

UNIVERSITÁ DEGLI STUDI DI BOLOGNA
FACOLTÁ DI LETTERE E FILOSOFIA

Corso di laurea in Antropologia ed Etnologia

Universi in Transizione

Transition Towns, per un'Antropologia dell'Emergenza e del Mutamento.

Elaborato di laurea in:
Antropologia Politica

Relatore
Prof. Luca Jourdan

Presentata da
Alessandro Fabbri

Correlatore
Prof. Francesco Zanutelli

III
A.A. 2009/2010

A Wayne e Paco,
il cuore di questa Transizione.

Indice

Introduzione

Parte prima. Concetti e contenuti: cosa è la Transizione?

1.1. Storia e caratteristiche del movimento di Transizione

1.2. Parole chiave e luce di significato

1.2.1. Resilienza

1.2.2. Peak Oil

1.2.3. Permacultura

1.2.4. Open Space Technology e World Cafè

1.3. Transizione, Decrescita, Ambientalismo. Convergenze e peculiarità

1.3.1. Club di Roma e limiti dello sviluppo.

1.3.2. Ambientalismo e movimenti politici.

1.3.3. Decrescita.

Conclusioni.

Parte seconda.

Narrare la Transizione: strategie, pratiche discorsive e organizzazione.

Premessa

2.1. “Leggere” i Transition Training.

2.2. Consapevolezza e Visione del futuro.

2.2.1. Creare la consapevolezza: peak oil, scenari possibili e visione positiva.

2.2.2. Visione e “racconti del futuro”.

2.3. Psicologia del cambiamento, Transizione interiore.

2.3.1. Dipendenza e cambiamento.

2.3.2. Transizione interiore.

2.4. Organizzazione e diffusione.

2.4.1. I dodici passi della Transizione.

2.4.2. Gruppo guida.

2.4.3. Diffusione e organizzazione.

Conclusioni.

Parte terza. Per un' antropologia dell'emergenza e del mutamento.

Premessa

3.1. Come si è arrivati fino a qui? Nicchie culturali e mondo naturale.

- 3.1.1. Cultura come progettualità e simbolizzazione. La nicchia culturale.
- 3.1.2. Errori interpretativi, ecologia profonda, e punto di svolta sistemico.

3.2. Identità dei sistemi e del mutamento (across scale).

- 3.2.1. Identità contestuale.
- 3.2.2. Le onde e la montagna: scelte, flussi e dilemma dell'autenticità.
- 3.2.3. Al confine dell'identità.
- 3.2.4. Identità "across scale" e mutamento.

3.3. Sensemaking, organizzazione, emergenza e vulnerabilità.

- 3.3.1. Sensemaking
- 3.3.2. "Tight or loose coupling": connessioni, vulnerabilità, resilienza.

3.4. Studi di caso: analisi storica dei sistemi e delle connessioni di due casi coloniali.

- 3.4.1. Connessioni rigide e "normalizzazione" dell'emergenza: il caso del popolo Saharawi.
- 3.4.2. Connessioni lasche e resistenza frammentata: i Mapuche del Cile.
- 3.4.3. Conclusioni.

3.5. Sfida della resilienza: politiche locali e reti globali.

- 3.5.1. Mutamento delle politiche urbane: resilienza locale.
- 3.5.2. Rete globale, senso condiviso.

Conclusioni.

Introduzione

“Non conosco quell’uomo, ma so che quell’uomo è mio fratello.[...] Lo guardo dormire e mi sento felice di dividere con lui il sereno mistero che delimita lo spazio fra le tenere domande della vita, e la definitiva certezza della morte”¹

L’ispirazione per questo lavoro nasce nella primavera del 2004, in un bar di campagna fuori dal tempo, probabilmente nei pressi di Forlì. Allora (come adesso) ero un giovane studente in antropologia che discuteva con un amico sui “massimi sistemi”, e di come il mondo sarebbe cambiato negli anni a venire. Non avevo certo le risposte a riguardo, né i mezzi per conoscere gli intricati meccanismi dell’economia globale, ma di una cosa ero sicuro: entro una decina di anni il nostro sistema sarebbe entrato in crisi. Se oggi mi chiedessi il perché di questa affermazione, probabilmente userei altri termini per spiegarla; quel giorno una sola convinzione mi animava: “il nostro sistema simbolico sta perdendo il contatto con la realtà”. Mi rendevo conto che la costruzione culturale del mondo si allontanava dai problemi che *veramente* contano, come il cibo, l’ambiente, la coesione sociale, le disuguaglianze di risorse (ecc...). Queste problematiche reali venivano marginalizzate, se non calpestate, in nome di bisogni secondari, di sprechi, ma soprattutto del denaro, costruzione simbolica per eccellenza (tanto che ormai, nell’epoca delle transazioni telematiche, ha perso anche la sua consistenza fisica per restare un numero su uno schermo). Pensavo che prima o poi questo ammasso di problemi sarebbe uscito dall’armadio con forza dirompente e che saremmo stati costretti a cambiare rotta, a metterci d’accordo secondo altre convenzioni, a “immaginare” il mondo in modo diverso. In senso lato -ora direi- in modo ecologico o, meglio ancora, sistemico. In realtà il cambiamento non mi spaventava, anzi: pensavo che la crisi sarebbe stata una grande opportunità per una svolta in altre direzioni. Quando nel novembre 2009 venni a conoscenza delle Transition Towns e del modello post-petroliero che si stava diffondendo all’interno di questo movimento, ho subito compreso che il mio lavoro finale avrebbe riguardato la tematica dell’Emergenza e del Mutamento. Nella mia tesi triennale, a proposito del popolo Saharawi, avevo studiato come i fenomeni di emergenza potessero in alcuni casi rafforzare la coesione identitaria e porre in secondo piano le diversità non funzionali; in questo lavoro la tematica del cambiamento può definirsi più sviluppata e “complessa”. Per circa un anno sono stato in contatto con la realtà della Transizione, condividendo esperienze tra le quali le più intense (e intensive) sono state probabilmente i due Transition Training a cui ho assistito e partecipato, e che possono rappresentare la parte più proficua del mio lavoro di campo. Attraverso il materiale raccolto e grazie ad un “contorno” bibliografico indispensabile, mi sono confrontato con tematiche e concetti a me del tutto sconosciuti fino ad un anno fa. Non è semplice per uno studente in antropologia maneggiare termini come *resilienza*, *Open Space Technology*, *psicologia del cambiamento*, *permacultura* ecc... questo implica doversi confrontare con un approccio multidisciplinare che include aree di biologia, ecologia, agricoltura, psicologia,

¹ (Luis Sepúlveda, da: *le rose di Atacama*)

filosofia, informatica, e che rende l' "oggetto" Transizione molto difficile da definire unilateralmente. La mia ricerca avanza quindi in un duplice senso: cercare di descrivere il fenomeno Transizione e allo stesso tempo porre le basi per uno studio dell'emergenza e del mutamento. Devo riconoscere, come spiegherò in seguito, che molte delle teorie contenute nella Transizione (in particolare quelle riguardanti un approccio ecologico alla resilienza e il pensiero sistemico) hanno influenzato il mio metodo analitico: reputo questo avvenimento una conquista e uno stimolo a cercare di osservare i processi della realtà sotto varie angolature. Inoltre il confrontarsi con diverse discipline ha fornito un arricchimento, oltre che uno sforzo intellettuale.

Il lavoro si svolge in tre momenti o "parti":

Nella prima parte cercherò di delineare la breve storia del movimento di Transizione, il suo pensiero, e l'eredità che raccoglie da altri movimenti simili (ambientalismo e decrescita). Se inizialmente la Transizione verrà presentata come una risposta alla crisi post-petrolifera attraverso la ricerca di una resilienza locale, l'analisi proseguirà attraverso lo studio di parole-chiave (largamente utilizzate nel contesto transizionista), che permettono di comprenderne meglio il substrato teorico-filosofico. L'analisi comparativa con altri movimenti tende invece ad evidenziare sia le convergenze ma soprattutto le peculiarità del *modus operandi* specifico della Transizione.

In un secondo momento si privilegerà un'impostazione semiotico-interpretativa, e l'analisi sarà incentrata sulle modalità in cui la Transizione si "racconta", si organizza e si diffonde. In questa sezione vengono riportati alcuni materiali acquisiti durante il lavoro di campo; anzi, proprio grazie ad una particolare "lettura" dei Transition Training si cercherà di fare luce su come la costruzione di significato e la sua trasmissione acquisisca all'interno del movimento un carattere del tutto particolare. In seguito si indagherà su come questa costruzione di significato incida in maniera diretta sull'organizzazione e sull'evoluzione delle iniziative transizioniste.

La terza parte vedrà la Transizione inserirsi in problematiche metodologiche e sociali di più ampio respiro. E' in questo momento che si parlerà di una Antropologia dell'Emergenza e del Mutamento. Si cercheranno infatti le cause di quel divario simbolico di cui si è accennato sopra, di quella "rottura" tra mondo come rappresentazione e sistema materico naturale. In questo senso proveremo ad affrontare uno studio delle organizzazioni identitarie, del sensemaking e delle connessioni, che possa fungere sia come metodo analitico, sia come indirizzo pratico per il riconoscimento e l'attuazione di sistemi dotati di innovazione e *resilienza*. Ci serviremo, per verificare la portata di tale metodologia, di alcuni studi di caso scelti tra le mie esperienze etnografiche (Mapuche e Saharawi), andando poi ad analizzare lo stesso fenomeno della Transizione, per comprenderne al meglio la struttura e il potenziale di risposta alla crisi sistemica contemporanea.

Per ogni sezione ho cercato di creare una guida alla lettura, tramite premesse e conclusioni specifiche, quindi ritengo opportuno poter proseguire questa introduzione "strada facendo".

Prima di iniziare il mio lavoro devo ringraziare in particolare Ellen Bermann e Cristiano Bottone, che hanno “facilitato” il mio incontro con il movimento di Transizione. Il Dott.Lorenzo Malatesta per avermi aiutato nella riflessione e avermi avvicinato al pensiero di Bateson. Il Dott.Nicola Drudi per avermi suggerito la componente bibliografica essenziale dell’opera di Karl Weick. Senza questi supporti, e soprattutto alla luce del fatto che non esistono studi antropologici su un movimento così giovane come la Transizione (2006), la mia ricerca avrebbe avuto ben poco significato.

Parte prima: Concetti e contenuti: cosa è la Transizione?

1.1. Storia e caratteristiche del movimento di Transizione.

“Può sembrare assurdo credere che una cultura “primitiva” dell’Himalaya abbia qualcosa da insegnare alla nostra società industrializzata. Ma la nostra ricerca di un futuro possibile rimanda di continuo a un’antica connessione tra noi e la terra, un’interconnessione che le antiche culture non hanno mai abbandonato.”

HelenaNorberg-Hodge

(tratto da: *Tre tazze di Tè* di Greg Mortenson)

Non è semplice né appropriato trovare una definizione icastica di Transition Towns, anche se sarebbe comodo poterne cogliere l’essenza in una frase o attraverso un solo concetto. Questa impresa mi risulta però quasi impossibile, per una serie di motivi: in primo luogo la Transizione è un fenomeno troppo “vicino” e recente per assumere tratti o connotati rigidi (in un certo senso “secolarizzati”) ; in secondo luogo è un oggetto in continuo mutamento e aperto ad una incerta evoluzione; infine sarebbe limitativo iscrivere questo movimento in una categoria definita (sociale, politica, ambientale ecc...) dato il suo carattere prismatico e versatile². Sarà anche obbiettivo di questo lavoro cercare di comprendere la struttura e l’evoluzione del nostro oggetto di studio, ma inizialmente potrebbe essere utile concentrare l’attenzione sulle idee e i contenuti che ne hanno permesso la nascita.

Il movimento delle Transition Towns nasce ufficialmente nel settembre 2006 a Totnes, cittadina della contea di Devon (Inghilterra), e si presenta come un modello di convivenza/collaborazione tra gli abitanti di un determinato territorio, e (più in generale) come risposta locale alla crisi socio-ambientale che negli ultimi anni sta diventando una vera e propria crisi sistemica. Gli elementi più caratterizzanti alla base del pensiero transizionista riguardano il concetto di *resilienza* e un tentativo di ideare uno scenario energetico post petrolifero. Per comprendere l’origine storica di queste caratteristiche siamo tuttavia costretti ad un breve salto temporale...

Siamo nel 1978, in uno dei luoghi più isolati³ del pianeta: la regione del Karakorum, al confine tra Pakistan e India. In quell’anno Rob Hopkins, un giovane artista, si reca nella valle di Hunza, descrivendola con queste parole:

“Mi trovavo di fronte ad una società che riusciva a vivere secondo le proprie possibilità e aveva sviluppato un incredibile e sofisticato, ma al contempo semplice, modo per farlo. [...] Se (in quel

² Al termine stesso di “Transition Towns” viene preferito quello più generico di Transizione, per il fatto che è applicabile ad un’area urbana come ad aree territoriali, regioni o, se la sua diffusione lo permetterà, a interi Stati.

³ Una prospettiva isolazionista non è probabilmente applicabile a nessun gruppo umano, anche se a volte si ha la tendenza a cristallizzare le identità dei nativi come atemporali e slacciate dal contesto globale. Il concetto di “isolamento, quindi come quello di “resilienza”, saranno utilizzati considerando che, come suggerisce Appadurai, : *“I nativi, intesi come esseri umani confinati nei - e delimitati dai - luoghi cui appartengono, come gruppi non contaminati dal contatto con un mondo più vasto, non sono probabilmente mai esistiti”* (Appadurai, 1988)

momento) Hunza fosse rimasta tagliata fuori dal resto del mondo e scollegata dalle autostrade dell'economia globale, attraversate da camion carichi di merce, non ne avrebbe risentito minimamente. Se ci fosse stata una crisi mondiale dell'economia, i suoi effetti sarebbero stati minimi sulla Valle di Hunza. I suoi cittadini erano troppo resilienti, felici, in salute e legati fra loro da un forte sentimento comunitario per risentirne.”⁴

La domanda che ci si può porre è: perché iniziare l'analisi di un movimento nato in Inghilterra raccontando dell'incontro tra un viaggiatore e una popolazione del Karakorum?

Innanzitutto il giovane viaggiatore sarà uno dei futuri fondatori del movimento di Transizione, inoltre questa premessa può servire a mettere in luce l'importanza di alcune dinamiche che riguardano l'incontro stesso.

In antropologia la questione dell' "incontro" è ampiamente dibattuta e rappresenta uno dei movimenti dialettici grazie ai quali una identità si mette a confronto (positivo o negativo) con un'alterità e può rispondere ad esso in varie forme: mutando radicalmente, adattandosi, cristallizzandosi, o addirittura reinventando le proprie tradizioni a seconda del contesto⁵.

Quello che più ci interessa è la riflessione che può scaturire da questa dialettica e le sue eventuali conseguenze. Nel 1978 infatti, il nostro viaggiatore è affascinato dal *modus vivendi* esotico di una società che sembra estranea alle dinamiche del sistema globale. Hopkins sembra produrre una visione idilliaca (quasi roussoiana) delle popolazioni autoctone, ma in un secondo tempo sarà portato a collocare Hunza in un contesto più ampio⁶:

“Purtroppo, nel 1990 le cose stavano cominciando a cambiare. Mentre ero lì, si potevano già notare, agli angoli di qualche campo, alcuni sacchi vuoti di fertilizzante. Cominciavano a fare la loro comparsa i sacchi di cemento, cose come i cibi zuccherati e le bevande gasate. [...] Non ci sono tornato più, quindi non posso fornire notizie fresche, ma sarei molto sorpreso se gli sviluppi fossero stati diretti verso il mantenimento dell'autosufficienza nella valle; anzi, a giudicare dai numerosi siti che vendono merce “made in Hunza”, deduco che siano stati diretti verso un'economia di esportazione”⁷

E' soprattutto questo mutamento che induce una riflessione profonda nell'autore, formulando una delle prime problematiche a cui la Transizione cerca risposta, ovvero la conservazione di una “autosufficienza” locale nel contesto della globalizzazione economica.

Nel racconto si assiste, come spesso succede, alla contaminazione progressiva di un “fare tradizionale” da parte di una ormai demonizzata macchina globalizzante, che inevitabilmente finisce per coinvolgere le risorse materiali e culturali più nascoste. Tuttavia se si guarda al “sistema mondo”⁸ in maniera organica non è pensabile che alcune zone del pianeta o alcuni

⁴ Hopkins R., *Manuale pratico della Transizione*, Arianna Editrice, Bologna 2009, pag 12.

⁵ Per una ulteriore riflessione sulle dinamiche identitarie mi riferisco in particolare a testi come: Hobsbawm, Ranger, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino, 2002. (ed orig. 1983) Remotti, F., *Contro l'identità*, Laterza, Bari, 1996. (vedi par. 3.2.)

⁶ La costruzione dell'autostrada del Karakorum già nel 1990 permetteva una maggiore accessibilità alla vallata e una conseguente apertura della stessa al cosiddetto villaggio globale.

⁷ Hopkins R., *Ibidem*

⁸ Quando parlerò di “sistema mondo” non mi limiterò a intendere il complesso di strutture economiche e culturali, ma includerò anche l'ambiente naturale e l'insieme di organismi che interagiscono con esso.

gruppi umani possano estraniarsi totalmente dal sistema stesso o che le azioni del mondo globalizzato non ricadano (direttamente o no) su di essi.

Come evitare quindi che una crisi globale incida catastroficamente sulle economie locali e sui microcosmi culturali? Il punto centrale non è stabilire se esistano popolazioni isolate o “fuori dal mondo” ma indagare la possibilità di conservare e sfruttare le vicine risorse economiche, alimentari, sociali, per costruire una sorta di autosufficienza o “resistenza” alle forze esogene. Al tempo della sua visita in Pakistan, Rob Hopkins trovava una comunità che praticava un’auto-sussistenza basata sulla ricerca di equilibrio tra stile di vita umano e risorse naturali locali: una economia nel senso classico del termine⁹ la cui duttile stabilità non avrebbe accusato gravemente una crisi mondiale. Al giorno d’oggi probabilmente la situazione è cambiata, principalmente a causa di fattori commerciali esterni.

Il discorso sulla Transizione ha origine quindi dal termine *resilienza*¹⁰, utilizzato per descrivere la proprietà di un sistema di rispondere e riadattarsi in seguito a crisi provenienti dall’esterno. Differente dai concetti di autosufficienza o autonomia e non necessariamente legata alla chiusura di una nicchia eco-culturale, la resilienza diventerà uno dei principali strumenti di analisi transizionista, proprietà fondamentale per la rivalutazione dei territori coinvolti nel processo di trasformazione.

Opposto a questo termine si può considerare quello di vulnerabilità, spesso implementato da un alto livello di “dipendenza”. I meccanismi di dipendenza, come studiati in ambito psicologico ed economico, creano un legame necessario e spesso subordinato tra un soggetto e una risorsa esterna di cui si ha bisogno e hanno come effetto una diminuzione del livello di resilienza. Se un sistema economico è improntato sulla dipendenza, quindi, corre il rischio di collassare nel caso in cui la risorsa dalla quale dipenda manchi improvvisamente. Si apre dunque lo scenario della seconda problematica a cui la Transizione cerca una risposta: da che cosa dipende la nostra società globale? Quali sono gli elementi fondamentali che le permettono di funzionare e la mantengono in vita?

La risposta è abbastanza semplice dato che il mondo contemporaneo richiede un alto traffico e consumo di beni materiali e immateriali con un corrispondente fabbisogno (nonché spreco) energetico elevatissimo, conforme alle politiche di crescita illimitata in atto.

Tale fabbisogno energetico, inoltre, viene soddisfatto per la maggior parte attraverso l’utilizzo di risorse fossili non rinnovabili e principalmente dal petrolio. Un odierno stile di vita diffuso è quindi quello delle “Carbon Cities”, caratterizzato da una fortissima dipendenza nei confronti dell’ “oro nero”. Ma se improvvisamente il petrolio svanisse, cosa succederebbe?

Probabilmente se ciò avvenisse da un momento all’altro l’intero pianeta si fermerebbe e si assisterebbe ad una crisi di proporzioni inaudite, a uno scenario di collasso. E’ quindi lecito pensare a quale alternativa ci aspetta nell’era *Post Carbon*, dato che prima o poi tale risorsa terminerà? Il pensiero transizionista si occupa di ricercare soluzioni in questo senso.

Il problema del *Peak Oil* (ovvero il picco di disponibilità del petrolio) è di urgenza direttamente proporzionale al livello di dipendenza che incatena il sistema attuale a questa determinata risorsa.

⁹ Dal greco *oikonomia* in origine riguardava l’amministrazione e l’ordine delle cose domestiche.

¹⁰ Vedi par. 2.1.

L'interrogativo al cuore della Transizione è quindi: come riuscire a creare comunità resilienti nei confronti della dipendenza dal petrolio? Qui finiscono le domande, e si possiamo iniziare a cercare risposte. Come racconta Richard Heinberg nella prefazione al *Manuale*, Rob Hopkins venne a conoscenza del Peak Oil nel 2003, e fu un avvenimento segnante che lo spinse a cercare soluzioni concrete:

“Nel 2003 Rob stava insegnando a Kinsale, in Irlanda, quando fu messo al corrente del problema del picco del petrolio direttamente dal maggior esperto in materia, il geologo petrolchimico Colin Campbell. Dopo aver condiviso le informazioni apprese con i suoi studenti, iniziò a lavorare con loro al “Progetto per il risparmio energetico a Kinsale”, che venne in seguito adottato come documento ufficiale dalla locale giunta comunale.”¹¹

Il titolo del piano stilato nel 2005, *Kinsale 2021 An Energy Descent Action Plan*, sintetizza gli obiettivi originari della Transizione : per quanto riguarda il problema energetico (*Energy*), si cerca di costruire una “visione” del futuro (*Kinsale 2021*) attraverso una progettualità condivisa (*Plan*) e la proposta di soluzioni pratiche (*Action*) orientate ad una decrescita (*Descent*) programmata. Il documento, scritto dagli studenti del FEC (Further Education College) dove Hopkins era insegnante di permacultura, è costituito dalle relazioni di alcuni gruppi di ricerca che si focalizzano su un argomento specifico (Cibo, Educazione e Comunità, Educazione, Abitare, Economia e Sostentamento, Salute, Turismo, Trasporti, Spreco, Energia, Risorse Marine) trattandone le problematiche sociali energetiche e ambientali odierne e proponendo una serie di passi (*steps*) annuali per arrivare a soluzioni “sostenibili” o più vantaggiose. E' semplice notare come un progetto di questo tipo, che affronta una problematica sistemica come la sostituzione delle fonti energetiche esauribili, finisca necessariamente per assumere un carattere olistico e per occuparsi di quasi tutti gli ambiti socio-economici. Quando nel 2006 è stata inaugurata la TTT (Transition Town Totnes) la sfida consisteva nel rendere partecipi del cambiamento e della riqualificazione energetica non solo alcuni studenti, ma ottomila persone, ovvero l'intera popolazione di Totnes. Per facilitare la partecipazione si è ricorso a strumenti per valorizzare l' “intelligenza collettiva” degli abitanti, come i “World Cafè”, le “Open Space Technology” e il già citato lavoro per gruppi di interesse. In quel momento è nato il primo esperimento di Transizione, la cui recente storia ha già visto una cospicua mobilitazione di risorse umane e una diffusione sempre maggiore del modello, prima in Inghilterra e poi in Europa e nel mondo¹². Ma prima di analizzare lo svolgimento del processo transizionista è fondamentale soffermarsi su alcuni dei termini-chiave che ne costituiscono il fulcro concettuale.

¹¹ Il piano energetico in questione è direttamente consultabile all'indirizzo:

<http://transitionculture.org/wp-content/uploads/kinsaleenergydescentactionplan.pdf>

¹² Mentre sto scrivendo, a quattro anni dalla sua nascita, la Transizione è stata adottata in 321 iniziative ufficiali (169 solo nel Regno Unito) e altre 227 iniziative aspettano di essere ufficializzate. Per una mappatura più precisa consultare il link: <http://www.transitionnetwork.org/initiatives/map>

1.2. Parole - chiave e luce di significato.

“La società umana non è un mero fatto o evento del mondo esterno che possa essere studiato da un osservatore alla stregua di un fenomeno naturale. Benché il suo situarsi nel mondo esterno sia una delle sue caratteristiche essenziali, la società, nel suo complesso, è un piccolo cosmo, un *cosmion*, reso trasparente dal significato che, dal di dentro, le conferiscono gli esseri umani che continuamente la creano e la perpetuano come modo e condizione della loro autorealizzazione. [...] L’autoilluminazione della società attraverso i simboli è parte integrante della realtà sociale[...]”¹³

Quando mi sono imbattuto in questo passo di Eric Voegelin sono rimasto affascinato dalla sua lucidità analitica e dalla sintesi con la quale si dischiude una questione fondamentale: il significato che sottende una società. Non posso certo dilungarmi sul rapporto oggetto-soggetto nelle scienze sociali, ma riconoscere che una società (aggiungerei anche un movimento, un gruppo sociale, o addirittura un ambiente lavorativo) sia “reale” grazie ad una simbologia che la autoillumina dall’interno significa già stabilire un sincero confronto con la realtà costruita culturalmente. In parole semplici, quando si ha a che fare con un oggetto di studio sociale, bisognerà comprendere che la sua esistenza è autolegittimata dai suoi stessi membri, storicamente intesi, e sarà utile ricercare i simboli con i quali esso è stato costruito. Per quanto riguarda il movimento di Transizione alcuni simboli linguistici più di altri ne legittimano l’esistenza e ne caratterizzano la conformazione e il pensiero di fondo. Studieremo quindi in questa sezione l’ontogenesi di queste parole-chiave che illuminano il nostro *cosmion*. Nella fattispecie sarà importante definire la centralità del concetto di *resilienza* e analizzarne l’utilizzo che la Transizione ne fa risalendo al significato che esso assume nella ricerca biologica ed ecologica. In seguito vedremo come il contesto del *peak oil* risulti storicamente determinante per la nascita del pensiero transizionalista, le cui basi filosofiche saranno individuate nelle fonti della *permacultura* e del *pensiero sistemico*. In ultimo sarà importante constatare come la pratica dell’*OST (Open Space Technology)* rappresenta sia un efficace strumento decisionale e di innovazione, ma anche uno spazio concettuale per la sperimentazione e la condivisione sociale paritaria.

1.2.1. Resilienza

L’etimologia di resilienza deriva dal latino *resiliens*, participio presente di *resalire*, ovvero "saltare indietro, rimbalzare". Questo termine trova diverse applicazioni a seconda del contesto in cui viene inserito¹⁴, ma la sua storia recente nell’ambito dello studio degli ecosistemi porterà a comprendere il valore interpretativo che assume all’interno della Transizione. Affronteremo quindi in primis la resilienza ecologica come potente strumento di ricerca non solo a livello naturale, ma anche socio-ambientali, attraverso le sue recenti evoluzioni teoriche (modello della “panarchia”). In seguito si osserverà come la Transizione abbia accolto questo strumento, attribuendogli un ruolo centrale nel discorso di una risposta

¹³ Voegelin E., *La Nuova Scienza Politica*, Borla, Città di Castello, 1999, pag 61

¹⁴ In ingegneria resilienza è la capacità di un materiale di resistere a sollecitazioni impulsive. Più precisamente la resilienza è definita come l’energia per unità di superficie assorbita da un materiale portato a rottura in maniera fragile. In informatica, la resilienza è la capacità di un sistema di adattarsi alle condizioni d’uso e di resistere all’usura in modo da garantire la disponibilità dei servizi erogati. I contesti di riferimento sono quelli relativi alla *business continuity* e al *disaster recovery*.

alla crisi socio-ambientale “post-carbon”. Solo in ultimo, ma riservandoci di trattarlo diffusamente nei prossimi capitoli, parleremo dell’accezione psicologica del concetto di resilienza.

Resilienza ecologica.

“Natural undisturbed systems are likely to be continually in a transient state”

C.S. Holling

Nel 1973 la *Annual Review of Ecology and Systematics* pubblica un articolo di C.S. Holling, intitolato *Resilience and Stability of Ecological Systems*. In questa sede Holling critica il metodo quantitativo presente in una tipologia di modelli matematici applicati allo studio di popolazioni¹⁵, rilevando come le semplificazioni che essi comportano siano frutto di una concezione “equilibrio-centrica” e statica della realtà. Questi approcci, secondo Holling, favoriscono una maggiore comprensibilità teorica, ma non riescono a percepire i meccanismi transitori naturali e si allontanano dalla realtà degli ecosistemi. La proposta alternativa è di considerare che il mondo naturale consiste in

“a mosaic of spatial elements with distinct biological, physical, and chemical characteristics that are linked by mechanisms of biological and physical transport. The role of spatial heterogeneity has not been well explored in ecology because of the enormous logistic difficulties.”¹⁶

Il tessuto degli ecosistemi viene quindi immaginato come un mosaico spaziale fitto di interconnessioni, la cui eterogeneità mette in luce una complessità di livelli (o scale) difficile da analizzare tramite i classici modelli ecologici. La biodiversità in primo luogo, la rete di rapporti che intercorrono tra i sistemi e infine la constatazione che in natura esistano solo equilibri dinamici (o bacini di attrazione) e solo raramente situazioni statiche (o punti di equilibrio), porta Holling a differenziare le proprietà di resilienza e di stabilità:

“Resilience determines the persistence of relationships within a systems and is a measure of the ability of this systems to absorb changes of state variables, driving variables, and parameters, and still persist. In this definition resilience is the property of the system and persistence or probability of extinction is the result. Stability, on the other hand, is the ability of a system to return to an equilibrium state after a temporary disturbance. The more rapidly it returns, and with the least fluctuation, the more stable it is. In this definition stability is the property of the system and the degree of fluctuation around specific states the result.”¹⁷

¹⁵ In particolare il modello preda-predatore di Lotka-Volterra e i metodi di raffigurazione attraverso piano delle fasi vengono considerati efficaci in sede teorica, ma semplificanti e astratti per uno studio della realtà degli ecosistemi.

¹⁶ Holling 1973, pag 16.

¹⁷ Holling 1973, pag 17.

In parole povere, attraverso numerosi studi sul campo Holling cerca di dimostrare che la resilienza, ovvero la capacità di assorbire uno shock e di riorganizzarsi in seguito ad esso, è una proprietà ancora più determinante della stabilità all'interno del processo evolutivo, per quanto concerne la conservazione di una specie in un dato ecosistema.

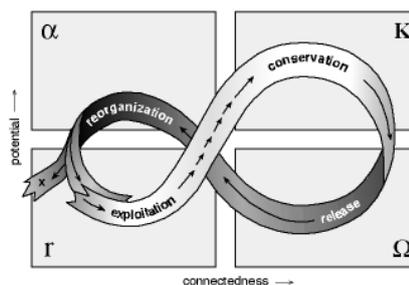
Una volta introdotto, il concetto diventa spunto di ricerca per l'analisi dei sistemi socio-ambientali per quanto riguarda (Folke 2002) :

- a) La magnitudine dello shock che il sistema può sopportare rimanendo in un determinato stato.
- b) Il grado di auto-organizzazione del sistema stesso.
- c) Il grado in cui il sistema può sviluppare capacità di apprendimento e adattamento

Con questi obiettivi di base nasce nel 2002 il progetto “Resilience Alliance”¹⁸ che coinvolge numerosi specialisti, assumendo un carattere multidisciplinare che include ed integra scienze naturali e sociali. In questo senso l'applicazione delle ricerche ha subito un'evoluzione che dagli studi sugli ecosistemi è arrivata a comprendere campi quali la sostenibilità, l'innovazione e il cambiamento globale. All'interno del progetto, un modello particolarmente efficace per la sua vasta applicabilità è quello messo a punto nel 2001 da Gunderson e Holling¹⁹, che rappresenta una costante dei processi in natura e prende nome dall'antica divinità naturale Pan: il modello della Panarchia. Così Holling spiega l'origine del neologismo:

“Jargon, yeah. So, we said, why not go “whole hog” and invent the term “Panarchy” for the ideas, by drawing on the mischievous Greek God Pan, the paradoxical Spirit of Nature. Join Pan, then, to the dynamic reality of hierarchies across scales, where nature self-organizes lumps of living stuff on a more continuous physical template described by power laws. Physics defines the attributes of the power law. Biology self-organizes concentrations of opportunity and of species along the power law relation. Part of that organization is maintained by diversity within a scale and across scales, a uniquely panarchical representation of the role of diversity in maintaining a sustainable system.”²⁰

Il modello cerca di integrare esempi e teorie tratti dall'ecologia, dall'economia e dai sistemi sociali, proponendo una immagine del cambiamento (a qualsiasi livello o scala lo si intenda) attraverso quattro principali fasi: (r) sfruttamento intraprendente; (K) consolidamento organizzativo; (Omega) distruzione creativa; (Alfa) Ri o De- strutturazione.(Holling 2002)

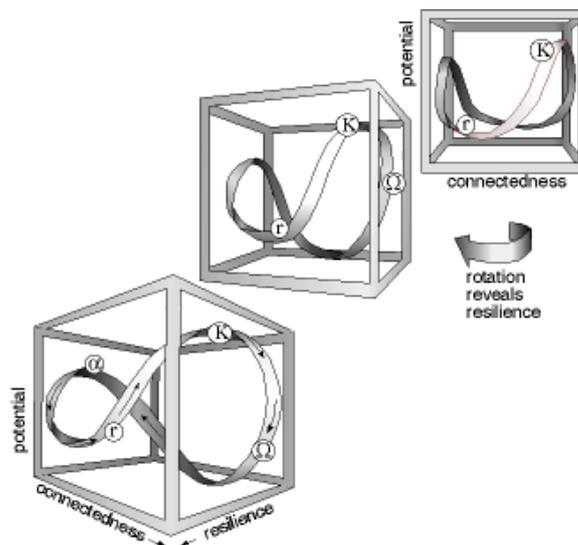


¹⁸ www.resalliance.org

¹⁹ Gunderson, L.H and Holling, C.S (2001)

²⁰ Holling 2002, pag 2.

Questo il diagramma rappresentativo, che assume un aspetto tridimensionale se si considera il terzo asse della resilienza:



Questo “ciclo adattivo” comporta un *forward loop* che va dallo sfruttamento delle risorse (r) al consolidamento (K) e un *back loop* che passa dalla distruzione creativa (Omega) alla riorganizzazione (Alfa). Uno studio “across scale” dei cicli adattivi (ovvero da scale locali/globali, cellulari/organiche, individuali/istituzionali, da scansioni di minuti a millenni) può evidenziare il carattere in un certo modo paradossale del rinnovamento panarchico e i suoi meccanismi di memoria, consolidamento e innovazione.

Secondo gli studiosi della Resilience Alliance il periodo storico dal Dopoguerra ad oggi, è contrassegnato da un irrigidimento istituzionale e dall’accumulo incondizionato delle risorse, dettato da uno sviluppo unidirezionale che rischia di ricadere in un “Big Back Loop”. Ma questa riorganizzazione, per evitare un collasso durante la fase distruttiva, dovrebbe cercare di non irrigidire le spinte innovative e seguire una “distruzione creativa” nel senso shumpeteriano²¹ del termine. E’ necessario che gli individui si rendano conto della possibilità di cambiamento che un periodo di trasformazione costituisce e che se ne assumano la responsabilità a livello globale e locale. Inoltre si reputa necessaria una politica aperta alle innovazioni, ed una conseguente erosione del potere centralizzato e dei meccanismi burocratici costrittori, cosa che (posso aggiungere) sta già avvenendo in molte aree del mondo. In un certo modo può nascere lo spazio per una auto-organizzazione che:

“represents true invention, that can become reality in the kind of situation where the system is deeply responsive (vulnerable) to change or where change is desperately needed. The consequences are inherently uncertain and unpredictable. We see those new beginnings now in the possible transformations created by the opportunities and fears opened by the internet, by genetic engineering

²¹ Volutamente Holling si riferisce a Shumpeter. Nella sua teoria delle innovazioni (1912) l’economista austriaco cercava infatti un legame tra scienze naturali e cicli economici. In questo senso una *distruzione creatrice* è quella che segue una grande innovazione, davanti alla quale le gerarchie e il sistema stesso subiscono un mutamento radicale. Essa funge da *discrimen* e seleziona naturalmente la sopravvivenza di alcuni modelli precedenti, di fronte all’emergere di modelli innovativi.

of crops, by novel computer and communications technology. It is the transformative capacity of the world and how to nurture it, that now comes most vividly to mind. It creates new panarchies”²²

Resilienza e Transizione.

E quindi attraverso questo background teorico che all’interno della Transizione si può parlare di resilienza. La definizione utilizzata da Hopkins nel suo manuale viene infatti tratta dal lavoro di due ricercatori, Walker e Salt, aderenti alla Resilience Alliance,:

“La resilienza è la capacità di un sistema di assorbire un disturbo e di riorganizzarsi, durante il cambiamento in atto, in modo da mantenere essenzialmente la stessa funzione, identità e retroazione.”²³

Vengono quindi individuate le tre caratteristiche di un sistema resiliente, ovvero: **diversità, modularità e restringimento delle retroazioni.**

La *diversità* riguarda sia il numero di elementi e le loro connessioni all’interno del sistema, sia una diversità di soluzioni sul territorio, dato che ogni nicchia (ecologica e sociale) richiede un trattamento particolare e specifici provvedimenti, secondo il principio della peculiarità dei singoli sistemi.

La *modularità* invece riguarda la connessione dei componenti del sistema ed è il potenziale di isolamento efficace delle parti in caso di shock. Tramite la modularità si stimola la collaborazione ma si elimina la dipendenza reciproca.

Il *restringimento delle retroazioni* infine si riferisce a quanto velocemente e gravemente le conseguenze di un cambiamento in un sistema sono sentite in altre parti di esso. (Walker, Salt; 2006) In questo caso il restringimento riguarda le catene cause-effetto con lo scopo di far ricadere “vicino” le conseguenze delle nostre azioni, conseguendo un ritorno diretto e la minore dipendenza da fonti lontane e non direttamente percepibili. Insomma, pensare resiliente significa dotare la comunità e il territorio di una propria energia e di un proprio dinamismo. Nel concreto significa attuare delle scelte differenziate per ottimizzare le risorse e aprire la strada all’innovazione creativa. Trasformare un parcheggio in un orto comunitario; piantare alberi da frutto piuttosto che piante “decorative”; limitare l’esportazione di beni primari producibili *in loco*; riciclare piuttosto che smaltire; utilizzare i mezzi pubblici e organizzare “car sharing”; favorire i gruppi di acquisto e la solidarietà sociale; istituire una moneta locale ecc... Tutti questi e molti altri sono esempi di come favorire una resilienza locale. Nell’ottica della Transizione (come in quella della decrescita) tutto questo non è una novità, ma è già stato messo in pratica in periodi di crisi. Un esempio “vicino” (sia temporalmente che geograficamente) potrebbe essere l’esperienza della Seconda Guerra Mondiale, che vide gli Stati europei costretti a promuovere politiche di ottimizzazione delle risorse e di taglio alle importazioni, una volta fallita l’illusione del *business as usual*. Cercheremo in seguito di comprendere come il progetto per una resilienza locale si possa iscrivere nell’odierno contesto

²² Holling 2002, pag 13.

