrebbe favorire il ceto sociale o il primo malfattore alle spese del secondo. Se la vivisezione è permessa, incoraggiata e finanziata dallo stato, allora le associazioni di protezione degli animali non hanno *locus standi* e potrebbero essere abolite in quanto anomale, assurde e illogiche.

Un buon cristiano una volta mi disse: "Non potrei mai essere felice nella gioia del paradiso se sapessi che altre anime sono condannate al tormento eterno. Un tale pensiero mi rende amara la felicità". Bene, ciò assomiglia al sentimento provato dall'antivivisezionista riguardo alla sofferenza delle vittime del laboratorio di fisiologia. Il terribile pensiero che ogni giorno il sole nascente testimonierà l'inizio di centinaia di spietati martiri di creature indifese per la cristianità, il pensiero che ogni sera quando andiamo a riposare il silenzio della notte continuerà a portare ulteriori sofferenze, terrore e morti orribili a queste infelici creature, il pensiero che queste cose hanno luogo non per un accidente o per eventi naturali in luoghi lontani e incivili, ma qui, tra di noi, nel cuore delle nostre città, nella porta accanto, forse nella nostra stessa casa, con azioni legali, deliberate, organizzare e sistematiche, questo fa piangere il cuore, ci amareggia la vita e ci costringe a riflettere che, dopo tutto, la civiltà e il progresso umano non sono altro che deliri febbrili, futili, insignificanti e grotteschi.

E questo accade perché quando un vivisettore ci chiede con rabbia: «Che diritto avete di immischiarvi nelle ricerche degli scienziati? E noi ci rivolgiamo a loro con rabbia maggiore: "Che diritto avete voi di rendere la Terra inabitabile e la vita insopportabile per gli uomini che hanno un cuore nel loro petto?"

Il punto non è che i fautori della vivisezione non si stancano mai di dichiarare che l'opinione pubblica è incapace di valutare le necessità scientifiche, ma piuttosto che gli scienziati si sono dimostrati incapaci di riconoscere i doveri verso la moralità pubblica.

Se nelle questioni tecniche di fisiologia è giusto considerare il pubblico come “profano”, è ugualmente corretto considerare “profani” gli esperti di vivisezione in relazione ai principi della condotta morale. Una laurea in fisiologia consente loro di atteggiarsi ad arbitri esclusivi dell’etica? O non è piuttosto vero che, essendo loro indifferenti agli interessi della moralità e incompetenti a fare considerazioni psicologiche, considerano i difensori di queste ultime, come degli ignoranti rispetto alle esigenze scientifiche e incapaci di comprenderli, solamente a causa della loro cecità morale?

Ora, il fatto è che la questione è di interesse etico e concreto.

Se la società giustamente rifiuta di riconoscere l’infallibilità della casta clericale riguardo a temi che investono l’opinione pubblica, come ad esempio le persecuzioni per motivi religiosi, è altrettanto giusto rifiutare di ammettere l’infalibilità della casta scientifica e materialista per le questioni che pertengono alla sfera pubblica. Il mondo ha rifiutato il compromesso con l’Inquisizione e con la tratta degli schiavi nonostante gli enormi interessi implicati, e le stesse ragioni che hanno influenzato gli uomini civili ad accordarsi con le istituzioni dovrebbero farlo anche oggi, date le richieste e gli interessi in gioco con la vivisezione.

È vano insistere sul fatto che la maggioranza dei moderni torturatori per la causa scientifica sono uomini istruiti, intelligenti ed eminenti, illustri sapienti, professori venerabili, che sono essi stessi i migliori giudici di ciò che è necessario per la scienza, che possono essere considerati in grado di agire per il meglio, e che sono preminentemente umani e compassionevoli nella loro condotta e nei loro metodi.

Si è detto lo stesso con altrettanta certezza per la maggior parte dei torturatori per motivi religiosi. Anche loro erano uomini del loro tempo, istruiti, riveriti ed eminenti e, come i vivisezionisti, erano spesso gentili e brillanti rappresentanti della società, capi stimati, dignitari statali di alto rango. E non c’è ragione di dubitare che le atrocità di cui furono attenti autori ed inventori furono animate non dall’amore per la crudeltà, ma dallo zelo verso la religione, il progresso della Chiesa e la dedizione per il bene dell’umanità.

Anche le usanze più barbare hanno avuto dei seguaci semplicemente perché erano un’abitudine.

La storia dimostra che l’abolizione dei sacrifici umani e non nei culti religiosi fu a suo tempo considerata come una minaccia per la fede perché espressione di sadismo e degenerazione. I combattimenti tra gladiatori, tutti i tipi di divertimenti crudeli e barbari che nel passato erano popolari, sono stati in seguito soppressi e sempre tra le clamorose proteste di coloro che volevano mantenerle. Nessuna giustificazione basata sulla presunta utilità della vivisezione dovrebbe escluderla dalla categoria delle pratiche indegne di un’epoca civile.

L’abuso della forza è un crimine ingiustificabile e disonora coloro che la esercitano con autorità dispotica e che per tentare di giustificare tali abusi la rappresentano come un mezzo per ottenere un fine lodevole. Sono le stesse argomentazioni espresse da un celebre malvivente che per tentare di giustificare le sue azioni violente, disse: “Se ho rubato l’ho fatto solo contro gli eretici con l’intenzione di arricchire le casse della Chiesa”.

La crudeltà è sempre crudele e solo i gesuiti e Paul Bert oseranno riabilitare il sofisma espresso nell'assioma clericale: "Il fine giustifica i mezzi", anche quando il "fine" è il "progresso scientifico" i mezzi "soffrono più atrocemente di quanto l'immaginazione possa concepire" e le vittime sono degli esseri incapaci di difendersi o vendicare i torti subiti.

Fortunatamente per l'umanità, gli arbitri della coscienza nazionale non sono né ecclesiastici né biologi, ma persone normali.

Analizzando la storia dell'Inquisizione, della schiavitù e del dispotismo ho fiducia nel futuro!

C'è una dottrina migliore di quella della scienza, c'è una legge più alta di quella dell'utilità materiale. Nessuno di noi tema, vivendo nel modo migliore e più nobile, di perdere cose che avremmo potuto avere con mezzi più vili. Il maggiore include il minore e la scienza del Cielo racchiude tutti i saperi inferiori. Cerchiamo prima il regno e la giustizia di Dio e tutte queste cose verranno da sé. Non c'è niente che l'uomo giusto non possa sapere perché il suo spirito è divino e in grado di svelare tutti i segreti nel loro ordine.

Perché l'amore è la soluzione universale, e il metodo dell'amore in tutte le sue forme è coerente con i suoi oggetti e con i suoi propositi.

In conclusione, raccomando specialmente ai miei colleghi della facoltà di medicina le coraggiose e lodevoli parole che il dr. Samuel Johnson rivolse ai fisiologi del suo tempo:

"Possano tutti gli uomini di cuore che esercitano la nobile scienza della medicina, il cui scopo è il sollievo dalla sofferenza, condannare pubblicamente le pratiche della vivisezione, perché screditano la professione, e finiranno per soffocare quei sentimenti che meritano la fiducia della gente, e la cui mancanza è peggiore del dolore fisico".

Bibliografia

Bianchi Bruna, *Scienza e spiritualità nel pensiero di Anna Bonus Kingsford*, in Antonella Cagnolati-Sandra Rossetti (a cura di), *Donne e scienza. Dall'esclusione al protagonismo consapevole*, Aracne, Roma 2016, pp. 131-150.

Pert Alan, *Red Cactus. The Life of Anna Kingsford*, Books & Writers, Watson Bay 2006.

Tre elementi essenziali per l'esistenza umana (1909), di Ellen H. Swallow Richards

Ellen Henrietta Swallow Richards (1842–1911), la prima donna laureata in chimica e ad essere ammessa al MIT – Massachusetts Institute of Technology. Grazie ai suoi studi fu definito lo standard per valutare la qualità dell'acqua, individuando nel cloro l'agente chimico in grado di rilevare i tassi di inquinamento. Nel 1892 introdusse il termine ecologia nella lingua inglese. Tra i suoi interessi scientifici ritroviamo argomenti come l'alimentazione, l'abbigliamento, il benessere fisico, la cura dei figli e l'igiene. Le conoscenze scientifiche dovevano guidare le scelte della vita quotidiana al fine di salvaguardare l'ambiente e migliorare la qualità della vita che definì "eutenetica". Definì l'ecologia la scienza del *right living*.

Le attività che si svolgevano nell'ambiente domestico secondo Swallow erano strettamente correlate con l'ambiente naturale e la scienza, liberata dal concetto di dominio, intesa come una conoscenza basata sulla connessione tra l'ambiente naturale e quello umano e applicata alla vita domestica avrebbe potuto dare autorevolezza alle donne. Una casa ben gestita diventava dunque un principio ambientale. L'ecologia era la scienza del vivere in modo giusto. Ellen Swallow non poteva separare la "scienza" del laboratorio dalla "scienza" del vivere in modo intelligente, a partire dalla casa. I fatti scientifici dovevano essere insegnati e applicati alla vita quotidiana e alla gran parte al lavoro delle donne, a partire dai bisogni fondamentali della vita, in primo luogo dal diritto al cibo non contaminato. La casa umana, la comunità non erano che dei punti in un ambiente più ampio. L'acqua fluiva e rifluiva dalle case, l'aria la circondava, il suolo fertile produceva cibo. Economia domestica e "municipal housekeeping" erano le prime tappe verso una nuova etica ambientale.

Purezza dell'aria, dell'acqua, della terra sarebbero diventati i temi centrali del movimento ambientalista. Affermando che le scienze fisiche e biologiche non potevano essere separate, Swallow si avvicinava a una idea di scienza olistica, volta a incorporare tutti i saperi che toccavano la vita umana: l'ecologia umana, un termine che appare per la prima volta nella sua opera del 1907 *Sanitation in Daily Life*.

La concezione che Swallow aveva dell'economia domestica poggiava su un progetto educativo radicale, una visione degli esseri umani come parte della natura.

Aria, acqua e salute umana sono così correlati che la scienza dell'ecologia deve includere l'idrologia, la chimica, la salute pubblica, la biologia acquatica e marina. Ella inaugurò una tradizione di analisi ambientale che condurrà a *Primavera silenziosa* (su Swallow come precursora di Carson si veda Patricia Hynes 1985; Robert K. Musil 1914) e che anticipa alcuni temi della riflessione ecofemminista (su questo aspetto si veda Patricia Thompson 1994). Ha scritto il suo biografo: "Senza il lavoro di Ellen, Rachel Carson potrebbe non aver mai avuto accesso a quella conoscenza che ci ha trasmesso e che ci ha spronato" (Robert Clarke 1973, p. 255). Il brano scelto per questa antologia appare all'interno del volume *Air, Water, and Food from a Sanitary Standpoint*, uscito nel 1909 (Ellen H. Swallow

Richards - Alpheus G. Woodman, *Air, Water, and Food from a Sanitary Standpoint*, J. Wiley & Sons, New York, 1909, pp. 1-9).

Traduzione di Annalisa Zabonati, cura di Bruna Bianchi

L'aria, l'acqua e il cibo sono tre elementi essenziali per una vita umana sana. La chimica della salute si occupa di queste tre sostanze in relazione alle necessità dell'esistenza quotidiana: in primo luogo della loro normale composizione e in secondo luogo delle variazioni naturali dalla normalità e infine, delle variazioni artificiali – ovvero quelle prodotte direttamente dall'azione umana dettata da buone intenzioni o prodotte dalla trascuratezza o dall'avidità. Gran parte dei problemi della salute pubblica ruotano attorno a questi temi e discuterne in senso ampio significa affrontare questioni tecniche e finanziarie, cosa che è al di là dello scopo del presente studio.

Le pagine che seguono trattano principalmente di quella parte della chimica della salute che ricade direttamente sotto il controllo individuale o che richiede l'educazione degli individui al fine di formare un'opinione pubblica che sosterrà la città o lo stato nella realizzazione delle misure sanitarie.

Un notevole interesse verso il tema della salute individuale come mezzo per assicurare la più elevata capacità di lavoro e di benessere si sta risvegliando da quando i principi che governano l'evoluzione di altre forme di vita toccano anche il genere umano.

La forza di volontà può guidare le energie umane in modo opportuno e può concentrarle su un punto fondamentale in modo da risultare espressione di uno sforzo sovrumano, ma non può creare la forza dal nulla. Esiste una legge di conservazione dell'energia umana. Per esplicare le proprie funzioni nel modo migliore, in particolare per le funzioni mentali più elevate e per il tempo più lungo possibile, il corpo umano deve assicurarsi aria e acqua pulite, cibo sano e deve essere in grado di procurarsi questi elementi per poterli utilizzare. Non è molto lontano il giorno in cui la comunità dovrà garantire aria pulita nei suoi edifici scolastici, acqua pura nei suoi serbatoi e cibo genuino nei suoi mercati così come accade per le condizioni delle strade e dei ponti. Né trascorreranno molti anni prima che le istituzioni educative siano ritenute responsabili dei corpi come delle menti dei bambini affidati alle loro cure. L'insegnamento di scienza della salute sarà così considerata importante quanto il Greco o la matematica, e la competenza di un ispettore alimentare avrà lo stesso peso della reputazione accademica di qualsiasi docente. [...]

Dei tre elementi essenziali, l'aria può ben essere considerata per prima, nonostante il suo compito sia quello di convertire il cibo assunto in calore ed energia. La sua carenza può causare la morte e la quantità di aria utilizzata è molto elevata. [...]

Aria, acqua e terra sono beni comuni del genere umano. È impossibile da parte di un essere umano farne un uso egoistico senza arrecare danno al suo vicino o senza sperperare la sua eredità. Un primitivo poteva abbandonare un certo luogo quando diventava pericoloso e i vicini erano così poco numerosi da non richiedere

alcuna considerazione, ma né l'essere umano né l'animale potevano impunemente inquinare il ruscello usato anche dal vicino [...].

L'acqua è il secondo elemento prezioso per la vita. Senza di essa l'essere umano muore in pochi giorni; la terra isterilisce, la vegetazione si rinsecchisce e si diffondono particelle di polvere; senza di essa non c'è vita. Nella misura in cui la popolazione aumenta diventa necessario raccogliere quanta più acqua piovana possibile, immagazzinarla e usarla con parsimonia. Dopo l'uso normalmente è piena di impurità e destinata a portare morte e distruzione a coloro che la usano in seguito, eppure, nei piani della natura, l'acqua è il cardine del mondo e se trattata nel modo giusto e usata con cura è sufficiente per tutti. La sua presenza o la sua assenza sono state le forze che hanno controllato e determinato gli insediamenti umani. [...]

La quantità media di acqua richiesta giornalmente dal corpo umano è di circa tre litri. Una parte di questa è assunta attraverso il cibo e il resto attraverso l'assunzione diretta [...].

Il terzo elemento essenziale alla vita umana è il cibo che è strettamente interdipendente con gli altri due. È inutile servirsi di aria e acqua pure se le sostanze ingerite non riescono a combinarsi con l'ossigeno presente nell'aria o a dissolversi nell'acqua o nei succhi gastrici. È ancora meno utile se vi sono delle sostanze irritanti e velenose che agiscono sui tessuti che dovrebbero nutrire, ostacolando in tal modo un sano metabolismo e una salubre respirazione.

Eppure, la maggioranza di coloro che conoscono il significato e l'importanza dell'aria pulita e considerano necessario garantirla, non presta la benché minima attenzione alla qualità del cibo perché ne considerano importanti solo il gusto e l'aspetto esteriore. [...]

L'ambito di studio più significativo per il chimico della salute oggi è lo studio dei cosiddetti cibi precotti, le preparazioni "igieniche", i cereali pronti in due minuti e i vari alimenti confezionati che rispondono all'esigenza di ridurre i tempi di cottura, ma che se usati incautamente si rivelano insidiosi [...].

Normalmente l'alimentazione è considerata una questione privata e individuale invece di un settore dell'economia sociale; tuttavia non può essere trascurata perché è troppo importante per il benessere umano. Per potersi salvaguardare si deve acquisire una certa conoscenza di ciò che riguarda il cibo e la nutrizione.

In epoche precedenti ciascun gruppo umano si è adattato al proprio ambiente, ha adeguato i suoi processi digestivi al cibo disponibile. In America oggi la questione non è come ottenere cibo sufficiente, ma come scegliere tra l'impressionante varietà di alimenti offerta quello che garantisce la salute e consente di migliorare le condizioni della specie umana. Altrettanto importante è evitare gli eccessi che indeboliscono la fibra morale e diminuiscono l'efficienza fisica. Nonostante ciò, pochi credono veramente che la vita semplice si accompagni a un pensiero lucido.

Bibliografia

Clarke Robert, *Ellen Swallow: The Woman Who Founded Ecology*, Follett, Chicago 1973.

Hynes Patricia-Swallow Ellen-Gibbs Lois-Carson Rachel, *Catalysts of the American Environmental Movement*, "Women's Studies International Forum", 8, 4, 1985, pp. 291-298.

Swallow Pamela C., *The Remarkable Life and Career of Ellen Swallow Richards. Pioneer in Science and Technology*, Wiley, Hoboken, New Jersey 2014.

Thompson Patricia, *Ellen Sawallow Richards (1842-1911). Ecological Foremother*, paper presented at the Annual Meeting of the American Educational Research Association, New Orleans, April 4-8, 1994, <http://eric.ed.gov/?id=ED374014>.

Musil Robert K., *Rachel Carson and Her Sisters. Extraordinary Women Who Have Shaped America's Environment*, Rutgers University Press, New Brunswick-London 1914, pp. 53-71.

Scienza e guerra (1932), di Gertrud Woker

Gertrud Woker, biochimica e tossicologa, ordinaria di Chimica presso l'Università di Berna, fu un'attivista del movimento pacifista femminista. Profondamente colpita dai terribili esiti che ebbe l'uso dei gas venefici sui campi di battaglia durante il primo conflitto mondiale, maturò la convinzione che i ricercatori avessero la responsabilità di impedire che le loro ricerche fossero usate a fini bellici. A tal scopo dedicò buona parte della sua vita a far conoscere attraverso pubblicazioni e conferenze le conseguenze nefaste della scienza asservita al potere politico. Il testo che segue è tratto dal volume pubblicato nel 1932, *Der Kommende Gift-und BrandKrieg*, un'opera che raccoglieva gli esiti della pluriennale ricerca svolta da Woker sui progressi scientifici a fini bellici e aveva l'obiettivo di offrire all'opinione pubblica tutte le informazioni per ribellarsi alla guerra e chiedere la dismissione degli arsenali. In queste pagine, in particolare, denunciando il ruolo complice dell'istruzione, viene svelato il rapporto perverso fra scienza e guerra, fondato sull'adesione degli scienziati ad una visione distorta di patriottismo alimentato, a sua volta, da un militarismo esasperato, che di certo non prevedeva, come del resto la Seconda Guerra mondiale avrebbe dimostrato, la tutela dei civili nell'eventualità di una futura guerra. Il testo proposto in traduzione italiana da Serena Tiepolato è tratto dal volume Gertrud Woker, *Der kommende Gift-und Brandkrieg und seine Auswirkungen über die Zivilbevölkerung*, Ernst Oldenburg Verlag, Leipzig 1932, pp.11-21. Traduzione di Serena Tiepolato, cura di Maria Grazia Suriano.

La scienza moderna non sempre esercita un'influenza a favore del progresso culturale, nonostante le numerose splendide conquiste di cui le siamo debitori. La colpa non è della scienza, bensì di coloro che hanno meccanizzato e materializzato la scienza, ovvero di coloro che vedono in essa null'altro che uno strumento al servizio dei propri interessi materiali. Questa mentalità ha fatto sì che un numero davvero considerevole di scienziati veda solo la propria piccola sfera di interessi, e questa sfera d'interessi è diventata sempre più stretta, sempre più limitata quanto più l'immane sviluppo delle scienze spingeva verso la specializzazione e quanto più difficile diventava – nel bel mezzo delle tendenze che portavano ininterrottamente alla parcellizzazione – salvaguardare quel grande principio che unisce il tutto, che solo conduce alla comprensione in assoluto più profonda e intima della natura. Alla fine questo sviluppo fa sì che il cosiddetto scienziato disimpari non soltanto a sentire, ma anche a pensare. Il suo cervello non lavora più in modo autonomo. Ma perché? Nella scienza ridotta ad un meccanismo, gli scienziati trovano ormai la propria collocazione per lo più come pezzi di un macchinario, scienziati che sono così "specializzati" in determinate attività che, con un minimo di energia intellettuale, è possibile ottenere il massimo dell'efficacia. La meccanizzazione della scienza ha condotto ad un'immane proliferazione, nella produzione scientifica, del numero di componenti. Si cela

davvero poco al suo interno perché l'anima infuocata dello studioso, la ricerca affannosa della verità, la sacra gioia per i servizi resi al tempio della scienza possano esprimersi. E questo poco, spesso, è a malapena apprezzato, anzi è disprezzato perché in una scienza meccanizzata non c'è spazio per le idee, per lo meno per quelle che non rimangono sulla strada maestra del pensiero ufficiale, e non c'è spazio per un credo scientifico a meno che esso non sia un credo autoritario. Proprio il pensiero ufficiale ed il credo autoritario sono legati alla meccanizzazione della scienza come la causa e l'effetto. Sono intrinsecamente connessi alla sua nazionalizzazione e, conformemente alle tendenze militaristiche di uno Stato, anche la scienza è militarizzata. Essa è ridotta addirittura al rango di organo del militarismo. Lo dimostra chiaramente la proposta che viene dall'Italia fascista, secondo cui i rettori universitari, *par ordre du mufti*, dovrebbero fungere nello stesso tempo anche da capi bonzi nei comitati nazionali per la difesa collettiva della popolazione civile. Il loro supremo compito è di obbedire, all'occorrenza, ai generali. Davvero una prospettiva insolitamente rassicurante, se in futuro i rifugi militari venissero chiusi con la parola di Dio dal Magnifico Rettore, Professore di Teologia, o con i paragrafi della legge dal Magnifico Rettore, Professore di Giurisprudenza. La flessibilità della "parola di Dio" e l'elasticità dei paragrafi della legge dovrebbero essere in sommo grado adatti a questi scopi e, auspicabilmente, in breve tempo essere elogiati dalla Croce Rossa come materiale ideale, insuperabile per duttilità, da impiegarsi a difesa della popolazione civile.

L'asservimento della scienza a scopi militari avviene con l'aiuto della cosa migliore che un Paese ha da offrire al suo popolo, con l'aiuto delle sue scuole. L'esempio classico in questo caso è la Germania del periodo prebellico, dove gli insegnanti delle scuole superiori erano nel contempo prevalentemente degli ufficiali di riserva. Non è necessario mostrare cosa significhi in realtà la militarizzazione della gioventù. I nessi con l'imperialismo tedesco sono fin troppo evidenti. Né è necessario descrivere l'orribile fallimento subito dall'imperialismo tedesco durante il conflitto mondiale. Benché la fascistizzazione dello Stato in forme sempre più pericolose stia purtroppo dimostrando il contrario – l'assoluta incorreggibilità –, quel fallimento dovrebbe essere sufficiente per preservare per sempre i popoli da un simile orientamento dello spirito e dall'utilizzo di simili metodi che, in ultima analisi, conducono immancabilmente al declino di una nazione fiorente. Quando ho visto in un giornale americano le descrizioni delle esercitazioni di tiro della gioventù studentesca statunitense – ragazze e ragazzi –, si è fatto strada lentamente in me l'angoscioso pensiero di quelle che avrebbero potuto essere le conseguenze. Un gioco all'inizio e una situazione più amara, indicibilmente più amara e grave, in seguito. Non voglio fare alcun paragone, i parallelismi sono troppo tristi e dal popolo americano ci si aspetta, anche se forse inutilmente, che sia troppo intelligente per andare in rovina, come altri popoli, per queste follie militariste. Purtroppo non riusciamo abbastanza spesso e con fermezza a ricordare che con la militarizzazione della scienza è venuto meno per sempre il suo più alto caposaldo, la libertà di pensiero, la libertà dell'impresa scientifica. La scienza in questo caso non è più fine a sé stessa. La ricerca non è più per amore della ricerca, non è più lì presente come la luce eterna che illumina i segreti degli

eventi naturali. Non è più presente come il genio che aiuta indiscriminatamente, che affianca ogni essere vivente proteggendolo e consigliandolo indipendentemente da come siano i fatti i confini nazionali o i confini eretti tra le classi.

Ora ci viene detto che nella militarizzazione della scienza si celano degli obiettivi per così dire superiori, di carattere patriottico. Si è riconosciuta la sua importanza come elemento che preserva lo Stato. Ciò significa che si è ritenuta la scienza idonea, in caso di conflitto, ad uccidere tutti quegli uomini che, sulla base di una linea di confine tracciata sulla carta, sono considerati dei "nemici". Una linea di confine tracciata sulla carta è agli occhi delle persone "influenti", dei "beneducati", in breve "del fior fiore della società", qualcosa di così importante, che per esso la vita stessa, al di qua o al di là di questo maledetto confine, può andare al diavolo.

Ciò che si è preteso dalla scienza durante l'ultima guerra e, in misura crescente, si pretende da allora, è niente di meno che la sua distruzione, perché con lo sterminio della gente anche la scienza è spacciata. A che pro dunque mandare i bambini ed i giovani a scuola? Perché per metà della vita ci siamo nutriti della scienza e dell'arte e di tutte quelle splendide cose che la nostra cultura è in grado di darci? Per amore di una mera illusione! L'illusione di produrre addirittura dei valori culturali sui quali le future generazioni avrebbero potuto evolversi ulteriormente, generazioni che a loro volta seguendo la medesima spinta verso uno sviluppo superiore sarebbero progredite, avanzando verso un sole lontano e sconosciuto. In ciò abbiamo creduto, per questo abbiamo vissuto e per questo eravamo convinti che la nostra vita avesse un senso. Ed ora, all'improvviso, avvertiamo che non ha alcun senso che noi studiamo, che noi pensiamo, che noi lavoriamo, per niente e ancora per niente, per un mondo in macerie, per un genere umano martoriato a morte, nella nebbia di gas tossici, nel mare di fiamme di fosforo e bombe incendiarie, se la guerra del futuro – la guerra scientifica – è ormai arrivata. Sarà l'ultima guerra, come è dato da supporre, se i suoi metodi infernali di distruzione agiranno liberamente e se, come nello scorso conflitto, popolo dopo popolo verrà trascinato nella catastrofe. Giungerà così alla fine la storia del mondo. Scenderà il sipario e Mefisto, sogghignando maliziosamente, vi scriverà la parola HOMO SAPIENS, il nome che l'uomo si è dato nell'euforia della propria saggezza, l'uomo che è stato così stupido da non aver neppure compreso di vivere.

"Ma" ci dicono, "ma a cosa mai pensate! Non pretendiamo certamente che la scienza uccida tutti. Deve limitarsi ad uccidere in modo patriottico, ovvero solo coloro che si trovano al di là del confine".

Ebbene, miei cari nazionalisti e militaristi, non sapete che là, al di là del confine, c'è di nuovo una patria, quella altrui, e che anche dai suoi scienziati pretende che uccidano in modo patriottico e che in questo caso gli altri siete Voi? E allora, forse, ci risponderete: "Ma noi siamo i più forti. Abbiamo un gas tossico dagli effetti assai potenti e innumerevoli aeroplani, ognuno dei quali è in grado di trasportare in territorio nemico non solo quintali, ma tonnellate di armi chimiche, di materiale incendiario ed esplosivo. Abbiamo addirittura degli aeroplani senza piloti, aeroplani che possono essere guidati ovunque vogliamo grazie ad un piccolo dispositivo elettromagnetico collocato nell'ufficio del professore di fisica X ed il

cui carico, fonte di migliaia di morti, può anch'esso essere liberato senza l'ausilio di fili".

E gli altri, ci domandiamo? Sapete cos'hanno gli altri? Già nella prima edizione si era menzionato un articolo del "Chicago Tribune" del 25 maggio 1924 sui raggi diabolici, sui raggi della morte e affini degli inglesi Mathews e Wall. In esso si era richiamata l'attenzione sul fatto che Mathews si era addirittura dimostrato pronto a vendere la propria invenzione alla Francia se l'Inghilterra non l'avesse acquistata. In questo caso, per lo scienziato era addirittura indifferente uccidere al di qua o al di là del confine. Mentre in passato si era detto che i raggi diabolici di Mathews erano presumibilmente delle radiazioni termiche, nel caso di Wall e dell'invenzione tedesca di Conrad si tratterebbe di radiazioni elettriche. Se si vuole prestare fede alle informazioni contenute nei servizi giornalistici e negli interventi sull'argomento, oggi, nel campo dei raggi della morte, si sarebbe andati ben oltre quello che i primi tentativi lasciavano prevedere. Soprattutto, pare si tratti dell'impiego di tensioni elettriche incredibili per scopi decisamente tristi come pure di scoperte che potrebbero allacciarsi alle correnti ad alta frequenza di Tesla. Prudenza è tuttavia d'obbligo di fronte alle notizie della stampa. Quante volte noi, che con la parola e la scrittura lavoriamo a favore della pace nella lega femminile internazionale per la pace e la libertà e nelle altre organizzazioni pacifiste radicali, siamo stati infangati dalla presunta stampa patriottica dei paesi più diversi e bersagliati da calunnie senza ritegno. Abbiamo visto in prima persona come la stampa abbia denigrato e rovinato la nostra causa; come, per mancanza di argomenti contro il nostro lavoro a favore della pace, contro cui nessun uomo dotato di intelligenza può obiettare qualcosa, sia stata portata in scena una crociata menzognera nei nostri confronti in quanto sostenitori dell'idea.

È perciò comprensibile, se dopo queste esperienze, si dimostra un po' di prudenza anche nei confronti di quanto riportato dalla stampa sui raggi diabolici e della morte, ecc. Comunque sia, dovrebbe esistere qualcosa del genere. È da anni che si sente fin troppo sull'argomento e, da un punto di vista scientifico, esiste anche nel regno del possibile (vedi anche pp. 72-73).

Da lungo tempo sappiamo che, oltre allo stretto intervallo di onde di una determinata lunghezza, i raggi luce, per i quali gli uomini e gli animali hanno sviluppato come stazione ricettiva un organo particolare, l'occhio, ci sono dei treni d'onde trasversali oscuri, a noi invisibili, che passano attraverso tutto: onde più lunghe, le ultrasosse, che nel campo prossimo allo spettro visibile percepiamo ancora come calore grazie ai nostri nervi tattili, mentre ci sono onde ancora più lunghe, da un millimetro ad un chilometro, per la cui documentabilità l'uomo non dispone di alcun organo di percezione diretta, bensì solo di strumenti artificiali denominati onde elettriche che utilizzano ampiamente il radio. E sappiamo anche, che al di là della parte violetta dello spettro visibile, esistono dei raggi ad onde corte che il nostro occhio non percepisce più, laddove la lastra fotografica reagisce ancora. In questo ambito degli ultravioletti, nel campo più lontano dallo spettro visibile, ci sono delle onde di lunghezza minima e di massima frequenza, note come raggi Röntgen o raggi X. Che in un campo d'onde di ampiezza praticamente infinita, ci si potesse imbattere in radiazioni che possono agire in modo altamente distruttivo sugli esseri viventi non dovrebbe destare di per sé più meraviglia

dell'effetto intensivo che proprio le onde luce esercitano sul fotopigmento della nostra retina e che le onde luce più corte ed i raggi ultravioletti esercitano sulla lastra fotografica. In questo caso, non si deve prendere in considerazione solo il campo delle onde trasversali. Persino le onde longitudinali che esistono nelle fasi alterne di compressione e rarefazione dell'aria che il nostro orecchio percepisce come suono sembra siano state proposte da parte russa per l'impiego tecnico in ambito bellico.

Se a tutto questo, aggiungiamo il principio, già noto ad Archimede e da questi utilizzato come innesco per incendiare la flotta nemica di Siracusa, della concentrazione di una radiazione nel punto focale di una lente o di uno specchio concavo, principio utilizzato in ampi campi d'onde, allora c'è da aspettarsi a tutti gli effetti che in una guerra futura la fisica non sia da meno rispetto alla chimica. E per quanto riguarda l'arma batteriologica caratterizzata come moderna *Pestrundsäertum*, che agirà in primo luogo sulla contaminazione delle riserve d'acqua potabile delle grandi città, le sue potenzialità di sviluppo sono ancora difficili da cogliere. Sappiamo ad ogni modo ciò che dobbiamo aspettarci se si prosegue per le strade già percorse un tempo, che asserviscono la scienza a scopi nazionalistici e militaristici. Gli spiriti sciovinisti, ai quali è venuta in mente questa follia, hanno evidentemente del tutto dimenticato che la scienza è internazionale. Le grandi linee di sviluppo della scienza sono diventate un bene comune. Se da qualche parte nel mondo un chimico si dà alla fabbricazione di un gas tossico, un fisico alla produzione di "raggi della morte", un batteriologo alla coltivazione di ceppi batterici altamente virulenti delle più pericolose epidemie umane e animali, allo scopo – in caso di guerra – di sterminare in massa la popolazione civile dello stato nemico, allora l'uno come l'altro sa che via deve percorrere. Ciò che egli riprende delle possibilità esistenti, note a livello globale, e sviluppa ulteriormente, non è di importanza così decisiva come in genere si crede perché, percorrendo questa strada, la morte è ovunque. Alla fine, per noi essere umani è indifferente se, nel corso della competizione omicida alla quale ci stiamo preparando, veniamo uccisi da un gas tossico che ha battuto il record di nocività o se il suo effetto mortale è inferiore di qualche grado rispetto al primato di mortalità. Ai batteri e ai protozoi che la scienza inconsequente combatte con grande energia per proteggere gli uomini e gli animali dalle malattie epidemiche (per poi, allo scoppio della guerra, poterli uccidere tanto più compiutamente con gli agenti patogeni prima combattuti come pure con le bombe tossiche, incendiarie ed esplosive), dovrebbe essere ugualmente indifferente se ad ucciderli è l'acido fenico, il lisolo, il sublimato, il chinino o qualunque cosa esso sia. La natura dell'antisettico non ha per loro importanza. E i gas tossici sono gli antisettici che gli uomini hanno inventato per il proprio sterminio. Quanta indescrivibile follia si cela solo dietro questo fatto!

Siamo abituati alla psicosi tra gli uomini. Anche la psicosi di massa non ci è estranea. Nei secoli passati abbiamo imparato a conoscere queste psicosi che colgono interi popoli. Ancora oggi, siamo scossi dalla tragicità delle persecuzioni alle streghe e agli eretici e forse, come uomini illuminati del presente – come scienziati –, sorridiamo di fronte alla mancanza di intelligenza che ha condotto le passate generazioni a simili atrocità. Ma noi scienziati illuminati, che siamo andati

così lontano da considerare lo sterminio di uomini come un problema farmacologico, abbiamo veramente il diritto di sorridere e di farci beffe del buio medioevo? La psicosi di massa che abbiamo vissuto durante la guerra, i suoi strascichi in tempo di pace – il sadismo di massa dei bestiali organi di polizia persino di presunti Stati progrediti – che ci conducono con bandiere sventolanti al declino, se non riconquistiamo il nostro buon senso prima che sia troppo tardi, questa psicosi di massa è peggiore di tutto ciò che finora abbiamo vissuto, soffrendo, come follia popolare. Nel suo offuscamento intellettuale, l'infelice umanità preferisce la più spaventosa fra le morti, in un inferno di veleno, fuoco, raggi mortali e torture di qualsiasi genere, ad una vita che sarebbe veramente degna di essere vissuta se solo ne comprendessimo i valori.

Bibliografia

Leitner Gerit von, *Wollen wir unsere Hände in Unschuld waschen? Gertrud Woker (1878–1968), Chemikerin & Internationale Frauenliga 1915–1968*. Weidler, Berlin 1998.

Sicurezza e responsabilità (1954), di Kathleen Lonsdale

Kathleen Lonsdale, scienziata britannica, è stata la prima donna nel 1949 ad ottenere la cattedra di Chimica presso lo University College di Londra. Profondamente pacifista per convinzione religiosa, il suo attivismo contro la guerra e il militarismo crebbe di pari passo con la sua carriera scientifica. Da scienziata si assunse la responsabilità civica e morale, una “responsabilità positiva” come ella stessa la definisce nel presente saggio, di denunciare il ruolo degli scienziati nella proliferazione di una cultura di morte, sapientemente mascherata dalle esigenze di una maggiore sicurezza collettiva. In questa relazione presentata il 17 febbraio 1954 alla Conferenza annuale in memoria di Alex Wood, a sua volta impegnato pacifista e promotore del dialogo tra scienza e religione, Lonsdale si sofferma sui temi della sicurezza collettiva e della responsabilità individuale, particolarmente necessaria quest’ultima alla costruzione di una cultura di pace e giustizia, in grado di garantire una vera sicurezza, basata su diritti e speranze condivise e non già su sospetti e soprusi (Kathleen Lonsdale, *Security and Responsibility*, ‘Alex Wood Memorial Lecture 1954’, Church Army Press, Cowley, Oxford 1954, pp. 5-32). La traduzione e la cura sono di Maria Grazia Suriano, autrice del saggio che appare nel numero 35 di DEP e a cui si rimanda per un profilo della scienziata britannica. Sulla sua esperienza carceraria come obietttrice si rimanda al saggio di Annalisa Zabonati, “*Era una vera tortura mentale*”. *La violenza del carcere nelle testimonianze di due obiettrici*, “DEP” 16, 2011, pp. 111-128.

Le prime due conferenze commemorative furono tenute da uomini che conoscevano bene Alex Wood. Io non l’ho mai conosciuto. Per quanto ne so non l’ho mai incontrato, ma di certo ho letto delle sue attività: ho studiato attentamente i suoi appunti relativi al Controllo internazionale dell’energia atomica, preparati per il Consiglio Nazionale di Pace. Ho ascoltato da altri quanto fosse profondamente preoccupato che il lavoro da lui svolto avesse in qualche misura contribuito allo sviluppo delle armi atomiche. Io condivido quella preoccupazione, quel senso di responsabilità personale, ed è per questo che ho scelto quello di cui parlerò stasera: la sicurezza e la responsabilità.

[...] Ora, è giusto che i più forti sentano un senso di responsabilità per il debole. Penso che dovremmo accettare il desiderio di sicurezza come una cosa buona e naturale. Nostro compito allora è esaminare la forma di sicurezza che si intende ottenere e l’efficienza dei mezzi per ottenerla. In qualità di scienziata sono particolarmente interessata alla parte che gli scienziati possono o dovrebbero giocare per promuovere la felicità umana, di cui il senso di sicurezza è una parte. Come cristiani dobbiamo essere sicuri che la nostra felicità sia condivisa, che non la otteniamo a spese della perdita altrui.

Quelli tra noi che sono di mezza età o più anziani hanno conosciuto due guerre mondiali. La prima è stata definita una guerra “per rendere il mondo sicuro per la

democrazia". La sicurezza per gli ideali in cui crediamo è solo una forma di sicurezza per cui noi tutti viviamo. Prima che la guerra finisse, la Rivoluzione in Russia, che non era mai stata una democrazia, ha inaugurato gli inizi del regime comunista, che certo non è una democrazia nel senso in cui noi la intendiamo. Infatti, William Allen Jowitt nella sua prefazione a *The Strange Case of Alger Hiss*, ha recentemente descritto la "guerra fredda" tra il modello di vita democratico e il comunismo come "una competizione tra libertà e schiavitù; tra un ampio idealismo e un ristretto materialismo; tra il concetto di uomo come creatura fatta ad immagine di Dio e il concetto di uomo come una creatura senz'anima destinata meramente a svolgere quei compiti ad essa assegnati". Io non sottoscrivo questo duro giudizio, ma il fatto che sia stato espresso da un osservatore riflessivo e imperturbabile, addestrato alla ponderazione oggettiva e imparziale delle prove, mostra quanto profonda sia la frattura sviluppatasi tra i popoli delle Potenze occidentali, da un lato, e quelli dell'Unione Sovietica, dall'altro. È questa frattura, più di ogni altro fattore, ad avere maggiormente contribuito all'attuale sentimento di insicurezza in Occidente.

Ciononostante, di fronte al comune nemico del fascismo, questi popoli furono alleati; e dopo la seconda guerra mondiale si unirono insieme nella costituzione delle Nazioni Unite, con l'obiettivo di garantire la sicurezza permanente del mondo. Il fatto che la sicurezza permanente fosse irraggiungibile a meno che le grandi potenze mondiali non fossero state d'accordo o almeno avessero accettato di dissentire le une dalle altre in modo pacifico, è stato riconosciuto con la costituzione del Consiglio di Sicurezza. Il tentativo di applicare sanzioni militari ai membri della comunità mondiale in errore è stato incarnato nell'idea di sicurezza collettiva. Da allora, la Corea ha tragicamente dimostrato che è improbabile che l'accordo mondiale si possa ottenere prontamente in qualsiasi disputa in cui gli interessi delle grandi potenze siano coinvolti su fronti opposti, e quanto sia facile per una guerra iniziata come un'azione punitiva o preventiva estendersi in un conflitto mondiale. Inoltre, le stesse Nazioni Unite, sebbene stiano ancora svolgendo un lavoro eccellente, specialmente attraverso le Commissioni e le Agenzie specializzate, hanno sviluppato un'inaspettata debolezza, in parte a causa del loro attuale carattere sbilanciato e non rappresentativo [...]. Inoltre, il potere di veto, che era inteso come una forma di salvaguardia nel Consiglio di Sicurezza, è stato usato maggiormente, sebbene non esclusivamente, dall'Unione Sovietica come un mezzo di ostruzione.

La sicurezza mondiale che le Nazioni Unite avrebbero dovuto assicurare non è stata realizzata. C'è stato un blocco su alcuni problemi quali il controllo internazionale dell'energia atomica, non a causa di reali difficoltà tecniche, bensì per la sfiducia politica e i tatticismi per il vantaggio; e questo è vero, in larga parte, per il problema del disarmo internazionale [...].

Nella attuale situazione, al di fuori delle Nazioni Unite, le grandi potenze stanno cercando di mantenere simultaneamente la pace e la loro supremazia militare. Ogni parte pensa di poterlo fare collocando armi offensive e difensive dalla grande capacità distruttiva, con costo immenso e orrende potenzialità; e gli scienziati di ogni parte sono formati e pagati per permetter loro di fare questo. Ma la vera sicurezza non si raggiunge in questo modo. Se fosse possibile che una nazione o un

impero superasse tutti gli altri in equipaggiamenti militari, tanto che la concorrenza fosse fuori questione, allora senza dubbio quella nazione avrebbe raggiunto una sorta di sicurezza: potrebbe imporre “la pace attraverso la forza” su tutte le altre nazioni. [...] Una nazione o un impero che dipende dalla propria forza militare per il mantenimento continuo della pace non può tollerare disturbatori di alcun tipo ed è obbligato a sopprimere ogni avvio di rivolta con assoluta spietatezza. È anche piuttosto facile interpretare tanto una poco ortodossa quanto una onesta espressione di legittima lagnanza in termini di rivolta e sopprimerla di conseguenza. In altre parole, una nazione estremamente forte quasi inevitabilmente diventa una nazione tirannica.

Quando esistono due nazioni o blocchi di nazioni, entrambi altamente armati, entrambi economicamente abbastanza forti da rimanere armati senza provocare un collasso sociale, è possibile solo un equilibrio instabile. La pace potrà certo essere mantenuta per un periodo di tempo, forse anche un periodo lungo, ma non sarà una pace facile. Neppure sicura o percepita come tale. [...] Entrambe le Grandi Potenze [...] potrebbero essere spaventate dal cominciare una guerra totale, per paura della ritorsione; ma non possono essere neppure tanto certe che non lo faccia l'altra. È una guerra di nervi. Nessuna delle parti può essere sufficientemente certa che l'altra, grazie all'ingegno dei propri scienziati, non possa sviluppare una qualche arma realmente vincente e usarla per porre fine ad una situazione intollerabile. Paura, sospetto e odio si esprimono attraverso una “guerra fredda”. Ogni parte cerca di indebolire l'altra con l'infiltrazione, con l'incoraggiamento del dissenso interno, con agenti segreti i quali promuovono il sabotaggio, inquinano la politica e arruolano spie. [...] Alcune spie sono uomini coraggiosi, ma considerano la lealtà verso il proprio paese una giustificazione per ciò che normalmente sarebbe considerato malvagio e disonesto. In altri casi, le spie sono dei traditori, sleali verso il proprio paese per denaro, per avventura o per falsa ideologia: e dico deliberatamente “falsa”, perché credo che sia falsa ogni ideologia che si traduca in azioni infedeli e ingannevoli. Questa falsità è un cancro in ogni comunità. Conduce all'incertezza, al sospetto e all'insicurezza.

Ancora, le misure di sicurezza, che implicano l'isolamento o il controllo, gli interrogatori e l'applicazione di una coltre di segretezza su una larga sezione della ricerca scientifica e dello sviluppo sono indubbiamente dannose per la comunità che le impiega. [...] I viaggi e le comunicazioni vengono ostacolate e i congressi internazionali, che sono le vie ordinarie attraverso cui gli scienziati, provenienti da molte nazioni, si incontrano per discutere con reciproco vantaggio, diventano soggetti alle interferenze politiche. Ma questo non è tutto.

Così come la falsità è un cancro nella comunità, così la segretezza è un cancro nella scienza. La scienza dipende per il suo attuale sviluppo dalla preziosa eredità degli studi liberamente pubblicati. La maggior parte degli scienziati considererebbe completamente non etico se essi dovessero distorcere la verità allo scopo di servire gli interessi di un particolare partito politico, un'ideologia o un settore industriale. Eppure non riescono a riconoscere che è altrettanto scorretto nascondere la verità allo scopo di ingannare. Falsità e segretezza sono le opposte facce della stessa medaglia, e coloro che giustificano l'una non hanno motivi per condannare l'altra. L'amore cristiano per tutti gli uomini indicherebbe che la conoscenza non

condivisibile non dovrebbe di certo mai essere ricercata allo scopo di conferire a noi stessi o al nostro paese potere sui nostri simili.

Ci sono, io credo, alcune forme di conoscenza che non dovrebbero essere ricercate: e gli scienziati lo ammisero quando i risultati degli esperimenti condotti nei campi di concentramento tedeschi furono deliberatamente distrutti. Ma non ci possono essere scuse per la mancata condivisione di informazioni scientifiche che possano essere di immediato beneficio per altri esseri umani. Le restrizioni alla pubblicazione della ricerca sulla penicillina durante la seconda guerra mondiale, per paura che il nemico potesse usarla per i propri feriti, fu un'azione che enfatizzò la natura inumana e non cristiana della guerra nel suo complesso.

Lo scienziato deve accettare una grande responsabilità, che in questo caso significa colpevolezza, per l'attuale stato di insicurezza globale, perché sebbene egli sia solo un singolo individuo ha, tuttavia, più potere della maggioranza degli individui. Ciò che ognuno di noi come individuo può fare per rendere gli altri felici o infelici, sicuri o insicuri, dipende dal nostro carattere, dalla nostra capacità, dalla nostra formazione e dalle nostre opportunità. "A chiunque fu dato molto, molto sarà richiesto; a chi fu affidato molto, sarà richiesto molto di più" (Vangelo secondo Luca, 12,48). Nel fornire alle nazioni quel genere di armi che, in numeri facilmente raggiungibili, possono essere usate, come sappiamo, per spazzare via la civiltà, gli scienziati stanno, in effetti, mettendo il veleno nelle mani di bambini irresponsabili. Bambini che non sanno realmente cosa vogliono o come ottenerlo.

Si sostiene, spesso, che gli scienziati non dovrebbero arrogare a sé il diritto di decidere se il loro lavoro debba o meno essere usato per qualche scopo particolare. Si dice che in quanto democratici dovrebbero fare ciò che i loro governi, rappresentanti del popolo, chiedono loro. A questo ci sono due risposte.

La prima è che la democrazia non consiste in un governo che impone la volontà della maggioranza sulla minoranza; se così fosse allora l'Unione Sovietica sarebbe di certo una democrazia, come il regime nazista. Una maggioranza può essere dispotica e totalitaria, così come male informata. La democrazia consiste nell'integrazione dell'opinione della maggioranza e della minoranza; nel lento processo di governo attraverso la discussione, con critiche responsabili come mezzo di controllo ad ogni passaggio; nella tolleranza del dissenso e nel riconoscimento del diritto all'obiezione di coscienza. Nessun cittadino dovrebbe essere forzato, tantomeno dall'opinione pubblica, a fare ciò che egli crede sia sbagliato; qualsiasi governo che richieda un tale servizio non è affatto un governo democratico, è tirannico e, perciò, un governo essenzialmente debole.

La seconda risposta è, forse, ancor più importante. Noi tutti siamo cittadini del mondo e dovremmo fare nostro l'obiettivo che al sorgere di conflitti fra le nazioni essi siano risolti pacificamente e democraticamente attraverso il negoziato. L'uso di, o anche solo la minaccia di usare clamorosamente armi distruttive e indiscriminate di genocidio di massa per affermare la volontà di predominio, è così completamente anti-democratico che nessuna nazione, che impieghi tali metodi, ha il diritto di rivendicare a tale scopo, nel nome della democrazia, un qualsiasi servizio da parte dei propri cittadini.

[...] La democrazia in senso nazionale non può essere invocata da coloro che la rigettano nella sfera internazionale, in favore dell'ipotesi che "la ragione sta dalla

parte del più forte". Il fatto che uno dei belligeranti possano essere le stesse Nazioni Unite non santifica alcuna guerra né rende il naplam, l'atomica o le bombe all'idrogeno strumenti legittimi di democrazia e giustizia.

Eppure l'ammissione che gli scienziati portano un pesante carico di responsabilità per l'attuale condizione di insicurezza della civiltà non assolve dalla responsabilità e dal biasimo l'uomo comune e, specialmente, chi si professa cristiano. È vero che il pubblico britannico e americano non ha saputo nulla di Hiroshima fino a dopo l'evento. Ciò nondimeno i cittadini di tutti i paesi belligeranti diedero effettivamente, se non coscientemente, ai loro governi e capi militari l'autorità illimitata di usare qualsiasi arma essi pensassero fosse necessaria alla vittoria e, anche ora che gli orribili risultati si sono visti, quell'autorità non è stata ritirata. Anche ora il cittadino comune sembra essere contento che la ricerca scientifica segreta possa essere condotta a sue spese. Egli non ha, perciò, il diritto di condannare lo scienziato che conduce questa ricerca. Per quel che riguarda gli scienziati, contrariamente alla loro formazione, non sembrano essere più saggi o più virtuosi dei loro concittadini; hanno famiglie da sostenere e continueranno i lavori che hanno cominciato.

Il fatto è che fintanto che la gente comune riporrà la propria fiducia nelle armi di guerra, fintanto che dimenticherà la comune umanità e sopprimerà che la pace può essere mantenuta attraverso l'abuso, la furia e le minacce, fintanto che chiuderà gli occhi davanti ai bisogni di milioni di denutriti, analfabeti, ammalati e miserabili, e penserà solo al proprio prestigio, al proprio benessere, alla propria sicurezza, o anche solo a quella della propria famiglia, della propria nazione; fintanto che sopprimerà che si possa porre rimedio all'ingiustizia o preservare gli ideali attraverso il genocidio di massa, che si possa impedire o fermare l'aggressione attraverso l'uso di armi che uccideranno e menomano non solo il colpevole e l'innocente allo stesso modo, ma anche i bambini non nati del futuro, fino ad allora troveranno scienziati che faranno la propria offerta e non troveranno la sicurezza.

Il mondo che stiamo lasciando ai nostri figli è un mondo zeppo di armi nucleari, in cui ogni impianto elettrico sarà una potenziale fabbrica di munizioni atomiche. È un mondo armato con laboratori dove vengono prodotte le armi biologiche affinché un giorno possano essere usate oppure si possano scoprire i loro antidoti. Un mondo che sta spendendo milioni di sterline sui metodi di intercettazione dei velivoli e anche di più sui mezzi a propulsione che evitino tale intercettazione. È un mondo in cui, in molti paesi, la coscrizione dei giovani per la preparazione militare è, con tutte le intenzioni e scopi, permanente; in cui le persone sono spaventate da quello che il futuro può portare, sia perché non hanno fiducia nei propri vicini, sia perché sono affamati e senza casa; in cui il sospetto e la mancanza di speranza sono diventati consuetudini. È questo il meglio che possiamo fare in termini di sicurezza per la prossima generazione? E non abbiamo responsabilità verso coloro che riteniamo nostri nemici, ma che sono in realtà nostri fratelli?

La Gran Bretagna sta spendendo l'equivalente dell'intero ricavo dell'imposta sul reddito, circa 1,760 milioni di sterline l'anno, in preparazione militare. Ulteriori 139 milioni sono spesi nella difesa civile che non dà nulla se non un falso senso di sicurezza, se mai ve ne fosse una, poiché essa sarebbe praticamente inutile contro i

principali effetti delle armi nucleari o biologiche. La [...] maggioranza delle persone è convinta e, io penso, giustamente convinta, che se ad oggi la guerra dovesse scoppiare su scala mondiale la situazione della Gran Bretagna sarebbe disperata. Se non distrutta dalle bombe, essa sarebbe economicamente rovinata. Ciò nonostante, ripone tutta la propria fiducia nella convinzione che la preparazione militare minimizzerà le probabilità di una guerra suicida. E così in realtà potrebbe essere, per quanto riguarda il futuro immediato, ma a un costo abbastanza inutile. Perché trasformare la casa di qualcuno in una prigione non è il migliore e neppure il più economico dei modi per assicurare ai propri figli speranza e sicurezza per il futuro. [...]

I bambini necessitano di sicurezza, ma non la cercano coscientemente. Al contrario, loro corrono rischi che spesso ai loro genitori fanno rizzare i capelli sulla testa. [...] Il genitore saggio, tuttavia, cerca di evitare di innervosire il figlio con minacce e raccomandazioni, perché un bambino ossessionato dalla propria salute o dalla propria sicurezza è un bambino infelice. [...] La naturale predisposizione del bambino non assume rischi che vadano al di là delle sue capacità e molti dei più seri pericoli esistenti sono quelli che la scienza applicata ha introdotto con lo sviluppo della velocità meccanica. “La sicurezza sulle strade” richiede un affinato senso di responsabilità a coloro che guidano veicoli veloci, specialmente su strade che anche i bambini devono usare.

Allo stesso tempo, l'esercizio responsabile della conoscenza scientifica ha minimizzato molti dei pericoli “naturali” che in passato avevano condotto a tassi estremamente elevati di mortalità neonatale e infantile. [...] Il diritto a vivere è tra quelli compresi nella Dichiarazione dei Diritti Umani ed è segno della accresciuta coscienza dei tempi che certi diritti siano riconosciuti come appartenenti a tutti gli uomini e non solo a quanti sono bianchi e parlano inglese: il diritto alla vita, alla libertà e alla sicurezza della persona; la sicurezza contro la schiavitù, l'arresto arbitrario, la detenzione e l'esilio; la sicurezza sociale in caso di disoccupazione, malattia, disabilità o età avanzata; la sicurezza per la propria famiglia per quel che concerne cibo, vestiario, abitazione, servizi sociali, il giusto tipo di educazione, e via dicendo. [...]

Il nostro senso della responsabilità sociale non è affatto perfetto, ma almeno stiamo iniziando a capire che abbiamo realmente una responsabilità positiva per il reciproco benessere, nel senso più ampio della parola. Questa coscienza civile ci dice che non è giusto che i bambini di altre nazioni debbano soffrire e morire quando noi abbiamo le conoscenze o le capacità per salvarli, che debbano essere affamati quando noi e i nostri figli abbiamo abbastanza e molto più che abbastanza per i nostri bisogni, che non debbano avere speranza per il futuro quando stiamo spendendo milioni per rendere i nostri futuri doppiamente sicuri. Il trattamento più illuminato di quanti sono mentalmente malati o imperfetti, o che sono moralmente deboli o persino viziosi, è qualcosa di desiderabile non solo per coloro che fanno parte della nostra comunità, ma per tutti gli esseri umani. Eppure, c'è ancora, nel solo Impero britannico, un milione di persone cieco a causa di malattie curabili. [...] Io credo che noi dobbiamo diventare appassionatamente convinti del fatto che la guerra è sbagliata, che le preparazioni per la guerra sono sbagliate e che è sbagliato anche che gli uomini, che sono figli di Dio, debbano vivere vite di

desideri senza speranza, dolore o degrado, e allora potremmo trovare i modi per porre fine alla situazione attuale, e costruire un nuovo inizio. Certo non sarà facile e tantomeno verrà fatto nell'immediato.

Forse il primo passo verso un mondo migliore e più felice è deviare l'attenzione dei nostri connazionali dal pensiero della loro sicurezza militare in quanto britannici alla necessità di sicurezza sociale per gli esseri umani ovunque nel mondo. Dobbiamo creare in loro e in noi stessi un desiderio di servizio che possa rimpiazzare quello per la sicurezza comune o il comfort personale. Ciò di per sé non sarebbe difficile se cominciassimo abbastanza presto. I bambini sarebbero di aiuto. Non è difficile insegnare loro ad essere premurosi verso gli altri. Ho riscontrato anche che molti giovani studenti vogliono realmente trovare una qualche forma di lavoro che sia di effettivo servizio per i loro simili. Molti di loro si ribellano ai due anni di servizio militare non perché siano in grado di formulare una obiezione di coscienza ad esso, ma perché ritengono che sia uno spreco di tempo e di energia: perché non è un reale servizio alla comunità. Essi necessitano di qualche alternativa costruttiva per la quale possano arruolarsi volontariamente ed in cui possono rimanere per due anni o per venti se lo desiderano.

C'è una quantità di lavoro da fare che richiede un'organizzazione su larga scala, se solo incontrasse l'immenso bisogno esistente, lavoro che potrebbe essere portato sotto l'ombrello dell'Autorità Mondiale per lo Sviluppo o del Consiglio Alimentare Mondiale. Sono pochi i giovani che attualmente stanno traendo gioia e un'utile esperienza dai campi di lavoro internazionali, dove svolgono lavori di costruzione, silvicoltura, raccolto o qualche particolare lavoro che deve essere fatto e che non viene fatto se non su base volontaria o ad hoc. Sono pochi coloro che vanno volontariamente a lavorare per portare sollievo dalla carestia, per la ricostruzione dai danni delle inondazioni o per soccorrere dalla miseria e dalla desolazione risultanti dalla guerra. Molti di più lo farebbero, credo, se sapessero come ci si deve organizzare. [...]

Un tale lavoro dovrebbe essere riconosciuto come una forma di servizio volontario nazionale e internazionale che potrebbe rimpiazzare le attuali forme di costrizione militare in questo e in altri paesi e che dovrebbe ricevere l'altrettanto adeguato supporto del governo, in ambito finanziario e gestionale. [...]

Un altro utile suggerimento è stato fatto recentemente dalle pagine della Newsletter della Society for Social Responsibility in "Science" (IV, 5, 1953) per cui, come sostitutivo del servizio militare, dovrebbero essere organizzati scambi su larga scala. Questo è stato già fatto, in una certa piccola misura, nel caso degli insegnanti, ma potrebbe essere molto più esteso. I lavoratori agricoli potrebbero fare lo scambio con chi lavora nelle fattorie in altri paesi; gli operai delle fabbriche con i loro omologhi all'estero. [...] Se tali piani fossero estesi così che i giovani da tutte le parti del mondo potessero lavorare insieme, con il giusto spirito, senza sussiego e con reciproco rispetto (un'attitudine che è quasi naturalmente e rapidamente sviluppata in qualunque dipartimento universitario dove studenti di differenti razze e nazionalità studiano insieme), non solo condurrebbero ad un miglior tipo di comprensione internazionale e di cooperazione, ma darebbero anche significato a quel genere di rivoluzione sociale diffusa di cui il mondo avrebbe bisogno, affinché ci fosse cibo, rifugio, salute e sicurezza economica per ognuno. I

più giovani sono idealisti, entusiasti, avventurosi, ma non trovano facile immaginare le condizioni in cui le altre persone sono costrette a vivere. Se giungessero a comprenderlo attraverso l'esperienza fattuale, vi sarebbe una maggiore insistenza giovanile sul fatto che la persistenza della povertà, della cattiva salute, dell'ignoranza e della degradazione, che oggi causa così tanta sofferenza in molte parti del mondo, non dovrebbe essere permessa.

Di tanto in tanto, tuttavia, viene sollevata la questione se sia giusto tentare di prevenire la mortalità infantile e ridurre o eliminare malattie fatali in paesi che non possono ad oggi nutrire la popolazione attuale e che, ciò nondimeno, hanno un tasso di natalità veramente elevato. [...]

Il tipo di risposta che diamo, il tipo di azione che intraprendiamo, rivela difatti la nostra attitudine di base verso l'umanità e la natura della nostra fede in Dio.

[...] Potrebbero esserci circostanze in cui sentiamo che vorremmo vedere una persona morta anziché sofferente, ma la responsabilità di uccidere un'altra persona per misericordia, pietà o amore è qualcosa che, in quanto persone, la legge di questa terra non ci permette di assumerci. [...]

Ciò che è certo è che nelle nostre azioni verso gli altri esseri umani dobbiamo essere sicuri che le nostre motivazioni siano l'amore, la compassione e la comprensione, non già l'egoismo, l'avidità e il disprezzo. Spesso, dunque, l'apparente scelta tra due mali risulta essere una scelta tra un ipotetico male che potrebbe toccarci negativamente e un errore certo verso altre persone. Noi permettiamo a noi stessi di essere preoccupati per la paura che non ci sia abbastanza per andare avanti se aiutiamo ogni bambino a vivere e serriamo gli occhi dinnanzi alla certezza che molti moriranno se non li aiutiamo. "La fede", va detto, "non è cercare di credere in qualcosa indipendentemente dalle prove. La fede è cercare di fare qualcosa indipendentemente dalle conseguenze". [...]

Non osiamo, dunque, condannare gli altri ad un destino che non avremmo scelto per noi stessi o per i nostri cari.

Abbiamo una responsabilità positiva per capire che noi nelle nazioni più ricche stiamo derubando i posteri per il nostro benessere attuale, come un'agricoltura ignorante e avida ha rubato il suolo per molti anni. Noi oggi abbiamo certi standard di comodità che dipendono ampiamente dalle scorte di energia e questa energia è per lo più ottenuta dal carbone, dal gas naturale, dalla benzina e dal petrolio. [...]

Inoltre, sebbene sappiamo che le scorte di minerali non dureranno indefinitamente, le stiamo sperperando a livelli inverosimili, e una buona parte di questo spreco di materie prime si dice sia fatto in nome della sicurezza. Egoistiche comodità, egoistiche paure possono significare una nuova era buia per tutti i nostri discendenti.

Penso, inoltre, che dobbiamo essere consapevoli che sarebbe assolutamente impossibile per tutti i 2,400 milioni di abitanti di questo mondo, per quanto tanto vorremmo portali "fino al nostro livello", vivere secondo i nostri standard occidentali, o almeno in base alla scala su cui noi stessi vorremmo vivere. Le risorse fisiche della terra semplicemente non lo permettono. Affinché altri possano non morire di fame, possano non essere permanentemente sull'orlo del precipizio, dobbiamo essere preparati a condividere, anche se questo dovesse significare più bassi standard di comodità per noi stessi.

È vero, certo, che la scienza potrebbe trovare nuove fonti di energia, ma se queste derivassero dal combustibile nucleare potrebbero portare con loro problemi che aumenterebbero sostanzialmente l'insicurezza umana. Nel frattempo, l'ossessione per la sicurezza militare ha impedito che un sufficiente impegno scientifico si concentrasse sullo studio di altre risorse di energia e sulla conservazione delle nostre attuali scorte.

Sinora, mi sono concentrata quasi interamente su due temi. In primo luogo, l'impossibilità di ottenere la sicurezza militare in un mondo che continua a sviluppare armi; in secondo luogo, la dipendenza della sicurezza sociale per tutti da un più saggio utilizzo delle risorse materiali e dell'ingegno umano, da una volontà di sostituire la cooperazione alla competizione spietata.

[...] Uomini e donne oggi cercano di raggiungere la felicità inseguendo la sicurezza militare ed economica, con il risultato che si ritrovano in un mondo dove, come Niebuhr ha scritto recentemente a proposito degli Stati Uniti, "il paradiso della nostra sicurezza domestica è sospeso nell'inferno dell'insicurezza globale"; oppure equiparano la felicità alla ricerca del piacere, con il risultato che il loro tempo libero viene sfruttato commercialmente, non lasciando a sé stessi il tempo per pensare. Essi perdono la loro semplicità e subiscono facilmente l'influenza della propaganda, particolarmente quel tipo di propaganda che sfrutta l'egoismo e la paura. [...]

Non conosco alcun modo attraverso cui il genere umano possa ottenere una reale sicurezza se non attraverso un completo cambiamento di valori e di prospettiva. Come ho detto poc'anzi: i bambini hanno bisogno di sicurezza, ma non la cercano coscientemente, e in questa come in altre situazioni noi dobbiamo diventare come bambini piccoli.

Credo che questo detto di Gesù debba essere preso veramente alla lettera. I bambini sono tanto ignoranti quanto innocenti. Essi hanno la conoscenza adeguata alla loro età e se sono bambini normalmente felici, come tutti i bambini dovrebbero essere, hanno una fiducia illimitata nei loro genitori e nella sicurezza della propria casa. Possono agire indipendentemente dalle conseguenze eppure non irresponsabilmente, perché sanno che la vita è buona, e le loro azioni vengono compiute in un quadro di naturale sicurezza, di libertà dal bisogno, dalla paura, dal sospetto. [...] Non dobbiamo lasciarci accecare dalla valutazione delle conseguenze [...].

Tutte le forme di sicurezza materiale sono transitorie e incerte. C'è una sicurezza che non può essere portata via perché è radicata e fondata nell'amore di Dio. Se questo venisse condiviso, le vite degli uomini si trasformerebbero e nel fare questo, credo, si trasformerebbe anche la situazione sociale e internazionale.

Bibliografia

Baldwin Melinda, *Where Are Your Intelligent Mothers to Come from?: Marriage and Family in the Scientific Career of Dame Kathleen Lonsdale*, in "Notes & Records of the Royal Society", vol. 63, 2009, pp. 81-94.

Lonsdale Kathleen, *Women in Science: Reminiscences and Reflections, Impact of Science in Society*, Paris 1970.

Il dovere di sopportare (1962), di Rachel Carson

Le pagine che seguono riproducono il primo capitolo di *Primavera silenziosa*, la cui pubblicazione nel 1962 è stato un evento epocale nella storia dell'ambientalismo. L'opera, paragonata per la forza della sua denuncia alla *Capanna dello zio Tom*, ebbe una enorme risonanza tra l'opinione pubblica, gli ambienti politici e scientifici; nei primi due mesi furono vendute 10.000 copie e contemporaneamente iniziarono a comparire le traduzioni in altre lingue. *Primavera silenziosa* è strutturata come una argomentazione legale: logica, precisa, documentata; essa è dedicata ad Albert Schweitzer e si apriva con una citazione tratta dalla sua opera più importante: *Etica della venerazione della vita*. "L'essere umano ha perduto la capacità di prevedere e prevenire. Finirà col distruggere la terra". In *Il dovere di sopportare*¹ Carson formula il suo atto di accusa nei confronti di chi aveva la responsabilità della distruzione dell'ambiente e afferma con forza il diritto dei cittadini di conoscere e di decidere.

La traduzione del testo, che risale al 1963, ancorché elegante, risente inevitabilmente della sua epoca, pertanto la abbiamo corredata di alcune annotazioni solo per quei passi in cui la traduzione italiana attenua la forza critica dell'originale.

Per una introduzione al pensiero e agli scritti di Carson, la sua influenza sui movimenti e sul femminismo si rinvia al saggio di Bruna Bianchi nel numero 35 di DEP.

La storia della vita sulla Terra è la storia dell'interazione tra gli esseri viventi e la natura circostante. L'ambiente esterno ha avuto una grande importanza nel plasmare la morfologia e il comportamento del regno vegetale ed animale. Al contrario, da quando la Terra esiste, gli esseri viventi hanno modificato l'ambiente in misura trascurabile; soltanto durante il breve periodo che decorre dall'inizio di questo secolo ai giorni nostri, una sola "specie" – l'uomo – ha acquisito una notevole capacità di mutare la natura del proprio mondo.

Nel corso degli ultimi 25 anni questo potere non solo è diventato tanto grande da costituire un pericolo, ma ha assunto anche mutato il suo carattere. Il più allarmante assalto, fra tutti quelli sferrati dall'uomo contro l'ambiente, è la contaminazione dell'aria, del suolo, dei fiumi, dei mari con sostanze nocive e talvolta mortali. Questo inquinamento è, nella maggior parte dei casi, irreparabile; le sequenze di reazioni da esso scatenate, sia nel mondo che deve alimentare la vita, sia nella vita stessa dei tessuti, sono per lo più irreversibili. In questa contaminazione ormai universale dell'ambiente, gli agenti chimici diventano sinistri, e non sempre noti, coadiutori delle radiazioni nel trasformare la natura reale del mondo – la natura reale della vita. Lo stronzio sprigionato da un'esplosione nucleare nell'atmosfera, scende sulla terra insieme con la pioggia

¹ Nell'edizione originale Carson usa il termine *obligation*, una sfumatura di costrizione.

oppure, per spontanea caduta (*fall-out*), si deposita al suolo, è assorbito dalle erbe, frumento e dal granturco, ed infine prende stabile dimora nelle ossa dell'uomo, dove resta finché c'è un alito di vita. Analogamente, certe sostanze chimiche irrorate sui terreni coltivati, nei boschi e nei giardini restano per lungo tempo suolo, e penetrano negli organismi viventi, che si contagiano l'un l'altro in una incessante catena di intossicazione e di morte. Oppure esse filtrano misteriosamente nelle correnti sotterranee per riemergere più tardi e, grazie alle trasformazioni operate dall'aria e dalla luce solare, combinarsi in nuove forme che uccidono la vegetazione, ammorbano il bestiame e diventano un'ignota minaccia contro la vita di coloro che si avvicinano ad una fonte per dissetarsi. "L'uomo", come ha detto Albert Schweitzer, "riesce raramente a ravvisare gli aspetti diabolici delle proprie creazioni".

Sono state necessarie centinaia di milioni d'anni perché la vita sulla Terra assumesse la forma che oggi conosciamo, un enorme lasso di tempo in cui lo sviluppo, l'evoluzione e la differenziazione delle specie ha raggiunto uno stadio di adeguamento e di equilibrio con il mondo circostante. L'ambiente, che plasmava e regolava la vita, conteneva elementi utili per certi aspetti, ma pur ostili allo svolgersi di essa: certe rocce emettevano radiazioni pericolose; anche nella luce solare erano presenti raggi di piccola lunghezza d'onda, particolarmente insidiosi. Ma, con il passare del tempo – un tempo che non va misurato in anni, ma in millenni – la vita vi si è assuefatta e ha raggiunto l'attuale equilibrio. Giacché il tempo è un fattore fondamentale; ed è proprio il tempo che manca nel mondo moderno.

La rapidità dei mutamenti in atto e la velocità con cui si producono situazioni sempre nuove derivano non già dal susseguirsi degli eventi naturali, ma dalla smania violenta ed avventata dell'uomo. Le radiazioni non sono più soltanto costituite dalle radiazioni di fondo sprigionate dalle rocce, o dal bombardamento di raggi cosmici, o dalle radiazioni ultraviolette della luce solare che esistevano anche prima della comparsa di qualsiasi germe di vita sulla Terra; sono ora il frutto innaturale della manomissione dell'atomo da parte dell'uomo. Le sostanze chimiche alle quali la vita ha fatto ricorso per raggiungere il suo assetto attuale non sono più soltanto il calcio, il silicio, il rame ed i minerali provenienti dalle rocce e trasportati dai fiumi verso il mare; oggi esse sono ottenute per sintesi grazie all'inventiva umana, nascono nei laboratori scientifici senza che ne esista un corrispondente in natura.