²³ Walker B., Salt D., *Resilience Thinking: Sustaining Ecosystems and People in a Changing World*, Washington, Island Press, 2006.

globalizzato e come il fattore “emergenza” possa creare uno spazio per una pratica discorsiva²⁴ sull’argomento.

Resilienza psicologica.

“Quando la vita rovescia la nostra barca, alcuni affogano, altri lottano strenuamente per risalirvi sopra. Gli antichi connotavano il gesto di tentare di risalire sulle imbarcazioni rovesciate con il verbo «resalio». Forse il nome della qualità di chi non perde mai la speranza e continua a lottare contro le avversità, la resilienza, deriva da qui.”²⁵

Nella letteratura psicologica resilienza indica la capacità umana di affrontare, superare e uscire rinforzati da esperienze negative. Essa è, dunque, il processo con cui alcuni individui, famiglie o gruppi, in situazioni di difficoltà, resistono a un evento negativo e mantengono il proprio senso di padronanza, attivando adeguate strategie di *coping*²⁶. Senza entrare nel dibattito proprio della disciplina è interessante osservare come la resilienza psicologica costituisca un potente strumento per analizzare situazioni di adattamento culturale (l’immigrato in questo caso rappresenta il perfetto esempio dell’individuo che deve costruire adattamento e resistenza ai cambiamenti esterni), post-traumatiche (vale per le violenze sui minori, come per i meccanismi di ricostruzione della realtà di rifugiati o familiari delle vittime di guerra) e di resistenza allo stress. Quest’aspetto psicologico è presente indirettamente nel discorso transizionalista, ma avremo modo in seguito di analizzarlo in maniera approfondita, soprattutto dal punto di vista di una psicologia delle organizzazioni.

1.2.2. Peak Oil

Per dirla con le parole di Bates, la nostra società soffre di una “schizofrenia istituzionalizzata” (Bates, 2008). Questa schizofrenia dipende da una contraddizione di fondo che accosta un ideale di crescita illimitata a risorse naturali limitate. Probabilmente gli ultimi due secoli della nostra storia saranno ricordati come l’Era del Petrolio, facilmente rintracciabile dai futuri archeologi per l’immensa “impronta ecologica”²⁷ che lascerà sul nostro pianeta e dai derivati petrolchimici che la contraddistinguono. Il 90% dei trasporti, fertilizzanti chimici, prodotti per l’agricoltura e buona parte degli oggetti di uso comune di cui disponiamo vengono costruiti attraverso fasi di lavorazione a partire dal petrolio. Le retoriche politiche insistono a valutare il benessere di uno Stato in base al PIL e ad altri coefficienti di consumo; ancora si cerca la soluzione della povertà attraverso il tentativo di fare dell’intera popolazione mondiale sette

²⁴ Vedi: Parte seconda.

²⁵ Trabucchi P., *Resisto dunque sono*, Corbaccio, Milano 2007, pag 11.

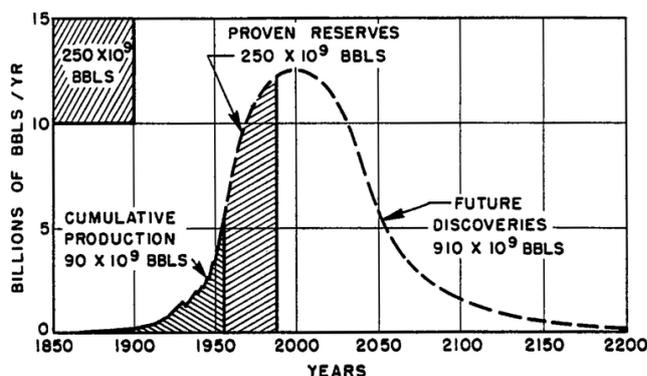
²⁶ In *Psychological Stress and the Coping Process*, Lazarus per la prima volta definisce il concetto di *coping* (dall’inglese *to cope* = affrontare) l’insieme di meccanismi e processi mentali messi in atto dall’individuo come risposta adattativa per ridurre lo stress derivato da una situazione minacciosa.

²⁷ Wackernager e Rees (fondatori del *Global Footprint Network*) hanno coniato il termine nel 1996, definendo l’impronta ecologica come il rapporto tra lo sfruttamento e il consumo di risorse da parte dell’uomo, e la capacità di produzione e riassorbimento di un sistema ecologico o dell’intero pianeta. A livello globale è la porzione di superficie terrestre che occorrerebbe per produrre le risorse e per assorbire le emissioni della popolazione mondiale. Nel 1996, secondo gli autori, l’umanità superava il limite di superficie disponibile del 20%, e aveva già varcato la soglia della sostenibilità durante gli anni Ottanta. (Wackernager8 ; Rees, 1996)

miliardi di consumatori. Questo potrebbe accadere se il pianeta producesse risorse infinite o definitivamente rinnovabili. La brutta notizia e l'origine della contraddizione sistemica nella quale siamo immersi è invece questa: questo modo di vivere e di sfruttare l'ambiente ha una scadenza, probabilmente a breve termine. Il petrolio non finirà mai del tutto, è vero: rimarranno sempre falde non scoperte o impossibili da sfruttare. Tuttavia il suo consumo e la sua disponibilità raggiungeranno presto un "picco", per poi diminuire rapidamente. Questa ipotesi non è nuova. Già nel 1956, M. King Hubbert, un geofisico che lavorava per la Shell Oil Company, stabilì che entro gli anni '70 l'estrazione del petrolio negli USA avrebbe raggiunto il suo picco massimo, formulando la famosa tesi così descritta da J.Rifkin:

“La tesi di Hubbert è elegante nella sua semplicità. Egli afferma che la produzione petrolifera, partendo da zero, aumenta, raggiunge il picco quando è stata estratta la metà delle riserve sfruttabili stimate, poi cala, seguendo una distribuzione gaussiana, rappresentata da una curva a forma di campana. L'estrazione di petrolio comincia lentamente, quindi accelera rapidamente con la localizzazione dei pozzi. Dopo che i pozzi maggiori sono stati individuati e coltivati, la produzione comincia a rallentare; l'individuazione dei pozzi minori diventa più difficoltosa; i costi di estrazione e raffinazione aumentano. Nello stesso tempo, con il progressivo esaurimento dei pozzi maggiori, diventa più difficile pompare in superficie il petrolio residuo: al getto iniziale subentra il posto a un flusso sempre più modesto. La combinazione del minor tasso di scoperte e del declino dell'estrazione da un determinato giacimento ha come effetto il picco della produzione. Il vertice della curva a campana rappresenta il punto medio, quello in cui la metà delle riserve certe sfruttabili sono già state estratte. Da quel punto in avanti, nella parte decrescente della curva, la produzione declina con la stessa rapidità con cui è cresciuta.”²⁸

La curva simil-gaussiana che Hubbert disegnò aveva questo aspetto:

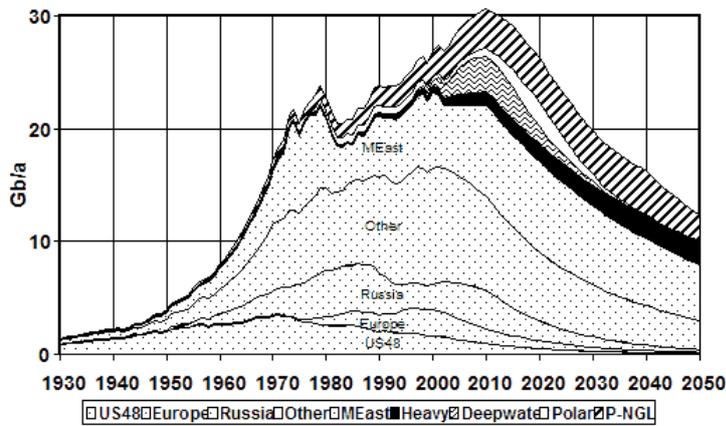


(Hubbert Curve; Fonte: ASPO)

Negli anni Cinquanta Hubbert venne ignorato per il catastrofismo delle sue tesi e additato come comunista dagli enti governativi, in pieno clima di “caccia alle streghe”. Il tempo tuttavia gli diede ragione e a partire dagli anni Settanta iniziarono le dispute tra “ottimisti” e “pessimisti” per quanto riguarda la data limite del picco mondiale del petrolio. Colin Campbell e Jean Laherrère, tra i maggiori esperti del settore sostengono nel 1998 che la produzione convenzionale di petrolio avrebbe raggiunto il suo picco nella prima decade del

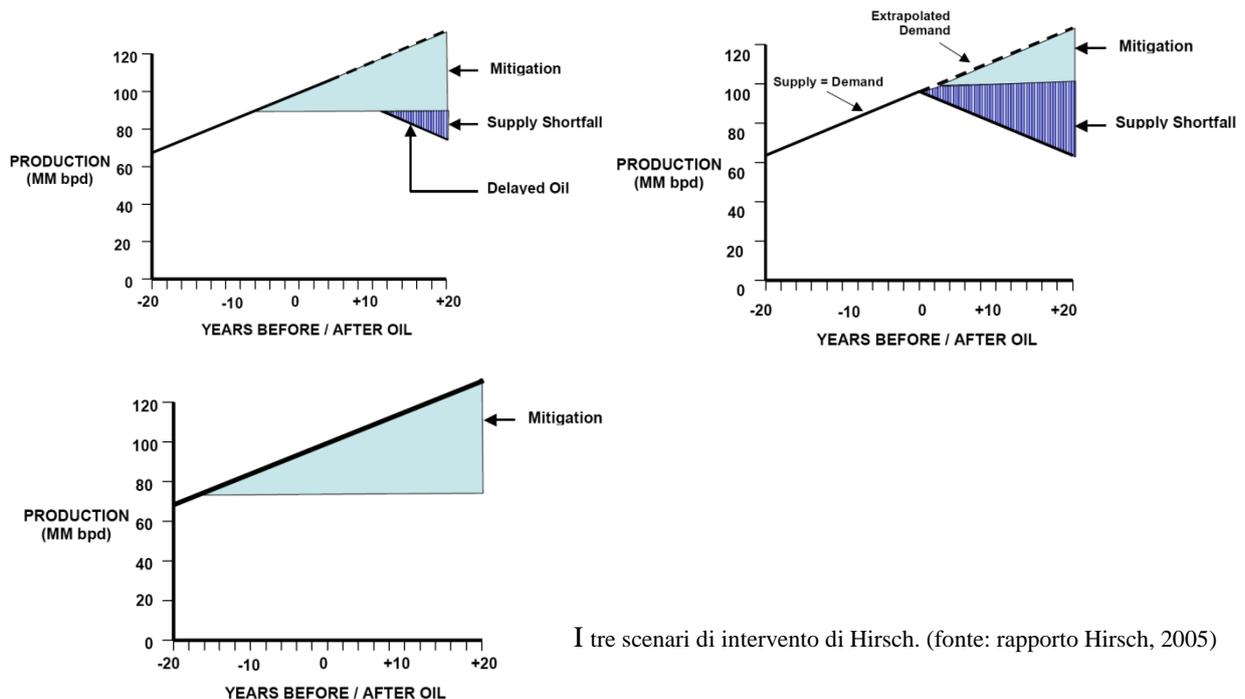
²⁸ Rifkin J., *Economia all'idrogeno*, Mondadori, Milano, 2002, pag 30.

XI secolo. (Campbell, Laherrère, 1998). Effettivamente la “discesa” hubbertiana non avverrà contemporaneamente per ogni paese produttore, ma si differenzierà a seconda della zona di estrazione e della tipologia di materiale estratto, come spiega il grafico qui riportato:



.(Fonte: ASPO)

Nel 2005 viene commissionato dal Governo degli Stati Uniti un documento particolarmente controverso che prenderà il nome dal suo redattore: il rapporto Hirsch. Lo scopo del documento è cercare una soluzione strategica al cambiamento climatico. Hirsch e i suoi collaboratori si imbattono in statistiche a dir poco allarmanti: il picco sarebbe arrivato entro 10-15 anni e uno dei problemi era una domanda crescente di una risorsa in esaurimento. Ovvero: mentre l’espansione dell’economia industriale richiede sempre più petrolio, questa risorsa incomincia a scarseggiare o a richiedere grossi costi di estrazione. Hirsch probabilmente si interrogò su come intervenire per modificare questa situazione. Ipotizzando un intervento al momento del picco, dieci anni prima o vent’anni prima, Hirsch individua tre possibili scenari:



I tre scenari di intervento di Hirsch. (fonte: rapporto Hirsch, 2005)

Da questi scenari si deduce che solo “mitigando” la produzione vent’anni prima del peak oil si potrebbe prevenire una crisi della disponibilità di risorse. I dati in nostro possesso tuttavia ci segnalerebbero che è già troppo tardi. Il problema energetico incombe sul sistema globale con una ineludibilità che per molti può risultare sconcertante, dato che presuppone un cambiamento forse repentino ma sicuramente strutturale del nostro modo di vivere. Se poi la questione petrolifera viene associata all’emissione di CO₂ - e quindi al riscaldamento globale - l’emergenza energetica diventa anche emergenza ambientale e risulta accentuato il carattere autodistruttivo della “macchina globale” dell’Era del Petrolio.

L’uomo di oggi si deve porre di fronte ad una emergenza sistemica che presuppone un mutamento radicale. Forse la spinta decisiva per la nascita del movimento di Transizione è data da questa apertura a possibili “futuri” o scenari alternativi. Per adesso la nostra ricerca si ferma sulla constatazione di una realtà, quella della fine imminente dell’Era del Petrolio, che è presupposto fondamentale per analizzare il contesto storico-concettuale transizionista. E’ possibile che la proposta di costruire una resilienza locale, la “visione del futuro”, la “psicologia del cambiamento”, la “decrescita” e altri concetti alla base del movimento non sarebbero potuti nascere ed emergere così rapidamente fuori dal contesto del peak oil e in questo determinato momento storico. Probabilmente la realtà storica contemporanea e la sua emergenza legittimano l’esistenza di un pensiero anticonformista come quello delle Transition Towns, ma per giudizi di valore ci sarà tempo e spazio. Per adesso, come ha sostenuto Heinberg, è giusto soffermarsi sul fatto che *“il picco del petrolio potrebbe essere la più grande rivoluzione economica dall’inizio della Rivoluzione Industriale”*, lasciando aperte possibili soluzioni.

1.2.3. Permacultura.

“Uno sviluppo sostenibile che provveda alle necessità umane, e rimanga entro limiti ecologici, richiede una rivoluzione culturale più grande di uno qualsiasi dei tumultuosi cambiamenti del secolo scorso. La progettazione e l’azione della permacultura nel corso dell’ultimo quarto di secolo ha reso evidente che quella rivoluzione è complessa ed ha molte facce. Mentre continuiamo a confrontarci con le lezioni dei successi e dei fallimenti passati, il mondo emergente della discesa energetica adotterà molte strategie e tecniche della permacultura come modi naturali ed ovvi di vivere entro limiti ecologici, una volta che la ricchezza reale si riduca.” (D.Holmgren)

Il neologismo “permacultura” viene ideato negli anni ’70 dagli studiosi David Holmgren e Bill Mollison per identificare un tipo di approccio *permanente* sia a livello materiale che culturale, come è descritto nelle parole dell’autore:

“Permacultura è un sistema di progettazione per la creazione di ambienti umani sostenibili. La parola in sé stessa è una contrazione non solo di agricoltura permanente, ma anche di cultura permanente, poiché le culture non possono sopravvivere per molto tempo senza una base agricola sostenibile e senza un’etica dell’utilizzo della terra. Da un lato la permacultura tratta con piante, animali, costruzioni e infrastrutture (acqua, energia, costruzioni). Tuttavia la permacultura non tratta solo questi

elementi “in sé”, ma anche la relazione che possiamo creare nel collocare questi elementi nel paesaggio.”²⁹

Il presupposto di questa concezione è rilevante. In particolare sostenere che le culture non “*possono vivere senza un base agricola sostenibile e un’etica dell’utilizzo della terra*” significa privilegiare il contesto naturale in cui si sviluppa la “nicchia culturale” umana. L’organizzazione razionale dell’ambiente e delle risorse deve considerare l’inserimento/partecipazione dell’uomo in tale ambiente e la dimensione creativa non può prescindere dalla cura e dal miglioramento dell’aspetto più prettamente biologico dell’essere umano nel contesto naturale. Nel terzo capitolo avremo modo di interrogarci su questo aspetto della permacultura (che forse risulta dare un senso compiuto alla parola “sostenibile”), intanto analizziamone i principi di fondo.

In un articolo esplicativo dal nome “L’Essenza della Permacultura”³⁰ David Holmgren riassume la filosofia alla base del proprio pensiero. Se si osserva il cosiddetto “fiore della permacultura”, essa ci appare immediatamente nella sua forma di movimento olistico, capace quindi di abbracciare quasi tutti gli aspetti della vita umana.



“Fiore della permacultura”

(fonte: www.permacultureprinciples.com)

La spirale di “contagio” prende il via dai principi etici e progettuali della permacultura per poi “irrorare” le sfere dell’Educazione/Cultura, l’Economia, il Possesso della Terra e la Comunità, la Gestione della Terra e della Natura, l’Ambiente Costruito finendo per influenzare Tecnologia/Innovazione e generando un nuovo livello dal quale riprendere il percorso. E’ proprio il pensiero sistemico –forse ancora più delle tecniche agricole e procedurali- che costituisce l’ossatura del discorso intrapreso da Holmgren e Mollison. Un pensiero che viene a collocarsi nello stesso contesto di decrescita energetica e di emergenza globale, tratteggiato nel paragrafo precedente, e che cerca risposte attraverso un nuovo

²⁹ Mollison B., *Introduccion à la Permacultura*, (traduzione libera)

³⁰ Holmgren D., *Permaculture: Principles and Pathways To Sustainability*, 2001

paradigma uomo-natura. In questo senso preferisco trattare – più che le tecniche di costruzione di ecosistemi “permanenti”- i principi etici e di progettazione (Doc.1) individuati da Holmgren, che per l’autore hanno valenza universale e che costituiscono un vero manifesto programmatico della permacultura. Prima di affrontarli però sarebbe necessario definire provvisoriamente che cosa si intende come “pensiero sistemico”.

Breve accenno al “pensiero sistemico”

“Le soluzioni per i maggiori problemi del nostro tempo *ci sono*; Alcune sono perfino semplici. Ma richiedono un mutamento radicale nelle nostre percezioni, nel nostro modo di pensare, nei nostri valori” (F. Capra)

Il fisico Fritjof Capra, ne “*La rete della vita*”³¹ riesce a descrivere in maniera esplicativa e comprensibile le teorie del pensiero sistemico, senza le quali non possiamo comprendere la “visione del mondo”³² di Permacultura e Transizione.

Sistemico è in questo caso il termine scientifico per definire *olistico*, ovvero un approccio che dia risalto al “tutto”, più che alle “parti” di cui è composto. Si tratta di una metodologia o, se vogliamo, di uno sguardo sul mondo che è stato chiamato anche *organicistico* o *ecologico*, e che si distingue da un atteggiamento *meccanicistico*, *atomistico*, *riduzionistico* tipico della metodologia cartesiana e newtoniana. Secondo Capra la versione “moderna” di questo pensiero è nata tra il IX e il XX secolo nelle discipline che avevano a che fare con la “vita”, come la biologia organicista, la psicologia della forma e l’ecologia, prima di invadere il terreno della fisica (secondo Cartesio disciplina “esatta” per antonomasia), portando alla rivoluzione quantistica degli anni Trenta. Naturalmente il passaggio ad una visione sistemica segna per Capra un cambiamento *paradigmatico* nel senso khuniano del termine, di cui l’autore individua i principi basilari:

- 1) Spostamento delle parti al “tutto” (principio più generale): “*i sistemi viventi sono totalità integrate le cui proprietà non possono essere ricondotte a quelle parti più piccole*”.
- 2) Capacità di spostare l’attenzione tra i vari livelli del sistema. E’ una caratteristica che abbiamo già incontrato negli studi “across scale” di Holling e Gunderson, e implica da un lato che: “*In tutto il mondo vivente troviamo sistemi inseriti dentro altri sistemi e applicando gli stessi concetti a diversi livelli di sistema- per esempio il concetto di stress a un organismo, a una città, o a un’economia- spesso riusciamo a raggiungere importanti intuizioni*”. Dall’altro lato riconosce che i livelli di sistema hanno proprietà peculiari che non esistono a livelli inferiori o superiori: tali proprietà sono dette “emergenti” perché emergono da quel particolare livello.

³¹ Capra F., *La rete della vita*, BUR Rizzoli, Milano 2001

³² Nel par.1.2 si è parlato di *cosmion* come universo di senso applicabile a culture, gruppi, individui o, come in questo caso, a movimenti di pensiero. E’ giusto precisare che il termine “visione del mondo” (piuttosto generico) che spesso verrà utilizzato, si riferisce a sistemi di pensiero e a specifiche posizioni dell’uomo rispetto al “tutto” che lo circonda e che lo attraversa. In questo senso la visione del mondo può assumere valenza cosmopoietica e contribuire a quella che Tambiah chiamerebbe “fabbricazione del mondo” da parte dell’uomo (Tambiah, 1993)

3) Contestualità di pensiero: *“poiché spiegare le cose nei termini del loro contesto significa spiegarle nei termini del loro ambiente, possiamo affermare che tutto il pensiero sistemico e pensiero ambientale”*

4) Ragionamento per reti: *“Ciò che chiamiamo parte non è che uno schema in una trama inscindibile di relazioni”*. Vale a dire che l’oggetto in sé stesso non è definibile (né confinabile) se non attraverso la rete di connessioni che lo attraversa.

(Capra F. , 2001)

Avremo modo di riflettere nel terzo capitolo sull’opportunità di ricercare connessioni tra il pensiero sistemico e gli sviluppi recenti delle scienze sociali. Tuttavia il nuovo paradigma sembra scardinare quelle che sono le certezze metodologiche cartesiane (sulle quali si fonda la nostra visione del mondo da quattro secoli) e in particolare l’approccio tramite “reti” viene a sostituire la metafora dell’edificio della conoscenza che ha le fondamenta nelle certezze matematiche e fisiche. Addirittura, la teoria delle reti viene a legittimarsi come scienza nel momento in cui riconosce che non può esistere una certezza della conoscenza scientifica. Insomma, quello che nelle scienze sociali è in parte spiegato tramite l’*idealtipo* weberiano, ovvero il fatto che esistono solo rappresentazioni ideali - e che le teorie scientifiche non sono *la realtà*, ma una sua schematizzazione fittizia a scopo conoscitivo- viene introdotto nelle presunte scienze “esatte” dalla teoria dei quanti, che all’esattezza sostituisce la “probabilità” e dove il rapporto soggetto-oggetto viene ancora una volta ribaltato. Ma discuteremo di questo più avanti, ora torniamo ai principi della permacultura.

Principi della permacultura

Holmgren e Mollison trovano una soddisfacente sintesi del loro pensiero in dodici principi. Questi e i proverbi legati ad essi sono una finestra aperta sul pensiero sistemico, e molti di loro influenzano direttamente le basi teoriche della Transizione, anzi, in buona parte ne costituiscono le fondamenta. Quindi comprendere la visione che sottende la permacultura è un passo decisivo per comprendere il movimento delle Transition Towns:

- 1) **Osservare e interagire** (la bellezza è negli occhi di chi guarda)
- 2) **Catturare e fare scorta di energie** (fai il fieno finché il sole splende)
- 3) **Ottenere una produzione** (non si lavora a stomaco vuoto)
- 4) **Applicare l’autoregolazione e accettare il feed-back** (le colpe dei padri ricadono sui figli)
- 5) **Usare e dare valore a risorse e servizi rinnovabili** (lascia che la natura faccia il suo corso)
- 6) **Non produrre scarti** (il risparmio è il miglior guadagno)
- 7) **Progettare dalla struttura al dettaglio** (non vedere la foresta per via degli alberi)
- 8) **Integrare piuttosto che segregare** (L’unione fa la forza)
- 9) **Usare soluzioni piccole e lente** (più grandi sono, più dura è la loro caduta)
- 10) **Usare e valorizzare le diversità** (Non mettere tutte le uova in una sola cesta)
- 11) **Usare i confini e valorizzare ciò che è marginale** (Non pensare di essere sulla giusta traccia solo perché il sentiero è molto battuto)
- 12) **Usare e rispondere creativamente al cambiamento** (La visione non è vedere le cose per quello che sono, ma per quello che saranno)

Ricercando una sostenibilità della vita umana sul pianeta, Holmgren individua nella condivisione, la cura per la terra e la cura per le persone i presupposti etici necessari al cambiamento. L'attenzione si estende su due piani temporali: da una parte l'innovazione tecnologica (sulle basi di una scienza ecologica) e l'asse del mutamento nel futuro; dall'altra il recupero storico delle tradizioni e delle conoscenze del passato, soprattutto per quanto riguarda il sapere di popoli "in equilibrio relativo con il loro ambiente":

"L'attenzione della permacultura ad imparare dalle culture del territorio indigene e tribali è basata sull'evidenza che queste culture sono esistite all'interno di un equilibrio relativo con il loro ambiente e sono sopravvissute più a lungo di qualunque ogni altro nostro esperimento più recente di civiltà." (Holmgren, 2001)

Il tema del recupero di saperi "lontani" - che può essere facilmente inserito nel quadro di un tradizionalismo spassionato e di una critica assoluta della modernità - viene trattato con accenti costruttivi anziché disfattisti, in modo razionale e senza una ricerca dell'"esotico" che colmi il vuoto di un corpus di valori in crisi. Inutile dire che per l'antropologo questo è un argomento di grande interesse. Il *punctum*³³ della citazione precedente ricade forse nel termine "apprendere" - *to learn* - che sembra capovolgere i rapporti di forza tra il mondo occidentale e le realtà tradizionali "altre" all'interno di una sorta di *discorso coloniale*³⁴. In questo caso la critica è rivolta al sistema produttivo post-industriale, ma viene soprattutto indirizzata verso un *colonialismo culturale* che caratterizza il rapporto di superiorità politico-intellettuale nella "fabbricazione" del sapere propria del pensiero occidentale. Tuttavia Holmgren più che una critica, muove un invito: la permacultura sembra appunto invitare un sistema in crisi a cambiare punto di vista, a rivalutare i rapporti di potere, a guardare alla propria storia e alle "storie altre" mettendo in discussione gli assunti che lo stanno ponendo in conflitto con l'ambiente naturale. La funzione dei proverbi è anche quella di mettere in evidenza l'efficacia di una conoscenza "popolare" (o di una *ragionevolezza*³⁵), spesso ignorata e marginalizzata ad un sapere di secondo grado. E' proprio questa apertura alla diversità e alla creatività che emerge dal primo principio, *osservare e interagire*: uno stimolo a progettare l'ambiente per come lo si vede reagire, sfruttando il proprio bagaglio di conoscenze ma aprendosi a soluzioni diverse e non convenzionali, creando lo spazio per

³³ Nello studio semiotico della fotografia, Roland Barthes definisce il *punctum* come qualcosa che "interessa, colpisce e punge", per definire un elemento di una fotografia che "impressiona", ma che non è stato necessariamente ricercato dal fotografo. (Barthes R., *La camera chiara*, Einaudi, Torino 2003)

³⁴ Le questioni critiche sui rapporti di potere all'interno del discorso coloniale sono state sollevate sin dagli anni '60 dalla corrente sociologica marxista, e si sono infiammate all'inizio degli anni Ottanta grazie alla pubblicazione di *Orientalism* di Edward Said. (1979) e di altre opere come *Il Tempo degli Altri* di Fabian (1981). La riconsiderazione del punto di vista del "colonizzatore" intende il termine *discorso* nell'accezione foucaultiana, ovvero come una costruzione logica che diventi anche strumento di dominio sull'altro.

In tal caso, tutte le scienze sociali di matrice "occidentale" mettono in scena uno scarto temporale, ideologico, politico, secondo cui le popolazioni studiate vengono quasi sempre (a volte inconsciamente) considerate in una posizione di debolezza rispetto all'osservatore. Questa corrente critica evidenzia come nella presunta costruzione di un sapere "oggettivo" sull'altro non si possano comunque eludere i rapporti di forza tra le parti in causa, e che un'ideologia sorda al dialogo rischia di promuovere un discorso che in fin dei conti è violenza politica.

³⁵ Vedi par 1.3.3.

l'innovazione e per l'emergere di un *pensiero laterale*³⁶. Lo stesso concetto è contenuto nel principio 11, che spinge a considerare le zone “marginali” (sia socialmente che territorialmente) come quelle più interessanti, dove avvengono scambi e contaminazioni, e dove lo spirito di innovazione procede a ritmi più intensi. Un termine dal significato simile è *liminalità*³⁷, ed è particolarmente utilizzato nell'antropologia per comprendere le fasi di mutamento, le pratiche sociali di iniziazione e le dinamiche identitarie. L'attenzione per il cambiamento è poi espressa nel principio 12, che rappresenta una risposta al mutamento simile alla “distruzione creativa” del pensiero panarchico di Holling e Gunderson (fase Omega), pur inserendosi nell'ambito progettuale della “visione” e creando il terreno filosofico per l'utilizzo di questo termine all'interno della Transizione. Del resto i principi “centrali” convergono nel dettare una strategia sistemico – resiliente, che da una parte miri allo sfruttamento totale delle risorse (2- 5- 6) tenendo conto dei processi di feedback positivo (principio 3, simile al restringimento delle retroazioni del paragrafo 1.2.3) e negativo (principio 4) e dall'altra mette in gioco l'attenzione al particolare, alla diversità e alla modularità (7-8-10) che avevamo rintracciato nell'approccio alla resilienza tipico della Transizione. Sostenere quindi che le basi filosofiche della Transizione risiedono nella permacultura (e nel suo sostrato sistemico di visione del mondo) è assolutamente legittimo. Costruire sistemi “permanenti”, del tutto autoregolanti e autosostentati è quello che Holmgren chiama il “Santo Graal” della permacultura, ma il fatto che sia possibile arrivare a creare anche qualcosa di *simile*, rappresenterebbe una valida opportunità e una risposta alla crisi energetica. Per i fisici classici, in conformità alla seconda legge della termodinamica³⁸, una soluzione del genere non è ipotizzabile, ovvero è difficile pensare ad un sistema isolato che dal disordine proceda verso l'ordine. Tuttavia i biologi organicisti osservano che il mondo biologico prosegue verso una organizzazione sempre più specializzata della materia e che il concetto di *entropia* non è applicabile al mondo della vita naturale. La permacultura cerca di dimostrare che una visione simbiotica (qui ripreso nel senso etimologico di connessione tra organismi) delle reti naturali può contribuire a creare sistemi permanenti, dove tutto è in funzione di un “tutto” più grande che non rappresenti solo la somma delle sue parti. Come ha già fatto Fritjof Capra, ci si potrebbe chiedere: “*Chi avrà ragione? Cartesio o Darwin?*”.

³⁶ Il pensiero laterale, come teorizzato da Edward De Bono è un approccio al *problem solving* che differisce dal pensiero lineare e cerca di aggirare un dato problema trovando la soluzione attraverso vie non convenzionali e creative. I principi alla base di questo pensiero sono: 1. riconoscere le idee dominanti che polarizzano la percezione di un problema 2. cercare maniere differenti di guardare le cose 3. allentare il controllo rigido del pensiero lineare 4. usare ogni chance per incoraggiare altre idee.

(De Bono E., *Pensiero laterale*, BUR, Milano 1996)

³⁷ Vedi par. sull'identità dei sistemi.

³⁸ In un sistema isolato l'entropia(disordine) tende a crescere fino al raggiungimento dell'equilibrio termico.

1.2.4. Open Space Technology (OST)

“In estrema sintesi si potrebbe dire che l’Open Space funziona perché funziona l’autorganizzazione. Almeno questa è la conclusione che ho raggiunto dopo essermi chiesto per almeno quindici anni come facesse questa piccola meraviglia a fare quello che fa”

(Harrison Owen)

In questo paragrafo mi sono prefisso due obiettivi: descrivere come si struttura un OST e mettere a fuoco la lettura e i significati che esso assume all’interno della Transizione; consapevole che cercare di spiegare *cosa* è un OST è molto più difficile che metterlo in pratica.

L’Open Space è un esperimento sociale, una tecnologia per stimolare l’autorganizzazione, un strumento per l’innovazione e il team building spontaneo. E’ tutto questo, ma prima ancora è stata un’intuizione che ha “toccato” il suo ideatore, l’antropologo Harrison Owen.

Nel suo libro *Open Space Technology*, Owen descrive la “genesì” dell’Open Space attraverso due episodi significativi. Il primo riguarda il suo lavoro come organizzatore di una conferenza internazionale nel 1983:

“Mi ci volle un intero anno di lavoro e, quando alla fine della conferenza, mi ritrovai a fare un bilancio dei suoi risultati alla luce del lavoro svolto per prendermi cura degli infiniti dettagli, delle seccature e delle questioni di ego (mio e altrui) che avevano accompagnato la sua realizzazione, decisi che in vita mia non avrei mai più organizzato una cosa del genere. Infatti, al termine dei lavori, tutti i presenti (me compreso) concordavano sul fatto che i momenti più utili della conferenza, che pure era stata un successo, erano stati i coffee break. Avevo speso un anno a preparare documenti e selezionare partecipanti e relatori e la cosa più apprezzata da tutti era l’unica di cui non mi ero preoccupato direttamente: i coffee break. Doveva esserci un messaggio in tutto questo.” (Owen, 2008)

Il secondo episodio è invece ambientato alla fine degli anni sessanta, in Africa, dove Owen lavorava come fotoreporter:

“Un giorno mi recai a Balamah, un piccolo villaggio dell’interno della Liberia, in Africa Occidentale, per assistere ai riti di passaggio all’età adulta degli adolescenti del villaggio. La festa durò quattro giorni, ed era articolata in diverse cerimonie e molti piccoli eventi. Fui profondamente colpito dal fatto che questa celebrazione non aveva una regia, nessuno aveva lavorato né prima né durante la festa alla programmazione di tutte quelle cose. Ciò nonostante, in quei quattro giorni, cinquecento persone seppero organizzarsi in completa autonomia ed in modo soddisfacente e piacevole. Come era possibile?” (ibid.)

Owen si interroga su quello che chiama un *respiro collettivo* del villaggio di Balamah, dove l’autorganizzazione scaturisce spontaneamente e un evento riesce a realizzarsi senza che qualcuno si occupi di organizzarlo in precedenza. Sebbene si possa ipotizzare (pur non conoscendo il caso etnografico specifico) che, in quanto performance rituale, l’evento in questione sia dotato di caratteristiche quali la “ripetizione” e una “struttura performativa” informata dal sostrato tradizionale di Balamah, è legittimo riflettere sulle condizioni che Owen identifica come responsabili di questo potere auto-organizzativo del villaggio stesso.

In primo luogo Owen identifica una spazialità precisa, ovvero quella del *cerchio*, che caratterizza la pianta di Balamah e lo spiazzo centrale “libero” al suo centro, sul quale si affacciano le case dei notabili e dei capi villaggio; il cerchio è considerato infatti:

“... la forma geometrica fondamentale per la comunicazione umana paritetica. In un cerchio non c'è un sopra o un sotto, un alto e un basso, né ci si può schierare con una parte contro l'altra; in un cerchio le persone possono semplicemente guardarsi in faccia stando l'una di fronte all'altra. Non è un caso se non ci riferiamo ad un *quadrato di amici* e se diciamo che in una fredda notte invernale è piacevole rifugiarsi nella propria *cerchia familiare*.” (ib.)

Oltre che la spazialità comunicativa del cerchio, anche il *mercato* (il luogo in cui le persone scambiano i loro interessi) e una *bacheca* (dove gli abitanti affiggono le proprie proposte per il villaggio), vengono considerati da Owen parte del successo organizzativo di Balamah e quindi assimilati nell'OST.

L'OST nasce quindi come tentativo di ricreare lo spirito di un coffee break e di promuovere lo scambio e l'innovazione attraverso incontri aperti dotati di semplici ma particolari caratteristiche, che andiamo a descrivere.

In cosa consiste la pratica di un'OST?

Un'OST si può realizzare con un numero di partecipanti che varia dai cinque ai duemila e può durare cinque ore come un'intera settimana, ma non sempre la soluzione adatta a tutte le circostanze. Lo stesso Owen afferma che, sebbene porti sempre a dei risultati (“funziona sempre”), l'OST viene valorizzato al massimo nelle situazioni di emergenza, di divergenza di opinioni, di contrasto o dove si voglia imboccare una strada innovativa e creativa. Cercherò di descrivere brevemente le fasi che contraddistinguono questa pratica.

Le tre macro-fasi di un OST si possono riassumere in *preparazione, svolgimento e atto finale* (instant report ed eventualmente action planning).

La *preparazione* compete in particolar modo al facilitatore dell'incontro e consiste nell'individuare (se non è già stata richiesto) e formulare il tema della discussione, allestire gli spazi dell'incontro (a seconda del numero di persone presenti) e a diffondere gli inviti. Di solito il tema non presenta prescrizioni limitative: è aperto e cerca il più possibile di stimolare la creatività dei partecipanti (ad esempio: “quale futuro per la nostra azienda”) Gli spazi sono costituiti da una sala plenaria dove vengono disposte sedie in circolo, la bacheca, eventualmente dei computer per l'instant report e un microfono, e da ambienti più “appartati” per ospitare le discussioni. L'attrezzatura di un Open-Space è relativamente semplice: sedie, tavoli, computer, la bacheca, cancelleria e una stanza adibita a coffee break o a zona di ristorazione.

Gli inviti non assumono mai un carattere coercitivo (ognuno è libero di scegliere se partecipare o no) e sebbene esponano il tema della discussione non scendono nei particolari favorendo una lettura aperta dell'evento. Una volta preparata, l'OST ha inizio: i partecipanti si riuniscono nel giorno e ora fissati nell'invito, si siedono in cerchio nella sala plenaria e si passa allo *svolgimento* esecutivo della riunione. Proprio in questa fase emerge il vero intento dell'OST, ovvero stimolare l'autogestione e la responsabilità dei partecipanti. La vera

peculiarità di questo tipo di incontri è che la bacheca, ovvero il programma dei lavori, è inizialmente vuota e si presenta come una tabella di fasce orarie abbinata a luoghi di discussione (fig.*). In questa sede, dopo aver presentato il tema di discussione e aver accolto i presenti, il facilitatore spiega il perché dell'assenza di un programma preciso e si rivolge ai presenti perché creino essi stessi il tabellone della giornata. Al centro del cerchio di sedie, infatti, vi stanno fogli e penne (solitamente lasciati per terra): chiunque abbia voglia di discutere un argomento (pertinente al tema generale dell'incontro) può alzarsi, scrivere nel foglio il proprio nome e il tema di discussione che desidera sviluppare e posizionare il foglio nella bacheca, in certo orario e in un certo luogo.

La logica della responsabilizzazione è lineare: chi è presente lo è per proprio interesse e volontà; chi tiene veramente ad un argomento di discussione avrà il coraggio di alzarsi, scrivere, e inserire il suo "gruppo di discussione" nel programma della bacheca; chi pensa che non si sia parlato di un argomento importante potrà prendersela solo con sé stesso, per non averlo proposto. Parallelamente viene attuata una logica del tutto paritaria: il cerchio restituisce la spazialità egualitaria, vi è un discussione aperta e ognuno ha il diritto di proporre un gruppo di interesse a suo piacimento³⁹. Per la mia esperienza personale e da quanto riferisce Owen è praticamente impossibile che la bacheca rimanga vuota, e anche se dovesse succedere sarebbe un segno che il tema della discussione non interessa a nessuno, e quindi il problema si risolverebbe da solo. Più spesso invece succede che, dopo un primo momento di spaesamento, i partecipanti si rendano conto che il seguito dell'incontro è nelle loro mani e che la bacheca si riempia velocemente di proposte.

A questo punto ha luogo la fase del "mercato", dove i partecipanti si iscrivono alle discussioni di interesse ed eventualmente negoziano cambiamenti di orario nel programma, per non creare sovrapposizioni e accontentare la maggior parte delle singole richieste. Prima di dare vita al programma che è stato generato vengono messi in chiaro i quattro principi che reggono l'OST e la sua unica legge: la legge dei *due piedi*. I principi hanno la funzione di favorire il "respiro collettivo" dei partecipanti, di evitare formalismi, responsabilizzare e di promuovere una concezione del tempo senza la quale un OST avrebbe difficoltà a funzionare per il meglio. Proprio per questo effetto anti-formale essi, a detta di Owen, non devono essere presi troppo sul serio, ma sussistono:

- *Chiunque venga è la persona giusta*: essendo la partecipazione all'OST e ai singoli gruppi assolutamente volontaria, coloro che intraprendono una discussione hanno sempre un valido motivo per farlo con passione.
- *Qualsiasi cosa accada è l'unica che possiamo avere*: è un monito a non lavorare secondo gli schemi a cui si è abituati. Pensando al presente e a quello che si ha a disposizione, bisogna lavorare con i mezzi umani del momento senza pensare a quello che può succedere o sarebbe potuto accadere.
- *Quando comincia è il momento giusto*: è un principio che si scontra con una logica organizzativa cosiddetta "occidentale". Non è detto che nell'ora stabilita si incominci a fare qualcosa di interessante o che qualcuno non abbia bisogno di più tempo per presentarsi davanti al gruppo di discussione: la creatività non segue orari prestabiliti.

³⁹ Per il suo impianto "orizzontale" l'OST è spesso vissuta in maniera traumatica da chi è abituato (si pensi alle dinamiche aziendali) ad avere "potere" sulla situazione in virtù di una scala gerarchica interna. Viceversa viene spesso accolta come liberatoria da coloro che solitamente stanno nelle sfere "basse" delle gerarchie o che non hanno l'opportunità di entrare nelle dinamiche propositive e decisionali di un gruppo.

- “*Quando è finita, è finita*”: è un incitamento a considerare il tempo per la sua qualità e a non farsi ingabbiare da sensi di dovere verso tempistiche prestabilite. Se un gruppo di discussione arriva ad una valida conclusione in venti minuti, è inutile che rimanga riunito due ore (il tempo che si è ritagliato sulla bacheca) . E’ altrettanto vero che se in due ore il gruppo non ha raggiunto risultati soddisfacenti e sente il bisogno di continuare la discussione, nulla deve impedirgli di farlo. Si potranno fissare altri appuntamenti o proseguire il lavoro in un altro luogo (per rispetto di chi dovrà utilizzare lo stesso spazio nella sessione successiva).

L’unica legge citata sopra, la *legge dei due piedi*, indica semplicemente che ogni partecipante può spostarsi a sua scelta, nel caso in cui si renda conto che quello che sta facendo non gli è utile, o che non sta dando un contributo costruttivo alla discussione, per scarsità di interesse. E’ interessante notare come le regole dell’OST siano prive di ogni carattere “limitante”, ma che anzi abbiano l’intento di restituire una particolare libertà di azione nei e tra i partecipanti: una libertà che spesso viene meno quando si pensa e si agisce in conformità ad uno strato di leggi non scritte, ma che sopravvivono nelle convenzioni o nelle abitudini lavorative di tutti i giorni. L’intento dell’OST in questo caso è principalmente quello di creare uno “spazio vuoto” e di consentire che con creatività e auto-organizzazione i partecipanti riescano a progettare il proprio tempo e il proprio spazio.

Sebbene la fase centrale di discussione costituisca il “cuore” dell’OST, gli ultimi passi sono decisivi per rispondere alle domande: come sapere tutto quello che è stato discusso durante il giorno? Come mettere in pratica i progetti nati durante l’OST?

A questo proposito sono stati creati *Instant Report* e *Action Plans* . Alla fine di ogni sessione i gruppi sono invitati a scrivere (meglio se in formato digitale) le proposte che sono scaturite dalla discussione, compilando possibilmente un modulo aperto già impostato nella struttura. Alla fine dell’OST il facilitatore si occupa di riunire i rapporti dei singoli gruppi e di stampare un fascicolo per ogni partecipante: questo è l’ *Instant Report* ed è rilevante nella pratica, perché consente di poter rileggere e valutare tutte le idee e proposte che sono state discusse appena finita la giornata di lavoro. L’*Action Plan* invece può essere necessario se l’OST non ha raggiunto dei risultati formali già delineati. In questo caso i partecipanti identificano i campi in cui è necessario iniziare gli interventi pratici: le attività vengono specificate nei dettagli e infine si decide chi si assume la responsabilità di mettere in pratica il progetto.

OST e Transizione.

Analizzando i rituali politici di inaugurazione nell’ambito dell’Unione Europea, Abélès riprende i procedimenti che secondo Lévi-Strauss caratterizzano il rituale: *frazionamento e ripetizione*. Inoltre l’autore mette in luce come tali rituali sembrino attrarre l’attenzione dei partecipanti quasi a costituire quella che P.Smith definisce una “trappola per le idee”, allo scopo di affascinare tramite l’azione e di creare un senso/consenso artificiale. (Abélès, 2001, pag.69)

Posso affermare che l’OST assume spesso le caratteristiche di un rituale, tuttavia non esercita una funzione di consolidamento o di riaffermazione del potere, al contrario ritualizza spazio e tempo per consentirne una reinterpretazione e una reificazione. Le due fasi di frazionamento e

ripetizione sono presenti e, a livello strutturale, ogni OST è quasi identico. Anche le formule pronunciate dal facilitatore e descritte da Owen possono essere ripetute in maniera letterale, senza alcuna modifica, quasi a diventare una sorta di litania liturgica. Oltre agli elementi ispirati ai rituali di Balamah (cerchio, bacheca, mercato), Owen introduce alcune riproposizioni delle tradizioni native americane, come il *Talking Stick*⁴⁰, lo scettro della parola (ovvero il microfono) che alla fine della “cerimonia” viene passato tra i partecipanti per consentire loro di esprimere un parere sull’esperienza vissuta; oppure il *Medicine Wheel*⁴¹, attraverso il quale viene simbolizzato il discorso organizzativo (management).

Se quindi il rituale OST viene a creare uno spazio vuoto istituzionalmente “libero”, è proprio in questo senso che la Transizione ne assume la strumentalità per facilitare la “coscienza collettiva” dei partecipanti, anche grazie alla funzione orizzontale e “parificante” con cui vengono intraprese le discussioni in questo tipo di incontri.

Durante i Transition Training i partecipanti siedono in cerchio, spesso si fa ricorso al Talking Stick e, oltre che realizzare una piccola Open Space, si intraprendono lavori di gruppo tramite World Cafè⁴².

All’interno della Transizione il concetto di visione e di innovazione (nel senso di poter scegliere una strada non convenzionale) assumono un ruolo centrale. Sviluppare una “coscienza collettiva” e l’auto-organizzazione implica poter affrontare i problemi (come quello di una società senza petrolio) partendo dal “basso” e sfruttando il potenziale creativo di un gruppo di persone. In particolare, grazie anche alle tecnologie informatiche, è possibile creare un database di “risposte” ad eventuali problemi, risultato degli OST che si svolgono in tutto il mondo. Se solitamente davanti ad una questione si tende a consultare una figura specializzata (molto spesso esterna) che impartisce le proprie conoscenze sull’argomento attraverso metodi propri, l’OST consente di ribaltare la situazione, sfruttando “ciò che già si ha” in quanto capitale umano e creatività. In questo senso l’OST non solo costituisce un metodo di pianificazione collettiva largamente sfruttato nella Transizione, ma viene anche a costituire un “agire filosofico” che attraverso un impianto organizzativo veicola un messaggio più profondo, una particolare visione del mondo e del cambiamento.

⁴⁰ Il “bastone della parola” per i nativi nordamericani era un oggetto rituale che conferiva autorità e potere a chi lo impugnava nelle assemblee, in modo che gli altri partecipanti fossero costretti ad ascoltare in silenzio.

⁴¹ Il Medicine Wheel, la famosa Ruota della Medicina, è una sorta di mandala rituale per gli indiani del Nordamerica; Owen ne deriva i quattro elementi che costituiscono gli individui e le comunità, espressi attraverso una simbologia animale, cardinale e di colori:

- La leadership : il nord; il Cervo; colore rosso.
- La visione: l’est; l’Aquila; colore blu.
- La comunità: il Sud; il Topo; colore giallo.
- L’organizzazione: l’Overst; l’Orso; colore verde.

⁴² Il World Cafè è una tecnologia simile all’Open Space, dove, in un ambiente confortevole e informale, si cerca di fare riflettere gruppi di persone su un determinato argomento. La differenza sostanziale è che il sistema di discussione è più controllato e che si cerca di rispettare la precisa tematica proposta.

1.2. Transizione, Decrescita, Ambientalismo: convergenze e peculiarità.

Abbiamo fino ad ora offerto una lettura storica dei concetti teorici alla base della Transizione; essa però rappresenta anche un “movimento”, non solo un apparato di idee. In quanto movimento sociale, quindi, l’iniziativa di Totnes del 2007 trova radici in un vasto terreno socio-ecologico, che dal Club di Roma (1969) si è manifestato nel pensiero ambientalista e nelle più recenti iniziative di Decrescita. Scopo di questa sezione è dunque quello di individuare l’eredità che la Transizione ha raccolto o che condivide con altri movimenti simili. Si potrà apprezzare nel Club di Roma la nascita di una ricerca scientifica su questioni economiche, sociologiche, ambientali e sulla sostenibilità; si constaterà una divergenza tra approccio ambientalista e transizionista, per trovare invece convergenze rilevanti con il movimento di Decrescita.

1.3.1. Club di Roma e limiti dello sviluppo.

“C’è stato un tempo in cui i limiti della crescita erano collocati in un lontano futuro. Oggi sono dietro l’angolo. C’è stato un tempo in cui la prospettiva del collasso era inimmaginabile. Oggi ha cominciato a trovare posto nel discorso pubblico, benché ancora come un’ipotesi remota, accademica. Probabilmente occorre attendere ancora una decina d’anni prima che le conseguenze del superamento siano evidenti e una ventina prima che la realtà del superamento sia generalmente riconosciuta.” (Meadows D.L.; Randers J., 2004)

Il Club di Roma nasce nel 1969 per iniziativa di Aurelio Peccei, imprenditore torinese, e dello scienziato scozzese Alexander King, allo scopo di creare un gruppo informale di scienziati, intellettuali, imprenditori che si dedicassero ad uno studio della contemporaneità, cercando di “leggere” e prevenire le sfide e le problematiche della società del futuro. Una delle ricerche commissionate dal Club e in seguito più discusse fu quella che vide il MIT (Massachusetts Institute of Technology) lavorare sul tema: *“Le politiche attuali portano ad un futuro sostenibile o al collasso? Che cosa si può fare per creare un’economia che provveda ai bisogni di tutti?”*. Da queste ricerche nacque il volume *I limiti dello sviluppo* (LDS) pubblicato nel 1972. Il progetto era improntato sulla ricerca di scenari futuri possibili, e per metterlo in atto è stato creato World3: un calcolatore che, attraverso un’imponente corpus di dati statistici, riuscisse a generare scenari di sviluppo globali dotati di una coerenza interna. In principio World3 fornì dodici scenari, ma in seguito, tramite una versione aggiornata del calcolatore e dei dati, fu possibile nel 1992 pubblicare *Oltre i limiti dello Sviluppo* (OLDS)⁴³ che aggiunse altri due scenari ai precedenti e che dimostrò come l’umanità avesse superato i limiti di sostentamento della Terra. Sebbene i risultati di World3 siano stati spesso criticati e additati come previsioni errate dai sostenitori della crescita industriale, è altrettanto legittimo ribadire che la lettura di questi risultati deve confrontarsi con “scenari possibili” e non con predizioni del futuro e che il senso del progetto stava nel creare un modello della realtà basato su dati statistici e interazioni retroattive. I risultati quindi cercano di rappresentare la realtà, ma *non sono* la realtà. Tuttavia essi indicano che l’idea di crescita

⁴³ Nel 2004 è stato poi pubblicato *I Nuovi limiti dello Sviluppo*, testo riepilogativo a cui facciamo riferimento.

illimitata è incompatibile con un mondo di risorse limitate e che la nostra impronta ecologica ha già da tempo superato la capacità di rigenerazione della Terra. Le ricerche del MIT non sono l'unico punto rilevante, lo è altrettanto il supporto fornito dal Club di Roma alla nascita di un pensiero "ambientalista", di correnti come la Decrescita e di una riflessione sulla contemporaneità che interessi la sostenibilità e il cambiamento globale. Se gli scenari individuati dal calcolatore dovevano rientrare nell'ambito puramente scientifico, gli strumenti per ricercare soluzioni socio-ambientali si sviluppavano su un piano filosofico – sociale, come gli stessi scienziati del MIT erano pronti ad ammettere a proposito dei metodi per risolvere le incoerenze sistemiche della società industriale:

“Siamo un po' esitanti a discuterne [...] perché non siamo esperti del loro uso e perché essi richiedono il ricorso di parole che non escono facilmente dalle bocche (o dai *word processors*) degli scienziati, e che sono ritenute troppo *soft* per essere prese sul serio nel cinico contesto pubblico”⁴⁴

Gli strumenti individuati sono: immaginazione, reti sociali, onestà intellettuale, apprendimento, amore. Per immaginazione si intende una visione condivisa del futuro che ponga le basi di un diverso modo di vivere e produrre. Le reti sociali (personali o digitali, locali e internazionali) vengono considerate l'humus della comunicazione e strumento fondamentale per la comunicazione e l'innovazione (in particolare si parla di un divario digitale tra paesi ricchi e Terzo Mondo). L'onestà intellettuale è il presupposto per combattere la disinformazione strategica e per instaurare un dialogo proficuo. L'apprendimento riguarda l'istruzione ma anche la conoscenza dell'emergenza globale da parte dei singoli e delle istituzioni. Amore, amicizia, solidarietà, comprensione e generosità sono qualità etiche senza le quali difficilmente è possibile uscire da una crisi socio-ambientale.

Questi termini saranno poi centrali nei movimenti ambientalisti, di Decrescita e di Transizione, assumendo di volta in volta caratteristiche differenti. Il segnale importante del Club di Roma è rappresentato inoltre da un interesse "dall'alto" (ovvero da parte di grandi imprenditori, industriali e intellettuali) per il futuro dell'ambiente e dello sviluppo umano. Questo interesse, prima della crisi petrolifera del 1973 e in un'epoca di notevole espansione industriale, era sintomo della lungimiranza del Club ma anche di una prima necessità di coniugare crescita economica, risorse e ambiente. Tuttavia è proprio il fatto di provenire da chi deteneva un certo potere economico e politico (le ricerche erano finanziate da grandi multinazionali come Ford, Fiat, Volkswagen) che rese il lavoro del Club facilmente attaccabile o disposto a compromessi con le egide economiche del tempo.

1.3.2. Ambientalismo e movimenti politici.

Per una lettura storica dei movimenti ambientalisti si può risalire al secolo XIX, quando Ernst Haeckel coniò il termine *ecologia* definendola come scienza dell'ambiente. Già nel 1870 in Italia era attivo l'ENPA (Ente Nazionale per la Protezione Animali), altre associazioni come il CAI (Club Alpino Italiano) ed enti come il Touring iniziavano a promuovere campagne per la

⁴⁴ Meadows D., Randers J., *I Nuovi Limiti dello Sviluppo*, Mondadori, Milano, 2006, pag 320.

difesa del territorio, del paesaggio e dell'ambiente naturale. E' però nel XX secolo che prende forma un movimento internazionale più delineato, prima attraverso le ricerche antiatomiche e una sensibilizzazione contro le sostanze chimiche e i rifiuti tossici (particolarmente degno di nota è il libro *Primavera silenziosa* di Rachel Carson, che denuncia l'abuso di insetticidi e sostanze chimiche nell'agricoltura industriale), poi con la già citata nascita del Club di Roma. Da questo momento in poi, nel mondo (e particolarmente in Inghilterra e Stati Uniti) si sono sviluppate associazioni anche di carattere internazionale (WWF, Green Peace) e in generale, anche grazie a studi più accurati sull'ambiente e sul cambiamento climatico, è nata una corrente di pensiero ambientalista sia autonoma che legata a ideologie o proposte politiche. In Italia, come spesso accade, la situazione assume particolari caratteristiche, come racconta Andrea Poggio:

“Già nelle prime esperienze associative è evidente una difficoltà fondamentale dell'ambientalismo moderno, nonché il faticoso tentativo di superarla: non vi è mai stato nella nostra storia, contrariamente a quella anglosassone, una tradizione di associazionismo civile e di massa svincolato da uno stretto riferimento politico. Le grandi organizzazioni associative che hanno davvero calamitato il consenso dei cittadini sono stati i sindacati e le associazioni culturali con una forte impronta ideologica come l'ARCI (a sinistra) e le ACLI (cattolici). Ma mai c'è stato in Italia un movimento associativo estraneo a questa o a quella opzione ideologica, che riuscisse a divenire qualcosa di più di un gruppo d'opinione o di un movimento di protesta, magari in taluni momenti determinante, ma incapace di raccogliere una larga e duratura adesione” (Poggio 1996, pag 19)

Da questo punto di vista si possono notare due elementi che differenziano notevolmente i movimenti ambientalisti e la Transizione: il fattore politico e il fattore di protesta. Se infatti il sorgere di associazioni apolitiche nell'area anglosassone ha favorito il terreno culturale per la coesione sociale, l'auto-organizzazione dal basso e la nascita del fenomeno Transition Towns, è anche vero che molte forze ambientaliste hanno confluato in vari movimenti politici, sul modello franco-tedesco, fino ad approdare ai Verdi italiani⁴⁵. Questa commistione tra cause ambientali e potere politico è intrinsecamente rigettata dal movimento di Transizione, che per sua natura si genera “dal basso”, da uno spirito di solidarietà dei concittadini, per poi arrivare ad influenzare anche le sfere dell'organizzazione politica. Un altro punto di divergenza notevole è rappresentato dall'atteggiamento di protesta e di denuncia che spesso contraddistingue le formazioni ambientaliste. Come vedremo nel par 2.4. per i transizionisti la società è da considerare “malata” o “dipendente” da alcune risorse, proprio come un individuo può essere dipendente da droghe, nicotina, alcool. La “psicologia della dipendenza” adottata in ambito transizionista vieta in maniera categorica la denuncia fine a se stessa dei mali che affliggono un sistema. Sebbene le critiche siano ragionevoli, un atteggiamento di “shock” che non sia seguito da un valido percorso propositivo, risulta solo controproducente e non stimola il “paziente” a cercare soluzioni al proprio male. Proprio per questo Transizione e Ambientalismo possono trovare convergenze di opinione sui mali della società, ma fino ad ora divergono essenzialmente nel loro *modus operandi*.

⁴⁵ Ultimamente un discorso ambientalista è portato avanti dal Movimento a Cinque Stelle, ma data la sua complessità, in quanto attivismo politico con finalità a-politiche, è meglio sospendere il giudizio su questo caso recente.

1.3.3. Decrescita.

“La parola magica della crescita è un soffio, un semplice soffio che schiude appena le labbra: *più*. Basta pronunciarla davanti ad un'altra parola e si schiudono i battenti del *meglio*.”⁴⁶

Nel settembre 2001, all'apertura del corso di laurea di Scienze Antropologiche, fu invitato a parlare Ivan Illich. Non ricordo sinceramente tutto quello che disse, né sapevo chi fosse (era il mio primo giorno di università), ma rimasi colpito dal fatto che parlasse steso sulla cattedra dell'Aula Magna, in preda a forti spasmi per la malattia in stato terminale che “portava con sé”. La malattia, ci avevano spiegato, era un crescita tumorale sul volto che lui stesso aveva deciso di curare tramite medicine tradizionali e che non aveva operato per non correre il rischio di perdere la facoltà della parola, ricorrendo a cure palliative a base di oppio per lenire il dolore. Nel dicembre dello stesso anno Ivan Illich morì, e solo in seguito io conobbi il suo pensiero. Il fatto principale di questo aneddoto è che non ci fu bisogno di seguire attentamente Illich per comprenderne il messaggio: esso scaturiva dalla sua persona, dai suoi gesti ed era scritto sul suo corpo. Senza dovere per forza romanzare il racconto, il messaggio recitava: la morte è un evento naturale; non spegnete la vostra passione; non agite secondo schemi imposti; siate padroni del vostro pensiero e del vostro corpo. Questo è quello che si percepiva, e forse alcune di queste frasi sono state anche pronunciate.

Gli stessi concetti si ritrovano nel discorso sulla *iatrogenesi*⁴⁷, in cui Illich descrive l'effetto inabilitante prodotto dalla gestione professionale della medicina, la quale finisce per ritorcersi contro se stessa assumendo risvolti negativi o paradossali (una terapia che infligge danni, la cui efficacia è illusione, che risulta inutile). A questo feedback istituzionale negativo Illich assegna il nome di *nemesi medica*:

“La nostra moderna *hubris* sanitaria ha determinato la nuova sindrome della *nemesi medica*. [...] La *nemesi medica* resiste ai rimedi medici. Può essere rovesciata solo con un recupero, da parte dei profani, della volontà di farsi carico di se stessi, e attraverso il riconoscimento politico, giuridico e istituzionale di questo diritto di salvaguardarsi, che stabilisce dei confini al monopolio professionale dei medici” (Illich 1974)

Dalla controproduttività della medicina si passa a quella dell'intera società, vittima delle sue contraddizioni e di una gestione quasi interamente eteronoma della vita materiale:

“Al pari dell'accelerazione, che fa perdere tempo, dell'istruzione che istupidisce, della difesa militare che si autodistrugge, dell'informazione che disorienta, dei piani urbanistici che creano disordine, la medicina patogena è il risultato di una sovrapposizione industriale che paralizza l'azione autonoma.” (ibid. pag 227)

⁴⁶ Pallante M., *La decrescita felice*, Editori Riuniti, Roma 2006, pag. 10.

⁴⁷ Dal greco *iatros* (medicina) e *genesis* (nascita), Illich intende descrivere con questo termine la nascita di una medicina professionalizzante, in antitesi con una visione olistica e allargata della medicina, come poteva essere quella delle sue origini.

E ancora:

“Ma al di là di un certo livello, la gestione eteronoma della vita, inevitabilmente, dapprima restringe, poi mutila e infine paralizza le reazioni importanti dell’organismo, e quella che voleva essere cura della salute si trasforma in una forma specifica di negazione della salute”

La nemesi quindi non è circoscritta alla sfera medica, ma si evolve come critica estesa della società industriale, burocratizzata ed eterodiretta, che, attraverso una imponente tecnicizzazione della vita, finisce per creare autonomamente il proprio male.

Non stupisce che il pensiero di Illich, come quello di Gorz, Partant e Castoriadis, venga adottato a fondamento di quello che in seguito è stato chiamato movimento per la Decrescita. Questi pensatori pongono le basi per un pensiero del *doposviluppo*, una risposta alla crisi del sistema della crescita illimitata che dipinge uno scenario di equilibrio: decrescita, appunto, o piuttosto (come suggerisce uno dei massimi esponenti del movimento, Serge Latouche) una *a-crescita*⁴⁸, nel senso di negazione verso una “religione” dello sviluppo a tutti i costi. La Decrescita individua nella società post-industriale le stesse contraddizioni interne di cui abbiamo accennato precedentemente. L’immaginario imperante stesso deforma la realtà, adattandola alle proprie idee e ai propri scopi. La valutazione del benessere tramite l’indicatore “sacro” del PIL risulta ormai sorpassata e inefficace e lo “sviluppo sostenibile” viene assunto come ultimo baluardo per salvaguardare la crescita:

“L’irrazionale attaccamento al concetto di “sviluppo”, nonostante tutti i suoi fallimenti, svuotato di ogni contenuto e riqualificato in tutti i modi, rende impossibile una rottura con l’economicismo e in definitiva con la crescita stessa” (Latouche, pag 73)

E’ proprio la retorica dello sviluppo sostenibile, forgiata nel Vertice della Terra di Rio de Janeiro (1992), che viene a cadere vittima della sua stessa natura ossimorica (o meglio pleonastica) come suggerisce sempre Latouche:

“il “sostenibile” è ormai talmente di moda che lo si trova dappertutto: sostenibilità sociale, sostenibilità finanziaria, impieghi sostenibili, città sostenibili, management sostenibile, organizzazioni sostenibili, consumo sostenibile, democrazia sostenibile ecc...” (Latouche, pag 78)

Come è possibile che edulcorare il termine sviluppo porti a nascondere il senso primario di ideologia della crescita? A questo punto il sostenibile diventa solo un rafforzativo del termine originale (pleonasma), un nuova veste con cui presentare gli stessi vecchi concetti. La Decrescita si oppone all’ipocrisia del sostenibile e figura uno scenario di ri-voluzione tramite le otto “R” (alquanto simili al fiore della permacultura del par. 1.2.3.) : Rivalutare, Riconcettualizzare, Ristrutturare, Ridistribuire, Rilocalizzare, Ridurre, Riutilizzare, Riciclare.

⁴⁸ Latouche con questo termine privilegia l’alfa privativa presente in a-teismo, riferendosi ad un vero culto dello sviluppo presente in tutti gli ambiti della società. Quello che si vuole criticare è quindi il sillogismo penetrato nella scala di valori sociali per cui “grande è bello” che viene adottato come sistema di pensiero alla stregua di un fenomeno religioso.

Decrescita non è quindi regressione (come molti inferiscono), ovvero un ritornare all'epoca preindustriale, anzi, questo termine comporta una reificazione socio-economica e una purificazione da quella "colonizzazione dell'anima" che passa attraverso l'educazione, la manipolazione mediatica e la quotidianità come consumo. Le otto "R" sono attuabili solo tramite un cambiamento di mentalità, una solidarietà e un'onesta intellettuale oggi oscurata dai sofismi della crescita. In questo senso il movimento di Transizione si può iscrivere a pieno titolo come figlio della decrescita e del suo pensiero. Le considerazioni teoriche e la proposta di uno scenario di riqualificazione omnicomprensivo della vita umana sul pianeta trovano nei due movimenti le stesse radici e molte affinità anche con il pensiero della permacultura. Si potrebbe comunque suggerire che la Transizione, pur facendo propri i principi della Decrescita, ne rappresenta una applicazione molto particolare, data la peculiarità della sua organizzazione e le influenze tecniche (permacultura, pensiero sistemico) che la informano. Se infatti la Decrescita, sebbene supportata da migliaia di associazioni attiviste, rimane più un corpus filosofico e uno strumento di critica e indirizzamento del sistema vigente, la Transizione assume i suoi connotati più pratici nel momento in cui si presenta come specifico tentativo socio-economico locale aperto all'innovazione sperimentale.

Latouche e la "Sfida di Minerva".

Merita un paragrafo a parte il discorso intrapreso da Serge Latouche sulla differenza tra "ragionevolezza" e "ragione", ben spiegato attraverso la metafora mitologica in "*La sfida di Minerva*":

"Il nostro istinto, plasmatosi sulla tradizione greca, ci avverte che, nonostante il fscino esercitato dalla missione prometeica della modernità, una linea bianca è stata superata. Minerva, la dea greco-latina della ragione, come è noto, uscì tutta armata dalla testa di Giove. Tuttavia, secondo alcuni miti, sarebbe la figlia di Métis, divinità ctonia dell'astuzia e prima sposa di Zeus che quest'ultimo avrebbe divorato dopo il concepimento. Si possono altrettanto miticamente attribuire alla vergine scontrosa due figli spirituali: *Phrònesis*, la maggiore, da noi chiamata prudenza o saggezza, o meglio ancora "il ragionevole", e *Logos epistemonikòs*, il minore, cioè la ragione geometrica o "il razionale". Quest'ultimo, a lungo sottomesso alla sorella maggiore, ha preceduto in armonia fin verso il secolo XVI, allorquando si è emancipato scoprendo orizzonti sconosciuti. E infine egli ha rilegato la sorella in un esilio lontano (forse in Cina o nel cuore dell'Africa...) dove saremo costretti a cercarla." (Latouche 2000, pag 10)

Il concetto è chiaro: a partire dal XVI secolo, e nell'ambito della geometrizzazione del mondo che ormai è definita cartesiana, la tecnicizzazione del pensiero e il Logos epistemonikos prendono piede sulla Phronesis, generando lo spirito di razionalità occidentale. Questa stessa razionalità verrà ad assumere i caratteri di una hubrys sempre più infelice, al punto di incorrere nelle retroazioni negative che Illich ha identificato come nemesi per la tracotanza prometeica della tecnocrazia moderna. Dove quindi andare a recuperare quella che Latouche chiamerà anche "ragione mediterranea", e quali sono le implicazioni di un discorso che cerca di decolonizzare l'anima razionale dominante? Latouche ritroverà forme di "ragionevolezza" ancora vive nelle società "mediterranea", in Africa e in India, sotto forma di resistenze alle

concezioni di profitto a tutti i costi e di *homo oeconomicus*. Questo può scatenare un dibattito sul relativismo della razionalità: esiste una razionalità africana, quella Athena Nera che in molti cercano? Filosofi come Valentin Mudimbe⁴⁹ sosterrrebbero la valenza e l'unicità di una filosofia africana impregnata di vitalismo, altri all'interno di questo dibattito insisterebbero sull'unicità del fenomeno storico che la filosofia rappresenta all'interno del mondo greco-romano. Ma questo non è il punto. L'elemento più importante è riconoscere che esiste ancora una ragionevolezza e un sistema di vita che esula dalla mercificazione del mondo, dalla corsa al progresso, attraverso i concetti di equilibrio e solidarietà. Una phronesis nera si può individuare nella *palabre* africana, assemblea e strumento politico (a tratti non troppo differente dalla ritualità dell'OST), che rappresenta un potenziale riferimento ad un'autentica democrazia africana. Altri residui della phronesis si individuano nel "senso comune", come nel "buon senso" e sono portatori di un'efficacia dove non figurano i rischi conseguenze dello spirito di geometria occidentale. Come abbiamo visto, un discorso simile è intrapreso sia all'interno della permacultura, sia nella critica al razionalismo del pensiero sistemico, e come abbiamo notato si iscrive in una forma di critica politico-sociale legata al fenomeno della colonizzazione in senso esteso. Si procede dalla decolonizzazione politica a quella culturale, dunque, ma attraverso un'interessante rito di inversione, dove, per fermare la corsa alla crescita che il razionalismo economico ha intrapreso, ci si trova a recuperare la stessa saggezza popolare e le stesse tradizioni che poco tempo fa venivano additate come antiquate e irrazionali. Questo processo, messo in atto anche in permacultura e nella Transizione, può rappresentare un momento non solo di riscoperta e di apertura culturale, ma anche di recupero per quanto riguarda tratti identitari che il culto della crescita ha oscurato.

Conclusioni

In questo capitolo abbiamo sviluppato due linee di analisi per comprendere e introdurre il fenomeno della Transizione. La prima analisi lavora attraverso l'ontogenesi di alcune "parole-chiave", diffusamente utilizzate nella Transizione e che fungono da segni linguistici altamente simbolizzati, fornendoci una più chiara lettura del movimento in questione. Attraverso queste parole chiave abbiamo potuto constatare la centralità del termine *resilienza*, che apre lo spazio teorico per le risposte alla crisi energetica. Il contesto storico necessario per la nascita della Transizione è invece dato dalla questione del *Peak Oil*, nella sua forma di questione ineluttabile (come sarà l'era Post-Carbon?) a cui fornire una risposta attraverso scenari di realtà possibili. In seguito abbiamo individuato nella *permacultura* e nel *pensiero sistemico* le fonti filosofiche alla base del pensiero transizionalista. In ultimo, ma non meno importante, abbiamo descritto come l'OST (*Open Space Technology*) rappresenti non solo un strumento decisionale ampiamente sfruttato all'interno della Transizione, ma anche un catalizzatore per l'innovazione, i rapporti paritari e la sperimentazione sociale, nonché una forma rituale che apra uno spazio indeterminato alla intuizione creativa.

La seconda linea di analisi assume un aspetto di ricostruzione storico-comparativa, con una ricerca fra i precedenti movimenti sociali che affrontino il problema ecologico, attraverso una critica al sistema vigente. Tra questi, una volta sancita l'importanza scientifica del Club di Roma, abbiamo osservato che i movimenti cosiddetti *ambientalisti*, sebbene sporadicamente

⁴⁹

pongano le basi (specialmente nel mondo anglosassone) per una coesione sociale dal basso, spesso vengono assimilati dalle ideologie politiche, divenendo a tutti gli effetti movimenti politici. Questa caratteristica, ma soprattutto uno spirito di denuncia aggressiva nei confronti della società, differenziano Ambientalismo e Transizione, non tanto nelle basi di pensiero quanto nel loro *modus operandi*.

Al contrario sono forti le analogie e costanti i riferimenti tra Transizione e Decrescita, affiliate sia dalla critica delle contraddizioni sistemiche in atto ma anche da una proposta pratica di uno scenario di decrescita energetica e di ripensamento della vita socio-economica. Digni di rilievo, oltre ai lavori e al pensiero di Ivan Illich, i concetti di razionalità (*logos epistemikos*) e ragionevolezza (*phronesis*) messi in gioco da Serge Latouche per una “decolonizzazione dell’anima edell’immaginario” che alla giusta scala di valori il razionalismo tecnico moderno. Il concetto di ragionevolezza è presente anche in permacultura e rappresenta uno dei cardini dell’agire transizionista; un agire che sebbene trovi enormi similitudini con le teorie della decrescita, risulta comunque dotato di una propria unicità dal momento che si pone nella sua veste pratica di sperimentazione sociale aperta all’innovazione.

Anche se si è fatto luce sul background storico e teorico della Transizione, questo movimento ci appare ancora come qualcosa di indefinito e meticcio nelle sue varie fonti teoriche e filosofiche. Ci avviciniamo dunque ad intraprendere un lavoro “semiotico” , cercando di capire come la Transizione stessa si diffonde, si organizza, ma soprattutto come parla di sé, come riesce a “narrare” se stessa e a creare pratiche discorsive.

Parte seconda.

Narrare la Transizione: strategie, pratiche discorsive e performance.

Premessa.

In questo capitolo ci si propone di indagare dal punto di vista semiotico-interpretativo il fenomeno Transizione. Per un'analisi di questo genere sono necessarie alcune premesse, soprattutto per quanto riguarda l'approccio "narrativistico" e il concetto di "pratica discorsiva" nel loro utilizzo in questo lavoro.

Il titolo "Narrare la Transizione" prende spunto ovviamente dal lavoro di Byron J. Good, *Narrare la Malattia*. In quella sede Good interpreta la malattia come un "oggetto estetico", con una particolare accezione:

"[...] non intendevo dire che la malattia è un oggetto di bellezza, per quanto esista una complessa estetica culturale delle attività guaritive, nonché per le forme quotidiane di vita sociale e di consapevolezza del corpo, compresa la malattia. Mi riferivo tuttavia più specificatamente al modo in cui studiamo il distacco tra malattia come oggetto o condizione di un corpo fisico – come viene popolarmente (e medicalmente) concepita – e la malattia come presenza in una vita o in un mondo sociale." (Good 2006, pag. 253)

Ancora una volta, dopo la *nemesis medica* di Illich, si ha a che fare con una critica al modello biologico riduzionista del corpo e della malattia. Il discorso di Good, tuttavia, assume il suo pieno valore come metodo di indagine semiotica della narrazione: la malattia, attraverso la sua narrazione, diventa qualcos'altro, cessando di identificarsi con il solo fatto biologico. In questo senso il fenomeno malattia (e a mio parere non solo) diventa necessariamente comprensibile attraverso una dimensione sociale, all'interno della quale viene giustificata, spiegata e vissuta a seconda dell' "attrezzatura culturale" a disposizione. Esso si viene a configurare all'interno di una *rete semantica*:

"Nel 1977 introdussi il concetto di *rete semantica*, per indicare che la malattia acquista un significato non solo tramite rappresentazioni univoche che ritraggono un stato malato del corpo, ma come un "prodotto di interconnessioni", nei termini di Iser – una "sindrome" di esperienze, parole, sentimenti e azioni che si svolgono in parallelo tra i membri di una società" (ibid. pag 260)

La malattia individuale e fisica, dunque, assume la forma di un oggetto socialmente costruito il cui significato e la cui espressione sono interpretabili attraverso categorie culturali. Qui dobbiamo fermarci per non sconfinare in altri orizzonti di studio, uscendo dalla cornice concettuale dell'antropologia medica. Un simile paradigma narrativistico è quello proposto da Bruner nel contesto della psicologia cognitiva. Bruner sottolinea due aspetti cruciali del pensiero narrativo. Il primo aspetto è dato dalla dimensione interpretativa: in essa si contrappongono la "canonicità" di una narrazione e la sua apertura alla "possibilità". Si può osservare come la prevedibilità rassicurante del "canone" culturale venga sfidata continuamente, nel prodursi storico delle narrazioni, da una infinita serie di possibilità alternative, nell'affronto di un problema e nella risoluzione di un conflitto. In ciò il pensiero

narrativo costituisce il mezzo di stabilizzazione di una cultura, ma anche del suo continuo rinnovamento. Il secondo aspetto è costituito dalla “creazione narrativa del Sé”, dimensione essenziale di costruzione della identità soggettiva e insieme di apertura costante all’Altro:

“La costruzione dell’identità, sembra, non può procedere senza la capacità di narrare. Una volta dotati di questa capacità, possiamo produrre un’identità che ci collega agli altri, che ci permette di riandare selettivamente al nostro passato, mentre ci prepariamo per la possibilità di un futuro immaginato. Ma le narrazioni che raccontiamo a noi stessi, che costruiscono e ricostruiscono il nostro Sé, sono attinte alla cultura in cui viviamo... siamo virtualmente espressioni della cultura che ci nutre. Ma la cultura a sua volta è una dialettica, piena di narrazioni alternative su ciò che il Sé è o potrebbe essere. E le storie che raccontiamo a noi stessi riflettono quella dialettica”⁵⁰

Un modello dunque che iscrive nell’atto narrativo la dialettica identitaria e che ci fornisce risposte interpretative attraverso il processo di simbolizzazione linguistico. Come si può inscrivere questo modello nello studio della Transizione?