Per assuefarsi a queste sostanze chimiche sarebbe necessario un periodo di tempo misurabile sulla scala degli eventi naturali; occorrerebbero molte generazioni e non già i pochi anni della vita di un uomo. Ma, quand'anche – per un miracoloso concorso di circostanze – si realizzasse questa eventualità, si tratterebbe pur sempre di un beneficio fittizio poiché, frattanto, i nostri laboratori continuerebbero a produrre incessantemente altre nuove e pericolose sostanze; basti pensare che, soltanto negli Stati Uniti, ogni anno cinquecento di esse trovano una loro possibilità di impiego. La cifra è sbalorditiva, anche se non se ne afferra completamente il significato: 500 nuove sostanze chimiche ogni anno, alle quali il corpo degli uomini e degli animali deve in qualche modo assuefarsi; e, per di più, sostanze chimiche completamente estranee a qualsiasi esperienza biologica.

Tra esse, molte vengono usate nella lotta condotta dall'uomo contro la natura. Dal 1945 in avanti, più di 200 composti sono stati creati per estirpare erbacce e sterminare insetti, roditori ed altri organismi che, nel linguaggio dei nostri tempi, vengono considerati "pestilenziali": 200 composti messi in vendita con migliaia di differenti marchi di fabbrica.

Da allora queste irrorazioni, polverizzazioni e vaporizzazioni vengono praticate universalmente nelle colture agricole, nei giardini, nelle foreste e nelle abitazioni; e si tratta di prodotti non specifici che sterminano tutti gli insetti, "buoni" e "cattivi", che impediscono agli uccelli di cinguettare ed ai pesci di guizzare nei fiumi e nei torrenti, che coprono ogni foglia d'una pellicola mortale e si depositano al suolo. Tutto ciò nell'unico intento di distruggere poche specie di gramigna e di parassiti. C'è mai qualcuno disposto a sostenere che sia possibile disseminare una tale quantità di veleni sulla superficie della Terra senza nuocere a tutto ciò che vive? Bisognerebbe davvero parlare non di "insetticidi", ma di "biocidi".

Il processo della disinfestazione segue l'andamento di una spirale senza fine. Da quando venne permesso l'impiego del DDT per usi civili, abbiamo assistito ad un costante aumento di produzione di composti chimici sempre più tossici. E questo è avvenuto perché gli insetti, in una trionfale rivendicazione del principio di Darwin della sopravvivenza degli individui più adatti, si sono man mano evoluti in razze più resistenti, immuni agli insetticidi usati fino allora. Donde la necessità di trovare un veleno più mortale, destinato ad essere soppiantato, in seguito, da qualcosa di ancora più micidiale. Bisogna anche aggiungere che ciò è avvenuto perché gli insetti da sterminare – per ragioni che spiegheremo più avanti – hanno manifestato spesso, dopo la disinfestazione, insospettiti "ritorni di fiamma", di reviviscenza, diventando più numerosi di prima. Così la guerra chimica ingaggiata contro di essi non ha mai vinto la sua ultima battaglia, e tutte le forme viventi si trovano perennemente sottoposte al suo fuoco incrociato.

Parallelamente all'eventualità della totale estinzione del genere umano in una guerra atomica, l'altro fondamentale problema della nostra epoca consiste, dunque, nella contaminazione dell'ambiente in cui viviamo ad opera di sostanze con un incredibile potenziale di devastazione – sostanze che si accumulano nei tessuti delle piante e degli animali e penetrano anche nelle cellule germinali per distruggere o alterare i fattori dai quali dipende l'eredità e, in ultima istanza, la sorte stessa dell'umanità.

Qualche sedicente profeta del nostro avvenire¹ prevede già un tempo in cui sarà possibile modificare a piacimento il plasma del germe umano. Ebbene, con la nostra avventatezza, abbiamo già conseguito un obiettivo del genere, perché molte sostanze chimiche da noi prodotte, al pari delle radiazioni, provocano effettivamente mutazioni nei geni. E non è priva di un'amara ironia la constatazione che l'uomo può determinare il proprio futuro valendosi d'una bazzecola così banale come può esserlo la scelta di un insetticida.

La verità è che oggi corriamo questo rischio. Perché mai?

¹ Nell'edizione originale: "Some would be architects of our future", ovvero coloro che vorrebbero costruire, determinare il nostro futuro. Rachel Carson, *Silent Spring*, Houghton Mifflin, Boston-New York 2002, p. 8. Le annotazioni sono di Bruna Bianchi.

Gli storici che un giorno investigheranno sul nostro tempo avranno ben ragione di sorprendersi della mancanza di senso delle proporzioni di cui stiamo dando prova. Come è possibile, infatti, che esseri ragionevoli cerchino di impedire il diffondersi di poche specie di organismi “indesiderabili” servendosi di un mezzo che contamina la Terra intera ed è portatore di malattia e di morte anche per il genere umano? Eppure è proprio questo che stiamo facendo. E continuiamo a farlo adducendo ragioni che crollano nel momento stesso in cui le prendiamo in esame. Affermiamo che l'enorme e crescente impiego degli insetticidi è necessario per preservare la produzione agricola. Ma non siamo noi stessi costretti a fronteggiare, al contrario, un problema di sovrapproduzione? La nostra agricoltura, nonostante le misure adottate per ridurre la superficie coltivata (compensando i contadini che non producono), ha registrato una tale sorprendente sovrabbondanza di raccolti che i contribuenti americani, per il 1962, stanno pagando più di un miliardo di dollari all'anno di tasse per la spesa complessiva di trasporto richiesta dal piano per l'immagazzinamento di tale eccedenza. Ma può migliorare la situazione quando, in seno al Dipartimento dell'Agricoltura, da una parte si cerca di porre un freno alla produzione, mentre dall'altra si afferma, come avvenne nel 1958, che “la limitazione della superficie coltivata sotto il controllo della Soil Bank stimolerà l'interesse per l'impiego dei disinfestanti onde ottenere la massima produttività nei terreni ancora sottoposti a coltivazione?”.

Certamente non voglio qui negare l'esistenza d'un problema dei parassiti, né la necessità della lotta contro di essi. Affermo, invece, che tale lotta dev'essere guidata da una visione realistica, e non diventare un mito; e che i metodi da adottare non devono essere tali da comportare la nostra distruzione insieme con quella degli insetti.

Il problema, la cui soluzione ha lasciato dietro di sé una scia così grande di conseguenze disastrose, dipende dal nostro moderno sistema di vita. Gli insetti pullulavano sulla Terra molto tempo prima che l'uomo vi facesse la sua comparsa; e, fin d'allora, erano presenti in una straordinaria varietà e dimostravano una eccezionale adattabilità. Dopo l'avvento dell'uomo, durante il corso dei millenni, una piccola parte delle 500.000 specie e più di insetti è diventata un'insidia al benessere dell'umanità per due ragioni: perché entrava in competizione con noi a proposito del rifornimento alimentare e, al tempo stesso, perché costituiva un pericoloso veicolo di malattia.

Gli insetti portatori di gravi morbi hanno sempre destato un particolare allarme negli agglomerati urbani, specialmente dove le condizioni sanitarie erano precarie, come nel caso di calamità naturali o di guerra, o di una arretratezza di sviluppo economico e sociale. In questi casi si imponeva una lotta contro di essi. Nondimeno è di chiara evidenza – come possiamo oggi constatare – che il massiccio intervento chimico ha registrato successi soltanto parziali e, anzi, talvolta rischia di peggiorare la situazione cui vogliamo porre rimedio.

Ai tempi dell'agricoltura primitiva, gli insetti non preoccupavano i coltivatori. Il problema sorse quando cominciarono a svilupparsi le colture con immensi appezzamenti di terreno riservati a monocoltura. Fu tale sistema a creare le condizioni favorevoli a esplosioni numeriche di particolari specie di parassiti. La produzione agricola imperniata su una sola coltura non trae alcun vantaggio dai

principi che ispirano l'opera della natura; essa è un'agricoltura quale può concepirsi una mente meccanica. La natura ha impresso al paesaggio una molteplice varietà, ma l'uomo ha cercato, con tutto il suo zelo, di renderlo monotono; è così che egli ha distrutto il complesso di controlli e di equilibri grazie al quale la natura mantiene ogni specie entro i giusti limiti. Uno dei più importanti fattori limitanti naturali consiste nel fatto che una specie dispone solo di un certo numero di habitat adatti ad essa. Se un insetto si nutre di grano, è ovvio che esso si riprodurrà più facilmente e in numero sempre maggiore in un territorio coltivato a grano che non in una zona dove la coltivazione di questo cereale sia alternata ad altre piantagioni inadatte al nutrimento di quel parassita.

La medesima considerazione vale per altri casi. Una trentina di anni fa, o poco più, nelle città di vaste regioni degli Stati Uniti le strade erano fiancheggiate da lunghe, imponenti file di olmi. Oggi quella cornice arborea, creata con tanta speranza, è sotto la minaccia d'una completa distruzione perché una malattia ha colpito tutte le piante: una malattia diffusa da un coleottero che avrebbe avuto ben poche possibilità di moltiplicarsi fino a diventare una smisurata moltitudine e a diffondersi di albero in albero, se gli olmi fossero stati piantati qua e là, in mezzo ad una vegetazione varia ed alternata.

Un altro aspetto dell'attuale problema degli insetti merita di essere preso in esame in relazione alla storia dell'uomo e della Terra: la diffusione di migliaia di generi diversi di organismi dalle rispettive località d'origine verso nuove aree. L'ecologo inglese Charles Elton ha studiato ed illustrato nel suo recente libro *The Ecology of Invasion* tutte queste migrazioni. Nel Cretaceo, centinaia di milioni di anni or sono, la trasgressione marina coprì molti istmi che univano i continenti tra loro in modo che gli esseri viventi si trovarono confinati - secondo la definizione di Elton - in "distinte e gigantesche riserve naturali". In tali "isole" questi organismi, separati dai propri simili, si evolsero in molte nuove specie. Quando alcune terre si riunirono, circa 15 milioni di anni fa, queste specie cominciarono a migrare in nuovi territori: è un movimento che non solo continua ancor oggi, ma sta ricevendo un notevole impulso per opera dell'uomo.

L'importazione di piante è stato il principale fattore determinante dell'attuale diffusione delle specie, dato che, con esse, sono stati trasportati anche gli organismi che vi vivevano a loro spese. La istituzione delle "quarantene" è una misura di sicurezza relativamente recente e di parziale efficacia. Il solo United States Office of Plant Introduction ha introdotto negli U.S.A. almeno 200.000 specie e varietà di piante da ogni parte del mondo; sempre negli Stati Uniti, circa la metà dei 180 peggiori parassiti dei vegetali proviene dall'estero, e la più parte vi è arrivata "viaggiando abusivamente" sulle piante.

Nei nuovi territori, questi vegetali ed animali importati - ormai fuori del raggio d'azione di quella ristretta cerchia di nemici naturali che ne impedivano l'eccessiva moltiplicazione nella terra d'origine - aumentano di numero con grande rapidità. Non è perciò un caso che i nostri più insidiosi insetti appartengano a specie importate.

Queste invasioni - quella spontanea e quella favorita dall'uomo - sono destinate, con ogni probabilità, a protrarsi indefinitamente. Le quarantene e le massicce campagne di disinfestazione chimica costituiscono un costoso palliativo

che permette solo di guadagnare tempo. Presto o tardi dovremo fronteggiare, secondo il dotto Elton, “un’alternativa di vita o di morte che esige non certo la scoperta di nuovi mezzi tecnici per sopprimere questa pianta o quell’insetto”, ma invece un’approfondita conoscenza delle popolazioni animali e dei loro rapporti con il rispettivo ambiente, conoscenza atta a “promuovere un giusto equilibrio e a neutralizzare sia la prorompente forza di riproduzione, sia il verificarsi di nuove invasioni”.

Già oggi possediamo le necessarie cognizioni, che però non utilizziamo. Facciamo studiare i nostri ecologi nelle università e li inseriamo nelle commissioni governative, ma raramente ascoltiamo i loro consigli. E permettiamo che la pioggia letale di prodotti chimici continui a cadere come se non ci fossero altre alternative: le alternative invece esistono e sarebbero anche più numerose se la nostra capacità inventiva venisse indirizzata in questo senso.

Siamo dunque caduti in uno stato di ipnosi tale da farci accettare come inevitabile ciò che è peggiore e nefasto, quasi che avessimo perduto la volontà o la preveggenza di tendere a ciò che è bene? In tale maniera – per citare le parole dell’ecologo Paul Shepard – “si ha l’impressione che ci stiamo trovando con l’acqua alla gola, proprio vicini al limite tollerabile di contaminazione ambientale... Perché dovremmo sopportare una dieta di deboli veleni, una casa con grigi dintorni, una cerchia di conoscenti che per poco non ci sono ostili, un frastuono di motori che quasi ci fa impazzire? Chi vorrebbe vivere in un mondo che è proprio al limite della dannosità?”.

Eppure è questo il mondo che sta avanzando verso di noi². La crociata organizzata per creare un mondo chimicamente sterile e privo di insetti sembra che abbia generato una specie di zelo fanatico in numerosi esperti e nella maggior parte delle cosiddette commissioni di controllo. È ormai evidente che gli uomini impegnati nelle disinfestazioni esercitano dappertutto un potere assoluto. “Gli entomologi che sono addetti a tali operazioni [...] agiscono come parte lesa, giudici e giurati, come funzionari del fisco ed esattori e, infine, come sceriffi per rafforzare la propria autorità”, commenta Neel Turner, un entomologo del Connecticut. Gli abusi più flagranti vengono così commessi senza ritegno dalle commissioni dei vari stati e da quelle federali.

Non voglio con ciò sostenere che gli insetticidi chimici non debbano essere mai usati. Sostengo però che abbiamo affidato indiscriminatamente veleni e sostanze chimiche di grande efficacia biologica a gente assai o del tutto ignara della loro potenziale pericolosità. Abbiamo imposto il contatto con questi veleni ad una gran parte della popolazione senza chiedere il suo consenso e, spesso, a sua insaputa. Se il Bill of Rights non contempla una garanzia che protegga il cittadino contro i veleni mortali diffusi da privati o da pubblici ufficiali, ciò è certamente solo perché i nostri antenati, nonostante la loro saggezza e la loro antiveggenza, non potevano concepire una tale eventualità.

Sostengo, inoltre, che abbiamo permesso l’impiego di queste sostanze chimiche dopo scarse o inesistenti indagini preventive sugli effetti che producono sul suolo,

² Nell’edizione originale l’espressione “Yet such a world is pressed upon us” vuole dare l’idea di una forte imposizione, *ivi*, p. 12.

sull'acqua, sulla vita animale e vegetale e sull'uomo stesso. Molto probabilmente le generazioni future non ci perdoneranno la nostra imprudenza nei confronti dell'integrità del mondo naturale che alimenta tutta la vita.

E vi è ancora una consapevolezza molto limitata della realtà di tale minaccia. Siamo in un'era di specialisti, ciascuno dei quali vede solo il suo particolare problema ed è ignaro³ del più vasto quadro in cui esso va collocato; in un'era dominata dall'industria nella quale il diritto di guadagnare 1 dollaro a qualsiasi costo viene raramente contestato. Quando, di fronte a qualche clamorosa evidenza di danni provocati dall'azione degli insetticidi, la gente protesta, le viene ammennata qualche mezza verità a mo' di tranquillante. Dobbiamo far tacere al più presto queste false assicurazioni, questo rivestimento edulcorato di fatti disgustosi. È alla popolazione che viene richiesto di assumersi il rischio determinato da chi controlla le infestazioni. È dunque la popolazione che deve decidere se bisogna andare avanti per questa strada; può farlo soltanto se ha una completa conoscenza dei fatti. Per usare le parole di Rostand, "il dovere di sopportare ci dà il diritto di sapere".

³ Nell'edizione originale accanto a "unaware" compare l'espressione "or intolerant" che nella traduzione italiana scompare, *ivi*, p. 13.

Il popolo sevesino. Biancaneve sotto l'araucaria. L'aborto e la bonifica (1977), di Laura Conti

Il 10 luglio 1976 fuoriuscì dall'azienda ICMESA di Meda, in Brianza, una nube di diossina, del tipo TCDD (tetraclorodibenzo-p-diossina), tra le sostanze tossiche più pericolose. La nube avvelenata investì una vasta area della bassa Brianza (Meda, Seveso, Cesano Maderno, Desio), in particolare Seveso, confinante con il territorio del comune di Meda. L'incidente fu causato dall'avaria del sistema di controllo di un reattore chimico che produceva triclorofenolo, componente di diserbanti. Le prime avvisaglie furono l'odore acre e le infiammazioni agli occhi. Circa 240 persone furono colpite da cloracne, una dermatosi provocata dall'esposizione al cloro e derivati, che crea lesioni e cisti sebacee. Molti inoltre sono i disturbi a vari organi, con possibili gravi danni. I vegetali investiti dalla nube si disseccarono e morirono a causa dell'elevato potere diserbante della diossina, e migliaia furono gli animali contaminati. La popolazione dei comuni colpiti fu informata della gravità dell'evento solamente 8 giorni dopo la fuoriuscita della nube. Il territorio colpito fu suddiviso in tre zone a decrescente livello di contaminazione sulla base delle concentrazioni di diossina nel suolo. Le abitazioni comprese nella zona A, la più colpita, furono demolite e il primo strato di terreno venne rimosso, mentre gli abitanti furono evacuati. La zona A venne presidiata dalle forze dell'ordine per impedire a chiunque di entrarvi. La zona B, contaminata in minor misura, e la zona R, ovvero zona di rispetto, vennero tenute sotto controllo e vi fu imposto il divieto di coltivazione e di allevamento. Successivamente vennero create due enormi vasche di contenimento, costantemente monitorate, nelle quali venne riposto tutto ciò che era presente nella zona A, il terreno rimosso e anche i macchinari utilizzati per la demolizione e gli scavi. Al di sopra di queste due vasche sorse il Parco Naturale Bosco delle Querce, oggi aperto alla popolazione.

Alla fine degli anni '90, furono effettuate delle ricerche sulla popolazione femminile, che hanno mostrato una correlazione tra esposizione alla TCDD in periodo prepuberale e alcuni disturbi. Inoltre sempre negli anni '90, nacquero più bambine che bambini ad indicare una connessione tra la diossina e l'alterazione dello sviluppo dell'apparato riproduttivo specie maschile, nei genitori di questi bimbi che all'epoca dell'incidente erano adolescenti. Uno studio pubblicato nel 2008 ha evidenziato come a 33 anni di distanza dal disastro gli effetti siano ancora elevati.

Nel brano che qui riportiamo Laura Conti, presenta una cronaca degli avvenimenti immediatamente successivi alla dispersione nell'aria della diossina, quando la cittadinanza si interrogava sui gravi pericoli a cui era esposta. La mancata informazione immediata dell'incidente, e la disinformazione sugli effetti della diossina, oltre che sulla sua produzione, crearono un dibattito tempestivo, che nel tempo è sfumato, pur permanendo le gravi conseguenze dell'inquinamento sia con la fuoriuscita che con la produzione della diossina stessa.

Nel testo Laura Conti, non solo si interroga sulla gravità della situazione da un punto di vista medico, ma anche della frattura tra un sistema di produzione capitalistico, che non si preoccupa delle conseguenze delle sue attività, e

l'obnubilamento della popolazione, manipolata dalle false credenze di un benessere fittizio e materiale.

Altro tema centrale sia in questa riflessione di Laura Conti, che in seguito all'incidente di Seveso, è quello dell'aborto, delle sue componenti psicologiche, sociologiche, etiche e legali e sulla necessità di consentire alle donne le scelte sui propri corpi.

Ambientalista ed ecologista, medica, partigiana, attivista politica, Laura Conti (1921-1993) fu tra le prime ad introdurre in Italia alcune riflessioni sullo sviluppo, sui limiti delle risorse, sull'ambiente naturale. Affiancò sempre l'impegno politico a quello sociale. Fu vicina alle lotte delle donne, degli operai, e si schierò contro il nucleare e la caccia. Tra i suoi numerosi scritti ricordiamo i seguenti libri: *Che cos'è l'ecologia*, Mazzotta, Milano 1977; *Una lepre con la faccia di bambina*, Editori Riuniti, Roma 1978; *Il tormento e lo scudo*, Mazzotta, Milano 1981; *Ambiente terra*, Mondadori, Milano 1988; *Discorso sulla caccia*, Editori Riuniti, Roma 1992. Sul pensiero di Laura Conti si veda: Chiara Certomà, *Laura Conti: Alle radici dell'ecologia*, Legambiente, Roma 2012.

Il brano è tratto da: *Visto da Seveso. L'evento straordinario e l'ordinaria amministrazione*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 73-89.

A cura di Annalisa Zabonati.

Il 7 agosto andai per la prima volta a un'assemblea popolare a Seveso e cominciai a capire che non avremmo potuto, a Seveso, comportarci nel medesimo modo in cui ci saremmo comportati a Milano o, che so, a Cinisello o a Corsico. Quella serata non potrò mai dimenticarla, anche se mi manca la capacità di descriverla.

Eravamo nell'aula magna della scuola media, quella scuola che avrebbe, nei mesi successivi, ospitato una quantità di assemblee popolari (e che a più riprese si sarebbe inquinata di diossina). Ricordo la sala strapiena di gente, gente sulla scalinata, gente sulle porte, gente dietro il banco della presidenza: i partecipanti erano irrequieti, in movimento continuo, si alzavano, si sedevano, agitavano i pugni, andavano e venivano da un punto all'altro, urlavano... Su quella scena confusa i riflettori della TV che mi abbagliavano, ma degli operatori che portavano su e giù le telecamere mi accorsi soltanto dopo più di un'ora, perché il loro andirivieni si mimetizzava perfettamente nell'agitazione del pubblico. Ricordo che persino la ragazza che batteva il ciack la interpretai sulle prime come una partecipante all'assemblea, un poco più nervosa degli altri e perciò in preda a convulsioni un poco più esagitate. Avevo l'impressione di una folla presa dal panico, e quel panico mi si contagiava: abbagliata, stordita, confusa, sulle prime non mi riusciva di capire niente. A poco a poco compresi che stavo assistendo a un gioco di massacro, un gioco furibondo e crudele. L'assemblea era divisa all'incirca in due metà, in una specie di guerra di religione intorno al tema della serata, che era l'azione tossica della diossina sull'embrione, e quindi l'aborto. Quando parlava una persona che sosteneva il diritto delle donne a abortire, metà della gente scattava in piedi urlando; quando parlava un oratore antiabortista si levava in piedi urlando

l'altra metà. Gli interventi si susseguivano brevi e incalzanti, ma dopo poche parole gli oratori erano subissati da applausi, da fischi, da grida incomprensibili. Abituata come sono alle riunioni del PCI, ordinate e razionali e un tantino cerimoniose, mi pareva di essere piovuta in un altro mondo: e infatti era vero. Tutto era così confuso che non riuscii a prendere appunti se non di due interventi. Ecco il primo:

Oratore: Sono venuti i giornalisti a Baruccana...

Voci: Abbasso i giornalisti! Mandate via i giornalisti!

Oratore: Erano della tivù francese...

Voci: Abbasso la tivù! A casa loro i Francesi!

Oratore: Hanno detto: queste sono le case che vi dispiace di abbandonare? Ma se sono tanto brutte!

Voci: Abbasso i giornalisti! Abbasso la tivù!

Oratore: E io dico: è bella Baruccana! È bella Baruccana!

Al che la gente si alza, applaude, si agita, urla: È bella Baruccana! È bella Baruccana!

Altro esempio:

Oratore: Dicono di fare abortire le donne perché non mettano al mondo bambini minorati...

Voci: No all'aborto! L'aborto no!

Oratore: Ebbene, ho un fratello mongoloide: è la luce della nostra casa, perché siamo cristiani!

Voci: È la luce! Siamo cristiani!

Avevo una curiosa sensazione di déjà vu: mi ricordai che, nel filone di narrativa fantascientifica ispirata alla Catastrofe, alla Fine del mondo, ci si imbatte spesso in scene di fanatismo mistico. Ma credo di essere riuscita, a poco a poco, a capire il significato di quei comportamenti che, anche se meno agitati, ho poi ritrovato successivamente nelle diverse assemblee popolari di Seveso. Il mio errore iniziale era quello di paragonare le assemblee popolari dei sevesini con le riunioni del PCI: non erano paragonabili affatto, avevano significati completamente diversi. Nelle riunioni del PCI si discute per trovare una linea d'azione, in quelle assemblee non si "discuteva" affatto: l'oratore esponeva un proprio stato d'animo, e la folla gli gridava comprensione, appoggio, solidarietà. Era una forma di reciproco aiuto, una conferma appassionata dei valori della comunità, così che l'individuo trovava riparo alla solitudine e alla paura. Come pensare che quel popolo potesse accettare la proposta dell'aborto? Mi pareva di capire che l'aborto, in quanto soluzione privata, individuale, che sconfessa i valori della comunità cristiana, addirittura li spaventasse; mentre la nascita di un bimbo malformato non è una sconfessione dei loro valori, anzi li sollecita, li stimola, li polarizza, chiama a raccolta le virtù cristiane intorno a una sventura. Che pertanto non è più sventura ma acquista un carattere di sacralità.

Chi ero io per giudicare che quel modo di concepire la vita fosse sbagliato? Nel tempo stesso avevo il cuore stretto al pensiero che forse in quella folla c'era una donna incinta che aveva paura della diossina e voleva abortire, ma non avrebbe mai osato dirlo, forse nemmeno a sé stessa, per non sentirsi esclusa e rinnegata. Come dev'essere terribile la solitudine di chi ha nel cuore paure e desideri che lo

diversificano dalla comunità in cui vive. Si porta la propria diversità chiusa dentro, gelosamente, nel terrore che la scoprano, che gridino al tradimento...

Venne un compagno della sezione comunista di Seveso a dirmi che la sezione desiderava che io prendessi la parola.

Ma non posso! Mi sembrerebbe di andare al macello!

Questa sera vanno tutti al macello. Nessuno deve poter dire che una comunista ha avuto paura.

In realtà non c'era di che avere paura. La gente fu molto cortese, lasciò che parlassi senza mai interrompermi, senza disturbare minimamente. Penso che sentissero che ero commossa, che mi sentivo appassionatamente amica loro, amica di quelli che gridavano i propri sentimenti come di quelli che li nascondevano silenziosamente nel profondo di sé.

Dissi chiaramente tutto quello che pensavo: che nessuno poteva dire con certezza se una donna incinta, anche della Zona A più vicina all'Icimesa, avesse veramente assunto diossina nell'organismo; e, se l'avesse assunta, nessuno potrebbe dire con certezza che l'embrione sarebbe stato colpito. Ma dissi anche che mi sembrava profondamente ingiusto imperniare tutto il problema dell'aborto sull'eventualità di malformazioni nel bambino: le donne avevano il diritto di sapere che la diossina colpisce il fegato e i reni, gli organi più duramente provati dalla gravidanza. Perché pensare che una donna potesse spaventarsi dell'eventualità di un bambino malformato, e escludere che potesse spaventarsi anche per la salute sua propria? Quanto all'argomento che avevo sentito portare in discussione, se nel consultorio dovesse essere presente un moralista oppure no, a me pareva che nel consultorio le donne avrebbero chiesto di venire aiutate, non di venire giudicate.

Gli applausi che mi vennero da una metà dell'assemblea non furono contrastati da fischi o proteste. Mentre mi avviavo a tornare al mio posto, dal tavolo della presidenza un giovane di Comunione e Liberazione mi richiamò:

Torni al microfono, perché voglio farle una domanda: non sarebbe meglio, se si volesse lasciar abortire una donna, farlo sulla base di un test che riveli se ha preso diossina?

Si fece un silenzio teso; alzai la faccia, abbagliata dai riflettori, verso quel silenzio: sentivo che la gente aspettava una risposta con l'animo sospeso; e fu col cuore in gola che risposi:

Non c'è un test.

Il silenzio continuò mentre tornavo al mio posto. Poi la discussione riprese, accesa e convulsa come prima; e faceva un effetto curioso sentire, in quel nervosismo, che le voci più pacate, quelle che facevano appello alla ragione, erano per lo più voci meridionali: in contrasto con tutti i tradizionali clichés dei meridionali-teste calde. Era la classe operaia, che invitava alla calma e al raziocinio: come è nel suo ruolo, anche quando gli operai sono immigrati dal Sud.

Più tardi, non resistendo al caldo afoso della sala affollata e dei riflettori, uscii a prendere una boccata d'aria, e mi allontanai qualche po' dalla scuola. D'improvviso, nel buio, fui circondata da oscure figure di sconosciuti:

Lei parla di pericolo, ma il pericolo si deve esprimere con dei numeri, con delle percentuali. Quali sono, secondo lei, le nostre probabilità sfavorevoli?

Non posso dirlo... non si sa! Sappiamo soltanto che c'è un pericolo, nessuno sa "quanto" pericolo.

Deve dirlo. Una cifra, in mente, ce l'ha. Altrimenti non direbbe che le donne possono abortire.

Dica la cifra che ha in mente. Anche se è approssimativa.

Non li vedevo, ma mi sentivo stretta in un assedio di angoscia.

L'unica cifra... No, ma la situazione del Vietnam non è uguale...

Dica questa cifra. Sappiamo che non è uguale, ma vogliamo avere un'idea.

Esitai, ma non potevo sottrarmi:

In Vietnam, di quelli che hanno avuto l'epatite, trenta su cento... Non dico "di tutti" gli intossicati, dico, di quelli che hanno avuto l'epatite...

Trenta su cento, che cosa? Che cosa è successo, a quei trenta su cento?

In tre anni si sono ammalati di cancro al fegato.

Uno bisbigliò:

Trenta su cento... in tre anni, trenta su cento!

Tesi le mani nel buio, cercandoli:

Ho detto che è successo nel Vietnam, non ho detto che succederà in Brianza! Ho detto di quelli che hanno avuto l'epatite, non ho detto di quelli che hanno preso la diossina!

Ma sentii i loro passi allontanarsi, e fui sola.

In quei giorni, e nelle successive settimane, di tensione intorno al problema dell'aborto, i comunisti vennero attaccati dai maggiorenti, dal decanato, ma non ebbi l'impressione che la gente li vituperasse come vituperava le femministe, i radicali, e soprattutto Vittorio Rivolta. In realtà il nostro partito ha radici così articolate tra la popolazione che i compagni sentivano il dramma dei cattolici, e lo rispettavano. Era un problema di comportamento molto difficile: bisognava battersi affinché le donne che volevano abortire potessero farlo, ma al tempo stesso bisognava rispettare il loro desiderio di discrezione, e il sentimento popolare che la loro scelta, in qualche modo, offendeva. Ho l'impressione che il partito (soprattutto l'organizzazione locale sulla quale gravavano queste difficoltà) sia riuscito a trovare una linea giusta, sia riuscito cioè a manifestare solidarietà per le donne che volevano abortire, e ad aiutarle praticamente, senza tuttavia offendere i valori della comunità cristiana che le considerava delle reprobe; o almeno, senza offenderli in maniera intollerabile. Come vi sia riuscito non lo so: per risolvere questi problemi non ci sono formule, quel che occorre è la sensibilità.

Penso che Vittorio Rivolta avesse scelto, a proposito dell'aborto, un comportamento corretto: da uomo che aveva una responsabilità verso tutta la cittadinanza, e non solo verso una parte dei cittadini, quella legata alla Chiesa. Ma contro di lui si scatenò un furore che lo faceva visibilmente soffrire, e che ci lasciò sconcertati. Per me, in particolare, è sempre molto difficile capire quel che succede nel mondo cattolico e nella Democrazia Cristiana: vedevo fiammate d'odio, e non capivo che cosa si pretendesse da lui (e non lo capisco ancora). Dopotutto, non aveva fatto che il suo stretto dovere chiedendo al mondo scientifico di pronunciarsi. E il mondo scientifico, cioè i ginecologi della Clinica universitaria, fecero il proprio dovere un po' a rilento, impiegando molti giorni per pronunciarsi sulla probabilità di malformazioni mentre avrebbero potuto trovarne la documentazione nella loro biblioteca nello spazio di mezza giornata. Perché questo ritardo? Secondo me, perché nella speranza di trovare il modo di evitare il rischio di sopprimere un embrione normale rincorsero dapprima l'ipotesi che fosse possibile mettere a punto un test per riconoscere se la donna aveva assunto

diossina: sentii parlare dapprima della ricerca di diossina nel sangue (e mi chiedevo come mai si sperasse di trovarla, dopo alcune settimane, mentre si sa che la diossina si deposita nel fegato e nei grassi) oppure della ricerca delle porfirine, basata sulla conoscenza che si ha degli effetti della diossina sul metabolismo di queste sostanze; ma anche questo tentativo fallì. Fu la volta delle discussioni sull'amniocentesi, cioè sul prelievo di liquido amniotico, dal quale si sarebbe potuto ricavare un segno di sofferenza fetale. Ma di quale sofferenza? La più grave e diffusa malformazione da diossina è il labbro leporino, eventualmente accompagnato da palatoschisi (gola di lupo): ma questo tipo di malformazione non altera minimamente il liquido amniotico. Le polemiche intorno a questi temi furono a volte cattive, più spesso confuse. Molti speravano che la soluzione del problema sarebbe venuta dallo sviluppo delle conoscenze scientifiche intorno alla possibilità di mettere in evidenza o l'intossicazione della madre o la sofferenza del feto; ma speravano inutilmente: il progresso scientifico richiede sempre dei tempi, non può bruciare le tappe solo perché glielo si chiede. Una dichiarazione dell'onorevole Maria Eletta Martini al "Giorno" (5 agosto) dimostra quanto i democristiani si siano illusi (e abbiano illuso) a questo riguardo: "Il loro accertamento [dei danni provocati dalla diossina sul feto] può essere fatto, a un determinato stadio della gravidanza, procedendo all'esame del liquido amniotico: tali indagini biologiche sono scientificamente esatte al 95 per cento".

Il 9 agosto la Commissione medico-epidemiologica, dopo una riunione molto lunga e travagliata, approvò il seguente documento:

Valutazione del rischio da diossina (TCDD) in gravidanza

La Commissione medico-epidemiologica nominata dalla Giunta regionale della Lombardia, presi in considerazione i dati della letteratura disponibile, ritiene di poter formulare le seguenti valutazioni:

1. I dati sperimentali hanno dimostrato che la diossina è sicuramente teratogena per alcune specie animali.
2. Mancano dati probativi, in proposito, per la specie umana. Ciò nonostante, è ragionevole ammettere un aumentato rischio di malformazioni nei figli di gestanti esposte alla diossina. Per quanto concerne la valutazione della gravità del rischio, la Commissione elenca i fattori che devono essere maggiormente tenuti in considerazione:
 - a) il periodo compreso entro il 1° trimestre di gravidanza;
 - b) la permanenza nelle zone maggiormente inquinate dalla diossina (definite come Zone A e B); oppure dati anamnestici precisi che indichino la possibilità di una avvenuta assunzione di diossina per via alimentare o inalatoria o per contatto.

Attesissimo come se potesse costituire una "decisione", il documento invece costituiva soltanto una presa d'atto dei pericoli della diossina. Per essere esatti: di una parte dei pericoli della diossina. È molto strano che l'opinione pubblica abbia avuto la sensazione che la Commissione medico-epidemiologica "avesse deciso qualcosa" mentre, nella nostra situazione legislativa, non avrebbe potuto decidere niente. Infatti, "stabilire che esiste un pericolo per il bambino" non significa affatto identificare la possibilità di aborto terapeutico, in quanto l'aborto terapeutico è legittimo solo se si trova in pericolo la madre. Tra il pericolo per il bambino e l'aborto terapeutico, secondo la nostra legislazione, si deve inserire il pericolo per la madre; la madre deve dimostrare che la situazione di pericolo per il bambino

crea situazione di pericolo per lei: evidentemente, attraverso il trauma emotivo che mette in pericolo il suo equilibrio psichico. Obbligare le donne a queste finzioni è la migliore riprova che ogni situazione legislativa che non riconosca, puramente e semplicemente, la facoltà delle donne di decidere in merito all'accettazione di ciascuna maternità, crea situazioni drammatiche e talvolta indecorose. Infatti è assolutamente indecoroso, lesivo della dignità delle donne, che esse per ottenere un aborto debbano fingere lo squilibrio psichico al pensiero di una malformazione, quando poi tutti sanno che le malattie e invalidità dei figli, quasi mai provocano squilibrio psichico, ma anzi vengono affrontate dalle madri, generalmente, con molta efficienza. Il documento della Commissione non considerava l'attentato della diossina al fegato e ai reni della madre, come se una donna gravida fosse soltanto un'incubatrice, e non una persona che ha lei stessa una salute da salvaguardare; implicitamente, il documento imponeva l'immagine di una fattrice che impazzisce se il prodotto del concepimento non riesce bene, ma che ai rischi suoi propri rimane completamente indifferente. Era la conferma – da parte di scienziati! – del vecchio modello tradizionale che obbliga la donna in un ruolo di strumento, privo delle caratteristiche di “persona”: un ruolo di schiava, che è costato nei millenni tante lacrime, veniva riproposto nel momento stesso in cui aveva luogo una di quelle catastrofi ecologiche che sono il portato del cosiddetto “progresso tecnico-scientifico”, nel momento stesso in cui ci si armava di spettrometri-frantumometri o altre complicatissime tecnologie, a simboleggiare che il “progresso” è, nella società italiana, un fatto esclusivamente tecnico e economico: non è progresso civile. Mi chiesi se non avrei dovuto chiedere che in quella Commissione scientifica sedesse anche qualche donna.

C'era anche un altro motivo per cui il documento della Commissione mi pareva arretrato: il fatto che si occupasse, per quel che concerne il feto, solo della possibilità di malformazioni. E il rischio che il bambino nascesse col fegato e i reni compromessi? Il rischio che nascesse con una probabilità di leucemia maggiore degli altri bambini? Questo non contava niente? Niente: anche qui vedevo una mentalità medievale, come del resto la vedevo in quelli (tra cui anche alcuni giornalisti) che parlavano dell'eventualità che venissero generati dei “mostri”. Per l'idea di poter generare un bimbo malato la donna non ha il diritto d'impazzire, ha il diritto di impazzire solo al pensiero di poter generare un “mostro”. Al fondo di questa distinzione tra la malattia e la “mostruosità” sta qualcosa di oscuro e antico che non so spiegarmi, ma che certamente è irrazionale se confrontato con la cultura scientifica moderna. L'orrore del “mostro” riflette epoche lontane in cui si definiva l'uomo come “forma”, infatti lo si concepiva creato “a immagine e somiglianza” di Dio: oggi invece sta cominciando a affermarsi la definizione dell'uomo come “funzione” (si considera “morto” chi non potrà più riprendere le funzioni cerebrali). Tutto questo affiorare prepotente di valori arcaici era per me un incubo, una tenebra.

Per quanto di per sé il documento della Commissione medico-epidemiologica non potesse stabilire delle decisioni, e per quanto fosse lacunoso e ispirato a concezioni superate, tuttavia segnò l'inizio dell'assistenza prestata alle donne che intendevano abortire: infatti la Clinica ostetrica diretta dal professor Candiani, si dispose a accogliere le donne, a studiare i loro casi, a praticare gli interventi.

Inoltre mise il professor D'Ambrosio a disposizione del consultorio di Seveso che doveva iniziare l'attività e di controllo delle gravide, e di insegnamento dei metodi anticoncezionali. L'ondata di furore clericale trovò così altri bersagli oltre a Rivolta: e cioè Candiani (che, cattolico, aveva tuttavia accettato il dovere di cittadino e di medico) e Francesco D'Ambrosio. Il furore trovò espressioni terroristiche e rozze: ricordo, per esempio, l'immagine di D'Ambrosio effigiato con denti di vampiro. Naturalmente non sarà stato piacevole per nessuno subire l'ondata di odio: ma certamente chi ne ha sofferto di più sono state le donne, che la campagna di odio contro Rivolta, Candiani, D'Ambrosio, violentava nella loro libertà.

Nella tensione psicologica che ho sentito a Seveso intorno alla questione dell'aborto mi sembrò di ravvisare qualche fattore estraneo, e sepolto nell'inconscio. Ebbi la sensazione che a Seveso molta gente vivesse il dramma con oscuri sensi di colpa, e che il dar la croce addosso alle femministe, ai radicali, a tutti quelli che rivendicavano per le donne il diritto di abortire, rivelasse una nascosta colpevolezza proprio nei più aggressivi. A parte il fatto che le reazioni moraliste sono molto spesso indizio di sensi di colpa, io a Seveso un certo senso di colpa lo sentivo fluttuare nell'aria anche in altre forme, e sulle prime non capivo di che si trattava. In seguito, tra i sevesini che venivano a cercarmi vidi profilarsi due fazioni delle quali ciascuna accusava le colpe dell'altra; ma si sentivano colpevolizzate entrambe.

C'erano alcuni che denunciavano le colpe di quelli che, abitando vicino all'Icmesa, sapevano da anni che c'erano emissioni venefiche e lo avevano riscontrato sugli animali domestici, ma avevano taciuto perché, ogni volta che portavano all'Icmesa un animale morto, venivano congruamente pagati. Altri denunciavano le colpe degli operai dell'Icmesa, che prendevano lauti "fuori-busta" per tacere sulla pericolosità delle lavorazioni. Io non escludo che sia avvenuta l'una e l'altra cosa, anche se mi sembra estremamente improbabile che i fuori-busta siano toccati "agli operai", e non forse solo a qualcuno di essi, certamente non sindacalizzato. Ma intorno a queste eventualità non mi sembra sia da sollevare tanto scandalo: è soltanto normale che il capitale paghi, scandalizzarsi perché c'è qualcuno che si lascia pagare non mi sembra soltanto un moralismo un po' vuoto; mi sembra anche una sottovalutazione di quel che significhi l'alienazione capitalistica; in questo errore gli operai non cadono quasi mai, ma a Seveso la coscienza di classe non è – generalmente – ancora abbastanza matura da distinguere tra l'alienazione e la colpa. E credo che fossero soprattutto quelli che abitavano vicino all'Icmesa a accusare gli operai, ma proprio in quanto, nel profondo, colpevolizzavano sé stessi per avere subito da anni le morie di polli e di conigli, senza pensare che forse i loro stessi bambini erano esposti a sostanze nocive. La faccenda misteriosa del Consiglio Superiore dei Lavori Pubblici, che aveva modificato il piano regolatore trasformando una zona "insalubre" in "industriale mista" e quindi esponendo la popolazione ai pericoli nel momento stesso in cui si conferivano profitti alla speculazione edilizia, era nota a tutti e discussa nel nostro partito, ma dai sevesini non la sentivo recriminare con la collera che mi sarei aspettata, e anche il fatto che si infuriassero più contro Rivolta che contro la Givaudan era un indizio che un confuso senso di complicità con la ditta,

per avere accettato il suo denaro, li ostacolava nella individuazione dei bersagli della loro collera. Questo oscuro viluppo mi sembrava concorrere con i valori religiosi a determinare l'orrore per l'aborto: non riuscivano a concepirlo come una dolorosa scelta personale, da rispettare, ma nel dare la croce addosso a chi difendeva la libertà delle donne cercavano di assolversi dalle loro proprie colpe. E il senso di colpa era tanto più grave in quanto quel popolo immerso in una situazione economico-sociale precapitalistica (la piccola azienda artigiana, la casa in proprietà con l'orto, le galline, i conigli) non si accorgeva che la sua piccola isola arcaica era immersa nel meccanismo condizionante del capitalismo, e da esso condizionata.

Molti segni mi sembravano avvalorare questa interpretazione: per esempio il dominio di Comunione e Liberazione, dominio che almeno in quella zona non mi pareva che si potesse interpretare come una banale prova di bigottismo e di clerico-moderatismo (anche se poi erano i clerico-moderati a trarne profitto politico). Quella gente sevesina mi appariva come una cultura contraddistinta da caratteri contraddittori: sotto certi aspetti era moderna e disinvolta, capace di contatti con gli stranieri in ragione della tradizionale apertura dei mercati stranieri ai suoi prodotti, capace di trovarsi dei consulenti propri, anche ad alto livello scientifico. Ma questa cultura che è estremamente moderna sotto il profilo tecnico, e dal progresso tecnico è largamente influenzata, conserva connotati sociali arcaici perché la tecnologia produttiva si è sviluppata all'interno di un rapporto sociale arretrato. Ne deriva un odio accanito non nei confronti del capitalismo, bensì nei confronti della grande industria. Nelle lunghe conversazioni che ho avuto con tanti sevesini, mi sono sentita offrire questa analisi della storia d'Italia:

La grande industria ha sempre cercato di uccidere l'artigianato brianzolo. Per svilupparsi creò il fascismo, e col fascismo e la guerra d'Etiopia si ebbero le sanzioni, e con le sanzioni non ci fu più esportazione di mobili e l'artigianato quasi ne morì. Gli artigiani chiusero i laboratori e andarono a lavorare all'ACNA di Cesano Maderno, dove ci si ammala di cancro. Venne la seconda guerra mondiale e la liberazione: si aprirono di nuovo i mercati stranieri, i vecchi artigiani e i loro figli ripresero in mano gli attrezzi e ricominciarono a fabbricare mobili per l'estero. A poco a poco si sono ingranditi ma sono rimasti sempre artigiani: hanno comprato macchinari, ma non hanno assunto operai... Si sa, i giovani oggi non vanno volentieri a lavorare in una bottega artigiana, preferiscono andare in fabbrica. Salvo che poi, in fabbrica, li disturba di lavorare alla catena: ma di andare sotto un padrone artigiano non hanno voglia, e non sarebbero capaci perché il mestiere bisogna impararlo da piccoli. Così l'artigiano compra macchine e non prende operai: rimane artigiano, anche se la produzione aumenta. Ma la grande industria non vuole che l'artigiano viva: e infatti, vede?, ha buttato la diossina, abbiamo dovuto chiudere i laboratori, ci costringeranno a mendicare lavoro alle porte degli stabilimenti industriali...

Un'altra ragione di tensione, fra artigiani e operai, era questa: che ciascuna delle due categorie riteneva incomprensibile l'alienazione dell'altra. Per gli operai – tanto più in quanto erano generalmente gente del Sud, sradicata – era incomprensibile, nei brianzoli, l'attaccamento alla roba, agli oggetti, ai muri: la frase “sono muri costruiti con queste mani”, che ci sentivamo ripetere continuamente, poteva apparire loro persino priva di senso. Vorresti restare sotto quel muro perché lo hai costruito con le tue mani, anche se oggi quel muro è diossinato? Gli operai non aspiravano a molti quattrini di indennizzo, ma a “pochi, maledetti, e subito”, come si dice: per il resto desideravano soprattutto che gli si

garantisce un posto di lavoro e gli si offrisse un'abitazione. Molti artigiani avevano l'aria di giudicare questo comportamento persino un po' indecente: come una dimostrazione di mancanza di sensibilità. Quando lamentavano di aver perduto la casa avevano l'aria di difendere non un interesse, per quanto legittimo, ma piuttosto un ideale: tanto apparivano fieri nel gridare "sono muri costruiti con queste mani!". Agli artigiani, ai negozianti, alla gente con orto e pollaio, gli operai che abitavano in appartamenti d'affitto, pronti a partire senza rimpianti per località sconosciute purché si offrisse loro un salario, apparivano come soldati di ventura, come mercenari *sans foi ni loi, sans Dieu ni lieu, ni roi ni Dieu*, senza fede né legge, né fuoco né luogo, né re né Dio.

Cominciavo a rendermi conto che "ambiente" non è solo l'insieme di acqua, aria, terra; che non si può considerare l'uomo nel suo rapporto con la natura se non lo si considera anche nel suo rapporto con gli altri uomini, e nel suo rapporto con gli oggetti che fabbrica o con le piante che coltiva. Considerare "i sevesini" non aveva senso se non si consideravano anche gli orti dietro le case e le araucarie davanti alle case, con la loro sottile bellezza da arte grafica e il loro significato di status symbol. Un giorno rimasi molto colpita nel vedere Biancaneve e i sette nani, di terraglia dipinta, raccolti sotto l'aerea grazia della pianta esotica. Dovevamo rinunciare ai nostri canoni di bellezza: se Biancaneve sotto l'araucaria costituiva insieme una proprietà e un ideale, se riusciva a tenere avvinte e soddisfatte le persone umane, se gli esuli se ne allontanavano piangendo, e se il timore della defoliazione induceva i proprietari a fotografarla per tenerne l'immagine nell'album dei ricordi, allora significava che, della bellezza, la gente colta non aveva mai capito proprio niente. Biancaneve sotto l'araucaria, ecco che cos'è la Bellezza.

Che rapporto possa esserci tra l'uomo e il territorio non lo rivela l'operaio, soldato di ventura del capitale. Non lo rivela nemmeno il contadino, perché il contadino può trasformarsi in pioniere, e dove ci sono zolle sotto i suoi piedi e un corso d'acqua là è la sua patria, magari solitaria. Lo rivela invece l'artigiano di tipo brianzolo, un artigiano che realizza una divisione del lavoro con gli altri artigiani, io faccio le parti in legno, tu le parti metalliche, lui le parti in cuoio, e l'oggetto – il salotto per gli sposi – è il prodotto non di una bottega ma di un territorio, di un rapporto fra momenti lavorativi insediati l'uno accanto all'altro, in una curiosa dialettica di integrazione e competizione.

Quel tessuto sociale così singolare era percorso da litigi di campanile e di bottega, da risentimenti, angosce, oscure colpevolezze: intorno a Comunione e Liberazione si cercava un momento comunitario, unificante. Ma il momento unificante che CL offriva era la minimizzazione, la negazione del pericolo, una negazione che con virtù magica del pericolo già nel manifesto che asseriva "la multinazionale ha distrutto – la politica falsificando la scienza ha negato la vita", proposizione con la quale si combatteva l'aborto attraverso la negazione delle osservazioni scientifiche circa l'azione tossica della diossina sugli embrioni. Ma è significativo soprattutto il seguente articolo ("Solidarietà", 10 ottobre 1976):

Ma non sarà tutto un imbroglio questo della diossina? La domanda se la pongono in molti [...] non sarà tutto un imbroglio dei politici? [...] giunge opportuno un documento divulgativo sugli effetti della diossina, redatto dall'ufficio provinciale sanità della DC milanese e sottoscrit-

to da alcuni professori di indubbia fama, dove si afferma chiaramente che la diossina è senz'altro una sostanza molto tossica, ma dove si dice anche con ampia documentazione che i suoi effetti tossici nel caso specifico sono stati decisamente sopravvalutati e strumentalizzati.

Non credo però che il successo di CL derivasse dalla minimizzazione, cioè dall'andare incontro al desiderio che la diossina non ci fosse, o non fosse pericolosa. Piuttosto, il successo di CL, e quindi anche – e forse al di là dell'intenzione – delle sue minimizzazioni, dipendeva dal fatto che CL aveva individuato un profondo bisogno psicologico della gente di Seveso, e cercava di soddisfarlo: il bisogno di trovare la propria identità in un'aggregazione, in un sentimento comune.

Che si trattasse di un vero e proprio programma scientifico di intervento psicologico lo dimostra un altro articolo del medesimo numero di "Solidarietà" a proposito delle iniziative educative rivolte ai ragazzi affinché si accorgessero di quel che era avvenuto. Le mete da raggiungere furono così indicate:

Che cosa vuol dire per un ragazzo appartenere a un popolo?

Di questo popolo a cui egli appartiene, quali sono le caratteristiche più evidenti e che egli può facilmente rilevare?

Quali gesti nella vita del ragazzo manifestano la sua coscienza di appartenere a questo popolo?

Se in quest'opera la minimizzazione del pericolo non era un elemento costante, il pericolo però veniva sottratto all'attenzione. La personalità della gente molte volte si era identificata nel lavoro, e nell'accumulo di beni: il lavoro era sospeso, i beni accumulati si trovavano, inaccessibili, in una sorta di paradiso perduto... Perciò l'identità era in crisi, e ogni sforzo di reintegrarla era destinato al successo. Ma quello sforzo prescindeva dalla necessità pratica di combattere la diossina: collocava la personalità da reintegrare in un mondo astratto, nel quale non si faceva questione di lotta contro l'inquinamento.

Noi offriamo e chiedemmo qualcosa di diverso, cioè un impegno concreto. La rimozione della terra inquinata avrebbe potuto diventare un grande impegno collettivo, una colossale impresa nella quale il recupero dell'identità sarebbe avvenuto in chiave di lotta per un mondo salubre e pulito: pulito non solo rispetto alla diossina, ma anche rispetto alla mortificazione di essere stati calpestati e vilipesi come la "pattumiera d'Europa", il luogo dove si vanno a fare le lavorazioni più sporche. L'idea di un grande impegno per rimuovere prima i vegetali e poi la terra inquinata, nasceva – è ovvio – da una considerazione tecnica: quella che non è possibile modificare la molecola della diossina se i materiali inquinati non vengono prima raccolti; ma aveva un valore, un significato, assai più che tecnico: un valore di coinvolgimento collettivo, di recupero dell'identità a un livello più alto. La bonifica poteva acquistare un significato simbolico: far pulizia in un mondo sporco in molti sensi, inquinato in molti sensi; spazzar via la diossina come primo atto di uno "spazzar via" ben altre cose, e cioè la losca rapina della salute umana e ambientale, la sozzura delle speculazioni che avvelenano le acque, le piante, gli animali, e bruciano i visi dei bambini... Si sarebbe potuto, in questa chiave, chiedere al popolo sevesino il sacrificio di sopportare la bonifica e di aiutarla, perché in cambio di un'identità affidata al possesso di linde cassette coi fiori alle

finestre e le araucarie nel giardino gli si sarebbe offerta l'identità di gente che lotta, in stretta solidarietà, per un mondo pulito. Soffriva l'isolamento, temeva la ghettizzazione, ma lo slancio della bonifica – se della bonifica si fosse riusciti a fare non soltanto un fatto tecnico ma un fatto di partecipazione – avrebbe richiamato intorno a questo popolo la solidarietà di tutta Italia, e anche dei popoli stranieri. La bonifica come atto di speranza, ma soprattutto come atto di volontà: di una volontà solidale, collettiva, nella quale si sarebbero bruciati i campanilismi, le contese, i residui di quelle concorrenzialità risentite che necessariamente contrassegnano i rapporti in un'economia fondata sull'artigianato, cioè sull'individualismo esasperato, sulla bravura personale, sulla personale furberia.

Convinti di questo, cominciammo sin da agosto sull'“Unità” un'assidua campagna per la bonifica, e per la rimozione della terra inquinata; affermammo questa linea in una riunione che convocammo alla fine di agosto alla quale parteciparono molti scienziati di Milano e di altre città; continuammo a martellare sulla questione anche in settembre. Ci rendevamo conto che c'era uno stretto rapporto fra il problema della bonifica e il problema degli aborti, un rapporto molto complesso: da un lato l'attenzione concentrata sul problema degli aborti distoglieva la gente dal pensare alla questione primaria, che era la bonifica, d'altro lato il fatto che non si ponesse mano alle attività di bonifica provocava un fermarsi esclusivo dell'attenzione sul problema dell'aborto.

Era un circolo vizioso, e sentivamo che chi ne pagava lo scotto erano, prima di tutto, le donne. Finché non riuscivamo a fare iniziare la bonifica e le sue grandi opere, le donne, trovandosi a essere i soli oggetti di attenzione, non avrebbero avuto un'effettiva libertà di scelta; e, in quella scelta drammatica che non poteva non suscitare in loro, insieme ad altre sofferenze, anche un senso di colpevolezza, non avrebbero avuto il conforto di vedere un popolo intero impegnato a rimuovere e spazzar via ciò che le faceva soffrire.

Era un circolo vizioso e ci demmo da fare per spezzarlo. Però eravamo soli: fra i grandi giornali soltanto il nostro fece sin dall'inizio la campagna per la bonifica, ma la nostra aspettativa che si levasse un coro di consensi intorno alle nostre proposte veniva quotidianamente frustrata. Questo non vuole essere né un rimprovero né una recriminazione: probabilmente il coraggio di avanzare, sin dalle prime settimane, una proposta che a molti pareva temeraria, noi riuscivamo a trovarlo grazie alle lunghe discussioni, al lavoro collegiale, alla capacità che abbiamo di essere fra la gente, di sentire quello che sente la gente, di essere la gente.

Per questo, se chiedevamo di rimuovere non solo la vegetazione ma anche la terra inquinata, la nostra proposta aveva motivazioni scientifiche e tecniche ma anche altre motivazioni, più sottili e profonde, difficili da spiegare ma sulle quali ci sentivamo d'accordo anche senza parlarne così diffusamente come ho fatto qui. E il bilancio è questo: che oggi molti riconoscono che quella nostra campagna era giusta, ma nelle settimane decisive fummo soli. E le nostre sole forze non bastarono a vincere.

Il geocosmo. La terra come alma madre (1980), di Carolyn Merchant

Nel 1980 apparve negli Stati Uniti il volume di Carolyn Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*, un punto di riferimento fondamentale per il pensiero ecofemminista. In Italia fu pubblicato nel 1988 con il titolo: *La morte della natura. Donne, ecologia e Rivoluzione scientifica. Dalla natura come organismo alla natura come macchina*. Le connessioni millenarie tra donne e natura – scrive Carolyn Merchant nell'*Introduzione* – a partire dagli anni Sessanta furono riportate in primo piano dalla simultaneità dei movimenti ecologisti e femministi. Le nuove preoccupazioni sociali alla base dei due movimenti avevano gettato le basi per una nuova alleanza e posto nuovi problemi intellettuali e storici. L'antica identità della natura come madre nutrice spinse a collegare la storia delle donne alla storia dell'ambiente e del mutamento ecologico.

La storia femminista nel senso più ampio richiede che noi guardiamo al processo storico con occhi egualitari, vedendolo *ex novo* dal punto di vista non solo delle donne ma anche dei gruppi sociali e razziali, e dell'ambiente naturale: le risorse, in precedenza non riconosciute, su cui sono stati costruiti la cultura occidentale e il suo progresso. Scrivere la storia da un punto di vista femminista vuol dire capovolgerla: ossia vedere la struttura sociale dal basso e proporre alternative ai valori prevalenti. Una prospettiva egualitaria accorda tanto alle donne quanto agli uomini un loro posto nella storia e delinea le loro idee e i loro ruoli (pp. 31-32).

A partire dal dilemma ambientale contemporaneo e dalle sue connessioni con la scienza e la tecnologia, il volume ricostruisce il processo di formazione di una visione del mondo e di una scienza che, riconcettualizzando la natura come una macchina anziché come organismo vivente, sanzionarono il dominio dell'uomo sulla natura e sulla donna. La "morte della natura", la sua percezione come materia inerte si rese necessaria per eliminare ogni remora morale allo sfruttamento accelerato e indiscriminato delle risorse naturali e umane in nome della cultura e del progresso.

Tra le opere di Merchant si ricordano: *Ecological Revolutions. Nature, Gender, Science in New England* (1989); *Radical Ecology: the Search for a Livable World* (1992); *Earthcare: Women and the Environment* (1996); *Reinventing Eden. The Fate of Nature in Western Culture* (2003). Di Carolyn Merchant DEP ha pubblicato *Partnership*, in "DEP" 20, 2012, pp. 34-52, www.unive.it/dep.

Nelle pagine che seguono è riportato un intero paragrafo del capitolo primo intitolato: *La natura come femmina* (pp. 59-64). Le note, nel testo originale assai complesse e articolate, sono state qui ridotte ai riferimenti bibliografici essenziali. A cura di Bruna Bianchi.

Non solo la natura in un senso generalizzato fu vista come femmina, ma anche la terra, o geocosmo, fu considerata universalmente un'alma madre, sensibile, viva, sollecita dei bisogni umani. I mutamenti nelle immagini e negli atteggiamenti nei confronti della terra furono di enorme significato al procedere della meccanizzazione della natura. La terra nutrice perse la sua funzione di controllo e

limitazione etica di comportamenti quando si trasformò in un sistema fisico inerte, inanimato.

La teoria del macrocosmo, come abbiamo visto, assimilò il cosmo al corpo, all'anima e allo spirito umani, con componenti riproduttive maschili e femminili. Similmente, la teoria del geocosmo comparò la terra al corpo umano vivente, con sistemi di respirazione, di produzione del sangue, di sudorazione e di escrezione.

Per gli stoici, fioriti ad Atene durante il III secolo a.C., dopo la morte di Aristotele, e a Roma durante il I secolo d.C., il mondo stesso era un organismo intelligente; Dio e materia erano sinonimi. "La materia era dinamica, composta da due forze: espansione e condensazione: la prima diretta verso l'esterno, la seconda verso l'interno. La tensione fra loro era la forza intrinseca che generava tutte le sostanze, le proprietà e le forme viventi nel cosmo e nel geocosmo.

Zenone di Cizio (circa 304 a.C.) e M. Tullio Cicerone (106-43 a.C.) ritenevano che il mondo ragionasse, che avesse sensazioni e che generasse esseri viventi razionali: "Nulla che sia privo di anima e di ragione può originare da sé qualcosa di animato e dotato di ragione. Il mondo genera invero esseri animali e dotati di ragione; esso è dunque animato e dotato di ragione". Ogni parte dell'universo e della terra fu creata per beneficio e sostegno di un'altra parte. La terra generò le piante e diede loro sostegno, le piante sostennero gli animali, e questi servirono a loro volta agli esseri umani; reciprocamente, l'abilità umana contribuì a preservare tali organismi. L'universo stesso fu creato per gli esseri razionali dèi e umani – ma la provvidenza divina assicurò la sicurezza e preservazione di tutte le cose. Agli umani furono date le mani per trasformare le risorse della terra, e fu conferito il dominio su tali risorse: il legno doveva essere usato per la costruzione di case e navi, il suolo per le coltivazioni, il ferro per gli aratri, e oro e argento per ornamenti. Ogni parte e imperfezione esisteva in vista e in funzione della perfezione ultima del tutto.

Il carattere vivente dell'organismo del mondo significava non solo che le stelle e i pianeti erano vivi, ma che anche la terra era pervasa da una forza che dava vita e moto agli esseri viventi su di essa. Lo stoico Lucio Anneo Seneca il Filosofo (4 a.C.-65 d.C.) sostenne che il respiro della terra nutriva sia ciò che cresceva sulla sua superficie sia i corpi celesti al di sopra di essa con le sue esalazioni quotidiane

come potrebbe nutrire tutte le svariate radici che sprofondano qua e là in se stessa [...] se non avesse in sé una grande quantità di respiro (*multum animae*) [...] Tutto questo cielo [...] tutte queste stelle [...] e il sole che volge il suo corso così vicino a noi [...] , traggono alimento dal terreno [...] e da null'altro sono sostenuti che dall'alito delle terre [...] La terra non potrebbe nutrire un così gran numero di corpi, tanto grandi e più grandi di se stessa se non fosse piena di respiro (anima), che essa effonde di giorno e di notte da tutte le sue parti (L. Anneo Seneca, *Ad Lucilium Naturalium quaestionum* libri VII [composti intorno al 65 d.C.]. Le citazioni sono tratte in ordine da lib. VI, cap. 16; lib. 3, cap. 1).

Le sorgenti della terra erano simili al sistema sanguigno umano; gli altri suoi liquidi sono assimilati da Seneca al muco, alla saliva, al sudore e ad altre forme di lubrificazione nel corpo umano, la terra essendo organizzata "a similitudine della natura del nostro corpo, in cui sono presenti e vene e arterie, quelle ricettacolo del sangue queste dell'aria (*spiritus*) [...]. La natura formò a tal punto la terra sul modello del corpo umano che persino i nostri avi parlarono di vene delle acque".

Come il corpo umano conteneva sangue, midollo, muco, saliva, lacrime e liquidi lubrificanti, così nella terra c'erano vari liquidi. I liquidi che si indurivano diventavano metalli, come oro e argento; altri liquidi si trasformavano in pietre, bitumi e vene di zolfo. Come il corpo umano, la terra sudava: "Spesso si raccoglie, a mo' di rugiada, un liquido fine e disperso, che confluisce da molti luoghi in uno. Sudore lo chiamano i cercatori d'acqua, poiché riescono a cavarne qualche goccia comprimendo il terreno o a farla venir fuori col calore". Leonardo da Vinci (1452-1519) estese l'analogia istituita dai greci fra le acque della terra e il flusso e riflusso del sangue umano nelle vene e attraverso il cuore:

Raggiransi l'acque con continuo moto dall'infime profondità de' mari alle altissime sommità de' monti, non osservando la natura delle cose gravi; e in questo caso fa come il sangue degli animati, che sempre si move dal mare del core e scorre alla sommità delle loro teste... La ramificazione delle vene dell'acqua sono tutte congiunte insieme in questa terra, come son quelle del sangue negli altri animali, e stanno in continua rivoluzione (Brizio A. Maria, 1966).

Il sistema venoso della terra era pieno di metalli e di minerali. Le sue vene, venuzze, falde e canali attraversavano la terra intera, particolarmente sulle montagne. I suoi umori fluivano dalle venuzze nelle vene maggiori. La terra, come l'uomo, aveva persino il suo proprio sistema di escrezione. La tendenza in entrambi a cacciare vento causava terremoti nel caso della prima e un altro tipo di scossa nel secondo.

La causa materiale dei terremoti [...] è senza dubbio una grande abbondanza di vento, o accumulo di vapori grossi e secchi, e di spiriti, racchiusi saldamente e, per così dire, imprigionati nelle caverne e segrete della terra; il quale vento, o vapori, cercando di recuperare la libertà e di tornarsene alle proprie dimore naturali, in un gran fumo si precipita violentemente fuori e, per così dire, distrugge la sua prigione con una vigorosa eruzione e un forte respiro, causando un terremoto (*Ibidem*).

Le viscere della terra erano piene di canali, di camere infuocate, di ripostigli e di fessure, attraverso cui venivano emessi fuoco e calore, a volte sotto forma di esalazioni vulcaniche ardenti e altre volte di sorgenti di acqua calda. L'analogia più usata era però quella fra la capacità riproduttiva e nutritiva della donna e la capacità della Madre Terra di procreare pietre e metalli nel suo grembo attraverso le sue nozze col sole.

Nel *De rerum natura juxta propria principia*, del 1565, il filosofo italiano Bernardino Telesio si riferì al connubio dei due grandi poteri maschile e femminile: "che il cielo e la terra non sono solo grandi parti del mondo, bensì che le prime e principali [...] e che siano come padre e madre di tutte le altre". La terra e il sole svolgevano la funzione di madre e di padre per l'intera creazione: tutte le cose "sien fatte dal sole di terra; e [...] alla costituzione di tutti gli enti la terra in loco di madre e il sole entri in loco di padre". Secondo Giordano Bruno (1548-1600), ogni essere umano era "cittadino e domestico del mondo, figlio del padre Sole e della Terra madre" (Telesio Bernardino 1587).

Secondo una credenza alchimistica molto diffusa, metalli vili si trasformerebbero in oro in matrici della terra simili a un grembo materno. La comparsa di argento in giacimenti di piombo, o d'oro in saggi d'argento, era una prova del fatto che questa trasformazione era in corso. Come il feto cresce nel calore del grembo materno, così la crescita di metalli era promossa dal calore;

all'interno della crosta della terra alcuni luoghi erano più caldi e acceleravano quindi il processo di maturazione. Oro, argento e altri metalli erano dotati infatti di un potere vegetativo grazie al quale erano in grado di riprodursi. Non potendo Dio fare qualcosa che non fosse perfetto, aveva dato a tutte le cose, oltre al loro essere, il potere di moltiplicarsi. Il sole, agendo sulla terra, nutriva non solo le piante e gli animali, ma anche "li metalli, le pietre salse, sulfuree, bituminose e nitrose; e oltre a ciò [...] le piante e gli animali, se non son fatti di terra dal sole, non si può immaginare di quale altra cosa, e da quale agente sien fatte" (della Frata et Montalbano Marco Antonio 1678, p. 2).

C'erano varie teorie sulla crescita dei metalli e dei minerali. Nella teoria aristotelica la terra emanava esalazioni sotto l'influenza del calore del sole. Dalle esalazioni secche si formavano pietre, da quelle umide metalli, nell'uno come nell'altro caso all'interno della terra o sulla sua superficie. Nel Cinquecento si credeva che i minerali crescessero da una combinazione di influenze celesti, primariamente del sole, e di un potere formativo all'interno della Terra.

Nella teoria dei semi liquidi, la terra era una matrice o madre per i semi di pietre e minerali. I semi di minerali e di metalli facevano fermentare l'acqua, trasformandola in un succo minerale e poi nel metallo stesso. Le pietre venivano generate dai loro propri principi seminali o semi, preservando in tal modo la loro specie. Recessi e fessure idonei all'interno della terra formavano matrici o grembi per il nutrimento e lo sviluppo del seme. Né l'aria né il corpo di piante e animali erano madri adatte; soltanto le rocce ai margini di vene di minerali, e speciali fessure nella crosta della terra, potevano operare come matrici. Girolamo Cardano (1550) e Bernard Palissy (1580) credevano che i metalli si riproducessero da semi liquidi depositati dall'acqua; altri ritennero che i succhi minerali si trasformassero in metalli per gradi, espandendosi e assorbendo nuova materia sino a diventare metalli visibili (Adams Frank Dawson, 1938, pp. 84-90; 290; 292).

Una terza teoria, quella dei succhi lapidificanti (formatori di pietre), ipotizzava un liquido o succo che circolava attraverso il corpo della terra nelle vene e fratture e pori sotto la sua superficie, esattamente come il sangue fluiva e rifluiva nel corpo umano. Questo succus lapidescens, combinato con i principi del caldo e del freddo, era l'origine di pietre e minerali. L'acqua minerale o litica veniva mantenuta in soluzione dal succus liquido finché evaporava per l'azione del calore o depositava la sua materia attraverso l'azione del freddo (*Ivi*, pp. 90-94).

Il grembo della terra era la matrice o madre non solo dei metalli, ma anche di tutte le cose viventi. Paracelso comparò la terra a una femmina il cui grembo nutriva tutta la vita.

La donna è come la terra e tutti gli elementi e in questo senso può essere considerata una matrice; essa è l'albero che cresce nella terra e il bambino è come il frutto nato dall'albero [...] La donna è l'immagine dell'albero. Come la terra, i suoi frutti e gli elementi sono creati per causa dell'albero e al fine di sostenerlo, così le membra della donna, tutte le sue qualità e la sua intera natura esistono per causa della sua matrice, il suo grembo. Eppure la donna a modo suo è anche un campo della terra e non è del tutto diversa da esso. Essa, per così dire, lo sostituisce; è il campo e il terriccio del giardino in cui il bambino viene seminato e piantato (Paracelso, a c. di Jacobi, p. 25).

La terra, nella filosofia di Paracelso, era la madre o matrice che dava vita alle piante, agli animali e agli uomini.

L'immagine della terra come nutrice, che era apparsa nel mondo antico nel *Timeo* di Platone e nella *Tabula smaragdina* di Ermete Trismegisto, fu una metafora popolare nel Rinascimento. Secondo l'alchimista del Cinquecento Basilio Valentino tutte le cose crescevano nel grembo della terra, che era vivo e vitale e che nutriva ogni forma di vita:

Il potere vivificante della terra produce tutte le cose che crescono da essa, e chi dice che la terra non ha vita fa un'affermazione palesemente contraddetta dai fatti. Ciò che è morto non può produrre vita e crescita, essendo privo dello spirito vivificante [...]. Questo spirito è la vita e l'anima che risiedono nella terra, e sono nutrite da influenze celesti e sideree [...]. Questo spirito è nutrito esso stesso dalle stelle e reso in tal modo capace di fornire nutrimento a tutte le cose che crescono e di nutrirle come una madre fa col figlio ancora nel suo grembo [...]. Se la terra fosse abbandonata da questo spirito sarebbe morta (Valentino Basilio 1678).

Il platonico di Cambridge Henry More (1614-1687) si riferì alla dottrina cinquecentesca della terra come nutrice e alla possibilità che essa si essiccasse e isterilisse:

Pur dovendo infatti ammettere, con Cardano e altri naturalisti, che la terra abbia prodotto dapprima ogni sorta di animali oltre che di piante, e che essi potrebbero essere legati mediante l'ombelico alla loro madre comune la terra, come sono ora alla femmina nel grembo; vediamo però che è divenuta sterile e spoglia, e la nascita di animali da essa è oggi del tutto trascurabile. Perciò che cosa può essere se non una provvidenza il fatto che, quando procreava, abbia partorito maschi e femmine, e che, quando la sua propria virtù prolifica si fu esaurita, poté continuare a essere una balia asciutta, o una nonna sollecita, per migliaia di generazioni? (More Henry 1712, p. 65).

In generale, secondo la visione rinascimentale tutte le cose erano permeate di vita, non esistendo un metodo adeguato per differenziare l'inanimato dal vivente. Era difficile distinguere fra cose viventi e non viventi, a causa della somiglianza nelle strutture. Come piante e animali, anche minerali e gemme erano pieni di piccoli pori, tubicini cavità e vene, attraverso cui sembravano nutrirsi. I sali cristallini venivano comparati a forme di piante, ma non si potevano formulare con successo criteri con cui discernere il vivente dal non vivente. Ciò si doveva non solo alla cornice vitalistica del periodo, bensì a somiglianze sorprendenti esistenti talvolta fra esseri viventi e oggetti inanimati. Si pensava che i minerali possedessero un certo grado, anche se minore, di anima vegetativa, avendo la capacità di svolgere un'azione medicinale, e assumendo talvolta la forma di varie parti di piante. Per virtù dell'anima vegetativa, minerali e pietre crescevano nel corpo umano, in corpi animali, all'interno di alberi, nell'aria e nell'acqua e su parti della superficie terrestre in paesaggi aperti (Adams 1938, pp. 94; 102-136).

La letteratura popolare del Rinascimento era ricca di centinaia di immagini che associavano la natura, la materia e la terra al sesso femminile. La terra era viva ed era considerata una femmina benefica, ricettiva e nutrice. Nella maggior parte degli autori traspare una mescolanza di tradizioni fondate su fonti antiche. In generale il diffuso animismo della natura creava un rapporto di immediatezza con l'essere umano. Un rapporto diretto con la natura considerata come una persona, benché di proporzioni ovviamente sovrumane, era abbastanza dominante da spiegare il sopravvivere dell'antica tendenza a trattarla come un essere umano. Siffatte

immagini vitalistiche erano accettate dalla mente rinascimentale su una scala così vasta da poter esercitare efficacemente un controllo etico sul comportamento verso la natura.

In modo molto simile, i sistemi di credenze culturali di molte tribù amerindiane avevano guidato sottilmente per secoli il comportamento di gruppo verso la natura. Alla metà del decennio 1800-1810, Smohalla, delle tribù del bacino del fiume Columbia, espresse così le obiezioni delle popolazioni native agli atteggiamenti degli europei:

Mi chiedete di arare il terreno! Devo prendere un coltello e lacerare il seno di mia madre? Poi, quando morirò, non mi prenderà sul suo petto per il riposo.

Mi chiedete di scavare alla ricerca di pietre! Devo scavare sotto la sua pelle per trarne fuori le sue ossa? Poi, quando morirò, non potrò entrare nel suo corpo per rinascere.

Mi chiedete di tagliare l'erba e di farne fieno e di venderla, e di arricchirsi come voi uomini bianchi! Ma come posso osare tagliare i capelli a mia madre? (Alfonso e Margaret Ortiz 1978).

Dopo il 1960 l'amerindiano divenne, per gli ecologisti, un simbolo nella ricerca di alternative agli atteggiamenti degli occidentali orientati allo sfruttamento. Il sistema di credenze animistico dei popoli nativi e la riverenza per la terra come madre sono in contrasto con l'eredità ebraico-cristiana di dominio sulla natura e con le pratiche capitalistiche sfociate nella tragedia dello sfruttamento a fini privati di risorse comuni, che dovrebbero essere accessibili a ogni persona o a ogni nazione. Come vedremo, però, la cultura europea era più complessa e variata di quanto non possa risultare da questo giudizio. Esso ignora non solo quelle filosofie e quei movimenti sociali che resistono al corso principale del mutamento economico ma anche la filosofia rinascimentale della terra nutrice.

Opere citate

Adams Frank Dawson, *The Birth and Development of Geological Sciences*, Dover, New York 1938.

Basilio Valentino, *Quinta Clavis*, Francoforte 1678.

Brizio Anna Maria (a cura di), *Scritti scelti di Leonardo da Vinci*, UTET, Torino 1966.

Della Frata et Montalbano Marco Antonio, *Pratica minerale*, Bologna 1678.

Jacobi Jolande (ed.), *Paracelsus. Selected Writings*, Routledge, London 1951.

More Henry, *An Antidote against Atheism* (1653), in *A Collection of Several Philosophical Writings of Dr Henry More*, London 1712.

Ortiz Alfonso e Margaret (ed.), *To Carry forth the Vine*, Columbia University Press, New York 1978.

Telesio Bernardino, *De rerum natura iuxta propria principia*, Neapoli 1587 (1^a edizione 1565).

Women's Pentagon Action. Dichiarazione unitaria (1980)

Quando, il 17 novembre 1980, centinaia di donne si recarono a Washington per manifestare contro le centrali nucleari, la guerra, i danni causati alla vita sulla terra e per affermare la giustizia sociale, i diritti civili, la libertà riproduttiva, negli Stati Uniti l'impegno delle donne nei movimenti ambientalisti e antinucleari era al suo apice. Erano trascorsi pochi giorni dalla commemorazione, istituita nel 1978, di Karen Silkwood, l'operaia di una fabbrica di plutonio nell'Oklahoma contaminata dalle radiazioni e uccisa nel 1974 mentre si recava a Washington a consegnare alla stampa le sue rivelazioni. Nel 1978 era apparso il volume di Hellen Caldicott, *Nuclear Madness* in cui la pediatra australiana faceva appello alle donne, ai loro sentimenti e alla loro passione perché si assumessero la responsabilità di contrastare le industrie della morte e il pensiero scientifico che ne era alla base. Sempre nel 1978, Lois Gibbs, a Love Canal, nello stato di New York, aveva dato avvio alla lotta contro la discarica di rifiuti tossici responsabile di danni gravissimi alla salute degli abitanti. Due anni dopo la *Women of All Red Nations* (WARN) – un movimento in cui le donne native si presentavano come guide spirituali delle loro comunità – lanciò l'allarme per l'aumento delle nascite di bambini deformi e degli aborti prematuri a causa delle scorie radioattive. Nel marzo dello stesso anno ad Amherst, nel Massachusetts, si tenne il convegno dal titolo *Women and Life on Earth*, a cui parteciparono le rappresentanti dei movimenti in difesa dell'ambiente che si erano diffusi in tutto il mondo.

La prima manifestazione promossa dalla Women's Pentagon Action coinvolse circa 2.000 donne, la seconda, nel 1981, 4.000. Da questi eventi prese avvio la protesta delle donne contro la guerra e la distruzione della natura (come ad esempio i campi a Seneca Falls e Greenham Common) e si affermò un nuovo modo di concepire l'espressione politica collettiva, attraverso la rappresentazione teatrale delle proprie posizioni teoriche, metodologiche e strategiche.

Per cogliere l'aspetto drammaturgico della Women's Pentagon Action è necessario tracciare brevemente la cronaca degli avvenimenti. I primi nuclei organizzativi si formarono attorno alla formulazione di un Unity Statement, un documento che metteva in evidenza i nessi tra militarismo, sessismo, razzismo, povertà, distruzione ambientale. Attingendo alle pratiche dei gruppi femministi di autocoscienza, le partecipanti si riunirono in piccoli seminari per esplorare i propri sentimenti nei confronti del militarismo; prese così forma la struttura della manifestazione, teatralmente scandita in quattro atti, una "mobilitazione delle emozioni", una ritualizzazione collettiva dei sentimenti di lutto, rabbia, consapevolezza di sé e sfida. Li rappresentavano quattro fantocci di cartapesta creati dal *Bread and Puppet Theatre*, rispettivamente nero, rosso, giallo e bianco.

Essi divennero i punti di riferimento dell'azione. L'evento chiave della fase del lutto fu la creazione del *Women's Cemetery* di fronte al Pentagono. Alcune partecipanti deposero sul terreno una lapide di cartone con il nome di una o più donne vittime della violenza patriarcale: "Per le donne picchiate e stuprate", "Per mia nonna morta per un aborto procurato", "Per le tre donne vietnamite uccise da mio figlio", "Per le vittime di Love Canal".

Altre, disposte in cerchio, esprimevano il loro dolore e alla fine in mezzo a loro fu posto il fantoccio rosso, la rabbia. La fase successiva fu quella dell'accerchiamento del Pentagono. Le donne che si mossero in corteo indossavano un cartello in cui, accanto al proprio nome, appariva quello di Karen Silkwood o di Yolanda Ward, l'attivista afroamericana uccisa mentre si opponeva all'espulsione della popolazione povera di colore dal centro della città. I due fantocci, giallo e bianco, che portavano i capi di un cordone intrecciato, si mossero in direzione opposta e quando la testa e la coda della manifestazione si incontrarono, iniziò l'ultimo atto, quello della sfida, della disobbedienza civile. Non ci furono comizi, non ci fu chi parlava e chi ascoltava. "Tutte noi eravamo il teatro, eravamo le attrici", commentò Ynestra King.

La rete usata per impedire l'ingresso al Pentagono, un'azione che condusse a numerosi arresti, divenne il simbolo ricorrente del movimento pacifista ed ecofemminista, dell'interconnessione di tutte le forme di vita. Il tessere divenne metafora del potere femminile contro le istituzioni, il potere della nonviolenza, del legame con la vita che si esprimeva nel canto: "Noi siamo il flusso e il riflusso. Noi siamo le tessitrici, noi siamo la tela".

Traduzione di Annalisa Zarbonati, cura di Bruna Bianchi.

Ci raduniamo davanti al Pentagono il 16 novembre, perché temiamo per le nostre vite. Temiamo per la vita del pianeta, la nostra Terra, e la vita dei nostri figli che sono il nostro futuro.

Siamo per la maggior parte donne che provengono dalla regione nordorientale degli Stati Uniti. Siamo donne di città che conoscono il degrado e la paura delle strade cittadine, siamo donne di campagna che hanno vissuto sulla terra avvelenata e siamo angosciate per la perdita delle piccole fattorie. Siamo giovani e vecchie, sposate, single, lesbiche. Viviamo in ménage domestici differenti: in gruppi, in famiglia, da sole, alcune di noi sono genitori single. Svolgiamo una varietà di lavori differenti. Siamo studentesse, insegnanti, braccianti, impiegate, avvocate, contadine, medici, muratori, cameriere, tessitrici, poetesse, ingegnere, casalinghe, elettriciste, artiste, metalmeccaniche. Siamo tutte figlie e sorelle.

Siamo venute qui in lutto e con rabbia per sfidare il Pentagono perché è il luogo di lavoro del potere imperiale che minaccia tutti/e noi. Ogni giorno mentre lavoriamo, studiamo, amiamo, i colonnelli e i generali che progettano il nostro annientamento, entrano ed escono con calma attraverso le porte delle cinque parti dell'edificio. Per mettere in pratica i loro progetti preparano dalle 3 alle 6 bombe nucleari ogni giorno, e ne hanno accumulate oltre 30 mila. Hanno inventato la bomba al neutrone che uccide la gente, ma lascia intatte le proprietà e gli edifici come questo. Produrranno il missile MX e il suo sistema sotterraneo da miliardi di dollari ferirà migliaia di chilometri di terre occidentali e consumerà la sua risorsa più fragile: l'acqua.

Stanno creando una tecnologia chiamata Stealth - l'invisibile - l'arsenale impercettibile ed invisibile. Hanno già stanziato 20 milioni di dollari per resuscitare il vecchio e crudele gas nervino. Hanno proclamato la Direttiva 59, che sollecita

“piccole guerre nucleari, prolungate, ma limitate”. Stanno già parlando di un primo attacco. L'Unione Sovietica lavora duramente per stare al passo con i programmi degli Stati Uniti. Possiamo distruggerci reciprocamente le città, i paesi, le scuole, i bambini. Altri cinque Paesi possiedono ora la bomba nucleare. La Francia produrrà quella al neutrone. Siamo nelle mani di uomini separati dalla realtà quotidiana e dall'immaginazione a causa del loro potere. Abbiamo tutte le ragioni per aver paura. Allo stesso tempo le nostre città sono in rovina, sono senza soldi e soffrono la devastazione della guerra. Gli ospedali sono chiusi, le nostre scuole non hanno libri né insegnanti. La nostra gioventù nera e latina non ha un lavoro decente. Sono costretti dallo stesso potere che li opprime a candidarsi a diventare carne da cannone. Tutto ciò che il povero ha ricevuto è stato tagli e tasse per ingrassare il Pentagono, che necessita di circa 500 milioni di dollari tutti i giorni per la sua sopravvivenza assassina. Saranno elargiti 157 miliardi di dollari con le nostre tasse, pari a circa 1.800 dollari per una famiglia di quattro persone.

I nostri scienziati sono stati corrotti dalla ricchezza, oltre il 40% lavora nei laboratori del governo e degli enti che perfezionano i metodi per distruggere e deformare la vita. Le terre delle popolazioni native americane sono diventate le discariche radioattive, e depositi nucleari. L'uranio del Sud Africa utilizzato nell'industria nucleare, arricchisce la minoranza bianca e incoraggia la guerra e il brutale sistema di oppressione razzista...

La gente ha paura, e la paura creata dall'industria militare è usata come giustificazione per la corsa agli armamenti. “Vi proteggeremo...” dicono, ma non siamo mai stati così in pericolo, così vicini alla fine dell'umanità.

Noi donne ci siamo convocate perché è intollerabile pensare di essere sull'orlo del precipizio.

Vogliamo sapere quale rabbia e quale paura possano essere soddisfatte dalla distruzione che realizzano questi uomini, quale cuore di ghiaccio e quale ambizione li spingano.

Vogliamo essere informate, perché non vogliamo che si trasmetta di padre in figlio il dominio che sfrutta e uccide le relazioni internazionali, è pericoloso per le donne e i/le bambini/le qui in patria, ed esprime il malessere di una società violenta.

Di cosa abbiamo bisogno noi donne per le nostre vite quotidiane, cosa vogliamo per noi e per le nostre sorelle delle nuove nazioni e delle vecchie colonie che soffrono per lo sfruttamento dell'uomo bianco, che troppo spesso sono oppresse anche dagli uomini dei loro paesi?

Vogliamo cibo a sufficienza, lavori utili, case decenti, comunità con acqua e aria pulite, cure adeguate per i nostri figli mentre siamo al lavoro. Ci aspettiamo paghe uguali per lavori di uguale valore.

Vogliamo una sanità che rispetti e comprenda i nostri corpi. Vogliamo un'educazione per i bambini e le bambine che racconti loro la vera storia delle vite delle donne, che descriva la terra come la propria casa preziosa, che sia nutrita e che dia i suoi frutti.

Vogliamo essere libere dalla violenza nelle strade e nelle case. Il potere sociale pervasivo dell'ideale maschile e l'avidità del pornografo ci hanno rubato la nostra libertà, così che ci sono stati sottratti i quartieri, le sere e le notti. Per troppe donne

le strade buie nelle campagne e i vicoli nelle città hanno nascosto gli stupratori. Rivogliamo le notti, la luce della luna, così speciale nel ciclo della vita femminile, le stelle e l'allegria delle strade di città.

Abbiamo il diritto di avere o non avere figli, non vogliamo che bande di politici e medici ci dicano che dobbiamo essere sterilizzate per il bene del paese. Noi sappiamo che questa tecnica è un metodo razzista di controllo della popolazione. Né vogliamo ci sia impedito di abortire quando ne abbiamo bisogno. Crediamo che questa libertà dovrebbe essere disponibile per le donne povere così come lo è per quelle ricche. Vogliamo essere libere di amare chiunque vogliamo. Vivremo con donne o con uomini o da sole. Non permetteremo l'oppressione verso le lesbiche. Un sesso o una preferenza sessuale non ne deve dominarne un'altra.

Non vogliamo essere arruolate nell'esercito. Non vogliamo che i nostri giovani fratelli siano arruolati. Li vogliamo uguali a noi.

Vogliamo vedere la fine della patologia razzista. Non può esserci pace fino a quando una razza domina su un'altra, o una nazione ne domina altre.

Vogliamo che l'uranio sia lasciato sottoterra e che la terra sia ridata alla gente che la coltiva. Vogliamo un sistema di energie rinnovabili, che non prenda le risorse dalla terra senza ripristinarle. Vogliamo che questi sistemi appartengano alla gente e alle loro comunità e non alle aziende che invariabilmente li trasformano in armi. Vogliamo che finisca la falsa energia atomica per la pace, che tutti gli impianti nucleari siano dismessi e che le costruzioni di nuovi impianti siano interrotte. Questa è un'altra guerra contro la popolazione e i bambini che nasceranno nei prossimi 50 anni.

Vogliamo che finisca la corsa agli armamenti. Basta con le bombe. Basta con le sensazionali invenzioni di morte.

Sappiamo che è tutto collegato. La terra ci nutre così come noi la nutriamo coi nostri corpi. Attraverso di noi, le nostre madri hanno connesso il passato con il futuro degli umani.

Ci opponiamo ai rapporti finanziari tra il Pentagono, le multinazionali e le banche, in virtù del diritto ecologico.

Sono rapporti fatti di oro e di petrolio.

Noi siamo relazioni fatte di sangue e di ossa, siamo fatte di una risorsa dolce e limitata, l'acqua.

Non permetteremo che continuino questi giochi violenti. Se siamo qui, in poche centinaia di caparbie, certamente ritorneremo in migliaia e centinaia di migliaia nei mesi e negli anni a venire.

Sappiamo che c'è un modo amabile, sensibile e sano di vivere e intendiamo vivere in quel modo nei nostri quartieri e nelle nostre fattorie negli Stati Uniti e tra le nostre sorelle e i nostri fratelli in tutti i paesi del mondo.

Bibliografia

Epstein Barbara, *Political Protest and Cultural Revolution. Nonviolent Direct Action* in the 1970's and 1980's, California University Press, Los Angeles 1991.

King Ynestra, *All is Connectedness: Scenes from the Woman's Pentagon Action Usa in Keeping Peace*, in Lynne Jones, *Woman's Peace Handbook*, vol. 1, Women's Press, London 1983, pp. 40-63.

Linton Rhoda-Michele Whitham, *With Mourning, Rage, Empowerment and Defiance: the 1981 Women's Pentagon Action*, in "Socialist Review", vol. 314, 1982, 12, pp. 11-36.

Reed T. V., *Fifteen Jugglers, Five Believers: Literary Politics and the Poetics of American Social Movements*, California University Press, Los Angeles 1992, pp. 121-143.

La follia nucleare: quello che possiamo fare (1981), di Helen Caldicott

Helen Caldicott nasce nel 1938 A Melborune (Australia), laureandosi in medicina nel 1961 ed esercitando la professione medica fino al 1980, anno in cui decise di dedicarsi esclusivamente all'attivismo in seguito all'incidente nucleare di Three Mile Island. Iniziò la sua militanza antinucleare nel 1971 quando contestò i test nucleari francesi nel Pacifico. Caldicott affermava con forza la propria convinzione che le donne tengano in maggior conto la vita umana e siano maggiormente disposte a mobilitarsi per la sua sopravvivenza. Come affermò nel corso di una conversazione pubblica nel 1981: "Because of the women's liberation movement, women have discovered their power in the positive masculine principle that we use now. We have to combine this with our positive feminine feeling and passion. We have to take over and take the lead". Dal 1980 lasciò la professione per dedicarsi interamente all'attivismo antinucleare, impegno che non ha mai cessato, ma che si è intensificato dopo il disastro di Fukushima. Tra le associazioni di cui è stata cofondatrice si ricorda la Medical Campaign Against Nuclear War, la Women's Action for Nuclear Disarmament e il Women's Party for Survival. Tra i suoi libri tradotti in italiano, oltre al volume che raccoglie il brano qui presentato, ricordiamo, *Il nucleare non è la risposta*, tr.it. Ingenito M.T. – Strata P., Gammarò, Sestri Levante 2010. Tra i più recenti troviamo *If You Love This Planet: A Plan to Save the Earth*, W.W. Norton & Company, New York 2009, *Loving this planet*, New Press, New York 2012; *Crisis Without End: The Medical and Ecological Consequences of the Fukushima Nuclear Catastrophe* *Crisis Without End*, The New Press, New York 2014. Nelle pagine che seguono è riprodotto il capitolo dal titolo "Quel che possiamo fare" dalla edizione italiana del volume *La follia nucleare*, uscita nel 1981 per le Edizioni Red (Como), pp. 119-136. In esse l'autrice narra la propria esperienza nel movimento, soffermandosi sulle modalità di mobilitazione, le azioni di protesta, la propaganda.

A cura di Bruna Bianchi.

La negazione della morte

Il più forte istinto fisiologico dell'uomo è quello della sopravvivenza. Com'è possibile, allora, che gli uomini politici, gli scienziati e gli uomini d'affari che ordinano, progettano e costruiscono questi strumenti di morte chiamati bombe atomiche e centrali nucleari si siano distaccati dai loro istinti più primitivi? Ho visto questi uomini forti e potenti manifestare sentimenti di bontà e di amore sulla soglia della morte: quando loro stessi, o un familiare dovevano affrontare la morte diventavano teneri, dolci, spaventati. Molti dei nostri dirigenti nazionali sembrano vivere in un mondo schizoide dove da un lato hanno programmato un genocidio di massa e, dall'altro, quando devono affrontarne di persona la realtà, mostrano una paura primitiva della morte. Questa contraddizione può essere spiegata con il potente meccanismo di difesa della "negazione della morte": sopravviviamo tutti fingendo che non moriremo mai. I maschi sono particolarmente inclini a negare i

sentimenti spiacevoli. Forse è questo meccanismo di difesa che sublima l'istinto della sopravvivenza e permette agli uomini politici di prendere in esame "le capacità di sferrare il primo colpo" o "la guerra nucleare limitata" – in cui la morte di venti milioni di americani o di sovietici viene ritenuta "accettabile".

La mia esperienza con i capi politici di vari paesi non mi ha ispirato molta fiducia. Trovo che in generale siano ignoranti sulle più importanti implicazioni mediche e scientifiche delle loro decisioni. Sono manipolati da gruppi d'interesse industriali e militari potenti e finanziariamente imponenti. Spinti dal potere e dal bisogno di autogrificazione, sono in gran parte desensibilizzati alla realtà. La loro visione è ristretta a quella misera carica che ricoprono da due a quattro anni; il desiderio di essere rieletti influenza tutte le loro decisioni. È per me molto triste constatare che, fra i personaggi politici, la visione generale della realtà e il senso di responsabilità morale nei confronti del futuro dell'umanità sono qualità molto rare.

Ma se non possiamo fidarci dei nostri rappresentanti, di chi possiamo fidarci? La risposta è semplice: solo di noi stessi e di nessun altro. Dobbiamo istruire noi stessi nelle realtà mediche, scientifiche e militari e poi muoverci, con forza, come individui che accettano la piena responsabilità di preservare il pianeta per i nostri discendenti. Usando tutta la nostra iniziativa e tutta la nostra creatività, dobbiamo lottare per convertire il sistema democratico in una società che lavora per la vita piuttosto che per la morte.

Ma - spesso si dice - è impossibile cambiare il sistema. Non sono d'accordo. Quando informai l'opinione pubblica in Australia sui pericoli medici del fallout, il governo federale fu costretto finalmente a portare la Francia davanti alla Corte Internazionale di Giustizia. Tre anni dopo si oppose all'estrazione e alla vendita dell'uranio sul mercato libero, benché ne fosse stato a favore due anni prima, annunciò che, se fosse stato rieletto al governo, avrebbe proibito l'estrazione e la lavorazione dell'uranio in Australia finché non fossero state date sufficienti garanzie di protezione e finché non avesse avuto luogo un dibattito nazionale di dimensioni soddisfacenti. Non avrebbe neppure consentito l'apertura di nuove miniere, e promise inoltre che, una volta eletto, avrebbe disdetto tutti i contratti relativi all'uranio che il governo dei liberali aveva firmato con altri paesi. Molti dei depositi più ricchi d'uranio dell'Australia si trovano su terre delle tribù aborigene, che sono sacre a queste popolazioni. I tentativi del governo di continuare a espropriare queste terre perpetuano la crudele persecuzione culturale e religiosa di questa gente timida e innocente, che da migliaia di anni abita nel continente australiano. È curioso osservare che i miti aborigeni sul "tempo del sogno" descrivono un "serpente-arcobaleno" che vive sul monte Brockman, un massiccio ricco d'uranio. Se il serpente venisse disturbato, arrecherebbe gravi danni sia alla popolazione aborigena locale sia a quella bianca, e anche - secondo la credenza - al mondo intero.

Pochi americani sanno che nel giugno del 1977, 80.000 persone sfilarono per le strade delle capitali australiane esigendo che l'uranio venisse lasciato nel sottosuolo. In Australia, malgrado il fatto che dalle vendite d'oltremare dell'uranio sarebbero derivati enormi profitti, la democrazia era stata mobilitata per combattere per la sopravvivenza della specie.

La medicina politica

L'energia nucleare e la guerra nucleare sono anzitutto questioni mediche. I discorsi sui profitti, il posto di lavoro e la politica diventano irrilevanti quando sui nostri figli incombe la minaccia di epidemie di leucemia, cancro e di malattie ereditarie - o della morte improvvisa, nel caso d'una guerra nucleare. Quale sarebbe il costo per le cure ospedaliere di tutta la gente che contrarrà mali incurabili? Le spese mediche da sostenersi saranno molto maggiori di qualunque vantaggio economico a beneficio di questa generazione e a scapito di tutte quelle future. Ma è chiaro che nessuna vita umana può essere misurata in dollari. Chi vorrebbe dare un prezzo alla propria vita? Ciascuna vita è preziosa, unica, inestimabile - e questa verità mi viene rivelata ogni volta che vedo nascere un bambino, o lo vedo soffrire e morire di leucemia o di fibrosi cistica. Mi si chiede spesso che cosa facciano i professionisti della medicina a proposito dei rischi sanitari insiti nell'energia nucleare e nella produzione di armi nucleari. Credo fermamente che dovrebbero assumere una posizione forte e inequivocabile, opponendosi alle tecnologie della morte. Sfortunatamente, la mia esperienza nella campagna contro gli esperimenti atmosferici in Australia mi ha insegnato che, malgrado la maggior parte dei medici ammettessero che le radiazioni costituiscono una minaccia crescente alla salute pubblica, pochi erano disposti a dare il loro appoggio alla mia presa di posizione (la maggior parte la liquidava definendola ingenua e destinata a fallire) e un numero ancora minore era disposto a dare un significato politico al loro giuramento ippocratico esprimendo la propria opinione. Ho riscontrato anche fra i medici degli Stati Uniti una riluttanza del genere che in gran parte è basata su una carenza d'informazioni riguardo al ciclo dei combustibili nucleari e al pericolo rappresentato per la salute pubblica dalla diffusione degli impianti nucleari. Le riviste e i periodici medici fanno un vero disservizio al pubblico, trascurando questo argomento d'importanza capitale.

Quando però ho toccato l'argomento dell'energia nucleare nel corso di riunioni fra medici, in America, le reazioni sono sempre state generalmente favorevoli. Nel 1975, per esempio, l'Associazione Medica del New Hampshire m'invitò a parlare dei pericoli medici posti dall'energia nucleare a una delle loro riunioni mensili. I medici presenti capivano i pericoli medici comportati dalle radiazioni, ma non conoscevano le complicazioni del ciclo dei combustibili e le particolari implicazioni che ogni stadio comporta per la salute. In genere erano inconsapevoli di quanto siano ingenti le quantità dei diversi isotopi radioattivi prodotti dalle scorie nucleari e non sapevano proprio che l'immagazzinamento delle scorie radioattive rimane un grave, non risolto dilemma. Dopo la conferenza e la discussione che seguì, i medici erano convinti della gravità della situazione; parecchi di quelli che mi avevano posto le domande più difficili e più pressanti mi si avvicinarono. Mentre mi stringevano la mano, mi accorsi che avevano le lacrime agli occhi. Mi ringraziarono e mi augurarono buona fortuna. Diverse settimane dopo, sei di loro scrissero una lettera a uno dei principali quotidiani del New Hampshire sottolineando i pericoli a lungo termine derivanti dall'energia nucleare e provocando aspre reazioni da parte dell'industria nucleare. A causa della controversia, molte persone divennero consapevoli che l'energia nucleare non è sicura: dopo tutto, persino i loro medici la consideravano dannosa alla salute. Sono

queste controversie di cui abbiamo bisogno, controversie generate da medici, infermiere, e altri professionisti del campo medico impegnati nella pratica della medicina preventiva e nello sradicamento dei pericoli biologici che la radioattività comporta. [...] Si ritiene attualmente che l'80% di tutti i casi di cancro sia provocato da fattori ambientali. Questi sono perciò, per definizione, prevenibili. Il governo statunitense spende ogni anno milioni di dollari in fondi per ricerche mediche sulle cause e la cura di questa spaventosa malattia. Nello stesso tempo però concede miliardi alle industrie degli armamenti e dell'energia nucleare, che propagano la stessa malattia che i medici cercano di debellare. Noi, nella professione medica, dobbiamo cominciare a praticare quella che io chiamo "medicina politica", a cui non veniamo affatto preparati professionalmente. La medicina politica si oppone alle pratiche industriali che contaminano l'ambiente con agenti ammorbanti. In questo modo essa cerca di attaccare il primo anello nel ciclo del cancro e di prevenire la manifestazione della malattia, piuttosto che cercare di curare i tumori maligni dopo la diagnosi, quando ormai è troppo tardi per potere intervenire con efficacia.

L'etica degli scienziati

La comunità scientifica americana è investita di una responsabilità unica nel valutare la moralità del proprio lavoro e nell'assistere il pubblico a capire i pericoli che ci stanno di fronte: nel caso di un olocausto nucleare, sarà la scienza che ci avrà condotto lungo la strada che porta all'autodistruzione. La prima fusione del nocciolo o la prima esplosione di scorie radioattive contraddirà una volta per tutte le inconsistenti rassicurazioni offerte dagli esperti dell'industria a proposito della sicurezza dei reattori e della tecnologia per lo smaltimento delle scorie, ma solo dopo aver portato la tragedia nella vita di migliaia di esseri umani.

L'età industriale ha conferito alla scienza lo scettro, proclamandola la nuova religione; l'ambiente scientifico, a sua volta, ha promesso di curare le malattie, di prolungare la vita e di soggiogare l'ambiente. Così oggi l'umanità crede di essere padrona della Terra; abbiamo dimenticato che le apparteniamo e che, se non obbediamo alle leggi naturali della vita e della sopravvivenza, cesseremo tutti di esistere.

Sfortunatamente l'esperienza mi ha insegnato che non possiamo fare affidamento sugli scienziati per salvarci. Prima di tutto, perché non si occupano di questioni etiche. In secondo luogo, perché la scienza è diventata talmente specializzata che persino i migliori scienziati sono sprofondati in aree di ricerca molto ristrette: la maggior parte non dispone del tempo occorrente per verificare i risultati del proprio lavoro su larga scala e tanto meno è propensa ad accettare la responsabilità per le capacità terribilmente distruttive sviluppate dalla scienza. Quando vengono posti di fronte alla realtà della nostra follia nucleare, questi scienziati spesso sono imbarazzati o sfoggiano un ottimismo fatalista e dicono che in ogni caso l'umanità è destinata a non sopravvivere. Siccome circa la metà degli scienziati e ingegneri americani nel campo della ricerca sono impiegati dall'esercito o da industrie ad esso collegate, sono al centro d'un profondo conflitto d'interessi: molti preferiscono semplicemente non riflettere troppo in profondità sulle conseguenze del loro lavoro; dopo tutto, devono sfamare ed educare i loro

figli - una strana reazione, se si considera che, in conseguenza diretta delle loro ricerche, forse i loro figli non avranno un'esistenza di durata normale.

Molti scienziati si sono contrapposti all'establishment nucleare, ma solo pagando un caro prezzo per sé e per le proprie famiglie. Il giornalista Jack Anderson ha osservato che "questi coraggiosi scienziati - Thomas Mancuso, John Gofman, Alice Stewart, George Kneale, Samuel Milham, Arthur Tamplin, Ernest Sternglass e Irwin Bross - sono stati bersagli di attacchi maligni che ricordano le campagne contro i progressisti di Hollywood e di Broadway durante l'isteria anticomunista. Abbiamo cercato di raccontare la storia di questi scienziati i cui cauti ammonimenti sono stati respinti e sminuiti, la cui reputazione personale è stata infangata". Perché è successo tutto ciò? Perché, risponde Anderson, "la posta è enormemente alta. Sia il governo federale sia l'industria nucleare sono impegnati nello sviluppo dell'energia nucleare. Troppe storie a sfavore dell'industria metterebbero a repentaglio investimenti di molti milioni di dollari... Anche i funzionari governativi hanno legato le loro carriere allo sviluppo dell'energia nucleare. Farebbero la figura degli sciocchi, se i loro massicci sforzi venissero vanificati perché hanno sottovalutato i pericoli delle radiazioni a basso livello. Non solo bisognerebbe considerare persi i miliardi spesi nei progetti nucleari, ma forse bisognerebbe anche sborsare degli altri miliardi per compensare chi ne è stato fisicamente danneggiato. Questo rituale intimidatorio riscuoterebbe meno popolarità con i governi se ci fossero più scienziati disposti ad assumersi la responsabilità morale di insegnare al pubblico quali sono i pericoli tecnologici a cui la scienza ha esposto il mondo". Una delle sere più importanti e ispiratrici della mia vita la trascorsi, nel gennaio del 1976, parlando con tre uomini e le loro mogli. Questi uomini stavano per sacrificare il lavoro della loro vita e un impiego sicuro per un principio che coinvolgeva il futuro della razza umana. Erano Dale Bridenbaugh, Greg Minor e Dick Hubbard, i tre ingegneri nucleari che stavano per dare le dimissioni dalla General Electric. Mentre discutevamo insieme le implicazioni che questa decisione avrebbe avuto per le loro famiglie, le loro vite, l'industria nucleare e il mondo intero, gli leggevo in viso la pena dell'incertezza rispetto al futuro. Nel corso degli anni, avevano a poco a poco scoperto che il loro impiego, lautamente pagato e socialmente rispettabile, era parte integrante d'una superprotetta industria di molti miliardi che minacciava le generazioni future. Le loro mogli temevano che, in seguito alle dimissioni, i loro mariti avrebbero avuto difficoltà a trovare un impiego stabile. Si rendevano conto che avrebbero dovuto ridurre il loro livello di vita abituale. Ma ognuna di queste donne si era totalmente impegnata in questa direzione; infatti, erano state loro le prime a porre le domande terribili sulle conseguenze della diffusione dell'energia nucleare. Questi uomini e donne dimostravano coraggio e spirito di sacrificio in nome della sopravvivenza umana. Per me si pongono come modelli che altri membri della comunità scientifica e tecnologica dovrebbero imitare.

La pubblicità nucleare

Che cosa sta succedendo nella società? Persino le scuole, in America, vengono strumentalizzate dall'industria nucleare con massicce campagne pubblicitarie: tutti gli anni, ogni scuola superiore degli USA riceve la visita d'un esperto in questioni

energetiche che in modo sottile indottrina gli ascoltatori con il concetto che l'energia nucleare è "sicura". A quanto mi risulta, tale pubblicità in istituzioni del sapere è illegale; e se non lo è negli Stati Uniti, dovrebbe esserlo. Ho visto i rappresentanti degli enti energetici fare da mattatori nelle aule magne davanti agli studenti delle superiori. Per far rizzare i capelli sulla testa dei ragazzi usano simulatori di reattori nucleari e varie altre macchine che funzionano con energia elettrostatica. Dicono al pubblico che l'energia nucleare è innocua, pulita ed efficiente, e che il plutonio è così sicuro che lo si può tenere nel palmo della mano. In diverse occasioni ho parlato agli studenti dopo i rappresentanti dell'industria. Ho descritto i veri pericoli che l'energia nucleare comporta. I ragazzi erano visibilmente affascinati dalle macchine e dalla tecnologia dell'industria, ma dopo il mio discorso si facevano taciturni e perdevano quell'eccitazione. Un rappresentante mi disse: "Quando parlo dell'energia nucleare ai ragazzi di solito non discuto questioni morali. Non sono abituato a questo genere di cose".

In Australia ho parlato in molte scuole dell'uranio, e i ragazzi erano molti entusiasti e ricettivi. Parecchi si unirono a gruppi anti-uranio e fecero un ottimo lavoro, bussando alle porte delle case e parlando con i vicini.

Il ruolo dei lavoratori

Un'altra questione vitale è quella di educare i lavoratori, perché essi sono i membri di base della democrazia e il vero potere dietro le quinte del sistema. In America, solo dal 20 al 30% della forza lavoro fa parte di un sindacato: arrivare ai lavoratori fuori del sindacato, in particolare, richiederà uno sforzo massiccio, ma tale sforzo dev'essere fatto. Si possono creare dei contatti con i dirigenti e gli operatori delle fabbriche. I lavoratori dovrebbero essere istruiti da gente preparata e impegnata. Sollecito i sindacati d'America a servirsi dei propri comitati educativi per informare i loro membri dei pericoli letali che comportano le centrali nucleari e la fabbricazione di armi. L'irresponsabilità dell'industria nucleare nei confronti dei propri lavoratori dovrebbe essere sottolineata. Ogni potenziale dipendente d'un centro nucleare, civile o militare che sia, dovrebbe essere completamente informato dei pericoli a cui sarà regolarmente esposto e delle necessarie precauzioni da prendere sul luogo di lavoro.

Si argomenta sempre che dobbiamo costruire impianti nucleari e bombe per dar lavoro alla gente. La verità è che l'industria nucleare e quella delle armi hanno un'alta intensità di capitale e una bassa intensità di manodopera: in altre parole, per il denaro investito esse forniscono relativamente pochi posti di lavoro. I soldi investiti nell'arricchimento dell'uranio, per costruire impianti nucleari, per smantellare i reattori e per immagazzinare le scorie per mezzo milione di anni darebbero impiego a molte più persone nelle industrie per la fabbricazione di pannelli solari, nell'agricoltura, nutrendo i bambini affamati nel mondo, organizzando sistemi di trasporto di massa, ricostruendo le città. Lo stesso vale per l'industria degli armamenti. La logica che bisogna costruire industrie della morte per dare posti di lavoro a gente che alla fine verrà uccisa - assieme ai loro figli - dal suo stesso lavoro, è al di fuori della mia capacità di comprensione.

Il successo che avevo riscontrato con il movimento sindacale australiano mi spinse, una volta arrivata negli Stati Uniti, a scrivere a George Meany, segretario

del sindacato AFL-CIO. Credendo che l'atteggiamento dei sindacati statunitensi fosse simile a quella degli australiani, avevo sperato di creare un legame con il movimento sindacale americano grazie ai buoni uffici del signor Meany. Con mio grande disappunto, ricevetti una lettera da uno dei suoi assistenti speciali in cui mi si informava senza mezzi termini che, a causa della gravità della crisi energetica americana, la AFL-CIO era favorevole all'espansione dell'energia nucleare e non condivideva l'opinione che la radioattività provoca il cancro. Altra corrispondenza e susseguenti contatti riconfermavano lo stretto legame tra l'AFL-CIO e la politica dell'industria e del governo. L'argomento del signor Meany è errato: l'unico e più efficace modo di superare la crisi energetica mondiale è risparmiare petrolio negli Stati Uniti e sviluppare nel contempo le energie alternative. Al momento, il popolo americano, pari a solo il 6% della popolazione mondiale, consuma un terzo di tutto il petrolio esistente al mondo, e questo consumo sta aumentando! Daniel Yergin, membro del Progetto per la Ricerca Energetica della Harvard Business School, sottolinea che: "Il consumo pro capite di energia in Svezia è pari al 60% di quella americana. Nella Germania Occidentale, questa quota è pari al 50%, in Francia è meno del 40%. Ciò non significa riuscire immediatamente a emulare l'efficienza di questi altri paesi nel consumo energetico. Ma questi confronti suggeriscono che si potrebbe risparmiare una buona quantità di energia - dal 30 al 40% - senza ridurre il nostro livello di vita. Tali cambiamenti richiederebbero nuovi investimenti, ma in quantità assai minime e per tempi assai più brevi che nel caso del petrolio e dei reattori nucleari". L'esperienza con i sindacati australiani conferma la mia convinzione che, una volta presentatigli i fatti, i lavoratori sceglieranno la salute e la sicurezza. Il 75% degli operai australiani fa parte del sindacato; all'inizio della campagna contro l'estrazione dell'uranio scrissi a tutti i settantasei sindacati dell'Australia meridionale (compresi quelli dei costruttori di caldaie, degli idraulici, dei pasticceri, dei ferrovieri e dei metallurgici) richiedendo di poter parlare ai loro aderenti. Pur avvisandomi che la necessità di nuovi posti di lavoro rendeva altamente improbabile riuscire a convincerli che bisognava bandire l'estrazione dell'uranio, acconsentirono nondimeno ad ascoltarmi. Nel settembre del 1976 il Consiglio Australiano dei Sindacati approvava la sua storica risoluzione.

In seguito a contatti avuti con i sindacalisti a Darwin, organizzai una visita al Consiglio locale per il commercio e l'industria, al fine di stabilire immediatamente maggiori contatti con i lavoratori più direttamente interessati all'apertura e al funzionamento delle nuove miniere di Range nel territorio settentrionale. Il Consiglio si dimostrò molto ricettivo e da allora è impegnato in una politica di non estrazione. La reazione degli operai alla mia semplice conferenza di genetica e radiobiologia fu estremamente positiva.

Nel corso dello stesso viaggio, organizzai assieme al Sindacato dei Metallurgici Uniti del Queensland una visita a Mary Kathleen, un villaggio del Queensland centrale dove si trova l'unica miniera di uranio in Australia ancora funzionante. Volando a bordo di un piccolo aereo monomotore sopra quella distesa secca e deserta provavo una certa apprensione, perché i minatori di Mary Kathleen vivevano in una graziosa cittadina dotata di tutti i comfort moderni. Erano quanto mai intenzionati a lavorare in miniera e avevano minacciato di ricoprire di pece e

piume la prima persona che cercasse di convincerli che l'estrazione del metallo era pericolosa. Fra i sostenitori dello sfruttamento dell'uranio i temperamenti erano bollenti, e sapevo che questa gente parlava sul serio. Ma sapevo anche che, se dovevano capire appieno l'impatto che l'uranio avrebbe avuto su di loro, le loro famiglie e le generazioni future, un medico doveva andare a parlargli. Alcuni membri del Sindacato dei Metallurgici Uniti dell'Australia - uomini forti e maturi, in compagnia dei quali mi sentivo relativamente protetta - mi accompagnarono in macchina. La prima fermata fu alla sede della società, dove parlai con il direttore della miniera. Fu cortese ma freddo. Alla fine si rilassò, e dopo avere risposto ad alcune domande relative al controllo sulle radiazioni e alla sicurezza dei lavoratori, mi accompagnò all'ingresso della miniera. In seguito scendemmo al villaggio di Mary Kathleen, dove avrei dovuto parlare agli operai. In piedi nella piazza del paese, ascoltammo dalle numerose radio a transistor una trasmissione che riportava i risultati dell'inchiesta governativa sull'estrazione dell'uranio. Il rapporto era stato redatto da una commissione di tre persone scelte per raccogliere testimonianze da centinaia di australiani sui benefici e i pericoli dell'estrazione del metallo uranifero. Sia il governo federale sia il pubblico attendevano questo rapporto con ansia ed eccitazione. La maggior parte di noi pensava che si sarebbe dichiarata contraria all'estrazione dell'uranio. I minatori di Mary Kathleen davano segni di apprensione all'inizio della trasmissione, ma quando fu annunciato che l'inchiesta aveva dato via libera all'estrazione dell'uranio, mandarono grida di giubilo. Mi sentii nauseata e un senso di impotenza e disperazione si impadronì di me. Feci appello a tutte le mie energie per rivolgermi ai lavoratori e alle loro famiglie sui problemi medici che avevamo di fronte. Sebbene parecchia gente stesse festeggiando con boccali di birra e facesse molto rumore, quando cominciai a parlare tacquero. Per l'ennesima volta parlai del radium e del cancro ai polmoni, del radium e della leucemia, sottolineando il fatto che dovevano essere estremamente attenti a lavarsi le mani e la faccia prima di mangiare. Proseguii con lo spiegare passo per passo il ciclo del combustibile nucleare, e quali siano i gravi pericoli che le scorie (e la guerra nucleare) comportano per i bambini non ancora nati. Ascoltarono in silenzio, applaudirono alla fine del discorso e poi si misero in fila per farmi domande. Diversi uomini mi dissero che negli esami dell'urina erano state rinvenute tracce di radioattività, e volevano sapere che cosa ciò significasse. Uno di questi uomini, di ventisei anni, proveniva da una famiglia in cui si erano manifestati diversi casi di cancro. Gli dissi che se la radioattività era stata rinvenuta nell'urina, probabilmente l'aveva già in corpo e che quindi, a causa della sua predisposizione ereditaria al cancro, doveva lasciare immediatamente la miniera. In generale, gli uomini sembravano molto preoccupati; uno solo mi rimase ostile fino alla fine. Mi offrirono da bere, e credo che sarei rimasta lì tutta la notte a rispondere alle loro domande, se i miei amici sindacalisti non mi avessero trascinato via.

La mia impressione era che l'iniziativa avesse avuto molto successo. Non mi avevano cosparsa di pece e di piume. Mi avevano accolto con cortesia, e i minatori avevano appreso quali fossero i numerosi aspetti pericolosi del loro lavoro, aspetti di cui in precedenza erano completamente all'oscuro. In seguito, i minatori pretesero che a Mary Kathleen si aprisse una clinica. Parecchi diedero le

dimissioni, e più tardi con uno sciopero richiesero un miglioramento delle condizioni di lavoro.

I sindacati australiani, fra tutta la gente a cui ho parlato, sinora, si sono dimostrati i più ricettivi e disponibili.

I lavoratori americani nell'industria nucleare cominciano ora a preoccuparsi degli effetti dell'esposizione alle radiazioni. In seguito a rapporti i quali riferivano che alla centrale nucleare di Hanford, nel Washington, il tasso del cancro era più alto del normale, gli operai della Indian Point Consolidated Edison di Buchanan, nello stato di New York, cominciarono a esprimere i loro timori. "Tre anni fa ho accettato un impiego temporaneo senza avere idea delle conseguenze" – commentava un saldatore. "Adesso sento dire da questi grossi scienziati che non esistono livelli di radiazione che siamo sicuri e non voglio ritrovarmi a essere vittima di un errore". La manodopera tende ad accettare questi pericoli con atteggiamento fiducioso. I lavoratori dei sottomarini nucleari di Portsmouth, nel New Hampshire, sono colpiti da cancro a un tasso che è il doppio di quello dei loro coetanei in mestieri affini. Fui invitata a parlare a una riunione dei lavoratori, ma comparvero solo quattro persone. Mi dissero che la Marina li aveva minacciati di licenziamento, se fossero venuti ad ascoltarmi.

Le comunicazioni di massa

I mezzi di comunicazione di massa sono il sistema più efficace in una democrazia per arrivare alla gente e rappresentano il più potente fattore di influenza nell'America d'oggi, ma diffondono solo banalità e operano un lavaggio sistematico del cervello. Gli effetti subliminali della pubblicità e della propaganda insegnano alla gente a desiderare ciò di cui non ha bisogno.

Il risultato è che la comunicazione e i rapporti di famiglia ne vengono a soffrire; la gente tende a diventare relativamente viziata e superficiale, a desiderare sempre qualche altra cosa, e nello stesso tempo è incapace o riluttante a comprendere la degradazione morale di un mondo dove milioni di persone possono essere uccise schiacciando un bottone, un mondo in cui due bambini su tre stanno morendo di fame o soffrono di denutrizione.

Nella società americana odierna la televisione è il principale modellatore di opinioni. Attualmente viene usata per promuovere le attività e i profitti delle multinazionali. È finanziata e controllata dalle grosse industrie; i programmi vengono ideati per fare da spalla alla pubblicità; gli standard di qualità spesso promuovono ciò che è banale, vuoto, violento, volgare. L'intelletto, la curiosità, il senso di responsabilità e di auto-affidamento del popolo americano vengono raramente stimolati dalla TV.

In Australia riuscimmo molto bene a utilizzare le comunicazioni di massa per informare il pubblico – e gratis. Tutta la pubblicità che ricevemmo fu gratuita. Programmi radiofonici in cui il pubblico può telefonare per porre domande, per esempio, sono ideali per esprimere opinioni e richiamare l'attenzione su questioni controverse. Possono anche essere usati per fare pubblicità a dimostrazioni. Di solito noi ne organizzavamo una ogni sei settimane, ottenendo sempre prima il permesso dalla polizia. Facevamo dimostrazioni al sabato mattina, durante le ore di massimo traffico, quando tutti vanno a fare le compere. Il venerdì ci servivamo dei

programmi radiofonici per fare pubblicità alla manifestazione. Spesso venivamo intervistati dai presentatori locali più noti riguardo a qualche aspetto della questione dell'uranio, e alla fine dell'intervista avvertivamo gli ascoltatori che se volevano fare qualcosa a proposito di questo terribile problema potevano unirsi alla nostra dimostrazione il giorno seguente – indicando sempre il luogo e l'ora. Alla fine di ogni manifestazione, presentavamo diverse persone famose che facevano un discorso breve e caloroso, e poi annunciavano la data della prossima dimostrazione. In un periodo di nove mesi, il numero dei partecipanti alle dimostrazioni crebbe da diverse centinaia a diverse migliaia. Gli striscioni sopra la folla proclamavano "I geologi contro l'uranio" - o "Gli insegnanti", "I ferrovieri", "Le casalinghe", "Il clero". Altri cartelli annunciavano "Energia nucleare = cancro". La televisione e la radio cominciarono a dare notizie regolari sulle nostre dimostrazioni, perché stavano diventando avvenimenti politici importanti. Spesso i dimostranti venivano intervistati mentre sfilavano, e le stazioni locali e nazionali riportavano i loro commenti preoccupati e ansiosi. Una colonna era guidata da un gruppo di uomini con l'ombrello, vestiti con abito scuro a righe, che reggevano un grosso cartello che diceva: "Gli spacciatori d'uranio"; dietro di loro erano rannicchiati alcuni bambini truccati in modo da simulare deformità: i "sottoprodotti dell'uranio". Questo attacco fantasioso andava bene per le telecamere; illustrava in modo semplice ed efficace le conseguenze mediche dell'energia nucleare. Quella sera la scena fu trasmessa da tutti i canali televisivi.

Le nostre dimostrazioni conseguirono parecchi risultati pratici. Primo, informarono la gente della strada; secondo, attirarono i mezzi di comunicazione, educando così migliaia di persone nelle loro case; terzo, avvisarono gli uomini politici che parecchi dei loro elettori si opponevano all'estrazione dell'uranio e che se volevano essere rieletti avrebbero fatto bene a informarsi di più sull'argomento; e infine produssero un fortissimo senso di unità e solidarietà fra gente appartenente a tutte le classi sociali. Ho sempre avuto la sensazione che le nostre dimostrazioni esemplificassero il modo in cui le persone dovrebbero mettersi in relazione le une con le altre, da esseri umani impegnati a lavorare per la sopravvivenza. Organizzammo anche una riunione sui gradini del Parlamento. Fabbicammo striscioni che proclamavano le conseguenze mediche dell'uranio. Parlammo alla gente per la strada e, se qualcuno si mostrava interessato, davamo anche delle informazioni. Furono stampati grossi autoadesivi da attaccare all'automobile, su cui si leggeva: "L'uranio è talidomide per sempre". Vennero appiccicati su macchine ed edifici in tutta la città; ben presto li si poté trovare dovunque. Seppellimmo una capsula che conteneva la fotografia d'un neonato normale sotto le fondamenta di un palazzo, in modo che fra duemila anni la gente avrebbe potuto sapere quale aspetto avessero una volta gli esseri umani.

Usammo tutte le adunate di folla - contro l'uranio o per altri motivi - per raccogliere firme per petizioni e pubblicità sui giornali. Ci mettemmo a fare propaganda davanti ai supermercati. Coprimmo chiese, ospedali, scuole e università. (Andai persino all'Associazione Pediatrica Australiana, per raccogliere firme dai miei colleghi durante l'intervallo). La gente firmava la seguente dichiarazione: "Il governo australiano, sotto la pressione d'interessi locali e internazionali, ha deciso di estrarre, usare, arricchire ed esportare uranio

proveniente dai considerevoli depositi dell'Australia. Gli impianti nucleari, utilizzando come combustibile l'uranio, producono ingenti quantità di scorie altamente radioattive per cui non esiste un metodo di smaltimento soddisfacente. L'inevitabile contaminazione dell'ambiente comporterà un aumento dei difetti congeniti, della leucemia e di altri tumori maligni. Gli impianti nucleari forse rappresentano per la sopravvivenza della vita sulla Terra una minaccia grave quanto quella di una guerra nucleare. Questa faccenda vitale va al di là del profitto e della politica. "Facciamo appello ai governanti del paese per proibire l'estrazione dell'uranio da usarsi in Australia o all'estero e per esercitare pressioni su altri governi affinché facciano altrettanto". Tutti i firmatari donarono inoltre un dollaro, e dopo alcune settimane avevamo dalle due alle tremila firme e abbastanza denaro da acquistare un terzo di pagina sul quotidiano nazionale. In fondo all'annuncio aggiungemmo una riga che invitava tutti coloro che erano d'accordo con la nostra dichiarazione a mandarci il loro nome e una offerta. Nel giro di qualche settimana avevamo migliaia di altre firme.

Diverse organizzazioni di massa coordinarono le nostre iniziative principali: CANE (Campagna contro l'Energia Nucleare), MAUM (Movimento contro l'Estrazione dell'Uranio) e FOE (Amici della Terra). Sebbene ci incontrassimo una volta alla settimana per fare rapporto sulle nostre attività, non c'erano regole e pochissimi erano gli ordini del giorno. Ciascun individuo era completamente libero di fare tutto ciò che considerava necessario per servire la causa. Le organizzazioni non imponevano nessun obbligo, riconoscendo che eravamo tutti spinti dall'urgenza di agire.

Dal 1976, il movimento antinucleare in America è cresciuto. Piccole organizzazioni locali di cittadini stanno sorgendo in tutto il paese e si stanno collegando per potere lavorare insieme.

Mobilization for Survival (Mobilitazione per la Sopravvivenza), nuova organizzazione nazionale, comprende gruppi antinucleari e per la pace uniti per combattere l'energia nucleare, eliminare le armi nucleari, fermare la corsa agli armamenti e usare le risorse mondiali a beneficio dei bisogni umani. Questi nuovi movimenti mi infondono molto ottimismo.

Uno dei momenti più alti di queste nuove iniziative si verificò nel 1977, quando la Clamshell Alliance della Nuova Inghilterra occupò la centrale nucleare di Seabrook nel New Hampshire: 1.414 persone furono arrestate e imprigionate nelle carceri di stato. Questa gente si oppose con tanta fermezza all'energia nucleare da saper accettare non solo la detenzione provvisoria, ma anche le sentenze da uno a quattro mesi che seguirono. Questo evento segna l'inizio di un nuovo movimento più agguerrito in cui la gente è pronta a combattere contro un sistema che legalizza e costruisce industrie e armi per produrre la morte.

Durante l'occupazione di Seabrook, parlai a un grande raduno su una spiaggia vicina. In seguito venni chiamata a deporre come "esperto" per Carter Wentworth, la prima persona che subì un processo formale per l'occupazione di Seabrook. Il giudice decretò che la mia deposizione era inammissibile, sebbene concernesse i pericoli medici dell'energia nucleare e sebbene fossero stati questi pericoli a convincere Wentworth a occupare la località. La sua difesa si basava sulla legge del male minore, la quale afferma che se per la società il pericolo derivante

dall'occupazione è inferiore al pericolo potenziale rappresentato dalla centrale nucleare, l'accusato deve essere dichiarato innocente. Senza spiegare il perché, il giudice decise che questa legge non poteva essere applicata. Quel giorno capii che non si poteva fermare la diffusione dell'energia nucleare facendo appello alla legge; che il movimento antinucleare poteva sperare di raggiungere i propri scopi solo trasformando i cittadini d'America interessati in una maggioranza politica.

Ho testimoniato a udienze sugli impianti nucleari a Long Island e nel Massachusetts. Ogni volta mi sono ritrovata a parlare con gli avvocati che curavano gli interessi degli enti energetici, che sanno poco o nulla di biologia. I giudici in queste udienze sono al servizio dell'NRC. Il sistema giudiziario che riguarda i reattori nucleari è così spesso null'altro che una farsa. Essendo soggetti a ovvi conflitti d'interesse, gli arbitri non possono essere imparziali. Consiglierei di lasciar perdere il sistema legale, e di non sprecare denaro ed energie in sforzi che si concluderebbero quasi sempre in sconfitte. Mobilitatevi invece in grande numero; sfilate, dimostrate; educate e insegnate nelle scuole, nelle chiese, in riunioni politiche - ovunque la gente si raduni.

Lotta antinucleare

Gli impianti nucleari che circondano le periferie delle città americane rendono ormai impossibile pretendere che l'atomo fissionato non esista; gli isotopi radioattivi che vengono immessi nell'ambiente dai reattori nucleari e dalle scorie "Sono identici a quelli liberati dall'esplosione di una bomba atomica. Inoltre, la diffusione della tecnologia nucleare commerciale in altri paesi garantisce una proliferazione incontrollabile di armi nucleari. Bisogna ovviamente fare qualcosa per fermare questa diffusione e ottenere un disarmo nucleare totale, ma gli uomini politici sovietici e americani sembrano incapaci di intraprendere i passi necessari, o contrari a farlo.

La lotta delle forze antinucleari negli Stati Uniti e in altre parti del mondo si è già scontrata con una dura resistenza. In Australia, nel giugno del 1978, il governo liberale del primo ministro Malcom Fraser ha approvato una proposta di legge per la protezione ambientale (e le attività nucleari) che poteva trasformare il paese in uno stato di polizia: dando a un ministero il potere di intraprendere ogni azione necessaria per controllare ed eliminare i pericoli associati a "una situazione che risulti da attività nucleari", l'atto conferisce al governo il potere virtualmente illimitato di censurare la stampa e di arrestare a tempo indeterminato gli attivisti antinucleari senza processo, tutte le volte che è necessario per proteggere le "attività nucleari". Negli Stati Uniti, nel frattempo, alcune società ed enti nucleari hanno già infiltrato proprie spie nelle file sempre più vaste dell'opposizione (un sottocomitato parlamentare del ministero del commercio sta investigando per stabilire se tali attività comprendono la sorveglianza illegale); l'FBI ha già cominciato a mettere in dubbio il patriottismo degli attivisti antinucleari, sostenendo che il loro lavoro è un attacco nemico dall'esterno agli Stati Uniti. La verità è che i soli nemici di questo paese sono la malattia e la morte.

Il potere della mobilitazione popolare è imbattibile. Il Vietnam e il Watergate l'hanno provato. Ciò dev'essere dimostrato di nuovo. Non è ancora troppo tardi.

Non c'è ragione d'essere pessimisti: ho già visto superare dei grossi ostacoli. Né dobbiamo avere paura, perché ho constatato che la democrazia può funzionare.

Ognuno di noi deve accettare piena responsabilità per la sopravvivenza sulla Terra. In ultima analisi, il futuro si basa sull'impegno individuale – in qualità di genitori, per creare un futuro sicuro per i nostri bambini; di studenti, non disposti ad accettare un futuro di malattia e morte; di cittadini, i quali credono che sia il popolo a dover detenere l'equilibrio del potere in una democrazia; di contribuenti, esasperati da questa folle corsa agli armamenti e contrari allo spreco delle risorse terrestri; di lavoratori, agricoltori, professionisti, artisti, impiegati, funzionari pubblici, tecnologi, industriali, ricchi e poveri, bianchi e neri, rossi e gialli, uomini e donne. Di fronte alla tecnologia nucleare, la preoccupazione per la sopravvivenza supera tutte le divisioni sociali, politiche ed economiche. Tutti noi – senza distinzione di classe, credo o affiliazione politica – vogliamo che la razza umana sopravviva. Come membri della stessa specie, dobbiamo lavorare in armonia verso un obiettivo comune.

Il genere e la scienza (1985), di Evelyn Fox Keller

“Quanta parte della scienza è vincolata all’idea della mascolinità e che cosa significherebbe per la scienza se così non fosse”, questo il quesito che la biofisica matematica americana Evelyn Fox Keller si pose negli anni Settanta ed al quale tentò di dare una risposta nei nove saggi raccolti nel volume: *Reflections on Gender and Science* apparso nel 1985 (tradotto in italiano da Garzanti nel 1987 con il titolo *Sul genere e la scienza*). La sua analisi prende le mosse dalla critica di due stereotipi fondamentali che agiscono nel rapporto tra donne e scienza: il primo è quello che fa coincidere l’oggettività con la mascolinità e la soggettività con la femminilità, il secondo è quello che individua nella scienza un’attività umana priva di valori e di connotazioni emotive.

“La scienza – scrive Fox Keller nell’*Introduzione* – non è altro che un nome attribuito ad un insieme di procedimenti e ad un insieme di conoscenze delineate da una data collettività e non semplicemente definite dalle esigenze della prova logica e della verifica sperimentale”. Ugualmente, maschile e femminile sono definiti dalla cultura.

Donne, uomini, scienza sono il risultato congiunto di una creazione che nasce da una dinamica complessa di un intreccio di forze cognitive, emotive e sociali.

Uno dei saggi del volume, che qui riproduciamo integralmente (pp. 48-58), è dedicato a Bacone, uno dei padri fondatori della scienza moderna e alla sua definizione di scienza come filosofia virile, capace di ridurre la natura femmina al servizio dell’uomo e di farne la sua schiava.

A cura di Bruna Bianchi.

È ormai normale per i critici della scienza moderna presumere che il controllo e il dominio siano indispensabili all’impulso scientifico. Per loro, i moventi dell’indagine scientifica appaiono definiti da Bacone, il primo a dare efficacemente sostanza all’equazione tra conoscenza scientifica e potere, il primo a fissare come finalità della scienza il controllo e il dominio della natura. Eppure questo modo di vedere non è che una delle tante possibili letture, non solo di Bacone, ma della stessa scienza.

Si deve peraltro ammettere che una simile interpretazione è autorizzata proprio dagli scritti baconiani. Mentre respingeva la congiunzione sommamente astratta e profondamente erotica di Platone (e, anzi, respingendo tutte le più importanti tradizioni precedenti), l’organizzazione che Bacone impartisce alla propria visione è al tempo stesso provocatoria e aggressiva. Nell’interpretare la scienza come potere gli pareva di scorgere la salvezza e credeva, anzi, che la salvezza del genere umano risiedesse proprio nel potere della scienza. Divenne perciò responsabilità morale degli uomini assumersi ed esercitare quel potere. Se per i suoi contemporanei questa interpretazione della scienza come potere e salvezza risultava probabilmente fantasiosa su entrambi i versanti, per noi si tratta di una manifestazione di prescienza quanto al primo assunto e di ingenuità quanto al secondo.

Nel divenire della storia l'interpretazione baconiana ha conosciuto vicende alterne, di rinnovato e diverso interesse. Alla fiducia e all'ottimismo generalizzati è subentrata l'angoscia, tanto che alcuni critici della scienza cominciano a preoccuparsi nuovamente dell'aggressività presente nell'impulso scientifico. Eppure, mentre la pratica della scienza si è lasciata più esplicitamente e più manifestamente coinvolgere dal potere, gli scritti degli scienziati si sono fatti a dir poco più discreti e cauti nella descrizione dell'opera che gli scienziati stessi compiono. Ecco dunque che agli occhi di questi stessi critici Bacone comincia a rivalutarsi, non soltanto per la sua prescienza, ma anche per una sua franchezza audace e rivelatrice.

Agli occhi di altri, invece, soprattutto dei paladini della scienza, la sua visione appare pesantemente deformata, cioè rivolta più al tecnico che non allo scienziato, la cui ricerca, si dice, è diretta sia alla trascendenza che al potere. Si vuole affermare, insomma, che Bacone non era in realtà uno scienziato. E così la scienza viene difesa grazie alla dissociazione dalle implicazioni più scomode della prospettiva baconiana, prospettiva che potrebbe andar bene per la tecnologia, ma che non sarebbe pertinente alla scienza pura.

La mia tesi è invece che Bacone abbia fornito un modello ben più fedele allo spirito dell'impulso scientifico di quanto non vogliano riconoscere in genere i paladini della scienza e ben più complesso di quanto non vogliano ammettere tanti suoi critici.

Uno dei modi con cui si manifestano le sottigliezze riposte del modello baconiano è proprio la dialettica dei sessi implicita nelle sue metafore. Il quadro che Bacone si rappresentava non era semplicemente profetico, né costituiva una banale deformazione ottica dell'opera scientifica emergente. Infatti, se indaghiamo con attenzione le sue vivide metafore, troviamo le tracce di una dialettica ben più complessa e, quindi, più ricca di significati di quanto non dimostrano di pensare i critici della scienza da un lato e i suoi paladini dall'altro.

L'immaginismo sessuale del linguaggio baconiano non è né così coerente né così chiaramente articolato come quello platonico, ma Bacone merita comunque di essere esaminato qui come l'equivalente tardo di Platone, in quanto fornisce il linguaggio da cui successive generazioni di scienziati hanno distillato una più coerente metafora del dominio sessuale legittimo.

La metafora baconiana

Qual era dunque la visione di Bacone? Era indubbiamente quella di una scienza che porta alla sovranità, al dominio e all'imperio dell'uomo sulla natura, il "dominio della natura nei fatti" (Anderson 1960, p. 19). È infatti nella scienza che "si fondono in tutto unico l'umana conoscenza e l'umano potere" (p. 39), il terreno sul quale l'innata ambizione di potere dell'uomo trova il suo sbocco umano, costruttivo e nobile. All'atto di distinguere tre tipi o gradi di ambizione, Bacone scriveva:

Il primo è quello di coloro i quali desiderano estendere il proprio potere nel paese natio, cioè un grado volgare e degenerato. Il secondo è quello di coloro i quali s'adoperano per estendere il potere e il dominio del proprio paese tra gli uomini. E questo, benché non meno cupido, ha certamente più dignità. Se però un uomo si sforza per stabilire ed estendere il potere e il dominio dell'intera razza umana sull'universo, la sua ambizione (se ambizione si può chiamare) è senza dubbio, non solo più nobile, ma anche più sana. Ebbene, l'imperio dell'uomo sulle

cose dipende interamente dalle arti e dalle scienze. Poiché non si può comandare la natura se non obbedendole (Anderson, p. 29).

Tramite la scienza e l'arte (cioè la tecnica, l'insieme delle arti meccaniche), l'uomo può trovare la forza di trasformare, non tanto il mondo, quanto il proprio rapporto con il mondo. Per Bacone il fine della scienza era infatti "la restituzione e la reinvestitura all'uomo della sovranità e del potere ... ch'egli deteneva nel suo pristino stato del creato" (Robertson 1905, p. 188). Con quali mezzi, dobbiamo però chiederci, e da quali fonti doveva trarre la scienza tale potere? E sotto quale forma?

A questi due interrogativi Bacone offre una risposta in chiave di metafora, ricorrendo frequentemente e abbondantemente all'immaginario sessuale. Il fatto è che, essendo il ricorso ai generi grammaticali e l'uso delle immagini sessuali così diffusi nelle varie descrizioni della natura, l'impiego fattone da Bacone non è mai sembrato particolarmente degno di rilievo. È invece importante approfondire. Fino a qual punto l'utilizzo baconiano dei generi sia implicato nel concetto stesso che il filosofo inglese aveva della padronanza e del dominio: il fatto che padronanza e dominio siano immancabilmente esercitati sulla natura in quanto "femmina" non può sfuggire all'attenzione, e invero non è passato inosservato (si veda, per esempio, Leiss 1972, p. 60). A un più attento esame, però, ci si accorge che l'uso dei generi da parte di Bacone non è poi così semplice: meno cospicua, ma non per questo men visibile, è una più complessa dialettica sessuale, una dialettica le cui complessità, lungi dall'esser gratuite, sono interpretabili come elementi di una definizione dell'impulso scientifico. Per scorgere il carattere dialettico dell'immaginario baconiano e, quindi, per cogliere appieno il significato della sua metafora, converrà giustapporre talune sue espressioni sia pure apparentemente logore che, se prese singolarmente, suonano piuttosto familiari, mentre acquistano nuovo significato quando siano colte nel complesso.

Scrivendo dunque Bacone: "Che si stabilisca tra Mente e Natura un matrimonio casto e legittimo" (citato in Leiss 1972, p. 25); e ancora: "Caro, caro ragazzo, ciò che ho in mente per te è l'unione tua con le cose stesse in un vincolo nuziale casto, santo e legale. E da tale unione t'assicurerai un beneficio che va al di là di tutte le speranze e gli auspici del normale matrimonio, ossia una progenie benedetta di Eroi e Superuomini" (Farrington 1951, p. 201). E il termine *cose* è, qui, ben lungi dall'esser di genere neutro. E altrove (persino nella stessa opera) Bacone è ancor più esplicito: è la natura stessa a esser la sposa che abbisogna d'esser domata, plasmata e soggiogata dall'intelletto scientifico. "Sono venuto invero a condurre a te la Natura con tutti i figli suoi, per vincolarla al tuo servizio e fame tua schiava" (ivi, p. 197). Altrove e con maggior delicatezza, egli scrive: "Tutti costoro io invito a unirsi a me come veri figli della conoscenza, affinché, superando gli anditi esterni della natura già percorsi da migliaia d'altri, noi si possa infine trovare il passaggio che porta nelle sue più riposte stanze" (Anderson 1960, p. 36). La natura può ben essere ritrosa, ma la si può conquistare, "giacché ti basterà seguirla, anzi, quasi segugio inseguirla, per poter poi a tuo piacimento ricondurla e risospingerla là dove t'aggrada" (Spedding e altri 1869, 4, p. 296). La disciplina del sapere scientifico e le invenzioni meccaniche alle quali essa conduce "non semplicemente esercitano una guida gentile sul corso della natura, avendo infatti il potere di vincerla e soggi-

ogarla, scuotendola alle fondamenta” (Spedding e altri 1869, 5, p. 506). Ma tutto al servizio della verità: vincendo e soggiogando la natura e scuotendola fino alle fondamenta, noi non la trasformiamo quanto la costringiamo a rivelarsi giacché “la natura delle cose più agevolmente si tradisce con la vessazione dell’arte” (nel senso di arte pratica o meccanica) “che non nella sua naturale libertà” (Anderson 1960, p. 25).

La formula baconiana, non è soltanto aggressiva, bensì anche reattiva. Scrive infatti il filosofo: “L’uomo è invero solo il servizio e l’interprete della natura: ciò ch’egli fa e ciò ch’egli conosce è soltanto quel che ha osservato, nei fatti o nel pensiero, dell’ordine naturale, e nulla sa e nulla può oltre a ciò. Le catene delle cause non si possono né allentare né spezzare, né può la natura esser comandata se non obbedendole” (Anderson 1960, p. 29). Fine della scienza non è violare la natura, bensì padroneggiarla, seguendo i dettami del vero naturale. Con ciò Bacone vuol dire che è “naturale” guidarla, plasmarla, persino inseguirla a mo’ di segugio, vincerla e soggiogarla, poiché soltanto così è possibile svelare la vera “natura delle cose”. Ed è qui che si manifesta l’aspetto empirico della filosofia baconiana: la sperimentazione esprime lo spirito della azione, di un “fare” dedicato a “scoprire”; la scienza esercita il controllo seguendo i dettami della natura, ma tra questi dettami c’è la richiesta, addirittura la pretesa di esser dominata.