Il fenomeno Transizione può essere studiato riflettendo sul ruolo della narrazione come atto di creazione di significato all’interno di una rete semantica di natura sociale, dal momento in cui struttura e organizza un racconto di se stessa. Rispetto ad altri movimenti simili, infatti, (e sebbene sia nata da poco tempo) la Transizione utilizza strategie di diffusione molto strutturate, che presuppongono l’organizzazione strategica di una narrazione specifica della propria natura. Il modello di Totnes viene a costituire in questo caso una sorta di paradigma o di evento simbolico che è possibile tramandare e in una certa misura ripetere (con le dovute differenziazioni locali e sebbene dotato di un’apertura all’innovazione). I metodi di diffusione con cui abbiamo a che fare sono essenzialmente dialogici (in una certa misura ritualizzati) e prendono il nome di *Transition Training*, *Transition Talks*, *Transition Days*, ognuno con una forma specifica e con particolari figure di riferimento, di cui parleremo durante il capitolo. Questa peculiarità ha rappresentato un’occasione per studiare il fenomeno dal punto di vista interpretativo, ma soprattutto ha potuto far luce sulla sua morfologia che da un discorso lineare rivela il suo carattere prismatico e la sua complessità. Si noterà infatti che sebbene le tecniche di diffusione siano strutturate in un discorso coerente, il loro contenuto può essere “letto” attraverso diverse prospettive (psicologica, scientifica, spirituale) mantenendo comunque un carattere di *pratica discorsiva*, in senso foucaultiano e nell’accezione che andiamo a spiegare.

Nella sua *Archeologia del sapere*, Foucault asserisce che il discorso non denomina un ordine di sapere statico e stabile, quanto piuttosto un sistema mobile di enunciati, ovvero una pratica discorsiva:

“Con questo, naturalmente, Foucault non può intendere l’attività di soggetti parlanti; il suo concetto di pratica risulta, come nella corrispondente categoria di Althusser, da una traduzione del concetto di pratica di Sartre nella cornice del pensiero strutturalista e denomina perciò nient’altro che le operazioni razionali rispetto allo scopo di un sistema che si mantiene sotto imperativi funzionali”⁵¹

⁵⁰ Bruner J., *La fabbrica delle storie*, Laterza, Roma-Bari 2008, pag. 99.

⁵¹ Honneth A., *Critica del potere : la teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002 (pag 209)

A questo proposito spesso la pratica discorsiva è stata letta sotto la lente di una teoria del dominio sociale, e noi lasciamo volentieri le dispute filosofiche a riguardo. Quello che più ci interessa è che la pratica discorsiva intenda fare luce sulla natura storica e sociale di un qualsiasi enunciato:

“Degli elementi tra cui la pratica discorsiva crea un rapporto regolato, Foucault annovera però non solo enunciati linguistici; dato che egli con “tipo di enunciazione” che è proprio di un dato discorso, cerca di intendere anche gli spazi sociali in cui gli enunciati discorsivi vengono prodotti, allora anche gli ordini istituzionali e le posizioni socio-strutturali fanno parte di quegli elementi fusi da una pratica discorsiva in un ordine di sapere”⁵²

Vale a dire che l’impianto discorsivo va contestualizzato e inserito in una nicchia istituzionale, o se si vuole in un ruolo specifico relazionale alla realtà storica che lo circonda. Sarà utile quindi tenere in considerazione questo punto di vista per comprendere le strategie che la Transizione sviluppa nella narrazione: parole come resilienza, permacultura e lo stesso discorso sul peak oil assumono valenza socio-politica e vanno contestualizzate in rapporto al sistema istituzionale vigente. In seguito a questa breve introduzione teorica, nelle pagine seguenti saranno studiate le *performance* narrative a cui ho potuto assistere (effettuate dai vari attori in gioco, ovvero sia dai facilitatori della Transizione, sia dai partecipanti agli eventi), le quali contribuiranno nel creare una visione più completa del movimento di Transizione, della sua diffusione e delle sue finalità pratiche.

2.1. “Leggere” i Transition Training.

Nel novembre 2009 sono venuto a conoscenza di Monteveglio e delle città di Transizione, grazie alla testimonianza di un amico che aveva partecipato ad un *Transition Talk*⁵³ a Bologna. Come ho spiegato nell’introduzione mi sono avvicinato al movimento di Transizione e ho avuto modo nel gennaio 2010 di assistere come “osservatore esterno” ad un *Transition Training*, proprio a Monteveglio. L’esperienza in seguito è stata ripetuta come “partecipante attivo” nel febbraio 2010 a Lucca.

Innanzitutto qualche concetto legato all’osservatore esterno, che probabilmente non può mai considerarsi tale. Come nelle migliori teorie interpretative infatti mi sono trovato, a Monteveglio, parte di un gruppo di venti persone che difficilmente non hanno potuto notare la presenza di un studente “armato” di taccuino e registratore, costantemente in ascolto e che nei momenti di pausa faceva domande a tutti. Anzi, come spesso accade, la figura dell’antropologo è stata ironicamente stigmatizzata e, oltre ai continui rimandi scherzosi dei partecipanti durante lo svolgimento del training, mi sono trovato a tutti gli effetti nel dissidio di dover mantenere una sorta di anonimato con la consapevolezza di influenzare inevitabilmente l’ambiente attorno a me. Così decisi di lasciare le vesti de “L’antropologo” (anche se ancora adesso è questo il nome che mi contraddistingue tra i “transizionisti” che ho

⁵² Ibid.

⁵³ Per Transition Talk si intende un evento (spesso sotto forma di dibattito/conferenza) in cui vengono spiegati i principi della transizione e le esperienze dirette ad esse collegata. Questo evento può durare tra le due e le tre ore. Differente è invece il *Transition Day*, dotato di tempi più dilatati (un’intera giornata) e che può rappresentare l’occasione per attività aggiuntive e pratiche più simili a un workshop.

incontrato) e di partecipare in modalità più “convenzionale” al secondo training, cosa che mi ha permesso forse di ricavare meno materiale utilizzabile (registrazioni, appunti), ma al contempo di poter effettuare una lettura più profonda e personalizzata dell’esperienza.

Il Transition Training è infatti un’esperienza di due giorni in cui un gruppo di circa venti partecipanti, attraverso la guida di due “facilitatori”, prende parte ad attività eterogenee con lo scopo di comprendere le basi teoriche della Transizione e di apprendere le tecniche per mettere in atto il cambiamento nel proprio contesto abitativo. Il Transition Training nasce dal gruppo per la “Formazione sulla Transizione”, ideato da Naresh Giangrande e Sophy Banks, rispettivamente responsabili del “Gruppo Energia” e del gruppo “Cuore e anima/ psicologia del cambiamento” della TTT (Transition Town Totnes), e formatori al primo training italiano svoltosi a Monteveglio nel 2008. Proprio per il suo carattere intensivo il training è considerato uno degli strumenti più efficaci per l’apprendimento/diffusione della Transizione e in effetti, all’interno del fitto programma, vengono trattati quasi tutte le tematiche relative al cambiamento e all’organizzazione del movimento. Un programma “tipo” può presentarsi sotto questa forma:

<p>Giorno I</p> <p>10:00 Introduzione</p> <p>10:10 Conosciamoci</p> <p>10:30 Qualche mappa per scoprire chi siamo</p> <p>11:00 Il contesto delle Transition Towns: il mondo esterno</p> <p>11:45 <i>Pausa</i></p> <p>12:00 Introduzione ai principi e panoramica della Transizione</p> <p>13:15 <i>Pranzo</i></p> <p>14:15 Visione di un futuro migliore</p> <p>15:15 Fare crescere la consapevolezza</p> <p>16:10 <i>Pausa</i></p> <p>16:30 Creare un Gruppo di Guida</p> <p>17:30 Il Grande Lancio</p> <p>17:45 Domande e pensieri conclusivi</p>	<p>Giorno II.</p> <p>09:30 Inizio attività</p> <p>10:00 La Transizione interiore e il cambiamento</p> <p>11:30 <i>Pausa</i></p> <p>11:50 Il metodo Open Space e World Café</p> <p>13:00 <i>Pranzo</i></p> <p>14:00 Incontrare i discendenti</p> <p>15:00 <i>Pausa breve</i></p> <p>15:10 Coinvolgere le persone: modelli psicologici</p> <p>15:40 Il movimento di Transizione fino a oggi...</p> <p>16:20 <i>Pausa</i></p> <p>16:30 Fare la Transizione in Italia: come cominciare</p> <p>17:00 Chiusura del cerchio e feedback</p> <p>17:30 <i>Fine</i></p>
--	---

Possiamo già individuare alcune caratteristiche peculiari di questa modalità di apprendimento collettivo. In primo luogo il Training è un discorso organizzato e potrei aggiungere strutturato. Infatti, sebbene ci possano essere varianti di attività scelte dai facilitatori e adattamenti al contesto, il programma del training rispecchia essenzialmente il modello inglese di Banks e Giangrande. Questo accade non solo nell’ambito formativo, e rispecchia una parte di quel *modus operandi* che contraddistingue la Transizione dagli altri movimenti simili: l’esperienza di Totnes diventa quasi paradigmatica, o perlomeno un *exemplum* da seguire cercando di organizzare una struttura all’interno della quale promuovere questo tipo di cambiamento. In secondo luogo si potrà apprezzare il carattere olistico dei contenuti trasmessi. Una parte del training è dedicata alle nozioni specifiche della Transizione e a come operare il cambiamento (anche qui avremo a che fare con una struttura piuttosto delineata) un altro filone argomentativo si rivolge all’individuo e prospetta la Transizione Interiore e una visione del futuro, un’ultima parte invece affronta dal punto di vista psicologico un’analisi dei bisogni e delle dipendenze in riferimento alla psicologia del cambiamento.

In terzo luogo si può parlare di una performance collettiva e della creazione guidata per la costruzione di un senso comune. Il training infatti viene “guidato” dai facilitatori, a volte tramite lezioni frontali (per quanto riguarda le nozioni più tecniche o storiche) ma più spesso tramite OST o Word Cafè (Vedi par. 1.2.4.), ovvero tramite discussioni collettive o a gruppi, attraverso le quali possano emergere i concetti a cui la Transizione vuole sensibilizzare o riflessioni create *ex-novo*. In questo senso ogni Training assume la propria unicità, e si può dotare di quella che chiamerei un’ “anima propria” a seconda dei partecipanti di cui è composto.

Parleremo durante il capitolo di come questi aspetti, che possono sembrare in contraddizione fra di loro, siano integrati nel discorso generale della Transizione. Si inquadrerà il discorso da vari punti prospettici (psicologico, tecnico-scientifico, spirituale) cercando di rispondere al paradosso di una argomentazione strutturata che lascia spazio all’innovazione, creando i presupposti per la crescita della consapevolezza individuale. Prima di tutto questo è però utile uno sguardo ai componenti che durante la mia esperienza hanno dato vita al “testo” del Transition Training.

Partecipanti.

Sia a Montevoglio che a Lucca il gruppo di partecipanti si è rivelato di natura inaspettatamente eterogenea. Quello che mi aspettavo era di trovarmi di fronte a persone già “inserite” nel discorso transizionista o perlomeno provenienti da gruppi di interesse verso le tematiche ambientali o il cambiamento globale (movimenti di decrescita, permacultori): questo è avvenuto solo in parte. Senza dover entrare nel vivo delle storie personali, i partecipanti variavano da studenti di vent’anni a pensionati; alcuni facevano parte di gruppi per la decrescita, altri di movimenti per il riciclo dei rifiuti, altri invece si avvicinavano a certe tematiche per la prima volta. Il livello culturale era eterogeneo, comprendendo da operai con la licenza superiore a professori universitari. L’approccio stesso alle tematiche era del tutto diverso, con differenti aspettative: da chi era capitato al training per “caso” a chi invece progettava un movimento di Transizione nella propria città,; da chi non si aspettava nulla dal training a chi lo riteneva necessario per le proprie attività personali (insegnanti, permacultori, agricoltori ecc...). Possiamo in questo caso riportare due interviste emblematiche:

Intervista 1, (“D” è una donna di 43 anni, siciliana)

A - Cosa fai nella vita?

D - Faccio l’impiegata, alla Telecom, da 25 anni, ma siccome provengo da studi classici, per un settore così tecnico e specialistico mi ha creato dei problemi, perciò ho fatto fatica a creare una figura professionale all’interno di questa azienda, ma alla fine ci sono riuscita. Sono riuscita ad avere una figura più specialistica, quindi non sono un impiegato d’ordine, tanto per capirsi.

[...]

A - Tu sei anche qualcos’altro oltre al tuo lavoro...

D - Penso di sì, infatti a me piaceva tanto scrivere: finalmente ho trovato il coraggio di farlo. Forse riuscirò entro quest’anno a finire un libro.... Eh...(sospira)

A - E di cosa tratta?

D - No, è una raccolta di racconti sulle donne, su donne che ho incontrato, insomma, o sulle quali ho sentito parlare, e ho creato delle storie. Anche perché sei anni fa, sette anni fa, avevo creato un'associazione, appunto. Questa cosa è nata dallo spunto di una lettura di una psicanalista, che affrontava il tema dell'aggressività femminile, quindi indagava anche molto approfonditamente, questo mondo, diciamo, consapevole/inconsapevole delle donne. Adesso quest'associazione è andata un po' a dormire. E in questo momento sono presidentessa di un'associazione che si chiama "Rifiuti zero Palermo" che si occupa della terrificante situazione, non tanto in Sicilia, quanto appunto a Palermo. Comunque sono curiosa, quindi c'è stato caso di approfondire anche gli studi tipo pranoterapeutici e quindi mi sono diplomata anche come pranoterapeuta. E poi cos'altro vuoi sapere...No, va beh, queste cose le faccio come Hobby!!! Ho 43 anni, insomma, nel corso degli anni ho avuto tantissime esperienze, insomma, anche di tipo ludico... Ludico di studio, insomma, mi sono trovato a studiare canto... ho fatto parte di un coro polifonico quindi ho studiato come soprano per cinque anni, ma l'esperienza si è un po' esaurita, insomma, perché è emersa la mia vena un po' più solista, e siccome nei cori non potevo più starci... Insomma nessuno mi vuole come cantante! [Ride]....

A - E la Transizione?

D - La Transizione, sempre appunto perché sono curiosa. Su Beppe Grillo c'era una notizia, o non mi ricordo se era un filmato sulle Transition, oppure qualcosa che fanno, che ogni tanto riportano... dei siti... allora io mi sono subito... mi ha incuriosito questa cosa della Transition perché... mi risuonava.... Mi risuonava perché io ho sempre pensato, essendo nata nel '66, quindi essendo arrivata al Liceo nel '79...che la mia generazione fosse di "transizione", e questa parola mi era familiare,no? Perché erano passati gli echi, molto lontani, del Sessantotto, comunque, gli Anni di Piombo, queste cose qua, e insomma, la mia generazione, cosa, di significativo, no, porterà? Perché poi dopo di noi sono arrivati i paninari, le griffes, no? Quindi proprio noi stavamo in mezzo, in una specie di palude, no? E quindi questa cosa della transizione mi ha incuriosito e ho detto: "Ma, sai che la mia generazione...ha questo senso! No? Potrebbe avere questo scopo!" Quindi mi sento perfettamente... oggi proprio nell'ultima giornata...soprattutto mi sono detta: "Caspita! Ma io ho una grande responsabilità e un gran privilegio allo stesso tempo, no? Perché sto vivendo un periodo cruciale, appunto di passaggio, per cui le scelte che si faranno in questo periodo. Da qui in avanti, ovviamente, segneranno profondamente il corso della storia per tanto tanto tempo, no?"

A - Secondo te solo adesso o sempre è stato così?

D - No, io credo che adesso molte cose si fanno, quindi non possiamo raccontarcela, ecco. Magari prima molte cose non si sapevano, non ci sono i mezzi di informazione che ci sono adesso, chiaramente, la comunicazione, dico, c'è di tutto, ma se tu veramente vuoi sapere una cosa...la vieni a sapere, no? E' molto più capillare, è mondiale...possiamo sapere quello che succede in qualunque parte del mondo...

A - E istantanea, allo stesso tempo.

D - Sì, non ci sono tramiti. Perché tu puoi connetterti, no?

A - La Rete, quindi, funziona? Quindi, dal Sessantotto, è cambiata questa cosa? Che al Sessantotto è mancata una Rete, magari?

D - E' possibile... però, sai, era un'altra storia, secondo me... Erano altre le motivazioni...Secondo me ogni storia ha un inizio e la sua fine, no? E infatti anche questo periodo ha un suo inizio, un suo svolgimento, ecco... Cerchiamo di dare più significato possibile, e tutte le potenzialità che si possono esprimere su piano comune.

A - Quindi tu hai conosciuto la transizione, se vogliamo, per caso?

D - Se vogliamo sì, ma visto che non esiste il caso...

A - E quest'incontro?

D - Questi due giorni?

A - Sì.

D - Beh, certe cose sono state assolutamente familiari, comunque a questi temi di sostenibilità, sono anche molto sensibile, molto informata, diciamo che le ragioni che appunto danno la spinta, sono convincenti e sono vere...soprattutto, no?... Perché è un dato di fatto che prima o poi il petrolio finirà e i cambiamenti climatici ci sono, perché li viviamo sulla pelle, quindi stiamo parlando di assunti oggettivi... e poi chiaramente il fatto che cambiando stile di vita si tornerebbe ad una vita molto più umana, a misura d'uomo, qualitativamente migliore perché tutta questa tecnologia, questa corsa che abbiamo vissuto....

A - il Progresso è un'idea, no?

D - Sì, ma quella del petrolio non mi piaceva molto. Io personalmente sono più per ricercare nuove fonti alternative, ma non tanto per continuare con lo stesso modello, ma quanto per sbarazzarci di questa cosa che inquina tantissimo, no? E abbiamo scoperto che stato messo anche nelle medicine...

A - E questi giorni come ti sono sembrati, anche la risposta delle altre persone...

D - Intanto il gruppo era bellissimo, credo che non ci siano state veramente per quanto mi riguarda... a volte capita in questi gruppi che ci sia (magari non è successo nulla), una certa diffidenza nei confronti delle persone.... Invece no, sono stati tutti molto calorosi...

A - E se devi fare una critica?

D - No, guarda, a livello organizzativo è andato tutto benissimo, è stato tutto perfetto. Non ho visto, sai quanto dici "Ah, ma questa cosa..." No, io sono un tipo anche accomodante, non sono di quelle... ecco io sono una che si adatta, non ho aspettative. Ecco io sono venuta qua senza nessuna aspettativa. Nessuna, quindi non posso ritenermi delusa di alcunché.

A - Ti faccio una domanda provocatoria: non ti sembra però che alcune cose siano irrigidite all'interno della Transizione. Da una parte il lasciare libere le persone di proporre la propria visione, dall'altra un metodo, una guida, un gruppo guida che ti dice "come" le cose vanno fatte... perché seguire questo metodo?

D - Diciamo che in tutto le cose nuove, funziona, il fatto che ci sia qualcuno che ti conduca... e poi la cosa bella nella Transition è proprio che non è che ti dicono cosa devi fare. Loro ti dicono: "Tu hai la possibilità di cambiare... c'è però questo problema: energia, quindi ambiente"... te devi trovare quindi il modo per risolvere questi due problemi... per cui, dico, attualmente non ci sono molte chances, no? Perlomeno nessuno ti ha proposto qualcosa di alternativo, quindi sulla base delle esperienze antiche, che poi non vanno perdute, d'altronde le cose funzionavano...

A - Siamo arrivati fino ad oggi...

D - E' giusto?! Cioè, noi avremmo dovuto apportare dei miglioramenti, invece abbiamo soltanto velocizzato, estremizzato tutta una serie di cose che c'erano anche prima. Cioè, in realtà, il cambiamento non c'è stato.

Intervista 2: Dibattito tra tre membri del Training (L,B,C) e l'intervistatore (A).

L - Allora, non si può supporre che, questa aggregazione di persone, che lo fanno non per motivo sentito [si riferisce a chi segue la "moda" della transizione] ma per unirsi al gruppo, porti ad una spersonalizzazione dell'individuo, e ad una degenerazione del processo?

A - Questa è una domanda interessante...

L - Lo stesso che è successo con il petrolio, capisci? Cioè, il petrolio, se usato con giudizio, e con coscienza, ce ne sarebbe per dieci milioni di anni, poi ne avanzerebbe... e non ci sarebbe inquinamento. Quindi probabilmente, proprio le persone che l'hanno fatto senza capirne il valore, hanno degenerato la cosa... gli sprechi e tutte quelle robe lì. Non è che ci sia il rischio, anche per questo movimento, come il petrolio all'inizio, che era una cosa positiva, rischi di ... cioè non è il caso di valutare anche queste cose, a meno che non lo si valuti un domani?

A - Secondo me non possiamo saperlo, ma probabilmente c'è una fondamentale differenza... quella del petrolio, è una decisione che viene dall'alto, no? Qui si insiste molto sul fattore "dal basso", ovvero ogni persona si responsabilizza. Ogni persona cerca di cambiare le cose secondo la propria "visione". Cioè il petrolio "unifica", nel senso del sistema mondiale di produzione, commerciale, di vita, perché la nostra vita è basata sul petrolio, da cento cinquant'anni a questa parte. Qui si vorrebbe dare spazio a possibili variazioni dello stesso tema, se vogliamo metterla sul musicale, no?... io mi interrogo, appunto, su come può essere una transizione in Africa, Sudamerica, o in India...

L - Ma allora io dico: " Perché ci dobbiamo unire per fare questa cosa?" Cioè, io a casa, non ho bisogno di unirmi per fare una cosa così. Lo posso fare da solo. Allora io, che mi metto in gruppo, sono un debole, perché non mi accontento di farlo da solo?

B - Perché fai un di più. Nel senso che tu, per farlo a te, personalmente non hai bisogno di nessuno. Ma per coinvolgere qualcun altro hai bisogno di...

C - Piano, piano...tu sei in una civiltà interconnessa comunque. Se tu dici : “Me ne frego, lo faccio per i fatti miei, comunque l’aria che respiri è questa, il sistema economico in cui vivi è questo... cioè non puoi fare l’eremita, se no te ne scappi veramente su una collina, e mangi le radici di gelsomino...”

B - secondo me invece è un discorso di mentalità: è la mentalità dell’IO e la mentalità del NOI.

L - E’ quello il discorso... difatti io sono più per l’IO che per il NOI...

B - Secondo me è molto più facile... nel senso che tu dici: “Va beh, io ho una serie di strumenti... trasformo la mia azienda, invece di coltivare mais a raso, mi faccio la mia di transizione.” Però in realtà quando esci da lì sei circondato da...

L - E perché devo uscirne?

C - Ti do una motivazione tua? Per assurdo, tra dieci anni non c’è più petrolio. Tu hai fatto la transizione da solo: tu hai da mangiare, gli altri non ce l’hanno... dove lo vengono a prendere?

L - Io penso per me [risate]. Poi se anche gli altri pensano per loro, allora facciamo una cosa ancora più globale...

C - ma come fanno gli altri a pensare per loro? Come fanno se non sanno nulla? Adesso il nostro compito è quello di dire agli altri, di sensibilizzare le persone... e se tu sei venuto qua, e dici: “Io sono venuto a imparare le cose per i fatti miei” tu dopo dovrai costruirti delle mura alte venti metri, o stare col fucile spianato, perché, come dice lui, gli altri tra dieci anni non hanno più da mangiare e vengono da te...

B - Se te sei qui, è per una cosa tua. Perché vuoi fare la transizione perché conviene a te... però tu sei qui con altra gente...

L - ti spiego, io ci sono capitato per caso.

C - Come la metà delle persone che sono qua....

A - Pensa a me....

L - Il mio caso è questo: io mi interesso un po’ di psiche... non so se conosci l’analisi transazionale, sarebbe una cosa di

psicoanalisi... per caso il transazionale è diventato transizione...

[tutti si mettono a ridere]

Poi, l’ho studiata un po’... Ne ho discusso con mio padre, che per lui non sono assolutamente novità, perché sono cose

che faceva mio nonno, sono cose che fa mio padre e che faceva il mio bisnonno...e che ho a casa. Che mi faccio la verdura, mi faccio la frutta, e ho le galline, ho le anatre...Il discorso è che: “Si può fare ancora più dal basso?”

B - ma tu saresti più contento se gli altri facessero come te?

L - allora, io ho lavorato all’estero, viaggiavo, ho conosciuto altre culture. Ma poi allora alla fine perché devo spendere energie per andare là, quando ce l’ho anche qua in Italia, no? Cosa cerco? Uno cerca la serenità, la tranquillità, la tranquillità maggiore non si realizza nel contesto familiare e nel te stesso?

C - E’ un primo passo...

L - Allora come dicono alcuni psicologi, è contagiosa la cosa? Anche a livello verbale?

C - Sì, perché tu ci stai dicendo una cosa che fai, e la stai trasmettendo anche a noi...

L - ma se stai da solo non hai una vita interiore più ricca? E se stai con gli altri non cresci.

B - E’ il contrario.

L - Ma, io la penso così, difatti la vita è fine a sé stessa.

Dalle due interviste emerge non solo l’eterogeneità della composizione del gruppo, ma anche quella del rapporto con il fenomeno Transizione. Se “D”, infatti, inserisce positivamente nella propria storia personale e nel proprio bagaglio di “valori” le prospettive offerte all’interno del training, “L” sembra diffidente verso un movimento che appare rispolverare conoscenze già alla sua portata (“Sono cose che fa mio padre e che faceva già il mio bisnonno”) non condividendo la “prassi sociale” suggerita nella formazione. E’ importante fare notare che la seconda intervista è stata fatta a metà del primo giorno di training, e che in seguito “L” ha riveduto alcune delle sue affermazioni. Il fatto significativo è che il discorso transizionista ha provocato una reazione e una ricezione differente da parte di individui con percorsi di vita e culturali diversi, ma che il concetto di fondo (il cambiamento) sia stato accettato in entrambi i

casi come necessario e impellente. In seguito, anzi, è stata proprio la “biodiversità” dei componenti (e mi riferisco anche all’esperienza di Lucca) a creare un più ampio dibattito e a favorire le riflessioni più creative. Per quanto riguarda quindi la componente dei partecipanti si può affermare quindi che, sebbene alcuni membri del gruppo fossero già istruiti a riguardo delle tematiche affrontate, la diversità ha giocato un ruolo fondamentale. Questo è sintomatico di una sensibilità estesa nei confronti delle tematiche del cambiamento, ma anche di una metodologia di trasmissione della conoscenza che vede nei partecipanti una componente essenziale per la creazione di un significato condiviso. In questo senso il Transition Training assume la forma di un grande OST, dove da un lato i presenti sono lì per una motivazione tutta personale (curiosità, caso, “destino”) riguardo a certi problemi, e dall’altro il facilitatore (oltre a fornire dati e notizie riguardo alla Transizione) cerca di guidare il gruppo a costruire un proprio orizzonte di significato.

Facilitatori.

Diventare facilitatori di un Transition Training, come testimonia Ellen Bermann, necessita in primo luogo di passione e spirito di comunicazione:

“I prerequisiti sono: essere coinvolti attivamente in un’iniziativa di transizione, buone capacità di facilitazione gruppi, buona conoscenza lingua inglese almeno nella comprensione scritta (molte risorse, libri, ecc... sono in inglese e un facilitatore deve aggiornarsi costantemente). Poi, o si segue un corso di “*train the trainer*”, oppure si segue un possibile percorso di apprendistato con trainer di esperienza. Io mi sono avvicinata alla Transizione tramite il mio insegnante di permacultura (inglese) che me ne ha parlato nel 2007. Comunque anche professionalmente lavoro su tematiche legate a sostenibilità e cambiamento da oltre 10 anni. Per cui queste tematiche sono la mia passione”

Il ruolo del “facilitatore TT” d'altronde è di importanza cruciale, e in certe sue componenti molto simile al lavoro che deve svolgere il facilitatore di OST. Lavorare sulla comunicazione extraverbale, aiutare a comprendere senza “agire” direttamente (ma solo attraverso la “presenza”), improvvisare e leggere le situazioni: sono tutte doti che non possono essere insegnate e apprese solo teoricamente. E’ proprio attraverso la figura del facilitatore che un Transition Training può assumere quel carattere di significato condiviso di cui abbiamo parlato.

Contesto.

Il contesto dei Transition Training è conforme a quel processo di socializzazione accelerata che si viene a creare in tali situazioni. Preferibilmente il training dovrebbe essere “conviviale”, ovvero situato in un luogo “appartato” dove i partecipanti possano alloggiare e condividere il tempo che resta fuori dal programma. Lucca, con la sua locazione in un agriturismo collinare, ha rappresentato un luogo ideale per la convivialità e per lo scambio tra i partecipanti. Viceversa a Monteveglio queste caratteristiche non erano presenti e forse ciò ha influito sulla totale partecipazione del gruppo (alcune persone non si sono presentate il secondo giorno). In ogni caso la cura di contesto dotato di particolari caratteristiche ha un

valore simbolico notevole, a dimostrare la rilevanza della fisicità attraverso la quale un messaggio prende vita.

Lettura aperta o discorso in fieri?

Ho privilegiato l'esperienza del Transition Training per la sua intensità e la sua completezza. Vale a dire che una volta ritornati a casa, la sensazione è quella di aver compreso tutto (o quasi tutto) della Transizione. In realtà il training esplicita uno dei fattori più interessanti del fenomeno Transizione: fornire una lettura aperta di una metodologia strutturata. In parole semplici vengono forniti dati e informazioni su problematiche concrete (peak oil, cambiamento climatico ecc...) e modelli di riferimento sull'esempio di Totnes per rispondere a queste sfide della contemporaneità. Se tutto avesse fine in questa fase ci si troverebbe davanti ad un modello impostato che garantirebbe la propria riproducibilità, tuttavia il discorso si articola su un piano dialogico diverso. Come nell'OST - ed è per questo che abbiamo individuato in tale tecnica alcune radici filosofiche del cambiamento transizionista - la creazione di significato diventa collettiva, localizzata e differente a seconda del contesto nel quale viene costruita. Considero questa caratteristica una innovazione e un punto di forza. Infatti, se si considera lo scarto tra l'universalità dei concetti promossi dalla Transizione e la loro applicabilità specifica e contestuale, si può parlare di una "lettura aperta" del discorso. Meglio ancora però sarebbe parlare di un discorso *in fieri*, in quanto all'interno del discorso stesso (perlomeno nell'ambito dei training) si viene a creare uno spazio vuoto non solo per l'interpretazione ma per l'innovazione e la reificazione di un senso costruito socialmente. Proprio per questo un approccio narrativistico può rendere l'idea di come sia impostato il discorso transizionista. Proprio per questo nessun Transition Training è uguale a se stesso. Adesso andiamo a comprendere meglio questo concetto esplorando il discorso attraverso diverse prospettive.

Prima di riportare alcune fasi della mia esperienza, tuttavia, mi riservo di affermare che un TT non è "trascrivibile", ma acquisisce valore solo come esperienza *hic et nunc*: proprio per questo ne descriverò solo alcuni aspetti funzionali alla nostra ricerca. Inoltre mi scuso con i miei facilitatori, Cristiano ed Ellen, per averli fatti "parlare" in alcune fasi della descrizione: i vostri interventi sono stati utilizzati (come alcune piccole parti del materiale) solo in caso di estrema necessità, quando il senso di alcuni concetti non sarebbe mai stato trasmissibile in altri modi, o in modo migliore.

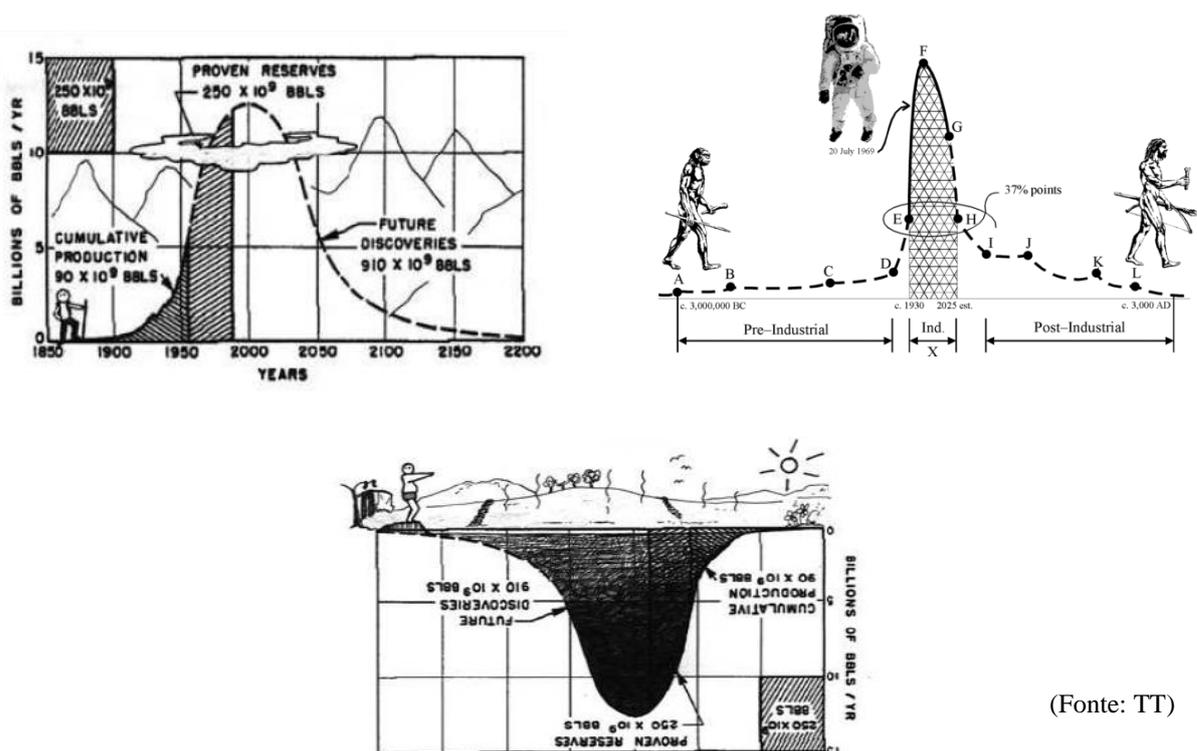
2.2. Consapevolezza e Visione del futuro.

2.2.1. Creare la consapevolezza: peak oil, scenari possibili e visione positiva.

Uno dei primi obiettivi della Transizione è porre l'individuo davanti alle problematiche e le contraddizioni del mondo contemporaneo. Seduti in cerchio nella stanza "operativa" del TT, i partecipanti ricevono le informazioni utili per comprendere il peak oil, il cambiamento climatico e i punti deboli della società della crescita. La peculiarità del metodo di "insegnamento" è di fondarsi su un "apprendimento collettivo" dei soggetti. Se infatti i dati e le teorie della crisi energetica vengono forniti dai facilitatori, in seguito sono i singoli

partecipanti a discutere a coppie o a relazionare alcuni concetti a tutto il gruppo. In sintesi la consapevolezza passa attraverso un problema che *deve* diventare comune, perché riguarda l'intera società: "Siamo davanti a una crisi energetica e alla fine dell'era del petrolio. Come possiamo agire?"

Una volta che il problema è diventato collettivo, la risposta può essere cercata in gruppo. L'unica costante che la Transizione cerca di veicolare è l'utilizzo di una *visione positiva* che riesca ad essere produttiva e propositiva di fronte all'emergenza. Entrambi i termini hanno un preciso significato. Una *positività*, riferita al picco del petrolio, mette in rilievo il presentarsi dell'opportunità storica di un cambiamento condiviso, piuttosto che i fattori negativi di "crisi" e "spaesamento" che ne possono derivare. Al contrario di certi punti vista "apocalittici" presenti nei discorsi di denuncia di molte associazioni ambientaliste, la prospettiva transizionista ribalta il modo convenzionale di interpretare la questione energetica. Nella figura riportata più sotto, vediamo la curva di Hubbert "reinventata" in un'ottica positiva. Da una parte troviamo la rappresentazione "classica" della curva come "scalata" evolutiva, con in aggiunta il grafico di "Olduvai"⁵⁴, che dipinge il futuro di una umanità in regressione fino al ritorno allo stato primitivo; dall'altra parte si può notare come, ribaltando la curva, il "viaggio nel futuro" dell'uomo possa assumere nella Transizione un significato positivo di "risalita vitale" dopo un tuffo nel liquido bituminoso:



(Fonte: TT)

La *visione*, d'altronde, risulta un concetto fondamentale nel processo di Transizione. Essa permette di immaginare il futuro, di progettarlo, e di favorirne un processo di reificazione dello stesso. (vedi par. 3.1.)

Tuttavia una visione di tipo “ottimistico” e propositivo deve confrontarsi con altre visioni condivise e con le attitudini culturali a cui l’Era del Petrolio ci ha abituato. Lascio la spiegazione di questo termine a Cristiano Bottone (fonte TT):

Spiegazione del concetto di visione.

C- [...] Ora vi faccio una lezione frontale su uno dei grandissimi temi, che è quello della visione del futuro: ovvero della capacità dell’uomo di immaginarlo, che è stata recepita all’interno della transizione come un dei lineamenti che possono creare la differenza rispetto a quello che si è fatto fino ad oggi. Eh.. il punto è che la nostra terra è già piena di visioni, perché la struttura sociale, la nostra vita, le costruisce, le unifica: molte si sono imposte, certe le costruiamo noi... in una società come la nostra ci sono delle visioni molto complicate, per esempio sul futuro... sugli scenari del futuro. Uno dei passaggi è questo: quando si comincia ad immaginare qualcosa di diverso, allora si fanno i primi passi per arrivare a realizzarlo. Quando spieghiamo la nostra visione positiva, diciamo: “C’è una situazione tremenda... ma potremmo arrivare ad un mondo che è migliore da quello da cui siamo partiti. Poi ci vuole un piano per capire come “ci vado” verso la visione. E ti rendi anche conto che per “andare là”, ti serve anche un’altra struttura, un’altra serie di principi, che ti aiutino a stare sul sentiero giusto. [...]Se noi immaginiamo qualcosa di diverso, si può smettere di utilizzare il Carbone o il petrolio, semplicemente perché ho immaginato di poter fare le stesse cose in un contesto diverso. Quindi una visione positiva del futuro, sicuramente è una delle risorse più grandi che voi avete quando cominciate a lavorare con le persone. Spesso, se state trasmettendo bene questo concetto, quello che vi viene detto è : “Sì, ma tu in mezzo a tutto questo casino, com’è che sei ottimista, sorridi?” La visione è una cosa che si trasmette: cominciamo ad immaginare che il futuro potrebbe essere molto bello. Però dobbiamo essere consapevoli di quello che c’è già dentro alla testa delle persone, perché le troviamo già fatte in un certo modo, le persone: costruite dal nostro sistema culturale. Quindi dobbiamo confrontarci con le visioni del futuro che già ci appartengono...