Non la semplice violazione, né il volgare stupro, conducono alla conquista, bensì la seduzione insistente e aggressiva. E l’alchimia era fuorviata non dalle proprie finalità, bensì dai propri metodi. Ecco come Rossi riassume l’interpretazione baconiana del mito di Erittonio (Rossi 1968, p. 105): “L’errore di fondo delle produzioni chimiche e meccaniche non è lo sforzo di dominare la natura, bensì il metodo seguito nel tentativo: stuprano Minerva, invece di conquistarla”.

A volte però la distinzione tra stupro e conquista appare troppo sottile, resta quasi un rebus: si comanda la natura, obbedendole; la si rivela schiavizzandola, az-zannandola, vessandola. E allora la metafora della seduzione, per quanto insistente e aggressiva, non basta più ad accogliere tali e tante sottintese ambiguità. Anzi, nel contesto di una metafora così limitata, le ambiguità si fanno contraddizioni: si vuole la scienza aggressiva e pur reattiva, potente e pur benigna, padrona e serva, astuta e innocente, “quasi che la divina natura si divertisse con gentile innocenza in questo gioco a rimpiazzino, nascondendosi solo per farsi trovare, e che con caratteristica indulgenza desiderasse l’intelletto umano per unirsi a lui in questo gioco” (Farrington 1966, p. 92; Anderson, p. 15).

A questo punto, con il divinizzarsi della natura, la battuta di caccia si fa gioco, gentile e innocente. E intanto, sicuramente non a caso, il “lei” diventa “lui”. A mano a mano che la metafora di Bacone si dilata, il rebus comincia a sciogliersi: quando la natura si fa divina, non soltanto il “lei” diventa “lui”, ma anche la mente scientifica (per implicazione, come si vedrà) si avvicina maggiormente alla femminilità. La dialettica sessuale che qui viene alla luce comincia a proporre per l’attività scientifica una più vasta e ricca metafora, una metafora meglio e più generalmente esplicitata nei frammenti di un’opera meno nota di Bacone, quella intitolata *Temporis Partus Masculus* (*Il parto maschile del tempo*).

Il parto maschile del tempo

I frammenti di quest'opera, scritta nel 1602 o nel 1603 e mai pubblicata mentre l'autore era in vita, sono stati tradotti in inglese da Farrington il quale osserva che "nulla aggiungono alla nostra conoscenza della dottrina baconiana, ma molto dicono dell'atteggiamento emozionale di Bacone nei confronti della propria opera" (p. 193). Nel titolo Farrington scorge infatti l'insinuazione che "l'antica scienza è rappresentabile come un modesto parto femminile, passivo, debole, titubante, mentre ora è nato un maschio, attivo, virile, generativo" (p. 194).

Il segreto della nascita di una scienza maschia e virile va trovato nella depurazione della mente umana dai "falsi preconetti" al fine di agevolarne la ricettività. Nel primo capitolo Bacone si chiede: "Pensi forse che la mente dell'uomo presenti una superficie levigata, priva di rugosità, pronta a ricevere i veri raggi sorgivi delle cose reali? Vero è invece che la via che porta alla mente è intralciata e sbarrata dagli idoli più oscuri, dai falsi preconetti ivi profondamente radicati, quasi incisi a fuoco" (p. 194).

I concetti cruciali di questa immagine della Mente sono quindi la recettività e la sottomissione, senza alcun ostacolo frapposto ai "veri raggi sorgivi delle cose reali". Soltanto così si possono dare "lo sblocco dei sentieri dei sensi e lo sprigionarsi di maggior luce nella Natura". Le immagini della sottomissione offrono un notevole contrasto con quelle maschili del dominio tipicamente utilizzate da Bacone per descrivere il rapporto tra intelletto e natura.

Si profila in questo passo la ricerca di quella giusta posizione della mente che è necessaria per assicurare il ricevimento del seme della verità e il concepimento della scienza: per poter ricevere la verità di Dio la mente dev'essere linda e pura, sottomessa e aperta, poiché solo così può partorire una scienza maschia e virile. In altri termini: se è pura, ricettiva e sottomessa nel rapporto tra sé e Dio, la mente può esser trasformata da Dio, rapportando si alla natura, in un agente forte, potente e virile. Liberata da ogni contaminazione, la mente può quindi impregnarsi di Dio e, in quell'atto, virilizzarsi, diventando sessualmente potente e, nel suo congiungimento con la natura, capace di generare una prole virile.

La trasformazione della mente da femmina in maschio è resa esplicita nella struttura stessa di quest'opera di Bacone: la prima parte è una preghiera rivolta, con la voce di un supplice, a Dio, mentre il resto, cioè la parte centrale dello scritto, registra la voce dello scienziato maturo che si rivolge al figlio maschio, alla prole virile. Da qui in poi la natura diventa francamente femmina, oggetto d'ogni atto. E infatti qui che leggiamo: "Sono venuto invero a condurre a te la Natura con tutti i figli suoi, per vincolarla al tuo servizio e fame tua schiava". Nel medesimo brano lo scienziato lascia al figlio in eredità "il mio solo desiderio terreno, la dilatazione dei limiti deplorabilmente angusti del dominio dell'uomo sull'universo fino ai confini promessi" (p. 197).

Si noti il tono, quasi fosse Dio stesso, con cui Bacone si rivolge adesso al proprio figlio ed erede: "Prendi dunque coraggio, figlio mio, e concediti a me affinché io possa restituirti a te stesso" (p. 201). E la restituzione ha inizio con lo sgombero della mente del giovane dall'influenza dei "filosofi ciarlatani", di coloro i quali "corrompono la nostra mente" (p. 197). A questo fine è dedicata la parte sostanziale dell'opera.

E quanto a corruzione, torna comodo citare Aristotele, Platone, Galeno, Ippocrate, tutti autori delle false dottrine che intralciano e sbarrano la via, impedendo alla mente la piena ricettività verso “i veri raggi sorgivi delle cose reali”. Bacone usa toni duri: “È al seno di Aristotele che si sono nutriti, dopo esser stati da lui generati, quei facitori di doppiezza [...] i tenebrosi idoli fuoriusciti da qualche sotterranea caverna” (p. 198). A Platone è fatto carico di aver enunciato “la falsità secondo cui la verità sarebbe quasi abitatrice nativa dell'intelletto umano, non avendo quindi bisogno di giunger dall'esterno per prendere ivi dimora” (p. 198). Su Galeno pesa l'accusa “del malvagio intento di fiaccare le forze dell'uomo” (p. 199).

Questi erano gli uomini che avevano dato vita all'antica scienza, alla scienza che per Bacone, secondo quanto dice Farrington, “è rappresentabile come un modesto parto femminile” in contrasto con il “parto maschile” ora propugnato dal filosofo. Eppure la loro corruzione esprime il medesimo dualismo complesso, la stessa dialettica, che abbiamo appena constatato: le dottrine degli antichi non sono pericolose soltanto perché improduttive, bensì anche perché ostacolano la ricettività. Platone insegnava la falsa autosufficienza, con una dottrina che non lasciava spazio alla necessità che la verità entrasse nell'intelletto dall'esterno. Il più marchiano errore degli antichi, conclude Farrington, è “l'aver cercato di creare l'universo come emanazione della mente umana. Tale presuntuosa usurpazione della prerogativa del Creatore era stata punita con la maledizione della sterilità” (p. 202). E non la pura e semplice sterilità, imperfezione tutta femminile, bensì anche l'impotenza, l'impossibilità a procreare prole virile. Gli errori degli antichi, per quanto più variati di quanto Bacone non ammetta, avevano in comune il risultato complessivo dell'impotenza a generare, dell’“infiacchimento delle forze dell'uomo”, della ritardata nascita della vera scienza, quella maschile che, come dice Bacone, “va ricercata nella luce della natura, non nelle tenebre dell'antichità” (p. 200). Le cause della passata impotenza e femminizzazione non sono, per Bacone, meno complesse delle fonti della virile potenza futura.

A conclusione dell'opera, Bacone ammonisce lo scienziato neofita che il lavoro di purificazione dell'intelletto non è da poco, poiché richiede un lungo e fedele apprendistato. E Bacone offre se stesso come maestro e guida, promettendo di “restituire” il giovane a se stesso, di condurlo a un matrimonio foriero di “Eroi e Superuomini”, di prepararlo alla discendenza che a lui ben si conviene.

Interpretazione e conclusione

La metafora che a Bacone serve per esprimere la sua visualizzazione della nascita della scienza appare adesso soffusa di ipertoni di notevole sottigliezza. Dietro la dichiarata insistenza sulla virilità e la mascolinità della mente scientifica si nascondono il presupposto e l'accettazione del carattere dialettico, addirittura ermafrodito, delle “nozze tra Mente e Natura”. È un dato che può reggersi da solo, poiché già rivelatrici sono le immagini che il filosofo impiega. Eppure è possibile un'ulteriore interpretazione.

Il doppio volto della metafora baconiana potrebbe esser visto, infatti, come un modo per esprimere non soltanto la duplice natura dell'impresa scientifica, femminilmente ricettiva e maschilmente potente al tempo stesso, bensì anche la fantasia variegata della sessualità infantile. La virilizzazione tanto dello scienziato

quanto del parto è acquisita come dono del padre. È il dono che permette allo scienziato di generare “Eroi e Superuomini”, a dargli quasi la capacità di partorir se stesso. È questo aspetto della metafora baconiana (e della fantasia fanciullesca) a rivelare il carattere implicitamente bisessuato del progetto edipico. In *L'Io e l'Es*, Freud scriveva:

Il semplice complesso d'Edipo non è certamente la forma più diffusa, poiché rappresenta la semplificazione o la schematizzazione che senza dubbio sono più che sufficienti ai fini pratici. Un più attento esame porta solitamente alla luce il complesso edipico più completo, che è duplice, positivo e negativo, a causa della bisessualità originariamente presente nei bambini: il ragazzo, insomma, non soltanto rivela un atteggiamento bivalente verso il padre e un affezionato rapporto-oggetto verso la madre, ma si comporta anche e contemporaneamente come una fanciulla, mostrando un affezionato atteggiamento femminile verso il padre e una corrispondente ostilità e gelosia nei confronti della madre (Freud 1957, p. 220).

L'impulso a identificarsi contemporaneamente con la madre e il padre trova una sua espressione squisitamente onorevole ed economica in ciò che Freud definisce, nel fanciullo edipico, “il desiderio di esser padre di sé stesso” (Freud 1949, 4, p. 201). L'economia si consegue per condensazione e il germogliante orgoglio maschile si sostiene per elisione. Quella fantasia, in virtù della repressione che esercita su tanti desideri in conflitto, rivela anzi il genio poetico dell'inconscio del fanciullo. Mediante condensazione ed elisione, permette la sopravvivenza nel profondo di desideri non più ritenuti accettabili, desideri che appunto attengono al femminile. Così, identificandosi con la razza dei padri capaci di generare, il fanciullo può al tempo stesso affermare la propria indipendenza e salvaguardare il precedente desiderio conflittuale di identificarsi con la madre: nel presumersi padre di se stesso, soddisfa il desiderio d'una auto sufficienza onnipotente.

La metafora baconiana, condensando il duplice impulso ad appropriarsi del materno e a reprimerlo, pare proprio ricordare le ambizioni edipiche del fanciullo e, in questo senso, rappresenta un aggiramento della situazione, una compensazione per dover fare a meno della madre e un modo per farne a meno. L'onnipotenza è intanto assicurata dall'identificazione con il padre che consente contemporaneamente l'appropriazione e la negazione del femminile: a questo punto sia il fanciullo sia la scienza possono entrare nel mondo degli uomini.

Nel contesto di simile interpretazione, l'aggressività sessuale dell'immaginario di Bacone comincia ad assumere un carattere quasi difensivo. Ciò che appare immediatamente evidente in quell'immaginario è la negazione del femminile come soggetto, negazione interpretata spesso come caratteristica generale dell'opera scientifica. Quando però andiamo a esaminare più attentamente le immagini baconiane, ci accorgiamo, dietro a quella semplice negazione, una precedente cooptazione della modalità femminile, una cooptazione che, dato l'iniziale impulso alla repressione, ha bisogno di un ripudio ben più cogente e aggressivo. In altre parole, la presa di posizione aggressiva maschile dello scienziato baconiano potrebbe (e a questo punto dovrebbe) esser interpretata con il risultato del bisogno di rinnegare ciò che tutti gli scienziati, Bacone compreso, hanno sempre saputo dentro di sé, che cioè la mente scientifica non può che non essere, almeno a un certo livello, una mente ermafrodita.

È in questo senso che la metafora baconiana, presa nella sua interezza, si fa più ricca e complessa, costituendo così una più esatta descrizione dell'impulso scientifico. Tale descrizione può ben rap presentare una versione del progetto edipico ma, come tale, conserva sempre intatte tutte le implicazioni bisessuali di quel progetto. In epoca contemporanea il ruolo esplicito di Dio è scomparso e la fantasia scientifica ha acquistato maggiore autonomia: laddove Bacone poteva scorporare il duplice aspetto dell'intelletto scientifico, assegnando una delle due funzioni al rapporto tra la mente e Dio (o natura divina) e l'altra alla Natura, lo scienziato contemporaneo non può più. Per quasi tutti gli scienziati d'oggi esiste una sola Natura e una sola mente. Quanto a lui, lo scienziato ha assunto per sé la funzione procreativa riservata da Bacone a Dio: la sua mente è adesso un'unica entità, fallo e grembo, ma la sua affinità con Bacone sopravvive nell'appropriarsi del femminile e contemporaneamente negarlo:

... e sogno di maschile

filiazione, sogno di Dio padre

emergente da sé

nel proprio figlio

niente madre, quindi.

Hélène Cixous, *Sorties* (1981)

Opere citate

Anderson F. H. (a cura di), *Francis Bacon: The New Organon and Related Writings*, Merrill, Indianapolis 1960.

Farrington Benjamin, *Temporis partus masculus: An Untranslated Writing of Francis Bacon*, in "Centaurus", 1951, 1.

Freud Sigmund, *A Special Type of Object Choice*, in Id., *Collected Papers*, Hogarth Press, London 1949.

Freud Sigmund, *The Ego and the Id*, in *A General Selection from the Works of Sigmund Freud*, Doubleday, New York 1957.

Leiss William, *The Domination of Nature*, Bacon Press, Boston 1972.

Robertson J.H., *Velerius Terminus of the Interpretation of Nature*, in *The Philosophical Works of Francis Bacon*, Routledge, London 1905.

Rossi Paolo, *Francis Bacon, from Magic to Science*, University of Chicago Press, Chicago 1968.

Spedding J.-Ellis R.L.-Heath D.D. (a cura di), *The Works of Francis Bacon*, 14 voll., F.F. Verlag, Stuttgart 1963.

Il contesto: la scansione di Cernobyl, tra storia e biografia (1990), di Elisabetta Donini

Già docente di Fisica presso la Facoltà di Agraria dell'Università di Torino, fa tuttora parte del Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne (Cirsde) della stessa Università.

Tra il 1996 e il 2004 ha partecipato a diversi progetti di cooperazione in paesi del Sahel, in collaborazione dapprima con la FAO e poi con la Regione Piemonte, dedicandosi soprattutto ad aspetti concernenti il lavoro e le condizioni di vita delle donne.

Dal punto di vista della prospettiva di genere si è concentrata in particolare sulla critica storica della scienza. È inoltre impegnata in diverse attività del movimento delle donne e in pratiche e culture del femminismo pacifista.

Ha pubblicato numerosi scritti, tra cui *La nube e il limite. Donne, scienza, percorsi nel tempo*, Torino, Rosenberg & Sellier 1990 (da cui è tratto il presente brano, pp. 19-30) e *Conversazioni con Evelyn Fox Keller, una scienziata anomala*, Milano, Elèuthera 1991.

A cura di Annalisa Zabonati.

“Partire da sé”: l’approccio femminista alla critica della scienza

Uno degli ambiti in cui la gerarchia di mente e corpo si è più rigidamente cristallizzata, sino ad apparire indiscutibile entro gli orientamenti conoscitivi moderni, è certamente quello della scienza, in quanto fondata sul presupposto che i contenuti sensibili delle singole esperienze individuali possono ricomporsi in una rappresentazione astratta del reale, dotata di rilevanza universale.

Negli ultimi due decenni il nodo dell’oggettività è stato posto in discussione da una quantità crescente di apporti femministi alla critica della conoscenza. Come e con quali sviluppi, tenterò di analizzarlo in tutto il corso di questo lavoro; ora desidero soffermarmi sulla mossa originaria che ha consentito una così radicale dislocazione del punto di vista, da portare quante l’hanno praticata a riconoscere che i canoni dell’universalità e dell’oggettività andavano ridiscussi, non tanto perché continuamente messi alla prova dal carattere limitato, contingente e provvisorio di ogni affermazione sul mondo, quanto perché contraddetti nel profondo dalla loro intrinseca parzialità di genere. Portare alla luce la compenetrazione tra le caratteristiche di impersonalità ascritte alla scienza e le caratteristiche della personalità maschile ha aperto orizzonti affascinanti sul piano sia della rilettura storica sia dell’analisi psicologica; ciò che l’ha reso possibile è stato il capovolgimento di prospettiva operato dal movimento delle donne.

Lo ha sottolineato in modo particolarmente efficace una tra le autrici che più hanno contribuito a fondare e sviluppare le riflessioni su genere e scienza, Evelyn Fox Keller, quando in apertura del suo libro su questi temi ha scritto

Ancora una decina d'anni fa era diffuso l'aforisma "il personale è politico", forse l'espressione più chiara di ciò che caratterizza il femminismo moderno. Oggi le pensatrici femministe riconoscono nella coniugazione di privato e politico qualcosa di più di un semplice aforisma, scorgendovi infatti un metodo (Keller 1985; trad. it. 1987, p. 23).

Sono parole cui sento spesso il desiderio di ritornare, perché mi paiono un assai utile richiamo alla memoria delle origini e insieme una sintesi suggestiva del senso che la prospettiva femminista della parzialità consapevole è andata assumendo nel corso di questi anni. Aderire a quel punto di vista significa per me rifarmi alla mia soggettività, ma per interrogarla nei suoi limiti individuali, non per proiettarla nell'assoluto di un Soggetto astratto e universale. Perciò, per quanto mi riesca per molte ragioni difficile, tenterò ora di dare una traccia del mio cammino personale in materia di donne e scienza. Accingendomi a discutere degli orientamenti che mi paiono emergere dalle pratiche e dai saperi del movimento delle donne, ritengo necessario confrontarmi almeno sommariamente con la mia stessa parzialità di sguardo per ancorarla al senso che ad essa attribuisco in rapporto alla mia storia. Non vorrei con ciò indulgere a rievocazioni autobiografiche di interesse men che incerto per chi legge e in ogni caso incapaci di rendere tutta la trama di un vissuto; ritengo però che le coordinate soggettive vadano messe in luce criticamente e vadano fatte parlare le pertinenze, le potenzialità e i vincoli entro cui un particolare atteggiamento ha preso forma.

Per iniziare con il ricordo di un momento alto mi rifarò innanzi tutto al dopo-Cernobyl. Scrivevo sopra che considero questo come il punto di passaggio decisivo per modificare l'attenzione verso la scienza del movimento delle donne nel suo complesso, almeno in Italia. Nella mia esperienza personale ne avverto le tracce ripensando allo slancio che ho percepito attorno e che io stessa ho provato nel dilagare improvviso delle iniziative: negli incontri e nelle manifestazioni di quei primi mesi pareva venire d'un tratto alla luce una capacità nuova delle donne di orientarsi con immediata incisività, sì da mettere in discussione l'intero arco mentale e pratico della prospettiva tecnologica.

Quando in particolare il 4 luglio '86, a poco più di due mesi dall'incidente, le donne della Sezione Femminile del Pci organizzarono un seminario nazionale dal titolo: "Scienza, potere, coscienza del limite. Dopo Cernobyl: oltre l'estraneità" (Leonardi 1986), mi parve che si stesse coagulando un cambiamento di fase straordinariamente interessante e fecondo.

Promosso da donne che appartenevano ad un'area politica intrisa della tradizione storica e ideologica del movimento operaio, quell'incontro mise in luce che stava diventando possibile delineare un progetto imperniato su centralità profondamente diverse. Dare voce al "soggetto donna" poteva in prospettiva scardinare la dipendenza dalla logica costruita attorno allo sviluppo industriale, all'espansione delle forze produttive, alla rincorsa affannosa delle innovazioni tecnologiche. Tutto ciò emergeva appena embrionalmente, ma la radicalità delle questioni e l'intensità della passione intellettuale e morale con cui le si poneva facevano capire che si stava aprendo un processo di grandissima portata.

Come altre, venni invitata a partecipare pur non avendo legami diretti con il Pci e nel corso della giornata provai vero entusiasmo. Già mi sembrava molto bello che

vi trovassero spazio reale presenze tra loro assai diverse per collocazione politica e professionale, per cultura, per esperienze, per appartenenze in cui talune si riconoscevano mentre altre le andavano mettendo in discussione. Condividere la tensione a far agire nel mondo la propria specificità di genere in quanto donne appariva ben più importante di qualsiasi divisione secondo preconcetti di schieramento. Per di più, quell'atmosfera si colorò per me di grande emozione personale in rapporto alla genealogia matrilineare in cui mi sono immersa: figlia di una donna che ha vissuto il suo impegno di comunista come una espressione fondamentale della sua identità, sentii che lì stavo forse trovando un terreno di lavoro non episodico in comune con le compagne del suo partito, senza perciò indebolire la diversità delle mie scelte e delle mie esperienze. E questo mi faceva intravedere anche nuovi spazi per dialogare con il suo ricordo, in una dinamica di continuità e differenze, autonomia e riconoscimento delle radici.

Non si trattò per altro di una svolta: non mutarono e semmai anzi si rafforzarono le mie convinzioni in tema di critica della scienza e della tecnologia. La vissi però come un'esperienza decisiva, perché mi indusse a ridefinire il senso di quelle medesime convinzioni e soprattutto i modi per tradurle concretamente in azioni. Avvertii infatti la possibilità di allargarne enormemente il respiro grazie al confronto con altre che lì stava diventando possibile e provai il desiderio di misurarmi da quel momento più a fondo non solo con l'orizzonte culturale dell'identità di genere, ma anche con la pratica delle relazioni tra donne.

La mia storia più lontana non era stata quella del femminismo degli anni '70. Se poco sopra ho sentito il bisogno di cautelarmi dall'imbarazzo rispetto all'autobiografia e ho dichiarato che il "partire da sé" mi sembra efficace come metodo, è proprio perché quel modo di porsi mi ha affascinata intellettualmente come un ribaltamento teorico straordinario, assai più di quanto io l'abbia sperimentato come forma di vita. Me ne avevano tenuta lontana il carattere, l'educazione, gli stili di lavoro e di pensiero mutuati dall'ambiente scientifico in cui mi ero inserita professionalmente, le mie stesse scelte ed esperienze politiche. Da un'originaria formazione marxista classica ero passata all'impegno post-sessantottesco nell'area della sinistra rivoluzionaria (nome che troppe rievocazioni oggi tendono a rimuovere, ma che mi pare ancora il più adeguato rispetto agli spazi sia soggettivi sia oggettivi che allora occupavamo). Non ho attraversato le esperienze dell'autocoscienza o delle pratiche di riappropriazione del corpo; al femminismo mi sono accostata attorno al '76, quando è precipitata la crisi dei gruppi politici e ciò che me ne ha attratta è stata soprattutto la forza dirompente di cui lo sentivo capace come movimento collettivo volto a sovvertire strutture, valori, rapporti di potere. Probabilmente, in esso ho cercato il nuovo soggetto politico in cui proiettare i miei desideri di agire per un mutamento radicale (nel segno della libertà? della giustizia? dell'uguaglianza? tutte le categorie hanno assunto oggi significati talmente diversi che riesce impossibile restituire alle parole il senso con cui le vivevo allora). L'impulso era dunque non dissimile da quello perseguito prima nella militanza politica.

Nel medesimo periodo – verso la fine degli anni '70 – cominciava però a cambiare anche il respiro dell'attività di storia e critica della scienza cui mi ero molto appassionata all'inizio del decennio, quando avevo deciso di passare dagli

studi di fisica teorica alle ricerche sulle correlazioni tra i mutamenti recenti delle scienze e le caratteristiche dei contesti sociali e culturali. Si era trattato di una scelta fondata su motivazioni strettamente politiche, in rapporto alla critica della non-neutralità della scienza alimentata dai movimenti radicali di opposizione sociale. Pur se in modi diversi da quelli del femminismo, ciò aveva significato saldare in un'unica prospettiva l'attività di lavoro e l'intera impostazione della mia vita. Ma sul finire del decennio lo slancio generale dei progetti di contestazione stava perdendo la sua incisività e anche fare storia della scienza come "scienziata dissociata" rischiava di venire riassorbito entro un particolare – quanto del tutto marginale – campo specialistico di ricerca, in mezzo a tanti altri specialismi.

D'altro canto stava però crescendo l'attenzione per le questioni ambientali e in particolare qui in Italia andava consolidandosi il movimento contro le centrali nucleari. Per quella via, il problema della scienza, della tecnologia, dei modelli di sviluppo, dell'idea stessa di progresso, mi parve ripresentarsi nelle sue dimensioni sociali complessive, in forme per certi versi più profonde e generalizzate di quanto non avessimo intravisto anni prima, quando per la critica della scienza avevamo cercato i nostri interlocutori nel sapere operaio e nei luoghi della produzione.

La pressione del contesto e dei suoi mutamenti si è per me continuamente intrecciata con le mie vicende individuali, probabilmente perché sin dagli inizi mi ero formata ad un'interiorizzazione della politica come costitutiva del personale (prima di incontrarne il rovesciamento femminista) e mi riusciva essenziale che ideologia ed emozioni si integrassero, fondendo insieme i legami affettivi, l'impegno militante e il gusto per la ricerca storico-critica. Nei primi anni '80, discontinuità brusche e perdite da elaborare sul piano privato hanno così interagito con il cambiamento di fase e hanno trasformato il mio interesse politico e teorico per il movimento delle donne in una necessità profonda di riconsiderare me stessa e le mie vicende a partire appunto dall'essere donna.

Parrà strano, ma uno dei centri di riferimento attorno a cui mi è riuscito in qualche modo di ridefinirmi, mi è stato fornito dalla lettura di un libro ed è perciò che nel seguito mi rifarò più volte a *La morte della natura* di Carolyn Merchant (1980). Non solo quel testo mi ha offerto molto materiale di riflessione sul piano intellettuale, ma mi ha soprattutto suggerito quale sguardo sul mondo, radicalmente nuovo, possa scaturire da una consapevolezza di sé in chiave femminista. Là, infatti, ho avvertito per la prima volta che l'attenzione per la soggettività e la valorizzazione delle differenze potevano dare sostanza alla ricerca di autonomia e libertà nell'espressione di sé di cui in quel momento avevo soprattutto bisogno (ben al di là delle valenze di contestazione dell'oppressione sociale in cui da tempo identificavo la forza del movimento delle donne). Circostanze del tutto personali hanno fatto sì che grazie alla lettura di quel testo io provassi un'esperienza cui altre forse sono state condotte dal piccolo gruppo o dagli scavi psicoanalitici: la percezione del carattere costitutivo dell'appartenenza di genere, nel senso che l'essere donna (o uomo) non si aggiunge come specificazione accessoria, a modellare un sottostante individuo indifferenziato, ma ne plasma invece in termini essenziali e imprescindibili l'identità.

Decidere da allora di concentrarmi sul problema di "donne e scienza" o "donne e questione ambientale" non ha quindi comportato un semplice riaggiustamento

delle mie attività di lavoro (né in ogni caso poteva essere semplice, nel mondo accademico dato), ma ha richiesto che ne riconsiderassi drasticamente modi, ragioni e senso. In precedenza, nella “storia integrale” cui mi ero dedicata negli anni '70 avevo cercato strumenti per interpretare i nessi tra la produzione di scienza e i fattori sociali, economici, culturali che con essa interagiscono. E mi era anche chiaro – poiché la sentivo come una scelta carica di intenzionalità – che in ciò investivo un coinvolgimento di interesse, non certo un distacco impersonale: mi premeva infatti contribuire alla denuncia ed alla critica delle pretese di non-neutralità della scienza nel presente e quindi agli sforzi per cambiarne l'impianto. Tuttavia, la soggettività da cui muovevo in quegli anni e cui cercavo di dare voce era relativamente accidentale: scaturiva dalle mie vicende politiche, culturali, esistenziali in senso lato. Porre la questione della soggettività segnata dal genere significava invece agganciarsi a una condizione ineludibile, non ad una scelta particolare e da allora mi è parso di dovermi concentrare su questo nodo: da un lato, per esplorare le forme e le ragioni dell'apparenza neutra che la scienza moderna ha ricevuto dagli scienziati/uomini che l'hanno prodotta; dall'altro, per cercare di capire, nel confronto con altre, come si stia sviluppando quel singolare processo storico per cui il sapersi donna da specificazione banale e irrilevante si sta trasformando in un fattore straordinario di reinvenzione di sé e del proprio agire nel mondo.

Dal riformismo alla rivoluzione?

Il mio incontro con il libro della Merchant risale al 1982; da allora e sino alla primavera dell'86 ho avuto però assai poche occasioni per sperimentare a fondo se quel modo di mettere in discussione i rapporti tra scienza moderna, società industriale e dominanza del maschile poteva interagire costruttivamente con il percorso politico del movimento delle donne. Riuscivano d'ostacolo le differenze nelle condizioni circostanti: *La morte della natura* aveva alle spalle un tessuto di rapporti tra femminismo ed ecologismo che rappresentava adeguatamente talune esperienze degli Stati Uniti, ma che non aveva riscontri consistenti in Italia. Qui infatti, come accennavo sopra, l'attenzione per la questione ambientale era in fase di crescita, ma non era ancora percepita in tutta la sua pervasività e globalità; le singole situazioni di lotta – contro le centrali nucleari, contro l'inquinamento chimico, in difesa di parchi e riserve e così via – non avevano ancora dato vita ad un movimento sociale di portata generale. Anche una maggiore sensibilità delle donne per il rispetto della natura o una loro maggiore inclinazione verso stili di vita meno dominati dall'ossessione produttivistica sembravano importanti manifestazioni di diversità, ma non venivano elaborate come una progettualità complessivamente alternativa rispetto al modello di sviluppo della civiltà tecnologica.

Su questo versante, come su quello della scienza in generale, gli interventi secondo un'ottica femminista qui in Italia restavano dunque episodi abbastanza isolati. Sino ai primi anni '80 emergono ben poche tracce di attenzione su “donne e scienza” o “donne e ambiente”: qualche riflessione su riviste come *Orsaminore*, *DWF* o *Effe* nel corso degli anni '70, qualche ripresa di traduzioni dall'estero, qualche iniziativa di inchiesta e di confronti tra ricercatrici di area scientifica [...].

Mantenendo come discriminine del mutamento di corso l'evento-Cernobyl, si può compendiare la situazione alla primavera '86 nella fotografia che ne offriva un documento del periodo: il dossier "Donne e scienza" pubblicato nel settembre di quell'anno (cfr. *Se - Scienza Esperienza* 1986), ma preparato alcuni mesi prima. Attraverso varie interviste a scienziate e a donne interessate a riflettere sulla scienza, esso dava un quadro efficace di alcuni singoli modi di interrogarsi sulla propria esperienza e sulle relazioni tra scienza e genere (o, in altra versione, scienza e differenza sessuale).

Nella rassegna bibliografica che compilai in quell'occasione (*ivi*, p. 32), sotto la voce "materiali italiani" potei elencare non più di una decina di contributi di taglio generale. Rivista oggi, quella situazione mi appare ormai come una lontanissima preistoria: non solo è stata grande la crescita quantitativa delle elaborazioni sul tema, ma è cambiato radicalmente il significato stesso del problema per l'intero movimento delle donne. Riprendendo un'analisi tratteggiata da Sandra Harding per il caso degli Stati Uniti, mi sembra che anche ciò che è successo da noi a metà del 1986 possa essere letto come il passaggio dalla "questione delle donne nella scienza" alla "questione della scienza per il femminismo" e che ciò abbia implicato la transizione da una "posizione riformista" a una qualificabile invece come "rivoluzionaria" (Harding 1986, p. 9).

La fase precedente, infatti, aveva soprattutto dato voce ai disagi vissuti dalle "donne scienziate nei laboratori degli uomini" (questo fu il titolo suggestivo di un convegno organizzato a Bologna nel dicembre '86 in cui vennero presentati e discussi i risultati di un'indagine fatta negli anni precedenti: cfr. Alicchio, Pezzoli 1987 e 1988). Lo sguardo era cioè modulato secondo le esperienze di difficoltà, scarti, inciampi, tensioni che molte testimoniavano di avere attraversato per accedere al mondo della ricerca e poi per sopravvivervi. Lo sforzo di portare alla luce tutto questo retroterra rispondeva alla volontà di riuscire a stare meglio in quel mondo, eliminando o almeno attenuando i fattori di discriminazione legati sia agli stereotipi sul femminile e sul maschile sia alle forme specifiche dell'organizzazione del lavoro scientifico e dei ritmi e valori che lo modellano.

La si può considerare una prospettiva riformista perché mira essenzialmente a stabilire parità di diritti – o di opportunità, in una accezione già più impegnativa – tra donne e uomini, nel presupposto che fare scienza sia un'attività cui possono dedicarsi entrambi i generi, purché ad entrambi siano appunto garantite le condizioni adatte. Il ribaltamento "rivoluzionario" (Donini 1987) scaturisce invece, a mio parere, quando si comincia a porre una domanda assai più radicale: è la produzione di scienza una pratica sociale dominata dalla presenza degli uomini soltanto nelle sue forme organizzative o non è essa piuttosto sin dalle sue basi un modo di mettersi in relazione con il mondo strutturato sull'androcentrismo? È cioè problema di come mettere anche le donne in grado di fare questa scienza o non è piuttosto da capire come i caratteri stessi dell'oggettività e dell'universalità – che ne sono il segno distintivo rispetto ad ogni altra forma di conoscenza – facciano intrinsecamente parte dell'esperienza di sé e delle cose tipica del maschile?

Naturalmente, sostenere – come vado facendo – che la transizione è avvenuta attorno all'effetto-Cernobyl non significa che prima di allora l'attenzione al tema fosse stata tutta di taglio "riformista". Anche il dossier di metà '86 su "Donne e

scienza” che richiamavo sopra intrecciava in realtà i due approcci, tanto più che si apriva con un'intervista ad Evelyn Fox Keller in cui si discuteva di genere e scienza nella dimensione più ampia (“Se-Scienza Esperienza” 1986, pp. 25-27). Così come va riconosciuto che negli anni successivi la prospettiva “radicale” non è stata unanimemente condivisa da quante si sono impegnate nel dibattito; ma il fatto nuovo è consistito appunto nel rendere esplicito il problema e nel respiro che esso ha assunto, quando è uscito dalla cerchia delle donne professionalmente coinvolte nel mondo della ricerca per investire la generalità del movimento.

E infatti mutato l'intero approccio: riconoscere che ai nostri giorni il rapporto con la scienza e la tecnologia si incunea nella vita quotidiana di ciascuna – come è accaduto nei giorni della nube radioattiva – ha significato far emergere una soggettività completamente diversa. Non era più una questione confinata tra quelle poche ricercatrici che avevano iniziato ad interrogarsi sulle tensioni tra specificità di genere e appartenenza alla comunità scientifica; ora erano le donne in quanto tali che andavano alla scoperta delle caratteristiche insite nella prospettiva tecnico-scientifica per destrutturarne le pretese di univocità e abbozzare progetti alternativi sul piano della conoscenza come della pratica.

Sono quindi cambiati anche gli spazi, i modi, le attrici del nuovo percorso; tra l'86 e l'87 c'è stata una fioritura vastissima di iniziative in cui gruppi di donne hanno sentito il bisogno di confrontarsi sulle questioni della scienza mettendole in relazione con le esperienze di vita più immediate e con il desiderio di imprimere nella realtà i segni della loro differenza dal maschile. Per me sono stati mesi intensissimi e avvincenti, nel pullulare degli incontri in cui si con/fondevano sollecitazioni intellettuali ed esperienze emotive. “Andar per scienza” (cfr. Donini, 1987b) ha voluto dire entrare in rapporto con un'enorme ricchezza di saperi diffusi, capaci di delineare un diverso atteggiamento conoscitivo, perché impregnati di diversi valori di riferimento: fondamentale tra tutti, la critica della sfida prometeica al rischio, della volontà di manipolazione e di dominio sulla natura, della coazione a produrre e consumare quantità crescenti di merci.

Scienza, conoscenza e politica: la prospettiva del limite.

Quando, a marzo '87, si è svolto a Modena il primo convegno sugli studi femministi in Italia (Marcuzzo, Rossi-Doria 1987), l'analisi della presenza delle donne in specifici settori disciplinari (inclusa la scienza) si è saldata con l'attenzione per le vicende del movimento. Come sottolineano le due donne che hanno dato vita al convegno e ne hanno curato gli atti, questo fatto ha confermato con forza, al di là delle nostre aspettative, lo specifico rapporto femminista tra cultura e politica, che si è sempre configurato nei termini né di una identificazione né di una separazione, ma invece di un continuo intreccio ed ha riproposto, nei suoi aspetti positivi e negativi, la “specificità del caso italiano” nel femminismo [caratterizzato dal] prevalere in quest'ultimo della attenzione politica al presente sul metodico e paziente lavoro di ricerca (ivi, p. 7- 8).

In tema di scienza, Elena Gagliasso nella sua relazione ha citato “l'evento-Cernobyl” come

un detonatore di attenzione che ha accentuato il senso e lo scopo delle riflessioni di poche, collegandole ad un nuovo coinvolgimento collettivo sui problemi della scienza [...] il ruolo

dell'evento, di ogni evento catastrofico, è spesso un ruolo di risveglio e di presa d'atto di una costellazione di realtà che vi hanno concorso; quindi già presenti prima, ma che fino a quel momento erano silenti, ignorate. In questo caso, il risveglio consiste nella riscoperta consapevolezza politica del rapporto con il mondo della scienza, una urgenza che nasce dall'aver provato, nel corpo e in tutte le funzioni quotidiane, anche in quelle dell'accudimento sociale, la particolare forma di paura che costituisce la paura nucleare (Gagliasso 1987, p. 156).

Uno dei primi dibattiti cui ho preso parte nell'immediato dopo-Cernobyl ha avuto per filo conduttore e per titolo proprio "la saggezza della paura" (a Torino, fine giugno '86). Insieme alla "coscienza del limite", queste sono state a mio parere le frasi-chiave della nuova passione etica, conoscitiva e politica con cui le donne che stavano entrando "nelle cittadelle dei saperi 'alti'" (Marcuzzo, Rossi-Doria 1987, p. 22) hanno voluto confrontarsi anche con il problema della scienza, intenzionate a rimetterne totalmente in discussione presupposti, strutture e finalità.

Le vie per farlo si sono presto allargate in un ventaglio di modalità differenti. Talune si sono concentrate nella critica delle categorie portanti della conoscenza scientifica, per meglio svelare la parzialità maschile incorporata nel canone dell'oggettività. Altre allo scavo epistemologico e ai discorsi sulla scienza hanno preferito il confronto diretto con le pratiche della ricerca e hanno cercato di dare voce alle diversità di atteggiamenti e di comportamenti rilevabili tra le donne e gli uomini. Altre ancora si sono impegnate più a fondo nel tentativo di inventare e sperimentare modi alternativi nell'affrontare i problemi, dal rapporto con l'ambiente alle tecnologie della riproduzione.

Sullo sfondo di questo intreccio tra "passione di fare, passione di sapere", scelgo di mettere al centro delle mie riflessioni soprattutto quegli aspetti del rapporto tra scienza e genere che sono più direttamente legati alla critica della volontà di dominio di cui è impregnata la società tecnologica dell'Occidente moderno e contemporaneo. Le sollecitazioni immediate vengono appunto dai giorni della nube e dalla progettualità di cui le donne si sono fatte allora portatrici, ribellandosi alla cultura diffusa secondo cui la logica dello sviluppo industriale non ha alternative. Negare che vi sia progresso nella corsa incessante all'innovazione tecnologica ed affermare che vivere in pace con l'ambiente è più importante che accumulare strumenti per deprederlo, ha significato in quel contesto delineare nuovi percorsi tanto sul piano della conoscenza, che dell'etica, che dell'organizzazione sociale. Sono infatti state messe simultaneamente in questione sia le categorie di base della scienza (compendiate nei due criteri guida dell'oggettività e dell'universalità), sia le sue implicazioni morali (il carattere disinteressato e puro attraverso cui si legittima l'espansione della ricerca in qualsiasi direzione), sia il suo risvolto concreto (le stratificazioni di potere cui essa risponde e di cui si nutre).

In questo senso, la nozione di limite – quale si è affacciata nelle riflessioni delle donne – mi pare capace di alimentare modi nuovi di pensare e di agire ed ho perciò deciso di avvalermene come del punto di riferimento centrale attorno a cui organizzare le mie considerazioni. E infatti una prospettiva che taglia trasversalmente tutti i piani che citavo sopra: sul terreno conoscitivo, impone di misurarsi con i problemi della relazione tra il soggetto e l'oggetto e introduce alla valorizzazione femminista della parzialità consapevole; in ambito etico, la

ritroviamo come nucleo fondante dell'attenzione per le responsabilità e dell'interconnessione tra affermazione di sé e riconoscimento dell'altro che qualifica molti atteggiamenti caratteristici delle donne rispetto a quelli degli uomini; nei rapporti tra le persone e con il mondo, assumerne la gravidanza vuol dire perseguire la compatibilità reciproca tra tutte le parti coinvolte in un sistema, anziché il dominio di una sulle altre.

Opere citate

Donini Elisabetta, *La questione delle donne e della scienza: dal riformismo alla rivoluzione?* in Rodolfo Dini (a cura di), *Donne e scienza. Un percorso al femminile*, Istituto Gramsci Marche, Ancona 1987.

Gagliasso Elena, *Conoscenza scientifica e tecnologia: il rifiuto, il confronto, le scelte teoriche*, in Marcuzzo-Rossi Doria, *La ricerca delle donne: studi femministi in Italia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987, pp. 145-161

Harding Sandra, *The Science Question in Feminism*, Open University Press, Milton Keynes 1986.

Keller Evelyn Fox, *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, New Haven 1985.

Leonardi Grazia (a cura di), *Scienza, potere, coscienza del limite*, Eidtori Riuniti, Roma 1986.

Marcuzzo-Rossi Doria, *La ricerca delle donne: studi femministi in Italia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987.

“Se-Scienza esperienza”, n. 38, *Donne e scienza*, 1986.

Crisi ambientali causate dalle guerre (2010), di Rosalie Bertell

“Occorre un piano per un futuro intelligente, umano e femminile”. È quanto afferma Rosalie Bertell nell'articolo *Slowly Wrecking Our Planet*, scritto nel 2010, due anni prima della sua scomparsa. Per comprendere meglio il significato di questo auspicio – che è il messaggio contenuto anche nel libro *Planet Earth. The Latest Weapon of War* (del quale è qui presentata la traduzione di un estratto del quinto capitolo) è necessario delinearne alcuni punti fondamentali dell'attività dell'autrice e del suo pensiero.

Rosalie Bertell (1929-2012), appartenente alla congregazione delle Suore Grigie del Sacro Cuore, è stata attiva nel campo ambientalista sin dal 1969 e per tutta la sua vita si è battuta per la tutela della salute ambientale e umana. È stata una delle fondatrici dell'Istituto per la Salute Pubblica coinvolto nel miglioramento della tutela ambientale di molte comunità. Direttrice della Commissione Medica Internazionale nel disastro della fabbrica Union Carbide in Bhopal del 1984 e del caso di Chernobyl. Rosalie Bertell ha inoltre assistito gli abitanti delle Filippine danneggiati dai rifiuti tossici abbandonati nelle basi militari americane. Si è impegnata perché il Regno Unito assumesse le proprie responsabilità per l'inquinamento da sostanze radioattive del Mar d'Irlanda e perché i cittadini iracheni e i veterani della guerra del Golfo ricevessero adeguate cure mediche dopo l'esposizione all'uranio impoverito contenuto nelle munizioni.

L'attivismo di Rosalie Bertell è stato sempre sostenuto da un intenso impegno nella ricerca scientifica concretizzatosi in due importanti opere: nel 1985 ha pubblicato *No Immediate Danger: Prognosis for a Radioactive Earth*, un'opera che descrive gli effetti a lungo termine causati dalle radiazioni nucleari sulla salute umana; nel 2000 è apparsa la sua opera fondamentale, *Planet Earth*, in cui l'autrice pone in primo piano la minaccia alla salute planetaria, causata dall'attività militare.

In *Planet Earth* Rosalie Bertell dimostra come l'evoluzione della tecnologia militare abbia acquisito la capacità di trasformare lo stesso pianeta Terra in un'arma da guerra. In altre parole, il militarismo non solo mette a rischio i paesi in stato di guerra, ma, con le attività ad esso connesse (dalla produzione di armi chimiche, ai test nucleari, fino ai test nell'atmosfera) è artefice di veri e propri disastri ambientali, dovuti a inquinamento chimico e radioattivo. Di più, Rosalie Bertell rivela che le cause di problemi ambientali, quali il buco nell'ozono o la straordinaria intensità dei fenomeni atmosferici, non siano solo ed esclusivamente dovute alle attività civili, ma anche, e in maggior misura, alle attività militari.

Il brano qui antologizzato (pp.144-168) presenta tre diversi casi di inquinamento dovuto ad attività correlate all'esercito: il caso di Love Canal, nello stato di New York; il caso della compagnia Asian Rare Earth e il disastro di Bhopal. Si tratta di catastrofi ambientali che, pur non essendo avvenuti in scenari di guerra veri e propri, sono stati determinati da prodotti chimici progettati ed utilizzati in contesti bellici. Rosalie Bertell dimostra come i prodotti sperimentati in campo bellico si siano insinuati nella vita civile: il cloro, ad esempio, utilizzato per depurare l'acqua, è stata una terribile arma durante la prima Guerra Mondiale. A fronte di tutto ciò, tuttavia, non c'è stata un'adeguata risposta da parte della politica

e dell'opinione pubblica. Pertanto l'autrice propone di agire "dal basso", sull'opinione pubblica, attraverso un'adeguata informazione sulle connessioni tra le attività militari e i disastri ambientali, anche dopo la conclusione dei conflitti. Occorre inoltre una revisione radicale della stessa nozione di "sicurezza", intesa come "sicurezza ecologica". Il denaro attualmente impiegato per le attività militari, potrebbe essere diversamente investito, ad esempio, per il benessere ecologico del pianeta. La ricerca scientifica potrebbe essere indirizzata alla risoluzione di problemi sociali, ambientali e sanitari. Il ruolo dell'esercito potrebbe essere ridefinito per fornire assistenza ai civili nelle crisi ecologiche, oppure per condurre missioni di pace con programmi di addestramento alla nonviolenza: i militari quindi non sarebbero più uomini armati, ma pacificatori lungimiranti senza armi ed abilissimi diplomatici.

Per fare questo occorre però sovvertire l'attuale scala di valori che tiene ancora l'attività militare in grande considerazione presso buona parte dell'opinione pubblica (in particolare grazie a pilotate campagne informative che dipingono le azioni dell'esercito come "missioni di pace" o "missioni umanitarie"). Occorre che la gente comune sia adeguatamente sensibilizzata affinché possano fiorire movimenti di protesta e che nelle questioni internazionali si affermi un punto di vista femminista, "fondamentale per il recupero della pace". L'autrice si riferisce dunque alla storica resistenza femminista al militarismo, ma aggiunge che l'azione femminista e femminile può agire anche sugli schemi culturali, attualmente permeati dalla violenza. Come afferma Rosalie Bertell, "le donne sono state spesso agenti di cambiamento sociale".

Su Rosalie Bertell si veda il saggio a lei dedicato da Claudia von Werlhof nel numero 35 di DEP.

Traduzione e cura di Chiara Corazza.

Le attività militari danneggiano il nostro ambiente sia attraverso gli effetti immediati dell'azione bellica, sia attraverso la sperimentazione militare. Un altro aspetto del medesimo problema è l'abuso militare delle risorse naturali, umane e finanziarie, già, peraltro, in scarsa quantità [...].

Inoltre vi è il problema relativo allo sviluppo di prodotti per conto della ricerca militare, destinati sia all'attività bellica, sia a quella civile, che hanno inquinato la terra, e di conseguenza provocato malattie e morte in molte migliaia di persone. L'opinione pubblica, tuttavia, non ritiene ci sia alcuna connessione tra il degrado del suolo causato dai pesticidi e lo sviluppo di armi militari. Ma un collegamento esiste. Questi sono problemi a lungo termine [...].

Utilizzo delle risorse per scopi militari

L'attività militare, su scala globale, prende possesso di una significativa porzione di terra, utilizzandola per le basi militari, come siti dove effettuare test, luoghi per lo stoccaggio di rifiuti tossici, poli di riparazione di motori ed altre attività che causano un forte impatto ambientale. Molti dei rifiuti non sono facilmente riciclabili e i loro effetti inquinanti sull'ambiente possono permanere

per migliaia di anni. Si aggiunga anche il fatto che l'esercito utilizza una significativa quantità di combustibili, alluminio, rame, nickel e ferro – metalli disponibili in quantità limitata [...]. Una commissione NATO ha identificato alcuni problemi ambientali causati dalle attività militari:

- versamento di sostanze tossiche durante il trasporto di materiale militare;
- inquinamento atmosferico sulle aree costiere;
- inquinamento dell'acqua e dell'aria causato dai motori delle imbarcazioni;
- trasporto di agenti potenzialmente inquinanti lungo i fiumi, i delta e gli estuari;
- riversamento di rifiuti radioattivi;
- inquinamento acustico;
- incidenti chimici.

L'obiettivo finale dell'attività militare è inoltre quello di arrecare maggiore danno con la distruzione di edifici, ponti, industrie ed equipaggiamenti prodotti dal "nemico" [...].

Le compagnie, comprese le industrie militari, sono abili a determinare i costi per l'ambiente. Prendono le risorse gratuite che la natura produce, ma non tengono in conto il costo del reintegro di queste risorse nel loro processo di produzione. Una compagnia potrebbe usare l'acqua per refrigerare, ad esempio, e quest'acqua potrebbe non essere più riutilizzabile per altri scopi, anche se la compagnia non è disposta a pagare un contributo per i depuratori. Inoltre, quando l'industria inquina l'aria e l'acqua, i costi della salute umana sono generalmente supportati da programmi sanitari individuali o nazionali, e non dall'industria stessa, che ne è la reale responsabile. La rivista specialistica "Nature" calcola i costi globali di questi servizi "gratuiti" a 33 mila miliardi annui. Le risorse sono sprecate proprio perché sono percepite come "gratuite".

Tenendo a mente ciò, qualcuno potrebbe pensare che l'impatto dell'attività militare sull'ambiente potrebbe essere stato uno dei temi più importanti della Conferenza sull'Ambiente delle Nazioni Unite, tenutasi a Rio nel 1992. Ma questo tema è stato depennato dall'Agenda, apparentemente sotto la pressione degli Stati Uniti. Nei documenti ufficiali di questa Conferenza, la delegazione statunitense ha aggirato ogni menzione alla questione "militare", contestando questi punti, fino a che ogni riferimento ad essa è stato cancellato. Il documento sulla questione femminile è stato l'unico a ricordare la distruzione arrecata dall'attività militare, anche in termini di impatto sulle donne [...].

Inquinamento causato dall'attività militare

L'uso di armi all'uranio impoverito in Kosovo e nella guerra del Golfo ha inquinato ampie aree di terra per gli anni che devono ancora venire. Tuttavia l'inquinamento causato dall'attività militare non avviene sempre sul campo di battaglia. Uno dei più rilevanti esempi è il disastro di Love Canal avvenuto negli anni '70.

Una filiale della Compagnia Chimica Hooker, una delle aziende che produceva l'Agente Arancio e altri erbicidi ed insetticidi da usare nella guerra del Vietnam,

era situata presso Niagara Falls, New York, vicino ad un canale abbandonato. La compagnia ha usato il letto di questo canale per stoccare i rifiuti tossici in containers, coperti da una discarica, ed infine ha venduto la terra ad un locale consiglio scolastico per un dollaro. Questo stesso sito conteneva rifiuti di uranio derivati dalla produzione di bombe nucleari per il progetto Manhattan della seconda Guerra Mondiale.

Sebbene ci fosse stata una clausola che menzionava i rifiuti tossici, il consiglio scolastico fu assicurato verbalmente che poteva edificare sulla proprietà. Di conseguenza la nuova scuola ha attratto giovani famiglie a stabilirsi nelle vicinanze. Ma, quando la pioggia ha arrugginito i containers, il liquido tossico è emerso negli scantinati e nei cortili delle abitazioni circostanti. Alcuni bambini che giocavano presso un ruscello lì vicino, hanno subito bruciature chimiche; si riscontrò, inoltre, che in ognuna delle abitazioni del luogo almeno una persona era affetta da una seria malattia. Una storia particolarmente toccante riguarda un soldato di ritorno dal Vietnam, il quale aveva trovato nel proprio cortile di casa quello stesso Agente Arancio che credeva di essersi lasciato alle spalle dopo essersi ritirato dal contesto bellico. Le famiglie che vivevano a contatto con questi rifiuti tossici sono state le prime ad essere evacuate. L'anno seguente ci furono dieci gravidanze tra le famiglie che vivevano vicino all'area evacuata. Di queste dieci, solo un bambino nacque sano e senza menomazioni; ciò spinse altre mille famiglie a lasciare la zona.

Molti dei 2,6 milioni di americani che hanno svolto il servizio militare in Vietnam hanno riportato vari malesseri al loro ritorno e un numero significativo dei loro bambini è nato con problemi di salute. Ventimila veterani hanno ottenuto sussidi per il cancro alla prostata e il cancro alle vie respiratorie, il linfoma di Hodgkin e la spina bifida nei loro bambini a causa della Compagnia Chimica Dow e della Monsanto, due ditte che hanno fabbricato il defoliante. Eppure lo Stato ha continuato a negare il problema e i prodotti della ricerca sono stati ampiamente utilizzati in agricoltura, nei campi da golf e nei parchi cittadini.

Medici specialisti in Vietnam sostengono che un milione di vietnamiti – combattenti, civili e i figli di questi – sono stati avvelenati dall'Agente Arancio. Venti milioni di galloni sono stati vaporizzati per oltre il 10 % del Vietnam, riducendo fitte giungle e foreste di mangrovie in terre spoglie e desolate. Molti bambini delle aree inquinate sono nati con difficoltà di apprendimento o serie menomazioni. Il governo degli Stati Uniti ha rifiutato di accettare la responsabilità dei danni per l'Agente Arancio causati al Vietnam e ai suoi veterani, con l'eccezione di rash cutanei. Il governo del Vietnam è incerto se rendere maggiormente nota la questione dell'inquinamento, perché potrebbe danneggiare il turismo e le esportazioni agricole.

Al momento degli avvenimenti di Love Canal, io vivevo lì vicino, presso il Centro di Ricerca sul cancro. Ripensando all'incidente, trovo che sia scioccante il fatto che nessuno avesse collegato il problema locale con la questione più ampia che riguarda la guerra in generale. Il dramma di Love Canal è stato considerato un disastro chimico industriale, non connesso con la lotta dei veterani del Vietnam [...].

La compagnia "Asian Rare Earth"

Il 23 novembre 1979 è stata costituita la Compagnia Asian Rare Earth in Malesia con l'intenzione di produrre elementi preziosi per l'industria tecnologica [...]. La compagnia Asian Rare Earth usava un processo chimico per estrarre ittrio dallo xenotimo e cloridi rari dalla monazite. Lo xenotimo e la monazite sono minerali di scarto associati all'estrazione dell'alluminio in Malesia. I partners locali fornivano le materie prime e la Mitsubishi acquistava i prodotti finiti. Questi prodotti sono utilizzati negli strumenti elettronici, come i computer e i televisori, e nella tecnologia laser; gli stessi sono esportati negli Stati Uniti, in Australia e in Giappone [...]. I rifiuti prodotti dalla Asian Rare Earth, circa 2.250 tonnellate all'anno, contenevano radio e torio radioattivi, sei volte oltre il livello globalmente ritenuto rischioso e che, di conseguenza, deve essere trattato in modo speciale. Questi rifiuti dovrebbero essere isolati dalla biosfera per almeno 500 mila anni; essi rilasciano continuamente il thoron e il radon, due gas radioattivi. Tuttavia la Asian Rare Earth aveva sigillato questo materiale pericoloso in sacchi di plastica e lo aveva scaricato in contenitori aperti accanto all'impianto. Dei cani, rompendo i sacchi, avevano disperso gli elementi contaminanti per un'area piuttosto ampia, che comprendeva una zona in cui giocavano dei bambini.

Gli abitanti del posto si resero conto del pericolo di questo impianto quando due donne incinte, che lavoravano entrambe nel servizio di pulizia della fabbrica, diedero alla luce dei bambini gravemente disabili.

Le lamentele degli abitanti spinsero l'azienda ad utilizzare dei barili per i rifiuti e il governo della Malesia richiese un'ispezione dell'Agenzia Internazionale per l'Energia Atomica (IAEA) [...]. I tre esperti inviati per il sopralluogo lanciarono un allarme per la noncuranza con cui venivano trattati i rifiuti presso la compagnia [...]. Nell'ottobre del 1985 l'Alta Corte di Ipoh emise un'ingiunzione contro la Asian Rare Earth per bloccare tutte le sue operazioni [...]. Gli abitanti della Malesia testimoniarono in tribunale, ammettendo di avere avuto almeno 51 bambini seriamente affetti da malattie (con una media di gran lunga più alta rispetto alla popolazione della Malesia), un anormale tasso di aborti spontanei e quattro bambini con cancro (con un'incidenza venti volte superiore alla norma) [...].

Questo incidente mette in luce l'esistenza di quelle che potremo definire le metastasi cancerogene dei bisogni militari all'interno della società civile. Le corporazioni multinazionali hanno perso apparentemente del denaro producendo equipaggiamenti militari, ma continuano a fabbricarli per mantenere il coltello dalla parte del manico nella ricerca. Le multinazionali producono denaro sviluppando prodotti, frutto della ricerca militare, finalizzati al mercato civile. È mia opinione che questa preoccupante invasione dell'attività militare nella vita civile rivesta un ruolo significativo nell'inquinamento della Terra, e che questo sia l'apice del costo delle guerre [...].

Il programma pacifico sul cloro

Nel passato la maggior parte dei programmi militari trovavano rapidamente qualche applicazione medica che identificava il loro prodotto o la loro tecnologia come un "bisogno" per la società [...]. Il cloroformio, un anestetico, venne

prodotto in seguito all'uso dei gas di cloro nella prima Guerra mondiale; la tecnologia nucleare, che ha seguito la seconda Guerra mondiale, ha avuto esito nella medicina nucleare. Noi ci troviamo in qualche modo nella medesima situazione: la tecnologia, che prima produceva armi nucleari e biologiche, ora produce cibi geneticamente modificati e sottoposti a radiazioni.

Il cloruro di sodio, il sale del mare, è sempre stata una sostanza del nostro ambiente; ma il cloro, separato come elemento gassoso altamente reattivo, non esiste in natura, ed è stato utilizzato per la prima volta e in modo esteso, durante la prima Guerra Mondiale. Dopo il conflitto, gli Stati Uniti hanno introdotto nel Protocollo di Ginevra – le “regole di guerra” generalmente accettate a livello internazionale – una clausola che proibiva l'utilizzo di gas velenosi ed armi batteriologiche. Dal momento in cui è scoppiata la seconda Guerra Mondiale, la maggior parte delle nazioni, con l'eccezione degli Stati Uniti e del Giappone, ha firmato il Trattato. Il Giappone ha posto la sua firma in seguito, nel 1970, e gli Stati Uniti nel 1975, ma hanno escluso dal bando i gas utilizzati nel “monitoraggio delle proteste, negli erbicidi chimici e nei defolianti”. Gli Stati Uniti hanno sviluppato nuovi prodotti e hanno voluto lasciare queste opzioni aperte.

La comunità scientifica era affascinata dal cloro e voleva svilupparne nuovi impieghi. Presto si scoprì che poteva essere combinato al carbonio, uno dei “mattoncini” della vita, per formare tanti nuovi prodotti: il cloruro di metile, il cloruro di metilene, il cloroformio, il tetracloruro di carbonio. Il cloroformio non è più utilizzato come anestetico perché ora sappiamo che esso si ossida all'interno del nostro corpo nella forma di fosgene, un altro gas tossico e spesso letale. È stato scoperto che il cloroformio era tossico sia per il fegato che per i reni. Il tetracloruro di carbonio è stato utilizzato per anni come un fluido per la pulizia a secco, fino a quando si scoprì che poteva causare danni molto gravi al fegato, come il cancro, e la leucemia. Ora è vietato in molti paesi e in altri ne è limitato l'utilizzo.

Dai primi anni Quaranta del Novecento la chimica del cloro è diventata un grande business ed essere un chimico del cloro significava avere il lavoro per la vita. È stato calcolato che diecimila dei nuovi composti sono stati sintetizzati utilizzando questo elemento. Tutti questi composti sono stati diffusi nella biosfera prima che la loro tossicità fosse adeguatamente testata; tali composti sono artificiali e corpi innaturali nel sistema ciclico della nostra Terra.

Il cloro ora è utilizzato nelle fabbriche di pasta di legno e di carta, nelle ditte farmaceutiche e plastiche e nelle fabbriche di pesticidi. Era ed è ancora impiegato direttamente per purificare l'acqua potabile ed è stato incorporato nei prodotti di consumo tessili, nelle pellicole fotografiche, nei frigoriferi, negli aerosol, nelle gomme e dei prodotti chimici per l'attività agricola. È un ingrediente essenziale in circa metà dei 48 prodotti chimici più comunemente utilizzati e che sono i principali agenti dannosi per il nostro Pianeta.

Quando il cloro è utilizzato per purificare l'acqua potabile o per schiarire la carta è infine scaricato nei fiumi e nei laghi vicini come rifiuto. Essi, nei loro fondali, sono ricchi di materia organica in disfacimento. Quest'ultima si combina chimicamente con il cloro, formando composti organici, molti dei quali sono tossici. Uno dei più spaventosi risultati di questi composti sono i cosiddetti pseudo-estrogeni, che imitano gli effetti degli ormoni femminili negli animali (umani

inclusi). Il che si traduce in difetti alla nascita nella prole, in anomalie riproduttive, scarsa sopravvivenza e femminilizzazione dei maschi. Questi pseudo-estrogeni sono implicati nel cancro al seno e alla prostata, nel drastico aumento di endometriosi e nei problemi di sviluppo e nelle patologie neurologiche dei bambini.

Un'altra evoluzione della tecnologia del cloro è stato lo sviluppo dei clorofluorocarburi (CFC) che hanno dato le "ali" a questo elemento, attribuendogli la possibilità di sollevarsi più facilmente nella stratosfera. I CFC hanno contribuito all'inquinamento atmosferico e all'effetto serra.

I prodotti derivanti dal cloro sono ora inglobati nel mercato dei consumatori, sebbene ci siano molte alternative che avrebbero potuto soddisfare gli stessi bisogni. Una volta che questi prodotti sono stati incorporati nel mercato civile, si viene a creare una forte pressione sociale ed economica contro il cambiamento, sebbene quest'ultimo sia la scelta più saggia. Uno degli aspetti più insidiosi della tecnologia del cloro è stato lo sviluppo di un'ampia gamma di pesticidi che stanno danneggiando la salute degli esseri umani, degli animali e dell'ambiente [...].

Il disastro di Bhopal ha dimostrato come la produzione di pesticidi possa essere letale. Nel dicembre del 1984 l'impianto di produzione di pesticidi Union Carbide a Bhopal in India ha rilasciato del metilisocianato (MIC) e altri 26 gas tossici in un'area popolata da moltissime persone che in quel momento stavano dormendo. Più di diecimila persone sono state uccise nel periodo immediatamente successivo e più di 200 mila persone morirono o hanno avuto danni permanenti per i dodici anni seguenti. I prodotti chimici rilasciati erano tutti coinvolti nella produzione del Servin, un pesticida, o erano sottoprodotti del processo produttivo. La Union Carbide ha consentito alcune pratiche pericolose nell'impianto indiano, che non erano ammesse negli Stati Uniti, e ha scelto di ignorare i precedenti incidenti e le segnalazioni dei lavoratori.

Sebbene questo disastro industriale abbia dato un'improvvisa visibilità al problema dei pesticidi, milioni di altre persone sono morte o sono rimaste severamente danneggiate da questi prodotti. Molti sono stati contaminati utilizzando questi prodotti per coltivare la terra, oppure mangiando i cibi coltivati con il loro impiego [...]. Il suolo è diventato un ricettacolo di pesticidi, solventi, erbicidi e altri agenti chimici tossici, che lentamente nel tempo si diffondono nella biosfera. Vent'anni dopo che una sostanza è stata bandita, questa può emergere ancora in miscele per dolci, cereali, grano, cotone, acqua potabile [...].

In *Primavera Silenziosa* Rachel Carson ha sottolineato che l'esclusiva specializzazione dei ricercatori, focalizzati su di un effetto soltanto, come l'eliminazione di un parassita, ha come conseguenza la mancata considerazione delle possibili implicazioni collaterali entro un ecosistema esposto ad un impiego esteso del loro prodotto [...].

I pesticidi a base di cloro, gli erbicidi e i defolianti creati dall'esercito per la guerra del Vietnam sono stati riversati sul mercato mondiale, testati e controllati appena da un sistema legislativo che ne dovrebbe regolamentare la dispersione. Questi prodotti erano considerati "innocui" fino a quando non è stato provato che erano tossici. È stato un beneficio per la società? Alcuni direbbero che ne valeva comunque la pena, anche solo per la purificazione dell'acqua usando, ad esempio,

il perossido di idrogeno o la luce ultravioletta. Qualcuno, invece, potrebbe sicuramente mettere in dubbio l'uso del cloro, sia in guerra che in ambito domestico. Si tratta di elementi velenosi per l'ambiente, mutageni e cancerogeni, che distruggono le risorse ecologiche della Terra, il cui uso è antitetico rispetto a un'efficace amministrazione delle risorse.

Verso il futuro

[...] L'attività militare non è distruttiva solamente per l'uso e l'abuso delle risorse naturali, ma anche perché essa comporta dei problemi di sopravvivenza tra i più difficili del ventunesimo secolo. Una pianificazione delle risorse prudente deve considerare anche la conservazione di un po' di terra da destinare alla biodiversità, a riserve naturali e per le situazioni di emergenza. I nostri fallimenti sociali, manifestati dalle guerre, dalla disoccupazione, dalla sottoccupazione, dalla miseria, riducono seriamente la produttività delle risorse umane così come l'analfabetismo e la mancanza di un'educazione appropriata. La nostra ricerca scientifica è stata primariamente orientata verso macchine distruttive o verso il profitto e non per risolvere questi problemi urgenti. Sprechiamo spesso le risorse producendo articoli non necessari che poi introduciamo nel mercato in modo aggressivo. Progettiamo beni di lusso per chi possiede denaro da spendere e trascuriamo la gran parte del mercato composto da persone che si trovano sotto la soglia di povertà [...].

Sembra che ci siano due strade verso la stabilizzazione globale della popolazione e delle risorse: la prima dovrebbe ricorrere alla forza e alla violenza per ridurre la popolazione e limitare il consumo; la seconda dovrebbe proporre la riduzione della percezione del bisogno di crescita nella popolazione attraverso l'adempimento di accorgimenti basilari per la sopravvivenza, garantendo sicurezza dalla violenza e aumentando la produttività delle risorse [...]. Siamo in grado di trovare dei metodi per ottenere una maggiore eco-sostenibilità, eco-efficienza, pace, e lo stato di diritto? siamo in grado di realizzare una distribuzione equa dei beni e dei servizi entro le nazioni e tra di esse?

Io credo esistano delle scelte molto lucide che potremmo assumere. Come nelle peggiori malattie, è necessario un trattamento di emergenza, seguito da un lungo periodo di riabilitazione, che lasci spazio al potenziale ricostitutivo della natura. Nella mia visione, l'azione di emergenza che dobbiamo seguire è di cessare l'attività militare. Sia questo, che il lungo processo di modifica del nostro atteggiamento, dipendono dalla capacità umana di poter cambiare.

Bibliografia

Engels Mary-Louise, *Rosalie Bertell: Scientist, Ecofeminist, Visionary*, Women's Press, Toronto 2005.

Rumilel Lisa, *"Random Murder by Thechnology": The Role of Scientific and Biomedical Experts in the Anti-nuclear movement, 1969-1992*, Thesis, York University 2009.

“Creare distruggendo il vivente”. La teoria critica del patriarcato e il fallimento della civiltà moderna (2013), di Claudia Von Werlhof

Professoressa emerita di Women's Studies presso l'Università di Innsbruck, Claudia von Werlhof ha dato un contributo fondamentale alla filosofia ecofemminista. Negli anni Settanta furono la divisione del lavoro nel modo capitalistico di produzione e il nesso capitalismo/patriarcato ad essere al centro del suo lavoro di ricerca. In collaborazione con Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen e altri, un gruppo noto come la Scuola di Bielefeld, ha proposto come strumenti interpretativi dello sfruttamento delle donne e della natura i concetti di “accumulazione originaria continua” e “casalinghizzazione” (housewifization, Hausfrauisierung).

Nella seconda metà degli anni Settanta, prendendo le mosse dal dibattito in seno al movimento femminista sul lavoro di produzione e di riproduzione che si era sviluppato nel decennio precedente, e dall'analisi del pensiero di Rosa Luxemburg sulle “economie naturali”, Claudia von Werlhof, insieme a Maria Mies e Veronika Bennholdt-Thomsen, si è soffermata sul significato che assumono nell'accumulazione capitalistica le relazioni di lavoro non salariate. Nel 1976 la lettura de *L'accumulazione del capitale* suggerì una chiave interpretativa dello sfruttamento del lavoro domestico nei paesi del Nord e di quello dei contadini, dei produttori di beni di valore d'uso, dei lavoratori marginali – in gran parte donne – nei paesi del Sud del mondo. Se infatti da un lato la riflessione femminista dei primi anni Settanta aveva arricchito il panorama degli studi e offerto nuove prospettive al movimento delle donne, dall'altro non superava una visione occidentale del capitalismo e non contemplava nella sua analisi altre categorie di lavoratori non salariati.

Gli studi compiuti da Claudia von Werlhof in Venezuela, da Veronika Bennhold-Thomsen in Messico e da Maria Mies in India, le loro esperienze tra i contadini e nei movimenti per la terra aprirono nuove prospettive per comprendere i brutali processi di espropriazione, impoverimento, distruzione di comunità, sottrazione dei mezzi di sussistenza e peggioramento della condizione delle donne indotti dalla globalizzazione.

Il capitalismo, infatti, ha costantemente bisogno di colonie: le donne, altri popoli, la natura; il lavoro domestico delle donne in Occidente e la produzione di sussistenza nei paesi del Sud del mondo rappresentano la base materiale del processo di valorizzazione e accumulazione.

Con la pubblicazione nel 1983 del volume *Frauen, die letzte Kolonie*, tradotto nel 1988 in inglese con il titolo *Women: The Last Colony*, si arricchiva dunque la riflessione sul lavoro domestico, sul rapporto tra patriarcato e capitalismo, sul modo di intendere l'imperialismo.

Il volume criticava l'idea che l'accumulazione originaria fosse limitata ad una fase iniziale dello sviluppo capitalistico e la visione del lavoro salariato come l'unica rilevante relazione di produzione nel capitalismo.

L'economia appariva allora come un sistema ben delimitato dai cui confini erano stati esclusi o marginalizzati molti aspetti dell'esistenza umana e della natura non umana. Il mercato capitalistico, infatti, non è che una piccola parte di un tutto

che lo sostiene, la punta di un iceberg al di sotto della quale vi è un'economia invisibile, anzi un intero mondo che include il lavoro di riproduzione e conservazione della vita senza il quale sarebbe impossibile ogni altra attività.

Da questo punto di vista radicalmente alternativo emerse negli anni Novanta una strategia di liberazione che le autrici della Scuola di Bielefeld chiamarono la "prospettiva della sussistenza". Nel 1997 in *Eine Kuh für Hillary. Die Subsistenzperspektive*, un'opera tradotta in inglese qualche anno dopo con il titolo *The Subsistence Perspective. Beyond the Globalised Economy*, esse contrapposero l'idea della sussistenza a quella di "benessere", come generalmente inteso nei paesi occidentali, basato cioè sulla crescita della produzione di merci e sul denaro. La prospettiva femminista per una nuova economia etica, fondata sull'autosufficienza, la cooperazione, il rispetto di tutti i viventi, la creatività, individuava nel rifiuto della mentalità consumistica e nella ricerca di alternative al modello di produzione dei consumi che causa povertà, distruzione dell'ambiente e accresce le forme più brutali di dominio sulle donne, una via d'uscita dai rapporti di dominio. Essa si presentava come una alternativa al capitalismo e al patriarcato a partire da ciò che le donne fanno e hanno sempre fatto: procurare i mezzi necessari alla sopravvivenza in cooperazione con la natura.

Fino a quel momento il "capitalismo" era stato definito come una relazione di potere che considera le donne e i popoli del Sud del mondo al pari di risorse da sfruttare illimitatamente. Mancava tuttavia, a parere di Claudia von Werlhof, una critica concreta della componente tecnologica del capitalismo, una riflessione teorica sistematica sulle connessioni tra patriarcato, tecnica e capitalismo.

Facendo riferimento alla critica della moderna tecnologia che si era sviluppata in Germania a partire dagli anni Settanta e alla critica della scienza da parte dell'ecofemminismo, negli scritti di Claudia von Werlhof la critica della tecnologia è stata condotta con una nuova radicalità mettendo in luce le sue conseguenze distruttive – per la natura, per intere popolazioni, per le cosiddette risorse, per il pianeta – incompatibili con la pace e la democrazia e addirittura per la sopravvivenza della Terra – una riflessione che è stata in parte condivisa da Maria Mies e Veronika Bennholdt-Thomsen (in particolare per quanto riguarda l'ingegneria genetica, i brevetti delle sementi e in generale l'industrializzazione della vita).

Il più originale dei concetti guida della teoria critica del patriarcato è quello di "moderna alchimia". Ripercorrendo la storia della tecnologia e della scienza, l'autrice ha individuato un parallelo con il pensiero e con la pratica dell'alchimia, offrendo una chiave nuova e cruciale per comprendere il progetto di completa trasformazione della natura in una (presunta) creazione maschile in sostituzione della reale creazione femminile. L'alchimia, che precorre la scienza fin dall'antichità, fu quindi analizzata da una prospettiva femminista. La tecnologia moderna e l'ideologia che la sostiene – afferma l'autrice – rivelano che il capitalismo è la forma più moderna del patriarcato inteso come progetto, o come "sistema alchemico". Non si tratta solamente di una forma di dominio sulle donne e la natura, bensì di un progetto utopico di trasformazione totale del mondo – un tempo abitato da società matriarcali – al fine di rovesciarlo nel suo opposto, un mondo al maschile in cui la natura e la donna sono sottomesse al controllo totale e, in prospettiva, rese

superflue, eliminate e sostituite con macchine (macchinizzazione, “Maschinisierung”, concetto coniato da Renate Genth).

Questo progetto opera tramite la distruzione e la ricomposizione della materia, un metodo che dovrebbe condurre a una forma più elevata di “creazione”, una paradossale “creazione attraverso la distruzione”. Al contrario, il risultato dell’utopia che pretende di creare una materia “migliore” oltre la natura e i suoi cicli e processi vitali, che vuole sbarazzarsi delle madri e della natura divenendo totalmente indipendente, è l’annientamento della vita sulla Terra. La fiducia nel progresso scientifico e tecnologico che deriva da è questo progetto, domina tuttora il modo di pensare e prevale nella coscienza collettiva impedendo di coglierne appieno la distruttività.

Lo stadio finale di questo processo è quello che l’autrice chiama “l’alchimia militare”. Punto di riferimento decisivo su questi temi sono state le ricerche di Rosalie Bertell sugli sviluppi della tecnologia militare.

Il 29 maggio 2010, in occasione del congresso internazionale “Goddess-Congress spiritualità e politica” tenutosi presso il Castello di Hambach (Germania), Claudia von Werlhof ha fondato il “Movimento Planetario per Madre Terra”, un movimento che esige la de-secretazione e pubblica discussione delle tecnologie militari attuali, la loro disamina da parte di scienziati e scienziate indipendenti, e quindi la cessazione e la proibizione del loro uso e delle relative sperimentazioni in quanto costituiscono una minaccia per gli equilibri ambientali e per la vita stessa.

Di Claudia von Werlhof la rivista DEP ha pubblicato il saggio dal titolo: *Cento anni dopo Rosa Luxemburg. Il processo di accumulazione originaria “continuata” e la crisi della riproduzione del capitale oggi* (n. 28, 2015, pp. 21-47).

Il saggio che segue è stato pubblicato in inglese col titolo: *Destruction through “Creation”. The Critical Theory of Patriarchy and the Collapse of Modern Civilization*, in: *CNS – Capitalismo, Natura, Socialismo*, Vol. 24, n. 4, 2013, Routledge, New York/London, pp. 68-85 e in italiano in *Nell’età del boomerang. Contributi alla teoria critica del patriarcato*, Unicopli, Milano 2014, pp. 55-80. La traduzione dall’originale tedesco è stata tratta da quest’ultima pubblicazione e ampiamente rivista.

A cura di Bruna Bianchi.

La “Teoria critica del patriarcato”. Alternativa alla logica del dominio e della trasformazione della scienza moderna

La vicenda della nascita della “Teoria critica del patriarcato” si estende nell’arco degli ultimi 35 anni (Gruppo sul Progetto “Politica della civiltà” 2009 e 2011). La *Teoria* offre la possibilità di uno sguardo completamente nuovo sulla civiltà moderna e sulla sua attuale crisi dalle molte facce, su quello che anzi è il suo fondamentale fallimento. Essa è il risultato di un cambiamento permanente e completo, avvenuto in un arco temporale pluridecennale, del modo di pensare, che si estende sistematicamente per andare oltre la civiltà moderna.

Questo cambiamento del pensiero è cresciuto a partire dal disagio suscitato dall’enorme, grossolana contraddizione fra le teorie accademiche e il mondo reale.

Questa contraddizione è divenuta visibile soprattutto dal momento in cui entrò in gioco la situazione di donne e uomini del cosiddetto Terzo Mondo, il Sud del sistema-mondo, come si dice più giustamente oggi. Non è un caso, dunque, se gli albori della critica della civiltà moderna come “mondo unico” del “patriarcato capitalistico” sono connessi con ricerche empiriche nel Sud durate per anni e sulla base dell'esistenza di donne, “marginali” e piccoli contadini. Era necessario prima di tutto riconoscere che si trattava non di tre mondi, cioè di uno “capitalista”, di uno “socialista” e di uno “feudale”, ma di un mondo, che costituisce un unico sistema. Strada facendo verso questo riconoscimento ci incontrammo per esempio con Immanuel Wallerstein, che nello stesso periodo stava coniato il concetto del “moderno sistema-mondo” (Wallerstein).

Ugualmente, era necessario individuare il fatto che la situazione delle donne in quanto “casalinghizzate”, in quanto cioè essenzialmente forza-lavoro non retribuita – se paragonata a quella degli uomini che in linea di principio è forza-lavoro retribuita, “proletarizzata” - non è rimasta semplicemente sottosviluppata, ma è il risultato sistematico di quel tipo di integrazione appunto all'interno del sistema-mondo, centrale per l'accumulazione del capitale, anche se tenuta nascosta (Bennholdt-Thomsen 1981, Werlhof/Bennholdt-Thomsen/Mies 1983, Mies 1986). Anzi, questo risultato è stato raggiunto solo sulla base di una campagna di sottomissione durata molti secoli, la cosiddetta persecuzione delle streghe in Europa (Federici 2004), ed è diventata, in quanto “colonizzazione interna” parallelamente al “Bauernlegen” e alla “colonizzazione esterna” nei paesi d'oltremare, la parte decisiva dell'accumulazione del capitale, l'accumulazione originaria continua “portata avanti” fino ad oggi.

Questi nessi da un lato internazionali, dall'altro specificamente inerenti al sesso, 35 anni fa non erano affatto chiari, e per molte persone non lo sono ancora adesso. Ma il loro riconoscimento fa parte dei primi risultati di questo cambiamento di pensiero che cominciò allora. Ed è chiarissimo che non ci si poteva fermare lì. Si continuò invece il cammino con una prosecuzione logica del pensiero su questa via e in tutte le direzioni che erano aperte.

Il capovolgimento del mondo (Werlhof 1985 e 2011a) doveva prima essere scoperto in quanto modalità sistematica, prima che divenisse riconoscibile in tutte le dimensioni, e che poi potesse essere dato l'avvio a un processo di ricapovolgimento, in modo da rimettere il riconoscimento a testa in su e coi piedi per terra.

Questo è il motivo per cui la Teoria critica del patriarcato poté nascere solo come approccio interdisciplinare e per cui essa costituisce anche un nuovo, esteso e completo paradigma, che però non solo si lascia alle spalle la visione moderna del mondo, ma anche quella pre-moderna, nella misura in cui anch'essa ha un'impronta altrettanto patriarcale e rientra perciò all'interno della sindrome del capovolgimento.

In questa ricerca interdisciplinare nacque in particolare un nuovo concetto di patriarcato, ampliato e allo stesso tempo concretamente utilizzabile, periodizzabile in senso storico, al quale conducevano soprattutto la critica – fino ad allora trascurata e in seguito di nuovo “dimenticata” – della tecnica moderna degli anni '70 e '80 del Novecento (Wagner, Genth 2002) e, collegandosi a questo, l'inizio di

una storia critica della tecnica del patriarcato sulla base del concetto dell'”alchimia” (sul concetto in gen. cfr. Eliade, Gebelein, Schütt), (Werlhof 2009a,b, 2010b,c, 2011a, 2012). Queste ricerche resero possibile definire il patriarcato come il progetto bellicoso, legittimato in senso religioso e motivato in senso utopico, di una “creazione dalla distruzione”, che si sforza di mettersi al posto delle creazioni di madri umane e di “Madre Natura”. Nel far questo, tale progetto è diventato, specialmente nella forma generalizzata del moderno “progresso”, molto di più di un puro progetto di dominio; è diventato anche un progetto di trasformazione del mondo e così, appunto, non di “miglioramento del mondo”, bensì al contrario di annientamento del mondo.

Si può immediatamente vedere come un simile risultato, che sta alla base della logica di un fallimento della civiltà patriarcale dell'era moderna, debba essere considerato da parte di quest'ultima come non percepibile, addirittura impensabile e “indicibile”. Perciò non possiamo nemmeno aspettarci che la Teoria critica del patriarcato sia benvenuta dappertutto (Gruppo sul Progetto “Politica della civiltà” 2011). Al contrario, dopo essere stata fino ad ora ripudiata o schernita, entra ora in una fase in cui viene anche combattuta: prima di essere riconosciuta - si spera - come l'unica spiegazione sistematica dell'attuale crisi dalle molte facce e, per la prima volta, globale; anzi, come il fallimento della civiltà moderna che si sta rendendo visibile!

Dall' evolversi della *Teoria critica del patriarcato* risulta chiaro inoltre il perché essa, andando oltre il proprio oggetto di indagine, cioè il patriarcato in tutte le sue forme, sbocchi verso un'alternativa ad esso: la società o, rispettivamente, la civiltà non più patriarcale (Gruppo sul Progetto “Politica della civiltà” 2009 e 2011). Affinché ciò fosse possibile, c'era bisogno del riferimento ai moderni studi sul matriarcato (Göttner-Abendroth 1988, 2006), che stavano prendendo l'avvio nello stesso periodo di tempo. Ciò infatti rendeva più facile il confronto fra civiltà patriarcale e non patriarcale in quanto coppia di estremi del continuum rappresentato dalle civiltà finora presenti, o finora conosciute al mondo. Come metro di misura appropriato per questa distinzione vanno indicati soprattutto l'atteggiamento generalmente amichevole verso la vita e l'impostazione egualitaria delle società matriarcali fino ad oggi, che contrasta con l'ostilità di fondo verso la vita e la forma di dominio di tutti i patriarcati (Genth 1996).

Più di così – secondo quest'ottica – attualmente forse non è (ancora) dato “vedere”. Può darsi che le epoche future presentino ulteriori possibilità. Ma per il tempo presente l'importanza e il significato della Teoria critica del patriarcato stanno nel fatto che essa spiega come e perché si sia arrivati a una crisi sistemica e completa della civiltà moderna intesa come per ora “ultimo” gradino in quella che è - con una velocità sempre maggiore soprattutto negli ultimi tempi - la dinamica di sviluppo del patriarcato. E spiega come e perché attualmente si verifichi un acuirsi sempre maggiore di questa crisi, letteralmente nella forma di una distruzione del mondo. Con ciò esce per la prima volta dal cono d'ombra della visuale quello che è l'autentico fallimento della civiltà moderna in quanto “patriarcato capitalistico” e quindi diventa probabilmente visibile la civiltà patriarcale stessa.

Pensare le alternative alla civiltà moderna tuttavia è forse il più grande tabù del Nord globale. E fin quando non verrà riconosciuto il concetto di patriarcato, che

contribuisce a pensare la “struttura profonda” storica della civiltà moderna, e solo in virtù di ciò è in condizione di aprire lo sguardo sul dramma di un capovolgimento (della visione) del mondo non solo da 500, ma da 5000 anni a questa parte, un fallimento del genere paradossalmente non sarà neanche visibile, percepibile e riconoscibile – sebbene esso avvenga sotto i nostri occhi e perciò davvero letteralmente accada in modo tale che è impossibile non vederlo.

In effetti, in lungo e in largo nel mondo accademico, ma anche nel mondo politico e perfino nel mondo dei movimenti sociali - fino a una parte di quelli indigeni - non è presente alcun concetto, figurarsi un concetto del patriarcato come questo, nemmeno fra coloro che sono già molto avanti nella loro critica dei moderni rapporti. Costoro per così dire vedono l'albero ma non il bosco che hanno davanti. Poiché - parlando in generale - c'è un tale livello di “specializzazione” che non ci si sforza abbastanza di abbracciare con lo sguardo, contemporaneamente e nella loro genesi, tutte le condizioni basilari che oggi danno l'impronta alla nostra vita, quindi accanto al rapporto della civiltà patriarcale con la politica, con i sessi e le generazioni, anche quello con la natura in tutte le dimensioni e gli effetti che esso ha in economia, in politica, nella spiritualità e nella religione (per esempio in forma di “eco-femminismo” in Mies/Shiva 1995). Sembra che in questo senso ci sia un (in)conscio diniego. Poiché se l'esistenza del patriarcato oggi è un inconscio collettivo oppure l'unico “inconscio collettivo” (Jung, Erdheim), oppure questo dà ad esso l'impronta decisiva, allora non sarà così facile annullarlo. Anzi, forse accadrà solamente quando sarà “troppo tardi”, cioè quando il fallimento della civiltà patriarcale avrà raggiunto tutti e così sarà loro precluso di poter continuare a vivere come hanno fatto fino ad oggi, o addirittura finché le “basi vitali fondamentali” saranno distrutte (Behmann 2009).

In una situazione del genere, di crollo totale, disgregazione, dissoluzione, può anche essere perciò che il patriarcato in un primo momento venga fatto proseguire a un livello “più basso” mediante la violenza, anziché abbandonato e basta. Il nostro compito perciò deve essere già fin d'ora quello di (ri)scoprire e contribuire a riportare attivamente in vita le basi per l'avvio o la prosecuzione di alternative in linea di principio matriarcali, fintantoché esse ancora esistono. Per questo ci siamo sforzati di chiarire questo con i nostri studi e le nostre ricerche, col nostro convegno “Vie verso una nuova civiltà” e le nostre pubblicazioni (Gruppo sul Progetto “Politica della civiltà” 2009 e 2011).

La critica della civiltà moderna come “patriarcato capitalistico” e un'alternativa ad esso al di là della civiltà moderna, anzi del patriarcato in generale, per non dire la tematizzazione dei suoi nessi logici: ecco due cose che la maggior parte delle persone del Nord chiaramente finora non riescono a “sopportare”. Per loro si va semplicemente troppo lontano con queste idee e si “rifiutano” di proseguire e di procedere col pensiero su questo stimolante percorso, anche nella prospettiva dei temi loro propri, dei loro specifici approcci e interessi.

Così non è un caso che i concetti di matriarcato e patriarcato spesso scatenino un violento rifiuto, poiché in effetti mettono in questione tutto ciò che oggi ci appare come normale (cfr. I. Derungs).

Ma l'intero pensare, sentire e agire di noi tutti alla fine si misura sulle questioni dell'epoca e non sulle cose come a noi piacerebbe che fossero. Il punto di partenza

delle nostre riflessioni, sensibilità e pratiche deve essere la sofferenza di quest'epoca di distruzione e non il suo idillio – da questo punto di vista ben dubbio - anzi, il fatto che siamo colpiti in tutto il mondo e la necessità di porre fine a questa situazione, che abbiamo imparato a concepire come prodotta sistematicamente.

Se dunque coloro che sono collocati nella posizione più bassa in questo sistema si ritrovano in ciò che qui vien detto, allora questo è la cosa giusta. Allora è come la verità, oppure una “verità importante di questo tempo”. Ed effettivamente vediamo che, accanto a molte donne in tutto il mondo, sono proprio gli “indigeni”, le persone del Sud, ad esserci vicine, molto più vicine dei nostri vicini del Nord. Ciò dipende dal fatto che noi al Nord in generale siamo stati estraniati dalla tradizione e dalla saggezza matriarcali molto di più e molto più a fondo che chiunque altro al mondo. Ma anche qui è esistita, e cioè nella figura dell’ “Antica Europa” (Gimbutas), una civiltà indigena matriarcale.

Tuttavia noi possiamo rinviare al fatto che dall'inizio anche qui nel Nord non solo donne, ma anche uomini - membri per così dire della stirpe dell’ “uomo bianco” - hanno fatto propria la Teoria critica del patriarcato. E ciò significa anzi che anch'essi possono cominciare a voler sentire e comprendere “quella cosa” che anche per il loro futuro non va (più) bene (Gruppo sul Progetto “Politica della civiltà” 2011, I.2).

Che sia proprio la scienza quella che mostra il più scarso interesse a una “verità del tempo” come questa, significa che essa continua tuttora a utilizzare, a (ri)produrre e ad apprendere solo sapere dominante, il sapere dei dominatori, e cioè quel sapere che serve a coloro che dominano e ai loro progetti. Che essa tuttavia continui ad agire in un'epoca che frattanto - col suo attivo aiuto - ha cominciato a prendere tutti per il collo, rinvia però paradossalmente anche al “dopo”, al tempo successivo in cui il sapere dominante della trasformazione della scienza moderna non sarà quasi più di utilità per nessuno.

La tesi dell'alchimia della Teoria critica del patriarcato. L'alchimia moderna e la sua universalizzazione

Nelle scienze naturali oggi normalmente non si parla più di filosofi, dee e pietre, come accadeva ancora nell'antica alchimia. (Schütt, Werlhof 2012). Ma bisogna comunque produrre l'essere superiore - come ai tempi del primo patriarcato - e ovunque si cerca a tale scopo una tecnica o un mezzo universale, che ora non va più sotto il nome di “pietra filosofale”, e cioè si cerca via via in tutti gli ambiti sociali, la “formula del mondo”:

- nella figura di oro/denaro/capitale, macchinari e merci nell'economia (Marx 1974b, Jaeger, Binswanger) come la cosa superiore, oppure, oppure la pietra filosofale, che possa realizzare l'immediata trasformazione oppure distruzione della sussistenza/natura ritenuta bassa e la pronta sostituzione con il suo contrario;

- nella figura del metodo del “Dividi, Trasforma/Ricomponi e Domina”, oppure di una “accumulazione originaria continua”, che sono diventati - in quanto metodi della separazione violenta, mortificazione alchimistica, e ricomposizione - il grande Opus, il presupposto generale dell'organizzazione e dell'agire sociale

nella politica coloniale e nella politica in generale, nello stato e nella guerra, nella scienza e nella tecnica delle macchine;

- nella figura delle forme di fede e religione/i patriarchi metafisiche: per esempio Gesù Cristo come “pietra” (Christus Lapis, cfr. Jung 1994), che libera/ha liberato dal male per sempre - così si pensa - i credenti per mezzo della sua alchimistica esperienza di morte e rinascita come “corpo superiore”; li libera cioè dalla natura del corpo vivente considerata inferiore, cosicché l’essere umano in quanto fedele/cristiano si è liberato da ogni possibile colpa: ad esempio nei confronti della vita, del corpo vivente e della Terra, oppure ha, con mezzi alchimistici come i sacramenti, la possibilità di liberarsi.

- Esempi di procedimento alchimistico, sotto il profilo sociale-istituzionale: prima l’Inquisizione e le istituzioni dell’epoca moderna che poggiano su di essa (Kimmerle, Federici) come giustizia, polizia, istituti, medicina, ospedali, famiglia mono-nucleare, scuola, burocrazia, fabbrica, esercito..., che distruggono/ “mortificano” la *Gemeinheit*, la “malvagità” (ma anche la collettività, n.d.t.) della “convivialità” (Illich), dunque del legame sociale e delle vecchie forme di “mutualità” e solidarietà, e operano in modo controproducente in senso contrario, causando specialmente la divisione e la de-solidarizzazione delle persone come “individui”.

- Esempi di procedimento alchimistico, sotto il profilo tecnico: la moderna tecnica delle macchine e i mezzi di distruzione del complesso militare-industriale, compresa la sua più recente variante come complesso militare-digitale; l’“alchimia” nucleare (Wagner, Easlea, Caldicott) e la nuova “alchimia dei militari” (Bertell, Werlhof 2011a), le tecniche della medicina moderna (Bergmann), i prodotti della farmacologia, le nuove bio-tecnologie di diverse “life sciences”, specialmente della “biologia sintetica” (Venter), l’“algenia” (Rifkin), la tecnologia genetica, riproduttiva (Wolf M., Werlhof 2010c) e, più recente di tutte, la nanotecnologia (Schirrmacher) nonché, last but not least, quelle dell’Intelligenza Artificiale e della vita artificiale “post-umana”, della robotica (Weizenbaum), che poggiano sulla trasformazione distruttiva della materia vivente e in generale della natura (Chargaff).

- Esempi di procedimento alchimistico, sotto il profilo religioso: i sacramenti cristiani che si fondano sul “Christus Lapis”, i quali, per mezzo della “transustanziazione” nell’Ultima Cena, si crede tolgano il “male” e il “peccato” ai credenti; ma nel far questo, quasi per “magia nera”, presuppongono e riconfermano sempre solo il “dimenticare” e il dissolversi del sentimento dell’esser-tenuto nell’interconnessione di tutti gli enti, della “Grande Madre/Dea”, o della “Madre Natura” in generale. In questo modo il “male” reale della partecipazione anche personale al progetto alchimistico di distruzione e trasformazione nei confronti della vita del corpo vivente e della Terra, non può più nemmeno esser riconosciuto, e men che meno sentito o fatto cessare.

Tutti i moderni procedimenti alchimistici promettono la stessa cosa di quelli dell’antica alchimia: ricchezza, splendore e oro per l’eternità, successo e superiorità militare, controllo, dominio e sostituzione della persona, specialmente donna e natura, per mezzo della trasformazione in “una cosa superiore”, eterna giovinezza, bellezza, potenza, salute, longevità, perfino immortalità - il buono, il vero e il bello

per tutti - a tutti i “nuovi esseri umani” creduti migliori, perfetti e compiuti, liberati da ogni colpa, completamente evoluti.

Nel frattempo tuttavia è già entrato in gioco il suo rimpiazzo “transumano”, che viene anch'esso dalla storta alchemica come l'”homunculus” di Paracelso, o come il super-robot “post-umano”, che non sarà più messo al mondo dalla vita “biologica”, bensì da una “vita” completamente artificiale, producibile a piacimento (Duden), e tutto ciò senza implicazione di donne, madri, corpi viventi, amore e altre condizioni culturali e naturali fino ad ora necessarie come cicli, ritmi e le più diverse forme dell'interconnessione nonché dei processi auto-creativi che ne derivano, forme di “natura naturans” di ogni tipo.

Dall'astrazione dalla natura vivente auto-creativa sono sorte dunque fantasie e pratiche di alchimia pura, patriarcali, non più capaci di avere un ri-guardo, uno sguardo volto all'indietro!

L'alchimia, intesa come metodo, nella civiltà moderna non è più una faccenda elitaria, per poche minoranze, ma è diventata - questa è la mia tesi - tecnica universale e grande affare, in guerra come in “pace”, quella pace che a causa di essa non si può più raggiungere...

Il carattere dell'alchimia moderna si rivela intanto addirittura come “weaponization” (Philipps), dunque come un processo in cui il carattere di arma del capitale, del denaro e dei macchinari, delle merci, istituzioni, forme di fede e comportamenti individuali/collettivi, in cui esso si universalizza sempre più, aumenta di continuo. L'”utilità” su cui si fonda questa alchimia che si militarizza sempre più e in modo sempre più esteso, è tuttavia limitata in modo crescente a coloro che dominano, cioè l'”1%”, come lo chiama il movimento Occupy. E a coloro che sono i nuovi “creatori”, gli Er-Schöpfer, gli uomini che creano e inventano in modo maschile esaurendo e indebolendo il mondo”, oggi come allora, viene accordato forse anche lo status superiore, lo “stato di essere superiore”. Ma nel frattempo questo privilegio si rivela un boomerang anche fra i privilegiati: anche questa parte del “bel mondo nuovo” dei vincitori e di coloro che ci guadagnano è un teatro di guerra (Wittenborn, Grossman).

I fatti che lastricano la via del fallimento della civiltà moderna sono intanto legione e si presentano con una portata da togliere il fiato, al punto che le persone dappertutto dovrebbero, a dire il vero, essere già da tempo nel panico. Che ciò non accada oppure non sia ancora un fenomeno di grande entità, è dovuto al fatto che i propugnatori della civiltà moderna in quanto “progetto”, della sua logica, le conseguenze e le varie connessioni in tutti i campi ovviamente non vengono rappresentate in modo adeguato e non vengono “comprese” (o non devono esser comprese) bene dalla collettività. Gli scopi e le azioni violente di questo progetto vengono considerati dalla maggioranza senz'altro come “normali” e “sempre stati così”. E logicamente laddove si vive del progetto e grazie ad esso, non c'è nessun interesse verso una diversa comprensione del progetto stesso, finché se ne è ricavato guadagno e/o con esso si è arrivati al potere o ci si vuole arrivare: anzi, per “quelli lassù” si tratta nientedimeno che del dominio letterale sul mondo!

Intanto però è possibile percepire quest'ultima crisi della civiltà occidentale, il fallimento del suo progetto globale, anzi si può “sentire nell'aria”, anche là dove

essa ancora non è ancora “misurabile”. Essa esiste come un nuovo tipo di disagio che si espande, un profondo senso di insicurezza, che riguarda l'ordine sociale, anzi addirittura l'ordine naturale.

La “civiltà degli alchimisti”: alla fine (e) senza alternativa?

Ora si deve partire dal fatto che la civiltà moderna distrugge sistematicamente il mondo invece di creare un mondo migliore e una civiltà più elevata, come afferma di voler fare. Con ciò la civiltà moderna come “progetto” utopico di creazione di un “mondo migliore” è giunta al termine. È necessario perciò che segua al più presto possibile una nuova civiltà, che abbia un carattere completamente diverso in tutte le dimensioni.

Ovviamente la definizione “civiltà degli alchimisti” per la civiltà moderna non solo non è “riconosciuta”, bensì è del tutto sconosciuta, anzi in molti reagiranno scuotendo la testa senza comprendere o perfino con una forte resistenza. Poiché un concetto del genere va a toccare tabù sia arcaici che moderni, interessi grossissimi, ciò che è letteralmente indicibile, inconscio collettivo, sempre represso e che si dà per scontato, non è indagabile. Le alternative effettivamente possibili non rientrano quindi nella visuale e vengono rese invisibili e inudibili sia nella teoria che nella pratica, sebbene abbiano cominciato a esistere soprattutto nei settori sociali marginali e in modo ancora frammentario e precario senza essere riconosciute all'esterno, (Gruppo sul Progetto “Politica della civiltà” 2009 e 2011).

Il progetto di una Grande Trasformazione del mondo, che ha acquisito in epoca moderna la sua figura valida, oggi e letteralmente devastante (cfr. Polanyi, Jaeger), si fonda da un lato su esperienze, obiettivi e modelli di pensiero accumulati in campo tecnico, militare, economico e politico provenienti dalla storia millenaria e molto recente del patriarcato, che ha sempre proseguito a garantire la continuità temporale di questo sviluppo.

Dall'altro lato, all'interno delle grandi oscillazioni di questo sviluppo in età moderna da circa 200 anni - estremamente differenti a seconda delle regioni è subentrata in questo progetto una violenta frattura. Questa frattura però non era proprio una rottura col progetto “alchimistico” stesso, bensì, al contrario, con gli impedimenti che ne ostacolavano la sua realizzazione.

Solo questa frattura ha reso possibile che si affermasse in Europa un progetto di tipo moderno, “puramente” patriarcal-alchimistico. Questo progetto era presente, nella sua idea di base, fin dalla nascita del patriarcato. E nei secoli iniziali, anzi nei primi millenni, i tentativi della sua più ampia applicazione pratica è ripetutamente fallito.

Il fine del progetto alchimistico era ed è utopico, non-razionale, illusorio, idealistico, orientato a idee dell'Aldilà, anzi ibrido e delirante ed impossibile da realizzare nelle condizioni date su questa Terra, nonostante e a causa del suo tipo di “materialismo” (nemico della materia). Il fine più importante dell'antica alchimia sin dall'epoca della sua patriarcalizzazione è la trasformazione della natura/mondo in una seconda natura, che si presume “superiore”, “più nobile” e “migliore”, o in una “sovrannatura”. Si tratta dunque del tentativo di una sorta di “creazione” oppure di Er-Schöpfung, “esaurimento” e ri-generazione della materia, dell'ente e dell'essere stesso.

L'alchimia è un tipo di teoria e di prassi patriarcale della generazione, tale che in linea di principio opera al di là delle condizioni e dei cicli naturali dati, e così facendo persegue nell'insieme, in definitiva, l'indipendenza dall'accadere naturale. Questo proposito e questo modo di procedere fu considerato ed è considerato a tutt'oggi senz'altro come "razionale"!

Una simile idea patriarcale di razionalità esiste già dall'Antichità, e fondamentalmente non si è modificata per nulla fino ad oggi (Kimmerle, Behmann 2011).

La definizione della civiltà moderna come "alchimistica" dovrebbe dunque rinviare alla dimensione storica profonda del fenomeno, tanto quanto al suo attuale fallimento, che va riconosciuto come "necessario".

Io sostengo dunque la tesi che la civiltà moderna e la macchina non abbiano affatto significato un congedo dall'alchimia, come in generale si afferma (Schütt). E sebbene alcuni sostenitori dell'alchimia ne vedano la prosecuzione in età moderna, ciò non cambia nulla. Essi infatti non ne hanno riconosciuto il carattere patriarcale-distruttivo, altrimenti non avrebbero potuto dare un giudizio positivo della sua connessione con la civiltà moderna (Baigent-Leigh). Ma al contrario, l'affermazione dei principi di base del metodo alchimistico del "Dividi, Trasforma e Domina" e del programmatico abbattimento oppure superamento di quello che un tempo era ancora chiamato "mistero della materia", che viene perseguito sul fronte più ampio in quasi tutti i settori sociali, è divenuto possibile solo per mezzo di questo: ma solo temporaneamente (e) apparentemente.

A causa di ciò, oggi si impone nuovamente all'attenzione in modo drastico il problema di fondo dell'alchimia: cioè che il mistero della materia in realtà è stato solo rimosso e disprezzato.

Questo "sguardo diverso" sull'accadere, come è stato qui descritto, è però possibile solo se si ricorre all'aiuto del nostro nuovo e più ampio concetto di patriarcato.

Solo da una prospettiva capace di analizzare e criticare il patriarcato è possibile comprendere l'alchimia, che presenta ancora degli enigmi anche per i suoi sostenitori contemporanei. Ora si deve riconoscere che l'enorme vastità dell'alchimia come "scienza" nonché le sue ambivalenze, anzi le sue contraddizioni finora inesplicabili o addirittura inosservate, sono il risultato del suo sviluppo storico e delle sue fratture e contraddizioni, a partire dall'avvento del patriarcato quale ordine sociale in via di espansione.

Questa evoluzione dalla e verso l'alchimia, verso quello che originariamente era detto fra l'altro "limo del Nilo", cominciò forse come orticoltura e giardinaggio nelle civiltà matriarcali, a giudicare dal nome nell'Egitto predinastico: la "terra nera" della Luna che periodicamente diventava umida.

Con la conquista bellicosa delle civiltà matriarcali (D. Wolf, Gimbutas, Dieckvoss) da parte di invasori armati provenienti dal Nord, dall'Est o dall'Ovest, prese l'avvio la "patriarcalizzazione" delle società conquistate, e con essa anche dell'alchimia. Così cominciò un'epoca in cui la natura, insieme con le madri e le donne, fu per la prima volta definita tendenzialmente come qualcosa di contrapposto. Ma l'alchimia antica, già avanzata sulla via della patriarcalizzazione, si definiva in parte ancor sempre in riferimento a "scienze", tecniche e culture pre-

patriarcali, come per esempio lo sciamanismo, che esisteva già decine di migliaia di anni fa, cioè “illo tempore” (Schütt 2000 pp. 540 segg.), dove collochiamo le società e le civiltà matriarcali originarie.

Ha perciò senso “periodizzare” l'alchimia in questa prospettiva. Le nuove parti patriarcali dell'alchimia infatti in un primo momento si distinguono in modo netto da quelle più antiche matriarcali. Si può pertanto distinguere un'alchimia matriarcale da una mista, per così dire matriarcal-patriarcale, almeno in senso formale, da una terza puramente patriarcale.

Della prima sappiamo relativamente poco, poiché non ha lasciato tracce scritte, anche se ha conservato tradizioni ancora oggi note e in parte ancora esistenti, specie in società matriarcali ancora esistenti: come lo sciamanismo, l'arte della guarigione, l'orticoltura, il giardinaggio e l'agricoltura di sussistenza, la sessualità, la gravidanza e la maternità, il culto degli antenati e delle antenate, l'astronomia/astrologia, la “pratica femminile” del Vamachara, il tantrismo, il taoismo, la magia, l'alchimia vegetale, animale o dell'acqua, la lavorazione rituale dell'oro, dell'argento e del rame, la fabbricazione di colori, tessuti, gioielli...

E alla fine è proprio l'alchimia “mista”, che ritroviamo in diverse varianti in molte parti del mondo dall'antichità fino all'inizio dell'era moderna, quella di cui si è reso evidente il fallimento. Ma essa - secondo la mia tesi - non è fallita a causa delle sue parti matriarcali, bensì nelle sue parti essenzialmente patriarcali, cioè nella “lotta con il mistero della materia” al fine di “manipolare la materia per ottenere un essere superiore” (Schütt 2000, p.12).

L'alchimia “puramente” patriarcale della modernità, infine, deve perciò fallire tanto più in quanto ha eliminato tutte le parti matriarcali e inoltre ha avuto talmente “successo”, che in brevissimo tempo ha gettato l'intero globo in una crisi senza precedenti.

Ma finora chiaramente quasi nessuno ha notato che la manipolazione della materia per ottenere un essere superiore è un fine tipicamente patriarcale e non può essere (stato) in alcun modo unificato con le parti matriarcali dell'alchimia. Invece, questo obiettivo non viene affatto riconosciuto come “patriarcale”, quindi in contrasto con qualcosa d'altro, bensì viene sempre dato per scontato come un fine ovvio e generale, quasi “neutrale”.

Fino ad oggi nella letteratura sull'alchimia predomina l'impressione che l'alchimia non sia fallita in questo obiettivo, e contro di esso in linea di principio non viene addotto nessunissimo argomento. Questo fine non viene respinto a causa del suo contenuto, ma al massimo nella sua formulazione. Così, non viene assolutamente inteso come illusorio o violento. L'alchimia perciò sembra essere fallita non per il suo fine, ma per l'irrazionalità ad essa sottesa e presente, che connota la sua visione del mondo e i suoi metodi, cioè un caos di “superstizioni”, “magia”, “misticismo”, valori, teleologie, paure di rompere tabù, sforzi di liberazione religiosa, esperienze soggettive non verificabili e non ripetibili, una mancanza di astrazione, il tener conto di sconfiniate interconnessioni, il porre l'accento sulle qualità, successi apparenti e “cosmologie”... (cfr. Schütt 2000, pp. 538 segg.).

Le aspirazioni generalmente anche qualitative, oggi definite universalmente “irrazionali”, dell'alchimia pre-moderna, derivano tuttavia in parte dal loro passato

matriarcale e sono irrazionali solo dal punto di vista patriarcale, specie moderno, in parte sono conformate in senso patriarcale e distorte e perciò irrazionali sia da una prospettiva matriarcale che da quella moderna. Ma l'alchimia non è fallita a causa di esse, nella misura in cui in gran parte non servivano affatto alla manipolazione della materia, e men che meno alla fabbricazione dell'"essere superiore", ma piuttosto descrivevano un modo di vedere il mondo, un'esperienza del mondo, una teoria, e in corrispondenza di essi ci si sforzava di trattare la materia.

La modalità di generazione patriarcale al di là dell'accadere naturale, dei cicli e del corpo vivente della madre, il "fare" l'oro e "fare la vita", che all'alchimia non riuscì né a livello psichico né a livello materiale, non appartiene comunque ai suoi aspetti matriarcali. Al contrario, dal punto di vista matriarcale questi sono appunto aspetti "irrazionali"!

Inoltre la mia tesi sostiene che non si sia visto nessun problema nell'assumere le parti patriarcali dell'alchimia nell'epoca moderna, in particolare per manipolare con successo la materia, nella supposizione che l'eliminazione di tutte le possibili irrazionalità nel procedimento appropriato sarebbe bastata per lasciarsi ora alle spalle l'alchimia, in quanto fallita. Al suo posto vennero perciò riprese in linea di principio proprio le parti dell'alchimia che erano veramente fallite, cioè quelle patriarcali. Esse erano considerate chiaramente come ovvie!

La mia tesi del moderno sistema-mondo del patriarcato come "civiltà degli alchimisti" si riferisce perciò al risultato della riuscita "patriarcalizzazione totale" dell'alchimia in epoca moderna e contemporanea, dunque alla ripulitura del suo nucleo di fondo da tutti i riferimenti qualitativi e da valori, disprezzati in quanto superflui, e specialmente dalle loro radici matriarcali.

Intanto è comunque assodato che le moderne scienze (naturali), la politica, la tecnica, la religione e l'economia moderne intese come alchimia patriarcale moderna non sono accettabili, anzi non sono nemmeno un progetto possibile per il futuro.

Bisogna finalmente risvegliarsi dal delirio patriarcale di poter sostituire il mondo con il suo contrario e di poterlo a tal fine distruggere!

I limiti attuali della civiltà moderna come civiltà del "patriarcato capitalistico". Tesi: fine dell'Occidente!

La civiltà moderna, la civiltà occidentale è giunta alla fine. Un altro "Go West" non è più possibile. Il Paradiso in Terra promesso è svanito in lontananza. Dovunque si diffondono e/o vengono attivamente diffuse condizioni catastrofiche in tutti gli ambiti della vita. Sta accadendo l'esatto contrario di tutto ciò che sia mai stato predetto e che sia mai stato propagandato come mèta dello sviluppo.

E ora?

Su tutto ciò regna in tutto il mondo una gran confusione. Un (sotto-)sviluppo del genere non era previsto. Esso appare inspiegabile anche gli analisti scientifici e politici da sinistra a destra, che definiscono questo stato di cose col nome di "crisi", che non sanno più come andare avanti.

Nel frattempo tutto sta a indicare che i veri potenti del mondo con la loro politica della globalizzazione e del neo-liberismo come politica economica e bellica, hanno tratto da un bel pezzo le loro conclusioni. Essi tentano di tenere in

piedi quanto più a lungo possibile e con tutti i mezzi a disposizione il progetto “alchimistico” di trasformazione della civiltà moderna. Tuttavia è chiaro che lo fanno solo per il proprio tornaconto ed evitando in misura crescente di dare spiegazioni sul carattere delle loro azioni – presume presunte essere dispensatrici di felicità universale. Scompare perciò l'apparenza di democraticità, e lascia il posto alla possibilità di riconoscere una sempre più cruda tendenza neo-totalitaria. Inoltre, di fronte a certe realtà le giustificazioni ideologiche sono sempre meno credibili. Tuttavia la maggior parte delle persone non individua un'alternativa al momento (Werlhof 2010b).

Con l'aiuto del paradigma completo della Teoria critica del patriarcato che, come qui descritta, può essere intesa come una meta-teoria del XXI secolo, si può risolvere in primo luogo l'enigma del nostro ordine sociale, della sua struttura storica profonda, che arriva fino a prima dell'inizio del patriarcato, e della sua decadenza, che oggi sta diventando visibile. Il patriarcato capitalistico moderno come “sistema-mondo” è di un sistema di guerra basato su una “creazione dalla distruzione”, orientata in senso patriarcale e fondata “alchimisticamente”, che ha il fine di costruire una contro-natura e un contro-mondo, che dovrebbero trasformare e sostituire la natura e il mondo esistenti perché considerati “superiori” e migliori (vedi sopra, primo paragrafo).

Questo progetto, come si può vedere, ha toccato ora i suoi limiti certamente definitivi, cioè quelli del pianeta stesso.

La logica di questo fallimento andrebbe tuttavia riconosciuta, per poter fuoriuscire al più presto possibile da questo progetto e rendere visibili in tal modo anche la logica delle vie d'uscita dalla crisi complessiva della civiltà moderna e le alternative ad essa.

Dimensioni della crisi di civiltà del patriarcato e risposte ad essa

L'autentica crisi di civiltà dell'Occidente (compreso l'Oriente) è lo sfondo della crisi oggi tanto evocata e tanto multiforme, che nel frattempo si è estesa in modo sinergico in tutte le dimensioni del vivere, e in tutto il mondo. L'utopia dell'epoca moderna, la sua promessa di un continuo progresso verso una vita ritenuta “migliore” e di livello “superiore”, per sempre e in tutto il mondo, nella realtà è diventata il suo contrario: una distopia. Invece del paradiso in Terra, si sta creando un inferno (già Goethe cit. da Jaeger).

Per questa realtà nel materiale come nell'immaginario, nel corporeo-vivente come nello psichico-spirituale, finora non c'è nessuna spiegazione coerente da parte della scienza o della politica, poiché esse stesse dovrebbero proseguire ad absurdum. Al contrario, si andrà avanti così come se fosse solo una questione di crisi congiunturale o di un guasto passeggero che il sistema è in grado di riparare. Di conseguenza tutto deve andare avanti come prima.

Ma così non sarà.

Poiché i danni, che vengono percepiti come “crisi”, sono diventati ormai tali che non è più possibile non vederli, sono estesamente irreversibili, al momento praticamente inarrestabili nella loro dinamica di tipo sistemico, hanno cominciato a rafforzarsi l'un l'altro in modo sinergico e soprattutto sono mortali per sempre più persone, culture, territori, animali e piante, anzi ora addirittura per il clima e per la

Terra stessa come pianeta. Così, le dimensioni della crisi attuale sono completamente diverse da quelle di tutte le precedenti.

La globalizzazione del neoliberismo, di una politica che ormai agisce solo nell'interesse di complessi multinazionali, come quelli che sono sorti negli ultimi decenni, accelera la crisi. Questa politica non solo conduce al consumo sempre più rapido del mondo, ma anche, e sempre più spesso, porta direttamente alla guerra (cfr. Mies 2004) in quelli che ormai sono centinaia di grandi e piccoli teatri bellici in tutto il mondo.

In queste guerre, quello che è in gioco sono soprattutto la sicurezza, la distribuzione e l'asporto delle ultime risorse del pianeta: si tratta di una sorta di guerra geo-coloniale. Poiché la maggior parte di queste risorse ora sono o stanno – diminuendo o esaurendo. Una loro sostituzione generale non è prevista, nonostante il febbrile lavoro delle “nuove tecnologie”.

L'industrializzazione, su cui la civiltà occidentale moderna ha costruito le sue promesse, si basa in modo centrale sull'utilizzo dei tesori della natura, le cosiddette risorse. Senza di esse la civiltà moderna non ci sarà più.

Che con ciò il progetto dell'epoca moderna oggettivamente sia al termine, anche se per esempio nelle “life industries”, nelle bio- e nano-tecnologie si cercano in modo spasmodico delle alternative (Schirmacher), non è però finora consentito pensarlo ad alta voce o affermarlo. Questo è un tabù poiché mette in discussione il consenso di massa da sinistra a destra che ancora esiste e che da secoli viene coltivato con la massima cura su questo progetto. Se infatti le cosiddette risorse per gran parte sono ormai state irrimediabilmente consumate, si rende chiaro ovunque che il progresso non raggiungerà tutti, anzi, che i potenti adesso tentano di riservare a se stessi e per sé soli le risorse ancora esistenti. È chiaro altresì che le stesse possibilità di vita della maggior parte delle persone sono e saranno attaccate, sia che si tratti di sottrarre loro le risorse per uno stile di vita “all'insegna del progresso”, sia che vengano loro tolte anche quelle per una vita di tipo “alternativo”. Si pone così la questione, se la società industriale globale di massa non stia già passando dal consenso di massa, dalla produzione di massa e dal consumo di massa al decesso di massa e alla morte di massa, anzi, all'assassinio di massa, che alla sua periferia è già in atto da un pezzo (Ziegler 2004, 2005).

In questo modo crolla in tutto il mondo la legittimazione principale della moderna economia, della tecnica, della scienza e della politica, cioè la loro intenzione “democratica” e la loro possibile – o presunta tale – capacità di prestazione “infinita” e globale.

Coloro i quali si sono impegnati e addirittura sacrificati per questo progetto, si domanderanno ora se non siano stati presi in giro. Senza la promessa di una disponibilità di risorse infinita, della “produttività” infinita della loro lavorazione, e di una equa distribuzione finale a tutti coloro che hanno lavorato per questo progetto, non vi avrebbero certo partecipato. Non avrebbero partecipato affatto già se avessero saputo che il loro lavoro alla fine sarebbe consistito nel saccheggio, consumo e distruzione dell'intera natura, con processi presunti “creativi” di trasformazione in merci, denaro, macchinari, in breve, in “capitale” con tutto il suo potere di comando. Poiché così alla fine non resta più molto e soprattutto rimane solamente una Terra che comincia a “essere inabitabile come la Luna”, mentre il

capitale, quale nuova ricchezza e forma di potere, in una sorta di dominio letterale mondiale, sono stati rastrellati interamente da “quelli che stanno in alto”.

Tuttavia, questo capitale ha sempre meno valore (problema di Re Mida) se non ha più una quantità sufficiente di cose concrete (da lat. cum crescere = che crescono le une con le altre), quindi niente natura e niente vita, non più “risorse” in quantità sufficienti. Questo fenomeno comincia a essere percepibile da quando i “limiti della crescita” non sono più indicabili: le cause di questi limiti sono dati dal “nucleo di fondo non riconosciuto della crisi”! (von Werlhof 2012)

La “vacca sacra” della moderna “produzione” si smaschera oggi come distruzione sistematica e continua. La battaglia per la produzione era ed è una battaglia contro l'essere umano e la natura, che nel combatterli li annienta. Hanno tratto profitto da questa guerra - che infuria anche senza una diretta “dichiarazione di guerra” - sempre “quelli in alto” e, di tanto in tanto, anche qualcuno che sta nel mezzo, quelli che per tale motivo vengono definiti ceti medio. E adesso, che “toccherebbe” a quelli di sotto, o anche alle donne in generale o a tutte le persone del Sud del sistema-mondo, così come è stato fatto loro credere, non c'è quasi più niente o niente del tutto, e ciò che c'è, alla fine è rotto (“Kaputtalismus”) e/o di nessun valore: il denaro non si può mangiare. E ha pure l'abitudine di “evaporare” (Marx), poiché il capitale è lavoro morto, “coagulato”, ex-lavoro (Marx 1974a), risultato di una “creazione dalla distruzione”. Da esso alla fin fine non può nascere niente di nuovo, anche se gli interessi finanziari sembrano farlo.

Emerge così, che in verità quelli che stanno sopra hanno promesso la democrazia solo per convincere il più a lungo possibile le masse a “tener duro”. Era un trucco. In definitiva, la trasformazione (alchemica) di esseri umani e natura in capitale non sarebbe stata affatto possibile senza la creazione e l'impiego organizzato delle masse, comprese le “truppe di riserva” nelle periferie di tutto il mondo. Si tratta di niente di meno che della “legge della popolazione”, la “legge dell'accumulazione capitalistica” in Marx (Marx 1974b). La democrazia, oppure il “socialismo”, erano e sono quindi solo l'organizzazione - concepita politicamente in diversi modi - della partecipazione e collaborazione generali a questo progetto, dunque proprio l'esatto contrario della delega del potere al popolo! Viceversa, è accaduto che il popolo ha delegato il suo potenziale potere verso l'alto. In questo consistevano e consistono l'odierna democrazia così come l'odierno socialismo.

Bisognerebbe allora chiedere: per quanto tempo “quelli che stanno sopra” hanno creduto che la “produzione” potesse essere infinita, completa ed eterna? Mai? Oppure, da quanto sanno che questo progetto alla lunga sarebbe stato irrealizzabile? E quando hanno deciso, costoro, in segreto, per conto loro, di lasciar perdere questo progetto? (Gray). È stata questa decisione il motivo per il cambiamento verso il neo-liberismo?

La risposta alla crisi sarà la dimostrazione di quanto (poco) seriamente si intendesse parlare di una democrazia reale. Quindi l'intento era solo quello di usare le masse, a tale scopo istruite, educate e concentrate, affinché fossero portate a realizzare il progetto del capitale, la sua “creazione dalla distruzione”, tramite il loro lavoro. O si trattava invece – ma si potrebbe chiedere anche quando, per chi e per quanto tempo - di condividere davvero con loro? “Valori” come libertà, uguaglianza o fratellanza, cioè i valori della rivoluzione borghese, e i cosiddetti

“diritti umani” hanno comunque illuso le masse che essi fossero universali, quindi che fossero validi anche per tutti. Le masse si sono identificate in essi e si sono fatte manipolare, sebbene questi valori, proprio come il denaro in quanto valore, sono pensati in definitiva solo per le “élite”. Anzi, l’organizzazione delle masse, dei partiti e dei sindacati, e un numero sempre maggiore di donne (cfr. la cosiddetta “politica femminile” e l’approccio “di genere”) hanno perfino tratto le conseguenze: ciò che va bene per “quelli lassù”, va bene anche per “noi quaggiù”!

Dov’era allora il limite di questo evidente calcolo, per esempio nei confronti del “basso”, cioè donne e Sud, e cosa era ed è previsto nel caso della fine di questo progetto?

Se si prendesse sul serio la crisi della civiltà moderna, lo spavento per le manifestazioni e le conseguenze che ne derivano, dovrebbero logicamente - volendo prendere alla lettera la promessa di democrazia - portare oggi a concepire su due piedi un’economia, una tecnica, una scienza e una politica completamente nuove, non più orientate in senso alchimistico, per imporle insieme in tutto il mondo. Queste dovrebbero essere in palese contrapposizione a ciò che c’è oggi, e rappresentare così una reale alternativa alla civiltà moderna e non solo, all’interno di essa. La civiltà moderna dovrebbe quindi per prima cosa essere compresa in quanto fondamentale, capitale errore e sviluppo mortalmente sbagliato per la maggioranza, per la natura e per la Terra intera. Invece oggi, perfino tra coloro, uomini e donne, che sono critici verso la civiltà moderna, c’è chi propugna un capitalismo “verde” o altrimenti “buono” e nuove iniziative per una “modernità solidale”. Come se potesse darsi il suo salvataggio, oppure se, ancora adesso, potesse essere mantenuta la sua promessa propagandistico-populistica!

Qui si tratta di vedere chi, oggi come allora, crede davvero a “progresso e democrazia” nelle condizioni attuali. Coloro che ci credono, è a causa di interessi propri, della fede o del fatto di non essere stati ancora colpiti direttamente e non possono “vedere” che la civiltà moderna era il modo assolutamente sbagliato, la via errata (methodos = la via), che ora oggettivamente è alla fine per tutte le maggioranze nel mondo, e non solo di quelle umane.

Nel frattempo dall’alto è già stato senz’altro deciso (si vede chiaramente dal modo di “trattare” la crisi finanziaria del 2008 e oggi dal tentativo di introdurre una dittatura finanziaria nell’Unione Europea mediante il cosiddetto MES) di pilotare e di agire non contro il sistema, bensì adesso in modo del tutto consapevole e quanto più a lungo possibile ancora solo nell’interesse di coloro che stanno al suo vertice, e che sono i responsabili di questa crisi, delle sue guerre, dei collassi, delle emergenze, delle povertà e delle miserie, anzi di coloro che - già che ci sono - da tutto ciò guadagnano una quantità di denaro immensa: come mai prima. Io la chiamo “la grande abbuffata”: è il paradiso per quei pochissimi, il cosiddetto “1%”. La parola d’ordine è chiara: “Adesso vogliamo tutto solo per noi!”

Proprio il ferreo attaccamento al “Sistema Alchimistico” del progresso economico-scientifico-tecnologico indica dunque che non si tratta di una mancata “comprensione” del problema da parte della politica e di quelli che hanno reale potere. Al contrario, si tratta ora di assicurarsi con ogni mezzo che tutto continui ad andare avanti come è andato avanti finora:

“Certo che era tutto per noi! Credevate davvero che avessimo intenzione di far partecipare anche voi? A noi, la distruzione della Terra è stata utile. È per questo che vi abbiamo usati. Voi avete collaborato, perché anche voi volevate un pezzo di bottino. Perché invece non avete preservato la Terra? È colpa vostra ...!”

Questo sprezzo si avverte già nell'aria. Annuncia un nuovo fascismo, stavolta globale, un nuovo totalitarismo o “N\$”, nei confronti del quale i precedenti (totalitarismi) potrebbero essere stati ridicoli. Poiché adesso sono in gioco letteralmente tutti e tutto, e a livello globale. Il NWO, il Nuovo Ordine Mondiale si sta annunciando, chiunque sia alla fin fine che vuole imporlo o che lo imporrà.

È letteralmente un omicidio annunciato alle masse...

Così, un accusatore che in Germania attaccava gli “aiuti” per la Grecia, il politico conservatore Gauweiler, in un'intervista televisiva della rete ZDF il 5 luglio 2011 disse: “I soldi non sono per i greci, ma per i fondi di investimento!”, e così dicendo ha vuotato il sacco. Si tratta del saccheggio dell'Europa, organizzato e “volontariamente” ammesso tramite la mafia della finanza mondiale, e non di una politica economica in favore di coloro che ora sono andati a finire all'ultimo posto, non da ultimo a causa del salvataggio del capitale finanziario dal 2008 grazie ai loro soldi pubblici!

È cominciata la fase criminale del sistema (Genth). La politica internazionale di questa fase in linea di principio è terroristica dall'alto e sempre più apertamente dittatoriale, fino ad essere totalitaria. In questo quadro, la possibile morte dei molti viene considerata consapevolmente il prezzo da pagare, anzi viene direttamente indotta (fame, profughi, guerre, malattie, inquinamento, catastrofi naturali e altre evenienze causate dall'essere umano; (Mies 2004, Bertell; Ziegler).

Quel che c'è di nuovo sono soprattutto le mega-dimensioni del problema, che per la prima volta è planetario, ed è tale che può presentarsi una sola volta, l'ultima. Dopodiché forse, per dirla con Günther Anders, “non saremo mai esistiti” (Anders, oggi Fukushima, v. PBME/ Movimento Planetario per la Madre Terra 2012). In definitiva i mezzi di annientamento di massa economici e tecnologici che oggi sono a disposizione, non sono paragonabili con tutte le altre crisi e il loro “superamento” mediante la guerra (Bertell, Engdahl). In generale è una situazione che non si può comunque più evitare con un altro “Go West”, quindi mediante l'occupazione di nuove colonie. Ciò vale infine anche per un nuovo “Go East”, quale tentativo di incorporare l'Oriente nel sistema-mondo con le sue “risorse”. Su questa via c'è la minaccia letterale di una terza guerra mondiale (Chossudovsky 2012), sempre che non sia già cominciata.

Alla fine rimane unicamente l'ipotesi nutrita da pochi “iniziati” che, all'insaputa dell'opinione pubblica mondiale, stiano già avendo impiego tecnologie del tutto nuove, che gli appartenenti all'”1%” si sono già assicurati segretamente solo per se stessi e che hanno sviluppato solo per il proprio fabbisogno (Bearden 2002), ragion per cui essi guardano con tranquillità alle conseguenze della crisi.

Spiegazione, conseguenze e via d'uscita

Con la Teoria critica del patriarcato abbiamo una spiegazione per il sorgere, lo sviluppo, i pericoli della crisi di civiltà globale, ma anche delle vie d'uscita.

Con essa si può infatti spiegare perché la civiltà moderna è il più radicale e più violento progetto di civiltà, che noi definiamo patriarcato, che ora - nella fase del patriarcato "capitalistico" - si trova davanti alle conseguenze delle sue azioni: chiaramente capace di trarne gli effetti più brutali, ma incapace di rinunciare al suo progetto fallimentare.

Nel far questo, l'epoca moderna e contemporanea hanno lavorato in modo così distruttivo, da aver portato l'intero pianeta nel suo insieme, nell'arco di soli uno-due secoli, in una situazione di minaccia (cfr. Bertell). Con questo punto di vista è possibile per la prima volta portare ad absurdum il fascino oppure la religione del progresso tecnico-scientifico ed economico nella forma di un'alchimia universale bellica, modernizzata e generalizzata, con l'utopico progetto della distruzione in favore di una cosiddetta "creazione", oltre al feticismo verso i risultati, la merce, il denaro e la "macchina" quale forma di vita ritenuta migliore e superiore, forma di vita "creata" al maschile.

Il progetto patriarcale, che poggia sulla fede nella violenza e nella guerra, da cui proviene, è la base più importante del dilemma della civiltà occidentale oggi.

Poiché non vi è sostituzione per ciò che è andato distrutto, la maggior parte delle cosiddette "risorse" non sono rinnovabili, oppure per rinnovarle mancheranno presto o già mancano le basi (per esempio l'acqua dolce), ovvero il "sostituto" consiste in ciò che è letteralmente il contrario della cosa da rimpiazzare, e cioè qualcosa di morto, di reso morto.

La hybris e il delirante nichilismo "gnostico" della civiltà occidentale verso la Terra e il vivente, che rifiuta e rifugge il mondo - il loro annichilimento pratico in epoca moderna - sono diventate nel frattempo la tendenza generale e sotto molti aspetti sono la quotidianità per la maggior parte delle persone.

La logica della fine della civiltà moderna si contrappone alla logica delle alternative ad essa. In corrispondenza a ciò, queste non possono essere né capitalistiche (socialiste) né patriarcali, bensì in ultima istanza solo "matriarcali", cioè non dominate dalle donne, ma al contrario libere dal dominio favorevoli alla vita, egualitarie, orientate alla natura come accadere vivente - in termini di interconnessione di tutti gli enti - e impegnata in una comunanza sostenuta da tutti nell'economia, nell'organizzazione politico-sociale all'interno di una cultura della soluzione pacifica dei conflitti.

Le condizioni della civiltà che si interconnettono sarebbero così completamente diverse, anzi capovolte rispetto a quelle patriarcali. L'umanità è vissuta per un tempo più lungo in civiltà matriarcali piuttosto che patriarcali, ma mai in un numero così elevato. Perciò ora dovranno esser fatte anche invenzioni del tutto nuove per poter compiere il passaggio verso una diversa civiltà (Shiva; Akhter; Esteva, Mies /Bennholdt-Thomsen; Werlhof/Bennholdt-Thomsen/Faraclas; Medina). Non era mai successo infatti che dal patriarcato si dovesse o si rendesse necessario costruire una nuova civiltà matriarcale, oppure dalla civiltà moderna una nuova civiltà indigena, dato che deve essere garantita la continuazione della vita per molte più persone che non per una'esigua minoranza.

Con ciò siamo posti di fronte a questioni che abbracciano un arco non di soli 500 anni, ma di 5000 anni, che devono essere risolte, per avere una degna, ma

anche solo possibile alternativa, alla fine della civiltà moderna come apice dello sviluppo patriarcale. Il patriarcato capitalistico moderno (e al tempo stesso socialista) in quanto “moderno sistema-mondo” è stato la punta di un iceberg storico. Finora però è rimasto generalmente nascosto ciò che costituisce la sua massa sommersa, quella che regge questa punta.

Si tratta dell'insieme dello sviluppo del patriarcato e del processo della patriarcalizzazione che compone questa parte sommersa dell'odierno sistema-mondo. Il mondo naturale, assoggettato con la violenza a questo patriarcato, ha cominciato a rompersi e a sbriciolarsi. Il matriarcato incline alla vita, ai bambini, alle donne e alla natura è ancora presente come “seconda cultura” (Genth 1996) e in parte anche in modo nuovo, ma le tendenze per la sua dissoluzione pressoché definitiva sono ovunque in azione.

Conclusione. Quanto più a lungo durerà l'attaccamento al progetto alchimistico di trasmutazione del mondo in senso patriarcale - quindi all'utopia del patriarcato, tanto più difficile o addirittura impossibile sarà intraprendere le vie verso una nuova civiltà che sia realmente alternativa a quella attuale, oppure che offra ancora almeno una chance a una discreta percentuale di ciò che fino ad oggi, o fino a quel momento, resterà del vivente.

Ma d'altra parte, questo movimento verso una nuova civiltà è già cominciato da molto tempo.

Opere citate

Akhter Farida, *Samenkörner sozialer Bewegungen (Semi di movimenti sociali)*, Centaurus, Freiburg 2011 [*Seeds of Movement, On Women's Issues in Bangladesh*, 2007].

Anders Günther, *Die atomare Drohung (La minaccia nucleare)*, Beck, München 1981.

Anders, Günther, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Beck, München 1989 (tr. it. *L'uomo è antiquato*, Bollati Boringhieri, Torino 2003).

Baigent Michael-Leigh, Richard, *The Elixir and the Stone. The Tradition of Magic and Alchemy* (tr. it. *L'elisir e la pietra. La grande storia della magia*, Tropea, Milano 1998).

Bearden Thomas E., *Fer de Lance. A briefing on Soviet scalar electromagnetic weapons (Ferro di lancia [Bothrops, tipo di serpente])*, Cheniere Press, Santa Barbara / Cal. 1986, 2002.

Behmann Mathias, *Idee und Programm einer Matriarchalen Natur-und Patriarchatskritischen Geschichtsphilosophie. Zur Grundlegung der Kritischen Patriarchats-theorie angesichts der 'Krise der allgemeinsten Lebensbedingungen'* (*Idea e programma di una filosofia matriarcale della natura e della storia, critica verso il patriarcato*), in Projektgruppe “*Zivilisationspolitik*”, 2009, pp. 107-177.

Behmann Mathias, *Giordano Bruno im Kontext der Kritischen Patriarchats Theorie (Giordano Bruno nel contesto della Teoria critica del patriarcato)*, in Projektgruppe "Zivilisationspolitik", 2011, pp. 111-136.

Bennholdt-Thomsen Veronika, *Marginalität in Lateinamerika. Eine Theoriekritik (Marginalità in America Latina. Una teoria critica)*, in *Lateinamerika. Analysen und Berichte*, 3, Verelendungsprozesse und Widerstandsformen, Olle & Wolter, Berlin 1980, pp. 45-85.

Bennholdt-Thomsen Veronika, *Subsistenzproduktion und erweiterte Reproduktion, Ein Beitrag zur Produktionsweisendiskussion (Produzione di sussistenza e riproduzione estesa)*, in "Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie" 14 (*Società. Contributi alla teoria marxiana*, 14), , Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, pp. 30-51.

Bennholdt-Thomsen Veronika, *Bauern in Mexiko zwischen Subsistenz-und Warenproduktion (Contadini in Messico fra produzione di sussistenza e produzione di merci)*, Campus, Frankfurt a. M. / New York 1892.

Bennholdt-Thomsen Veronika, *Juchitán, Stadt der Frauen. Vom Leben im Matriarchat (Juchitán, città delle donne. Della vita nel matriarcato)*, Rowohlt, Reinbek 1994.

Bennholdt-Thomsen Veronika-Faraclas, Nicholas-Werlhof, C. v. (Hg.), *There is an Alternative. Subsistence and Worldwide Resistance to Corporate Globalization (C'è un'alternativa. Sussistenza e resistenza mondiale alla globalizzazione delle multinazionali)*, Zedpress (poi Zed Books), London 2001.

Bennholdt-Thomsen, Veronika - Holzer, Brigitte - Müller, Christa (Hg.), *Das Subsistenzhandbuch. Widerstandskulturen in Europa, Asien und Lateinamerika (Il manuale della sussistenza. Culture della resistenza in Europa, Asia e America Latina)*, Promedia, Wien 1999.

Bennholdt-Thomsen, V.- Mies, M., *Eine Kuh für Hillary. Die Subsistenzperspektive (Una mucca per Hillary. La prospettiva della sussistenza)*, Frauenoffensive, München 1997 [The Subsistence Perspective. Beyond the Globalized Economy, Zedpress (poi Zed Books) London 1999].

Bergmann Anna, *Die verhütete Sexualität. Die Anfänge der modernen Geburtenkontrolle (La sessualità protetta. Inizi del moderno controllo delle nascite)*, Aufbau, Hamburg 2002.

Bergmann A., *Der entseelte Patient. Die moderne Medizin und der Tod (Il paziente disanimato. La medicina moderna e la morte)*, Aufbau, Berlin 2004.

Bertell Rosalie, *Planet Earth, The Latest Weapon of War*, Women's Press, London 2000, 1^a ed. ted. Kriegswaffe Planet Erde (*Il Pianeta Terra come arma*), J.K. Fischer, Gelnhausen 2011.

Bertell Rosalie, *Info-Brief*, 2, Nov. 2010 in www.pbme-online.org .

Bertell Rosalie, *Wie unser Planet langsam zum Wrack gemacht wird*, in, www.pbme-online.org, 3. Info-Brief, Apr. 2011, e in, *MatriaVal*, n. 14, Frankfurt a. M., 2011 pp. 35–40 (tr. it. *Distruggere lentamente il nostro Pianeta*, in, <http://www.nogeoingegneria.com>, 2014).

Binswanger Hans Christoph, *Geld und Magie (Denaro e magia)*, Stuttgart, Weitbrecht, Stuttgart 1985.

Caldicott Helen, *The New Nuclear Danger (Il nuovo pericolo nucleare)*, The New Press, New York 2002.

Chargaff Erwin, *Unbegreifliches Geheimnis. Wissenschaft als Kampf für und gegen die Natur*, Stuttgart, Klett-Cotta, Stuttgart 1988 (tr. it. *Mistero impenetrabile. La scienza come lotta pro e contro la natura*, Lindau, Torino 2009).

Chossudovsky Michel, *Towards a III World War Scenario (Verso uno scenario da Terza Guerra Mondiale)*, Global Research, Ottawa 2012.

Dieckvoss Gerd (2003), *Wie kam Krieg in die Welt?,(Come è venuta al mondo la guerra?)*, Konkret, Hamburg 2003.

Duden Barbara, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Missbrauch des Begriffs Leben*, Luchterhand, Hamburg/Zürich 1991 (tr. it. *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, Bollati Boringhieri, Torino 1994).

Easlea Brian, *Väter der Vernichtung. Männlichkeit, Naturwissenschaftler und der nukleare Rüstungswettkampf (Padri dell'annientamento. Mascolinità, scienziati e la corsa al riarmo nucleare)*, Reinbek, Rowohlt 1986 [*Fathering the Unthinkable, Masculinity, Scientists and the Nuclear Arms Races*, London, PlutoPress 1983].

Eliade Mircea, *Schmiede und Alchemisten*, Klett-Cotta, Stuttgart 1980 (tr. it. *Arti del metallo e alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino 1980).

Engdahl, *The Fateful Geological Price Called Haiti (Il mortale prezzo geologico chiamato Haiti)*, www.engdahl.oilgeopolitics.net/Geopolitics, William F. 2011.

Erdheim Mario, *Die gesellschaftliche Produktion von Unbewusstheit (La produzione sociale di inconsapevolezza)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1984.

Federici Silvia, *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, New York 2006 (tr. it. *Il grande Calibano, storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*, Milano, Angeli, 1984).

Gebelein Helmut, *Alchemie. Die Magie des Stofflichen*, Diederichs, München 1996 (tr. it. *Alchimia. La magia della sostanza*, Edizioni Mediterranee, Roma 2009).

Genth Renate, *Matriarchat als zweite Kultur (Matriarcato come seconda cultura)* in, Werlhof, C. v. - Schweighofer, Annemarie - Ernst, W. W. (Hg.), *Herren-Los. Herrschaft, Erkenntnis, Lebensform*, Peter Lang, Frankfurt a. M., 1996 pp. 17-38.

Genth Renate, *Über Maschinisierung und Mimesis. Erfindungsgeist und mimetische Begabung im Widerstreit und ihre Bedeutung für das Mensch-Maschine-Verhältnis* (*Sulla macchinizzazione e la mimesis. Spirito d'inventiva e capacità mimetica a confronto e loro significato per il rapporto-essere umano-macchina*), Peter Lang., Frankfurt a. M. 2002.

Gimbutas Marija, *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 Myths and Cult Images* (*Dee e dei dell'Antica Europa*), Thames & Hudson, London 1984.

Gimbutas, M. (1991), *The Civilization of the Goddess*, Harper, San Francisco 1991 (tr. it. *La civiltà della Dea*, traduzione e cura di Mariagrazia Pelaia, Stampa Alternativa, Viterbo 2012/13).

Göttner-Abendroth Heide, *Das Matriarchat, I, Geschichte seiner Erforschung*, Stuttgart, Kohlhammer 1988 (tr. it. *Le società matriarcali. Studi sulle culture indigene del mondo*, Venexia, Roma 2013).

Göttner-Abendroth H. (Hg.) *Gesellschaft in Balance. Dokumentation des I. Weltkongresses für Matriarchatsforschung 2003 in Luxemburg* (*Società in equilibrio. Documentazione del I Congresso mondiale per la ricerca sul matriarcato, 2003, Lussemburgo*), Stuttgart, Kohlhammer 2006.

Gray John, *Die falsche Verheißung*, Berlin, Alexander Fest, Berlin 1999 (tr. it. *Alba bugiarda, il mito del capitalismo globale e il suo fallimento*, Ponte alle Grazie, Milano 1998).

Grossman Dave, *On Killing, The Psychological Cost of Learning to Kill in War and Society*, (*Dell'uccidere. Il prezzo psicologico di imparare a uccidere in guerra e nella società*), B&T, Little, Brown Book Group, Boston / New York / London 1996.