Queste “visioni che già ci appartengono” non sono altro che il mondo culturalmente costruito e il futuro “pensato” nella nostra epoca. La Transizione individua infatti alcuni scenari futuri già vivi nel “senso comune”, i quali influiscono sul nostro modo di pensare e agire. Questi scenari si pongono nei confronti del futuro energetico in maniera differente e variano da una prospettiva apocalittica (Mad Max) ad una Tecno-Fantasia simile ad una configurazione fantascientifica (detto anche scenario “Star Wars”). Tra questi due estremi troviamo la decrescita creativa proposta dalla Transizione ed una “Stabilità Green-Tech” dove una tecnologia “verde” possa permettere il tenore di vita contemporaneo. Se i primi due scenari non sono prospettabili o realizzabili a breve termine, sostenere il livello di consumo odierno tramite “energia verde” è quasi utopico, dal momento che nessun sostituto rinnovabile garantisce le prestazioni energetiche del petrolio⁵⁵.

⁵⁵ Un coefficiente utile per calcolare la “rendita energetica” di una risorsa è l’EROEI, ovvero l’energia fornita da un’attività rispetto all’energia necessaria a compiere tale attività. Si tratta dunque di un coefficiente di “energia netta”. Il petrolio sta abbassando esponenzialmente il suo EROEI (data la crescente dispendiosità di estrazione), scendendo dal rapporto di 30:1 degli anni Settanta ad un rapporto medio globale di 20:1. Tuttavia le risorse rinnovabili non raggiungono tale rapporto, contando che l’energia eolica ha un EROEI di 11:1 (ma è discontinua), la fotovoltaica tra i 2,5:1 e i 4,5:1. L’unico coefficiente paragonabile al petrolifero è quello idrico (23:1), ma la maggior parte dei siti potenziali è già stata sfruttata.



(Scenari post-petroliiferi. Fonte: TT)

Ecco dunque come il concetto di “visione positiva” diventa un modo di rispondere alla crisi in seguito alla consapevolezza di un necessario cambiamento. In questo senso esso diventa anche “pratica discorsiva” in quanto prende posizione in “conseguenza di” e all’interno di un determinato spazio storico/sociale, promuovendo un determinato modo di “agire socialmente”. Il mutamento stesso della realtà passa attraverso la visione, che diventa strumento di coinvolgimento ma anche di reazione verso un sistema che non adotta misure soddisfacenti o che sembra non “immaginare” un’alternativa alla crisi energetica. Si tratta di una visione aperta all’adattamento, anch’essa in transizione e che possa fronteggiare gradualmente le problematiche insorgenti, nella sua caratteristica meta-progettuale:

C- [...] Una cosa che mi sento di aggiungere è: non fissatevi... si chiama Transizione: si fa un po’ alla volta. La visione che abbiamo oggi sarà necessariamente diversa dalla visione che avremo tra un mese, tra un anno, o tra dieci anni. Questo non è un problema, non che oggi dobbiamo già immaginare esattamente come sarà il mondo tra trent’anni. I tuoi obiettivi cambiano, si trasformano nel tempo. Quindi è un sistema di progettazione in cui si da una idea di come progettare il futuro: costruirselo mano a mano andando avanti. Altro è il discorso della pro attività: il discorso è che tu, in questa visione, sei una parte attiva. Non arriverà un signore un giorno che ti porta il futuro già fatto e che dica “Ecco, io l’ho preparato e lo sistemi tu”. Se non te lo fai tu, probabilmente non lo farà nessuno. Quindi: visione positiva e cominciamo a fare noi. A cambiare noi, senza aspettare che sia il Governo, il Comune i Sistemi mondiali, il datore di lavoro...[...] Quindi, questo è il concetto, i progetti di transizione devono sviluppare, e costantemente alimentare, un *credo incrollabile*, la parola credo è un po’ forte.... Perché non si tratta di “credo” nel senso dogmatico del termine...è il *credo che questa cosa si possa fare*. Inoltre bisogna praticare le cose che si vanno raccontando. L’idea che si possa creare un mondo migliore sarà comunque la vostra migliore alleata in tutti i rapporti che voi avrete. Comincerete ad influenzare gli altri, a dare energia agli altri, quando inizierete davvero ad essere convinti voi stessi che questa cosa si possa fare. (fonte TT)

2.2.2. Visione e “racconti del futuro”.

Esercizio: la visione interna ad ognuno di noi.

(Esercizio guidato da Ellen Bermann)

[I partecipanti si dispongono in cerchio. Seduti. Ellen li invita a trovare la situazione più comoda e confortevole, a rilassarsi, e infine a chiudere gli occhi]

E- Ora la domanda magica. Immaginate che vi svegliate tra vent'anni, si è compiuta la transizione, e ora siamo finalmente sulla strada verso la sostenibilità... Vi trovate nella vostra stanza. Sul vostro letto... e ora cominciate ad alzarvi. Com'è la vostra camera da letto? Come è fatta? Che sensazione vi da stare lì dentro? Cominciate ora a vestirvi. Come sono i vostri vestiti? Come sono soprattutto al tatto... E com'è mettervi i vostri vestiti... Lasciate ora la vostra stanza da letto. Vi recate in bagno. Com'è il bagno? Cosa c'è nel bagno?

Passate ora alla vostra cucina. Vi preparate la colazione. Che cosa mangiate? Che gusto ha il cibo che mangiate? Chi c'è insieme a voi? Siete ora pronti per lasciare la vostra casa. Cosa c'è davanti a casa? Com'è la strada? Com'è l'ambiente che circonda la vostra casa? Com'è la gente che trovate per strada? Cosa succede?

Ora andate al lavoro, o da qualsiasi altra parte vi viene di andare. Come andate? Com'è il vostro lavoro? Esterno o interno? Chi c'è con voi? Cosa fate? Ora andate a fare delle compere... Come si svolge questa attività?

Ora pensa alle parti del tuo corpo. Come ti senti? Le tue mani, le senti stanche, oppure no? Cosa succede nel resto del mio corpo? [...] Come sono le tue relazioni con il divino, o come sono le tue eventuali pratiche spirituali? Ora torniamo. Riapriamo gli occhi.

[tutti aprono gli occhi e a coppie ci si racconta la propria esperienza, in seguito alcuni possono condividere con tutti la propria visione]

C- La casa in cui abitavo era la stessa... però, diversa... del resto la strada in asfalto non c'era più, forse di sabbia... c'erano giardini, orti, anche sulla strada, per cui la strada attorno si percorreva a piedi...

Quando sono andato a fare compere i negozi erano dei negozi con dietro la produzione, quindi senza merce esposta... dove se mi servivano le mele, dietro avevano l'albero dove raccogliere le mele...

[risata collettiva]

S- Per me la cosa più difficile è stata pensare ai vestiti... dato che sono abituata a pensare agli abiti fatti comunque col petrolio... faccio fatica

D- Per me proprio il contrario... ho quest'idea di un abbigliamento più femminile, più naturale...

P- Io mi sono svegliato e ho fatto colazione con lo yogurt, la marmellata, come faccio adesso... va beh, forse al posto dei jeans avevo un paio di pantaloni “normali”, e per strada vedevo biciclette... ma per me è abbastanza simile alla realtà attuale...

C- Pensate agli odori... odori più vivi, senza le macchine.

E- La cosa che mi ha stupito è che io vivo in mezzo alla gente, in delle condizioni a dir poco frenetiche... invece in questa sorta di meditazione era tutto più calmo, più lento... quasi senza persone... mi immaginavo una specie di deserto e la gente vestita di bianco....

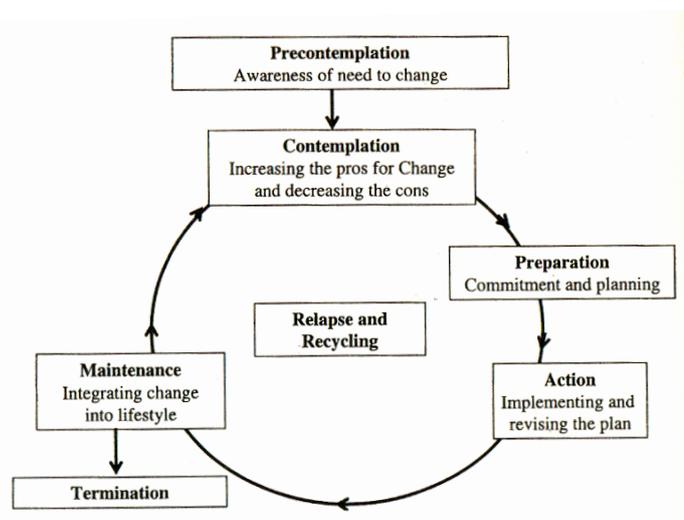
E' innegabile la sfumatura “spirituale” che possono assumere certi tipi di visioni, e questo può essere un sintomo di risposta ad un certo vuoto cognitivo moderno. Altri esercizi come “Incontro con gli antenati” affrontano la tematica del “cambiamento già attuato”, attraverso la

finzione di un viaggio nel tempo. In ogni caso il tentativo da parte del movimento di Transizione è quello di riuscire a costruire una “visione comunitaria” e, attraverso questa, iniziare a progettare un futuro locale resiliente. Uno dei sottogruppi della TTT più rilevanti, in questo caso, è infatti “Raccontare la Transizione”, che si occupa di creare vere e proprie narrazioni postdatate (spesso sotto forma di articoli di giornale) che descrivano l’avvenuto processo di transizione e le notizie relative ad esso. Questi racconti sono utili per creare una “scaletta” progettuale e vengono utilizzati anche nell’ EDAP (piano di decrescita energetica), per commemorare o aiutare ad individuare le varie fasi di sviluppo del progetto. In sintesi, il concetto di “visione condivisa” descrive al meglio le dinamiche di costruzione della Transizione. Partendo da una pratica discorsiva sulla necessità del cambiamento, e da suggerimenti dotati di validità scientifica (la via migliore da percorrere è quella della decrescita creativa), l’applicazione del mutamento diviene un discorso aperto e, come abbiamo detto, *in fieri*, da costruire socialmente attraverso una progettualità comune che sfrutti il potenziale di visione individuale.

2.3. Psicologia del cambiamento, Transizione interiore.

2.3.1. Dipendenza e cambiamento.

Se creare una visione condivisa è importante, per arrivare a sensibilizzare e coinvolgere gli individui bisogna tenere conto che spesso è difficile proporre un cambiamento, in particolare quando si vuole interagire con una sorta di dipendenza. In un’ottica transizionista (ma non solo) la società industriale “dipende” dal petrolio, come un individuo può dipendere dall’alcool o dal tabacco. Il problema del mutamento diventa dunque una questione di “uscire da una dipendenza”. Una delle teorie più utilizzate nei Transition Training è quella del Cambiamento Transteoretico⁵⁶, ideata da Di Clemente e Prochaska negli anni ’80, che si può così schematizzare:



(Fonte: TT)

⁵⁶ Di Clemente C., *Addiction and Change: how addictions develop and addice people recover*, Guilford Publications, 2006.

Questo modello vede il cambiamento come una sequenza di fasi sequenziali, che possono cadere in un *loop* re-iterativo. Le fasi più “difficili” a livello psicologico sono il passaggio da “precontemplazione” a “contemplazione” e il mantenimento del cambiamento nel tempo. Per quanto riguarda la questione petrolifera, infatti, la maggior parte delle persone è ancora infatti nella fase di “precontemplazione”, che implica conoscere il problema ma non interiorizzarlo per iniziare un processo di mutamento. La sensibilizzazione, in questo caso, deve fungere da motore per promuovere un’auto-riflessione che porti allo stadio della “consapevolezza”, ovvero della “contemplazione”. Ammettere di essere dipendenti dal petrolio sarebbe già il primo passo per iniziare il cambiamento. Solo in questo stadio si può iniziare a costruire un “piano di battaglia” passare all’azione. Se il cambiamento è poi avvenuto, lo sforzo sarà quello di farlo diventare parte integrante di un *lifestyle*, e di mantenerlo nel tempo evitando ricadute.

Un altro modello utilizzato per stimolare l’abbandono delle dipendenze è quello FRAMES (Feedback, Responsibility, Advice, Menu of options, Empathy, Self-Efficacy) di Miller e Sanchez⁵⁷. Esso riflette sulle problematiche inerenti al cambiamento concentrandosi in una prima fase sui fattori di shock che la consapevolezza di una dipendenza può portare (reazione); in seguito si cerca di dare importanza a fattori quali la responsabilizzazione del “paziente” e di “guida”, tramite un potenziamento personale, l’assistenza empatica e consigli razionali che portino ad un “ventaglio di soluzioni” possibili.

Un approccio psicologico, all’interno della Transizione, è funzionale sia alla diffusione di un modello anticonformistico, sia obbligatorio se si considera la natura paradigmatica e olistica dei suoi contenuti. In poche parole, creare lo spazio per l’innovazione significa prima di tutto liberarsi dei concetti precostituiti e delle dipendenze che impediscono una evoluzione. Questo può valere sia a livello individuale che a livello collettivo, in quanto società strutturata. Durante il Transition training il percorso psicologico si riflette nella creazione di una consapevolezza, come abbiamo osservato precedentemente, che porti ad una visione di cambiamento.

2.3.2. Transizione interiore.

La tematica psicologica del cambiamento ricorre anche in un discorso improntato sull’interiorità e sull’aspetto di “liberazione” da schemi mentali prefissati. In questa fase emerge il carattere di “svolta paradigmatica” che la Transizione cerca di attuare a più livelli. Riferendosi ad autori come Joanna Macy -che nel 2009 ha svolto un workshop assieme a Rob Hopkins sul “lavoro che riconnette”- la *Transizione interiore* segue le linee del pensiero sistemico, in opposizione con alcune convinzioni della società contemporanea, come dimostra la Scheda 1 (Macy J., Brown M.Y. ; 1998)

Transizione interiore significa quindi avere la forza di perseguire una visione differente delle cose, di reinventare un immaginario secondo le proprie esigenze e quelle della società. Anche questa interpretazione di mutamento diventa pratica discorsiva nel momento in cui può essere

⁵⁷ Miller W.R. & Sanchez V.C., *Motivating young adults for treatment and lifestyle change*, 1993.

associato con un certo sistema spirituale (buddhista, taoista) e se lo si riconnette a un discorso più ampio che propone una svolta paradigmatica, legato appunto al pensiero sistemico o ad una *ecologia profonda* (vedi par.3.1.2.). Durante il Transition Training viene promosso un lavoro sull'Io, attraverso la condivisione e il supporto del gruppo. L'intento è quello di liberarsi dalle costruzioni sociali che cercano di appiattire la natura dei sentimenti negativi o positivi, considerati spesso come "eccessivi" e quindi lontani da uno stato di normalità. Nell'ambito della Transizione le emozioni di rabbia, dolore, depressione, ma anche un atteggiamento troppo "felice", ottimista, giocoso, non devono essere evitati, ma devono essere accettati come sintomi del nostro animo e utilizzati come strumenti stessi del cambiamento. Non è un caso che uno dei partecipanti, che aveva sofferto di depressione con un conseguente allontanamento da parte di amici e conoscenti, abbia trovato durante il Training il coraggio di condividere la propria esperienza con singoli e con l'intero gruppo. Appare in questo caso il valore catartico della Transizione interiore, che tende a restituire agli individui una facoltà di ragionare oltre gli schemi e di valorizzare le proprie risorse. Essa propone una restaurazione del mondo interiore come punto di partenza per l'esternazione di un'attitudine al cambiamento che, come abbiamo visto, deve avvenire socialmente. In poche parole, secondo la Transizione, quello David Korten ha chiamato *The Great Turning*⁵⁸, la Grande Svolta, deve partire da un *credo incrollabile* interiore: credere che le cose si possano fare assieme, e diversamente da come sono state fatte fino ad ora. Ma come si può diffondere una visione così inusuale? Come strutturare un modello di Transizione?

2.4. Organizzazione e diffusione.

2.4.1. I dodici passi della Transizione.

Una buona parte del Transition Training è dedicata all'insegnamento di *come* è possibile creare una iniziativa di Transizione nel proprio contesto locale. Se fino ad ora siamo di fronte ad un discorso *in fieri*, che prevede il costruire di una rete di significati comune, l'*iter* che porta alla formazione di un movimento di Transizione sembra più delineato e prende come esempio la nascita della Transition Town Totnes. Tuttavia è vero che questo percorso non è "obbligato", ma assume la forma di un "metodo testato" al quale è saggio attenersi, perché dimostratosi efficace. Andiamo dunque ad analizzare gli ormai famosi dodici passaggi da seguire per dare vita ad una iniziativa di Transizione, raccontati da Rob Hopkins. La lettura "aperta" dei passaggi è sottolineata nell'introduzione dall'autore stesso (fonte e traduzione: Transition Italia).

⁵⁸ Korten D.C., *The Great Turning: From Empire to Earth Community*, Berrett-Koehler Publishers, 2006.

I 12 passi

Questi sono i primi 12 passi necessari a cominciare il percorso di Transizione nella propria comunità. Come si dice scherzosamente negli incontri tra gente di Transizione, abbiamo il piano della nostra rivoluzione dalla A alla D, nessuno ha un'idea precisa di come si faccia ad arrivare alla Z. Non è detto che i 12 passi debbano essere fatti proprio in questo ordine. Il più delle volte ci sono più cose che accadono contemporaneamente, dipende da tanti fattori. Prendete quindi queste indicazioni come guida, hanno già provato la loro efficacia in molte occasioni e quindi è saggio non “reinventare la ruota” ogni volta, ma in Transizione non ci sono dogmi o verità assolute, la si impara facendola.

1. Costituire un Gruppo Guida e designare la sua successione

Questo stadio pone un *core team* a guidare il progetto attraverso la fasi iniziali. Raccomandiamo che formiate il vostro gruppo guida con lo scopo di condurre il processo dallo stadio 2 al 5, e accordarsi affinché siano formati un minimo di sottogruppi (vedere il punto 5), il gruppo guida sarà smantellato e riformato prendendo una persona da ciascuno di questi gruppi. Ciò richiede un buon grado di umiltà, ma è molto importante al fine di porre il successo del progetto sopra all'individuo. Alla fine il gruppo guida sarà formato da un rappresentante di ogni sottogruppo.

2. Facilitare la comprensione dello scenario attuale

Questo stadio identificherà i vostri alleati chiave, costruisce network cruciali e prepara la comunità in genere per il lancio della iniziativa Transition. Affinché un valido piano Energy Descent Action si evolva, i suoi partecipanti devono capire i potenziali effetti sia del Peak Oil che del cambiamento di clima – prima si punta a un aumento dell'elasticità della comunità, più tardi si esauriscono le riserve di combustibile. Proiezioni di film chiave (*Inconvenient Truth, End of Suburbia, Crude Awakening, Power of Community*) con dibattiti di “esperti” per rispondere alle domande alla fine di essi sono molto valide. Discorsi di esperti nel campo dei cambiamenti climatici, peak oil e soluzioni per le comunità possono essere di ispirazione. Articoli su giornali locali, interviste su radio locali, presentazioni di gruppi esistenti, incluse le scuole, sono anche parte dei mezzi per risvegliare la gente e prepararla a cominciare a pensare alle soluzioni.

3. Posare le fondamenta

Questo stadio riguarda il *networking* con gruppi e attivisti esistenti, chiarendo loro che l'iniziativa Transition Towns è finalizzata a incorporare i loro precedenti sforzi e futuri *input* guardando al futuro in un nuovo modo. Riconoscete e onorate il lavoro che fanno, e sforzatevi di far capire che hanno un ruolo vitale da giocare. Date loro una visione d'insieme concisa del peak oil, cosa significa, come si correla al cambiamento di clima, come può centrare con la comunità in questione, e le sfide che pone. Date la vostra idea di come il processo Transition Town possa agire da catalizzatore per portare la comunità a esplorare nuove soluzioni e a pensare strategia di variazione sull'agricoltura.

4. Organizzare una Grande Lancio

Questo stadio crea una memorabile pietra miliare per segnare “l'avvento di un'era” per il progetto, punta dritto alla comunità al completo, porta avanti la vostra iniziativa per il periodo successivo e celebra il desiderio della vostra comunità ad agire. In termini di tempo, stimiamo che ci vogliano da 6 mesi a un anno dalla proiezione di film all'insorgere della consapevolezza. La liberazione ufficiale di Totnes fu tenuta nel settembre 2006, preceduta da circa 10 mesi di discorsi, proiezioni di film e eventi. Per quello che riguarda i contenuti, sarà necessario condurre la gente a comprendere il peak oil e il cambiamento di clima, ma in uno spirito di “noi

possiamo fare qualcosa” piuttosto che di “condanna alle tenebre”. Un contenuto che abbiamo visto essere valido è la presentazione della barriere pratiche e psicologiche al cambiamento personale – dopo tutto, questo è tutto quello che facciamo come individui. Non è necessario che siano proprio discorsi, possono includere musica, cibo, opera, danze, qualsiasi cosa vi sembri che rifletta l’intenzione della vostra comunità a imbarcarsi in questa avventura collettiva.

5. Formare sottogruppi

Parte del processo di sviluppo di un Energy Descent Action Plan è affidarsi al genio collettivo della comunità. Per ciò è cruciale formare un numero di sottogruppi più piccoli che si focalizzino su aspetti specifici del processo. Ognuno di questi gruppi svilupperà il proprio metodo di lavoro e le proprie attività, ma saranno tutti sotto l’ombrello del progetto come un tutto unico. Idealmente i sottogruppi sono necessari per tutti gli aspetti di vita che sono richiesti dalla vostra comunità per sostenersi e prosperare. Esempi di questo sono: cibo, rifiuti, energia, educazione, gioventù, economia, trasporti, acqua, governo locale. Ognuno di questi sottogruppi guarda alla sua area e cerca di determinare il modo migliore di rendere più elastico e ridurre l’uso dei carburanti. Le loro soluzioni saranno la spina dorsale del Energy Descent Action Plan.

6. Usare il metodo Open Space

Abbiamo trovato la tecnologia *open space* un approccio altamente efficace per i *meeting* delle iniziative Transition Town. In teoria non dovrebbe funzionare. Un gran numero di persone viene senza ordine del giorno, senza orario, senza coordinatore e senza nessuno che tenga i tempi. Tuttavia, abbiamo tenuto *open space* separati per il cibo, l’energia, gli alloggi, economia e psicologia del cambiamento. Alla fine di ogni incontro, ognuno ha detto di cosa aveva bisogno, estese annotazioni sono state prese, ha avuto luogo molto *networking* e un enorme numero di idee è stato identificato.

7. Sviluppare manifestazioni pratiche e visibili del progetto

E’ essenziale che evitate di pensare che il vostro progetto sia solo chiacchiere di gente che sta seduta a elencare desideri. Il vostro progetto ha bisogno, fin dai primi stadi, di cominciare a creare manifestazioni concrete nella comunità. Tutto ciò aumenta nelle persone, in modo significativo, la percezione del progetto e la loro volontà a partecipare. C’è un difficile equilibrio da raggiungere durante i primi stadi. Avete bisogno di mostrare un visibile progresso, senza imbarcarsi in progetti che alla fine non avranno luogo nell’ Energy Descent Action Plan. Nella Transition Town Totnes, il gruppo del cibo lanciò un progetto chiamato “Totnes la capitale inglese delle nocciole” con lo scopo di avere quanti più possibili alberi di nocciole in città. Con l’aiuto del sindaco abbiamo recentemente piantato alcuni alberi in centro, e ne abbiamo fatto un evento di grande risonanza.

8. Facilitare l’acquisizione di nuove competenze.

Se siamo qui a rispondere al peak oil e al cambiamento di clima muovendoci verso un futuro a basso consumo di energia e rilocalizzando le nostre comunità, allora abbiamo bisogno di competenze che i nostri nonni davano per scontate. Una delle cose più utili che un *Transition Town project* può fare è ribaltare le “false competenze” degli ultimi 40 anni offrendo corsi in alcune di queste. Ricercare tra i membri più anziani della nostra comunità è istruttivo – dopo tutto vivevano prima che prendesse piede la società del consumo e comprendono come potrebbe essere una società a basso consumo. Alcuni esempi sono: riparare e non buttare, cucinare, l’uso di biciclette, costruzioni naturali, isolamento dei locali, tinture, raccolta di erbe, giardinaggio, efficienza energetica delle abitazioni, uso della pastamadre per il pane (la lista è senza fine). Il vostro programma di riacquisizione delle competenze darà alle persone una potente realizzazione delle loro propria abilità nel risolvere i problemi, a ottenere risultati pratici, a cooperare con le altre persone. Apprezzeranno anche il fatto che imparare può realmente essere divertente.

9. Costruire relazioni con l'amministrazione locale

Qualunque sia l'ampiezza del movimento che la vostra iniziativa Transition Town intende generare, qualunque progetto pratico abbiate iniziato e per quanto magnifico sia il vostro piano di riduzione del consumo, non progredirete mai molto a meno che non abbiate coltivato un positivo e produttivo aggancio con le autorità locali. Contrariamente a quanto potete aspettarvi potrebbe darsi che sfondiate una porta aperta. Stiamo vedendo come fare a mettere giù un piano di riduzione del consumo per Totnes in un formato simile al piano di sviluppo della comunità in corso. Forse un giorno la giunta siederà ad un tavolo con due documenti di fronte – un piano per la comunità convenzionale e un ben presentato piano di riduzioni dei consumi. Verrà un giorno nel 2008 quando il prezzo del petrolio sfonderà il tetto dei 100\$ al barile. I pianificatori guarderanno da un documento all'altro e concluderanno che solo il piano di riduzione del consumo indirizza la sfida che stanno affrontando. E mentre questo documento passa al centro della discussione l'altro lentamente scivola nel cassetto.

10. Onorate gli anziani della comunità

Per quelli di noi nati negli anni '60 quando il petrolio era a buon mercato, è difficile prefigurarsi una vita con meno petrolio. Ogni anno della mia vita (eccetto la crisi petrolifera degli anni '70) è stato caratterizzato da più energia degli anni precedenti. Al fine di ricostruire quel quadro di una società a bassa energia, dobbiamo confrontarci con chi direttamente ricorda la transizione verso l'era del petrolio a basso costo, specialmente il periodo tra il 1930 e il 1960. Mentre chiaramente volete evitare alcun senso di ritorno a un fioco, lontano passato, c'è molto da imparare da come si facevano le cose, dagli invisibili legami tra i diversi elementi della società e da come si conduceva la vita quotidiana. Ritrovare tutto ciò può essere profondamente illuminante, e può portarci a essere maggiormente connessi al luogo dove stiamo portando avanti il nostro progetto Transition Town.

11. Lasciare che il processo vada dove vuole...

Sebbene potreste iniziare a sviluppare il vostro processo di Transition Town con una chiara idea di dove dovrebbe andare, inevitabilmente andrà da un'altra parte. Se cercate di tenervi entro una rigida visione, comincerà a fiaccarsi la vostra energia e vi sembrerà di giungere ad uno stallo. Il vostro ruolo non è di avere una risposta ad ogni domanda, ma da agire da catalizzatore affinché la comunità giunga alla propria transizione. Se mantenete a fuoco i punti chiave – costruire una comunità elastica e ridurre l'impronta del petrolio – vedrete come il genio collettivo della comunità farà emergere una soluzione altamente praticabile e ricca di inventiva.

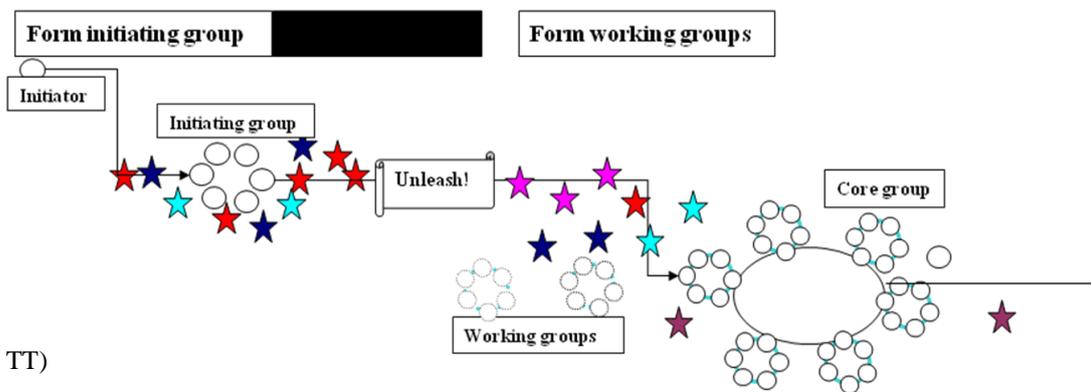
12. Create un piano di decrescita energetica (EDAP)

Ogni sottogruppo dovrà avere bene a fuoco azioni pratiche per l'elasticità della comunità e la riduzione del impronta del petrolio. Combinate insieme queste azioni costituiscono il piano di riduzione energetica. Qui è dove il genio collettivo della comunità ha designato che il suo futuro si liberi dalla minaccia del peak oil e del cambiamento di clima. Finora, abbiamo intrapreso molte azioni pratiche a Totnes. Tuttavia esse ammontano solo a una piccola frazione del numero di iniziative che sono state attualmente sviluppate dalla nostra comunità.

2.4.2. Gruppo guida.

Dai dodici passaggi si evince chiaramente quello che abbiamo sostenuto ad inizio capitolo sul coniugare un discorso strutturato con uno spazio che lasci aperta l'innovazione e una visione differenziata della realtà.

Una particolare applicazione di questo metodo è insita nella struttura del *Gruppo Guida (Initiating Group)*, che, una volta formatosi, si occupa essenzialmente di preparare una campagna di sensibilizzazione (per il passaggio dalla fase precontemplativa a quella contemplativa) e di organizzare il “Grande Lancio” dell’iniziativa di Transizione, permettendo la formazione di sottogruppi di lavoro. Il vero *core group* sarà poi costituito da membri di ciascun sottogruppo, con la possibilità di mutare nel tempo. Questo modello consente al gruppo guida di gettare le fondamenta per il nascere della Transizione, e in seguito forma un direttivo che sia libero di adattarsi alle esigenze e ai cambiamenti del progetto, come illustrato nello schema qui proposto:



(Fonte: TT)

Nel capitolo seguente (par. 3.3.2.) potremmo definire un tale sistema come perfetta configurazione “resiliente”, in quanto è dotato di sub-unità con una certa autonomia, che si collegano tra loro in modo “stretto” tramite il *core group*, ma che soprattutto sono dotate di una “mente collettiva”: di uno scopo e di una organizzazione condivisa che si identifica nella risposta creativa al picco petrolifero.

Solo attraverso una configurazione simile si può “lasciare” che la Transizione “vada dove vuole”, e quindi garantirne la continua innovazione interna e una adattabilità alle situazioni esterne. Il lavoro del Gruppo Guida, proprio in quanto motore primario del cambiamento, è fondamentale e proprio per questo tale “organo” deve essere strutturato con la massima cura. Ma come è possibile che partendo da poche persone si arrivi ad espandere un modello innovativo ad intere comunità e ad una rete mondiale di esse?

2.4.3. Diffusione e Organizzazione.

La diffusione delle Transition Town è stata paragonata ad un modello “virale”. Durante i Transition Training è percepibile la componente del “contagio” che sviluppa lungo l’esperienza. La teoria alla base di questo pensiero, come proposta anche da Malcom Gladwell⁵⁹, è che l’innovazione si sviluppa e diffonde in maniera “esponenziale”, ovvero ha una linea di crescita “lenta” nello stadio iniziale, che si inarca esponenzialmente nel tempo. Questo modello effettivamente rispecchia quello che è successo a Totnes, dove una idea condivisa da un piccolo gruppo di persone, si è arrivati a creare una comunità in Transizione e addirittura (dopo circa quattro anni dalla nascita) una diffusione mondiale del modello e una rete di connessioni vastissima. Forse in maniera inaspettata ci si è trovati, nella piccola cittadina di Totnes, a formare un Transition Network (Transition Ltd, ovvero la rete di iniziative legali di Transizione) che possa coniugare le necessità particolari di ogni iniziativa con una più vasta interrelazione di scambi. Il Transition Ltd assume così una forma simile ad una cellula, come nella figura *, così spiegata da Rob Hopkins:

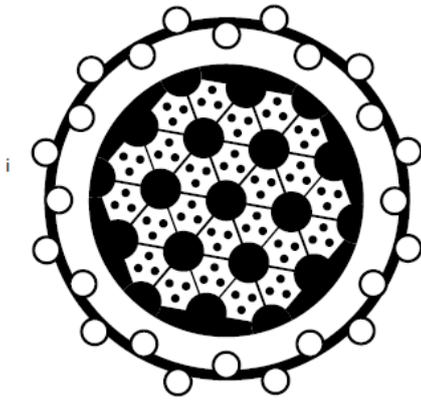
“ Il Transition Network Ltd. È simile ad una cellula, ad un sistema biologico - questo rende bene l’idea dell’emergere organico della struttura. Benché la cellula non sia una metafora perfetta, in molti modi è utile a spiegare come funziona il Transition Network Ltd . Ci sono diverse iniziative che emergono da sole, come spore sotto il microscopio, partendo da livelli diversi, guidate dagli scopi e principi della Transizione; successivamente, si connettono tra di loro nei modi che ritengono più utili, creando quelle connessioni tra loro che ritengono più produttive. Queste sono rappresentate dai cerchi di varia misura all’interno del cerchio principale, di cui i più grandi rappresentano le iniziative regionali e i cerchi più piccoli le iniziative locali. Visto così, il Transition Network Ltd diventa l’anello bianco esterno che circonda le singole iniziative. Funziona un po’ come la membrana di una cellula, racchiudendo gli scopi e principi comuni al più ampio movimento di Transizione ed agendo come catalizzatore, ovvero permettendo al cerchio di espandersi al crescere delle iniziative. In biologia la membrana è creata dal nucleo e dal resto del contenuto della cellula, ma definisce anche l’identità dell’intera cellula e cresce insieme a lei. Il ruolo del Transition Network Ltd diventa quindi quello di perseguire questa funzione di catalizzatore, rivedendo e raffinando continuamente il senso della Transizione, in un processo collaborativo, oltre a facilitare il networking il più possibile. Significa facilitare interconnessioni efficienti ed

efficaci, facili e funzionali, tra i diversi livelli, i centri di coordinamento e le iniziative, così come tra i diversi gruppi che si dedicano allo stesso tema specifico. Ad esempio, prendiamo i gruppi che studiano il tema “alimentazione”: il Transition Network Ltd può aiutarli a comunicare tra loro, a scambiarsi i resoconti di esperienze riuscite, ad organizzare eventi su scala nazionale. La stessa cosa vale per i gruppi che si dedicano all’energia, all’economia, e via dicendo. Può inoltre mettere in contatto i progetti simili per area geografica, cultura di appartenenza, grandezza della zona o numero di abitanti. La comunicazione che ne deriverebbe sarebbe profonda, diversificata e diventerebbe presto autonoma.

L’anello esterno del diagramma rappresenta due ulteriori aspetti del lavoro del Transition Network Ltd: lo sviluppo di “frontiere” creative sia con altri gruppi che con nuovi settori di attività.”⁶⁰

⁵⁹ Gladwell M., *The Tipping Point: how little things can make a big difference*, Little, Brown &C, 2000.

⁶⁰ Hopkins R., Lipman P., *Chi siamo e cosa facciamo*, articolo a diffusione web, tradotto da Transition Italia, 2009.



(schema della "cellula" Transition Network)

Nella risorsa della "rete", troviamo quindi il massimo implemento dell'innovazione e dello scambio. Il paradosso della struttura organizzata che si trasforma costantemente è risolto tramite un modello biologico delle connessioni e delle strutture, e in perfetta armonia con i principi già esposti nel trattare il pensiero sistemico, la permacultura, e le Open Space Technology. Tratteremo nel capitolo finale l'importanza e le possibilità che possono derivare da un sistema così strutturato.

Conclusioni.

Abbiamo affrontato in questa seconda parte una analisi del "discorso" Transizione, attraverso un studio delle sue forme di trasmissione e in particolare dei Transition Training. Comprendere come la Transizione si "racconta", nell'ambito di un paradigma narrativistico, significa ottenere un quadro più accurato su come essa costruisce i propri significati, si organizza e sugli attori sociali che partecipano alla formazione del discorso. I risultati che abbiamo ottenuto fanno luce sul carattere di "pratica discorsiva" di molti contenuti proposti all'interno della Transizione. Essa si pone infatti in dialogo e opposizione con il sistema economico-produttivo e "culturale" contemporaneo, e si fa portavoce di una cultura emergente che deve promuovere una "svolta paradigmatica". Da essa il nome stesso di "Transizione", come qualcosa che deve passare da una fase ad un'altra, implicando un necessario mutamento. Dal punto di vista della pratica discorsiva, la narrazione viene a inserirsi in un contesto specifico, e si riferisce ad uno specifica "rete semantica" che coinvolge concetti come Permacultura, Ecologia profonda, Open Space Technology e Pensiero sistemico, inserendoli nel quadro storico attuale e in relazione al Peak Oil imminente. In questo senso la Transizione assume la proprietà primaria di un discorso olistico, multidisciplinare, e aperto a diverse *prospettive* di lettura. Abbiamo infatti notato come una sfumatura spirituale, psicologica, economica, scientifica, possano coesistere nelle stesse argomentazioni, e come questo *corpus* nozionistico sia necessario alla nascita di un movimento che si pone come alternativa paradigmatica al sistema vigente.