Illich Ivan, *Vom Recht auf Gemeinheit* (*Del diritto a essere cattivi*), Reinbek, Rowohlt 1982.

Illich I., *Genus*, Reinbek, Rowohlt 1983 (tr. it. *Il genere e il sesso. Per una critica storica dell'uguaglianza*, Mondadori, Milano 1984).

Illich I., *In den Flüssen nördlich der Zukunft*, C.H. Beck, München 2006 (tr. it. *I fiumi a nord del futuro*), Quodlibet, Macerata 2009).

Jaeger Michael, *Gobal Player Faust oder Das Verschwinden der Gegenwart. Zur Aktualität Goethes* (*Il giocatore globale Faust o La scomparsa del presente. Dell'attualità di Goethe*), Wjs Verlag, Berlin 2008.

Jung Carl Gustav, *Erlösungsvorstellungen in der Alchemie*, Grundwerk Band 6, Heitersheim / CH, Walter 1985; 1994 (tr. it. *Le rappresentazioni di liberazione nell'alchimia*, in, *Opere*, vol. 12, *Psicologia e alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino 2006).

Jung C. G., *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. Gesammelte Werke*, Band 9/1, Walter, Düsseldorf 1995 (tr. it. *Opere*. Vol. 9/1, *Gli archetipi e l'Inconscio collettivo*, Bollati Boringhieri, Torino 1997).

Kimmerle Gerd, *Hexendämmerung. Zur kopernikanischen Wende der Hexendeutung (Il crepuscolo delle streghe. La rivoluzione copernicana dell'interpretazione delle streghe)*, Konkursbuch, Tübingen 1980.

Marx Karl, *Das Kapital*, 1. Band, in, Marx Engels Werke, Bd. 23, Berlin, Dietz 1974a (tr. it. *Il capitale. Libro primo*, UTET, Torino 2009).

Marx K., *Das allgemeine Gesetz der kapitalistischen Akkumulation (La legge generale dell'accumulazione originaria)*, in Marx Engels, Werke, Bd. 23, Berlin, Dietz, S. 640-740, 1974b (tr. it. *Il capitale. Libro primo*, UTET, Torino 2009).

Medina Javier, *Mirar con los dos ojos. Gobernar con los dos cetros (Guardare con entrambi gli occhi. Governare con entrambi gli scettri)*, Garza Azul, La Paz 2010.

Mies Maria, *Tantra, Magie oder Spiritualität? (Tantra. Magia o spiritualità?)*, in, "Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis", 12/1984, (Eigenverlag) Köln 1983, pp. 82–98.

Mies Maria, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale. Women in the International Division of Labour (Patriarcato e accumulazione a livello mondiale. Le donne nella divisione internazionale del lavoro)*, Zedpress (poi Zed Books) London 1986.

Mies Maria, *Krieg ohne Grenzen. Die neue Kolonisierung der Welt (Guerra senza limiti. La nuova colonizzazione del mondo)*, PapyRossa, Köln 2004.

Mies M. – Shiva V., *Ökofeminismus (Eco-femminismo)*, Rotpunkt, Zürich 1995 [*Ecofeminism*, Zedpress (poi Zed Books) London 1993].

PBME. *Planetare Bewegung für Mutter Erde (Movimento Planetario per la Madre Terra)*, 6. Info-Brief Juni 2012, (6° messaggio informativo, giugno 2012), www.pbme-online.org

Philipps Jeff, *Geo-Terrorism* 4, 2011, <http://geo-terrorism.blogspot.co.nz/2012/05/global-radio-logical-catastrophe-and.html>.

Rifkin Jeremy – Perlas Nicanor, Viking Press, Algeny, New York 1983; ed. ted. *Genesis Zwei*, Rowohlt, Reinbek 1986 (tr. it. *Dall'alchimia all'algenia. Le premesse della manipolazione genetica sull'uomo*, Macro, Diegaro di Cesena 1984).

Schirmmacher Frank (Hg.), *Die Darwin AG. Wie Nanotechnologie, Biotechnologie und Computer den neuen Menschen träumen (La Darwin S.p.A. Come la nanotecnologia, la biotecnologia e il computer sognano l'uomo nuovo)*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 2001.

Schütt Hans-Werner, *Auf der Suche nach dem Stein der Weisen. Die Geschichte der Alchemie (Alla ricerca della pietra filosofale. La storia dell'alchimia)*, C.H. Beck, München 2000.

Shiva Vandana, *Das Geschlecht des Lebens. Frauen, Ökologie und Dritte Welt (Il sesso della vita. Donne, ecologia e Terzo Mondo)*, Rotbuch, Berlin 1989.

Shiva V., *Monocultures of the Mind*, London, Zedpress 1992 (poi Zed Books) (tr. it. *Monocolture della mente. Biodiversità, biotecnologia e agricoltura scientifica*, Bollati Boringhieri, Torino 1995)

Shiva V., *Erd-Demokratie*, Rotpunkt, Zürich 2006 (tr. it. *Il bene comune della terra*, Feltrinelli, Milano 2006) [*Earth Democracy*, London, Zedpress (poi Zed Books) 2006].

Venter Craig, cit. in, Posener Alan, *Wir sind Gott! (Noi siamo Dio!)*, in "Welt am Sonntag", Hamburg 23 maggio 2010.

Wagner Friedrich, *Weg und Abweg der Naturwissenschaft (Vie e deviazioni della scienza della natura)*, Beck, München 1970.

Wallerstein Immanuel, *Aufstieg und künftiger Niedergang des kapitalistischen Weltsystems (Ascesa e prossimo declino del sistema capitalistico mondiale)*, in Senghaas, Dieter (Hg.), *Kapitalistische Weltökonomie. Kontroversen über ihren Ursprung und ihre Entwicklungsdynamik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979, pp. 31-67.

Wallerstein Immanuel, *Das moderne Weltsystem, I, Kapitalistische Landwirtschaft und die Entstehung der europäischen Weltwirtschaft im 16. Jahrhundert*, Frankfurt a. M., Syndikat 1986 (tr. it. *Il sistema mondiale dell'economia moderna, 1, L'agricoltura capitalistica e le origini dell'economia mondo europea nel XVI secolo*, Il mulino, Bologna c1978, stampa 1982).

Wallerstein Immanuel, *The Modern World-System, III, The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s*, New York, Academic Press, New York 1989 (tr. it. *Il sistema mondiale dell'economia moderna, 3, L'era della seconda grande espansione dell'economia-mondo capitalistica, 1730-1840*, Il mulino, Bologna 1995).

Wallerstein Immanuel, *Das moderne Weltsystem, II, Der Merkantilismus*, Wien, Promedia 1998 (tr. it. *Il sistema mondiale dell'economia moderna, 2, Il mercantilismo e il consolidamento dell'economia-mondo europea, 1600-1750*, Il mulino, Bologna 1986).

Wallerstein Immanuel, *World System versus World Systems. A critique, (Sistema-mondo versus sistemi-mondo. Una critica)*, in, Frank, André Gunder - Gills, Barry K. (eds.) *The World System. Five hundred years of five thousand?*, Routledge, London 1999, pp. 292-296.

Weizenbaum Joseph, *Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1978 (tr. it. *Il potere del computer e la ragione umana. I limiti dell'intelligenza artificiale*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1987), [Computer Power and Human Reason, *From Judgement to Calculation*, San Francisco, W.H. Freeman & Company 1976].

Werlhof C. v., *Wenn die Bauern wiederkommen. Frauen, Arbeit und Agrobusiness in Venezuela (Se tornano i contadini. Donne, lavoro e agrobusiness in Venezuela)*, Bremen, periferia/Edition CON 1985a.

Werlhof C. v., *Mutter-Los. Frauen im Patriarchat zwischen Angleichung und Dissidenz (Senza madre. Orfani. Donne nel patriarcato fra parità e dissidenza)*, Frauenoffensive, München 1996a.

Werlhof C. v., *Das Rechtssystem und der Muttermord (Il sistema giuridico e il matricidio)*, in, Werlhof, C. v. Mutter-Los. Frauen im Patriarchat, zwischen Angleichung und Dissidenz, Frauenoffensive, München 1996b.

Werlhof C. v., *Das Patriarchat, "Befreiung" von Mutter (und) Natur? (Il patriarcato, "liberazione" dalla madre (e) natura?)*, in, Projektgruppe "Zivilisationspolitik", *Aufbruch aus dem Patriarchat. Wege in eine neue Zivilisation?*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 2009a, pp. 59-103, [Werlhof C. v. - Behmann Mathias, *Teoría Crítica del Patriarcado. Hacia una Ciencia y un Mundo ya no Capitalistas ni Patriarcales*].

Werlhof C. v., *The Utopia of a Motherless World. Patriarchy as "War-System" (L'utopia di un mondo senza madre. Il patriarcato come "sistema-guerra")*, in Göttner-Abendroth Heide (eds.), *Societies of Peace (Società di pace)*, Toronto, Inanna 2009b, pp. 29-44.

Werlhof C. v., *West-End. Das Scheitern der Moderne als "kapitalistisches Patriarchat" und die Logik der Alternativen (Fine del West. Il fallimento della modernità come "patriarcato capitalistico" e la logica delle alternative)*, PapyRossa, Köln 2010a.

Werlhof C. v., *Fortschrittsglaube am Ende? Das kapitalistische Patriarchat als "Alchemistisches System" (Fine della fede nel progresso? Il patriarcato capitalistico come "Sistema Alchimistico")*, in Werlhof, C. v., *West-End*, PapyRossa, Köln 2010b, pp. 88-129.

Werlhof C. v., *Gentechnik, moderne Alchemie und Faschismus (Ingegneria genetica, moderna alchimia e fascismo)*, in Werlhof, C. v., *Vom Diesseits der Utopie zum Jenseits der Gewalt (Dall'al di qua dell'utopia all'aldilà della violenza)*, Centaurus, Freiburg 2010c, pp. 171-209.

Werlhof C. v., *Die Verkehrung. Das Projekt des Patriarchats und das Gender-Dilemma (Il capovolgimento. Il progetto del patriarcato e il dilemma del "gender")*, Promedia, Wien 2011a.

Werlhof C. v., *Der unerkannte Kern der Krise (Il nucleo non riconosciuto della crisi)*, Uhlstädt-Kirchhasel, Arun 2012.

Werlhof C. v. - Bennholdt-Thomsen, V.-Mies, M., *Frauen, die letzte Kolonie (Donne, l'ultima colonia)*, Reinbek, Rowohlt 1993 [Women, the Last Colony, Zedpress (poi Zed Books), London 1988].

Wolf Doris, *Was war vor den Pharaonen? Die Entdeckung der Urmütter Ägyptens (Che cosa c'era prima dei Faraoni? La scoperta delle Antiche Madri Egizie)*, Kreuz Zürich 1994.

Wolf Maria, *Eugenische Vernunft (Ragione eugenetica)*, Böhlau, Wien 2008.

Ziegler Jean, *Das tägliche Massaker des Hungers (Il massacro quotidiano della fame)*, in, *Widerspruch*, N. 47, 24. Jg. /2. Halbjahr, Zürich 2004, pp. 19-24.

Ziegler Jean, *Das Imperium der Schande*, München, Bertelsmann (tr. it. *L'impero della vergogna*, Tropea, Milano 2006).

Parte II: Le donne e l'economia

Lo stato economico della donna (1898), di Charlotte Perkins Gilman

Il primo brano che segue è tratto dal primo capitolo dell'opera di Charlotte Perkins Gilman (1860-1935) *Women and Economics* (1898), un'opera che ebbe una ampia risonanza e diffusione. Tra il 1898 e il 1920 fu riedita 9 volte e fu tradotta in tedesco, russo, olandese, ungherese e giapponese. Negli Stati Uniti fu apprezzata da Susan B. Antony, Jane Addams e Florence Kelley. In Italia fu pubblicata nel 1902 (Barbera, Firenze) nella traduzione di Carolina Pironti e con un saggio introduttivo di Vernon Lee e dalla quale sono state tratte le pagine che seguono (pp. 46-65).

La tesi centrale dell'opera ruota attorno all'idea che alla base delle disuguaglianze della società e tra i generi, ci sia una eccessiva differenziazione sessuale costruita socialmente. Scrive Vernon Lee:

La condizione della donna [...] ha atrofizzato le facoltà semplicemente umane che essa possedeva in comune con gli uomini: ed ha invece ipertrofizzato le caratteristiche che le distinguono dall'uomo. Ha ipertrofizzato il sesso. V'è una certa frase del libro *La donna e l'economia sociale* che mi convertì alla causa dell'emancipazione: Le donne sono dominate dalle qualità sessuali (pp. 22-23).

La cura dei figli non è la ragione della segregazione delle donne tra le pareti domestiche e del lavoro non pagato. Non è la maternità che impedisce alle donne di essere indipendenti economicamente, è la famiglia che nel tempo è stata trasformata da una istituzione per la protezione dei figli a una istituzione al servizio dell'uomo. Svilupperà questo tema nel 1911 in *Our Androcentric Culture, or The Man Made World*, da cui è tratto il secondo brano (New York, Charlton 1914, pp. 26-43).

Cura di Bruna Bianchi.

Le donne e l'economia (1898)

Lo stato economico della donna è relativo ai rapporti sessuali. Si pretende, generalmente, che questa condizione esista anche fra gli animali, ma tale non è il caso. Fra molti uccelli, durante la stagione della nidificazione, e fra alcuni carnivori superiori, il maschio aiuta la femmina a nutrire parzialmente i piccoli e nutre la femmina stessa. In nessun caso, tuttavia, essa dipende dal maschio assolutamente anche durante questa stagione, tranne negli uccelli delle grandi Indie. Ma, perfino la femmina di questi uccelli dell'India, non si aspetta di essere nutrita in nessun'altra stagione. L'ape femmina e la formica sono dipendenti economicamente, ma non dal maschio. [...]

Nella specie umana questa soggezione è permanente e generale, quantunque vi siano delle eccezioni o quantunque il secolo presente assista al principio di un gran cambiamento a questo riguardo; noi non siamo stati abituati ad affrontare questo problema più in là della nostra vaga generalizzazione, che questo fatto era naturale e che gli altri animali facevano egualmente. A molti questo che si espone non sembrerà evidente dapprima e si potrà citare contro di esso il caso della contadina e della femmina della tribù selvaggia ed il comune governo della casa tenuto dalle donne. È necessario fare un'accurata ed onesta distinzione, per rendere evidente a noi stessi i fatti essenziali delle relazioni economiche anche in questi casi.

Il cavallo, nelle sue naturali condizioni libere, è economicamente indipendente. Esso si procaccia i suoi mezzi di vita col suo proprio sforzo, senza il concorso di altre creature. Il cavallo, nella sua presente condizione di schiavitù, è economicamente dipendente. Esso ha il suo pasto dalle mani del padrone, e le sue fatiche, quantunque gravi, non han relazione diretta con i suoi mezzi di esistenza. Infatti, i cavalli che son fatti lavorare di più sono animali del tutto diversi. Il cavallo lavora, è vero, ma quello che ha da mangiare dipende assolutamente dalla volontà e dal potere del padrone – i suoi mezzi di vita dipendono da altri – esso è economicamente dipendente. Così è delle donne selvagge e delle contadine che lavorano duramente. Il loro lavoro è proprietà di altri: esse lavorano sotto un'altra volontà, e quello che esse ricevono in mercede non dipende dal loro lavoro, ma dal potere e dalla volontà di altri. Esse sono economicamente dipendenti. Così è della femmina umana, sia individualmente che collettivamente. Studiando la posizione economica dei sessi collettivamente, la differenza è più notevole. Come un animale sociale, la condizione economica dell'uomo poggia su servizi coordinati e scambiati di vasto numero di individui progressivamente specializzati. Il progresso economico della razza, il suo sostegno in ciascun periodo, il suo continuo progredire, coinvolge le attività collettive di tutti i commerci, i mestieri, le arti, le industrie, le manifatture, le invenzioni e le scoperte e tutte le istituzioni militari e civili che occorrono a mantenerlo. Lo stato economico di tutte le razze, in ogni tempo, con i suoi effetti complessi, su tutti gli individui che le costituiscono, dipende dal loro lavoro più esteso nel mondo e dal loro libero scambio. Il progresso economico, tuttavia, è quasi esclusivamente maschile.

I processi economici che alla donna si è consentito di esercitare sono rudimentali e di uso e di natura molto primitivi. Se gli uomini non eseguissero altri servizi economici che quelli che sono ancora eseguiti dalle donne, lo stato economico della nostra razza sarebbe ridotto a una limitazione veramente miserabile.

Se da una comunità venissero tolti via i lavoratori, essa verrebbe paralizzata economicamente molto più che se ne togliessero le lavoratrici. Il lavoro ora eseguito dalle donne potrebbe essere eseguito dagli uomini, occorrerebbe soltanto per questo il regresso di molti abili lavoratori a forme anteriori delle industrie. Ma il lavoro ora eseguito dagli uomini, non potrebbe essere eseguito dalle donne senza lo sforzo e l'adattamento di più generazioni. L'uomo può cucire, lavare, cucinare tanto bene quanto una donna, ma il costruire e maneggiare i grandi congegni delle industrie moderne, tenere in comunicazione le linee di terra e di mare, con i nostri vasti sistemi di trasporto, il maneggio del complicato meccanismo delle industrie,

del commercio e del governo, queste cose non potrebbero essere fatte altrettanto bene dalle donne nel loro presente grado di sviluppo economico. Questo non è dovuto a deficienza delle facoltà umane essenziali per simili imprese, né a qualche inerente mancata attitudine del sesso: ma alla presente condizione della donna che le proibisce di sviluppare quel grado di attitudini economiche.

[...] Quando la donna è lasciata sola, senza un uomo per “sostenerla”, e si prova a tenere fronte alle proprie necessità economiche, le difficoltà che le si parano davanti provano definitivamente quale sia lo stato economico della donna. Nessuno può negare questi fatti patenti, che lo stato economico della donna, nell'insieme dipende dall'insieme di quello degli uomini; e che la condizione della donna, individualmente, dipende dalla condizione individuale degli uomini con i quali le donne sono in relazione. Ma ci si oppone immediatamente l'opinione comunemente accettata, che quantunque si debba ammettere che gli uomini producano e distribuiscano la ricchezza del mondo, pure le donne ne partecipano in compenso della loro opera di moglie. Ciò significa che il marito è nella posizione di padrone e la moglie in quella di impiegato, o che il matrimonio è una società e la moglie è un fattore, uguale al marito, nella produzione della ricchezza.

L'indipendenza economica non è che una condizione relativa. Nel più largo senso tutti gli esseri viventi sono economicamente dipendenti l'uno dall'altro, gli animali dai vegetali, l'uomo da entrambi. In un senso più ristretto tutta la vita sociale è economicamente interdipendente, poiché gli uomini producono collettivamente ciò che non sarebbe in alcun modo possibile produrre separatamente. Ma, nella più stretta interpretazione, l'indipendenza economica dell'individuo fra gli esseri umani, vuol dire che l'individuo si procura ciò che ottiene con il lavoro, o, pagandolo dà agli altri un equivalente di quello che gli altri gli danno. Io dipendo dal calzolaio per le scarpe e dal sarto per gli abiti: ma se io dò al sarto e al calzolaio abbastanza del mio proprio lavoro, come muratore, per pagargli le scarpe ed i vestiti che egli mi ha fatto, io serbo la mia personale indipendenza. [...] Le donne dunque consumano i beni economici: quale prodotto economico esse danno in cambio di quanto consumano? [...] Col servizio della casa, sarà immediatamente risposto. Questa è la generale idea nebulosa sull'argomento: che le donne guadagnano tutto quello che consumano e più, colle cure domestiche. Qui noi giungiamo ad un campo economico molto pratico e determinato. Quantunque le donne non siano produttrici di beni, esse servono al finale processo di preparazione e distribuzione. Il loro lavoro nel governo della casa ha un genuino valore economico. L'essere una percentuale di persone addette a servire altre, è una contribuzione da non trascurarsi. Il lavoro delle donne nella casa, certamente rende possibile agli uomini di produrre più ricchezza che essi altrimenti non potrebbero, ed in questo modo la donna è un fattore economico della società. Il lavoro del cavallo mette in grado l'uomo di produrre più ricchezza di quanta altrimenti potrebbe; il cavallo è un fattore economico della società: ma esso non è economicamente indipendente, né la donna è tale. Se un uomo con l'aiuto di un servo compie una somma di servizi maggiore di quella che produrrebbe senza il servo, allora è chiaro che il servo compie un servizio utile. Ma se il servo è proprietà dell'uomo, se è obbligato a eseguire questo servizio, senza essere pagato, egli non è economicamente indipendente.

Il lavoro che la donna fa nella casa è fornito come parte dei suoi doveri di moglie, non come un impiego. La moglie di un povero uomo, la quale lavora duramente in una casa angusta, facendo tutto il lavoro della famiglia, o la moglie del ricco, che sapientemente e graziosamente regola una casa vasta e ne dirige le funzioni, han diritto ambedue ad un compenso giusto per i servizi resi. Mettendoci da questo punto di vista e traendone onestamente le conseguenze, le mogli, in compenso del loro servizio domestico, han diritto al salario di cuoche, domestiche, nutrici, cucitrici, governanti e non ad altro. Questo naturalmente ridurrebbe il denaro che la moglie del ricco consuma e renderebbe del tutto impossibile al pover'uomo di sostenere la moglie, a meno che il pover'uomo tenesse fronte completamente alla situazione, pagasse a sua moglie il suo salario, come serva di casa, ed allora, essa e lui metterebbero insieme il capitale per sostenere i loro figli. Egli così manterrebbe una serva, essa aiuterebbe al mantenimento della famiglia. [...]

Il lavoro [delle mogli] non è dato o ricevuto come un fattore nello scambio economico; è ritenuto che sia dovere loro, come donne di fare questo lavoro. E il loro stato economico non ha alcuna relazione con i loro lavori domestici, se non una relazione inversa. Inoltre, se poi fossero in questo modo giustamente pagate, se venisse loro dato ciò che guadagnano e non più, tutte le donne che lavorano in questo modo verrebbero ridotte allo stato economico di una domestica. A poche donne, e a pochi uomini anche, piace di affrontare questa condizione. L'affermazione che le donne guadagnano i loro mezzi di sussistenza con il lavoro domestico è istantaneamente abbandonata e, partendo da un altro punto di vista, si sostiene che esse ottengono i loro mezzi di esistenza quali madri. Questa è una posizione peculiare. Noi ne parliamo abbastanza, e di solito con profondo sentimento, ma senza la dovuta riflessione ed analisi. Trattandosi di uno scambio economico si domanda: quale restituzione in beni o in lavoro fanno le donne per i beni e il lavoro a loro dato? se al genere umano collettivamente o ai loro mariti individualmente, che cosa esse pagano per i loro vestiti, scarpe, mobilia e ricovero? e ci si risponde: che i doveri e i servizi resi come madre danno loro diritto ad essere mantenute. Se è così, se la maternità è una merce che si può scambiare dalle donne quale pagamento per i loro abiti e per il cibo, allora noi dobbiamo trovare qualche relazione tra la quantità e la qualità della paga. Posto ciò le donne che non sono madri non hanno addirittura stato economico, e si deve provare che lo stato economico di quelle che sono madri è in relazione con la loro maternità. Questo è chiaramente dimostrato assurdo dai fatti. [...]

La pretesa che la maternità sia un fattore nello scambio economico è falso oggi. Ma poniamo che fosse vero: vogliamo guardare la questione da questo angolo visuale? Vogliamo partire da questa premessa anche in teoria? Vogliamo ritenere la maternità come un affare, una forma di scambio commerciale? Le cure di una madre, il suo dovere, i suoi dolori, il suo amore sono merci che possono essere date in cambio di pane? [...]. Cacciati da questo campo della indipendenza economica della donna, essendo dimostrato che le donne come classe, né producono né distribuiscono ricchezza, che le donne come individui lavorano principalmente come serve di casa, senza essere pagate come tali, e non sarebbero soddisfatte di un simile stato economico se fossero così pagate, che le mogli non

sono socie in affari o compagne nella produzione della ricchezza con i loro mariti, eccetto che esse non esercitino la loro professione medesima; che esse non sono stipendiate come madri e che sarebbe indicibilmente degradante che lo fossero, che cosa resta a quelli che negano che le donne sono mantenute dagli uomini?

Resta questo (ed è una posizione alquanto divertente), che le funzioni della maternità rendono una donna inetta per la produzione economica, e che per questo è giusto che sia mantenuta da suo marito. [...]

Tale condizione, se esistesse, scuserebbe e giustificerebbe certo la miserabile dipendenza della femmina umana, e il “mantenimento” di lei a carico del maschio. Come l'ape regina, specializzata interamente alla maternità, è “mantenuta” non dal maschio, certamente, ma dalle sue compagne, “les vieilles filles”, le sterili api operaie che lavorano così pazientemente e amorosamente alla loro parte dei doveri materni dell'alveare, così la femmina umana dedicata interamente alla maternità diverrebbe inetta ad ogni altro sforzo e senza rimedi dipendenti. È questa la condizione della maternità umana? La donna perde per la maternità il controllo del cervello e dell'essere? Perde il potere, l'abilità, il desiderio per qualunque altro lavoro? Vediamo noi il genere umano con tutte le sue femmine dedicate interamente alla maternità, messe da parte, specialmente sviluppate e consacrate, che spendono ogni forza della loro natura al servizio dei loro figli? Noi non vediamo questo! Noi vediamo la madre umana affaticata molto più duramente di una cavalla, consumare la sua vita intera al servizio non dei figli soltanto, ma degli uomini. Noi non vediamo madri, ma vediamo donne spendere ogni loro energia per gli uomini, siano mariti, fratelli, padri, qualunque parente maschio esse abbiano: noi le vediamo adoperarsi anche per la madre e le sorelle; un po' ancora per la Chiesa, se loro è permesso, per la società, per la carità, per l'educazione, per qualche riforma; le vediamo lavorare ardentemente per molte vie che non sono quelle della maternità: né è la maternità che tiene in piedi la donna di casa dall'alba a sera – è il servizio della casa che essa compie, non quello che occorre ai figli. Le donne lavorano più a lungo e più duramente di molti uomini e non soltanto perché addette ai doveri di madri. [...]

Malgrado la sua supposta segregazione per i doveri materni, la femmina umana in tutto il mondo lavora a doveri extramaterni per tante ore che basterebbero perché potesse procacciarsi da sé una vita indipendente: ed allora perché deve essere negata l'indipendenza in considerazione della maternità che la sottrae al lavoro?

La famiglia a misura d'uomo (1911)

La famiglia è più antica dell'umanità e pertanto non può essere definita una istituzione umana. [...] Ci sono moltissime forme famigliari tra gli uccelli e altri animali, di ogni genere, permanenti, transitorie, monogame, poligame, poliandriche. Qui stiamo considerando lo sviluppo della famiglia nell'umanità, quale è stata la sua evoluzione razionale nelle caratteristiche umane, nelle sue linee meccaniche, mentali e sociali, nell'estensione dell'amore e del servizio e negli effetti di questa nuova strana organizzazione – il maschio proprietario.

Come tutte le istituzioni naturali la famiglia ha uno scopo e deve essere valutata in primo luogo in base all'utilità rispetto allo scopo, che è quello di prendersi cura dei giovani. Proteggere i piccoli, nutrirli e offrire loro un riparo, assicurare loro il

beneficio di un sempre più lungo periodo di immaturità, e così migliorare la specie, questo è lo scopo originario della famiglia.

Quando una istituzione naturale diviene umana, entra nella sfera della coscienza. Noi ci pensiamo e, nel nostro strano potere dell'azione volontaria, la modifichiamo, o meglio, lo hanno fatto gli uomini. [...]

Ciò che l'uomo ha fatto alla famiglia, generalmente parlando, è stato di mutarla da una istituzione per il miglior servizio del bambino, a una per il suo proprio servizio, lo strumento del suo benessere, potere e orgoglio.

Le modifiche peculiari portate nella famiglia dalla predominanza maschile sono facilmente individuate. Nello studiarle dobbiamo tenere chiaramente in mente le fondamentali caratteristiche maschili: desiderio, conflitto, espressione di sé – tutte cose legittime e giuste se usate correttamente, ma dannose se eccessive o fuori posto. Attraverso di esse il maschio è portato a competere strenuamente per ottenere il favore della femmina. [...]

In che modo queste tendenze maschili: desiderio, conflitto, autoespressione, hanno avuto una influenza sulla casa e famiglia, quando ad esse è stato dato troppo potere?

In primo luogo viene l'effetto nella preliminare opera di selezione. Una delle forze della natura che maggiormente contribuiscono all'evoluzione è quella della selezione sessuale. I maschi, numerosi, diversi, che investono molte energie in vaste modificazioni, competono per la femmina e lei seleziona il migliore, assicurando così alla razza nuovi miglioramenti.

Nella formazione della famiglia proprietaria non esiste una tale competizione, né una tale selezione. L'uomo, con la violenza o con l'acquisto, compie la sua scelta, seleziona la donna che gli piace. La natura non ha disposto che sia lui a compiere la selezione, non è adatto per questo, così come la donna non è adatta alla competizione. [...]

Quando le donne divennero proprietà degli uomini, vendute e barattate, "date via" dai loro possessori padri o mariti, persero questa prerogativa della femmina, il loro primario dovere di selezione.

[...] Da qui ne discendono gli effetti sulla maternità. Questa funzione era il fondamento originario e legittimo della vita familiare, e il suo ampio potere di sostenere la vita durante l'antico lungo periodo del "diritto materno", o matriarcato, come viene denominato; il padre è solo un supporto del grande lavoro. Il patriarcato, con la sua famiglia proprietaria, cambiò tutto questo; la donna, come proprietà dell'uomo fu considerata prima di tutto e principalmente come un mezzo di piacere e se era ancora valutata come madre, questa era una capacità secondaria. I suoi figli ora erano del marito, sua proprietà, come lo era lei stessa. L'intero meccanismo familiare mutò dal suo vero scopo a uno nuovo, fino ad allora ignoto, il servizio del maschio adulto.

Fino ad oggi abbiamo vissuto e viviamo sotto l'influenza della famiglia proprietaria. Si ritiene che il dovere della moglie implichi sia il servizio dell'uomo, sia quello dei figli, e molto di più di questo perché i doveri della moglie verso il marito superano di gran lunga quelli della madre verso il figlio.

L'effetto di tutto ciò sulla donna è stato inevitabilmente quello di indebolire e offuscare il suo senso del reale scopo della famiglia, delle sue incessanti

responsabilità e dei doveri come madre. Prima le vengono insegnati i doveri verso i genitori, con pesanti sanzioni religiose, e poi i doveri verso il marito, ugualmente sostenuti, ma il suo dovere verso i figli è stato lasciato al suo istinto. Nella giovinezza non le viene insegnato il suo prevalente dovere e potere come madre. I suoi ideali giovanili sono tutti doveri di devozione al suo innamorato o marito, con solo il senso più vago dei risultati.

Abbiamo esteso i doveri della moglie e ridotto i doveri della madre, un risultato inevitabile in una relazione familiare le cui leggi e tradizioni sono organizzate sulla base del punto di vista maschile.

Dallo stesso punto di vista, ugualmente essenziale per la famiglia proprietaria, deriva l'obbligo della donna di servire l'uomo. Il suo servizio non è quello di una compagna e di una eguale, come quando si associa a lui nel suo mestiere. Non è quello di una combinazione vantaggiosa, come quando lei pratica un'altra professione e si mettono in comune i profitti; non è neppure quella della specialista come quella del sarto o del barbiere, è servizio alla persona, il lavoro di una serva.

In grande misura le donne del mondo cucinano e lavano, spazzano e spolverano, cuciono e rammendano per gli uomini.

Siamo talmente abituati a questa relazione, l'abbiamo ritenuta naturale per tanto tempo che è assai difficile dimostrare che è chiaramente innaturale e ingiuriosa. Il padre si aspetta di essere servito dalla figlia, un servizio assolutamente differente da quello che si aspetta dal figlio. Ciò dimostra immediatamente che un tale servizio non è parte integrante della maternità e neppure del matrimonio, ma si suppone sia la posizione lavorativa propria delle donne come tali.

Perché le cose stanno così? Perché di fronte a ciò, ci si dovrebbe aspettare una forma di servizio dalla figlia che sarebbe vergognoso per il figlio?

La ragione di fondo è questa. L'industria, è fondamentalmente una funzione femminile. Le energie che restano alla madre non si manifestano nel chiasso, nel combattimento, nell'esposizione di sé, ma nell'industria produttiva. A causa del suo potere materno essa divenne la prima inventrice e lavoratrice, essendo in verità la madre di tutte le persone e di tutte le attività.

L'ingresso dell'uomo nell'industria è tardo e riluttante, come dimostreremo più avanti trattando delle conseguenze sull'economia. Nell'ambito della vita familiare gli effetti sono quelli che seguono: affermando la famiglia proprietaria in un'epoca in cui l'industria era primitiva e domestica, e quindi confinando la donna esclusivamente all'ambito domestico, l'uomo ha confinato la donna all'industria primitiva. Le industrie domestiche, nelle mani delle donne rappresentano la sopravvivenza del nostro passato più remoto. Questo lavoro era "il lavoro della donna" come tutti i lavori allora conosciuti; questo lavoro è tuttora considerato lavoro della donna perché le è stato impedito di svolgerne altri.

Il termine "industria domestica" non definisce un certo genere di lavoro, ma un certo stadio del lavoro. Una volta l'architettura era una industria domestica quando ogni donna primitiva costruiva la propria capanna. Essere confinate in una industria domestica non è una giusta distinzione della condizione delle donne, è una distinzione storica, economica, pone una data e un limite al progresso industriale delle donne.

Sotto questo aspetto la famiglia a misura d'uomo ha comportato l'arresto dello sviluppo di metà del genere umano. Abbiamo un mondo in cui gli uomini, dal punto di vista dell'industria, vivono nel ventesimo secolo e le donne nel primo, o ancora più indietro.

Alla stessa origine dobbiamo risalire per tracciare le limitazioni sociali ed educative poste alle donne. Il dominio degli uomini, che considerano le donne loro proprietà, e ne sono ferocemente gelosi, che le considerano sempre sue, donne che non appartengono a sé stesse, ai loro figli, al mondo, le hanno vincolate con restrizioni di ogni sorta. Fisiche, come le donne cinesi mutilate o le odalische prigioniere; morali, come nelle dottrine oppressive di sottomissione predicate da tutte le nostre religioni androcentriche; mentali, come nella ignoranza obbligata da cui le donne stanno ora rapidamente uscendo

Questa innaturale restrizione delle donne ha necessariamente danneggiato la maternità [...]. Noi derubiamo i nostri figli della loro eredità sociale tenendo la madre in una posizione di inferiorità; benché legalizzata, santificata, ossificata dal tempo, la posizione della serva domestica è inferiore.

È per questa ragione che la cultura legata alla crescita dei bambini è a un tale basso livello e in genere assolutamente sconosciuta. In un momento in cui i principi educativi si stanno avvicinando alla culla e sta nascendo un nuovo senso dell'importanza del periodo dell'infanzia e di un suo più saggio trattamento, coloro che sono a conoscenza di questo movimento sono pochi e tra loro alcuni si accontentano di guadagnarsi a poco prezzo un facile apprezzamento svalutando un giusto progresso per gratificare i pregiudizi degli ignoranti.

L'intera situazione è semplice e chiara, facilmente riconducibile alle sue radici. Data la famiglia proprietaria, in cui l'uomo tiene la donna per la propria soddisfazione e servizio, necessariamente la rinchiude e la tiene per questi scopi. Così lei non può svilupparsi come essere umano come ha fatto lui attraverso i contatti sociali, il servizio sociale, la vera vita sociale. (Possiamo notare di sfuggita la sua passione per il gioco infantile chiamato "società" con cui le è stato concesso divertirsi; quel povero simulacro della vera vita sociale in cui le persone si decorano, si riuniscono e chiacchierano per ciò che è chiamato "divertimento"). Così, ostacolate nello sviluppo sociale, abbiamo poco da offrire come madri ai nostri figli e i bambini, cresciuti nelle condizioni primitive così artificialmente mantenute, si affacciano alla vita con una falsa prospettiva, non solo verso gli uomini e le donne, ma verso la vita stessa.

Il bambino dovrebbe ricevere nella famiglia una piena preparazione per le sue relazioni nel mondo. La sua vita intera deve essere spesa nel mondo, servendolo bene o male, e la gioventù è il tempo per imparare come. Ma la casa androcentrica non glielo può insegnare. Noi viviamo oggi in una democrazia; la famiglia a misura d'uomo è il dispotismo. [...] Il maschio è considerato "il capo famiglia", la famiglia gli appartiene, lui la mantiene e il resto del mondo è un grande terreno di caccia e un campo di battaglia dove competere con gli altri maschi.

La bambina scruta quel mondo proibito come un ambito che appartiene interamente agli uomini; e la sua relazione con esso è quella di assicurarsene uno per sé, non uno che possa amare, ma in cui possa vivere. Lui la nutrirà, la vestirà, la adorerà, lei lo servirà; dalla sottomissione della figlia, passa alla sottomissione

della moglie; da una casa all'altra, e non entra mai nel mondo, il mondo degli uomini.

Il ragazzo, d'altra parte, considera la casa come il luogo delle donne, un luogo inferiore e desidera crescere per abbandonarlo, per il mondo reale. Ha perfettamente ragione. L'errore è che questo grande istinto sociale che richiede pieno esercizio sociale, scambio, servizio, è considerato maschile, mentre è umano e appartiene al ragazzo e alla ragazza allo stesso modo.

Il bambino è influenzato prima dal ritardato sviluppo della madre, poi dalle condizioni arretrate dell'industria domestica e poi dagli ideali errati che sono emersi da queste condizioni. Una casa normale, dove regna l'eguaglianza umana tra madre e padre, avrebbe un'influenza migliore.

Non dobbiamo trascurare l'effetto della famiglia proprietaria sullo stesso proprietario. Anche lui è stato trattenuto in qualche modo dalla sua forza reazionaria. Nel processo di umanizzazione dobbiamo imparare a riconoscere la giustizia, la libertà, i diritti umani; dobbiamo imparare l'autocontrollo e pensare agli altri, avere menti che crescono e si ampliano razionalmente; dobbiamo imparare l'ampio mutuo servizio e la gioia piena dei rapporti sociali e del servizio. Il piccolo despota della famiglia a misura d'uomo è limitato nella sua umanità dall'eccessiva mascolinità.

Per un uomo avere una donna che cucina per lui e lo serve, è una cattiva educazione per la democrazia. Il ragazzo con una madre servile, l'uomo con una moglie servile non può raggiungere il senso dell'uguaglianza dei diritti di cui abbiamo bisogno oggi [...].

L'amicizia non ha bisogno di un "capo". L'amore non ha bisogno di un "capo". Perché dovrebbe averne bisogno la famiglia?

Bigliografia

Chang Li-Wen, *Economics, Evolution, and Feminism in Charlotte Perkins Gilman's Utopian Fiction*, in "Women's Studies", vol. 39, 2010, 4, pp. 319-348.

Dimand Mary Ann-Dimand Robert-Forget Evelyn (eds.), *Women of Value: Feminist Essays on the History of Women in Economics*, Edward Elgar 1995.

O' Donnell Margaret, *Early Analysis of the Economic Family Structure: Charlotte Perkins Gilman and Women and Economics*, in "Review of Social Economy", vol. 52, 1994, 2, pp. 86-95.

Un manifesto per la sopravvivenza delle colline (1980) di Sarala Behn

Catherine Mary Heilemann (Londra 1901-1982), alias Sarala Devi o Sarala Behn, fu una collaboratrice di Gandhi e un'attivista sociale impegnata nella lotta per l'indipendenza indiana. Nel 1948 fondò il Lakshmi Ashram, un centro educativo per ragazze a Kausani, una piccola località sulle colline Himalayane dell'Uttar Pradesh. Si trattava di una scuola finalizzata ad educare le giovani ragazze dei villaggi dei dintorni secondo i principi gandiani. Sarala mise a frutto gli insegnamenti di Gandhi e la sua esperienza acquisita durante la disobbedienza civile: in quell'occasione Sarala, come molte altre donne che presero parte al movimento, maturò la consapevolezza dell'importanza del ruolo sociale della donna nelle lotte per la giustizia e per l'eguaglianza. Un campo di prova della partecipazione attiva delle donne fu proprio il movimento Chipko, sorto negli anni '70 in difesa delle foreste himalayane. Sarala contribuì in modo significativo, grazie alla sua attività formativa presso il Lakshmi Ashram, a far crescere in un gruppo di giovani donne non solo la consapevolezza del loro potenziale attivo al di fuori delle mura domestiche, ma anche e soprattutto una forte sensibilità per la natura.

Lo studio della nascita e dell'evoluzione del movimento Chipko non può prescindere, dunque, dall'attività di Sarala Behn e della sua scuola, che resta attiva ancor oggi, negli stessi luoghi in cui Sarala si recò per la prima volta.

Il Lakshmi Ashram nacque quasi per caso: fu infatti la cattiva salute che spinse Sarala a cercare riposo e tranquillità, su consiglio di Gandhi, in un ambiente più salubre e fresco. Sarala Behn si innamorò subito delle montagne e da allora decise di stabilire la propria dimora nel folto della natura himalayana.

Sarala valorizzò il legame tra donne e natura, riservando uno sguardo speciale per la condizione femminile e per gli ambienti naturali dei luoghi che visitò. Le donne erano coloro che dialogavano direttamente con l'ambiente; esse intessevano con la natura un rapporto di interdipendenza e tutto ciò non sfuggiva certo a Sarala.

Di Sarala Behn ricordiamo la biografia, recentemente tradotta dall'hindi, *A life in two worlds. Autobiography of Mahatma Gandhi's English Disciple* (2010), recensita nel numero 20, 2012 di "DEP". Il brano che segue è un breve estratto dal manifesto *A Blue-Print For Survival of The Hills*, pubblicato come supplemento a "Himalaya: Man & Nature", IV, 6, novembre 1980, pp. 1-15. Si tratta di un appello accorato, in origine una lettera, che Sarala Behn aveva inviato nel 1978 alle autorità indiane, in cui attribuiva alle politiche di malsviluppo, adottate nelle colline himalayane, la responsabilità di un vero e proprio cambiamento climatico dell'area dell'Uttarakhand. L'Autrice intravede nel problema ecologico una questione più ampia: la distruzione della biodiversità, lo sfruttamento rapace delle risorse, tipico dello sviluppismo capitalista che ha investito l'India post-coloniale, è strettamente collegato con lo sfruttamento delle donne. La soluzione è la cura dell'ambiente, la preservazione delle foreste, possibile solo attraverso l'empowerment femminile e l'inclusione nei processi decisionali delle comunità locali, in un modello economico che contempli il rispetto del ritmo naturale di rigenerazione delle risorse forestali. Traduzione e cura di Chiara Corazza.

Negli ultimi trent'anni dall'Indipendenza, il Governo Centrale e i Governi locali hanno speso decine e decine di milioni di rupie per piani di sviluppo dell'area collinare. L'ammontare di investimenti cresce con ogni nuovo piano. Eppure, come dice il proverbio, "la malattia peggiora con la cura".

La principale causa di ciò è la direzione sbagliata intrapresa dallo sviluppo. Il risultato della situazione nelle aree collinari non è circoscritto solo alla vita sulle colline, ma dal momento che quest'area è il sito delle sorgenti di grandi fiumi che recano vita e apportano acqua alle pianure, e specialmente alla pianura gangetica, è un problema che riguarda l'India intera.

Le inondazioni del 1979 hanno dimostrato come il pericolo dell'erosione del suolo delle colline sia in rapida crescita. A partire da questo assunto è necessario dare un nuovo orientamento allo sviluppo sulle colline. Principalmente significa dare priorità alla conservazione delle foreste collinari per fornire i bisogni locali di legname, foraggio e cibo e, al contempo, razionare l'uso di aree di foresta per lo sviluppo di sempre più lunghe linee di comunicazione per il trasporto meccanico.

Tutto ciò implica l'impegno per sostenere e sviluppare industrie su piccola scala per soddisfare bisogni locali e impiegare forza-lavoro locale. Gli abitanti locali dovrebbero essere inclusi in ogni momento decisionale di pianificazione e sviluppo:

- Dal momento che l'onere di questo lavoro ricade per lo più sulle donne dei villaggi, esse non possono dedicare il tempo e l'attenzione necessaria alle loro famiglie. Il fabbisogno di legname per la conduzione domestica sulle colline corrisponde a due tonnellate, il che significa una domanda totale per l'Uttarakhand di otto milioni di tonnellate. Questo legname è trasportato principalmente dalle donne sulle loro teste. Finché questo duro lavoro non è riconosciuto, come possiamo sperare di ricreare il benessere della società sulle zone collinari?
- La produzione di materie prime adeguate per piccole attività manifatturiere può essere supportata dalle industrie locali essenzialmente con finalità di consumo locale, e non per l'esportazione nelle pianure. L'esportazione dei prodotti cresciuti sul suolo delle colline comporta il trasferimento della fertilità del nostro suolo altrove, il che, oggi, è il crimine più grande contro la natura.
- È necessario ed urgente un sondaggio adeguato delle capacità di utilizzo del suolo collinare. La topografia in queste aree è molto varia, così come la capacità del suolo è diversa da valle a valle. Pertanto, questo sondaggio deve essere condotto accuratamente, non deve essere sommario.

Dobbiamo ricordare che il ruolo principale delle foreste delle colline non deve essere di produzione di beni da reddito, ma deve mantenere un equilibrio per le

condizioni climatiche dell'intero Nord dell'India e la fertilità della pianura gangetica. Se ignoriamo l'importanza ecologica per la limitatezza degli interessi economici, ciò pregiudicherà il clima dell'India del Nord e innalzerà pericolosamente l'alternarsi ciclico di ricorrenti inondazioni e siccità [...].

In anni recenti l'intera area è stata colpita da una serie crescente di diversi cicloni. Nel 1978 hanno raggiunto l'apice a Delhi e Andhra, e nel 1979 abbiamo visto nella carestia che ha colpito tutto il Paese il risultato dello sviluppo di un'industria su larga scala alle spese delle foreste. Tutti questi disastri ci portano ad affrontare la sfida di riforestare tutte le colline dell'India e, in special modo, quelle himalayane. Studi dettagliati rivelano che il cattivo uso del suolo per interessi economici sta causando rapidamente il deterioramento delle condizioni in tutto il mondo. Studiosi di tutto il mondo dovrebbero unirsi e pensare seriamente ed agire per contrastare questo problema [...].

Nelle colline dell'Uttarakhand il peso del lavoro che ricade sulle donne dei villaggi locali è aumentato ulteriormente a causa dell'esaurimento delle nostre risorse d'acqua, e con l'esaurimento inesorabile delle scorte di legname, foraggio, cibo e fertilizzanti. Oggi l'acqua potabile è accessibile alle donne a una distanza di oltre un miglio. Durante la carestia del 1979-80, era necessario percorrere quattro miglia di strada per raggiungere l'acqua potabile, poi trasportata in taniche. Per procurarsi legname e foraggio [le donne] hanno dovuto percorrere distanze di 10 miglia [...].

Pertanto la direzione che i futuri piani quinquennali dovranno prendere, riguarderà l'aumento delle risorse d'acqua e la diminuzione del tasso di erosione, l'aumento delle materie prime delle foreste per l'uso locale nelle fattorie, nelle case, per il cibo e il vestiario ecc, e l'impegno a ricreare la fertilità perduta del suolo. Questo è possibile mediante l'adozione di una nuova politica forestale. Il passato concetto di "produzione sostenibile" come regolare rifornimento di materie prime commerciali deve essere sostituito da una concezione moderna di produzione sostenibile intesa come processo naturale di rigenerazione di una foresta con diverse qualità di alberi, con diverse specie, diverse età, che risponde a diversi bisogni locali [...].

Bibliografia

Sarala Behn, *Revive Our Dying Planet. An Ecological, socio-economical and cultural appeal*, Gyanodaya Prakashan, Nainital 1982.

Weber Thomas, *Hugging the Trees: the Story of Chipko Movement*, Penguin Books, New Delhi 1989.

Weber Thomas, *Going Native. Gandhi's Relationship with Western Women*, Lotus Collection, Roli Books, New Delhi 2011.

Per una teoria della divisione sessuale del lavoro (1984), di Veronika Bennholdt-Thomsen

Le donne, se non casalinghe, svolgono lavori con una retribuzione più bassa di quella degli uomini; queste mansioni sono spesso considerate “inferiori” proprio perché pertengono all’universo femminile. Tale divisione sessuale dei compiti è stata studiata e teorizzata da Veronika Bennholdt-Thomsen che nel saggio *Towards a Theory of the Sexual Division of Labour* (che qui riportiamo in traduzione italiana), delinea un panorama della divisione sessuale del lavoro, ricorrendo a materiali etnografici e analisi comparative di diverse società ed epoche storiche.

Questo tema non è stato affrontato dalle scienze sociali che lo hanno considerato un aspetto “naturale”, e i compiti femminili non sono stati fatti rientrare nella struttura economica, né presi in considerazione come lavoro o produzione. L’autrice, usando il paragone delle caste per definire la situazione delle donne che per nascita sono costrette a determinate mansioni per lo più non retribuite, qui dimostra come la divisione sessuale del lavoro, che si fonda sul “ruolo” della casalinga, non sia un fenomeno dell’era precapitalistica, ma piuttosto il frutto della società capitalistica.

Veronika Bennholdt-Thomsen (1944), studiosa, ricercatrice, sociologa ed etnologa, direttrice dell’Istituto per la Teoria e la Pratica della Sussistenza (ITPS) a Bielenfeld in Germania, docente onoraria alla University of Soil Culture di Vienna; si è occupata di argomenti quali i movimenti sociali dei contadini e delle donne, il femminismo, il matriarcato, l’oppressione delle donne nella società capitalistica. Ha pubblicato diversi articoli e libri, come *Women: the last colony*, Zed Books, Atlantic Highlands 1988, libro edito in collaborazione con Maria Mies e Claudia von Werlof; ha scritto *The Subsistence Perspective: beyond the globalized economy*, Zed Books, New York 1999 assieme a Maria Mies; ha scritto per DEP *La politica della prospettiva di sussistenza*, pubblicato nel numero speciale *Ecofemminismo*, “DEP”, 20, 2012, in www.unive.it/dep.

Il saggio, dal titolo: *Towards a Theory of the Sexual Division of Labor*, è stato pubblicato in Joan Smith-Immanuel Wallerstein-Hand-Dieter Evers (eds.), *Households and the World-Economy*, Sage, Beverly Hills-London-New Delhi 1984, pp. 252-271.

Traduzione di Bruna Bianchi.

Il fatto che le scienze sociali non dispongono di una teoria della divisione sessuale del lavoro è dovuto alla natura stessa del fenomeno, ma non già al fatto che il lavoro è diviso sulla base delle differenze di genere, bensì allo specifico valore sociale che quella divisione ha acquisito nell’attuale situazione storica.

– La divisione sessuale del lavoro è considerata come qualcosa di naturale e questa connotazione naturale non è introdotta dall’uomo, ma dalla donna stessa, come se la biologia femminile determinasse le capacità e i compiti delle donne.

– Poiché il suo contesto organizzativo è quello della famiglia, la divisione sessuale del lavoro non è considerata come parte della sovrastruttura né come una relazione di produzione; pertanto le mansioni femminili non sono definite come lavoro, economia, produzione.

A causa di questa impostazione ideologica, il metodo per sviluppare una teoria della divisione sessuale del lavoro è già fondato; pertanto dobbiamo prendere le mosse dalla situazione attuale e la mia argomentazione si articolerà secondo i seguenti punti:

- 1) Un quadro descrittivo della divisione del lavoro in base al genere.
- 2) Una critica delle consuete percezioni di questa relazione sulla base di varie fonti, per lo più etnografiche.
- 3) Un tentativo di identificare (attraverso il concetto storico-materialistico di lavoro) le caratteristiche fondamentali e le differenze nella divisione sessuale del lavoro
- 4) Una riconcettualizzazione della divisione sessuale del lavoro nel nostro presente.

Ritengo che su queste basi si possa elaborare una teoria della divisione sessuale del lavoro.

Un quadro descrittivo della divisione sessuale del lavoro

La relazione tra la moglie e il lavoratore salariato dipendente è cruciale nella divisione del lavoro nell'attuale sistema capitalistico a livello mondiale (Wallerstein 1974). Ciò naturalmente non significa che tutte le donne siano esclusivamente casalinghe e tutti gli uomini lavoratori salariati, ma suggerisce che nella società come è attualmente organizzata, le donne nel mondo svolgono mansioni rivolte alla sussistenza immediata. Producono cibo, abiti, ripari per il consumo quotidiano di ciò che è necessario alla sopravvivenza delle giovani generazioni, mentre l'attività degli uomini è rivolta alla produzione mediata dallo scambio e dal denaro. La produzione delle donne è organizzata attraverso la famiglia; quella degli uomini, al contrario, segue forme diverse di organizzazione: la fabbrica, il laboratorio artigianale, la fattoria, l'amministrazione statale, e così via. Le donne inoltre, nella grande maggioranza, fanno lavori non pagati, gli uomini fanno lavori retribuiti e pertanto, quando le donne compiono lavori retribuiti, la loro paga è più bassa di quella degli uomini.

Chi è la casalinga e cosa fa? In primo luogo, la casalinga è una madre, di fatto o potenziale. Ella unisce molte abilità, mansioni e qualificazioni in una stessa persona compiendo servizi manuali per il marito e i figli: cucina, pulisce, lava e così via.

Provvede al benessere spirituale dei membri della famiglia fornendo un'atmosfera serena in casa, prestando ascolto ai loro dispiaceri, dando consigli, svolgendo in questo modo compiti di assistente sociale. È una infermiera e un'esperta in tassazione, insegnante e giardiniera (Kontos & Walser 1978; Oakley 1974).

La categoria socio-economica della casalinga è relativamente nuova; è apparsa contemporaneamente a quella del lavoratore salariato con la nascita del sistema

capitalistico a livello mondiale. In breve, il processo storico è il seguente: nel corso della prima fase dell'industrializzazione donne e uomini, e in misura minore i bambini, sono lavoratori salariati mentre emerge la figura della casalinga borghese. Questo modello si diffonde nella classe proletaria nella forma di un lavoratore salariato e di una lavoratrice domestica non pagata grazie alla legislazione protettiva e in seguito alle lotte delle organizzazioni operaie per un salario familiare (Gerhard 1978; Bock & Duden 1977). Contemporaneamente a questo processo di casalinghizzazione si sviluppa un'immagine della donna che le attribuisce attributi manuali e spirituali considerati intrinseci alla natura femminile (Hansen 1976; Kittler 1980).

Oggi, l'occupazione principale delle donne è il lavoro domestico, mentre gli uomini hanno accesso ad una varietà di professioni. (Nei paesi sviluppati il 70% delle donne che lavorano in professioni pubblicamente riconosciute è concentrato in 25 professioni in cui lavorano solo pochi uomini, mentre ritroviamo gli uomini in 300 diverse professioni in cui lavorano solo poche donne (sono una minoranza [Loufti 1980]). In altre parole, le caratteristiche femminili o maschili delle diverse mansioni non sono parallele o allo stesso livello, sono qualitativamente differenti. Più specificatamente, i compiti delle donne sono definiti dal sesso, a differenza di quanto accade per gli uomini. E per di più tutte le diverse occupazioni femminili sono valutate sulla base dell'immagine della casalinga, un'immagine che perseguita le donne come una malattia contagiosa e che le segue anche nelle professioni socialmente riconosciute. Le donne sono insegnanti, infermiere, segretarie, operaie alla catena di montaggio che devono produrre oggetti particolarmente piccoli che richiedono una notevole abilità manuale. La valutazione e la retribuzione del lavoro delle donne è ugualmente limitata. Infatti troviamo che la media del reddito delle donne, in quasi tutti i paesi che pubblicano statistiche divise per genere, è più basso di quello degli uomini, benché ci siano differenze tra un paese e l'altro [...] (Moroney 1979; Buckley 1981).

L'attuale posizione sociale delle donne assomiglia a quella di una casta – una casta inferiore. Le occupazioni che dovranno assumere sono predeterminate dalla nascita e, come i fuori casta e gli intoccabili, le mansioni svolte dalle donne diventano mansioni che hanno una scarsa considerazione. Se iniziamo finalmente a prendere in seria considerazione il problema, emergono immediatamente due domande: come può essere compatibile una tale condizione con il sistema capitalistico (o il sistema industriale o la società moderna; qui i concetti sono veramente intercambiabili)? E quali conclusioni se ne possono trarre per la nostra comprensione del sistema capitalistico? Queste questioni divengono oltremodo importanti quando consideriamo che questa descrizione delle donne come nate per essere casalinghe in base alla loro natura femminile emerge solo con lo sviluppo industriale del capitalismo.

Gli argomenti avanzati per legittimare questa descrizione conducono immediatamente ad un'altra questione. In base a tali argomentazioni le donne, a causa della loro capacità di dare la vita e di nutrire i bambini, sono destinate a dedicarsi al lavoro domestico, poiché i compiti della casalinga sono strettamente connessi con il lavoro della madre – vale a dire cucinare, lavare, pulire, dare sostegno spirituale, ecc. La questione che si pone, allora, è perché sono proprio

questi compiti, sviluppati presumibilmente sulla base della capacità di donare la vita, ad essere tenuti in così poco conto. Questa questione conduce a una questione fondamentale sul carattere della società: fino a che punto le relazioni tra gli esseri umani e i loro atteggiamenti verso sé stessi e i propri corpi sono strutturati sulla base di questa forma di divisione sociale del lavoro? In altre parole, come sono correlate tra loro la divisione sociale e sessuale del lavoro?

La percezione diffusa della divisione sessuale del lavoro

[...] Un presupposto di fondo, diffuso nella vita quotidiana e nella scienza, è che le attuali forme prevalenti di divisione sessuale del lavoro siano le uniche forme che il genere umano ha sviluppato. Si presume quindi che una divisione sessuale del lavoro esista o non esista. Ciò, a sua volta, conduce immediatamente alla questione se in realtà esista una differenza tra i sessi. In altre parole, questo punto di vista apparentemente storico (o meglio, non-storico) riscopre la situazione attuale in tutte le altre fasi storiche. Questo punto di vista ricorda la situazione nella politica economica classica in cui ogni selce iniziò ad essere chiamata “capitale”; qui ogni occupazione svolta dalle donne inizia ad essere vista come lavoro domestico.

Un esempio di questo punto di vista è la versione classica del processo di organizzazione umana nel corso (più o meno) dei primi 99% della sua storia (il tempo del modo di produzione caratterizzato dall'appropriazione – la caccia-raccolta) basato sul famoso modello dell’“uomo cacciatore”. Secondo questa versione l'uomo va a caccia mentre la donna deve stare a casa a causa delle gravidanze e dell'allattamento occupando il tempo libero nella raccolta. È storicamente corretto affermare che si è affermata una divisione sessuale del lavoro in cui gli uomini prevalentemente si dedicavano alla caccia e le donne alla raccolta. Ma presupporre che la caccia fosse intrinsecamente maschile, a causa di una presunta maggiore forza fisica, della rapidità dei movimenti e della resistenza nel percorrere grandi distanze, o che la raccolta fosse intrinsecamente femminile perché richiedeva poca forza e brevi spostamenti, va oltre una analisi scientifica dei fatti.

[...] Una caratteristica centrale dell'ideologia basata sul modello derivato dall'“uomo cacciatore” consiste nel vedere le attività femminili come intrinsecamente inferiori, a causa dello svantaggio biologico di essere una donna. Gli uomini possono cacciare, e le donne sono costrette alla raccolta. La carne è vista come il cibo fondamentale, di maggior valore. Ma la documentazione antropologica ed etnografica suggerisce, al contrario, che il nutrimento vegetale era prevalente nella dieta delle società basate sulla raccolta e sulla caccia, la sua disponibilità era molto più affidabile della fortuna del cacciatore (Fisher 1979).

Forse la caratteristica più sorprendente del modello dell'“uomo cacciatore” è che la fondamentale inferiorità delle donne è individuata non tanto nel loro dedicarsi alla raccolta e non alla caccia, ma nella loro “incapacità” di creare o possedere armi per la caccia, con la conseguenza che le donne non facevano la guerra o neppure sapevano uccidere. Un tipico esempio di questa impostazione è la ricostruzione del noto antropologo francese Maurice Godelier (1981) dell'“origine del dominio maschile”. “Gli uomini cacciavano grosse prede e facevano la guerra”

– osserva – e a ciò era attribuito un “valore maggiore nella misura in cui comportava rischi maggiori di perdere la vita e togliere la vita comportava una gloria maggiore”, mentre le donne “cacciavano soltanto piccole prede, raccoglievano prodotti naturali e cucinavano il cibo” (p. 12). La ragione avanzata era che “la donna in virtù della sua funzione riproduttiva è meno mobile dell’uomo; diviene gravida, partorisce e allatta al seno i bambini che vengono svezzati dopo molto tempo” (*ibidem*).

Nel saggio di Godelier non c’è alcuna spiegazione del fatto che una occupazione che comporta il rischio della vita abbia un valore più elevato di quello attribuito ad una occupazione che crea la vita o del fatto che è opera più gloriosa l’uccisione rispetto alla nascita.

Godelier, almeno, critica il dominio maschile sulle donne; l’antropologo nordamericano Lionel Tiger, nel suo volume *Men in Groups* (1969), al contrario, cerca di dimostrare che questo dominio è necessario e che non si può mutare. Una valutazione tipicamente maschile che privilegia l’aggressione e la violenza è implicita inconsciamente anche in Godelier; Tiger la articola consapevolmente, benché presenti le sue argomentazioni come fossero libere da valori. Questo consapevole pregiudizio è tipico della biologia sociale rappresentata da Tiger secondo il quale l’animale umano è immutabile poiché i geni sono programmati in modo univoco e certo. Tiger, nella sua interpretazione della storia del genere umano, non solo proietta nel passato la relazione casalinga/lavoratore salariato, ma usa l’argomentazione contraria, ovvero che gli uomini, essendo stati cacciatori, devono ancora agire impulsivamente come cacciatori.

Un altro aspetto dell’ideologia dominante sulla divisione sessuale del lavoro è l’interpretazione che lega il maschio a ciò che possiede un valore sociale e le femmine a ciò che non ha valore. Questo atteggiamento diventa ovvio quando appare nelle analisi di diversi periodi storici. Un esempio strano e sorprendente è citato da Evelyn Reed, ovvero l’esempio di Julius Lippert, che compatisce le povere donne che non erano autorizzate a cibarsi di carne umana (Reed 1975, p. 72).

Questa interpretazione della nostra società androcentrica coinvolge tutte le altre formazioni sociali e ciò, a sua volta, conduce all’interpretazione di differenti regole sociali e attività per le donne e per gli uomini come segni dello svantaggio e della subordinazione delle donne.

Ciò nasce dalla incomprendenza dell’eguaglianza. Le richieste di un trattamento uguale in base alla legge e di avere eguale accesso a tutte le professioni sono storicamente necessarie e corrette alla luce degli obiettivi borghesi di libertà, uguaglianza e fraternità. Ma non si applicano automaticamente ad altre situazioni storiche e sociali. Al contrario, ci sono esempi di divisione sessuale del lavoro e di organizzazione sociale che sono estremamente disuguali e che presentano una rigorosa divisione tra le sfere e i cicli di vita femminili e maschili, ma che non implicano alcuna gerarchia ed alcuna subordinazione delle donne (per i Mundurucù in Brasile, si veda Murphy & Murphy [1974]; per i Jivaro e i Canella in Ecuador, i Kagaba in Columbia, Nuova Caledonia, i gruppi etnici in Malekula, Melanesia, il popolo Digul in Nuova Guinea, e i Chwana in Sud Africa, si veda Baumann [1980] e Leacock, [1977]). In questa situazione la descrizione del cosiddetto parallelismo

sessuale nella società Incan tracciato da Irene Silverblatt (1980) diviene interessante. La terra era ereditata secondo discendenza maschile e femminile, esistevano istituzioni politiche e religiose femminili, con la regina in cima, parallele a quelle degli uomini. Il colonialismo spagnolo, tuttavia, mutò questa struttura parallela in una gerarchica. Esempi simili di parallelismo tra i sessi, benché non così rilevanti, specialmente nei casi in cui siano implicati i diritti di proprietà e sulla terra, sono offerti da Friedl (1975) e Boserup (1970).

Concludiamo pertanto che l'esistenza di una divisione sessuale del lavoro in sé stessa non ci rivela nulla del suo carattere. Piuttosto, sembra che tutte le formazioni sociali abbiano una distribuzione dei compiti e delle attività tra i due sessi, ma la divisione sessuale del lavoro assume varie forme.

Caratteristiche comuni ed esclusive delle varie forme di divisione sessuale del lavoro

Se noi mettiamo da parte le pretese di universalità dell'ideologia borghese, allora non è più problematico affermare che la divisione sessuale del lavoro è una caratteristica costante della società umana. La biologia e la natura, un tempo utilizzate come una minaccia per le donne, perdono il loro carattere ostile e noi possiamo incominciare a considerarle alleate. Le differenze biologiche, come altre differenze naturali tra i sessi, sono a volte la base delle differenze tra occupazioni che ogni sesso compie. La questione cruciale, però, è quale genere di connessione esista tra la natura sessuale delle donne e degli uomini e le loro diverse e varie occupazioni nel corso della storia.

Al fine di analizzare questa questione ed altre ad essa collegate abbiamo bisogno di un concetto che possiamo usare per riconoscere i modi in cui la biologia e la natura influenzano le condizioni generali e antropologiche senza che la nostra visione diventi astorica e statica.

Queste esigenze sono soddisfatte dal concetto di lavoro sviluppato dal materialismo storico. Troviamo una espressione della definizione del lavoro da parte di Marx all'inizio del suo capitolo nel *Capitale* dal titolo *Processo lavorativo e processo di valorizzazione*:

Innanzitutto il lavoro è un processo che avviene tra l'uomo e la natura, in cui l'uomo media, regola, controlla con la sua azione il ricambio organico tra sé e la natura. Contrappone sé stesso, in quanto una delle potenze della natura, alla materialità di quest'ultima. Egli pone in movimento le forze naturali che appartengono al suo corpo, braccia e gambe, mani e testa, per far suoi i materiali della natura dando loro una forma utile alla sua vita. Coll'agire tramite questo movimento sulla natura esterna e col trasformarla, egli trasforma allo stesso tempo la sua propria natura (1967, p. 177).

Questa definizione generale del lavoro intende applicarsi all'intero corso della storia. Tuttavia, un concetto degli aspetti sessuali del lavoro deve ancora essere sviluppato (benché su questa base) perché, sorprendentemente, né Marx né i suoi interpreti hanno preso in considerazione la differenza tra il corpo maschile e il corpo femminile e le loro relative diverse relazioni con la natura, nonostante abbiano definito il corpo umano come natura umana (si veda ad esempio Schmidt 1962; Lefebvre 1966, pp. 92-140). Questa questione antropologica assolutamente

fondamentale è stata affrontata recentemente solo da studiose femministe come Leukert (1976), Maria Mies (1981) e Claudia von Werlhof (1981).

Se noi includiamo nella definizione del lavoro accanto alle braccia, alle gambe, alle mani e alla testa, anche il ventre, il seno e gli organi sessuali, allora la differenza cruciale nella definizione di natura umana è inclusa, in particolare il potere di procreare e di dare la vita. Nella simbiosi tra l'essere umano e la natura, uomini e donne fanno esperienza di sé in modi diversi. La donna fa esperienza di sé come parte della natura poiché produce nuova natura e il nutrimento necessario dal suo stesso corpo. L'uomo, al contrario, fa esperienza della natura come uno scambio, mediato dalla mano e dalla testa. Maria Mies descrive la diversa relazione con la natura che il sesso impone nel modo seguente: la donna percepisce il suo corpo come produttivo, mentre l'uomo si percepisce come produttivo agendo sulla natura per mezzo di strumenti, ovvero utensili. Questa – sostiene – è la ragione per cui la relazione dell'uomo con la propria natura e la natura esterna tende ad essere strumentale (1981, p. 687).

Da questo punto di vista il concetto di simbiosi, nel senso dello scambio con la natura, si applica in modo più appropriato alle donne, mentre per gli uomini l'appropriazione della natura sembra la descrizione più precisa. Le donne danno alla natura qualcosa in cambio, esse producono natura, non così gli uomini. Ma anche questa affermazione deve essere intesa in senso storico e relativo e non dovrebbe essere considerata come un fatto antropologico immutabile: è possibile solo a causa dell'esperienza secolare della storia patriarcale, senza la quale il nostro concetto potrebbe essere assolutamente diverso. Pertanto non dobbiamo trascurare la documentazione etnografica e antropologica che indica una lettura diversa di questa relazione attraverso altri tipi di comportamento nelle società fondate sulla caccia e la raccolta. In tutte queste società venivano messi in atto riti dopo la caccia e il raccolto, riti di riconciliazione, rendendo simbolicamente qualcosa, stabilendo uno scambio egualitario. Si potrebbe dire che il rapporto femminile e maschile verso la natura fosse, attraverso questi rituali, unito.

Oggi questa consapevolezza non esiste più; è persino difficile per noi comprendere ciò che sta dietro a questo comportamento. La società attuale, al contrario, vive sulla conquista, l'appropriazione, lo sfruttamento, la distruzione della natura invece che sulla cooperazione con la natura attraverso lo scambio. Che cosa è accaduto nel frattempo? Cosa è cambiato nella natura – sia in quella interna, umana e in quella esterna? – Quali sono le tappe di questa storia?

Maria Mies, dopo aver sostenuto che gli uomini hanno stabilito una relazione di potere con la natura, le donne e i loro corpi, avanza l'ipotesi che ciò è potuto accadere solo perché gli uomini hanno sviluppato una produttività che sembrava renderli indipendenti dalla produttività femminile (1981, p. 67). “Ciò – continua Mies – è accaduto attraverso gli strumenti, in particolare le armi. La storia del dominio maschile non è, a suo parere, la storia dello sviluppo delle forze produttive, ma piuttosto delle forze distruttive; è una storia di violenza” (1981, pp. 17-19). Il suo è stato, per quanto mi risulta, il primo e fino ad ora, l'unico tentativo di interpretare la storia del dominio maschile attraverso il concetto materialistico di lavoro che distingue tra una relazione femminile con la natura e una maschile.

Il comune modo di procedere negli studi di genere di tipo antropologico consiste nel tentare di scoprire il momento storico in cui un matriarcato originario è stato trasformato in patriarcato, seguendo le linee tracciate dalla teoria evuzionistica generale (si veda ad esempio Reed 1975; Reiter 1977; Webster 1975). Così, in questa letteratura le donne continuano a chiedersi come è accaduto che società matrilineari si siano trasformate in patrilineari e in che modo le donne siano state escluse da posizioni di controllo e coordinamento nell'ambito religioso, politico e sociale.

Tuttavia un modo di affrontare la questione che considera la divisione sessuale del lavoro come un fattore importante che struttura il complesso delle relazioni sociali con la natura deve sviluppare la sua tesi molto al di là di queste linee interpretative. Non ci possiamo limitare ad analizzare la discendenza, o la posizione che le donne hanno occupato o non hanno occupato nella gerarchia sociale; dobbiamo chiarire piuttosto la direzione presa dal complesso dello sviluppo sociale in seguito all'affermazione di una determinata divisione sessuale del lavoro.

Noi dobbiamo porre il problema in modo simile a quanto ha fatto Engels quando affermò che l'esistenza dello stato, da una prospettiva evuzionista, necessariamente presuppone l'esistenza dell'eredità per via paterna (1972). Noi dobbiamo criticare il suo concetto esclusivamente basato sull'esperienza maschile di lavoro e di produttività che gli impedisce di chiarire nel suo complesso la divisione sessuale del lavoro.

Fin dall'inizio egli divide produzione da riproduzione (1972, p. 156). Poi, quando sviluppa la sua tesi sull'origine della proprietà privata, enfatizza eccessivamente le conseguenze dell'appropriazione individuale della natura invece di riconoscere una possibile cooperazione con la natura, ma soprattutto egli trascura di analizzare nel suo complesso le conseguenze strutturali sulla riproduzione sociale, che deve andare di pari passo con il passaggio da una linea di discendenza femminile a una maschile. [...]

Nel precedente breve scritto engelsiano, il contributo del lavoro nella trasformazione della scimmia in essere umano (1970), il suo concetto unilaterale di lavoro è assolutamente chiaro. Lì, "lavoro" è equiparato allo "sviluppo della mano" e questo, ancora una volta, "all'inizio del dominio sulla natura". "Il lavoro inizia con la fabbricazione degli utensili". Gli utensili più antichi sono "strumenti per la caccia [...] e allo stesso tempo le armi" (1970, pp. 70, 73).

Questo concetto di lavoro legato strettamente agli strumenti non è in grado di includere una dimensione importante della trasformazione dell'animale in essere umano – precisamente la consapevole appropriazione della natura umana, l'agire consapevole sul corpo umano. Eppure la conoscenza della procreazione e della nascita, il ciclo mestruale e la gravidanza, la relazione tra il corpo umano e la natura esterna (le stelle, le piante) deve essere acquisita. Essa costituisce la conoscenza e le abilità femminili, specialmente nella ostetricia e nell'arte di guarire – una conoscenza che contribuisce anche alla organizzazione della parentela e dell'economia (Reed 1975; Morgan, 1891).

Per Engels, questo aspetto del lavoro umano, però, rimane totalmente inconscio e "naturale", a suo parere la dimensione della popolazione dipende completamente

dalle condizioni della natura esterna e il modo di produzione dalla quantità di cibo che deve essere prodotto. Questa supposizione deriva dall'approccio patriarcale alle scienze naturali tipico del diciannovesimo secolo, in base al quale la conoscenza della fisiologia umana e del controllo delle nascite era nuova e apparteneva all'epoca moderna. Al contrario, le nuove ricerche nell'ambito degli Women's Studies suggeriscono che, mentre l'ignoranza sulla contraccezione e sul controllo delle nascite era comune nell'Europa del 1600-1900, i popoli non europei durante questo periodo possedevano una tale conoscenza, che deve essere esistita anche in Europa prima dell'inizio dell'era moderna (Leacock 1977; Fisher 1979, pp. 203-25; Becker et al. 1980; Gordon 1977; Honegger 1979; Heinsohn et al. 1979).

Quando Engels affronta il tema delle società classiste, perde definitivamente e irrevocabilmente di vista la relazione tra la divisione sociale del lavoro e lo sviluppo di tutte le altre istituzioni sociali (che Engels intende come la relazione tra il sistema di parentela e la produzione sociale) come se le classi non avessero alcuna relazione con la gerarchia sociale. Al contrario, sembra assolutamente evidente che una relazione esiste, non solo quella legata all'emergere delle società classiste, ma anche una relazione strutturale complessiva fino al nostro presente.

Il fatto che né Engels, né altri autori evoluzionisti siano stati in grado di includere la divisione sessuale del lavoro nelle loro analisi è dovuta alla loro percezione della situazione storica in cui essi vivono (Martin and Voorhies 1975, p. 145-55). Sia nell'analisi del capitale che nell'analisi della società moderna, la specifica capacità di lavoro femminile è stata ignorata e, a causa di questa immagine distorta della situazione a loro contemporanea, gli autori si sono rivelati incapaci di vedere le rilevanti connessioni storiche. [...]

Alcune tesi sulla divisione sessuale del lavoro e il capitalismo contemporaneo

Nella società capitalistica il rapporto con la natura è determinato dalla separazione della produzione sociale in due sfere fondamentali: la produzione di sussistenza e quella delle merci. Per "produzione di sussistenza" intendiamo tutte le produzioni per la sopravvivenza immediata, come la produzione del cibo, degli abiti, delle abitazioni, ecc. – in breve tutto ciò che noi oggi chiamiamo "necessità di base".

In tutti i precedenti modi di produzione la produzione di sussistenza è allo stesso tempo produzione sociale e viceversa. Solo il capitalismo dà l'impressione che la produzione possa essere indipendente dal suo scopo di base, ovvero la riproduzione della vita. Due processi paralleli sono alla base di questa falsa impressione di indipendenza: in primo luogo la subordinazione della produzione di sussistenza alla produzione delle merci e secondariamente (e attraverso) la sua privatizzazione, che conduce alla sua invisibilità sociale. L'uso esclusivo dei concetti di "produzione" e "lavoro" per analizzare la produzione di merci, specialmente nei centri del sistema capitalistico mondiale, nelle teorie marxiste e nelle cosiddette teorie borghesi, dimostra quanto la produzione di sussistenza sia stata dimenticata, trascurata, negata e resa invisibile. Oggi pertanto diventa necessario insistere costantemente sul fatto che la produzione della sussistenza non sparisce mai, ma cambia il suo carattere.

Se consideriamo le diverse fasi della trasformazione della produzione della sussistenza negli ultimi decenni possiamo individuare alcune differenze tra il centro e la periferia – tra i cosiddetti paesi del Nord, da una parte, e quelli del Sud, dall'altra. Le vie prese dalla trasformazione, tuttavia, stanno diventando sempre più convergenti. Nei paesi del Sud del mondo, accanto alla produzione della sussistenza nelle città (compiuta, come al centro, principalmente dalle casalinghe, dalle domestiche e da altre donne) c'è una produzione di sussistenza contadina nelle campagne. Qui, uomini e donne insieme producono la gran parte dei loro mezzi di sussistenza (cibo, abiti, case) nella stessa abitazione contadina. Però questa produzione per l'autoconsumo è stata già da lungo tempo unita alla produzione di merci. Un modo per combinare lavoro salariato e produzione della sussistenza, nella sua forma classica, è la combinazione tra culture per il mercato e per la sussistenza.

Per quasi un decennio, tuttavia, vi è stato un costante decremento nelle culture di sussistenza a causa di un processo che è stato notevolmente accelerato dai programmi di sviluppo che concedono il credito ai piccoli agricoltori (Bennholdt-Thomsen 1980; Payer 1979; Dunham 1982). Accanto a ciò vi è stata una tendenza crescente nella divisione sessuale del lavoro che attribuiva agli uomini il controllo della parte monetaria, retribuita delle economie contadine e alle donne i lavori non pagati (Rogers 1980). [...]

Al momento attuale la divisione sessuale del lavoro su scala mondiale assume le seguenti caratteristiche: nel capitalismo del centro, i produttori della sussistenza sono quasi esclusivamente donne [...]. Nella periferia, dal momento che il cibo non è più lo scopo immediato della produzione contadina (a causa della dipendenza dal credito per l'acquisto di merci sul mercato), la casalinga emerge anche in quel settore.

Quando la produzione si divide e la produzione della sussistenza è assegnata alle donne, la divisione sessuale del lavoro acquisisce un carattere fondamentalmente nuovo e sconosciuto: in particolare il sesso diventa l'elemento regolatore della divisione sociale del lavoro. Detto diversamente, nella società moderna la divisione sessuale del lavoro non è parte della divisione sociale del lavoro, ma è la divisione sociale del lavoro ad essere sessuale.

Nel quadro di un orientamento materialistico la divisione sociale del lavoro significa divisione della produzione sociale in due settori principali: agricoltura, industria e commercio. Inoltre, significa divisione in due classi differenti, generalmente intese come classe dei produttori e dei consumatori. Infine, significa divisione in differenti settori, come l'industria tessile, alimentare, siderurgica, che hanno bisogno di differenti tecniche, specializzazioni e conoscenze. In confronto a ciò, la divisione della produzione in produzione di sussistenza e produzione di merci è più generale e al contempo più essenziale perché include gli altri aspetti della divisione generale; pertanto rappresenta la divisione sociale del lavoro in senso proprio. La tesi che il sesso diviene l'elemento che struttura la divisione sociale del lavoro appare in tutta la sua plausibilità quando la divisione tra produzione di sussistenza e di merci e l'attribuzione di ciascuna rispettivamente agli uomini e alle donne sia stata riconosciuta. Ciò che si deve chiarire, allora, è se

questo principio ricorre anche in forme precedenti di divisione sessuale del lavoro, ovvero se è davvero fondato storicamente, come io sostengo.

La specificità dell'attuale forma di divisione sessuale del lavoro, al contrario, diventa ancora più chiara se la confrontiamo con altre forme storiche, come la estrema separazione dei sessi in qualche gruppo etnico della Malesia o del Sud America, come abbiamo descritto in precedenza, e con il parallelismo sessuale degli Inca. In questi casi ci sono almeno due società: una maschile e una femminile; separatamente o parallelamente, uomini e donne fanno praticamente le stesse cose. Entrambi procurano il proprio cibo, vivono in abitazioni separate, hanno proprietà separate, hanno specifici diritti sessuali e si combinano in diverse organizzazioni politiche. In confronto a una tale organizzazione gli uomini e le donne della nostra attuale società sono più intimamente legati, perché hanno bisogno l'uno dell'altra – dal momento che non esiste produzione di merci senza produzione della sussistenza e viceversa.

Considerate da un punto di vista sociale, però, le donne e gli uomini nella nostra società sono molto più distanti tra loro come mai prima d'ora, perché le occupazioni oggi sono divise in una gerarchia. La gerarchia è impenetrabile perché il sistema delle classificazioni maschili non è aperto alle donne e le donne non hanno una loro classificazione. Questa situazione è stata chiamata "asimmetrica", ma il termine è troppo debole per ciò a cui si riferisce. La relazione gerarchica esiste per le donne solo in modo negativo: gli uomini formano la società, le donne formano una non-società; gli uomini sono veri esseri umani, le donne sono "non-esseri umani" o, per dirla diversamente, gli uomini sono veri uomini, le donne sono "non-uomini"; le donne sono straniere nella loro stessa società; il lavoro maschile è socialmente visibile, il lavoro femminile invisibile. In breve, le donne sono "non-persone" sociali. Tutto ciò è dovuto al fatto che la produzione di sussistenza si è trasformata da produzione sociale, come era un tempo, a produzione privata, al fatto che è attribuita esclusivamente alle donne, all'assegnazione di una singola produttrice femmina a un uomo.

Nell'Europa medioevale, naturalmente, tutto ciò era diverso. Non possiamo pertanto chiamare "sessuale" la divisione sociale del lavoro di quel tempo. Vero è che la maggior parte dei settori lavorativi erano divisi tra occupazioni maschili e femminili. Per esempio, tutte le fasi della produzione tessile erano appannaggio delle donne, come pure quelle della fabbricazione della birra, della lavorazione del latte, dell'allevamento del pollame e dei maiali, e gran parte del lavoro agricolo. Tuttavia, gli uomini, come le donne, dovevano offrire i loro servizi, sessualmente definiti, alla proprietà; e più tardi, con lo sviluppo delle città, sia gli uomini che le donne erano artigiani, separati in base a differenti tipi di mestiere. Esistevano le gilde femminili, ma le maestre specializzate nel lavoro artigianale potevano esercitare la professione in maniera indipendente solo se vedove. Nel Medioevo non vi erano uguali diritti per gli uomini e le donne, al contrario, gli uomini avevano la legge dalla loro parte. Tuttavia, la gerarchia che oggi esclude le donne dalla società non esisteva ancora perché compivano un lavoro socialmente uguale e ugualmente riconosciuto. Contrariamente alla ben nota tesi, la limitazione del lavoro professionale femminile socialmente riconosciuto non si arrestò con la Rivoluzione industriale; essa acquisì piuttosto nuova forza in questo periodo come

appare chiaramente se facciamo il confronto con il Medioevo (Wolf and Graaf 1981, pp. 11, 292-396). Un evento cruciale per la perdita dell'identità sociale delle donne sembra essere stata la loro perdita di controllo sulla loro capacità di generare, una perdita che è stata loro imposta con la violenza. La loro posizione si è costantemente indebolita nel momento in cui l'occupazione tipica femminile ha cessato di essere organizzata sotto il controllo delle donne.

La tesi che è già emersa nella discussione sulla rigida separazione dei sessi o del parallelismo sessuale può ora essere espressa in maniera più completa: la perdita di società di cui le donne soffrono con lo sviluppo del capitalismo industriale non è in primo luogo una perdita di partecipazione nella società maschile, ma piuttosto una perdita e una distruzione della società femminile; è la separazione delle donne tra loro, senza che siano entrate a far parte della società maschile.

Come si può definire il lavoro delle donne nel capitalismo? La caratterizzazione del lavoratore salariato come doppiamente libero – libero dalla proprietà dei mezzi di produzione e libero di vendere la propria forza-lavoro – è ovviamente insufficiente a rendere conto del lavoro delle donne. Poiché le donne nella nostra società contemporanea non sono definite in via prioritaria come portatrici di forza-lavoro che sono libere di vendere come una merce, esse rappresentano piuttosto una capacità di lavoro con la loro intera persona, una capacità che è trattata come una risorsa naturale per la riproduzione di altri. Questa caratterizzazione richiama il già citato confronto con la condizione castale: per nascita alle donne sono attribuiti determinati specifici compiti. [...]

A questo punto viene normalmente avanzata l'obiezione che la relazione della casalinga è un residuo della società precapitalistica, che la generalizzazione del lavoro salariato e che la trasformazione del lavoro domestico nel cosiddetto "lavoro sociale" non è stata ancora portata a termine, ma che alla fine la crescente produzione di merci nelle fabbriche e la meccanizzazione del lavoro domestico stesso stanno già muovendo in questa direzione. Questa argomentazione è fortemente contraddetta da tre importanti fatti storici, che sono tracciati qui di seguito.

1. Lo sviluppo storico della produzione domestica è il risultato del capitalismo industriale, e non è mai esistito in questa forma in precedenza.

2. Già alla fine del XIX secolo si avanzò l'ipotesi che il lavoro domestico sarebbe diventato superfluo a causa della meccanizzazione e della produzione esterna di tutti i suoi input, ma in realtà da allora non è diminuito. Le mansioni che sono state eliminate sono state sostituite da altre attività che richiedono più tempo (Ehrenreich and English 1975) [...].

3. Come rivelano le relazioni di produzione nei paesi del Sud del mondo, la generalizzazione del lavoro salariato non include il lavoro delle donne, e sono escluse anche una varietà di relazioni lavorative di donne e di uomini. Al contrario, a livello mondiale possiamo osservare una istituzionalizzazione delle forme non salariate.

Infine possiamo riassumere: come la produzione della casalinga non è tipicamente precapitalistica, la divisione sessuale del lavoro che è basata sulla casalinga non è un retaggio del passato e neppure la forma dominante nel corso della storia del genere umano. Essa appartiene precipuamente al nostro modo di

produzione capitalistico. Entrambe le forme di lavoro – quella della libera forza-lavoro e quella vincolata alla capacità di lavoro specificamente femminile – appartengono entrambe a tutte le relazioni capitalistiche di produzione e ne costituiscono il fondamento. L'analisi di entrambe le forme non può consistere in una mera aggiunta all'attuale panorama degli studi le conoscenze ulteriori sul lavoro delle donne che fino ad ora sono mancate. Al contrario, si tratta di un impegno e di conseguenze teoriche di vasta portata, inclusa la riconcettualizzazione della forza lavoro come merce. Inoltre sono necessari nuovi concetti di classe sociale, così come una profonda riconcettualizzazione dello sfruttamento e dell'accumulazione. Certamente non è un'impresa facile. Il punto cruciale di riferimento almeno è stato messo a fuoco quando riconosciamo che la divisione sessuale del lavoro è il punto di svolta di tutte le attività sociali e le istituzioni che su esse si basano perché la divisione sessuale del lavoro nel capitalismo non è sociale, ma è la divisione sociale del lavoro ad essere sessuale.

Opere citate

Baumann Hermann, *Das Doppelte Geschlecht: Etnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Reimer, Berlin 1980.

Becker Gabriele et al., *Aus der Zeit der Verzweiflung*, Suhrkamp, Frankfurt 1980.

Bennholdt-Thomsen Veronika, *Investition in die Armen: Zur Entwicklungspolitik der Weltbank, in Lateinamerika: Analysen und Berichte der Weltbank*, edited by Veronika Bennholdt-Thomsen, Olle & Wolter, Berlin 1980, pp. 74-96.

Bock Gisela – Duden Barbara, *Arbeit aus Liebe – Liebe als Arbeit: Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus*, in *Dokumentationsgruppe der Berliner Sommeruniversität für Frauen*, ed., Frauen und Wissenschaft, Courage, Berlin 1977, 118-99.

Boserup Ester, *Women's Role in Economic Development*, Allen & Unwin, London 1970.

Buckley Mary, *Women in the Soviet Union*, in "Feminist Review", 8, 1981, pp. 79-106.

Dunham Dario, *On the History and Political Economy of Small-Farmer Policy*, in "CEPAL Review", Aug. 1982.

Ehrenreich Barbara-English Deirdre, *The Manufacture of Housework*, in "Socialist Revolution", IV, 26, 1975, Oct.-Dec., pp. 5-40.

Fisher Elizabeth, *Women's Creation*, Anchor, New York 1979.

Friedl Ernestine, *Women and Men. An Anthropologist's View*, Holt, Rinehart, New York 1975.

Gerhard Ute, *Verhältnisse und Verhinderungen. Frauenarbeit, Familie und Recht der Frauen im 19 Jahrhundert*, Suhrkamp, Frankfurt 1978.

Gordon Linda, *Woman's Body, Woman is Right*, Penguin, Harmondsworth, England 1977.

Honegger Claudia, (ed.), *Die Hexen der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt 1979.

Kittler Gertraude, *Hausarbeit: Zur Geschichte einer "Natur-Ressource"*, Frauenoffensive, München 1980.

Kontos Silvia – Walser Karin, *Überiegungen zu einer feministischen Theorie der Hausarbeit*, in "Alternative", XXI 1978, pp. 120-21, 152-59.

Leacock Eleanor, *Women in Egalitarian Societies*, in *Women in European History*, edited by R. Bridenthal, Claudia Koonz, Houghton Mifflin, Boston 1977, pp. 11-35.

Lefebvre Henri, *Der dialektische Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1966.

Leukert Roswitha, *Weibliche Sinnlichkeit*, unpubl. Diplomarbeit, Univ. Frankfurt 1976.

Loufti Martha, *Northern Women and the New International Economic Order*, UNDP Division of Information, Washington, DC 1980.

Martin M. Kay-Voorhies Barbara, *Female of the Species*, Columbia Univ. Press, New York 1975.

Mies Maria, *The Social Origin of the Sexual Division of Labour*, in "I.S.S. Occasional Papers", 85, Institute of Social Studies, The Hague 1981.

Morgan Lewis Henry, *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Slavery, through Barbarism to Civilization*, London 1891.

Murphy Yolanda – Robert F., *Women of the Forest*, Columbia Univ. Press, New York 1974.

Oakley Ann, *The Sociology of Housework*, Pantheon, New York 1974.

Payer Cheryl, *The World Bank and the Small Farmer*, Rome Declaration Group, Zurich/Rome 1979.

Reed Evelyn, *Women's Evolution from Matriarchal Clan to Patriarchal Family*, Pathfinder, New York 1975.

Reiter Rayna, *The Search for Origins. Unraveling the Threads of Gender Hierarchy*, in "Critique of Anthropology", III, 9/1077, pp. 19, 5-24.

Rogers Barbara, *The Domestication of Women. Discrimination in Developing Societies*, St. Martin's Press, New York 1980.

Schmidt Alfred, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1962.

Silverblatt Irene, *The Universe Turned inside Out ... There Is No Justice for Us Here. Andean Women under Spanish Rule*, in "Women and Colonialization. Anthropological Perspectives", edited by M. Etienne, E. Leacock, Praeger, New York 1980, pp. 149-85.

Wallerstein Immanuel, *The Rise and Future Demise of the World Capitalist System. Concepts from for Comparative Analysis*, in "Comparative Studies in Society and History", XVI, 4, Sept. 1974, pp. 387-415.

Webster Paula, *Matriarchy. A Vision of Power*, in *Toward an Anthropology of Women*, edited by R. Reiter, Monthly Review Press, New York 1975, pp. 141-56.

Werlhof Claudia von, *Frauen und Dritte Welt als "Natur" des Kapitals. Oder Ökonomie auf die Füße gestellt*, in *Eigener Haushalt und bewohnter Erdkreis*, edited by H. Dauber-V. Simpfendorfer-Petra Hammer, Wuppertal 1981, pp. 187-215.

Una via femminile/femminista per l'economia (1987), di Hilikka Pietilä

Hilikka Pietilä (1931-2016), scrittrice e ricercatrice indipendente finlandese, si è occupata di agricoltura, sovranità alimentare, tematiche globali, economia domestica ed economia femminista. Ha inoltre ricoperto il ruolo di Segretaria Generale presso l'associazione delle Nazioni Unite in Finlandia dal 1963 al 1990. Ha partecipato a diversi network femministi con un approccio critico nei confronti dell'economia neoliberista e della globalizzazione. L'autrice ha contribuito a riformulare l'idea di economia, riavvicinandola alle sue originarie radici: l'unità domestica. Pietilä considera lo stato attuale del sistema economico di stampo neoliberista il principale responsabile dei divari nel mondo, della fame nei paesi in via di sviluppo e dell'oppressione femminile in ogni parte del pianeta. Il lavoro domestico femminile resta fondamentalmente invisibile e non retribuito, e questo aspetto è in crescita con l'avvento di un'economia industrializzata e moderna. Con la società industriale l'unità familiare si disgrega e il carico di lavoro domestico per le donne, nonostante l'avanzamento del progresso, aumenta. L'accesso ai vertici della classe dirigente per le donne è molto difficile e la società appare sempre più gerarchizzata – una gerarchizzazione al cui apice vi è l'esercito. Nella società industrializzata e neoliberista assistiamo alla perdita del rispetto per l'Altro, al vanificarsi della dignità del lavoro e della vita, del valore della cura e delle relazioni umane; osserviamo, infine, lo sfruttamento di esseri umani e della natura come risorse monetizzate, con la conseguente distruzione degli "ecosistemi e [dell'] ambiente, degradando gli esseri umani a meri strumenti di produzione e consumo. Sia la natura che le donne sono infine stuprate" (Pietilä 1987, p. 38).

Nel 2005, in un'intervista con Ariel Salleh, Hilikka Pietilä affermava:

La mia critica dell'economia ha preso le mosse dal lavoro e dalla produzione domestica non calcolato e non retribuito. Se si guarda all'economia dal punto di vista della casa, tutta l'economia appare sotto un'altra luce. L'economia della crescita diventerebbe inutile se fosse data nuova vita all'economia umana essenziale, meno dipendente dal denaro e dal consumo. La casa può ancora essere considerata come l'unità essenziale dell'economia umana. Nel tempo la mia visione si è ampliata. Oggi direi che la produzione per i bisogni umani essenziali attraverso un'agricoltura sostenibile è diventata cruciale (Salleh 2006, p. 45).

Importanti, per l'autrice, sono i contributi di Laura Harmaja e Marilyn Warin. Harmaja fu la prima economista finlandese, la quale richiese che la produzione domestica fosse computata nel Sistema del calcolo nazionale del prodotto interno lordo. Il suo lavoro principale è *A Household as Part of National Economy*, pubblicato nel 1946. Marilyn Warin scrisse *If Women Counted. A New Feminist Economics*, nel 1988, una critica al sistema economico internazionale che ha contribuito alla revisione del Sistema di Calcolo Nazionale da parte delle Nazioni Unite nel 1993.

Hilikka Pietilä immagina una via femminile/femminista per l'economia come un sistema olistico, in cui la sfera domestica e comunitaria, la produzione agricola e la produzione propriamente industriale siano poste in relazione nel cosiddetto "triangolo dell'economia umana", in cui ogni settore sopracitato interagisca con gli altri in un'interrelazione reciproca, olistica. È fondamentale, per questo,

riconoscere l'importanza dell'economia domestica e la necessaria partecipazione ad essa da parte delle figure maschili di una famiglia. Al contempo, si rende indispensabile una revisione delle pratiche agricole in senso ecologico. Soltanto mediante una ridefinizione dei ruoli all'interno dell'unità economica di base, ossia quella domestica, e soltanto mediante un riavvicinamento dell'economia ai ritmi naturali del nostro Pianeta, è possibile creare un paese economicamente autosufficiente e sostenibile. Nel brano qui presentato, l'autrice illustra una nuova cultura femminile in cui economia formale e reale, ambiente, potere, democrazia, pace e sicurezza sono fortemente interrelati. In conclusione, sostiene l'autrice, il femminismo è lo strumento di emancipazione non solo delle donne, ma di tutti gli esseri umani.

Pietilä ha esposto il suo pensiero economico femminista in diversi saggi, tra cui ricordiamo *Basic Elements of Human Economy. A Sketch for a Holistic Picture*, scritto per un intervento tenuto nel 2002 ad Helsinki, all'International Household & Family Research Conference, e successivamente aggiornato al 2007; *The Unpaid work in Households-A Counterforce to Market Globalization*, in "Matriarchy & the Mountain" VII Centre for Alpine Ecology, Trento, Dicembre 2007 (consultabile sul sito dell'autrice, <http://www.hilkkapietila.net/en/>). Il brano che segue è un breve estratto (p. 54) dell'intervento *Tomorrow Begins Today*, pubblicato nell'"IFDA dossier" n. 57/58, gennaio/aprile 1987, pp. 37-54.

Traduzione e cura di Chiara Corazza.

Ho cercato di dare alcuni suggerimenti per assumere un punto di vista alternativo e degli strumenti per lo sviluppo umano che sono "sottesi" alla cultura, all'insieme dei valori e degli stili di vita femminili. L'economia informale (o gratuita), ossia il mondo della cura e delle relazioni umane, è la sfera a cui sono ancorati i bisogni umani di base e in cui possono essere scoperti alcuni modelli alternativi. Questo mondo, che è stato portato avanti principalmente dalle donne, è una cultura alternativa esistente, una fonte di idee e valori utile per costruire un percorso alternativo per lo sviluppo delle nazioni e dell'umanità intera. Il femminismo, nella sua forma moderna, è fuggito dalla casa patriarcale e ora si è avviato a rompere tutti e sette i muri della prigione chiamata materialismo industriale occidentale. Il femminismo non è più uno strumento per la liberazione delle donne [...], ma per la liberazione degli esseri umani, uomini, donne, bambini e anziani, dal ruolo umiliante dei mezzi di produzione e di consumo, per la riabilitazione della dignità umana e perché i diritti umani siano valori supremi per tutti. Per secoli il movimento femminile ha reagito prevalentemente contro la discriminazione e la esclusione delle donne e ha protestato per l'ingiustizia, la violenza e la distruzione. Ora il movimento femminile è sul punto di presentare una sua via alternativa, per la vita e la società, finalizzata ad agire positivamente per uno sviluppo più umano e un futuro migliore. Questa fase è solo all'inizio e le modifiche necessarie saranno enormi. Lo scorrere del tempo e le tendenze

distruttive sono pressanti. Abbiamo abbastanza tempo per salvare la vita e l'umanità? Nessuno lo sa, ma dobbiamo agire come se ne avessimo il tempo. Non c'è un'altra soluzione. Anche il viaggio più lungo inizia con i primi passi. Alcuni dei punti di partenza saranno:

- Una nuova analisi del potere e del suo impiego. Il potere "dall'alto" si invertirà e cambierà trasferendosi verso il "basso" [...]; invece di sforzarsi per ottenere il potere al vertice, le donne dovrebbero scoprire le loro vere fonti di potere e costituirlo. Ciò significa che il potere si trasferisce verso il basso, nelle mani del popolo che lo toglieranno da quelle mani che ora si trovano al vertice, il che significa che il potere centralizzato sarà abbattuto alle sue radici.

- Ascoltare le donne per un cambiamento. Prima di tutto le donne dovrebbero ascoltare attentamente se stesse, la loro voce autentica che sale dalle esperienze storiche, culturali e biologiche, e non ascoltare troppo le richieste e le aspettative del mondo patriarcale e maschile. L'esperienza e le tradizioni delle donne dovrebbero trascendere dal privato alla famiglia pubblica. Le proporzioni di partecipanti uomini e donne nell'amministrazione e nella gestione delle famiglie private e pubbliche devono essere equilibrate. La parità di partecipazione delle donne alla definizione del futuro non è solo il loro legittimo diritto, ma una necessità sociale per la realizzazione di uno sviluppo sostenibile e più umano.

- Riconoscimento del lavoro libero e non retribuito come economia primaria della società, che è la base di tutto [il sistema economico]. Le persone dovrebbero avere il diritto di decidere da sé quanto del loro tempo venderanno al mercato del lavoro e quanto ne conserveranno per la propria vita e per lavorare in famiglia e nel loro quartiere. Lavoro, cura, altre attività in comunione, così come il luogo in cui si abita, dovrebbero essere integrati nel tempo e nello spazio per risvegliare un senso di comune appartenenza [...].

- La politica estera deve essere basata sulla sorellanza universale delle persone, cioè sullo scambio e la cooperazione tra le frontiere nazionali, dove la competizione per il potere, per l'espansione, la soppressione, lo sfruttamento e il dominio dell'Altro è ridotto al minimo. La sostituzione della cultura femminile non violenta come pratica generale nella politica internazionale in alternativa alla cultura maschile violenta. La proposta di un nuovo ideale di virilità e l'eliminazione della formazione militare in tutti i paesi. L'utilizzo della secolare esperienza ed abilità delle donne nei negoziati e la risoluzione dei problemi umani e dei conflitti.

Questi obiettivi possono sembrare utopici. Le ricerche delle donne, tuttavia, hanno già dimostrato che gli elementi per questi mutamenti possono essere trovati nella cultura e nei valori delle donne. Per le donne stesse, questi pensieri e idee sono aspetti concreti della loro vita, anche se sono ancora invisibili agli occhi maschili. Come fare per permettere agli uomini di vedere? È troppo chiedere che gli uomini sviluppino più saggezza e maturità, per essere in grado di riconoscere

questa realtà femminile come parte integrante dello stesso valore che loro possiedono?

Bibliografia

Heinonen Visa, *An Individual Effort for the Common Good. Laura Harmaja as an early Finnish advocate of consumer policy and home economics*, paper presented in the XVIII International Federation for Home Economics Congress in Bangkok, 22 luglio 1996, National Consumer Research Centre, Helsinki 1996.

Pietilä Hilikka, *The triangle of the human economy: household-cultivation-industrial production. An attempt at making visible the human economy in toto*, in "Ecological Economics", "The Journal of the International Society for Ecological Economics", 20, 2, 1997, pp. 113–127.

Pulliainen Kyösti-Pietilä Hilikka, *Revival of non-monetary economy makes economic growth unnecessary (in small, industrialized countries)*, "IFDA Dossier", 35, Nion 1983.

Salleh Ariel, "We in the North Are the Biggest Problem for the South". *Conversation with Hilikka Pietilä*, in "Capitalism, Nature, Socialism", 17, 2, 2006.

Waring Marilyn, *If Women Counted. A New Feminist Economics*, Harper & Row, San Francisco 1998.

Economia e spiritualità (1995), di Rosemary Radford Ruether

Rosemary Radford Ruether (1936) è una femminista americana e teologa cattolica. Ha insegnato Teologia femminista all'università di Claremont ed è una delle principali esponenti dell'ecofemminismo. Nel suo pensiero femminismo, ecologia e religione sono strettamente interdipendenti. Le sue opere principali sono *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (1994), disponibile in traduzione italiana con il titolo *Gaia e Dio* (1995); *Integrating Ecofeminism Globalization and World Religions* (2005); e il più recente *Feminism and Religion in the 21st Century: Technology, Dialogue, and Expanding Borders* (2014). Ricordiamo, inoltre, il saggio *Ecofeminism-The Challenge to Theology*, pubblicato nel numero speciale *Ecofemminismo*, "DEP", 20, 2012, in www.unive.it/dep, pp. 22-33.

Il brano qui presentato è tratto da *Gaia e Dio* (traduzione italiana di Maria Sbaffi Girardet, Querinaina editrice, Brescia 1995, pp. 350-358) ed illustra il nucleo del pensiero ecofemminista di Ruether, fondato sull'idea che noi esseri umani siamo gli "ultimi venuti" e dobbiamo riconoscere che la Natura non è una risorsa da sfruttare (come nell'economia capitalistica), bensì una Entità sacra.

Secondo Ruether sono necessari nuovi rapporti ecologici, una nuova etica non dualistica, ma "biofilica", ovverosia basata sul rispetto sacrale della Natura (Gaia). Per ottenere questo è fondamentale una duplice trasformazione del rapporto tra uomini e donne e tra umanità e natura: un rapporto, cioè, che si fondi sulla cultura della conservazione quotidiana della vita. La sfera della cura non è più pertinenza esclusiva dell'universo femminile, ma si estende e include anche l'uomo come partner che collabora con la donna per custodire la vita. È una nuova economia, non più fondata sulla produzione e il consumo, ma sulla conservazione e la cura.

L'umanità, per Ruether, deve riconoscere il valore incommensurabile della Natura e riprendere il suo posto come parte di un Tutto. È una presa di coscienza che si realizza mediante lo stupore per la bellezza degli aspetti, anche più semplici, del mondo naturale che quotidianamente ci accompagna: il piacere di stare seduti sotto gli alberi, guardare l'acqua o il cielo, oppure le piccole comunità biotiche che ci circondano. L'osservazione della Natura è il momento iniziale di un'azione "liturgica", è il riconoscimento della sua "sacralità", è un'osservazione culturale e rituale, di una "religione della Natura" che sostituisce la religione del denaro, propria dell'economia capitalistica. Concretamente questa "liturgia" è accompagnata da azioni pratiche, eppure "sacre", azioni consapevoli finalizzate alla cura, alla protezione degli altri esseri viventi. Parliamo, ad esempio, di marce di protesta, azioni di boicottaggio, petizioni per proteggere l'ambiente; oppure di tessitura di reti tra comunità locali, di costituzione di "comitati verdi": esempi di azioni intese come "liturgia pubblica"; oppure, scrive Ruether, possiamo effettuare piccole scelte di "liturgia privata", come la raccolta differenziata, prestare attenzione all'uso dell'energia, dell'acqua, dei trasporti, ecc.

La soluzione di Ruether, dunque, è un'economia della Natura, un'economia sacra, che può essere realizzata nel momento in cui l'umanità riconosce le sue radici in Gaia e si prende cura di essa come di un seme, mediante azioni concrete, per crescere il futuro del Mondo.

A cura di Chiara Corazza.

In queste due tradizioni, quella del patto e quella sacramentale, noi ascoltiamo dalla natura due voci della divinità. Una parla dalle vette dei monti, con i tonanti accenti maschili del "tu devi" e del "tu non devi". È la voce del potere e della legge, ma che parla (nella sua vera autenticità) per conto del debole, come un mandato destinato a difendere i senza potere e a limitare il potere dei potenti. Vi è un'altra voce, una voce che parla dall'intimo cuore della materia. È stata a lungo costretta al silenzio dalla voce maschile, ma oggi ritrova la sua voce. È la voce di Gaia. La sua voce non si traduce in leggi o in coscienza intellettuale, ma ci chiama alla comunione.

Entrambe queste voci, quella di Dio e quella di Gaia, sono le nostre proprie voci. Dobbiamo reclamarle come nostre, non nel senso che non vi è "nulla" là fuori, ma nel senso che ciò che è "là fuori" può essere sperimentato da noi soltanto attraverso le lenti dell'esistenza umana. Noi non siamo la fonte della vita, ma siamo gli ultimi venuti sul pianeta. Le nostre menti non sono cadute dal cielo, ma costituiscono la piena fioritura del corpo organico e delle sue capacità di conoscere se stesso. Possiamo toccare i nostri compagni di esistenza e intuire la fonte di ogni vita e di ogni pensiero che sta dietro al tutto. Questo contatto, pur essendo immaginato umanamente, può essere vero. La sua verità si scopre mettendo alla prova i nostri rapporti; le nostre metafore portano il frutto della compassione o quello dell'inimicizia?

Abbiamo bisogno di entrambe queste sante voci. Non possiamo dipendere soltanto dal volontarismo per salvare le foreste tropicali e le specie a rischio, per porre dei limiti allo sfruttamento degli animali e per punire coloro che ne abusano. Abbiamo bisogno di sistemi organizzati e di norme che promuovano dei rapporti ecologici. Altrimenti, non soltanto molti non vi si atterrano, ma non potranno attenersi perché non hanno modo di provvedere ai loro bisogni quotidiani se non attraverso le esigenze del sistema attuale. Senza la seconda voce, però, le nostre leggi non hanno cuore, non hanno radici nella compassione e nel nostro sentirci compagni di esistenza. Esse non riescono a promuovere un desiderio che motivi il vivere biofilico [...]. Abbiamo bisogno del fondamento di una teoria etica che non sia basata sulla dualistica negazione dell'"altro", si tratti della donna, dell'animale, del corpo, dei pagani, dei gentili o dei barbari (o del rovescio contro-culturale di queste proiezioni), come portatori della nostra "ombra". Questo non significa che non vi sia il male, o che le distinzioni etiche vadano rifiutate come tali per accettare tutto ciò che è buono o, almeno, necessario. La differenza tra far morire di fame un bambino o torturare un prigioniero o invece promuovere la loro vita è reale, e riflette decisioni prese da persone concrete.

Ma la realtà del male non sta in “qualche cosa” là fuori. Non vi si può sfuggire, ed è anzi esacerbata dagli sforzi per evitarla, tagliandocene fuori da essa. Il male sta piuttosto in un “rapporto ingiusto”. Tutti gli esseri vivono in comunità, sia con i membri della propria specie che con i membri di altre specie da cui dipendono per il cibo, il respiro, i materiali da costruzione e una risposta affettiva. Vi è, tuttavia, nella spinta stessa alla vita di ogni specie la tendenza a massimizzare la propria esistenza, e quindi a proliferare come un cancro che distrugge il proprio supporto biotico.

Non si tratta soltanto di una tendenza umana. Come ha messo in rilievo Lynn Margulis, anche gli antichi batteri tendevano a questa crescita attraverso la proliferazione, in cui il consumare gli altri alla fine minaccia sia l'ambiente che le specie (Questa analisi è contenuta in una conversazione con Lynn Margulis, *Gaia Minus Man*, alla conferenza su “*Prospettive ecologiche. Teoria e pratica*”, presso la Loyola Marymount University di Los Angeles, California [15 marzo 1991]. Margulis è una delle principali teoriche dell'“ipotesi-Gaia”). La forza vitale stessa non è inequivocabilmente buona, ma diventa “male” quando è massimizzata a spese di altri. In questo senso il “buono” sta nel limite, in un equilibrio tra la nostra stessa forza vitale e la spinta vitale degli altri con i quali viviamo in comunità, affinché il tutto sussista in un'armonia che conserva la vita. La saggezza della natura sta nello sviluppo di limiti intrinseci attraverso la diversità degli esseri in relazione tra loro, affinché nessuno oltrepassi la propria “nicchia” [...]. Ricostruire la società in vista di una terra vivibile richiederà molto più di una pletora di “arrangiamenti” tecnologici entro l'attuale paradigma di rapporti di dominio. Richiederà una fondamentale ristrutturazione di tutti questi rapporti, passando da sistemi di dominio-sfruttamento a sistemi di reciprocità biofilica. Le nuove tecnologie potranno trovarvi il loro posto, sebbene potrà anche esservi la necessità di riscoprire vecchie tecniche di agricoltura, di architettura, di artigianato e anche di edificazione della comunità sociale. Ma la tecnica non può andare separata dal suo contesto sociale e fisico. Una nuova tecnica o il recupero di una tecnica antica non attecchiranno senza dei rapporti politici trasformati e una nuova coscienza culturale [...]. L'era delle megasocietà è ormai messa in discussione e la sua inefficienza e i suoi veri costi sono ormai di dominio pubblico. Anche lo stato e la sua proprietà hanno rivelato il loro volto. La gente vuole assumere il controllo dei sistemi politici per il bene di tutti, anziché per sussidiare i profitti dei ricchi.

La questione di una produzione e distribuzione alimentare adeguata alla necessità di nutrire la popolazione umana (e gli animali che possiede), senza esaurire la fertilità del suolo su cui gli alimenti crescono, solleva anch'essa quantità di problemi collegati tra loro. Il passaggio da una produzione e distribuzione alimentare sostenibile richiede l'eliminazione della lunga catena dei trasporti che distribuisce grandi quantità di alimenti da tutto il globo e in tutte le stagioni alle élite, mentre la maggioranza degli esseri umani sopravvive appena, con una dieta povera e limitata. Dobbiamo tornare a modelli alimentari stagionali, prodotti e distribuiti in una o in alcune bioregioni contigue (Rifkin 1991, pp. 287-292; Sale 1985).

Un altro cambiamento è quello del passaggio a un consumo più basso nella catena alimentare, riducendo moltissimo il consumo di carne a favore delle

proteine vegetali. Questo non soltanto libera grandi quantità di grano, consumate attualmente dagli animali destinati alla mensa dei ricchi, ma riduce anche sostanzialmente l'impatto ecologico dei pascoli per il bestiame. Il fatto di salvare le foreste tropicali e impedire la desertificazione dei fragili terreni erbosi è interdipendente rispetto ad una forte riduzione delle mandrie di animali domestici.

Ritirando i sussidi ai metodi di produzione alimentare delle industrie agricole viene rivelata la loro concreta inefficienza. Nello stesso tempo si dovrebbe promuovere la piccola fattoria che usa metodi organici. Molte forme tradizionali di agricoltura possono essere poi recuperate con sistemi più sofisticati. La fattoria organica reclama la tradizionale integrazione di animali e raccolti. Gli animali forniscono una parte della forza lavoro della fattoria, i loro escrementi diventano il fertilizzante naturale del suolo, ed essi vengono nutriti con i grassi e gli avanzi che derivano dall'agricoltura. Si riscopre e si ridefinisce il controllo dei pesticidi organici, promuovendo una coltivazione integrata, in cui vari tipi di piante rinnovano il terreno l'una dell'altra. Sono questi gli elementi di un'agricoltura volta a conservare la terra per le generazioni future (Wes 1985).

La preoccupazione di conservare il suolo per la prossima generazione richiede delle comunità che abbiano più profonde radici. Gli agricoltori conservano la terra per trasmetterla ai loro figli, mentre le grandi società si disinteressano delle generazioni future; saccheggiano l'ambiente e poi escono di scena. La creazione di comunità agricole ben radicate richiede anche che si rovesci la tendenza verso la confisca della terra che dura da cinquecento anni. Questa tendenza ha lasciato senza terra la maggior parte delle famiglie del mondo, mentre pochi proprietari terrieri, i latifondisti contemporanei, possiedono, trascurano o distruggono gran parte dei terreni agricoli. Dei migliori metodi agricoli che conservino il suolo vanno di pari passo con una riforma della terra che restituisca gran parte agli agricoltori locali riuniti in famiglie o in cooperative (Per esempio, i conquistatori spagnoli hanno creato nelle Americhe immense piantagioni e questo influenza ancora modelli di proprietà della terra in quelle regioni. La riforma della terra rimane il problema centrale della giustizia sociale; cfr. la lettera pastorale dei vescovi del Guatemala, *Clamor for Land*, pubblicata in *Reflections. The Guatemalan Church in Exile*, Managua, Nicaragua, maggio 1998).

La riforma della terra tende anche a un rovesciamento definitivo della tendenza all'urbanizzazione, decentrando i centri megarbani e creando configurazioni regionali in cui i centri commerciali e quelli educativi, politici e culturali siano integrati con la loro base agricola. Più lavoro manuale e meno lavoro meccanizzato significherebbe, inoltre, che più gente lavora la terra e vive direttamente di essa.

Il ritorno alla terra significa recuperare qualcosa dei bioritmi del corpo, del giorno e delle stagioni rispetto al mondo degli orologi, dei computer e della luce artificiale che hanno quasi alienato da essi (Rifkin 1989). Questo non significa che non vi sia posto per strumenti ad alta tecnologia destinati all'informazione e alla comunicazione; ma essi devono diventare più accessibili a tutti e organizzati in rapporto alla base biotica della vita, anziché creare l'illusione che tale base di vita sia stata completamente sostituita.

Una forte riduzione dei combustibili fossili come fonte principale di energia, una drastica riduzione del bestiame alimentato a grano, il passaggio a pesticidi e

fertilizzanti organici: tutto questo ridurrebbe sostanzialmente le maggiori fonti d'inquinamento dell'aria, del suolo e dell'acqua. Ma una società ecologicamente responsabile deve anche porre fine per quanto possibile a tutte le forme di eliminazione dei rifiuti. I rifiuti tossici "non naturali", come le scorie nucleari e i fluorocarburi, devono essere completamente eliminati perché non possono essere riciclati in modo sicuro [...]. Sebbene la forte riduzione dell'impatto ambientale della produzione, dei trasporti, del consumo e dei rifiuti umani sia importante per una società vivibile, e richieda importanti cambiamenti nelle società ricche, è anche necessario porre un freno, e alla fine una riduzione, alla popolazione umana stessa. Se in quarant'anni, o anche meno, si consentirà alla popolazione umana di raddoppiare, raggiungendo da otto a dieci miliardi di persone nel primo terzo del ventesimo secolo, tutte le misure di cui abbiamo appena parlato saranno inutili. L'umanità non ha una reale alternativa al controllo demografico. La questione è: vogliamo che il controllo demografico avvenga volontariamente, a causa della guerra, della carestia e delle malattie?

La promozione di un efficiente controllo delle nascite su vasta scala, sufficiente a frenare e ridurre l'esplosione demografica mondiale, è soltanto in senso secondario una questione di sviluppo e di distribuzione delle tecnologie, sebbene anche questo abbia la sua importanza. È, soprattutto, la questione di come si considerano, socialmente e culturalmente, le donne e i loro corpi. Molte forze culturali, sociali ed economiche impediscono alle donne di essere gli agenti morali del proprio potere riproduttivo: la povertà, la guerra demografica e tutto il complesso degli atteggiamenti che scaturiscono dal patriarcato (Newland 1997) [...]. Il fatto che le donne possano essere agenti morali, economici e culturali per proprio diritto è certo d'importanza cruciale per una "pianificazione familiare" efficace, ma è anche alla base di tutti i cambiamenti di valore che ci condurranno dalle culture di dominio alle culture di reciprocità biofilica. La "liberazione delle donne" non può essere vista semplicemente come l'inclusione delle donne in stili di vita maschili e alienati, anche se con molti meno vantaggi, perché questo inserirebbe semplicemente le donne nei modelli di vita alienata creati dagli uomini e per gli uomini. In realtà, è impossibile inserire pienamente le donne nella vita alienata dei maschi, dato che lo stile di vita alienato del maschio è possibile solo grazie allo sfruttamento della donna che rimane legata alla "natura".

Ciò che, invece, occorre è una duplice trasformazione sia delle donne che degli uomini nel loro rapporto reciproco e con la "natura". Le donne devono certamente conquistare un po' dell'individualità che è stata tradizionalmente acquisita dagli uomini a loro spese; ma questo non si deve basare su un potere di sfruttamento (delle altre donne o degli uomini sottoposti), ma deve rimanere in un rapporto vitale con le comunità di vita primarie. Il modo di essere persona per gli altri e quello di esserlo per sé stessi devono considerarsi come aspetti reciproci, e non essere scissi tra stili di vita maschile e femminile.

È, tuttavia, lo stile di vita maschile, piuttosto che quello femminile, che ha bisogno delle trasformazioni più profonde. I maschi devono superare l'illusione di un individualismo autonomo, con la sua estensione nel potere egocentrico sugli altri, a cominciare delle donne con le quali sono in relazione. Gli uomini devono integrarsi in un rapporto con le donne che sia di sostegno alla vita, come amanti,

genitori e compagni di lavoro. Devono fare regolarmente ciò che hanno difficilmente fatto in passato, anche nelle società preagricole: nutrire, vestire, lavare e coccolare i figli fin dall'infanzia, cucinare ed eliminare i rifiuti.

Solo quando gli uomini saranno pienamente integrati nella cultura della quotidiana conservazione della vita, uomini e donne potranno cominciare a riplasmare insieme i grandi sistemi della vita economica, sociale e politica. Potranno cominciare ad avere di mira una nuova coscienza culturale e nuove strutture organizzative che connettono questi sistemi più grandi alle loro radici nella terra e alla conservazione della terra di giorno in giorno e di generazione in generazione.

La "liberazione" delle donne come inserimento in stili maschili di pseudo-autonomia alienata e l'addomesticamento degli uomini sotto la dipendenza delle donne sono ugualmente false compensazioni, se funzionano nell'attuale schema distorto e non fanno parte di una trasformazione più ampia. La divisione domestico-pubblico stessa deve cedere ad un nuovo senso di cultura olistica, che riconosca sia gli uomini che le donne come persone individuali in reciproca interdipendenza tra loro e con la terra (Rifkin 1991, pp. 319-326).

Da questa base di rapporti familiari passiamo ora al più grande sistema del potere di dominio: il militarismo. Ho affermato che l'ego maschile isolato, che ricerca un potere invulnerabile e di dominio sugli altri, si sviluppa attraverso la negazione dell'interdipendenza con le donne, nel contesto di un allevamento dei figli che sfrutta la donna. Ma questo tipo di ego mascolino trova la sua manifestazione globale nel militarismo, compresa l'economia militarizzata e lo stato di sicurezza nazionale [...]. Lo stato militare opera con una visione del mondo polarizzata e totalitaria, del bene assoluto contro il male assoluto. "Bene" significa la nostra invulnerabilità e il nostro totale potere su altri popoli e sulle risorse del mondo. "Male" è tutto ciò che sfida questa invulnerabilità e questo dominio. La terra è ridotta a "risorse" da usare e l'interdipendenza con la natura e gli altri viene negata. In una situazione di conflitto l'altra comunità umana viene demonizzata, giustificando il suo annientamento, insieme con l'intera infrastruttura della sua società. Le armi ecologiche sono la grande riserva della guerra moderna, aprendo crateri e avvelenando coltivazioni e foreste. Benché si pretenda di colpire soltanto "obiettivi militari", di fatto tutto è obiettivo militare. La guerra moderna è una guerra totale [...]. Un'autentica e totale demilitarizzazione, compresa la demilitarizzazione degli Stati Uniti e di Israele (Israele è considerata di solito la quarta potenza militare in ordine di grandezza, nonostante la sua piccola estensione, e ha sia armi nucleari che armi chimiche, cfr. Hunter 1988), è la condizione sine qua non per una genuina economia della biosfera ecologicamente sostenibile. Non è difficile immaginare l'aspetto tecnologico di questa conversione delle industrie belliche ad una produzione alternativa (Cf. Renner 1990, pp. 154-172; Cassidy 1989, pp. 46-64). Il grido di protesta secondo cui la produzione militare è necessaria per la prosperità economica può essere confutato molte volte, perché questa produzione impiega molta meno gente di qualsiasi economia della pace e la impiega per scopi puramente distruttivi.

La vera resistenza alla conversione dell'industria militare non sta nella tecnologia o in genuino "buonsenso" economico, ma nelle spinte di potere che

provengono dalle élite corporative congiunte del governo, degli affari e dei militari di carriera. È il loro sistema di potere che è il vero “nemico dell’umanità” e della terra; ma smantellare questo sistema di potere distruttivo richiede una reale “conversione”, una metánoia, un cambiamento del cuore e della coscienza. Questo mutamento di coscienza riconosce che la vera “sicurezza” non sta nel potere di dominio e nell’impossibile ricerca di una totale invulnerabilità, ma nell’accettazione della vulnerabilità, dei limiti e della interdipendenza con gli altri, con gli altri umani e con la terra [...]. Dobbiamo cominciare con il riconoscere che la metánoia, o cambiamento di coscienza, comincia da noi. Questo non avviene tutto ad un tratto, ma è un processo costante. Tutti siamo stati educati a dare falsi nomi al male, a cercare un potere invulnerabile, oppure a rimettere le esigenze del potere nelle mani delle autorità maschili. Siamo vincolati agli attuali sistemi di consumo e non riusciamo ad immaginarvi delle alternative che potrebbero darci più pace e pienezza, anche se l’affanno per “tenerci al passo” con i sistemi attuali ci lascia ancora più insicuri, ansiosi ed esausti.

Abbiamo bisogno di terapie e di spiritualità risanatrici di crescita interiore per abbandonare i nostri timori ed aprirci l’uno all’altro e al mondo intorno a noi, per imparare ad essere anziché a lottare. La lotta per cambiare il sistema di morte deve essere profondamente radicata nella gioia per la bontà della vita. Rendere disponibile a tutti noi la guarigione e la crescita interiore significa sganciarsi dall’“aiuto” professionale, che viene a noi con le sue credenziali e i suoi luoghi comuni ad alto prezzo. Vi è certo posto per gli esperti, ma la maggior parte di ciò di cui abbiamo bisogno è abbastanza semplice e “gratuito”.

Possiamo esaminare le idee di alcuni buoni libri, riunirci regolarmente in gruppo per discutere le idee degli “esperti” e poi cominciare ad aprirci gli uni agli altri e imparare a diventare buoni “orecchi” per ascoltare reciprocamente le nostre storie. Abbiamo bisogno di recuperare il nesso corpo-mente-spirito, di imparare di nuovo a respirare, a sentire la nostra energia vitale. Dei piccoli gruppi, forse con il consiglio iniziale dell’esperto, possono apprendere e insegnarsi a vicenda le tecniche di respiro, dei biofeedback [controllo degli stati biopsichici], della meditazione, del massaggio.

Dobbiamo prenderci il tempo di sedere sotto gli alberi, di guardare l’acqua e il cielo, di osservare con attenzione le piccole comunità biotiche delle piante e degli animali, di ritornare in contatto con la terra vivente. Possiamo cominciare a liberare le capacità intuitive soffocate e le potenzialità creative del nostro organismo, dipingere e scrivere poesie, e sapere che stiamo su un suolo sacro.

Oltre alle personali terapie e spiritualità, abbiamo anche bisogno di liturgie collettive, per simboleggiare ed esprimere la nostra coscienza alterata. Purtroppo, in massima parte i nostri luoghi istituzionali di culto sono legati ad una coscienza patriarcale e alienata. Gran parte del loro culto è letteralmente “mortale”, anche se qualcuno è aperto ad una trasformazione parziale. Le comunità del nuovo essere e della nuova coscienza devono così diventare esse stesse i propri liturgisti; devono imparare a formulare liturgie collettive per fare cordoglio insieme per le vite violate, ad essere levatrici della guarigione e di una nuova nascita e a gustare una nuova creazione già presente.

Comunità di questo genere possono anche imparare a portare la loro liturgia per la strada, nelle marce e nelle manifestazioni di protesta che gridano contro il sistema di morte e rendere visibile una vita rinnovata in modi che possano afferrare l'immaginazione di coloro che vi partecipano con loro o li stanno a guardare. Possiamo fare appello a tutte le arti – canto e musica, danza e mimica, cartelli e bandiere, costumi e mascherate – per esprimere le liturgie pubbliche di una politica biosferica. Il *Bread and Puppet Theatre* del Vermont è un buon modello per queste liturgie pubbliche della coscienza trasformata.

Un altro lavoro essenziale nelle comunità locali è quello di cominciare a vivere subito una vita ecologicamente sana. Possiamo considerare le nostre case e le istituzioni su cui abbiamo qualche potere, come le scuole o le chiese, quali “progetti pilota”. Possiamo costituire un comitato locale e studiare un manuale di base sul vivere ecologico come il *Green Lifestyle Handbook. 1001 Ways You Can Heal the Earth* [Manuale per uno stile di vita verde. 1001 modi in cui puoi guarire la terra] di Jeremy Rifkin (1990). Possiamo verificare sistematicamente i vari aspetti della nostra vita in questa struttura, l'uso dell'energia per il riscaldamento, il raffreddamento e l'illuminazione, i detersivi tossici, i rifiuti, l'uso della terra e dei trasporti, e cominciare ad attuare alcuni cambiamenti che conducono la nostra casa o altre istituzioni ad un “codice” ecologico.

Questi tentativi possono essere soltanto progetti pilota e funzioneranno come un processo di apprendimento e di presa di coscienza. Cercando di attuare alcuni cambiamenti, diventerà presto evidente che la nostra chiesa, la nostra scuola e il nostro posto di lavoro, e persino la nostra casa, non sono autonomi. Sono elementi dipendenti di sistemi più ampi che, in larga misura, operano per legarli alle disfunzioni dei sistemi attuali. Quando, per esempio, cerchiamo di attuare il riciclaggio dei rifiuti domestici, ci troviamo di fronte ai sistemi dei dispositivi previsti per i rifiuti cittadini e alla resistenza contro nuove forme di raccolta dei rifiuti che siano integrate alle industrie del riciclaggio. Cominciamo a riconoscere questi sistemi nelle loro espressioni locali e regionali, e anche al di là, e a dare un nome a coloro che hanno il controllo delle decisioni.

Questo ci porta al terzo ruolo delle comunità locali: quello di diventare una base politica per l'organizzazione e l'azione. Anche qui è utile partire a livello locale, dove possiamo essere concreti e dove vi sono spesso possibilità di cambiamento reale. Una volta che il nostro gruppo ha formulato una chiara politica di cambiamento, per esempio, per un centro di riciclaggio coordinato con la raccolta dei rifiuti cittadini, possiamo collegarci con altri gruppi nella città. Possiamo formare un'ampia base organizzativa, assistere alle riunioni del consiglio comunale e alla fine sostenere dei candidati per incarichi locali.

Possiamo trovare il modo di esercitare una pressione sulle imprese locali, sia negativamente, attraverso il boicottaggio, sia positivamente, attraverso le petizioni e i dibattiti.

Gli sforzi organizzativi locali riveleranno anche in quale misura il governo e il mercato hanno veramente il controllo a livello locale e in che misura sono anch'essi dipendenti dai sistemi politici ed economici nazionali e internazionali. Questo fa parte di un processo di apprendimento in cui diamo un nome agli anelli delle catene di controllo e immaginiamo dei modi per esercitare la nostra pressione

sugli anelli più deboli della catena in vista del cambiamento. Dei “comitati verdi” locali cominciano già a collegarsi in tutto il paese (negli Stati Uniti il movimento politico Verde ha assunto la forma di Green Committees of Correspondence, Clearinghouse, P.O. Box 30208, Kansas City/Mo. 64112).

Infine, dobbiamo pensare ed anche agire globalmente, oltre che localmente. Dobbiamo essere a conoscenza dei movimenti paralleli in Europa occidentale e orientale, in Asia, in Africa e in America Latina e anche dei problemi distinti che sono nelle diverse regioni e dei collegamenti che essi hanno con la nostra vita. Questa coscienza globale svolge un duplice ruolo. Ci rende costantemente consapevoli che i nostri sforzi locali fanno parte di una lotta globale e che in questa lotta siamo tutti interdipendenti. Ci consente anche, a volte, di collegarci con movimenti a livello internazionale che hanno luoghi politici di espressione attraverso le Nazioni Unite ed altre organizzazioni internazionali.

Dobbiamo correggere il famoso slogan di René Dubos: “Pensa globalmente e agisci localmente” (Rifkin 1990, p. 286). Dobbiamo, infatti, pensare sia localmente che globalmente ed agire sia localmente che globalmente. La lotta per il cambiamento a livello locale mancherà di profondità se non si comprende come parte integrante di una nuova coscienza globale. Dev'essere qualcosa di più che un'astrazione. Dobbiamo prendere contatto, attraverso la lettura di ciò che li riguarda, ed entrare attraverso le visite, con quei gruppi che si organizzano in altre parti del mondo e dobbiamo apprendere da loro cosa stanno facendo. Dobbiamo trovare dei modi per collegarci concretamente con i forum internazionali dove la difesa dei beni comuni globali delle foreste, degli oceani e dell'atmosfera viene condotta contro coloro che ne abusano collettivamente.

Il tempo è scarso per cambiamenti maggiori, se vogliamo salvare buona parte del sistema biotico della terra, che è in pericolo. Il Worldwatch Institute stima che abbiamo circa quarant'anni per portare avanti volontariamente dei cambiamenti globali (fino al 2030). Dopo di allora si verificheranno gravi disastri che si manifesteranno con le carestie e il collasso dei sistemi di vita, sotto la pressione dello sfruttamento, e potrebbero esservi pericolosissime reazioni militariste e totalitarie da parte delle élite minacciate, come del resto già sta accadendo.

Quando parlo in pubblico dell'urgenza della situazione mi si chiede spesso se sono “ottimista” sulle possibilità di cambiamento. Dietro questa domanda sembra esservi il presupposto che abbiamo due posizioni possibili di fronte a queste crisi: l'ottimismo o il pessimismo. Ma io sono incline a pensare che entrambe queste posizioni ci portino fuori rotta. Se siamo “ottimisti”, si pensa che il cambiamento è inevitabile e che accadrà nel corso “naturale” delle cose, e noi stessi non dobbiamo quindi fare grandi sforzi: ci penserà qualcun altro. Se siamo “pessimisti”, il cambiamento è impossibile, e quindi è inutile provare. In ambedue i casi ci permettiamo il lusso, come élite critiche ma benestanti degli Stati Uniti, di mettere in discussione il sistema attuale senza esserne responsabili.

Ciò di cui abbiamo bisogno non è né l'ottimismo né il pessimismo, in questi termini, ma un amore impegnato. Questo significa che restiamo fedeli a una visione e a concrete comunità di vita qualunque siano le “tendenze”. Il fatto che nell'immediato “vinciamo” o “perdiamo” non può scuotere la convinzione ben radicata di che cosa sia o debba essere la vita biofilica, anche se dobbiamo adattare

le nostre strategie alle alterne fortune della lotta. Dobbiamo anche aver chiaro che la vita non trova la sua pienezza “una volta per tutte”, in un qualche statico millennio del futuro; essa trova la sua pienezza sempre di nuovo, nel giorno rinnovato che nasce dalla notte e nella nuova primavera che viene dopo ogni inverno.

L'essere radicati nell'amore per le nostre concrete comunità di vita e per la nostra madre comune, Gaia, può insegnarci una passione paziente, una passione che non si brucia in una stagione, ma che può essere rinnovata stagione dopo stagione. La nostra rivoluzione non è soltanto per noi, ma per i nostri figli, per le generazioni di esseri viventi che verranno. Ciò che possiamo fare è piantare un seme, prenderci cura delle piante portatrici di semi, e sperare in un raccolto che vada al di là dei limiti delle nostre capacità e delle nostre aspettative di vita.

Opere citate

Cassidy Kevin, *Arms Control and the Home Front. Planning for the Conversion of Military Production Facilities to Civilian Manufacturing*, in “Peace and Change” 14, 1, gennaio 1989, pp. 46-64.

Hunter Jane, *Israel's Foreign Policy. South Africa and Central America*, South End Press, Boston 1988.

Newland Kathleen, *Women and Population Growth. The Choice Beyond Childbearing* (Worldwatch Report n.16), Worldwatch Institute, Washington/D.C. 1997.

Renner Michael, *Converting to a Peaceful Economy*, in Lester R. Brown, *State of World*, Norton, London 1990.

Rifkin Jeremy, *Biosphere Politics. A New Consciousness for a New Century*, Crown Publishers, New York 1991.

Jeremy Rifkin, *Green Lifestyle Handbook. 1001 Ways You Can Heal The Earth*, Henry Holt and Company, New York 1990.

Rifkin Jeremy, *Time Wars. The Primary Conflict in Human History*, Simone and Schuster, New York 1989 [trad. it., *Guerre del tempo. Il mito dell'efficienza e del progresso e lo sconvolgimento dei ritmi naturali*, Bompiani, Milano 1989].

Sale Kirkpatrick, *Dwellers in the Land. The Bioregional Vision*, Sierra Club Books, San Francisco/ Ca. 1985 [trad. it., *Le ragioni della natura. La proposta bioregionalista*, Eulethera, Milano 1991].

Jackson Wes, *New Roots for Agriculture*, University of Nebraska Press, Lincoln/Neb. 1985.

Mettere la sostenibilità del vivere al centro... ebbene che cosa significa?
(2013), di Amaia Pérez Orozco

Economista e attivista femminista, Amaia Pérez Orozco si è laureata presso la Universidad Complutense di Madrid e ha lavorato presso la United Nations International Research and Training Institute for the Advancement of Women (UN-INSTRAW). Nei suoi numerosi scritti e nella sua opera principale, *La subversión feminista de la economía*, ha sostenuto la necessità di una sovversione dell'economia che ponga al centro la vita, non il denaro. Il saggio, che qui si presenta in traduzione italiana a cura di Joangela Ceccon e che ben riassume la sua riflessione, è stato presentato al IV Congresso Economia Femminista tenutosi a Carmona (Sevilla) dal 3 al 5 ottobre 2013.

Traduzione e cura di Joangela Ceccon.

L'economia femminista, come corrente del pensiero socioeconomico, si caratterizza per il suo essere giovane, diversa ed eclettica. Potremmo dire che un suo elemento che attrae ampio consenso è la scommessa di porre la sostenibilità del vivere quotidiano al centro dell'analisi, decentrando, quindi, il mercato. Ne conseguono affermazioni quali le seguenti: esiste un conflitto irrisolvibile tra il processo di accumulazione di capitale e quello della sostenibilità del vivere quotidiano; il sistema socioeconomico può essere concepito come un iceberg che poggia su delle sfere femminilizzate ed invisibilizzate.

Queste pagine intendono contribuire alla costruzione di questo schema analitico: cercando di sviluppare in modo più minuzioso le precedenti affermazioni (per esempio, che cosa si intende esattamente per "conflitto capitale-vita?"); rispondendo punto per punto alle domande suscitate da tali affermazioni (tra esse, quale ruolo assumono lo Stato e lo spazio domestico rispetto al conflitto capitale-vita?); e trattando alcuni concetti chiave su quanto emerge dalla discussione (soprattutto il lavoro, le cure, il vivere bene, lo spazio domestico, l'interdipendenza e la vulnerabilità). Viene constatata anche la necessità di includere nell'analisi anche il genere/gender, come realtà performativa che si può ricostruire a partire dal funzionamento stesso del sistema socioeconomico e alla sua interpretazione basata sulla teoria.

Introduzione: come siamo giunti fin qui

L'economia femminista nasce in contrapposizione alle prospettive basate sui processi del mercato. In particolare, si contrappone alla prospettiva egemonica dell'economia neoclassica, ma anche all'"egemonia critica" che autrici come Cristina Carrasco (2009) definiscono "produttivismo strabico": una visione che riduce ogni dimensione della vita, ogni relazione sociale e ogni processo economico ad una relazione salariale. L'economia femminista percepisce un profondo conflitto tra il capitale e il lavoro non retribuito, e sottolinea, quindi, la potenzialità della lotta nell'ambito delle relazioni salariali.

Secondo il femminismo, l'economia è una costruzione sociale. Quest'affermazione ci costringe a non assumere come definitivi (o addirittura

“naturali”) dei concetti economici fondamentali, quali produzione, ricchezza e lavoro. Secondo l'economia ecologica, si afferma che la teocrazia del mercato e il produttivismo strabico hanno in comune un elemento essenziale: credono nella “metafora della produzione”, e ritengono che la natura/ambiente sia il contesto in cui il capitale e/o il lavoro possano produrre ricchezza a partire dall'uso delle risorse ambientali. Parimenti, l'economia femminista ha dimostrato l'imposizione di una “scienza” economica basata su una struttura di pensiero dicotomica e sessuata, fondata sulle sfere di valorizzazione del capitale (cioè, sulle sfere monetizzate e mascolinizzate dell'economia). Questa è la struttura tanto del discorso dell'ortodossia, quanto del produttivismo strabico. Entrambi sono segnati da profonde inclinazioni androcentriche, poiché si basano sull'assenza delle donne e/o delle sfere femminilizzate.

Le prospettive femministe, a differenza dei paradigmi ancorati ai mercati, assumono il proprio senso iniziale nella “scoperta dell'altro occultato”. Al recupero di questa parte occultata dell'economia si attribuiscono diversi nomi: riproduzione, lavoro domestico, lavoro non retribuito, lavoro di cura, spazi domestici come unità di produzione, e così via. Ma come possiamo riformulare l'analisi del sistema socioeconomico, alla luce di tale scoperta? Una prima possibilità è quella di immaginare il sistema come una “somma di spazi e di lavori”, tramite un'analisi di taglio duale. L'operazione capitalista avviene nella sfera dei mercati e nella sfera pubblica, mentre il patriarcato si intende come sistema operante in spazi privati/domestici (cioè, nelle case). Tuttavia, risulta evidente che questa prospettiva dicotomica non permette di spiegare la complessità dell'interazione dinamica tra queste due sfere. Delle analisi così statiche, infatti, presentano seri limiti nello spiegare fenomeni mutevoli, e non possono, quindi, rendere conto del complesso intreccio dei sistemi di “produzione” e “riproduzione”. Ma, volendoci spingere ancora oltre: che senso avrebbe comprendere la produzione di beni e servizi, se non per analizzare il loro contributo alla riproduzione delle persone? Non si tratta, insomma, di comprendere la produzione da un lato, e la riproduzione dall'altro, bensì di modificare questo asse analitico, spostandolo dai processi di valorizzazione del capitale verso processi di “sostenibilità del vivere”. Il nostro fine, quindi, è di rendere conto della diversità della socioeconomia, intesa come circuito integrato di “produzione-riproduzione”, lavoro retribuito-lavoro non retribuito, mercato-spazio domestico, analizzando in quale misura il sistema genera le condizioni ideali per una vita che valga la pena di essere vissuta, e in che modo le relazioni sociali si ricostruiscono a partire dal funzionamento del sistema stesso.

In un primo momento, la proposta di porre al centro la sostenibilità del vivere quotidiano nacque come protesta contro ciò che non era accettabile (cioè, l'utilizzazione del mercato come asse analitico e politico), e quindi venne formulata come alternativa di negazione (una “lotta per il no”), anziché rappresentare una proposta positiva concreta (una “lotta per il sì”). Tuttavia, a poco a poco stiamo tessendo una trama più fina: dalla *pars destruens* o di reazione stiamo passando alla *pars construens*, per costruire un altro, solido piano dal quale lottare per cambiare le cose; stiamo costruendo il nostro schema analitico,

concettuale e politico. Questo è il progetto a cui spero di contribuire con queste pagine.

La sostenibilità del vivere quotidiano al centro?

Ci stiamo muovendo oltre le prospettive femministe dell'economia precedentemente formulate. Infatti, non proponiamo solo di dare visibilità all'altro occultato, ma anche di porre in discussione la scissione "visibile-invisibile" stessa. A cosa ci serve la produzione, se non per riprodurre persone? In fondo, mantenere questa visione duale significa attribuire un senso differenziale ed autonomo ad un ambito che, di fatto, funziona grazie alla logica di accumulazione. Come afferma María Jesús Izquierdo: "L'attività fondamentale degli esseri umani, come quella di qualsiasi essere vivente, è quella di produrre o distruggere vita; *questo*, e non l'approssimazione dualistica da me proposta nei miei scritti precedenti, è l'asse che ci permette di analizzare le attività produttive" (1998, p. 276).

Assumere la prospettiva della sostenibilità del vivere quotidiano non è facile, perché implica una tensione conflittuale di base: significa osservare, da un punto esterno ai mercati capitalisti, una società in cui i mercati sono al centro. Significa comprendere il processo, senza lasciarvisi coinvolgere o inglobare. In virtù di questa stessa tensione, nessuno, in questa scommessa, può affermare di possedere delle verità irrefutabili: è necessario un difficile processo comunitario, in cui riscoprire il mondo insieme, a partire dai singoli tratti di lucidità che sono a nostra disposizione, sparsi lì fuori. In altre parole, rafforziamo la scommessa epistemologica che il femminismo ha definito come "verità parziali" e "conoscenze situate"¹.