Se la nostra indagine si fermasse qui, saremmo davanti ad un movimento strutturato, il cui discorso potrebbe essere riprodotto e diffuso nello stesso modo, impartendo nozioni "preconfezionate" e organizzate rigidamente. Il Transition Training sarebbe quindi una lunga lezione frontale. Tuttavia si è sottolineato un aspetto peculiare nel metodo di trasmissione del

racconto transizionista: essere un discorso organizzato, ma in continuo mutamento, anzi, *in fieri*. Se infatti molte teorie e addirittura le sequenze per la creazione di una iniziativa sono trasmesse in forma più o meno “rigida”, l’applicazione di esse diventa costruita socialmente e si diversifica a seconda del luogo e del tempo in cui viene a formarsi. Nel Transition Training c’è poco di “insegnato” e molto di condiviso o appreso collettivamente. Questa metodologia - che in parte è attuata tramite l’OST, e in parte riflette i principi permaculturali della diversità e del mutamento- permette un approccio quasi maieutico da parte dei facilitatori (che non a caso assumono questo nome), che si occupano (tramite gli strumenti individuati per una psicologia del cambiamento) di “mettere in condizione” il gruppo di attuare un cambiamento interiore e di cominciare a lavorare socialmente tramite una visione condivisa. Questo metodo si riflette nella organizzazione stessa delle iniziative di Transizione. Abbiamo studiato come il Gruppo Guida mantenga in sostanza questo ruolo di “portatore di consapevolezza”, per poi sciogliersi e lasciare che le cose “vadano avanti” a seconda delle necessità. E’ come se il discorso “rigido” si occupi di creare una base comune, il cambiamento e la risposta alla crisi energetica -che costituisca il “nocciolo duro” e l’identità fondativa delle iniziative-, mentre l’innovazione è assicurata dall’aspetto *in fieri* del proseguimento del lavoro, che viene sostenuto e creato dalla comunità stessa. A livello internazionale infatti il Transition Network costituisce una sorta di “membrana” per connettere le varie iniziative globali internamente fra di loro, ed esternamente con gli altri organi (politica, università) che possano accrescere la rete di Transizione. Un sistema di questo tipo, che garantisce un’unità di scopi e una volontà comune di cambiamento, lasciando alle singole comunità la libertà d’azione e di innovazione, può dotarsi di un meccanismo di “autopoiesi”, rinnovarsi e porsi veramente come alternativa paradigmatica al “modo di pensare e fare” odierno. Ma di questo parleremo nella terza parte del nostro lavoro.

Parte Terza

Per un'antropologia dell'emergenza e del mutamento.

Premessa.

Spesso può accadere che l'oggetto di studio possa informare il metodo stesso con il quale esso viene studiato. Non intendo dire che per ogni oggetto differente si debba escogitare un metodo *ad hoc*, altrimenti verrebbe a cadere il significato della stessa metodologia di indagine. Faccio allusione invece ad un meccanismo retroattivo per cui il fenomeno studiato porta a riflettere sul modo in cui esso debba essere analizzato e, in senso più lato, a come apra le porte a un'indagine più vasta che possa fare luce su alcuni aspetti trasversali che lo caratterizzano. In quest'ultimo capitolo cercheremo di comprendere come i concetti e le pratiche discorsive della Transizione possano ispirare domande più profonde per quanto riguarda la tematica del cambiamento e dell'emergenza. Durante l'analisi, cercheremo di comprendere come si è arrivati alla crisi sistemica e alla rottura uomo-natura odierna, inoltre ci si occuperà di indagare il fenomeno dell'identità, nel suo aspetto sistemico e legato alla creazione di senso nelle organizzazioni, cercando di applicare tale studio a due casi etnografici. In ultimo e attraverso la stessa ottica si analizzerà il fenomeno delle città di Transizione, per comprenderne a pieno la struttura e la portata innovativa.

La complicatezza di tali riflessioni merita però una breve spiegazione preliminare di quello che sarà il filo logico seguito durante il discorso che andiamo a intraprendere. Ci dispenseremo dalle conclusioni, trattando il riassunto come un *abstract* e inserendo le considerazioni su quest'ultima parte nelle conclusioni finali.

In primo luogo identificheremo alla base della crisi sistemica un utilizzo antropocentrico e strumentale della cultura nei confronti della natura. Fiorenzo Facchini identifica nelle capacità di "progettualità e simbolizzazione" (ovvero nel emergere della "cultura"), le prime cause dell'ominazione. Con questi termini si indica la facoltà (particolarmente sviluppata nell'uomo) di rappresentare, reinventare e manipolare l'ambiente, portando alla costruzione di una "nicchia culturale", dove l'evoluzione culturale si sviluppa con un'accelerazione e un percorso differente da quella biologica. Il problema sussiste quando le rappresentazioni umane (e quindi costruzioni identitarie socialmente costruite) eccedono nel simbolismo o intraprendono una direzione simbolica deviante, perdendo il senso sistemico ed ecologico dell'ambiente naturale. Si noterà come un filone filosofico - che include le teorie del pensiero sistemico (in particolare si affronterà l'interpretazione di Bateson) e l'"ecologia profonda" di Arne Naess- identifichi nei presupposti della cultura occidentale e nella sua identità una dicotomia tra uomo-natura, causata principalmente da una visione antropocentrica e strumentale dettata da due fattori: una lettura erronea del racconto biblico della Genesi e la nascita del meccanicismo scientifico. Da questo ragionamento si deduce che il problema sistemico è essenzialmente un problema simbolico e quindi "identitario".

L'analisi prosegue quindi cercando di comprendere come sia possibile un mutamento identitario che porti a quella svolta paradigmatica proposta dalla Transizione. Innanzitutto si cercherà di incorporare nelle teorie dell'identità gli aspetti sistemici e di "mutamento",

sfruttando il modello panarchico trattato nella prima parte del lavoro. Questo studio di un'identità dei sistemi e "across scale" pone l'accento su particolari proprietà dei sistemi identitari, per cercare di comprenderne il mutamento, la formazione, e il grado di "finzione" interno. Vale a dire che attraverso l'identità costruiamo e scegliamo di dare un senso ad un flusso di esperienze che rappresentano il nostro essere nel mondo. Se la crisi sistemica e la rottura tra uomo e natura sono frutto di una auto-rappresentazione deviante, allora sarà utile indagare la questione dell'identità, che in particolare diventa *sensemaking*, se relazionata alla costruzione di significato che sottende una organizzazione.

Attraverso l'analisi di Karl Weick, si cercherà di comprendere il ruolo del *sensemaking* nelle organizzazioni, e la domanda che ci porremo è: "come deve essere configurato un sistema perché sia resiliente?". A questo punto la tematica della crisi sistemica impone di affrontare il fenomeno dell'*emergenza e del mutamento*, ovvero: come un sistema può resistere ad una crisi, ma anche come possa cambiare attraverso di essa, dove attraverso una "emergenza" si impone un "emergere" di nuovi elementi. Per una riflessione di questo genere si proporrà un'analisi delle connessioni. Weick identifica all'interno di un'organizzazione due tipi di connessioni: lasche e strette. A seconda della configurazione e del rapporto di queste connessioni si ottiene un sistema resiliente o vulnerabile. In seguito a svariati studi di caso (di cui riporteremo i due più emblematici), Weick stabilisce che un sistema può essere considerato resiliente se dotato di sub-unità libere di agire lascamente (per favorire l'adattamento situazionale e l'innovazione), legate fra loro da connessioni rigide "implicite": con quest'ultimo termine egli introduce anche il concetto di "mente collettiva" o di "controllo del terzo tipo", che potremmo definire un senso condiviso (o identità condivisa) per quanto riguarda le finalità dell'organizzazione stessa.

Cercheremo quindi di applicare le teorie dell'identità dei sistemi a due casi etnografici "coloniali". Attraverso uno studio diacronico di questo tipo si noterà come i popoli interessati (Mapuche e Saharawi) abbiano subito un "agire coloniale" che ha distrutto le basi di resilienza presente nelle due società prima dell'incontro/scontro con le potenze imperialiste. Analizzeremo poi con uno studio delle connessioni come l'evoluzione della dialettica identitaria con i "conquistatori" abbia portato i due "sistemi identitari" a reagire in maniera completamente differente all'emergenza esterna: in un caso attraverso la perdita delle connessioni strette implicite (mapuche) e nell'altro attraverso la cristallizzazione di un modello rigido di opposizione e la perdita di "connessioni lasche" (Saharawi).

Solo a questo punto si potrà trovare nella rigidità del sistema vigente nei confronti del petrolio, il potenziale elemento di vulnerabilità che potrebbe portare ad una crisi energetica. Tuttavia, come è stato detto, tale rigidità non abbraccia solo la causa energetica, ma un'intera costruzione identitaria, nonché un rapporto con l'ambiente e le risorse. Valutando l'organizzazione del movimento di Transizione, attraverso un affiancamento del modello *Post Carbon Cities*, si noterà come essa proponga una configurazione di connessioni che Weick definirebbe ideale per sopportare l'emergenza e per attuare un cambiamento (in questo caso paradigmatico). Infatti la creazione di sub-unità urbane, dotate "lascamente" di potere decisionale e forza di innovazione, può essere uno strumento di resilienza nel momento in cui queste "parti" vanno a connettersi in una rete di relazioni proficue, e sono connesse implicitamente fra loro da una rappresentazione identitaria condivisa, che in questo caso è costituita dalla risposta alla crisi energetica globale e da un'*etica del cambiamento*.

3.1. Come siamo arrivati fino a qui? Nicchie culturali e ambiente naturale.

“Non capisci che non hai il diritto di affrettare le cose? Tu stai forzando gli eventi, ecco, invece di fartene tranquillamente trasportare. Fai finta di avere una volontà, e addirittura una volontà libera. Tu sproni la natura; ma non si può spronare la natura, e te accorgerai.”

“Ma è lo stesso!” Ribatté mio padre indignato “Stiamo solo andando un po’ più forte, tutto qui.”

“Non è lo stesso” Disse zio Vania “E’ una fretta insana. Vuol dire cercar di fare in migliaia di anni quello che dovrebbe richiederne milioni e milioni... Nessuno è mai stato concepito per tenere questo ritmo, che è fatale! E non dirmi che è evoluzione, Edward, non sta certo a te decidere se continuare a evolvere o no. Quello che fai tu per tua stessa ammissione è qualcosa di ben diverso. Tu, mi dispiace moltissimo dirlo, stai cercando di migliorare te stesso. E questo è innaturale, disobbediente, presuntuoso, e potrei aggiungere volgare, piccolo borghese, e materialistico”

(Roy Lewis, *Il più grande uomo scimmia del Pleistocene*)

3.1.1. Cultura come progettualità e simbolizzazione. La nicchia culturale.

“Il pensiero umano è fondamentalmente sociale e pubblico. Il suo habitat è il cortile di casa, il mercato e la piazza principale della città”⁶¹

Intraprendiamo in questo paragrafo un discorso abbastanza complesso su quello che Tehillard de Chardin definirebbe il “fenomeno umano” e l’emergere dell’elemento culturale nel mondo biologico. Non si cercherà, in questo breve spazio, di avvalorare ipotesi deterministiche o meno sulla nascita della coscienza autoriflessiva, sul “caso o la necessità” (parafrasando Jacques Monod), che possono concorrere nella spiegazione dell’evoluzione biologica e mentale del genere umano, anche se la tematica è interessante e ampiamente dibattuta. Il compito di questa riflessione è invece quello di indagare su una possibile causa della crisi sistemica contemporanea, risalendo ad frattura, quella tra mondo biologico e cultura umana, che ha portato ad un atteggiamento antropocentrico e strumentale nei confronti dell’ambiente naturale.

Ho scelto come introduzione il passo tratto da un ironico romanzo di Ron Lewis, che nella sua forma caricaturale inscena il dialogo tra due ominidi, di cui uno (Edward) rappresenta la “nuova umanità” che ha strumentalizzato il fuoco e che vive sul suolo e l’altro (zio Vania) è uno dei primi antropoidi che vive di raccolta, sugli alberi. Il dialogo mi è sembrato rappresentativo di una particolare fase evolutiva, e specialmente della nascita di due caratteristiche tipicamente umane: *progettualità* e *simbolizzazione*. Nel suo magnifico testo “*Origini dell’uomo ed evoluzione culturale*”, Fiorenzo Facchini individua proprio in queste proprietà i principali fattori di “ominazione” nel corso dell’evoluzione. Progettualità e simbolizzazione sono strettamente connesse. Il processo simbolico, come spiega il termine stesso⁶², consiste nella capacità di astrazione e di creare una relazione tra un oggetto e la sua rappresentazione. Il simbolismo *funzionale*, nella fattispecie, è strettamente legato alla capacità tecnologica e quindi consente una proiezione simbolica dell’Io nel tempo, una

⁶¹ Geertz, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987.

⁶² Dal greco *sun-ballo*, ovvero metto assieme, implica l’associazione di due parti a formare un oggetto. In origine il “sunboulon” era infatti una sorta di oggetto di riconoscimento spezzato in due, i cui frammenti erano in possesso di due persone diverse. Spesso utilizzato a fini commerciali, il simbolo di carica ancora di più della sua valenza sociale.

previsione della causa-effetto e la derivante progettualità. Tuttavia, dal punto di vista evolutivo, la forma di simbolismo più rilevante è quella *sociale*, ovvero la creazione di significati condivisi e la nascita del linguaggio. Non è un caso che la “parola” in tantissime tradizioni arcaiche (nonché nel racconto biblico) non rappresenti solo una descrizione fonetica della realtà, ma uno strumento di vera e propria creazione della stessa, un modo per dare vita alle cose e a nuovi significati associativi. Ed effettivamente credo sia così: che il “dare nomi” sia stato uno dei primi modi per formare e impossessarsi della realtà stessa. Una delle caratteristiche fisiche più determinanti nel processo evolutivo riguarda infatti il fenomeno della “fonazione” e lo sviluppo di aree come quelle di Broca e Wernicke⁶³ che consentono una maggiore specializzazione fonetica. Attraverso il linguaggio la costruzione di significato si fa prettamente sociale e condivisa convenzionalmente, e sociali diventano anche le rappresentazioni della realtà, come la sua organizzazione. Questo ha provocato la nascita della “cultura”, riservando a Facchini un maggiore chiarimento del fenomeno:

“In conclusione possiamo affermare che:

- La progettualità ha caratterizzato la tecnica umana, espressa nella tecnologia, nell’organizzazione del territorio e nella gestione del cibo. A partire dalla fase *Homo habilis-rudolfensis*, la tecnologia e il linguaggio rivelano l’uomo simbolico. *Homo* è *technologicus* e *loquens*, in quanto è *symbolicus*.
- Il simbolismo non è qualcosa che si aggiunge allo sviluppo morfologico dell’uomo a un certo punto dell’evoluzione, al contrario, è un’espressione essenzialmente dello psichismo umano, anche nei prodotti tecnologici, e ha accompagnato l’uomo in ogni momento.
- La capacità progettuale e simbolica hanno rappresentato una vera strategia di sopravvivenza: furono essenziali per l’adattamento, anche se la loro funzione non era limitata all’adattamento naturale.
- Grazie alla progettualità e all’attività simbolica, furono possibili non solo la sopravvivenza, ma anche la diffusione degli uomini e la loro crescita demografica.

La progettualità e il simbolismo, cioè la cultura, accresendosi hanno portato a capacità sempre maggiori di controllo dell’ambiente, favorendo l’adattamento ad esso, portando l’uomo verso una organizzazione sociale più complessa e verso uno stile di vita migliore e aumentando la sua diffusione in tutto il mondo.” (Facchini 2002, pag 108)

E’ chiaro che il concetto di cultura qui esposto non riguarda i differenti sistemi culturali, quanto le proprietà psichiche necessarie per la loro creazione. Il passo successivo è definire la cultura come la nicchia ecologica dell’uomo:

“[...] si può affermare che la nicchia della specie umana è caratterizzata essenzialmente dalla cultura, più che dall’ambiente fisico propriamente detto e dagli adattamenti strutturali e della specie. I fattori culturali si aggiungono ad altri fattori e li inglobano. Ecco perché si parla per l’uomo di adattamento bio-culturale, cioè di un adattamento realizzato con la partecipazione cosciente dell’uomo. In modo emblematico si potrebbe affermare che “la nicchia ecologica dell’uomo è la cultura”, nelle sue possibilità di interazione con l’ambiente e con la struttura biologica della specie. [...] Si spiega così il

⁶³ Entrambe situate nell’emisfero cerebrale sinistro, l’area di Broca controlla i muscoli del linguaggio, mentre quella di Wernicke è associata all’aspetto ideazionale del linguaggio e alla sua comprensione. Lo sviluppo di queste aree e l’abbassamento della laringe in modo da consentire una maggior capacità di variazioni sonore sono aspetti legati all’evoluzione biologica probabilmente influenzati da necessità culturali.

successo evolutivo della specie umana e possiamo comprendere che il grande pericolo per il futuro dell'uomo sul piano ecologico viene da un cattivo impiego della cultura.” (ibid., pag 28)

Possiamo quindi dire che l'habitat umano è una “nicchia culturale”, creata, organizzata e tramandata attraverso l'utilizzo e la reificazione dell'ambiente naturale. Addirittura (e nell'epoca della manipolazione genetica più che mai) il processo dell'evoluzione biologica viene pilotato nel caso umano da una più rapida evoluzione culturale che si serve della tecnologia come “protesi” del cambiamento.

Forse proprio la facoltà simbolica dell'uomo è all'origine delle linee di confine tra uomo e natura, tra ambiente “incolto” e civilizzato, tra selvaggio e “addomesticato”. Ma, come avverte Facchini, utilizzare in maniera erranea questa facoltà può portare ad un atteggiamento autodistruttivo e a perdere di vista la realtà nella sua componente materiale e sistemica. Vedremo appunto come un simbolismo alienante e una visione antropocentrica e strumentale della natura possano creare i problemi ecologici a cui anche la Transizione cerca di fare fronte.

3.1.2. Errori interpretativi, ecologia profonda, e punto di svolta sistemico.

“Vi voglio raccontare un mito.

C'era una volta un Giardino, il quale conteneva molte centinaia di specie (era forse nella zona subtropicale) che vivevano in grande fecondità ed equilibrio, con abbondanza di humus, e così via. In quel giardino c'erano due antropoidi più intelligenti degli altri animali. Su uno degli alberi c'era un frutto, molto in alto, che le due scimmie non erano capaci di raggiungere. Esse cominciarono allora a *pensare*. Questo fu lo sbaglio: cominciarono a pensare per raggiungere un fine. Dopo un po' la scimmia maschio, che si chiamava Adamo andò a prendere una cassa vuota, che mise sotto l'albero; vi montò sopra, ma ancora non riusciva a raggiungere il frutto. Allora andò a prendere un'altra cassa e la mise sopra la prima; si arrampicò sopra le due casse e finalmente raggiunse la mela. Adamo ed Eva erano ebbri d'eccitazione. Così si doveva fare: si escogita un piano, ABC, e si ottiene D. Cominciarono allora ad esercitarsi a fare le cose secondo un piano. Di fatto essi estromisero dal Giardino il concetto della sua natura sistemica globale e della loro stessa natura sistemica globale.” (G.Bateson, *Verso un'ecologia della mente*)

Quali sono gli “errori” interpretativi che portano la sfera culturale e quella affascinante trascendenza simbolica propria dell'uomo a entrare in conflitto con una visione sistemica della realtà? Dal punto di vista storico due fattori sono spesso additati come cause determinanti: una lettura antropocentrica del racconto biblico nelle religioni monoteiste e il meccanicismo cartesiano nell'ambito della rivoluzione scientifica del XVI secolo. Per quanto riguarda le religioni monoteiste, oltre a concorrere (come sostiene Mircea Eliade⁶⁴) alla sostituzione di un tempo mitico e circolare con un tempo storico-lineare⁶⁵, presuppongono una natura “eletta” dell'uomo che, in particolare nel racconto della genesi, può scadere nell'interpretazione strumentale del mondo naturale. Ancora una volta abbiamo a che fare con

⁶⁴ Eliade M., *Il mito dell'eterno ritorno*.

⁶⁵ Già questo cambiamento implica lasciare la natura ciclica del ritmo stagionale, per sostituirla con una direzione del tempo univoca e progressiva sganciata dalla ciclicità terrestre e improntata sulla storia dell'uomo e in particolare sullo svolgersi teleologico dell'epopea del popolo ebraico.

una imposizione dell'ordine umano che ha la facoltà di nominare le creature , acquisendo una dimensione trascendente e “divina”:

“Dans la pensée grecque, chez Aristote notamment, les humains font encore partie de la nature. Leur destinée n'est pas dissociée d'un cosmos éternel, et c'est parce-qu'ils peuvent accéder à la connaissance des lois qui le régissent qu'ils sont en mesure de s'y situer. Pour que la nature des Modernes accède à l'existence, il fallait donc une deuxième opération de purification, il fallait que les humains deviennent extérieurs et supérieurs à la nature. C'est au Christianisme que l'on doit ce second bouleversement, avec sa double idée d'une transcendance de l'homme et d'un univers tiré du néant par la volonté divine. [...] De même qu'Adam, en recevant le pouvoir de nommer les animaux, fut autorisé à introduire son ordre dans la nature, de même ses descendants, en se multipliant sur la face de la terre, réalisent l'intention divine de porter en tout lieu la maîtrise de la Création”⁶⁶

La stessa visione strumentale è quella delineata da Keith Thomas per descrivere la cultura di sfruttamento nella società preindustriale inglese del Settecento:

“Nell'Inghilterra dei Tudor e degli Stuart s'era consolidata ormai da tempo l'opinione che il mondo fosse creato per il bene dell'uomo, e che le altre specie fossero subordinate ai suoi voleri e ai suoi bisogni. [...] Oggi gli studiosi individuano dei motivi conflittuali nella narrazione della Genesi, ma il più delle volte i teologi dell'inizio dell'era moderna non avevano difficoltà a pervenire ad una sintesi generalmente accettata. Il giardino dell'Eden, dicevano, era un paradiso predisposto per l'uomo, nel quale Adamo aveva il dominio, datogli da Dio, su tutte le cose viventi (Genesi, 1.28). In principio l'uomo e gli animali convivevano in pace. Probabilmente gli uomini non erano carnivori e gli animali erano mansueti. Con il peccato originale, però, i rapporti mutarono. Ribellandosi a Dio, l'uomo fu privato del suo facile predominio sulle altre specie. La terra degenerò. Dove prima c'erano soltanto fiori e frutti crebbero spine e cardi (Genesi, 3.18). Il suolo si riempì di sassi e diventò meno fertile, rendendo necessario un duro lavoro per coltivarlo. Molti animali si ribellarono al giogo e divennero feroci, e incominciarono a lottare fra loro e ad attaccare l'uomo. L'uomo fu costretto a sottomettere di nuovo, con la forza della coercizione, gli animali domestici. Dopo il diluvio universale, Dio instaurò nuovamente l'autorità dell'uomo sul mondo animale [...] Il dominio dell'uomo sulla natura si fondava dunque su questo privilegio sancito dall'Antico Testamento.”⁶⁷

Ritornando quindi alla citazione iniziale, possiamo affermare con Bateson che il divario tra natura e cultura viene a crearsi tramite il nascere della progettualità e del simbolismo umano, ma che può degenerare tramite il “peccato originale” della *hybris* umana. Una volta che l'uomo ha compreso come adattare la natura a suo piacimento, subentra immediatamente l'aspetto prometeico come archetipo del pericolo potenziale insito nella tecnologia strumentale. Nell'imporre il *proprio* ordine culturale al mondo reale il rischio è appunto quello di perdere di vista le proprietà sistemiche ed ecologiche dell'ambiente naturale, sottovalutando i fenomeni di retroazione dannosi allo stesso genere umano. Secondo Bateson, infatti:

⁶⁶ Descola P., *Par-delà nature et culture*, Edition Gallimard, Lonrai 2005, pag. 103.

⁶⁷ Thomas K., *L'uomo e la natura*, Einaudi, Torino 1994, pp. 9/10.

“Tutte le molte attuali minacce alla sopravvivenza dell’uomo sono riconducibili a tre cause primitive:

- a) Progresso tecnico
- b) Aumento della popolazione
- c) Certi errori nel pensiero e negli atteggiamenti della cultura occidentale. I nostri “valori” sono sbagliati.

Noi riteniamo che tutti e tre questi fattori fondamentali siano condizioni necessarie per la distruzione del nostro mondo. In altre parole riteniamo *ottimisticamente* che la correzione di uno di essi ci darebbe la salvezza. [...] questi fattori fondamentali certamente interagiscono. L’aumento della popolazione stimola il progresso tecnico e crea quell’ansia che ci oppone al nostro ambiente come a un nemico; mentre la tecnica da una parte facilita l’aumento demografico e dall’altra rafforza la nostra arroganza, o *hybris*, nei confronti dell’ambiente naturale.” (Bateson 2010, pag.534)

Quando ci si richiama ai “valori” occidentali sicuramente si intende un paradigma meccanicistico contro il quale si schiera, come abbiamo osservato, il paradigma sistemico. Alla visione meccanica del mondo - e sia Newton che Cartesio sono considerati, all’interno di questo discorso, in modo emblematico e stigmatizzato - è infatti imputata la responsabilità di un riduzionismo cognitivo e a una miopia nei confronti delle tematiche ecologiche. Il concetto stesso di “ingerenza ecologica” in questo senso è da disprezzare se lo si intende come obbligo di intervento quando una situazione ha raggiunto il punto critico “insopportabile”. Innanzitutto è un termine paradossale perché presuppone il dover porre rimedio a mali sistemici auto-procurati (e in questo assomiglia molto ad alcuni rimedi medici moderni) proclamandoli improvvisamente letali. In secondo luogo l’ingerenza ecologica si affianca a quella umanitaria nella sua forma di arbitrarietà e unidirezionalità, stimolando questioni critiche, ovvero: chi decide che la situazione è intollerabile? Quali metodi di risoluzione vengono adottati? In questo caso anche l’ingerenza ecologica rivela i rapporti di potere, dove un neocolonialismo culturale rischia di essere più dannoso che “guaritivo” (sempre per analogia medica). Seguendo il ragionamento di Lanternari si può affermare che:

“La procedura di intervento dell’ingerenza ecologica è comune anche all’ingerenza umanitaria praticata per gravi contrasti su problemi di diritti umani. Con quest’ultima l’ingerenza ecologica condivide un fondamento: la difesa di obiettivi in tutti i casi correlati ad un ordine di valori umani, culturali e morali, assunti e voluti come vincolanti per sé e altri. L’intervento ecologico applicato su “comunità” o gruppi interni od esterni, intende dunque far valere, su un piano di unanimità, quella filosofia morale di valori imposti come indiscutibili, che è fatta propria *ex-novo* da una componente sociale detentrica e rappresentante della *razionalità scientifica*[...]” (Lanternari 2003, pag. 149)

E ancora, sul neocolonialismo ecologico:

“In troppi casi, del resto, i diktat, imposti, rispondono a criteri eurocentrici inconciliabili con le situazioni marginali locali. Perciò, contro ogni abuso perpetrabile da parte dei poteri sovra-nazionali ed esterni sulle culture autoctone in nome di richiami a un ecologismo tutto “occidentale” e “nordico”, appare saggio rispettare l’applicazione di un sistema di “riserve” e del diritto di “autodeterminazione” per le culture autoctone extra-occidentali del Sud” (ibid. pag. 152)

Sarebbe interessante coltivare il parallelo tra meccanicismo, ingerenza ecologica e metafora medica, ma forse non è questo lo spazio né il tempo per farlo. Quello che siamo riusciti a dire fino a questo momento è che a partire dalla proprietà di simbolizzazione e progettualità

umana che hanno permesso la creazione di una nicchia culturale, l'evoluzione umana si è sviluppata tramite la trasformazione dell'ambiente. Tuttavia il peccato originale del considerarsi "al di fuori" dell'ambiente naturale, ha portato ad una strumentalizzazione dello stesso, in parte tramite un processo storico tutto occidentale legato a convinzioni "adamitiche" di strumentalismo naturale e alla nascita di un modello meccanicista scientifico. Sebbene questo modello abbia animato uno sviluppo accelerato negli ultimi quattrocento anni (in particolare nel secolo e mezzo che si può definire Era del Petrolio), a partire dalla seconda metà del Novecento, nascono anche in seno alla civiltà occidentale riflessioni che promuovono un cambiamento paradigmatico. Queste riflessioni emergono con la necessità di rispondere ad una crisi delle risorse e dell'ambiente e all'insostenibilità dell'agire umano le cui ripercussioni sono tangibili sia nei disequilibri planetari, sia nel deterioramento naturale. In questo caso "emergenza" significa un pericolo da affrontare, ma anche l' "emergere" di nuovi elementi , di una coscienza collettiva che intraprenda una svolta paradigmatica, o perlomeno di quella che Lanternari ha chiamato una "svolta etico-culturale". Sia i movimenti di pensiero permaculturali, sistemici, e anche la controversa ipotesi *Gaia* di Lovelock, sono in accordo con un mutamento che porti da un'ecologia superficiale (come quella rappresentata dagli ambientalisti dell'ingerenza ecologica) ad una "ecologia profonda", che non solo si preoccupi della crisi ambientale, ma acquisti una valenza di rivoluzione copernicana nei rapporti uomo-natura. *The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements* è appunto il titolo dell'articolo con cui il filosofo Arne Naess, nel 1973, presentava la sua "Ecosofia T", ovvero un nuovo modo di pensare la natura. Riprendendo l'analisi di Warwick Fox, Lanternari la descrive attraverso tre elementi fondamentali:

"Anzitutto la netta distinzione tra ecologia profonda e di superficie assume la struttura interpretativa d'una congenita separatezza e contrapposizione fra mondo umano e natura extra-umana[...] Contro questa filosofia ecologica "superficiale", l'ecologia profonda concepisce ogni organismo vivente come un nodo di un particolare ecosistema, d'una grandiosa rete biosferica di interrelazioni, secondo una visuale olistica e gestaltica. [...] Il secondo principio indicato da Fox colloca tutte le parti e gli aspetti della natura, ciascuna distinta da un particolare codice, in un apporto di interrelazione unitaria e dinamica con la creazione[...] nel quadro d'un panpsichismo e panteismo d'ispirazione etico-spirituale. [...] Di qui la terza differenza [...] definisce l'ecologia profonda come una "metafisica occidentale" di carattere "processuale". Essa si impianta sul cosiddetto principio di "egualitarismo ecologico per un'etica antiantropocentrica" (ibid. pag 341)

L'analisi prosegue considerando appunto i pericoli che un l'elemento mistico-religioso contenuto in un pensiero di questo tipo può comportare⁶⁸, tuttavia credo che gli elementi dell'ecologia profonda, se inquadrati in un'ottica sistemica scevra di mistificazioni possano rendere conto della necessità di porre quello che Capra indica come un "*punto di svolta*" nel pensiero contemporaneo. Principalmente il cambiamento dovrà passare attraverso una ridefinizione dei bisogni e verso un rapporto più sincero e di visione più ampia nei confronti della realtà biologica e fisica in cui viviamo. Forse un pensiero "profondo" può influire su una diversa consapevolezza ecologica, ma rimane il fatto che per diventare una questione *etica* tale consapevolezza deve passare attraverso una reinterpretazione identitaria socialmente

⁶⁸ In particolare Lanternari si riferisce alla nascita di movimenti paralleli e di sette suicide ispirati all'ecosofia.

costruita, che tenga conto delle sfide culturali in corso, delle nuove necessità globali e soprattutto di una nuova definizione del rapporto uomo-natura.

3.2. Identità dei sistemi e del mutamento (across scale).

Sulla scia degli studi intrapresi da Gunderson e Holling (vedi par. 2.2.) si può parlare di una metodologia per studiare il cambiamento panarchico del mutamento attraverso “scale” o livelli. Questi livelli sono attinenti alla dimensione temporale o spaziale dell’oggetto analizzato e si traducono nella possibilità di effettuare analisi micro o macroscopiche (da secondi a millenni, da individui a gruppi o da piccoli ecosistemi all’ambiente terrestre) valutando le costanti o le caratteristiche emergenti di ciascuna scala. Per quanto ci riguarda, il modello socio-ecologico della panarchia è stato discusso e ci offre una base di partenza per comprendere il cambiamento, ma quanto è utile per un’antropologia dell’emergenza e del mutamento uno studio dell’identità dei sistemi e del mutamento? E’ su questo punto che ci si interrogherà in questo paragrafo, senza mancare di effettuare un breve excursus su alcuni importanti studi identitari che influiscono sulle nostre argomentazioni.

3.2.1. Identità contestuale

Il concetto di identità across scale (lasciamo le virgolette) non è un elemento del tutto nuovo in antropologia, e si può associare ad una lettura interpretativa come quella fornitaci da Geertz nel parlare del *nisba* osservato a Sefrou, in Marocco . Il *nisba* è una particella di appartenenza/relazione/ascrizione, formata da una “i” al maschile e da “iya” al femminile, che si pospone ad una parola per indicare l’appartenenza allo stesso. Per esempio dal nome Italia può derivare l’aggettivo relativo “italii” o “italiya” a designare un uomo italiano o una donna italiana. Tuttavia la morfologia del *nisba* è malleabile ad ogni uso e può riguardare mestieri, affiliazioni religiose o linee di parentela:

“Non ho trovato un solo caso in cui un individuo era generalmente conosciuto ma non lo era il suo *nisba*. [...] I sé che si incontrano e si urtano nelle vie di Sefrou ottengono la loro definizione dai rapporti associativi che essi sono tenuti a trattenere con la società che li circonda. Essi sono persone contestualizzate.” (Geertz, 2004, pag.79)

E ancora:

“Ma la situazione è ancor più radicale di così; i *nisba* rendono gli uomini relativi ai loro contesti, ma dato che anche i contesti sono relativi, così lo sono i *nisba* e l’intera faccenda si eleva alla seconda potenza: il relativismo al quadrato. Così, ad un livello, chiunque a Sefrou ha lo stesso *nisba*, almeno potenzialmente, - cioè è un Sefroui. D’altra parte all’interno di Sefrou questo *nisba*, proprio perché non discrimina, non sarà mai usato come parte di una designazione di un individuo. E’ solo fuori Sefrou che il rapporto con quel particolare contesto diventa identificante. [...] L’intera faccenda è ben lontana dall’essere regolare: quale livello o tipo di *nisba* viene utilizzato e sembra rilevante e appropriato (per chi lo usa) dipende fortemente dalla situazione.” (ibid., pag. 83)

Ne risulta quindi un prima relativizzazione del concetto di identità, che muta a seconda del contesto, si plasma sulla circostanza relazionale del momento e cambia nel tempo e nello spazio. Questo perché, come tutti i fenomeni naturali e culturali in evoluzione è soggetta a continui stadi di mutamento e solo raramente viene a cristallizzarsi, con conseguenze spesso non positive. Ed è proprio attraverso il fattore mutamento che continuiamo la nostra breve indagine.

3.2.2. Le onde e la montagna: scelte, flussi, e dilemma dell'autenticità.

“Nel Ventesimo secolo, l'esplorazione del mondo subatomico ha rivelato la natura intrinsecamente dinamica della materia; ha mostrato che i costituenti dell'atomo, le particelle subatomiche, sono configurazioni dinamiche che non esistono in quanto particelle isolate, ma in quanto parti integranti di un'inestricabile rete di relazioni. Queste interazioni comportano un flusso incessante di energia che si manifesta come scambio di particelle [...] le interazioni tra particelle danno origine alle strutture stabili che formano il mondo materiale, il quale a sua volta non rimane statico, ma oscilla in movimenti ritmici. L'intero Universo è impegnato in un movimento e in un'attività senza fine, in una incessante danza cosmica di energia.”⁶⁹

Ancora una volta ricorriamo al pensiero sistemico (e alla fisica quantistica) per spiegare che qualsiasi oggetto non può esistere “fine a sé stesso” (ovvero senza una rete di relazioni) e in condizione di stabilità. Questo concetto viene a coincidere con la teoria del mutamento panarchico e con una determinata indagine sui fenomeni identitari. Remotti, nella sua introduzione al libro *Contro l'Identità*, utilizza la metafora delle onde per concettualizzare il movimento perpetuo delle nostre rappresentazioni culturali, in quanto per l'autore è chiaro che:

“Sia in natura, sia nella cultura, esistono anche i fenomeni che potremmo chiamare “di flusso” : fenomeni dal mutamento incessante da cui le forme emergono e in cui sono destinate a scomparire”.⁷⁰

Da questo flusso di onde l'individuo o i gruppi cercano di modellare strategicamente forme più o meno consistenti. A partire da questa necessità di simbolizzazione⁷¹ e da quello che Remotti chiama un “difetto biologico” nell'uomo, sembra inevitabile l'emergere di una visione del mondo, di uno spazio cognitivo dove situare se stessi e gli altri, tanto per sopravvivere quanto per organizzare il proprio agire progettuale, per capire quale strada intraprendere nella “foresta di simboli” che ci circonda. Lo schema che propone Remotti per comprendere i meccanismi di costruzione identitaria è il seguente:

C) *Costruzioni dell'identità.*

B) *Connessioni e alternative.*

A) *Flusso e mutamento.*

⁶⁹ Fritjof Capra, *Il Tao della fisica*, Adelphi, Milano 2004. (p. 258)

⁷⁰ Remotti, F., *Contro l'identità*, Laterza, Bari, 1996 (p.10)

⁷¹ Vedi par. 3.1.

Il laboratorio dell'identità viene a costituire una fucina che sfrutta il contesto e il rapporto con l'Altro per forgiare strutture più o meno stabili. Quando però si cede a congelare modelli culturali e ad etichettare forme di identità senza una adeguata riflessione, il rischio è quello di creare barriere ed esclusioni: barriere impalpabili che stanno alla base delle più comuni forme di violenza e che spesso si fondano su una rigida lettura di una sola delle molte forme dell'alterità. Bisogna tenere conto del fattore strategico o di arbitrarietà che spesso sottende le categorie concettuali come questa per comprendere come possano essere solo il frutto di una rappresentazione fittizia, legittimata semplicemente da un criterio di condivisione della stessa, e tuttavia irrinunciabile. Il problema dell'identità diventa ben presto accostabile ad una tematica della "scelta", o, come propone Clifford sulla scia di Stuart Hall, una questione di "occupare posizioni"⁷² in un Universo in mutamento. Un tema della scelta che è centrale anche in una recente opera di Amartya Sen, *Identità e violenza*, dove l'identità viene analizzata nelle sue componenti di pluralismo:

"Ci sono due problemi a questo riguardo. Il primo consiste nel riconoscere che le identità sono in larga misura plurali, e che l'importanza di una identità non deve cancellare l'importanza delle altre. Il secondo è che una persona deve fare delle scelte –esplicite o implicite- sul peso relativo da attribuire, in un particolare contesto, alle divergenti priorità e fedeltà, che possono essere in competizione fra loro."⁷³

Il "traffico di culture" al quale si assiste sullo sfondo del XX secolo, scaturisce da una accelerazione del tempo, dalla diffusione dei mezzi di comunicazione e da una conseguente riduzione dello "spazio-pianeta" che porta all'ormai noto fenomeno della globalizzazione. Le principali questioni sulle quali l'antropologia si interroga sono legate alla definizione del proprio oggetto di studio, che sembra sfuggire a strutturazioni concettuali. Ci si domanda perché i "frutti puri impazziscono", (citando una espressione di James Clifford), se è ancora possibile cercare strutture identitarie incontaminate e se esiste un criterio di *autenticità* nelle culture. Partendo dal presupposto di una necessaria dialettica legata al processo di formazione dell'identità, che implica che:

"Chaque société globale est en relations avec l'extérieur; elle est, directement ou à la distance, en rapport avec des autres sociétés qu'elle considère comme étrangères et hostiles.[...] Le pouvoir et les symboles donnent ainsi à la société les moyens d'affirmer sa cohésion interne et d'exprimer sa personnalité, les moyens de s'affirmer et de se protéger vis-à-vis de ce qui lui est étranger."⁷⁴

si può ipotizzare che la formazione di un "villaggio globale" possa essere la causa di una dispersione delle culture, spazzate via dall'ondata omologante delle formazioni multinazionali o dalle ragioni economiche del capitale moderno. Tuttavia, suggeriscono Jean-Loup Amselle e Clifford Geertz, sembra che il fenomeno della globalizzazione provochi una reazione particolarista e una conseguente battaglia per l'affermazione dei localismi.