Parlare della sostenibilità del vivere significa parlare di chi prepara i pasti? Sì, e no. Ovviamente significa questo, ma significa anche interrogarsi riguardo a dei progetti su larga scala – quali, per esempio, gli accordi sul libero commercio, sull'evoluzione della bilancia dei pagamenti, sulle innovazioni tecnologiche nei settori industriali. Ciò che c'è di particolare in tutto questo è che lo ascriviamo, a posteriori, alla quotidianità, lo incarniamo in soggetti concreti che hanno necessità e desideri propri, caratterizzati da relazioni sociali e specifici ruoli nell'insieme della struttura socioeconomica. Osservare il sistema da una prospettiva di sostenibilità del vivere comporta la seguente domanda: alla fin fine, tutto questo complesso ingranaggio di lavoro retribuito e non retribuito, di politiche e di processi di mercato e non mercantili, sia macro-generalisti che micro-specifici, attraversando tutti gli stadi intermedi – ecco, tale ingranaggio permette alla gente che ne forma parte di vivere una vita degna di essere vissuta? In altre parole, il sistema genera, oppure non genera "benessere" nella quotidianità?

La proposta di porre la sostenibilità del vivere al centro del sistema socioeconomico presenta dei pro e dei contro, relativi all'integrazione nella vita quotidiana, all'incarnazione del benessere e del malessere. Uno dei suoi punti di forza è che apre la porta alla politicizzazione e alla collettivizzazione dell'esistenza

¹ In mancanza dello spazio per addentrarmi nella questione, citerò un precedente scritto al riguardo (Orozco 2006). Riguardo ai punti fondamentali di questa proposta, consiglio Donna Haraway (1991) e Sandra Harding (1995).

(vedasi *Precarias a la deriva*, 2004, p. 83). In questo senso, si potrebbe trattare di una proposta adatta ad una grande varietà di persone. Infatti, se ipotizziamo che la maggior parte delle persone possa trovarsi in difficoltà nel parlare dell'evoluzione del tasso di profitto del capitale finanziario o di produttività marginale, possiamo anche ipotizzare che il discutere riguardo alla quotidianità, e al fatto di viverla bene o male, sia un discorso di gran lunga più accessibile. Tuttavia, l'accessibilità del discorso rappresenta anche il suo maggiore fattore di rischio: è molto facile, infatti, partire dal quotidiano per fermarsi nel quotidiano, senza osare mettere in discussione il sistema nella sua interezza.

Le prime domande: quale vita? Come sostenerla?

Che cosa significa, esattamente, la "scommessa" di porre la sostenibilità del vivere al centro del sistema socioeconomico? Quando proviamo a spiegarlo, a volte diciamo che significa badare ai processi che soddisfano le necessità umane, oppure all'ampliamento di capacità e libertà; in altre occasioni, citiamo i concetti di approvvigionamento sociale o di riproduzione. Esistono molti dibattiti riguardo alla definizione o al significato di "sostenibilità del vivere", a dimostrazione della vivacità della proposta stessa.

Qui lancerò una proposta sulla stessa linea, provando a sondare il terreno della molteplicità di questioni politiche e analitiche che al momento è ancora un intreccio complesso. Per "sostenibilità del vivere" mi riferisco al "sostegno delle condizioni di possibilità di vivere una vita che vale la pena di essere vissuta". A partire da questa (semplice?) definizione possiamo farci almeno due domande fondamentali, che distinguerò come segue: 1. "il cosa": qual è la vita di cui vogliamo vagliare il sostenimento, e cosa intendiamo per "vita che vale la pena di essere vissuta"; 2. "il come": come si gestisce tale sostenimento? Quali sono le strutture socioeconomiche con cui lo organizziamo?

Secondo l'economia femminista, parlare di sostenibilità del vivere significa riferirsi ad una considerazione del sistema socioeconomico al di là dei mercati, inteso come ingranaggio di differenti sfere di attività (alcuni monetizzate, altre non monetizzate) la cui articolazione deve essere valutata secondo il loro impatto finale sui processi vitali². Tuttavia, sarebbe corretto intendere la "vita" come una cosa a sé stante, che esiste al margine dell'articolazione di queste stesse strutture socioeconomiche? Questa essenzializzazione spesso viene denunciata dal femminismo come uno dei maggiori pericoli insiti nella scommessa di porre la sostenibilità del vivere al centro. Come afferma Silvia Gil, rischiamo di pensare che "esiste una vita al di là del capitalismo, come se la vita nella sua interezza non fosse immersa nelle attuali relazioni di dominio: ecco, esiste il pericolo di essenzializzare la vita, creando una specie di paradiso o un luogo utopico al quale dovremmo avere accesso" (2011, pp. 304-5).

Per evitare questi rischi, dovremmo collocare la nostra prospettiva femminista nel sistema socioeconomico, a partire dalle seguenti domande: quale vita merita di

² Qui mi rifaccio alla nozione di "flusso circolare del reddito" ampliato da Antonella Picchio (2001, 2005, 2009) e da altre autrici, quali Cristina Carrasco (2001, 2011) e Corina Rodríguez Enríquez (2010).

essere vissuta? Quale sarebbe una vita “vivibile”? Questo ci obbliga a rendere esplicito un posizionamento politico inevitabile: ogni analisi economica nasce a partire da una determinata comprensione del “benessere”, che funge da pietra di paragone in base alla quale valutiamo se l’economia va bene o male. Secondo l’economia ortodossa, in generale, il benessere si identifica con la “capacità di consumo nel mercato”. Non si discute riguardo al “perché” del consumo, ma semplicemente al “come” esso avviene.

Tornando al mio secondo punto, insieme alla domanda sul “cosa”, bisogna anche chiedersi “come”: come si creano le risorse che permettono una vita degna di essere vissuta? Come si “sostengono” le sue “condizioni di possibilità”? In questa frase ci sono due elementi rilevanti: il primo è che parlare di “condizioni di possibilità” comporta ammettere che la vita è vulnerabile e precaria, ragion per cui la vita non può esistere in un vuoto, e non può continuare ad esistere se non viene curata; la vita è possibile, insomma, ma solo a certe condizioni. Per questo è fondamentale capire “come” ci organizziamo socialmente per creare delle condizioni favorevoli alla vita. E la domanda riguardo al “come” sorge dalla constatazione che, nella misura in cui la cura che trasforma una vita possibile in una vita certa è sempre un lavoro collettivo, è necessario riconoscere l’interdipendenza come presupposto fondamentale. Non possiamo, insomma, chiederci come il singolo individuo sostenga la propria vita, né possiamo comprendere l’economia come sommatoria di individualità: al contrario, l’economia è un fatto sociale, una rete di interdipendenza. E allora, come possiamo comprendere questa interdipendenza, come aspetto da situare in prima linea da un punto di vista analitico e politico?

Il secondo elemento rilevante sta nella parola “sostenere”: cosa significa esattamente? Quando parliamo di “sostenimento” mettiamo in discussione la logica della crescita mercantile, e diamo spazio alla riflessione su diverse logiche socioeconomiche già esistenti: produzione, accumulazione, espansione? Riproduzione e mantenimento?

Infine, proponiamo di iniziare a pensare secondo una logica di sostenibilità che possa sottrarsi ad una logica disgiuntiva.

Di che vita parliamo?

La domanda riguardo a “quale vita” si aggancia alla molteplicità di dibattiti sul benessere: benessere in termini di capacità e funzionamento; povertà multidimensionale; necessità, desideri e mezzi che ne permettono il soddisfacimento. Però questa domanda si accosta a tali dibattiti da una prospettiva, in un certo senso, differente: la cosa più rilevante è capire che la definizione di una vita che merita di essere vissuta implica una forte codificazione etica e politica riguardo alla concezione stessa di “vita”. La vita da sostenere non è una cosa slegata da criteri etici e normativi, anzi: si definisce sulla base di tali criteri. Non è neppure una cosa che preesiste al funzionamento delle strutture socioeconomiche, anzi: si costruisce sulla base di tali strutture. Questa è la concezione proposta da Donna Haraway (1991) quando definisce “produzione-riproduzione” come “circuito integrato”. Il sistema socioeconomico non produce solo cose, ma anche soggettività, desideri, necessità, identità.

La prima domanda, quindi, è la seguente: “a che cosa” ci riferiamo quando parliamo di vite che meritano di essere vissute? Che cosa rende una vita significativa? Che cosa rende una vita vivibile?³

Per chiarire di quale vita (o di quali vite) parliamo quando ci chiediamo come sostenerla, si aprono due vie di discussione.

La prima mira a capire che cosa si costituisce come vita che merita di essere sostenuta in un luogo e in un momento storico concreti. Potremmo dirlo usando i termini di Judith Butler (2009): che cosa si intende per vita “da compiangere” (dall’inglese “grievable”, *NdT*), nel senso che se non viene sostenuta, tale vita non potrà essere, e, quindi, bisognerà piangerne la perdita?⁴

Che cosa si intende, in una società e in un dato momento storico, per “benessere”, “progresso”, e “sviluppo” a cui si aspira? Abbiamo il bisogno di sapere se ci sono diverse nozioni in conflitto tra loro; se una di esse possa assumere l’egemonia e, quindi, definire l’insieme della struttura socioeconomica. A partire da qui, potremmo cercare di ricostruire o riformulare questa idea, il modo in cui essa si incarna in corpi concreti, come il sistema economico produce soggettività, e come le strutture socioeconomiche permettono o rifiutano l’accesso a tale vita. Le persone possono accedere al “benessere” a cui aspirano? Per poter avanzare in questo terreno, è fondamentale radunare prospettive da diverse correnti femministe, e in particolare, è necessario arricchire l’economia femminista con riflessioni derivanti dalla teoria e dalla pratica del femminismo queer, per poterne comprendere il carattere performativo in senso etico e politico.

La seconda via di discussione riguardo alla vita da sostenere ci obbliga a discutere la nozione di “vita vivibile” da un posizionamento etico e politico: in questo caso, assumiamo il punto di vista del pensiero femminista che si occupa di questioni economiche. Solo a partire da una nozione concreta di “vita vivibile” potremmo valutare in che misura, a nostro parere, il sistema socioeconomico funziona “bene”. L’economia che abbiamo permette di raggiungere il benessere che, a nostro parere, dovrebbe essere l’obbiettivo sociale ultimo? Potremmo confrontare questa nozione con altre nozioni coesistenti, e con quella egemonica. Crediamo che sia necessario trasformare solo la ripartizione di lavoro e risorse, oppure anche l’idea stessa di “benessere” collettivo?

Tutto questo lo stiamo già facendo grazie all’economia femminista, anche se non lo esprimiamo sempre in questi termini. Nelle prossime pagine esaminerò alcune questioni chiave nella discussione riguardo alla vita, e dimostrerò come, a partire da prospettive dell’economia femminista, possiamo denunciare che il sistema socioeconomico capitalista ed etero-patriarcale viola la vita.

La prospettiva del lavoro di cura: cosa sappiamo della “vita”

Nel sondare il terreno del “lavoro di cura”, abbiamo visto che il sistema socioeconomico è stato progettato per soggetti che non hanno necessità proprie di cura, né responsabilità di cura nei confronti di soggetti a loro esterni. Il capitalismo

³ Il termine “vita vivibile” è ripreso da Judith Butler (2009).

⁴ “Senza la possibilità di compiangere, non c’è vita; o meglio, c’è un qualcosa che vive, ma che non è vita”, (Butler 2009, p. 15).

etero-patriarcale impone come obbiettivo vitale la trascendenza dell'autosufficienza dentro, e tramite, il mercato. Questa è la figura che potremmo definire il "lavoratore fungo", o addirittura il "cittadino fungo", e che abbiamo messo in discussione tanto grazie al recupero dei lavori non retribuiti (Carrasco et al. 2004), quanto grazie alla critica dello *homo oeconomicus* (per esempio Hewitson 1999).

Questo "cittadino fungo" è colui che ci si aspetta possa firmare il contratto sociale del progetto modernizzatore. È colui che agisce indipendentemente nell'ambito pubblico. In termini economici, mantiene se stesso grazie a quanto ottiene nel mercato. È colui che, tutto solo, lavora e porta avanti l'economia. Questo soggetto è l'incarnazione di una relazione unidirezionale più ampia: i mercati portano avanti la società, e le persone dipendono dall'avanzamento delle imprese. Il "cittadino fungo" è un "lui" perché la nozione di separabilità e autosufficienza è una componente integrante della mascolinità (al di là del fatto che "lui" abiti in un corpo la cui biologia potrebbe essere letta in un modo o in un altro).

Ciò che affermiamo dal punto di vista femminista è che questa figura di un "lui" razionale ed indipendente che è il protagonista dell'economia (e cioè dei mercati) altro non è che un'illusione: è una figura sostenuta dall'occultamento delle sue dipendenze e dall'occultamento dei soggetti che se ne fanno carico. La figura del "lavoratore fungo", che sembrerebbe non avere necessità di cura (trattandosi di un adulto sano), né responsabilità (non avrebbe nessuno da accudire, o la cui cura potrebbe condizionare o limitare la piena disponibilità del lavoratore e la sua flessibilità nel mercato), è una menzogna.

Detto in altre parole: tale figura si basa sulla naturalizzazione del processo secondo cui il lavoratore riceve cure senza riconoscerle, e al contempo si sottrae ad ogni responsabilità. Viene negata, quindi, la rilevanza del lavoro di cura come "lavoro", come dimensione della vita, e come mansione socialmente necessaria. Questo insieme di menzogne non solo ignora la vulnerabilità della vita, ma implica anche che la realtà di interdipendenza in cui il "lavoratore fungo" è inserito non si risolve in termini di reciprocità, bensì di asimmetria, in base a scambi ineguali di cure, e in base a sfruttamento. Inoltre, non si generano strutture collettive per gestire la vulnerabilità della vita e organizzare l'interdipendenza.

A partire dalla prospettiva del lavoro di cura, il femminismo ha denunciato in particolare il modo in cui questa normatività si concretizza nel modello della famiglia nucleare. Si è imposta l'idea che l'uomo, in quanto persona che "guadagna il pane", è autosufficiente, mentre la padrona di casa, incaricata del lavoro di cura, dipenderebbe da lui. Rispetto a questo discorso, ci chiediamo quanto segue: ma questo signore, gli spaghetti se li mangia crudi? Chi si è preso cura di lui prima che avesse l'età per accedere al mercato? Chi si occupa di lui quando si ammala? Chi gli lava le camice, chi lo accoglie quando torna a casa, distrutto dal mercato? Chi si prenderà cura di lui quando sarà anziano? Tutte le persone hanno bisogno di cure ogni singolo giorno, anche se l'intensità e il tipo di cura di cui necessitiamo cambia durante il nostro ciclo vitale. Anche colui che "si guadagna il pane" ha bisogno di cure, e c'è qualcuno che gliele fornisce.

Inoltre, abbiamo denunciato che in quasi tutti i momenti vitali possiamo curare noi stessi*, possiamo auto-curarci, e possiamo coinvolgerci in relazioni di cura reciproca (dando e ricevendo)⁵. Possiamo anche farci carico della cura di coloro che, per qualsiasi ragione, hanno una limitata capacità di auto-curarsi. Durante il ciclo vitale, le nostre necessità-desideri di cura e la nostra capacità di curarci di noi stessi* cambiano. Cambiano anche le nostre possibilità di stabilire relazioni di cure reciproche e di assumerci responsabilità nei confronti di coloro che hanno minori capacità di auto-curarsi (quali, ad esempio, le persone molto giovani, o anziane, o ammalate). Tuttavia, abbiamo sempre bisogno di cure, e possiamo quasi sempre provvedere cure agli altri. Le cure dimostrano che la vita è una realtà di interdipendenza (Carrasco 2009 e 2011; Gil 2011): l'unico modo di gestire la vulnerabilità è farlo come collettività. Nelle parole di Butler, "La precarietà implica vivere socialmente, cioè, il fatto che la vita di una persona sia sempre, in un certo senso, nelle mani degli altri. Implica esporsi sia a persone che conosciamo, sia a persone che non conosciamo; implica una dipendenza da coloro che conosciamo, o che conosciamo poco, o che non conosciamo affatto" (Butler 2009, p. 14).

Vulnerabilità ed eco/inter-dipendenza

Con queste riflessioni siamo giunti ad una chiara affermazione: esiste una condizione basica di esistenza che non è possibile trascendere e alla quale non è possibile sottrarsi, e cioè la materialità della vita e del corpo. La vita è vulnerabile e limitata: è precaria, e se non si cura, non può essere. Di qui deriva la necessità di preoccuparsi di stabilirne le condizioni di possibilità, che non sono automatiche. Come afferma Butler "[...] la vita richiede che varie condizioni sociali ed economiche vengano soddisfatte, perché possa essere sostenuta in quanto vita" (2009, p. 14).

Dunque, il concetto di "vita vivibile" deve partire dal riconoscimento e dal rispetto di ciò che potremmo definire come due condizioni basiche dell'esistenza: interdipendenza ed ecodipendenza. Entrambe derivano dalla constatazione della vulnerabilità, vincolata al riconoscimento dei limiti della vita e della sua materialità. Riconoscere la vulnerabilità della vita presuppone riconoscere i limiti impliciti nella dipendenza da altri esseri viventi e dal pianeta nel suo insieme.

La negazione dei limiti può avvenire solo attraverso l'occultamento degli stessi. Perciò, riferendomi ai limiti della vita umana, osserverei che l'ideale di autosufficienza sembra essere raggiunto da alcuni "soggetti-funghi" grazie all'occultamento di tutti i lavori e delle cure da loro ricevute per far fronte alla loro vulnerabilità, e all'occultamento dei soggetti che forniscono tali cure. Si basa,

⁵ Utilizzo la * come tentativo di scardinare il linguaggio etero-patriarcale, che si basa su un'epistemologia dicotomica e gerarchica, in cui il criterio basico di strutturazione sociale ed epistemologica è il binomio maschile/femminile. Quindi, non si tratta solo di recuperare la presenza occultata della femminile "dietro" al maschile universale nel linguaggio, bensì di mettere in discussione tale costruzione binaria stessa. Quando uso il maschile ed il femminile, lo faccio intenzionalmente, in modo da enfatizzare l'associazione tra i valori vincolati a femminilità e mascolinità, oppure a soggetti identificabili mediante tale matrice eterosessuale. Riguardo al carattere patriarcale della lingua, suggerisco Bea P. Repes e Paula Pérez-Rodríguez (2013).

quindi, sullo sfruttamento. Questo sfruttamento, a sua volta, si articola tramite dei meccanismi perversi di valutazione del lavoro, secondo cui alcuni lavori vengono resi visibili, mentre altri vengono invisibilizzati. La negazione dei limiti fisici del pianeta è solo fattibile grazie all'appropriazione di risorse che non ci spettano: depredando le risorse che spetterebbero alle generazioni future (vivendo, quindi, dei "risparmi" del pianeta) e le risorse che spetterebbero ad altre popolazioni del pianeta (sulla base della disuguaglianza ambientale globale). Questa nozione di "disuguaglianza" e di sfruttamento come modo di "fuggire" al problema dei limiti risulta evidente se pensiamo ai concetti di debito ecologico e di debito di cura.

Ad oggi, la nozione egemonica della vita è perversa e violenta, dato che impone un ideale antropocentrico e andro-centrico di autosufficienza, a cui sembra rifarsi quel Robinson Crusoe la cui figura incarna un ideale di "umanità". La caratteristica di questo soggetto è che basta a se stesso, non necessita di nulla e di nessuno. Si tratta, ovviamente, di un'illusione che nega i limiti della vita, e in particolare la vulnerabilità e la precarietà. Si tratta del "Soggetto Maggioritario" che, con riferimento a Maria José Capellín, definisco il "BBVAh" (spagnolo per "blanco, borgués, varón, adulto, heterosexual", *NdT*): il soggetto bianco, borghese, maschio, adulto, eterosessuale.

I limiti esistono e sono inevitabili. Vi è la necessità di renderli espliciti, perché, ora come ora, la loro visibilità o invisibilità dipende da chi occupa una posizione di potere nell'informatica del dominio⁶. In uno schema in cui i mercati sono strutture che moltiplicano le disuguaglianze, in funzione della capacità di convertire la propria vita in una vita socialmente degna di essere compianta, abbiamo bisogno di definire quali sono i criteri etici che possono aiutarci a gestire questa complicatissima questione dei limiti. Potremmo dire che alla base del femminismo (o di un certo femminismo) vi è una proposta caratterizzata da due criteri etici irrinunciabili. In primo luogo, l'universalità: il vivere bene di una parte non può avvenire a costo del vivere male di un'altra. Però è anche vero che il benessere, come afferma Antonella Picchio, è un'esperienza incarnata. Pertanto, la nozione di vita che merita di essere sostenuta deve rispettare la singolarità di diversi soggetti (sia se parliamo di soggetti individuali, sia se parliamo di soggetti collettivi). Bisogna lasciare spazio all'esperienza individuale e alla differenza, garantendo che la differenza non si converta in disuguaglianza. Questo senso di riconoscimento della diversità è ciò che cerco di esprimere attraverso il concetto di "singolarità".

In base a tutto questo, e con riferimento alla nozione di conflitto capitale-vita che tratterò a breve, vorrei affermare che la vita che entra in contraddizione con il processo di accumulazione del capitale non è "una vita qualunque". Infatti, il conflitto è tra la vita in senso olistico (ossia in tutte le sue dimensioni), in senso collettivo (tutte le vite), e in senso non scisso tra vita umana e non umana. Parimenti, ci sono alcune vite (quelle che si considerano degne di essere compiante o riscattate) ed alcune dimensioni della vita che non sono solo compatibili e lucrative, bensì sono garantite (e addirittura create) dal processo di accumulazione stesso.

⁶ Il concetto di "informatics of domination" è ripreso da Donna Haraway (1990), pp. 149–181, *NdT*.

Come non sosteniamo la vita?

Vivere nel capitalismo implica riconoscere che la relazione salariale definisce lo spazio socioeconomico in cui abitiamo. Tuttavia, nonostante lo schema della relazione salariale sia fondamentale per comprendere le relazioni socioeconomiche nel capitalismo, esso non è l'unico schema che ci permette di comprendere la nostra posizione nel sistema socioeconomico capitalista etero-patriarcale.

Se riconosciamo che la maggior parte di noi è schiava del salario, perché non ci spingiamo l'analisi oltre? Quanto di ciò che ci serve per vivere si trova nel mercato? Questa schiavitù del salario fino a dove arriva, e quant'è forte? Tutti i gruppi sociali dipendono dal consumo mercantile con la stessa intensità? La vita di tutti noi è "mercantilizzata" allo stesso modo? Questa schiavitù si stabilisce in termini individuali, secondo cui ogni persona dipende dal proprio salario? Esistono altri modi di generare risorse, e altri modi di gestirle e dividerle? Non è forse rilevante, oltre all'accesso finale alle risorse, anche la propria partecipazione alla loro creazione? La capacità di scegliere e di partecipare al processo di soddisfazione delle necessità è più o meno importante del risultato di tale processo?

Di fronte alla naturalizzazione del nesso tra qualità della vita e posizione nel mercato, le analisi femministe dell'economia, e specialmente il recupero di ogni attività economica occultata dalle prospettive andro-centriche, permette di affermare, oggi, che tale nesso non è individuale, diretto, né inevitabile. Non è individuale, perché si stabilisce in termini collettivi, dato che le persone non organizzano la propria vita economica in modo isolato, bensì in una rete. Non è diretto, perché è mediato da fattori che vanno al di là della classe sociale e del salario, a partire da quanto è "mercantilizzata" la nozione stessa di "vita che merita" e dalle nozioni di genere/gender. Inoltre, non dipendiamo solo dal salario, perché ci sono molteplici spazi di generazione di risorse. Tutto questo ci conduce a nuove domande. Da una parte, ci si chiede quanti bisogni vengano soddisfatti tramite lavori non retribuiti, e se questi lavori si articolino in spazi domestici oppure tramite altre reti di collaborazione. Dall'altra parte, ci si chiede se esistano strutture collettive che si assumano la responsabilità di creare le condizioni di possibilità della vita e che attenuino le disuguaglianze distributive che si producono col funzionamento dei mercati. La questione principale, in questo caso, sono i beni ed i servizi pubblici, e le diverse forme da essi assunte.

Soprattutto, il nesso tra qualità della vita e posizione nel mercato non è inevitabile o definitivo. I mercati sono solo uno dei possibili modi di organizzarci per sostenere le condizioni di possibilità della vita. Non sono l'unico modo, né sono sempre stati il modello predominante. Così come il denaro è uno strumento per organizzarci, esso non è, in se stesso, l'economia. In questo senso, un movimento strategico fondamentale sarebbe la "de-naturalizzazione" dei mercati. Dobbiamo concepirli come forma storicamente determinata di gestire le condizioni di possibilità della vita, e dobbiamo comprendere che esistono, quindi, altri sistemi di gestire tali possibilità (sistemi che sono esistiti in altri momenti, o in altri luoghi; che esistono oggi, o che potrebbero esistere).

"De-naturalizzare i mercati" significa, tra le altre cose, porci le seguenti e fondamentali domande analitiche: qual è la forza del nesso tra qualità della vita e posizione del soggetto nel mercato, in un dato momento storico? Tale nesso si

stabilisce in modo individuale, oppure attraverso delle strutture collettive, e quali? Quali altri elementi mediano tale nesso? Queste domande conducono ad altre: quali sfere e quali agenti intervengono nella creazione di risorse (mercati capitalisti e non capitalisti, comunità, spazio domestico...)? Quale logica muove i diversi agenti (qual è la motivazione dietro alle loro azioni: accumulazione, redistribuzione, reciprocità, coazione)? Quali sono i sistemi di riconoscimento delle necessità (il potere d'acquisto nei mercati, lo stato di cittadinanza nel pubblico, e quello nello spazio privato/domestico)?

De-naturalizzare i mercati capitalisti ci ha portato all'identificazione di un conflitto strutturale tra il capitale e la vita, e alla messa in discussione del ruolo dello Stato di fronte a tale tensione, così come al riconoscimento del ruolo di ammortizzazione svolto dagli spazi economici invisibilizzati.

Il conflitto capitale-vita

Dai femminismi riformuliamo l'idea di forza del marxismo riguardo all'esistenza di un conflitto capitale-lavoro intrinseco al modo di produzione capitalista, e lo riproponiamo come conflitto capitale-vita. Il marxismo spiega il funzionamento delle imprese capitaliste, che agiscono solo se la loro attività fornisce loro dei benefici monetari. I capitalisti investono un capitale iniziale che dà il via all'attività economica sulla base dell'aspettativa che il capitale investito si valorizzi, cioè che alla fine del ciclo si produca un capitale maggiore di quello investito inizialmente. Il capitale può essere aumentato mediante vari cicli. Nel ciclo della produzione, si investe un capitale D con cui si comprano dei mezzi di produzione M , che si usano per il processo di produzione P , tramite il quale si ottengono altre merci M' che a loro volta si vendono, ottenendo un capitale finale D' . La chiave è che il risultato finale deve essere maggiore di quanto investito all'inizio ($D' > D$); altrimenti, tutta l'attività non vale la pena. Questo deve avvenire durante una serie di cicli: nel ciclo 1, nel 2, e così via. Il rinnovamento dell'attività ad ogni nuovo ciclo è la nozione di "accumulazione".

Secondo Marx, solo una delle diverse mercanzie messe a produrre (M , quella composta da materie prime, tecnologia e manodopera) crea nuovo valore: il lavoro. Qui risiede il primo conflitto: una parte del valore prodotto serve a pagare i salari, mentre l'altra rappresenta l'eccedente (il plusvalore) che permette che D' sia maggiore di D . Il conflitto si basa nella quantificazione di questa ripartizione. I lavoratori lottano per essere considerati una merce più cara, lottano perché la loro vita valga di più, perché i loro salari aumentino. Questo riduce i benefici ottenuti dai capitalisti. Ecco il conflitto.

Come riformulare tale conflitto in ottica femminista? In primo luogo, segnaliamo che nella definizione di "livello di vita" dei lavoratori non influiscono solo le merci acquistate tramite il salario (ossia, il lavoro non si riproduce solo grazie al consumo reso possibile dal salario), ma influiscono anche quantità ingenti di lavoro non retribuito. Per questo, il capitale non si appropria solo del plusvalore generato dal lavoro, ma anche di quantità enormi di lavoro gratuito che permette che la manodopera abbia un costo nettamente inferiore a quello che avrebbe se ogni lavoro venisse svolto nel mercato. Nell'insieme, il conflitto si istituisce tra il capitale e ogni altro lavoro, sia quello non retribuito (in senso ampio, includendo

ogni lavoro realizzato nello schema di schiavitù salariale) sia quello che avviene fuori dai circuiti di accumulazione di capitale (senza che questo sia riducibile al primo).

Oltre a ciò, a poco a poco abbiamo visto che, benché il marxismo faccia riferimento ad un conflitto tra capitale e lavoro non retribuito, e benché il femminismo marxista faccia riferimento ad un conflitto con tutti i lavori, in realtà ciò a cui ci si riferisce è un conflitto tra capitale e condizioni di vita, o addirittura, un conflitto capitale-vita. Il problema è che il marxismo offre una spiegazione basata su una nozione unidimensionale e riduttiva della vita, in cui la vita si intende solo come manodopera, mercanzia, forza lavoro. Ma non vogliamo pensare alla vita solo in virtù del suo ruolo di input del processo di valorizzazione del capitale: vogliamo pensare alla vita in virtù della vita stessa. Questo ci porta ad un'infinità di domande non riducibili a questioni quali la riproduzione della manodopera.

Parliamo di "conflitto" in almeno tre sensi. Da una parte, nella logica capitalista la generazione di benessere tramite la produzione di beni e servizi è, al massimo, un mezzo per il fine (ben diverso) di valorizzare di capitale. Esiste, quindi, una perversione intrinseca alla logica di accumulazione: il fine ultimo dell'economia (generare benessere) è, nel migliore dei casi, un mezzo per un fine diverso. Nel peggiore dei casi, sostenere la vita è un intralcio, ed è più redditizio distruggerla che generarla o sostenerla. Oppure, alcune dimensioni della vita esistono a spese di altre, di modo che il processo nel suo insieme mostra un bilancio finale più distruttivo che generatore.

In questo senso, quando la vita è un mezzo per un fine diverso, la vita è sempre minacciata; la tensione può essere attenuata a tratti (soddisfare le necessità può essere redditizio), ma prima o poi arriverà un momento di "sgancio" in cui l'accumulazione si produrrà non tramite la produzione di vita, ma negandola oppure distruggendola.

Dall'altra parte, ci sono (e ci saranno) sempre dimensioni della vita che "eccedono", che non producono reddito. Possiamo ipotizzare che il capitalismo sia capace di rendere redditizia ogni dimensione della vita, e di lì possiamo immaginare uno scenario futuro in cui tale contraddizione non esista. Tuttavia, se non discutiamo nel vuoto (ciò che il capitalismo "potrebbe" essere), bensì su ciò che il capitalismo è effettivamente, vediamo che, oggi come oggi, esiste un'infinità di dimensioni della vita che le persone non soddisfano tramite il mercato. E ci sono molte persone che abitano nei mercati capitalisti in modo parziale. Inoltre, possiamo intravedere l'esistenza di dimensioni che risultano veramente di difficile, se non di impossibile redditività; si tratta delle dimensioni più direttamente collegate alla vulnerabilità dell'esistenza, ai limiti della vita. Però, oltre all'esistenza di dimensioni non redditizie della vita, esistono vite che non sono redditizie nella loro totalità. Qui potremmo citare l'idea di "residui umani" o di "popolazione superflua" di Zygmunt Bauman (2003).

L'affermazione è doppia. Nel capitalismo c'è un conflitto strutturale: "La tensione irrisolvibile e radicale (di radice) che esiste tra il capitalismo e la sostenibilità del vivere umana ed ecologica dimostra, in realtà, un'opposizione essenziale tra il capitale e la vita" (Herrero 2010, p. 28). E nell'era della globalizzazione neoliberista, con i relativi processi di adeguamento salariale

permanente, finanziarizzazione, mercantilizazione della vita, eccetera, il conflitto si inasprisce.

Secondo certi femminismi, in un primo momento abbiamo parlato dell'esistenza di un "conflitto di logiche", contrapponendo la logica di accumulazione a quella di sostenibilità del vivere, e assumendo la seconda come principio-guida dei lavori non retribuiti, di una "logica della cura". Con il senno di poi, ritengo che queste considerazioni fossero un abbaglio: ora abbiamo riformulato quest'idea essenziale, affermando che, sottomessa alla pressione della supremazia della logica di accumulazione, la "logica della sostenibilità del vivere" si perverte in "etica reazionaria di cura", su cui mi soffermerò in seguito.

Il problema nell'enunciare il conflitto capitale-vita è che, per quanto proviamo ad enfattizzarne le sfumature, vi è, come già detto, "il pericolo di essenzializzare la vita, creando una specie di paradiso o un luogo utopico al quale dovremmo avere accesso" (Gil 2011, pp. 304-5). In altre parole, anche se non tutte le dimensioni della vita sono redditizie, tutta, o quasi tutta la vita in quanto discorso (come nozione stessa di vita che vale la pena) si trova in un sistema in cui i mercati capitalisti formano l'epicentro. Perciò, non possiamo ricorrere ad alcuna vita esterna al sistema per poter difendere il fatto che "la vita" è in contraddizione al sistema di cui forma parte. Questo ci riporta alla necessità di comprendere, innanzitutto, le nozioni egemoniche e contro-egemoniche di ciò che significa "vita" e "vita che merita di essere sostenuta", perché tali nozioni si costruiscono dentro e sulla base del sistema socioeconomico in cui abitiamo.

Mi riaggancio qui con quanto affermato precedentemente: la nozione egemonica di vita che merita di essere vissuta viola le condizioni basiche dell'esistenza. Imporre un ideale antropocentrico di autosufficienza significa negare la sua vulnerabilità, la sua interdipendenza da altre vite umane, e la sua eco-dipendenza. Tale negazione di basa su disuguaglianza e sfruttamento, e di conseguenza, viene meno a due principi etici irrinunciabili: universalità e singolarità. Una nozione di vita che riconosca queste dimensioni basiche e questi criteri etico-politici è incompatibile con la logica di accumulazione.

Il ruolo dello Stato

Lo Stato è, in ultima istanza, la struttura collettiva più rilevante nel momento in cui definiamo l'acutezza della tensione capitale-vita e verso quale direzione si volge. Inoltre, lo Stato del benessere è l'intenzione esplicita di conciliare entrambi i processi: garantire certi livelli di benessere sociale a tutta la popolazione attraverso meccanismi di mercato capitalista, cioè mediante il processo di accumulazione (conciliando tutto quanto con una forma particolare di organizzare il potere politico: la democrazia liberale, che meriterebbe di essere approfondita in altra sede). Il modo di riconoscere i soggetti nello Stato del welfare, la cittadinanza, è il tentativo esplicito di conciliare i diritti delle persone (delle condizioni di vita minime) con le necessità del libero mercato.

Lo Stato del welfare interviene nel processo di sostenibilità del vivere (e cioè nell'economia) e nel conflitto capitale-vita in almeno tre modi: definendo l'acutezza del conflitto; intervenendo nella distribuzione primaria diseguale che

avviene nel sistema socioeconomico; e assumendo (oppure rifiutando) responsabilità dirette nei processi di rigenerazione del benessere.

In primo luogo, tutta la regolazione e l'intervento nei mercati può essere utilizzata come meccanismo per mettere fine alla voracità della logica di accumulazione; oppure può essere utilizzata in senso contrario, favorendo quest'ultima. Senz'ombra di dubbio, tra i meccanismi che pongono dei limiti alla logica di accumulazione, quello che è stato osservato con maggiore attenzione dai femminismi è la regolazione del mercato del lavoro. L'insieme dei diritti dei lavoratori implica evitare che il capitale utilizzi la manodopera come input per se stesso. Significa stabilire dei limiti che non possono essere oltrepassati nel trattamento della vita umana. In questa stessa linea, potremmo analizzare ogni altra forma di regolazione o di intervento nei mercati (politiche dei prezzi, normative, esistenza di imprese pubbliche, eccetera).

In secondo luogo, lo Stato può imporre dei limiti alla capacità della logica di accumulazione di generare e moltiplicare le disuguaglianze sociali (di garantire il vivere bene di una parte a costo del vivere male di un'altra). Nei mercati capitalisti esiste una distribuzione disuguale: il femminismo osserverebbe che il capitale si appropria di tutto ciò che viene prodotto in modo gratuito dai lavori non retribuiti. E, cercando di spingerci al di là di una visione economicista, potremmo affermare che coloro che hanno una maggiore capacità di convertire le proprie vite in vite degne di essere riscattate si appropriano della vita degli altri attraverso i meccanismi di mercato. Esiste, quindi, una distribuzione primaria disuguale da coloro che hanno meno potere a coloro che ne hanno (e che ne esercitano) di più (maggior potere di appropriarsi del plusvalore, di non pagare il processo di riproduzione di manodopera, di stabilire le proprie vite come significative); tra lavoro e capitale, tra coloro che si fanno carico di lavori non retribuiti e coloro che, invece, lavorano per un salario e occupano la posizione di Soggetto Maggioritario o BBVAh. Di fronte a questo scenario di disuguaglianza intrinseca nei mercati capitalisti, lo Stato può agire redistribuendo le risorse a coloro che hanno meno possibilità di convertire le proprie vite in vite rilevanti al sistema; in altre parole, a coloro che hanno maggiori difficoltà e minori risorse per accedere al benessere. Si tratta di una distribuzione secondaria che avviene "in seguito" alla distribuzione primaria disuguale, e per questo parliamo di "redistribuzione", che può avvenire, per esempio, tramite spesa pubblica.

In terzo luogo, lo Stato può farsi carico, anche se in maniera parziale, di alcune dimensioni di sostenibilità del vivere. Infatti, può convertire la creazione di alcune condizioni per il benessere in una responsabilità collettiva. Qui si situano i tre pilastri classici dello Stato del welfare: sanità, educazione e sicurezza sociale, a cui potremmo aggiungere un quarto pilastro, quello dell'attenzione alla dipendenza.

I mercati capitalisti come epicentro

Benché lo Stato giochi un ruolo cruciale nel definire la forma concreta assunta dal conflitto capitale-vita, e nella sua virulenza, permettendone il pieno decorso oppure ammortizzandolo, la tensione rimane comunque irrisolvibile. La domanda chiave, pertanto, è la seguente: quale sarebbe un processo sociale e collettivamente sicuro? E la risposta è diretta: per definizione, le società capitaliste danno priorità

all'accumulazione di capitale. Questo è il processo sociale e garantito collettivamente in questa "cosa scandalosa", e la cosa è risultata più evidente che mai in occasione dello scoppio di crisi finanziarie. Avendo riconosciuto tale priorità, possiamo affermare che i mercati capitalisti si sono posizionati nell'epicentro della struttura socioeconomica.

Questa centralità è osservabile su tre livelli: materiale, simbolico e politico. A livello materiale, gli interessi della valorizzazione (quelli del capitale finanziario) sono quelli che determinano il funzionamento delle strutture materiali. Una delle sfere più analizzate dal femminismo è quella dell'organizzazione dei tempi sociali. Questo avviene a partire dagli orari del mercato del lavoro (che rispondono a necessità organizzative delle imprese), per arrivare alla concezione del tempo come tempo-orologio, quantificabile, omogeneo, comparabile, riducibile al tempo-denaro: il tempo di vita viene messo in vendita nel mercato.

In un senso ampio, la logica di accumulazione definisce che cosa si produce, come, in quale quantità, e in che forma si distribuisce. In ultima istanza, porre i mercati all'epicentro significa porre una certa quantità di "risorse" (ambientali, di tempo di vita, tecnologiche, eccetera) sotto la logica di mercato: in tale modo, si genera uno svuotamento di risorse da altre sfere che si muovono secondo altre logiche, e, alla fine, si crea quel nesso tra qualità della vita e posizionamento nel mercato di cui parlavo prima, e che avevo definito come non inevitabile, bensì storicamente determinato.

La massima espressione di questa centralità dei mercati sarebbe quanto è stato definito come "Atropocene", secondo Ramón Fernández Durán, "una nuova epoca della terra, conseguenza dello spiegamento del sistema [capitalista] urbano-agro-industriale su scala globale, che avviene insieme ad un aumento della popolazione mondiale senza paragoni storici" (2011, p. 9). Inoltre, questa nuova era starebbe dando luogo all'inizio della sesta estinzione di massa la cui causa principale "non sono il cosmo, i meteoriti, i vulcani o le grandi glaciazioni, ma semplicemente l'attuale capitalismo globale e la società industriale" (2011, p. 47). In questa Cosa scandalosa, l'uomo (uso il maschile di proposito, per sottolineare il carattere non solo antropocentrico, ma anche andro-centrico di questa Cosa; e indico anche che il sistema di cui parla Ramón Fernández Durán ha un soggetto privilegiato, il BBVAh) diventa il principale agente geo-morfologico e inaugura un'era che ci conduce alla distruzione. Quale maggior esponente dell'epicentralità dei mercati capitalisti e del loro attacco alla vita?

Dire che i mercati capitalisti si posizionano all'epicentro non significa assumere una visione monolitica, né teleologica del capitale. È necessario fare uno sforzo per riconoscere le strutture (contenute in normative, regolamenti, istituzioni, eccetera) costruite attorno ad una logica di accumulazione, evitando al contempo di cadere nell'errore di trasformare in un feticcio il capitale in sé, quasi fosse un soggetto con personalità propria – senza supporre, invece, l'esistenza di una "coscienza macro-sociale che fa sì che la società capitalista non crolli"; in realtà, "il Dio capitalista non esiste" (Cristina Carrasco e Félix Ovejero 1988:63). "Il capitale" in sé non è un ente dotato di vita propria, bensì un modo di riferirci ad un insieme sociale che mantiene i mezzi di produzione come proprietà privata. Ossia, parliamo di capitalisti concreti, con un volto, con una posizione sociale e diversi interessi,

imbrigliati nella matassa di relazioni di potere che forma questa Cosa scandalosa. Abbiamo ancora molta strada da fare per proseguire nello sforzo di riconoscere la centralità della logica di accumulazione, costruendo al contempo una teoria opposta, che riconosca i *soggetti* dietro alla figura de “il capitale”, e che identifichi le tensioni, i punti di fuga e i nodi di tale logica con altre razionalità e sistemi di organizzazione della vita sociale e politica.

Infine, dire che i mercati capitalisti stanno all’epicentro significa anche affermare che essi colonizzano la nostra concezione etica e politica della vita. La nostra concezione intima e profonda del nostro essere, così come i nostri stili di vita, sono complici del sistema. Colonizzano la nostra capacità di rivendicazione politica, facendo sì che le nostre priorità di intervento rimangano generalmente imbrigliate al terreno di gioco dell’accumulazione (penso in particolare alle rivendicazioni per il lavoro ed il salario), che la nostra capacità di pensiero utopico non si spinga oltre lo Stato del welfare, e che si stabilisca il soggetto operaio come identità egemonica della lotta contro il sistema; un soggetto costruito, per l’appunto, in base alla sua posizione nella relazione salariale, una relazione definita nello schema dei mercati capitalisti.

Come sosteniamo la vita?

Nell’ambito del conflitto capitale-vita, il processo a cui viene data priorità è quello di accumulazione del capitale, vista la posizione dei mercati capitalisti all’epicentro della struttura socioeconomica. Questo inibisce l’esistenza di una responsabilità collettiva verso la sostenibilità del vivere, perché, di fatto, la struttura socioeconomica garantisce un processo che è in conflitto con la vita. Benché sia vero che lo Stato, tramite la figura dello Stato del welfare, si è reso responsabile in modo parziale di alcune dimensioni di sostenibilità del vivere, ce ne sono molte altre che esso non supporta. Nel complesso, non esistono delle strutture collettive responsabili del sostegno della vita; inoltre, quando il conflitto capitale-vita si inasprisce, tutto ciò che è pubblico/statale si mette al servizio del processo di valorizzazione del capitale.

La privatizzazione della responsabilità di sostenere la vita

Il luogo in cui viene assunta la responsabilità di portare avanti l’esistenza è lo spazio domestico, una struttura di quotidianità ed intimità. Le persone non organizzano la loro vita singolarmente o in solitudine (anche se, ovviamente, possiamo vivere da sol* in casa), bensì in rete. Chiamerò “spazio domestico” le reti di maggiore peso nello stabilire l’organizzazione del lavoro, l’accesso alle risorse, la gestione delle cure, eccetera.

Mentre le prospettive andro-centriche dell’economia limitano il loro sguardo al binomio mercato-stato, l’economia femminista propone una triade mercato-Stato-spazio domestico. Tuttavia, lo spazio domestico non è solo un’istituzione economica che consuma, ma anche una che produce. Ancor di più, lo spazio domestico è un’unità socioeconomica di base: è il modo in cui organizziamo la nostra vita economica, sia nel quotidiano, sia quando le diamo un “senso di trascendenza” (Anderson, 2008); è l’ambito in cui prendiamo le decisioni economiche primarie e in cui, in ultima istanza, si regolano tutti i processi che

acquisiscono un significato economico, e che sostengano la vita. Nelle parole di Antonella Picchio (2001 e 2005), lo spazio domestico è il luogo in cui vengono assunte tre funzioni di base del lavoro non retribuito: 1. ampliamento del benessere generato dal consumo di beni e servizi del mercato; 2. espansione del benessere, cioè generazione di vera qualità di vita; 3. riduzione, ovvero riduzione dell'insieme della popolazione (scegliendo coloro che possono accedere al mercato) alla loro dimensione di manodopera pienamente disponibile e flessibile.

Lo spazio domestico, quindi, è l'unità analitica di base e, al contempo, il fattore di regolazione del sistema socioeconomico, come vediamo chiaramente in momenti di crisi. Se non comprendiamo l'importanza ed il funzionamento dello spazio domestico nel sistema socioeconomico, non possiamo comprendere come avanza il sistema stesso.

Benché lo spazio domestico sia un'istituzione la cui formazione dipende da molteplici fattori, possiamo dire che, in proporzione, esso risponde di più a criteri morali e normativi, che a criteri di funzionalità di mercato. In altre parole, lo spazio domestico è un'istituzione socioeconomica che, nel suo funzionamento e nella sua struttura, riflette in modo nitido le norme etero-patriarcali. Perciò, lo spazio domestico è l'istituzione socioeconomica etero-patriarcale per eccellenza. Concepire l'economia come circuito integrato non ci obbliga solo ad allargare la nostra prospettiva per comprendere anche quest'istituzione economica, ma richiede anche che introduciamo nell'analisi del sistema socioeconomico una dimensione di genere/gender, senza la quale non capiremmo nulla.

Capire gli spazi domestici al di là del nucleo familiare, comprendere il suo funzionamento in rete (e non in isolamento), immaginarli come unità di conflitto cooperativo, e comprendere l'insieme di norme che ne regolano il funzionamento (chi fa cosa, per chi, in cambio di cosa?) sono elementi chiave per chiarire il funzionamento dell'economia, e tali elementi non possono essere compresi senza alcuni strumenti d'analisi ripresi dal femminismo.

La femminilizzazione della responsabilità di sostenere il vivere

Oltre ad essere privatizzata, la responsabilità di sostenere la vita è stata femminilizzata. Questo non significa che gli uomini non contribuiscano al sostenimento del vivere. Significa, invece, che esiste una responsabilità primaria ed ultima di garantire il processo; ed è questa responsabilità ad essere femminilizzata, in tre sensi: a livello simbolico, soggettivo e materiale.

A livello simbolico, la responsabilità di sostenere il vivere è femminilizzata perché si mette in relazione ad un insieme di valori a loro volta femminilizzati. Abitiamo in un sistema di pensiero e valori dicotomico e sessuato, in cui crescere, produrre e trascendere si associano alla mascolinità, mentre mantenere e riprodurre si associano alla femminilità. I mercati capitalisti sono l'ambito economico che si rifà ai valori della mascolinità. Secondo quest'epistemologia egemonica, produrre è trascendere, mentre riprodurre è inerzia ed immanenza, un lavoro che non lascia impronta, che non costituisce una storia di progresso e di sviluppo.

È proprio di fronte a questa opposizione progresso-mantenimento che il femminismo lancia la proposta di "sostenibilità": non come semplice riproposizione di vite sempre uguali, piane, statiche ed inamovibili, bensì come

“rigenerazione costante di condizioni che rendono possibile una vita che vale la pena”. Una vita che abbia in sé la possibilità di cambiamento, creazione, scoperta, senza pensare che tutto questo sia in qualche modo opposto alla “riproduzione”. Alla stessa linea di pensiero appartiene la proposta di parlare di “desideronecessità” (spagnolo “deseidad”, *NdT*) come modo di superare la dicotomia desiderio-necessità.

La responsabilità di sostenere il vivere è femminilizza anche perché si vincola ad un processo di costruzione differenziale di identità maschili e femminili che, a sua volta, ha forti implicazioni su “chi fa cosa”. Esiste una costruzione sessuata delle soggettività socioeconomiche che influenza in maniera diretta la materialità socioeconomica.

Tutto questo non significa che esista una corrispondenza esatta tra corpo biologico (il sesso) ed il luogo sociale che ogni persona occupa: non significa, per esempio, che tutti gli uomini lavorino nel mercato e che tutte le donne facciano un lavoro non retribuito. Ciò che significa, invece, è che per essere pienamente riconosciuto come uomo o come donna (per essere comprensibile alla luce della matrice eterosessuale, come direbbe Judith Butler, 1990) bisogna avere una certa relazione con l'economia. Il genere/gender non è una categoria monolitica, bensì una realtà performativa, che si costruisce nelle interazioni sociali.

La costruzione della mascolinità, nel nostro contesto ed in termini economici, avviene attraverso una costruzione del “sé per se stesso” tramite il lavoro retribuito. Avere un lavoro, svolgere una professione, guadagnare un salario, attribuiscono al soggetto un senso di identità e di riconoscimento collettivo in base ai parametri della mascolinità. Pensare a se stesso è legittimo per un uomo. Poi, egli potrà anche prendersi cura di altre persone, ma esiste una prima costruzione identitaria autocentrata tramite l'inserimento dell'uomo nella sfera della “produzione”. Si tratta di “un'etica produttivista”.

Di fronte a questo, in un primo momento, ci sarebbe la tentazione di dire che “essere donna” significa occuparsi di lavori non retribuiti. Ma con quest'affermazione torneremmo allo schema classico “uomo che guadagna il pane e capo famiglia” contro “donna casalinga subordinata”. Invece, la costruzione della femminilità avviene attraverso una costruzione del “sé per gli altri”, tramite (tra altri meccanismi) lo svolgimento di tutti i “lavori residui”. La donna ottiene un senso di identità e di riconoscimento sociale tramite la realizzazione di compiti che rendono possibile la vita altrui, subordinando la propria vita a tal fine. Si tratta di una logica economica del sacrificio, attiva nella sfera privata, in uno spazio in cui, come dicevo, ci si assume la responsabilità di sostenere il vivere in un sistema che pone i mercati capitalisti all'epicentro.

È possibile che in contesti urbani, di capitalismo avanzato, ed in momenti di benessere economico, questo schema abbia potuto rifarsi al modello di madre e sposa dedita ai suoi doveri nella famiglia nucleare radioattiva – e per “doveri” intendo “lavori non retribuiti”. In seguito, la donna è diventata la “superdonna” che riesce a conciliare tutto. Ma in momenti di crisi, la donna deve fare ciò che è necessario per portare avanti “i propri”. Non si tratta solo di fare lavori non retribuiti, ma di svolgere tutte quelle mansioni che, una volta distribuiti i lavori più prestigiosi, rimangono come residui necessari a mantenere la vita. E,

apparentemente, le donne fanno tutto ciò senza volere nulla in cambio, spinte da amore ed altruismo, lasciandosi alle spalle le proprie necessità e desideri. Se avanzano tempo e forze, allora sì che c'è un po' di spazio per soddisfare i propri desideri, però sempre dietro lo "schermo" delle necessità altrui.

Questo scenario è ciò che definiamo "etica reazionaria di cura". Si tratta di un'etica "reazionaria" in (almeno) tre sensi. Per prima cosa, non si tratta di un'etica idillica, né avviene solo tramite lavoro non retribuito. Invece, è una coercizione, che obbliga a regolare, in un modo o nell'altro, le imperfezioni generate dall'imposizione della logica di accumulazione: questa regolazione avviene a costo del sacrificio personale, in una relazione di violenza. Seconda cosa: perché si dà per scontato che, per poter essere pienamente riconosciute come "donne", esse debbano sacrificarsi? Si sacrificano per "i propri". Chi sono, questi "propri"? Qui appare un altro insieme di norme associate che stabiliscono come schema di riconoscimento prioritario la famiglia di sangue, legalmente riconosciuta. Bisogna sacrificarsi per le vite di coloro che fanno parte di questo "spazio domestico" in cui viene privatizzata la responsabilità di sostenere la vita. Terza cosa: si tratta di un'etica reazionaria perché serve, appunto, ad occultare il conflitto capitale-vita.

In un senso più ampio, possiamo dire che l'essere donna si costruisce in relazione al soggiogare la propria vita all'essere uomo, in linea con la nozione di eterosessualità obbligata che Adrienne Rich (1980) propone come un sistema di "forze sociali che sottraggono le energie emozionali ed erotiche delle donne dalle donne stesse, dalle altre donne e dai valori identificati con la femminilità"⁷.

Qualcuno deve compiere i lavori residui del capitalismo in modo che la vita possa continuare, in un sistema in cui la vita è messa sotto attacco e subordinata al processo di valorizzazione del capitale. Le sfere economiche femminilizzate sono subordinate a quelle maschilizzate. L'imposizione collettiva di una logica di accumulazione non solo nega la responsabilità collettiva del sostenimento del vivere, ma la converte anche in residuale, soggiogata e svalutata. L'unico modo di assicurare che ci siano soggetti (femmine) disposti a farsi carico di un tale peso è obbligarli a farlo, mettendo in relazione la costruzione della loro identità con il sacrificio per gli altri. Sotto la pressione della logica dell'accumulazione, non può esistere una logica della cura; la vita si mantiene, dunque, tramite una dannosa etica reazionaria di cura.

Per concludere, esistono serie di soggetti, lavori e sfere femminilizzate, nel senso che sono soggiogate e poste al servizio di altri lavori, soggetti e sfere mascolinizzate, in cui opera la logica di accumulazione del capitale. Per la sopravvivenza di un sistema che attacca la vita, è imprescindibile l'esistenza di lavori, soggetti e sfere soggiogati/femminilizzati. È parimenti imprescindibile che essi rimangano soggiogati o, in altre parole, invisibilizzati. Perciò, una delle chiavi per poter comprendere il conflitto capitale-vita è che il processo di valorizzazione del capitale necessita della disuguaglianza e dell'esclusione delle vite di alcun* per

⁷ "I doubt that enough feminist scholars and theorists have taken the pains to acknowledge the societal forces which wrench women's emotional and erotic energies away from themselves and other women and from woman-identified values. These forces, as I shall try to show, range from literal physical enslavement to the disguising and distorting of possible options".

favorire la vita di altr*. A questo aggiungo che la diversità sessuale e di genere è obbligata per poter garantire l'esistenza di soggetti invisibilizzati che si assumano la responsabilità di sostenere la vita in un sistema che la attacca.

L'invisibilizzazione della responsabilità di sostenere la vita

L'economia, intesa come insieme di attività e di agenti che intervengono nei processi di sostenibilità della vita, può essere rappresentata mediante un'immagine eloquente: un iceberg. La metafora dell'iceberg (usata, tra l'altro, da M. Ángeles Durán) ci offre una prospettiva che non pone le sfere visibilizzate ed invisibilizzate dell'economia sullo stesso piano d'analisi e di rilevanza sociale, bensì ci mostra che le sfere invisibilizzate sono alla base di tutta la struttura socioeconomica (ancor di più, si tratta di una base che deve necessariamente essere occultata); al contempo, la metafora dell'iceberg ci mostra l'impossibilità teorica di scindere i processi di sostenibilità della vita.

Però, quando affermiamo che i processi di sostenibilità della vita si strutturano come un iceberg, a cosa ci riferiamo esattamente? Assecondando la metafora, possiamo segnalare quattro aspetti: 1. la scissione della struttura in due parti ben distinte; 2. il fattore visibilità/invisibilità come principale differenza tra le due parti; 3. la necessità di occultare la base affinché la struttura permanga; 4. la struttura è un'unità in sé, ovvero non può essere concepita o capita separando le sue parti, ma necessariamente come unione di esse. Quest'ultimo punto contiene, appunto, la nozione di sostenibilità della vita come "rete di potere e di vita sociale" che rende possibile parlare di un "circuito integrato", idea proposta da Donna Haraway (1991, p. 292) come alternativa alle precedenti concezioni unilaterali dell'economia come modo di produzione, oppure come dicotomia produzione-riproduzione.

In che senso parliamo di visibilità/invisibilità? Ho usato l'idea di invisibilità dei lavori femminilizzati per riferirmi ai lavori non retribuiti o non misurabili secondo gli standard di mercato. Tuttavia, queste sono nozioni unidimensionali dell'invisibilità: dobbiamo renderle più complesse. Se parliamo di lavoro, possiamo dire che, in ultima istanza, l'invisibilità si definisce in base ad un insieme di dimensioni (riconoscimento del sapere, esistenza di concetti per attribuire un nome o dare una definizione, dati da raccogliere, salario, diritti, eccetera) che implicano che ciò che avviene in quell'ambito non è oggetto di discussione pubblica o politica.

Se pensiamo non solo al lavoro, ma, in senso più ampio, a diverse sfere o spazi socioeconomici, parlare di invisibilità significa affermare che i soggetti che "abitano" in questi spazi non hanno accesso, in virtù di questo abitare, alla cittadinanza economica o sociale. Non si costruiscono come soggetti politici, la cui voce viene ascoltata o ha a disposizione canali e mezzi di partecipazione. Parliamo di invisibilità nel senso che viene negato il potere di mettere in discussione la struttura nel suo insieme, di rendere pubblici i problemi e situazioni che avvengono in quello spazio. Perciò, il conflitto capitale-vita "scompare", perché rimane occultato dalle sfere socioeconomiche che "non esistono". La difficile responsabilità di gestire le tensioni tra il processo di accumulazione di capitale e

quello di sostenibilità del vivere viene affidato a dei soggetti a cui viene negato il riconoscimento in quanto “soggetti politici”.

L'unico modo di attribuire legittimità sociale ad un sistema costruito su una tensione inerente capitale-vita, in cui la vita è, nel migliore dei casi, un mezzo per uno scopo diverso, ed è dunque sempre minacciata, è che il conflitto non sia visibile. Pertanto, non possiamo parlare di “invisibilità”, ma di “invisibilizzazione”. Mentre la logica di accumulazione è sempre e pienamente visibile, nel senso che può imporre il suo processo e legittimare necessità e ritmi come propri dell'insieme sociale, assumere la responsabilità di sostenere il vivere significa assumere la responsabilità di gestire il conflitto. L'unico modo di non far scoppiare la bomba di un conflitto sociale è configurare tale spazio come uno spazio privato, non pubblico, privo di potere. In ultima istanza, bisogna invisibilizzarlo.

Un meccanismo chiave nell'invisibilizzazione è stato la differenziazione tra spazio pubblico e spazio privato/domestico, riconosciuta dal femminismo come caratteristica della società monetaria. Nello spazio pubblico agiscono le leggi e la politica. Nello spazio privato, agiscono la morale, la non-politica (un agente importante è la religione). In uno spazio privato/domestico, in cui la politica è assente, si incarna l'etica reazionaria di cura, tramite la quale si garantisce che ci siano soggetti disposti ad assumersi la responsabilità privatizzata di sostenere il vivere. Questa scissione fittizia tra pubblico e privato/domestico è un meccanismo fondamentale per occultare il conflitto capitale-vita. Recuperando dei concetti femministi classici, non si tratta solo del fatto che esiste un contratto sessuale che governa l'ambito privato/domestico e che soggiace al contratto sociale, bensì che il primo (il contratto sessuale) garantisce l'assorbimento di un conflitto che, se non risolto, renderebbe impossibile la stabilità del secondo (il contratto sociale).

Pertanto, riconosciamo il sistema socioeconomico come struttura intrinsecamente gerarchica, in cui la negazione della cittadinanza a determinati soggetti è la condizione *sine qua non* per cui il sistema può sopravvivere. La visibilizzazione riguarda il potere, in un duplice senso. Da una parte, visibilizzare conferisce potere: potere d'acquisto, di rivendicazione di diritti, di negoziazione, di definizione delle priorità socioeconomiche; conferisce ai soggetti visibilizzati il potere di separare la propria vita dalla vita comune e di trasformarla in una vita degna di essere sostenuta, in generale, e di essere riscattata, nei momenti di crisi. Dall'altra, la visibilizzazione riguarda il potere perché ridistribuisce le priorità in base agli assi di potere che formano l'informatica del dominio; le sfere invisibilizzate saranno occupate da quei soggetti che abbiano minore possibilità di scelta o meno alternative di inserirsi in strutture simboliche e materiali differenti.

Quest'invisibilizzazione può essere concepita anche in base a quali spazi, processi, e soggetti si convertono in egemonici. Faccio riferimento al trasferimento, in termini di pratiche socioeconomiche, dalla struttura epistemologica patriarcale, dicotomica e sessuata precedentemente trattata. Gli spazi, i processi e i soggetti socioeconomici invisibilizzati corrispondono all'“altro occultato” femminilizzato del discorso. La parte visibilizzata incarna i valori del soggetto privilegiato del discorso economico androcentrico, il BBVAh; è una sfera strutturata in base all'esperienza di tale soggetto. Nella sfera invisibilizzata si inseriscono gli “altri”,

coloro che si distinguono dal soggetto dominante: questa sfera è quella che permette dal regno dell'*homo oeconomicus* di rimanere a galla.

Rispetto alla domanda sulla riconfigurazione attuale dell'iceberg, menzionerò alcuni dei processi di cambiamento che dobbiamo tenere presenti

Infine, questa configurazione sta cambiando grazie a molteplici fattori. Da una parte, grazie a processi quali la finanziarizzazione dell'economia nell'ambito della globalizzazione neoliberista, e la mercantilizzazione della vita, processi che implicano sempre più che l'idea stessa di vita che merita di essere vissuta è influenzata dal consumo nel mercato. Dall'altra parte, vi è una vera e propria messa in discussione delle nozioni egemoniche di mascolinità e femminilità. È possibile che le identità sessuali e di genere non egemoniche, che si sottraggono e che resistono alla normatività eteropatriarcale e al binarismo, destabilizzino la struttura socioeconomica? Potrebbero portare alla riconfigurazione dell'iceberg?

Conclusioni in chiave politica

Ciò che promuove l'esistenza dell'economia femminista è la constatazione che il sistema socioeconomico è profondamente ingiusto, e che il nostro modo di comprendere l'economia riflette, nell'insieme, le disuguaglianze sociali imperanti. Il fine dell'economia femminista è rivelare. Il processo storico in base al quale l'economia neoclassica si è convertita in egemonica, è avvenuto contemporaneamente alla formazione di questa Cosa scandalosa. Dobbiamo gestire un modello di "sviluppo" che impone il processo di valorizzazione e di accumulazione del capitale come asse intorno al quale gira la società; un modello che gerarchizza le vite, imponendo quella del BBVAh come la più degna di essere compianta o riscattata. Un modello che costruisce spazi oppressivi e dicotomici secondo il sesso; che impone la famiglia nucleare radioattiva come norma sociale, ed una divisione sessuale del lavoro che perpetua le disuguaglianze materiali. La teoria e la realtà vanno costruendosi simultaneamente: non sono processi innocenti, né neutrali; ciò che viene presentato come teoria economica egemonica è, a ben vedere, zeppo di orientamenti occultati che riflettono le relazioni di potere; e tale teoria economica soggiace ad un sistema socioeconomico che è insostenibile in senso multidimensionale, profondamente ingiusto, e che, in ultima istanza, costituisce una forma di economia perversa. Qual è il contributo dell'economia femminista alla confluenza di prospettive critiche, che mirano a rompere tale egemonia? In questa sede mi limiterò ad indicare alcuni elementi in linea con quanto trattato sopra.

L'economia femminista contribuisce alla rottura della costruzione dicotomica e sessuata dell'economia, che impone un pensiero egemonico che dà visibilità solo alla parte mercantile e mascolinizzata del mondo, pur proponendola come universale. L'obiettivo dell'economia femminista sarebbe di poter creare un conflitto politico a partire da luoghi non egemonici, luoghi che abbiamo definito "sfere invisibilizzate dell'economia", e a partire dalle esperienze di diversi soggetti, che non appartengano alla categoria né del BBVAh, né del suo corrispondente operaio.

Tuttavia, dobbiamo fare molta attenzione. Le prospettive femministe in economia devono staccarsi dal soggetto privilegiato della modernità, ma non per

sostituire il BBVAh con un soggetto femminile; invece, è necessario comprendere che ogni identità si costruisce e ricostruisce in modo performativo, ed è attraversata da molteplici assi di gerarchizzazione sociale; che non esiste un sistema stabile e coerente di dominazione, ma che il potere andrebbe ricreato costantemente; che non è il soggetto preesistente a definire i contenuti della politica, bensì che sono i contenuti della politica a permetterci di costituirci come soggetti politici. Bisogna introdurre nell'analisi il corpo, come luogo segnato da relazioni di potere e, nel concreto, i corpi sessuati e genereizzati/genderizzati, per poterci ricordare che un soggetto univoco non esiste. Infine, dobbiamo renderci responsabili dell'interazione tra il piano materiale e quello discorsivo: anche attraverso le parole possiamo alimentare la disuguaglianza. Questo si relaziona alla nozione secondo la quale le ingiustizie di redistribuzione delle risorse materiali, e di riconoscimento delle identità subalterne, funzionano tramite un meccanismo di feedback; perciò, è necessario far confluire una pluralità di prospettive femministe, queer, postmoderne, transfemministe, e così via.

Bibliografia

Anderson, Jeanine, *Nuevas políticas sociales de producción y reproducción*, en Arriagada, Irma (ed.), *Futuro de las familias y desafíos para las políticas*, CEPAL – Serie di seminari e conferenze, 2008, http://www.eclac.org/publicaciones/xml/9/32699/ssc_52_Familias.pdf.

Bauman Zygmunt, *Vidas desperdiciadas: la modernidad y sus parias*, Barcelona, Paidós, 2005.

Benería Lourdes, *De la 'Armonía' a los 'conflictos cooperativos'*. *La contribución de Amartya Sen a la Teoría de la unidad doméstica*, en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* (20), 2008, pp. 15-34, <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=28212043002>.

Butler Judith, *Gender trouble*, Routledge, London and New York 1990.

Butler Judith, *Frames of War: Precarious Life, Grievable Life*, Verso, London and New York 2009.

Carrasco Bengoa Cristina, *La sostenibilidad de la vida humana: un asunto de mujeres?*, "Mientras Tanto", 82, 2001.

Carrasco Bengoa Cristina, *Mujeres, sostenibilidad y deuda social*, "Revista de Educación", 2009, pp. 169-191, disponibile sul sito: http://www.revistaeducacion.mec.es/re2009/re2009_08.pdf

Carrasco Bengoa Cristina, *La economía del cuidado: planteamiento actual y desafíos pendientes*, "Revista de Economía Crítica", 11, 2011, pp. 205- 225, http://revistaeconomicritica.org/sites/default/files/revistas/n11/REC11_9_intervenciones_CristinaCarrasco.pdf

Carrasco Cristina – Mayordomo Maribel – Domínguez Màrius – Alabart Anna, *Trabajo con mirada de mujer. Propuesta de una encuesta de población activa no androcéntrica*, CES, Madrid 2004.

Carrasco Cristina – Ovejero Félix, *Mujeres y economía: un balance y una propuesta. I. El balance*, “Mientras Tanto”, 34, 1988, pp. 55-77.

Del Río Sira, *La crisis de los cuidados: precariedad a flor de piel*, “Rescaldos. Revista de Diálogo Social”, 9, 2003, pp. 47-57, <http://www.rebellion.org/hemeroteca/economia/040308sira.htm>.

Fernández Durán Ramón, *El Antropoceno. La crisis ecológica se hace global*, Virus, Barcelona 2011, <http://www.viruseditorial.net/pdf/el%20antropoceno.pdf>.

Gil Silvia, *Nuevos Feminismos. Sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el estado español*, Traficantes de Sueños, Madrid 2011, <http://traficantes.net>

Haraway Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Universitat de Valencia, 1995.

Harding Sandra, *Can Feminist Thought Make Economics More Objective?*, “Feminist Economics”, I, 1, 1995, pp. 7-32.

Hartmann Heidi, *Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresista entre marxismo y feminismo*, “Zona Abierta”, 24, 1979, pp. 85-113.

Herrero Yayo, *Cuidar: una práctica política anticapitalista y antipatriarcal*, in C. Taibo (ed) *Decrecimientos: sobre lo que hay que cambiar en la vida cotidiana*. Los Libros de la catarata, 2010, pp. 17-31.

Hewitson Gillian, *Feminist Economics: Interrogating the Masculinity of Rational Economic Man.*, Edward Elgar, Northampton, Massachusetts 1999.

Izquierdo María Jesús, *El malestar en la desigualdad*, Cátedra, Barcelona 1998.

Legarreta Iza, Matxalen, *El tiempo donado en el ámbito doméstico-familiar: distribución social, moralización del tiempo y reciprocidad*, XI Congreso federación Española de Sociología, julio 2013, <http://www.fesweb.org/uploads/files/modules/congress/11/papers/2207.pdf>.

Pérez Orozco Amaia, *Pero... ¿es que las feministas aún buscamos la verdad?*, X Jornadas de Economía Crítica, Barcelona, Febbraio 2006, http://pendientedemigracion.ucm.es/info/ec/jec10/ponencias/512pere_zorozco.pdf.

Pérez Orozco Amaia – Sara Lafuente Funes, *Economía y (trans)feminismo: retazos de un encuentro*, in URKO Elena y Miriam SOLÁ (eds.), *Antología transfeminista, Txalaparta*, 2013.

Picchio Antonella, *Un enfoque macroeconómico ‘ampliado’ de las condiciones de vida*, in Carrasco (ed.) *Tiempos, trabajos y géneros*, Universitat de Barcelona, Barcellona, 2001, pp. 15-37.

Picchio Antonella, *La economía política y la investigación sobre las condiciones de vida*, in Gemma Cairó i Céspedes – Maribel Mayordomo Rico (eds) *Por una economía sobre la vida. Aportaciones desde un enfoque feminista*, Icaria, 2005, pp. 17-34.

Picchio Antonella, *Condiciones de vida: perspectivas, análisis económico y políticas públicas*, “Revista de economía crítica”, 7, 2009, pp. 27-54, http://revistaeconomiacritica.org/sites/default/files/revistas/n7/2_condiciones_de_vida.pdf.

Precarias a la deriva (2004), *De preguntas, ilusiones, enjambres y desiertos. Apuntes sobre investigación y militancia desde Precarias a la deriva* [Madrid], *Nociones comunes: experiencias y ensayos entre investigación y militancia*, “Revista Derive Approdi, Precarias a la deriva”, Revista Posse, Colectivo Situaciones, Grupo 116, Colectivo Sin Ticket, Traficantes de Sueños, 2004a, pp. 81-92, <http://traficantes.net>.

Precarias a la deriva, Precarización de la existencia y huelga de cuidados, en Vara, Ma Jesús (coord.), 2005.

Precarias a la deriva, Estudios sobre género y economía, Akal, Madrid, 2005, pp. 104-34.

Repes Bea – Pérez-Rodríguez Paula, *Norma lingüística e ideología*, “Vidas precarias”, 13 julio 2013, <http://www.diagonalperiodico.net/blogs/vidasprecarias/norma-linguistica-e-ideologia.html>.

Rich Adrienne, *Compulsory heterosexuality and lesbian existence*, “Signs”, V, 4, 1980, pp. 631-660.

Rodríguez Enríquez Corina, *Análisis económico para la equidad: los aportes de la economía feminista*, SaberEs, 2, 2002, <http://www.fcecon.unr.edu.ar/revista/index.php/revista/article/view/31/62#id.vqskx4-5abxj>.