Forse è proprio "*attraverso lo sbigottimento(...) di fronte alla invasione del Capitale anonimo*" (Augè 1982, pag.24) che si viene a creare un bisogno di "autenticità", laddove

⁷² James Clifford, *Prendere sul serio la politica dell'identità*, 2000.

⁷³ Amartya Sen, op. cit. pag.21.

⁷⁴ Georges Balandier, *Antropologie politique*, pag 44.

l'elaborazione di questo concetto deve fornire una ragione della propria verificabilità. Ugo Fabietti si interroga sui meccanismi che regolano la costruzione di una identità etnica e sull'equivocità che spesso questo termine assume a seconda della funzione che è destinato a ricoprire (Fabietti, 1998). Spesso infatti le rivendicazioni "etiche" sono mirate ad ottenere il controllo di risorse e territori, o si propongono una emancipazione sociale attraverso la differenziazione delle minoranze:

"La lotta per il riconoscimento della propria identità etnica pare caratterizzare l'andamento della politica di molti stati, soprattutto del Nordamerica e del Terzo mondo, ma anche della stessa Europa. Questa lotta per il riconoscimento si appella all'idea di un "diritto alla differenza" come fondato sull'autenticità della propria tradizione, si configura come una strategia di accesso alle risorse, che non fa più riferimento alle precedenti interpretazioni e rappresentazioni del conflitto sociale. In questa situazione si profilano nuovi possibili scenari caratterizzati da un pericoloso- in quanto difficilmente controllabile- processo di etnicizzazione dei gruppi e di proliferazione delle "etnie".⁷⁵

Sembra chiaro che la proliferazione di "etnie" nel nostro tempo sia un bisogno di riappropriarsi di sé, di non essere schiacciati e di far sentire la propria voce in reazione alle politiche massificanti dei mercati internazionali; l'unico dilemma che persiste è il comprendere su quali radici affondano le costruzioni delle tradizioni e dei valori "etnici". La tematica è affrontata da Hobsbawn e Ranger in *L'invenzione della tradizione*⁷⁶, dove viene esaminata l'autenticità nel suo aspetto "fluidò", e quindi interpretata come processo storico e politico, nella cui formazione è implicita una manipolazione selettiva e creativa di simboli, storie, spazi e tempi. Senza cadere nel relativismo assoluto di alcune visioni postmoderniste è comunque importante comprendere come il dinamismo della costruzione sociale provochi una continua riformulazione delle identità, come spiega Abner Cohen nel suo saggio sull' "uomo a due dimensioni", parlando dei gruppi etnici:

"Discutendo di etnicità, noi facciamo riferimento a situazioni in cui i gruppi etnici ci appaiono per così dire "già cristallizzati" in stereotipi, in cui il "lavoro di invenzione dell'etnia" è già avvenuto, anche se questo fatto non toglie che tale "lavoro" sia sempre all'opera per riformulare i termini dell'identità in relazione ai nuovi contesti di opposizione e conflitto"⁷⁷

Secondo Cohen, inoltre, i gruppi sfrutterebbero (selezionano) elementi della loro tradizione per articolare delle soluzioni "informali" (la cultura, una tradizione) da utilizzare nella lotta in ambito di un insieme sociale caratterizzato dalla presenza di organizzazioni formali, per trarne un vantaggio nell'insieme. Una visione che riesca "*relativizzare le identità senza assolutizzare le differenze*" (Fabietti, 1998, pag.163) e che renda conto dei fattori storici di mutamento, degli equilibri di potere e del fattore di scelta intrinseco al concetto di identità.

⁷⁵ Ugo Fabietti, *L'identità etnica*, pag 117.

⁷⁶ Hobsbawn, Ranger, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino, 2002. (ed orig. 1983)

⁷⁷ Cohen Abner, *Two dimensional man: an essay on the anthropology of power and symbolism in a complex society*, Routledge and Kegan Paul, London 1974 (p.44)

3.2.3. Al confine dell'identità.

“Romper i confini non implica necessariamente la cancellazione delle frontiere.[...] Abitare la soglia vorrebbe dire, allora, abitare e costruire questo terzo luogo, il cui centro passa al suo interno e dentro di noi, per diventare noi stessi uomini di confine” (P. Zanini)

Sull'importanza del confine avevamo già accennato nel paragrafo sulla permacultura, rilevando come esso debba essere valorizzato in quanto luogo di scambio e di trasformazione e allo stesso tempo linea di demarcazione o ancora meglio di *de-finizione*. Paolo Zanini, nel suo *Significati del confine* scrive:

“Disegnare un confine diventa il modo per ottenere qualcosa dagli altri: uno spazio proprio dove stabilire le proprie regole, un'autonomia visibile anche dall'esterno, il riconoscimento di una diversità”⁷⁸

e ancora:

“limitare uno spazio tracciandone i confini è un tentativo di annullare la possibilità che al suo interno possa accadere qualcosa di non voluto”⁷⁹

Il concetto di “confine” si delinea come profonda operazione di significato, come momento cruciale della definizione identitaria, nel momento di scontro o incontro. Dal punto di vista storico, la creazione dei “confini invisibili”, di linee immateriali di divisione regionale deriva probabilmente dalla stessa connotazione territoriale dello Stato-nazione moderno di stampo “occidentale”, e in seguito è stata esportata (in gran parte tramite il colonialismo) e diffusa a livello globale, con conseguenze spesso drammatiche. Il confine tuttavia può diventare un luogo “dotato di una misura, di una dimensione, con le sue storie e i suoi abitanti” (Ibid.), ed è su questa immagine che si impronta il concetto di *liminalità*, così come venne teorizzato da Van Gennep e successivamente da Turner, che descrive una situazione intermedia, di passaggio tra due posizioni sociali definite, caratterizzata dall'ambiguità e dalla sospensione della vita sociale ordinata e regolata che la precede e la segue. In questa fase nasce un nuovo senso di appartenenza sociale e di relazioni interindividuali su base egualitaria non strutturata, che Turner definisce *communitas*, in opposizione alla *societas*. Frederik Barth in “Ethnic Groups and Boundaries” (1969), renderà conto della sua definizione di “confine etnico”, per quanto riguarda le dinamiche identitarie. Secondo Barth un'identità fluida esige l'esistenza di confini identitari che vanno intesi in senso ampio ed articolato. Il “confine etnico” è una linea di distinzione più che di separazione, ma è soprattutto un luogo di attraversamento ed emergenza, una sorta di stadio liminale dell'identità, che permette il contatto e quindi il passaggio da un'identità ad un'altra sino a contemplare, in alcuni casi, la formazione di una terza. Barth dimostrava che numerosi paradigmi dell'antropologia dovevano essere rimessi in discussione: le distinzioni etniche non erano più pensabili come dovute all'isolamento geografico, all'assenza di contatti, ma erano da addebitare proprio all'esistenza di confini, che nel momento stesso in cui favorivano attraversamenti e cambiamenti identitari, consolidavano

⁷⁸ Zanini, op cit.p.14

⁷⁹ Zanini, op.,cit.pag 54.

l'esistenza d'identità differenti. Le distinzioni rimanevano e se ne generavano addirittura di nuove, ma erano le comunità e gli individui, gli attori sociali, a “migrare” da un'identità all'altra. Sembra quindi che esista un luogo sociale della liminalità, dal carattere provvisorio e transitorio, che presuppone un ritorno a strutture più o meno stabili, anche se modificate rispetto a quelle lasciate alle spalle.

3.2.4. Identità dei sistemi e del mutamento.

Dopo avere brevemente accennato ad alcune prospettive teoriche legate all'identità, possiamo proporre una metodologia legata e influenzata dialetticamente dal nostro oggetto di studio, nella fattispecie l'emergenza e il mutamento. Non che un'idea di identità across scale sia del tutto nuova, come è stato detto, ma sembra necessaria per comprendere alcuni fenomeni della contemporaneità.

Uno studio identitario di questo genere dovrebbe possedere almeno quattro caratteristiche:

1) *Scalarità*. Significa prendere in considerazione vari livelli di analisi, scalari per dimensioni e per temporalità. Si privilegerà uno studio del cambiamento a breve e a lungo termine, legato al divenire storico, e uno studio scalare dall'individuale al globale. Questo implica un'integrazione tra analisi particolarista e universalista, dove il particolarismo non sia miope verso i fenomeni globali e viceversa l'universalismo non sia indifferente alle microdiversità.

2) *Trasversalità*. Nel pensiero sistemico già avevamo individuato la capacità di spostare l'attenzione tra i vari livelli del sistema. Alcune proprietà più di altre possono essere dotate di questa trasversalità, e la resilienza è una di queste. Vale a dire che il concetto di resilienza può essere applicato ad un individuo, come a un ecosistema, come all'intero pianeta, mantenendo sempre le proprie caratteristiche e la propria validità critica. Altri elementi come la stabilità, la coerenza, la modularità, la velocità di mutamento e il grado di rinnovamento (ecc..), possono ugualmente essere utilizzati come strumenti trasversali di analisi e chiavi di lettura “across scale” dei sistemi.

3) *Prospettività*. L'identità assume diverse prospettive nel suo divenire contestuale, e questo era già stato detto. Un altro tipo di prospettività è invece quella che riguarda il metodo col quale indagare una identità come oggetto di studio. Abbiamo notato, nell'analizzare il fenomeno Transizione, che a seconda della prospettiva con il quale tale oggetto era “illuminato” presentava caratteristiche differenti (movimento per il cambiamento sociale, ambientale, psicologico, spirituale). Questo “mimetismo analitico” è sicuramente dovuto alla natura olistica della Transizione, tuttavia ci può consentire di riflettere sul significato del punto di vista nello studio di un oggetto complesso. Dato che gli oggetti sociali spesso devono essere osservati attraverso una “reazione” con il soggetto analitico e tramite la rete di relazioni che lo costituiscono all'interno come all'esterno, un atteggiamento prospettivo consentirebbe di evitare letture univoche di un fenomeno e di apprezzarne la pluridimensionalità.

4) *Criticità della “finzione”*. Si presuppone non solo di studiare le relazioni esterne e interne di una costruzione identitaria (e il grado di coerenza che la contraddistingue e la legittima), ma anche il modo in cui la scelta identitaria rispecchia la realtà naturale o storica dell'oggetto. Avendo ipotizzato che ogni rappresentazione identitaria rispecchia una necessità di simbolizzazione e di progettualità nei confronti della realtà, si è introdotto il concetto di scelta

che contiene in sé una buona parte di arbitrarietà. A volte questa arbitrarietà simbolica provoca una incoerenza tra la rappresentazione e la realtà storico-materiale. Secondo quest'ottica alcuni dei paradossi della contemporaneità, come l'idea della crescita infinita, l'atteggiamento fideistico verso un progresso tecnologico che possa sopperire alla distruzione dell'ambiente naturale, ecc...possono essere spiegati tramite questo divario venuto a crearsi tra rappresentazione di una società e relativo contesto storico-ecologico. Quella sorta di schizofrenia sistemica di cui abbiamo parlato deriva appunto da una mancanza di relazione tra il mondo naturale-biologico e rappresentazioni simboliche con cui si identifica il sistema sociale. Vittime di questa "finzione" identitaria possono essere anche regimi politici, identità nazionali e individuali. E' sicuramente utile comprendere le motivazioni di una scelta, ma è altrettanto importante capire quali condizioni possono supportare tale decisione e a quali conseguenze può portare nel caso cerchi di imporre alla realtà un senso che le è lontano.

5) *Analisi delle retroazioni e dei loop*. L'identità è plasmata sull'esperienza, ma anch'essa ha un proprio percorso storico che influisce sul suo mutamento. Non vi è solo una storia del mondo materiale, ma anche una storia del pensiero e delle rappresentazioni. In questo modo una scelta identitaria può influire sulla ricostruzione del passato, ma può anche essere deformata dalla risposta ambientale che incontra. Spieghiamoci meglio: creare un "senso" è in primo luogo un'operazione cognitiva e (come suggerisce Karl Weick) "attivare l'ambiente" intorno a sé. Solo dopo la risposta dell'ambiente esterno (feedback) si può operare e comprendere la natura della scelta identitaria messa in atto. Inoltre, una volta attivato, l'ambiente esterno organizzato si impone sul soggetto stesso, attraverso un processo circolare (*loop*), che torna a influire sulle scelte. Questo fenomeno, che ha una natura di processo continuo di varia scala, può essere una causa di "fallimento" per quanto riguarda i sistemi che non accettano tale feedback, finendo per assumere la forma di "finzione" di cui trattavamo sopra.

Attraverso una suggestione di Bateson, potremmo dire quindi che l'identità consiste nel dare un *contorno* alla materia informe dell'esperienza, per comprenderla e reificarla al tempo stesso. Da una parte dunque, come abbiamo affermato, si tratta un oggetto dinamico e dall'altra si parla di forma e di creazione organizzativa. Il punto di vista dei sistemi e del mutamento ci dovrebbe permettere di cogliere le creazioni di senso attraverso la loro evoluzione e da prospettive differenti. Se sulla prospettività abbiamo già parlato a proposito della Transizione, proveremo ora ad affrontare il *sensemaking* (fortemente legato all'identità) nella sua forma trasversale all'interno delle "organizzazioni", cercando di comprendere il ruolo delle connessioni nel determinare la resilienza di un sistema.

3.3. Sensemaking, organizzazione, emergenza e vulnerabilità.

3.3.1. Sensemaking.

Entriamo dunque nel merito di cosa significhi studiare l'emergenza e il mutamento. Innanzitutto esse sono caratteristiche riferite a sistemi, di qualsiasi genere si possano considerare. Abbiamo stabilito che il pensiero umano è simbolico, progettuale e quindi organizzativo: l'identità stessa infatti è un dare confini, selezionare, costruire e dunque organizzare. Se inoltre ad una organizzazione diamo il nome di sistema, intendendo con questo mettere in risalto la rete di connessioni esterne ed interne che lo caratterizzano, ne risulta che simbolizzare-progettare è creare *sistemi*. Per comprendere meglio la tematica del cambiamento all'interno di sistemi organizzativi, ci rifaremo all'opera dello psicologo dell'organizzazione Karl Weick, tramite l'ottima sintesi di Bonazzi (Bonazzi 2007).

Weick opera un sorta di "rivoluzione copernicana" nello studio delle organizzazioni e sposta l'attenzione dal *decision making* al *sensemaking*, con queste implicazioni:

“Sa pure con una certa forzatura possiamo definire Weick esponente (o meglio fondatore) di una particolare forma di cognitivismo costruttivista, dove con questo termine intendiamo il primato dei processi cognitivi nel dare senso ai flussi di esperienza e in tal modo nel costruire socialmente la realtà. Ma l'aspetto nuovo del suo pensiero non sta nel ribadire questo primato [...] quanto nel sostenere l'equivalenza tra i processi cognitivi di creazione di senso (*sensemaking*) e i processi mentali e sociali dell'organizzare (*organizing*). [...] Creare senso e organizzare non sono la metafora l'uno dell'altro: sono esattamente *la stessa cosa*, e ciò vale per il manager più potente della terra così come per l'ultimo della strada” (Bonazzi 2007, pag 145)

Si parla a questo proposito di un *sensemaking/organizing* che risponde in buona parte alle caratteristiche individuate nel paragrafo precedente riguardo l'identità. Avevamo già descritto l'attivazione dell'ambiente, con i relativi processi retroattivi e di *loop*, inoltre Weick definisce il *sensemaking* attraverso sette caratteristiche:

- 1- E' fondato sulla *costruzione dell'identità*, e su questo punto abbiamo già discusso.
- 2- E' *retrospettivo*, avendo a che fare con fenomeni di retroazione. Ovvero non possiamo capire quello che stiamo facendo se non dopo averlo fatto. Come asserisce Bateson: “come posso sapere cosa sto esplorando finché non ho finito di esplorarlo?”
- 3- *Costruisce ambienti dotati di senso*. In questo caso ci si riferisce alla capacità del pensiero progettuale di costruire la realtà.
- 4- *E' un processo sociale*, dal momento che presuppone l'interazione e la contrattualità del pensiero.
- 5- *E' un processo continuo*, dal momento che è improntato su uno scambio dialettico incessante, all'interno di un flusso di esperienze e di progetti.
- 6- *E' un processo centrato su (e guidato da) informazioni selezionate*. Riemerge in questo caso la dinamica della scelta, del dare contorni, di cui sopra abbiamo trattato.

7- *E' guidato più dalla plausibilità che dall'accuratezza.* Risponde quindi a bisogni pratici, prima di essere formalizzato con eleganza. Si ha bisogno di conoscere abbastanza quello che si pensa per poter andare avanti, ma nulla di più, dice Weick (Bonazzi, 2007)

Attraverso il *sensemaking*, dunque, scopriamo uno dei più importanti aspetti dei sistemi organizzativi, ovvero di essere creati attraverso un processo soggettivo e intersoggettivo di ordinamento della realtà. Ma come possiamo utilizzare questo concetto per comprendere il ruolo dell'innovazione, del cambiamento e delle risposte ad un'emergenza/crisi? Per fare questo dovremo affrontare la natura sistemica delle organizzazioni, e quindi analizzare le connessioni che lo caratterizzano.

3.3.2. "Tight or loose coupling": connessioni, vulnerabilità, resilienza.

In una serie di articoli⁸⁰, Weick considera il tema della vulnerabilità dei sistemi organizzativi. In primo luogo proponiamo una lettura univoca del fenomeno "emergenza". In tal senso si intende una perturbazione o una crisi che necessita un mutamento o una risposta da parte del sistema. La vera emergenza è quella appunto che conduce all' "emergere" di nuove caratteristiche come forma di soluzione ad un problema potenzialmente fatale, ed è per questo che trattiamo emergenza e mutamento come fenomeni fortemente associati. Una volta chiarito questo legame, vediamo come Weick interpreta il tema della vulnerabilità. Innanzitutto la *resilience* viene considerata il contrario della vulnerabilità, ovvero la proprietà del sistema di fronteggiare agli shock esterni. Si parla dunque di alternativa vulnerabilità/resilienza per quanto riguarda la risposta all'emergenza. Non ci dilungheremo su questi termini a cui abbiamo dedicato fin troppo spazio, quanto piuttosto sui concetti di connessione lasca (*loose coupling*) e stretta (*tight coupling*) ad essi correlati. Con questi termini Weick intende dare vita ad uno strumento di ricerca innovativo. Le connessioni lasche si hanno quando le parti del sistema sono libere di agire e di attuare processi di *sensemaking* indipendenti: una definizione che si può anche esprimere attraverso il concetto già incontrato di *modularità*. Le connessioni strette, al contrario, non lasciano spazio all'iniziativa modulare, e improntano i rapporti in una direzione gerarchica e burocratizzata. La domanda che Weick si pone è: "che caratteristiche deve avere un sistema per essere resiliente e rispondere all'emergenza senza crollare?". Se in un primo tempo Weick propende per privilegiare le connessioni lasche, in seguito intuirà l'importanza delle connessioni strette per mantenere il sistema in vita. Questa svolta di prospettiva risulta più chiara se analizzata tramite due studi di caso fornitici dall'autore.

⁸⁰ Weick Karl, (1990) *The Vulnerable System: An Analysis of the Tenerife Disaster*, "Journal of Management", 16 (3).

- (1993) *The Collapse of sensemaking in Organisations: The Man Gluck Disaster*, "Administrative Science Quarterly", 38.
- (1998) *Improvisation as a Mindset for Organizational Analysis*, "Organization Science", 9.

Il disastro di Tenerife.

“Il 27 marzo 1977, all’aeroporto di Tenerife nelle isole Canarie, un Boeing 747 della Klm si schiantò sulla pista di decollo contro un altro Boeing 747 della Pan Am provocando 583 morti. Fu uno dei più grandi disastri al mondo nella storia dell’aviazione civile. Come poté accadere l’incidente? Entrambi gli aerei atterrarono a Tenerife anziché a Las Palmas perché questo scalo era chiuso per timore di un attacco terroristico. Tenerife era un aeroporto secondario, addetto ai voli interni. Disponeva di una sola pista piuttosto corta e stretta, poco adatta agli aerei di grandi dimensioni. Non c’erano né il radar né i segnali luminosi in mezzo alla pista, il personale tecnico aveva poca dimestichezza con i grandi aerei e con le comunicazioni in inglese. I due aerei atterrarono nel primo pomeriggio a breve distanza l’uno dall’altro, e dopo lo scalo tecnico furono post in fila per il decollo, prima il Klm e poi il Pan Am. Poiché c’era una sola pista, l’aereo Klm ricevette l’istruzione di arrivare fino a fine pista, compiere un’inversione di 180° e là attendere il via libera per iniziare la corsa di decollo. Nel frattempo l’aereo Pan Am doveva fermarsi all’inizio della pista non superando un preciso limite di sicurezza. In tal modo l’aereo in partenza avrebbe avuto lo spazio sufficiente per decollare senza rischio di collisione. Senonché avvennero due fatti imprevisti. L’aereo Pan Am, a causa sia della nebbia che di un disguido di comunicazione con la torre di controllo, avanzò più di quanto avrebbe dovuto; a sua volta l’aereo Klm dopo avere compiuto il giro a “U” in fondo alla pista comunicò alla torre di controllo che stava per decollare (we are now at take-off), e iniziò la corsa senza attendere il via libera; 13 secondi dopo si scontrava con l’aereo della Pan Am.” (ibid. pp 183;184)

Nella sua analisi dell’episodio, Weick imputa la responsabilità dell’incidente in primo luogo ad una mancanza di coordinazione e di preparazione sia dei piloti che del team aeroportuale, ma soprattutto al fenomeno dello stress che influì sullo scorporamento delle connessioni lasche. Lo stress, appunto, portò ad una “crisi di senso” degli utenti, che si affidarono all’autorità gerarchica e al “seguire le istruzioni” senza agire con autonomia di giudizio. Se quindi si fossero privilegiate le connessioni lasche tra gli interlocutori, probabilmente l’incidente si sarebbe evitato. Su questo punto Weick insiste per confermare la sua prima ipotesi, ovvero che le connessioni lasche siano indispensabili per una risposta efficace all’emergenza. In seguito però questa convinzione vacillerà a causa di altre considerazioni sul ruolo delle connessioni strette. Il caso di *Man Gluck* ne è un esempio emblematico:

Man Gluck.

“MacLean racconta un evento accaduto il 5 agosto 1949, nel Montana, quando tredici ragazzi tra i 17 e i 28 anni appartenenti a una unità paracadutistica dei Vigili del Fuoco forestali (gli *smokejumpers*) perirono nell’incendio di una prateria. Quei ragazzi si sentivano selezionati e sicuri, erano addestrati a lanciarsi dall’aereo per domare incendi scavando solchi spartifiamme sul terreno. L’addestramento e l’esperienza li avevano convinti che spegnere incendi fosse una routine che si poteva sbrigare entro le 10 del mattino seguente, tanto che “un incendio da 10 del mattino” era divenuta un’espressione gergale per esprimere la normalità del loro lavoro. Il giorno prima un fulmine aveva provocato l’incendio nel vallone di Man Gluck, una zona disabitata e selvaggia lungo le rive del Missouri. Calore e vento alimentarono le fiamme e quando la ricognizione aerea avvistò l’incendio valutò che si estendesse su 100 acri di prateria. Non era grandezza allarmante e tutti pensarono di trovarsi di fronte al solito incendio da 10 del mattino. Nel pomeriggio gli *smokejumpers* si lanciarono con il paracadute e poco dopo incontrarono Harrison, un volontario che era già sul posto da molte ore a scavare solchi sparti fiamme. Verso le 17 tutti incominciarono a muoversi lungo il lato sud del vallone. Poiché temeva che la fitta vegetazione potesse diventare una trappola mortale, il comandante Dodge ordinò al

suo vice Hellman di portare la squadra sul lato nord del vallone e di farla marciare verso il fiume in modo da aggirare l'incendio. Mentre Hellman eseguiva l'ordine Dodge e Harrison si fermarono per un breve spuntino. Verso le 17,40 Dodge raggiunse la squadra e si mise alla sua testa muovendo verso il fiume. Egli osservava le fiamme divampare lungo il costone sud del vallone, che stava alla sua sinistra. Ma d'improvviso, a meno di duecento metri, egli vide il fuoco davanti a sé: sospinto dal vento si era esteso sul lato nord del vallone e avanzava veloce divorando l'erba secca. Dodge gridò alla squadra di tornare indietro e di risalire correndo la china del vallone. Se raggiungevano la cresta erano salvi. Ma sul terreno scosceso e l'erba fitta i ragazzi erano più lenti della linea di fuoco che avanzava a 200 metri al minuto. Dodge urlò di abbandonare gli attrezzi per correre più in fretta, poi accese un fuoco davanti a sé e ordinò a tutti di radunarsi nell'area che aveva bruciato. Ma nel fumo e nel rumore dell'incendio nessuno capì un ordine così strano, nessuno abbandonò gli attrezzi e tutti continuarono a correre verso la cresta. Soltanto due riuscirono a ripararsi nella fessura di una roccia, Dodge si salvò nella lingua di cenere creata dall'incendio che lui stesso aveva attizzato, gli altri tredici morirono tra le fiamme. Quando la commissione d'inchiesta concluse il suo lavoro stabilì che gli *smokejumpers* si sarebbero salvati se avessero obbedito al comando di Dodge ” (ibid. 189)

Per quanto riguarda il caso degli *smokejumpers* di Man Gluck, Weick ricorre al concetto di *cosmologia*, per descrivere il collasso di significato che ha provocato l'incidente. I ragazzi davanti ad un ribaltamento della realtà (l'incendio doveva essere un caso di normale amministrazione) ebbero una reazione prettamente istintiva, quasi primordiale, causando la perdita di struttura del gruppo, del sistema dei ruoli e della leadership. E' come sostenere che di fronte al pericolo inaspettato l'organizzazione del team si fosse disintegrata e con essa ogni connessione stretta tra le parti. Tuttavia se i sottoposti avessero seguito gli ordini (anche se a loro avviso sembravano paradossali) del capitano Dodge, probabilmente si sarebbero salvati. A questo punto emerge una considerazione da parte dell'autore: le connessioni strette sono indispensabili per la conservazione del sistema organizzativo, mentre le connessioni lasche, se libere da ogni schema, perdono essenzialmente di significato. Quale tipologia di connessione rende dunque un sistema resiliente? Weick sostiene che sarebbe augurabile sviluppare delle connessioni strette tra le sub-unità del sistema, lasciando lascamente connesse tali sub-unità. Nella costruzione di tale organizzazione ci si richiama al concetto di “controllo di terzo ordine”, ovvero di un controllo implicito e interiorizzato di norme, valori e obiettivi dell'organizzazione. Se quindi gli elementi hanno acquisito i “codici impliciti” che li legano con connessioni strette al sistema, allora essi avranno più possibilità di agire lascamente a livello di comportamenti espliciti. Questa teoria passa attraverso una identità e un senso condiviso tra le parti, una vera e propria “mente collettiva”, a detta di Weick, che possa stabilire un nuovo modo di operare basato non più sulla “efficienza” ma sulla “affidabilità” di un sistema, e che sostituisca un “fare disattento” con una prestazione coscienziosa (*heedful performance*) delle parti. In parole semplici, se tutti i membri di una organizzazione sono a conoscenza del funzionamento della stessa e sono legati implicitamente e “strettamente” tra loro, allora il sistema agirà come un'unica mente: si avrà l'occasione di comprendere l'emergenza e di poter agire attraverso una valutazione cosciente del pericolo e dei bisogni. L'improvvisazione quindi non nasce dal nulla, ma necessita di esperienza e memoria, in un continuo scambio e rapporto tra ordine e innovazione. In questo caso la logica dell'efficienza che impronta molti sistemi di produzione odierni andrebbe a minare i legami che mantengono la resilienza strutturale. Si ritorna a parlare di una sorta di “ragionevolezza” come soluzione al *gap cognitivo* tra tecnologia e utente, che non permette a quest'ultimo di comprendere fino in

fondo la complessità dello strumento a sua disposizione, privandolo della facoltà di intervenire su di esso. Questa tematica è importante per capire una serie di errori tecnologici della contemporaneità, ma esula dal problema principale, che risiede nell'individuare le caratteristiche che un sistema necessita per essere resiliente. Attraverso lo studio delle connessioni Weick ci offre un ottimo spunto per comprendere come la costruzione di senso influisca sulla organizzazione e sul suo affrontare attraverso un mutamento gli shock esterni. Ora cercheremo di applicare questi concetti (sulle premesse metodologiche fornite dallo studio identitario precedente) ad due brevi studi di caso etnografici.

3.4. Studi di caso: analisi storica dei sistemi e delle connessioni di due casi coloniali.

Gli esempi di organizzazioni studiate da Weick sono solitamente di piccole dimensioni, ma non significa che alcuni concetti da lui individuati non possano essere trattati in maniera scalare e trasversale. Propongo di affrontare il tema delle connessioni dell'emergenza attraverso due studi etnografici "coloniali". La scelta è ricaduta sulle vicende dei popoli Mapuche (Cile) e Saharawi (Sahara Occidentale), per il semplice motivo che ho potuto interagire attivamente con queste realtà. Per quanto riguarda il popolo Saharawi, infatti, farò riferimento al mio lavoro di tesi triennale e all'esperienza di osservazione diretta svolta nei campi profughi nel dicembre/gennaio 2004/2005. La mia esperienza del popolo Mapuche invece è sia bibliografica che esperienziale "indiretta", in quanto si basa sui contatti con alcuni *werken* (messaggeri) provenienti da diversi movimenti di liberazione dell'Araucania. Naturalmente si cercherà di essere il più sintetici possibile, e di cogliere all'interno delle due popolazioni le vicende storico-culturali che interessano la nostra analisi.

3.4.1. Connessioni rigide e "normalizzazione" dell'emergenza, il caso del popolo Saharawi.

*Non sono marocchino né mauritano, ma semplicemente Saharawi.
Mi identifico con chi soffre del mio stesso dolore.
(Canto Saharawi)*

Il problema del Sahara Occidentale e del popolo Saharawi è un dei più complessi nella politica internazionale contemporanea, ricca di aspetti controversi. Quando si parla di società Saharawi, d'altronde, si intende qualcosa di estremamente dinamico fino agli anni Settanta, il cui percorso può essere riassunto in tre fasi che sottolineano i cambiamenti che l'hanno segnata particolarmente.

1) Fase berbero-islamica e impianto nomadico.

La sintesi arabo-berbera che ebbe luogo nel Sahara Occidentale, formalizzata sotto la definizione della "società Maura", di cui fanno parte gli *Ahl as-âhil* (gente del deserto), in realtà generò un magma socio-culturale che comportò la formazione di quelle che nella tradizione dovrebbero essere quarantadue frazioni tribali, o *quabila* (usando la terminologia utilizzata dai Saharawi). Si può definire la società Maura come "segmentaria", nell'accezione teorizzata da Evans Pritchard e Fortes: ci si trova dunque davanti ad una società essenzialmente acefala, suddivisa in tribù e sub-frazioni tribali (*afkhad*) che hanno alla base

un riconoscimento di lignaggio e che si ritengono costituenti di uno stesso gruppo di insieme, omogeneo e indipendente. Le *quabila* sono costituite dei lignaggi che fanno capo ad comune antenato, all'apice dell'albero genealogico. La discendenza è patrilineare, le varie segmentazioni delineano i rapporti endogeni della stratificazione sociale, ed esogeni tra fazioni. Prima dell'esilio, le lunghe formule di saluto tra Saharawi erano veri e propri documenti di identità orali, attraverso i quali decifrare il ceto, la discendenza e le rispettive caratteristiche dell'interlocutore. All'interno di ogni *quabila*, le cui sottofrazioni si potevano trovare anche distanziate in accampamenti (*frig*) autonomi, altre forme di raggruppamento erano costituite dall' *aial* (il gruppo familiare esteso) considerata la unità economica di base dell'allevamento nomade, e dalla *Khaima* (la tenda) ovvero la minima cellula co-residenziale. L'assenza di un potere centrale non impedisce un ordine gerarchico, sebbene mutevole, che regoli una sorta di equilibrio "dinamico" tra individui e raggruppamenti.

Ad un livello di frammentazione sociale si rintraccia una distinzione castale (comune a tutte le tribù), risultato dei rapporti agnatici, del valore conferito dall'anzianità e del ruolo sociale dei singoli individui. Una particolare differenziazione era quella che escludeva dalle sfere del consiglio comune (*yamaa*) gli artigiani (*maalemin*) e *griots* (*iggauen*), e che poneva al livello inferiore della scala sociale i liberti (*harratin*) e gli schiavi (*abid*) Un ordine verticale di dipendenze di primo livello si instaurava tra le fazioni tribali, laddove i Beni Hassan, in seguito alla sottomissione delle tribù berbere, giocavano un ruolo primario. Le tribù arabe si distinguevano a seconda delle due "specializzazioni" di potere che le caratterizzavano: l'arte della guerra e l'arte della fede.

Le tribù guerriere, gli *hassan* o *mdafa* ("gente del fucile"), si erano proclamate discendenti da Alì (genere di Maometto) ed erano al vertice della scala delle dipendenze, approfittando di una supremazia storica e del fatto che in una società nomade con un elevato potenziale di instabilità politica e di sostentamento fosse centrale la funzione della violenza sia di carattere offensivo, ma soprattutto di carattere difensivo, per ovviare a problemi di protezione dall'esterno.⁸¹ Le tribù *chorfa*, di ordine religioso, si dichiaravano discendenti diretti di Maometto, attraverso i lignaggi della dinastia Idriside. Sebbene subordinate alle tribù guerriere, le *chorfa* assumevano un ruolo ideologico al loro fianco, e mantenevano comunque una posizione di rilievo rispetto alle *quabila* *zawyla* e *znaga*.

Le prime (*zawyla*), erano considerate di natura religiosa-culturale. Chiamate anche "gente del libro" (*ktub*) spesso erano tribù berbere che avevano ottenuto uno status privilegiato grazie a meriti scientifico-culturali, evitando di rimanere *znaga*, ovvero tributarie. Le tribù *znaga* (dai berberi "Sanhaja") si posizionavano infatti al gradino più basso della gerarchia tribale, e rappresentavano le etnie berbere sconfitte, che non erano riuscite ad elevare la propria condizione sociale rimanendo dipendenti verso un legame tributario che garantisse una protezione dai *ghazzi* e dalle incursioni esterne.

Ci troviamo dunque di fronte ad una società differenziata e multiforme ma che riesce a trovare punti di equilibrio e coesione, riformulati in entità organizzative e politiche comunitarie, come

⁸¹ La stessa posizione geografica delle tribù hassan, situate nella parte settentrionale dell'odierno Sahara Occidentale, le rende parte di una fascia protettiva nei confronti del regno del Marocco. Al contrario le *quabila* dedite all'allevamento e alla pesca nomadizzavano attraverso la zona costiera, e le tribù religiose occupavano l'interno e il centro della regione, stabilendo un tramite tra i due estremi.

nel caso della *yemaa* e dell' *Ait Arbain*. La *yemaa*, un'assemblea di notabili che aveva poteri legislativi, giudiziari ed esecutivi, era un organo presente in ogni tribù ed aveva a capo uno *cheikh* esperto di legge giudiziaria (*orf*) e un *quadi* che giudicasse attraverso la legge coranica (*sharia*). L' *Ait Arbain* era considerato un consiglio pan-tribale, dato che riuniva quaranta *cheikh* delle tradizionali tribù Saharawi. Gli ordini di queste assemblee generali erano problematiche generali di estrema rilevanza, (attacchi esterni, ridefinizione di alleanze). (Baroja 1951, pp. 154-167) In questa fase storica, dunque, ci si trova di fronte ad una "confederazione nomadica" che si presenta dominata da vari livelli di connessione e gerarchie, dotata del un sostrato culturale unificante islamico, ma dotata di un certo grado di adattabilità e aperta a dinamiche di mutamento. Molte tribù berbere, infatti, erano riuscite a riscattare un ruolo di egemonia attraverso le armi o "reinventando" una discendenza *chorfa* o marabutica; inoltre non erano rari i casi in cui un mutamento di alleanze capovolgeva il sistema. Anche a livello individuale, una perenne ridefinizione dei ruoli poteva comportare l'annessione o l'esclusione dalla casta di nascita o dalle fazioni tribali e sub-tribali. Gli elementi chiave per la lettura di queste dinamiche sono i tributi, che evidenziano la direzione delle dipendenze sociali, e l' *asaba* (*asabya* nel contesto agnatico) ovvero patti che uniscono fra loro individui o gruppi con una discendenza comune, ma che possono anche sancire l'inizio di un rapporto di solidarietà fra persone o gruppi che scelgono convenzionalmente di legarsi. Attraverso questi processi venivano continuamente ridefinite le alleanze e le relazioni fra tribù, scavalcando spesso l'originaria struttura segmentaria, che mutava nella sua configurazione, ma non nel suo significato. Seguendo il nostro ragionamento la società arabo-berbera, fino all'epoca coloniale, era un sistema resiliente dotato di connessioni "implicite" culturali, di una modularità dei ruoli, di una gerarchia non centralizzata e di possibilità di reinventare il proprio ruolo attraverso un mutamento codificato.

2) *Colonialismo e sedentarizzazione.*

Fu proprio il carattere resiliente della società Saharawi a costituire un ostacolo per l'avanzare del colonialismo francese e spagnolo. Risalgono infatti al 1886 le pretese espansionistiche spagnole sulla Saguia el Hamra, formalizzate nel trattato di Muni con la Francia (1900) , poi riformulato nel 1904, in un nuovo trattato franco-ispánico, attraverso il quale Madrid acquisì a titolo definitivo il territorio del Sahara Occidentale, i protettorati della provincia di Tarfaya ,di Ifni e di una fascia nel Rif marocchino.⁸²

In realtà la presenza coloniale spagnola in questa prima fase si limitò a mantenere il controllo della costa a fini commerciali, senza avanzare pretese sull'interno e sulle fazioni tribali che vi risiedevano. L'atteggiamento adottato durante l'amministrazione del generale Francisco Bens (1903-1925) passò infatti alla storia come politica della "zolletta di zucchero" nei confronti dei capi delle tribù: una sorta di mantenimento accondiscendente dei rapporti mirato a sedare lo spirito indipendente dei Saharawi. Risulta quindi facile comprendere la difficoltà di penetrazione spagnola dalla configurazione organizzativa delle società tradizionali nel Sahara Occidentale, che già in epoca precoloniale aveva indotto a definire questa zona come "terre della dissidenza" e che anche durante la presenza coloniale si dimostrò refrattaria a qualsiasi

⁸² La formalizzazione finale del trattato sarà con la "Convenzione di Madrid", nel 1912, anno in cui attraverso il trattato di Fez la Francia inizia la sua esperienza di protettorato in Marocco. Il ruolo di principale interlocutore ausiliario/oppositivo della Francia aveva la sua naturale spiegazione nella geografia coloniale che vedeva l'Africa Occidentale nelle mani del governo parigino.

tentativo di dominazione. Già dal 1890 i continui attacchi degli *Ouled Delim* nella penisola di Dakhla costrinsero il governo spagnolo a costruire un nuovo distaccamento militare che prese il nome di Villa Cisneros (odierna Dakhla). In seguito la strategia del *ghazzi*, i raid tradizionali dei nomadi, che consistevano in attacchi lampo di media e ampia gittata, crearono un'insidia costante per la penetrazione europea. Ciò fu la causa di una politica assenteista di Madrid, che solo negli anni Trenta riuscì ad occupare definitivamente le zone dell'interno. Solo nel 1934 infatti gli spagnoli, su pressione francese, occuparono militarmente il Sahara Occidentale e costituirono società commerciali, dando inizio all'effettivo periodo coloniale. Le due potenze europee si unirono militarmente per sedare la resistenza della popolazione locale, ottenendo entrambe le condizioni necessarie per amministrare i rispettivi territori coloniali: la Francia eliminò ogni resistenza mauritana e la Spagna ottenne la sottomissione delle tribù Saharawi e lo scioglimento del *Ait Arbain* (Consiglio dei Quaranta). Tuttavia la presenza spagnola non si configurò mai in un effettivo dominio caratterizzato da una netta subordinazione politica, sociale ed economica: gli spagnoli esercitavano solamente il ruolo amministrativo, che necessitava comunque di un'intesa con i capi tribali. Gli anni '50-'60 portarono una serie di cambiamenti decisivi, che investirono sia l'impegno coloniale spagnolo che il movimento di resistenza Saharawi, inserendo il Sahara Occidentale in una complessa rete di giochi di potere e di interessi economici internazionali. In questi anni si intensifica il processo di sedentarizzazione di numerose tribù saharawi, già avviato dall'insediamento dell'amministrazione spagnola. L'attribuzione di uno stato civile, di un documento d'identità e di un visto obbligatorio per la transumanza avevano già portato la popolazione saharawi a sviluppare un senso dei confini e dell'appartenenza a un territorio delimitato, avviando un processo di parziale disgregazione tribale. Fu l'operazione *Ecouvillon-Ouragan* ad accelerare in modo definitivo il processo di sedentarizzazione: nel febbraio del 1958 un attacco congiunto franco-spagnolo avvelenò i pozzi di acqua potabile e massacrò il bestiame, distruggendo così le basi materiali della vita nomade. Le popolazioni nomadi furono costrette a rientrare sotto un più stretto controllo spagnolo, stabilendosi attorno ai principali centri urbani. In realtà, le tribù saharawi si addensarono in enormi tendopoli, in cui continuarono a mantenere i costumi e le tradizioni della vita nomade, nonostante avessero abbandonato la pratica della transumanza, anche a causa di un periodo di forte siccità. Ciò non toglie che alcune tribù continuarono a praticare il nomadismo nell'antica regione Sâhil, ignorando, addirittura, l'esistenza delle frontiere coloniali. L'operazione *Ecouvillon* sortì anche un effetto sicuramente non ricercato dalla Spagna: riaccese nell'animo del popolo Saharawi un antico spirito di indipendenza che, negli ultimi decenni, sembrava essersi sopito.

3) RASD e POLISARIO, una nuova identità nazionale.

La sedentarizzazione e l'impatto coloniale hanno mutato la configurazione del "sistema" Saharawi, attraverso una dialettica identitaria che ben presto portò alla nascita di movimenti per un'indipendenza nazionale, in concomitanza con il fenomeno di decolonizzazione in corso. A cavallo degli anni '70 nacque il movimento nazionalista Saharawi, che, da questo

momento in poi, sarà perennemente presente e attivo, sia per quanto riguarda la lotta armata, che per quanto riguarda lo scenario diplomatico. Oltre alla spinta data dal dilagare di movimenti nazionalisti in Africa e dalla nuova politica coloniale spagnola, il nazionalismo saharawi prese avvio anche grazie all'apporto di molti giovani che erano riusciti ad inserirsi in contesti universitari, sia marocchini che spagnoli. Infatti, nonostante la tardiva apertura all'economia moderna, ai mezzi di comunicazione e all'educazione, in questi anni si formò un'élite di giovani urbanizzati che ebbero accesso all'educazione e, talvolta, a una formazione superiore all'estero, entrando in contatto quindi con altre realtà politiche. La presa di coscienza nazionale dei Saharawi si configurava anche in risposta alle rivendicazioni "storiche" di Marocco e Mauritania sul Sahara Occidentale. Il primo movimento nazionalista nacque intorno a Mohammed Bassiri, che nel 1968 diede vita al Movimento di Liberazione del Sahara (MLS), scioltosi in seguito alla repressione spagnola e all'incarcerazione dello stesso leader, che divenne uno dei primi *desaparecidos* Saharawi. Su quell'esperienza un gruppo di studenti dell'università di Rabat, attorno a El Ouali, diede vita al Fronte Polisario (Frente popular para la liberación de Seguia el Hamra y Rio de Oro). Questo movimento sancisce il primo fronte popolare di massa in cui il popolo Saharawi si riconosce e attraverso il quale è disposto a lottare per rivendicare i propri territori. Oltre al riconoscimento, da parte delle Nazioni Unite, del Polisario come unico rappresentante del popolo Saharawi, il Fronte ottenne fin dall'inizio l'appoggio libico e in seguito quello algerino, che risulterà determinante negli anni dell'esilio. Fino al 1973 furono approvate, annualmente, risoluzioni Onu, che richiedevano un referendum per l'autodeterminazione del popolo Saharawi. La risposta spagnola fu costantemente negativa, fino all'agosto del 1974, quando la Spagna informò l'Onu della volontà di organizzare il referendum entro la prima metà dell'anno successivo, in vista del quale organizzò un censimento della popolazione. L'occasione della decolonizzazione arriva dunque nel maggio 1975, quando la Commissione ONU reputa che il 75% della popolazione del Sahara Occidentale è favorevole ad un'unità nazionale condotta dal Polisario. E' a questo punto che il Marocco interviene, provocando una "mancata decolonizzazione". Da una parte il Polisario riunisce (12 ottobre 1975) le sue forze politiche, compresi i membri della *Djemaa* per preparare l'indipendenza⁸³, dall'altra il giorno stesso della sentenza Onu il Marocco annuncia la preparazione di una Marcia Verde⁸⁴ che comporterebbe l'entrata pacifica di 350.000 marocchini nel Sahara Occidentale. Poco tempo dopo anche la Spagna segna il definitivo tradimento nei confronti del Fronte, firmando il celebre accordo tripartito che cedeva di fatto il Sahara Occidentale a Marocco e Mauritania al termine del mandato spagnolo. Questo succedeva il 14 novembre 1975. Un mese dopo le truppe di Hassan II avevano già conquistato El Aioun e la Mauritania aveva cominciato una guerra dal fronte meridionale, in modo che quando il 28 febbraio fosse stato proclamato il ritiro ufficiale della Spagna, l'Onu avrebbe trovato un Paese la cui occupazione era già stata realizzata e formalizzata. Proprio il 27 febbraio il Polisario, per evitare la formazione di un vuoto giuridico in cui Mauritania e Marocco si potessero inserire, decide di proclamare a Bir Lehlu, nei territori liberati, l'indipendenza della R.A.S.D. (Repubblica Araba Saharawi Democratica). Secondo le fonti ONU le condizioni per una autodeterminazione erano già presenti nel maggio 1975, dato che più dell'80% della popolazione era ormai sedentaria, unita

⁸³ Il 12 ottobre diventa dal 1975 la ricorrenza dell'Unità Nazionale.

⁸⁴ Il nome della marcia deriva dal colore verde del Corano, esposto dai manifestanti "invasori".

ideologicamente sotto il Fronte Polisario, dotata di organi amministrativi e di una élite intellettuale che assumesse le funzioni di guida per la futura nazione. Tuttavia nell'inverno del '75 buona parte di quella popolazione viene sfollata dalle proprie città dai raid aerei marocchini, e costretta a rifugiarsi nelle zone limitrofe del deserto di Tindouf, in Algeria, attraverso un esodo che resterà una ferita indelebile nell'esperienza di migliaia di Saharawi. Le motivazioni ideologiche in seguito fornite dal Marocco si baseranno sul recupero storico di un "marocchinità" del Sahara Occidentale e delle sue popolazioni, risalente al XV-XVI sec. sotto la dinastia *Saadi* e quella *Alauita*. Alla R.A.S.D e al Polisario non rimase che combattere dall'esilio, in una guerra che è durata vent'anni, prima dell'armistizio degli anni '90, e ancora si cerca la via diplomatica per riportare nel Sahara Occidentale i 200.000 sfollati nei campi di Tindouf.

Analisi e conclusioni.

Dopo una settimana di permanenza nella tendopoli di Smara, molti miei compagni di viaggio si sono stupiti dell'organizzazione centralizzata del Polisario. Tutte le fasi della vita sociale dei campi sono gestite in modo gerarchizzato e attraverso quelle che ormai possiamo chiamare "connessioni strette". La mia risposta più istintiva fu: "E' naturale: in una condizione di emergenza si deve cercare di rispondere ai bisogni primari nella maniera più affidabile possibile, e non c'è spazio per le divergenze di opinione". Questo ci riporta alla riflessione sulla necessità di legami stretti in risposta al pericolo. La prima considerazione da fare è che lo shock esterno (in questo caso le forze coloniali e il Marocco) provocano una unificazione degli intenti e una selezione delle necessità. La cosiddetta "politica anti-tribalista" del Polisario si specchia nell'intento di eliminare le distinzioni (che comunque sussistono) e i problemi intestini di un sistema che si trova di fronte ad un'emergenza esterna. Questo riguarda una condizione di "stress benefico" che si viene a creare nel momento del bisogno. Tuttavia, come insegnano alcuni studi di psicoendocrinologia, se lo stress avviene in un tempo prolungato e continuo può portare all'indebolimento del sistema stesso. Nel deserto di Tindouf si assiste infatti ad una "normalizzazione dell'emergenza" che non è stata trattata attraverso il mutamento. Da trent'anni infatti il problema si è cristallizzato, e ha portato ad uno scontro identitario che non trova vie di soluzione. Questo può portare ad una difficoltà interpretativa, soprattutto da parte dei bambini e ragazzi che sono nati nel deserto e che a fatica cercano di dare un senso alla loro condizione. E lo riescono a fare è solo grazie alla trasmissione di una tradizione e di valori che hanno in sé una particolare forza vitale. Il sistema dei campi tuttavia non è dotato di autosufficienza, dato che per la maggior parte deve essere alimentato tramite aiuti internazionali e risorse provenienti dall'esterno. Tutti questi elementi partecipano a rendere precaria una situazione già difficile. In secondo luogo ci si può soffermare sul ruolo destabilizzante dell'impatto coloniale. Attraverso l'analisi storica infatti abbiamo rilevato come il controllo coloniale fosse inversamente proporzionale alla resilienza della società Saharawi. Sicuramente la modularità propria della società arabo-berbera è stata sostituita con un modello tutto occidentale di Stato-Nazionale: questo ha portato sia ad una unità identitaria e politica, ma anche all'identificazione di un popolo con un partito e quindi alla sua vulnerabilità. La resistenza e il "problema" nel Sahara Occidentale, nell'ottica degli

“invasori”, si poteva circoscrivere ad un elemento, e bastò eliminare *quell*'elemento per occupare il territorio.

In conclusione si può affermare che la lotta Saharawi, che è dotata di una tenacia e di uno spirito di resistenza unico, rischia di incorrere nel pericolo che l'emergenza diventi la “normalità” e che le connessioni strette con le quali ha affrontato la crisi coloniale provochino a lungo termine un ulteriore irrigidimento interpretativo. Non è un caso, dunque, che all'interno dei campi gli individui stiano incominciando a prendere iniziative personali: nascono attività di commercio, di scambio, si assiste ad una penetrazione del denaro e grazie a programmi di scambio molti tra i giovani hanno opportunità di viaggiare all'estero o di studiare a Cuba. Insomma, è come dire che se il mutamento non è dettato dal rispetto dei diritti umani in campo internazionale, allora non potrà rinascere che dalle coscienze esiliate a Tindouf.

3.4.2. Connessioni lasche e resistenza frammentata: i Mapuche del Cile.

L'emergenza coloniale si ripropone con una forma tipicamente sudamericana, nelle vicende del popolo Mapuche. L'analisi sarà sempre centrata sul divenire storico e sulle trasformazioni che hanno contrassegnato l'organizzazione all'interno del sistema Mapuche. Quando ho conosciuto esponenti di vari movimenti indigeni e mi sono trovato a organizzare o seguire convegni informativi (uno dei quali è stato ospitato all'interno dell'Università di Bologna), due questioni mi hanno colpito. La prima è di carattere storico, e riguarda la sorprendente resistenza di questo popolo alla colonizzazione spagnola, la quale, dopo aver dominato i potenti imperi Inca, Maya e Azteco, non è mai riuscita a prendere possesso dei territori Mapuche. La seconda questione invece riguarda la contemporaneità dei movimenti indipendentisti Mapuche e il loro carattere diversificato e frammentato. Infatti tutti i *werken* che ho conosciuto provengono da movimenti differenti e affrontano la questione con obiettivi e atteggiamenti a volte antitetici. Attraverso una analisi diacronica dei mutamenti organizzativi, cercheremo una spiegazione che possa trovare un filo conduttore tra queste due questioni. Anche nel popolo Mapuche si presentano tre fasi di mutamento, simili a quelle proposte per il sistema Saharawi. Questo aiuterà a trovare parallelismi e divergenze tra i due casi.

1) *Organizzazione pre-coloniale, resistenza e primi mutamenti.*

Il popolo Mapuche pre-coloniale era organizzato in comunità distinte e tra loro in relazione, con rapporti sia di conflitto che di scambio e alleanze. Si può affermare che il sistema Mapuche basasse la sua organizzazione sociale sulla struttura della famiglia estesa, denominata *Lof*. Era quindi la famiglia ad avere un ruolo centrale e ad essere praticamente l'unica istituzione permanente. Non esisteva altro sistema di governo oltre ad essa (Bengoa 1985). L'esogamia, affiancata dalla pratica poligamica, si imponeva quindi come consuetudine per la regolazione dei conflitti e quindi per l'agevolazione degli scambi

commerciali determinando le alleanze tra lignaggi. La poligamia si rivelava funzionale ai fini dell'ordine sociale.⁸⁵

La donna aveva (a continua a ricoprire) un ruolo molto importante sia nella religiosità che nella trasmissione della cultura, aspetto evidente nelle figure della Machi, ovvero colei che comunica con gli dei della vita. Le famiglie erano riunite in diversi lignaggi, legate dalla parentela secondo una discendenza patrilineare. Si insediavano in un medesimo territorio, coltivando la terra, praticando raccolta e allevamento di piccoli animali. Ogni comunità è tradizionalmente rappresentata dal *Lonko* (il capo), vertice dell'insieme di autorità che governano le comunità Mapuche secondo usanze ancestrali, tra cui troviamo il *Werken* (portavoce, ambasciatore) il *Ngenpin*, (sacerdote e custode della memoria storica collettiva) e i *Nidol* (gli educatori). Il Lonko è la maggiore autorità all'interno delle comunità, con ad esempio l'incarico di ridistribuire le ricchezze durante le feste cerimoniali e di eleggere un *Toqui* (comandante) in tempo di guerra. Quello che con cui si scontrarono gli spagnoli era dunque un sistema che sebbene riconoscesse la propria unità culturale ascritta nell'essere Mapuche (lett. "gente della terra"), era costituito da sub-unità indipendenti, non centralizzate, connesse tuttavia da forti legami di solidarietà.. Questo implicò che l'avanzata lungo il Bio Bio⁸⁶ trovasse in ogni villaggio un fronte di resistenza, e che di fatto i conquistadores non siano mai riusciti a soggiogare la regione fino al XIX secolo. Si può qui affermare che il sistema Mapuche fosse dotato di un buon livello di resilienza e di una modularità tra e sue componenti costitutive. La lotta contro i conquistatori spagnoli, tuttavia, modificò in seguito questo aspetto della vita sociale mapuche.

Nel XIX secolo infatti incontriamo una società che ha ben poco in comune con quella che conobbero gli spagnoli all'inizio della conquista. Si presenta ora come una società in progresso che cresce in ricchezza attraverso un'attività mercantile (soprattutto scambi di bestiame) e si completa con modifiche anche nella struttura interna: una società di "cacciatori-raccoglitori" si trasforma in una società di "agricoltori- allevatori di bestiame". Inoltre, iniziano a delinearsi le prime relazioni di subordinazione riscontrabili nella nascita della nuova figura del *Mocetón Araucano*. Il *Mocetón* rappresenta un status sociale in formazione e riunisce in sé diverse funzioni: il suo lavoro può consistere nel controllo dei contadini che lavoravano i campi del capo, ma ricoprire all'occorrenza anche altri ruoli, come quello di guerriero. Si tratta generalmente di un parente o di "protetto" del *Lonko* che vive in un luogo riconosciuto come "*dominio del Lonko*". Anche a livello politico ci sono stati rilevanti cambiamenti, il più significativo è sicuramente quello che riguarda la centralizzazione del potere. In origine, come ho già sottolineato, il potere era rappresentato da un'unità indipendente, la famiglia che all'occorrenza si riuniva per prendere decisioni su alleanze o risolvere conflitti; per fare ciò veniva eletto un *toqui* che, terminato il suo compito, veniva deposto e si concludeva anche l'alleanza. Quando la guerra diviene permanente egli acquisisce maggior stabilità. Oltretutto, la necessità di negoziare, di discutere ed arrivare ad accordi con i nemici, in sintonia con le nuove formazioni del potere, videro l'emergere di una figura, il *Nidol Lonco*, "capi tra i capi" o *primus inter pares*, che rispondeva alle esigenze di rappresentanza e di dialogo, come a quelle di una organizzazione sociale più complessa e

⁸⁵ Probabilmente uno dei motivi di resistenza all'opera missionaria e verso la religione cristiana (che impone la monogamia) fu proprio l'importanza che la poligamia ricopriva nelle società mapuche.

⁸⁶ Fiume che sancisce il "confine" tra territori conquistati e territori Mapuche.

stratificata. I *Nidol Lonco*, inoltre, si presentarono come risposta ad una suddivisione territoriale sancita dall'assemblea dei *caciques*, che riordinava le zone di influenza in *repartimientos* (aree più limitate sotto il controllo di nove *caciques*) e *butalmapus* (grandi regioni) di cui i *Nidol Lonco* rappresentavano la "*cabeza principal*". Un altro cambiamento radicale fu il passaggio da un tipo di meritocrazia al potere di carattere ereditario. Questo impone che venga impartita un'educazione speciale ai figli dei *Lonco*: gli si insegnava ad essere guerrieri, buoni oratori, e a conoscere "la propria gente" e i segreti delle alleanze. Un ruolo importante che egli poteva ricoprire era ad esempio quello di *Werken*, messaggero-ambasciatore (figura molto significativa all'interno della società mapuche ancora oggi) che rappresentava la forma di trasmissione dell'alta cultura Mapuche. (Bengoa 1985).

E' evidente quindi come l'arrivo degli spagnoli e le esigenze portate dai meccanismi di guerra siano riusciti a modificare un'organizzazione sociale basata sulle "connessioni lasche" in una di tipi gerarchico, dai legami più stretti.

2) *Pacificazione dell'Araucania e Reduccion.*

Nel 1810 ebbero inizio in Sudamerica le lotte per la liberazione dal dominio spagnolo, che portarono alla costituzione degli stati indipendenti di Cile e Argentina.

Nel 1817 i Realisti vennero sconfitti dalle truppe sotto il comando di San Martín e O'Higgins, presso Chacabuco. Da qui si diressero ancora verso sud, in Araucania, e la mancanza di soldati indusse gli ufficiali ad arruolare più uomini possibile, di qualunque provenienza, nel proprio esercito. Così sia coloro che combattevano per l'indipendenza sia i Realisti cercavano di attirare gli indios dalla propria parte. I Mapuche, divisi dalle frequenti faide interne, decisero sia per uno che per l'altro fronte. Gli scontri tra Realisti e Patrioti durarono dal 1819 al 1822. Questa guerra fu poi denominata *guerra a muerte*, a causa della violenza che la caratterizzò da entrambe le parti. Le discordie interne al popolo Mapuche giocarono nuovamente un ruolo importante, impedendo una forte e costante unità nelle decisioni di guerra. Infatti i Mapuche si divisero, presero decisioni diverse: gran parte degli abitanti dell'Araucania appoggiarono l'esercito spagnolo prendendo accordi tramite un trattato del 1813 che ribadiva ancora una volta l'indipendenza del popolo araucano a sud del fiume Bio Bio; un'altra parte invece presero accordi con i Cileni. Ma questa volta la partecipazione degli indios alla guerra fu minore e più breve. Nel 1861 il presidente José Joaquín Pérez Mascayano dà il via all'occupazione dell'Araucania (denominata nei documenti ufficiali cileni *Pacificación de l'Araucania*). Fu un susseguirsi di invasioni militari e acculturazione dei territori mapuche autonomi da parte dello Stato cileno. La resistenza degli indios cominciò ad affievolirsi a partire dal 1872, alcuni capi che risiedevano nel sud si dichiararono neutrali. Nel febbraio 1881 una dura sconfitta segnò il popolo mapuche: l'esercito cileno avanzò fino a Río Cautín e fondò Temuco che sarebbe diventata la città più importante della regione. Nel gennaio 1883, con l'occupazione della città di Villarica, la conquista dell'Araucania era stata completata.

Dopo la conquista, alla fine dell'ottocento, il governo cileno classificò le regioni del sud come "scarsamente popolate" e venne nuovamente favorita l'immigrazione così come la fondazione di colonie. Lo Stato cileno espropriò il 90% delle terre mapuche, costringendo questo popolo a vivere in meno di mezzo milione di ettari. Cinque milioni di ettari furono venduti all'asta

agli europei, che fondarono colonie che divennero velocemente paesi e città, come ad esempio Temuco, Valdivia e Osorno. Il governo vedeva la popolazione nativa come un ostacolo al progresso e l'occupazione violenta dei loro territori era ormai ordinaria. Tra il 1884 e il 1929 la maggioranza dei Mapuche venne relegata nelle *Reducciones*⁸⁷ una sorta di riserve. Tutto questo, l'espropriazione di terre, l'avanzare dell'esercito, gli spostamenti forzati e la perdita dei luoghi legati alla tradizione, viene definito dalla storia ufficiale "Pacificazione dell'Araucania".

Il processo di *reducción* messo in atto dal governo cileno modificò il sistema sociale politico mapuche. La dispersione della società mapuche fu il fenomeno più significativo della *radicación*: venne suddivisa in più di tremila comunità e l'impossibilità di contatto tra esse portò ad una enorme difficoltà di centralizzazione del potere e unificazione come popolo organizzato. Inoltre la riduzione forzata di varie famiglie, riletgate all'interno di un piccolo territorio comune, fu causa di contrasti tra i membri che portarono alla rottura del meccanismo di solidarietà interna esistita fino a quel momento in ogni comunità; si interruppe anche il sistema di gerarchie che si era creato durante la dominazione spagnola, facendo diminuire il potere del *cacique*. (Bengoa; 1985)

L'impatto che hanno avuto questi eventi sulla società (usurpazione di terre, dispersione delle comunità, impoverimento..) è stato così potente che si poteva pensare ad un crollo del popolo e alla nascita di un inevitabile processo di assimilazione. Ma ciò non accadde.

Si misero in atto strategie cautelative, come ad esempio il passaggio dall'*esogamia* all'*endogamia*, praticata per evitare che persone estranee si introducessero all'interno delle riserve avanzando richieste sulle poche terre ormai rimaste ai mapuche. Cambiarono anche le abitudini: l'attività commerciale e *ganadera* (allevamento) lasciarono il posto a quella agricola di sussistenza, e questo portò ad una diminuzione degli scambi con l'esterno e di conseguenza ad un "ripiego" verso l'interno di ogni riserva. Venne ricreato uno spazio per la cultura: si portarono avanti, all'interno delle riserve attività, rituali e tradizioni ancestrali per riaffermare la propria identità messa in crisi da questi processi "assimilazionisti". Questa "cultura di resistenza" (Bengoa, 1985) e il processo di auto-sussistenza formarono un equilibrio in grado di impedire la scomparsa della società Mapuche. Tuttavia, la *reducción* ha segnato l'evolvere storico del sistema Mapuche, e sebbene le comunità abbiano trovato la forza per attuare un forzato cambiamento, poco rimane di quella coesione pre-coloniale e di quella solidarietà organica che la caratterizzava.

3) Dittatura, problema della terra e Ley Indígena.

Durante la prima metà del XX secolo continuò l'appropriazione di terre da parte dei *non indigeni*, sia con la violenza che con manipolazioni legali. Il governo sapeva perfettamente

⁸⁷ Secondo il diritto cileno le *Reducciones* erano proprietà collettive inalienabili, gli abitanti non avevano tasse da pagare e alla morte dei proprietari la terra doveva essere suddivisa tra i figli, anche se spesso non era sufficiente. Inoltre il terreno, a causa delle coltivazioni intensive e dei disboscamenti a cui anche gli stessi Mapuche si trovarono costretti data la scarsità del terreno coltivabile e adatto al pascolo a loro disposizione, cominciava ad inaridirsi. Dopo l'occupazione dell'Araucania il governo aspirava ad una veloce integrazione degli indios nella società cilena, per questo vennero costruite scuole e fu reso obbligatorio il servizio militare, anche la presenza delle Missioni venne rinforzata. L'estrema scarsità di terreno a disposizione (meno di un ettaro a famiglia) provocò la migrazione verso le città dei Mapuche più giovani in cerca di lavoro.

delle difficoltà dei Mapuche per la mancanza di terre e vedeva due diverse soluzioni a questo problema: cedere più terra agli indios oppure rafforzare l'esodo dalla campagna.

Il governo Allende optò per la prima possibilità, durante questo periodo centinaia di famiglie Mapuche ricevettero terreni, ricavati anche dalla redistribuzione della proprietà fondiaria. Questo governo portò infatti avanti una riforma agraria che fino al 1972 restituì ai Mapuche 700.000 ettari di terre, alcuni di loro parteciparono all'occupazione di terreni appartenenti ai latifondisti, circa 75.000 ettari. Inoltre Allende emanò una legge che garantiva ai Mapuche diritti fondamentali tra cui: la restituzione dei diritti di proprietà sulle terre espropriate, allargamento dei diritti territoriali, insegnamento della lingua madre (mapudungun), miglioramento del sistema sanitario.

Dal 1973 con il colpo di stato e l'instaurazione della dittatura del generale Pinochet, la situazione per il popolo mapuche crollò: il 22 marzo 1979 vennero emanati i decreti legge 2568 e 2750, che facilitava lo sviluppo di un processo di divisioni e passaggi di terre a non-indigeni attraverso contratti fraudolenti. Questa politica, al contrario di quella messa in atto dal governo di Allende aveva infatti scelto la via dell'incentivazione dell'esodo dalle campagne, riducendo così il numero dei Mapuche che vivevano come piccoli contadini, in modo da lasciare spazio ai grandi latifondi. Secondo questo decreto la terra doveva essere suddivisa tra gli *ocupantes*, cioè coloro che la abitavano e lavoravano da più anni, tra essi erano però moltissimi a non essere Mapuche. Venne negata inoltre la possibilità di suddividere la proprietà tra gli eredi; questa decisione naturalmente andava contro le abitudini culturali mapuche e portò alla scelta da parte di molti figli di mapuche (migrati in città) di non fare ritorno alla realtà rurale e contadina della propria famiglia ma di rimanere in grandi città (come Santiago) per avere più possibilità di lavoro, dato che ormai, a causa della legge, la terra del padre non diventerà la loro. Queste riforme e l'utilizzo esteso della violenza militare, trasformarono radicalmente il sistema Mapuche, potremmo dire influenzando sempre di più sulla sua mancanza di resilienza. La possibilità di riscatto arrivò solo dopo la dittatura, e attraverso la Ley Indígena del 1993.

Questa legge rappresenta il prodotto della domanda degli stessi popoli nativi del Cile (in particolare il popolo mapuche) riorganizzati per far fronte alle leggi e alle politiche assimilatrici imposte dallo Stato durante il Regime. Alla fine della dittatura moltissime organizzazioni promossero rivendicazioni e mobilitazioni per il recupero delle terre usurpate, per il diritto alla terra, per il riconoscimento della diversità etnica e culturale fino ad allora negata e per il diritto di partecipazione dei propri rappresentanti alla conduzione della politica indigena dello Stato: tutte richieste che la *Ley Indígena* cercò di far valere all'interno dello Stato. Purtroppo però nonostante l'approvazione della Legge in Parlamento, vennero apportate importanti modifiche; vennero concessi agli indigeni i seguenti diritti:

- Diritto di riunirsi in comunità territoriali e associazioni funzionali secondo gli art. 36 e 37.
- Diritto di partecipazione alle eventuali decisioni da prendere in merito a questioni che riguardano direttamente il popolo indigeno secondo l'art. 34.
- Diritto ad essere considerati nell'amministrazione delle aree boschive protette ubicate in zone di sviluppo indigeno secondo l'art. 35
- Diritto ad avere un rappresentante nel Consiglio Nazionale di CONADI⁸⁸ secondo art. 41

⁸⁸ Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.

La stessa CONADI cercò di mettere in evidenza programmi e politiche che permettessero la messa in pratica dei diritti riconosciuti agli indigeni nella legge, ad esempio tramite l'appoggio del Fondo di Sviluppo per promuovere iniziative di accrescimento economico, culturale e sociale delle popolazioni native, e tramite la costituzione di tre aree di sviluppo indigeno (ADI) due delle quali in territorio mapuche. Ma gli eventi andarono in senso contrario: le risorse economiche destinate a CONADI da parte dello Stato furono assolutamente insufficienti per far fronte alle numerose e urgenti necessità del popolo indigeno. Inoltre sotto il governo del presidente Frei Ruiz-Tagle c'è stata un' incentivazione di investimenti per progetti sulle infrastrutture pubbliche e private nei territori ancestrali indigeni: nel 1996 si è verificato un totale di 1357 concessioni minerarie per imprese nazionali e straniere, di cui 144 proprio nelle terre di molte comunità mapuche. Ci sono stati inoltre investimenti per imprese forestali (Forestal Mininco) nella zona sud del Paese apportando gravi conseguenze all'ambiente, occupando circa un milione e mezzo di metri quadrati di terra tra la regione del Bio Bio e quella di Los Lagos. Importanti quantità di queste terre, di proprietà delle imprese forestali sono oggi oggetto di rivendicazione da parte delle comunità indigene (esempio dalle comunità della provincia di Arauco). Queste rivendicazioni e le richieste di restituzione delle terre, si fondano sulla convinzione da parte dei popoli indigeni che esse storicamente appartengano a loro e che, il governo cileno (subito dopo l'ottenimento dell'Indipendenza dagli Spagnoli), attraverso il sistema delle riduzioni, e la Controriforma Agraria (durante il periodo della Dittatura), gliele abbiano sottratte con la forza e l'inganno. Ai progetti di deforestazione si sommano quelli sull'infrastruttura energetica e sulle Centrale Idroelettrica Ralco che la multinazionale spagnola ENDESA ha proposto di installare nelle zone dell'Alto Bio Bio. La nascita di tutti questi progetti e investimenti imprenditoriali non va solo incontro alla critica e alla mobilitazione indigena ma trasgredisce anche i decreti imposti dalla legislazione indigena vigente. Ma al giorno d'oggi sembra non esistere un "movimento unico" Mapuche che realmente incarni una risposta condivisa a queste violazioni.

Analisi e conclusioni.

I *Werken* che ho conosciuto provengono da associazioni differenti (*Welmapuwen*, *CAM*, *Identidad Lafkenche*) che lottano per un obiettivo comune: la restituzione delle terre ai Mapuche e l'applicazione dei decreti stabiliti dalla *Ley Indigena*. Come è stato detto, tuttavia, non è ancora individuabile un movimento che si ponga come forza unificante per la rivendicazione dei diritti Mapuche. Attraverso l'analisi storica delle connessioni, si è notato come nel periodo pre-coloniale la modularità del sistema acefalo Mapuche, integrata da una stretta solidarietà organica, abbia costituito una risorsa per fronteggiare in maniera resiliente l'avanzata spagnola. Tuttavia, nella fase di unificazione del Cile e sebbene le caratteristiche modulari siano rimaste invariate, è venuta a mancare quella "connessione stretta" tra le su-unità. Principalmente questo è dovuto alle operazioni di decostruzione identitaria provenienti dall'esterno, alle forme di violenza insite nella pianificazione delle *reducciones* e nelle leggi sulla terra che hanno minato le basi della vita comunitaria Mapuche. Al contrario del caso Saharawi, in cui una connessioni troppo strette hanno impedito il mutamento della situazione di conflitto, la causa Mapuche si svolge con estrema dinamicità e presenta diverse iniziative

diversificate: dalla “lotta armata” con sfumature terroristiche (*CAM*) alla battaglia politica (*Wellmapuwen*) alla ricerca di consenso internazionale per la salvaguardia dei diritti umani (*Identidad Lafkenche*). Il problema in questo caso è costituito, fino ad oggi, da una mancanza di coordinazione tra le parti, che si trovano scorperate nel perseguire una causa comune. Forse questa mancanza di coordinazione risiede proprio nelle cause storiche che hanno influito nel disgregare quello che in origine era un sistema integrato di parti autonome.

3.4.3. Conclusioni.

Attraverso due brevi studi di caso abbiamo cercato di comprendere le cause storiche che hanno portato due sistemi resilienti a divenire fortemente vulnerabili, attraverso un mutamento identitario. Le conclusioni che si possono trarre sono oltretutto inaspettate e riguardano anche un certo tipo di “agire coloniale”. Sia nel caso Saharawi che in quello Mapuche, infatti, ci troviamo di fronte a due sistemi in origine resilienti e aperti al mutamento strategico, e per questo difficilmente penetrabili da parte delle forze esterne. Un aspetto ricorrente dell'atteggiamento coloniale è appunto la decostruzione identitaria del “nemico”, con lo scopo di abbattere quella che Weick definirebbe una “mente collettiva” che mantiene salda la coesione delle parti. Spesso questo processo di decostruzione passa attraverso la distruzione delle basi materiali della vita comunitaria di un popolo. Nel caso Saharawi ciò è avvenuto durante l'operazione *Ecouvillon-Ouragan*, che ha portato alla sedentarizzazione della popolazione attraverso l'avvelenamento dei pozzi e del bestiame, risorse al cuore dell'economia nomade. Nel caso Mapuche invece la decostruzione è passata attraverso le *reducciones* e le politiche di privazione della terra, oltre che tramite una frammentazione culturale sviluppatasi nel tempo attraverso il rapporto tra nativi e forze coloniali. Sembra quindi che l'agire coloniale segua una logica tutta particolare di *divide et impera*, dove, per ottenere il controllo di un territorio e di una popolazione -ovvero di un sistema- sia necessario diminuire la sua resilienza; per fare ciò si agisce sia a livello materiale, sia sulle rappresentazioni identitarie che mantengono in vita la coesione sociale. Abbiamo anche analizzato le differenti risposte dei due sistemi al mutamento. Nel caso Saharawi si assiste ad una politica antitribalista, alla coesione sotto un fronte unificato (POLISARIO), caratterizzato da connessioni rigide e da una gestione gerarchica del conflitto. Tuttavia questo modello ha portato nel tempo a “congelare” il conflitto e a impedire mutamenti e innovazioni all'interno del movimento stesso. Nel caso Mapuche, invece, si presenta una situazione dove l'iniziativa per il riconoscimento dei diritti indigeni è intrapresa da movimenti locali frammentati e diversificati nella metodologia di intervento. Questo comporta un'opposizione dinamica e in stato di continua trasformazione, nonché una totale libertà di azione nell'ambito delle iniziative locali. Tuttavia ancora manca, all'interno del movimento Mapuche, quel carattere unitario che permetta la coordinazione degli intenti e delle operazioni (proprietà che era presente in epoca pre-coloniale) e di costituire un fronte comune per il riconoscimento dei propri diritti.

L'analisi delle connessioni e dei sistemi organizzativi (e quindi delle identità che li sottendono) può portare a comprendere meglio la risposte di un sistema all'emergenza, di qualsiasi genere sia, attraverso il mutamento. Affrontare la natura delle connessioni in maniera storica e tenendo conto dei fattori di rappresentazione (identitari) nonché delle risorse

naturali e ambientali (punto di vista sistemico ed ecologico) può a mio avviso essere uno strumento per comprendere meglio il mutamento e i fattori di successo o insuccesso che seguono certe costruzioni identitarie e organizzative. Con queste premesse andiamo ad affrontare quello che è il problema principale della nostra ricerca: la creazione di un sistema resiliente per fronteggiare l'imminente crisi energetica a cui l'umanità sta andando incontro.

3.5. Sfida della resilienza: politiche locali e reti globali.

“Nel 1953 mi resi conto che la linea retta porta alla caduta dell'umanità. Ma la linea retta è divenuta una tirannia totale! E una linea tracciata da una mano pavida, col righello, senza riflessioni o sentimenti: una linea che non esiste in natura. E quella linea costituisce il corrotto fondamento della nostra dannata società. Anche se da più parti è stato osservato che essa ci sta rapidamente portando alla malora, il suo corso continua ad essere disegnato... Ogni opera realizzata con linee rette nasce senza vita. Oggi siamo testimoni del trionfo della cultura razionalista, eppure ci troviamo davanti a un vuoto. Ed è vuoto estetico, deserto di uniformità, criminale sterilità, perdita di potere creativo. La creatività stessa è prefabbricata. Siamo divenuti impotenti, incapaci di creare. Questa è la nostra vera ignoranza”⁸⁹

Siamo qui arrivati al termine della nostra ricerca, e ritorniamo sulla domanda che ci siamo posti fin dal primo capitolo: “Come riuscire a creare comunità resilienti nei confronti della dipendenza dal petrolio?”. Questo stesso interrogativo ora riproposto assume una ulteriore valenza e può introdurre altre questioni: “Viviamo in una società resiliente o vulnerabile? Dove ci può portare il nostro rapporto con la natura? E' possibile e auspicabile una svolta paradigmatica nel senso sistemico?”. Vivere la nostra epoca senza porsi queste domande significa o non essere informati sulle problematiche contemporanee, oppure rendersi ciechi davanti a questioni troppo complesse o angoscianti. Riprendiamo dunque un'analisi dei sistemi e cerchiamo di comprendere perché il nostro sistema economico-produttivo non è resiliente nei confronti del petrolio, e quali sono le svolte politico-identitarie auspicabili per un superamento “morbido” della crisi energetica. Uno dei documenti più autorevoli in questo campo è il testo *Post-Carbon Cities*, di Daniel Lerch, tra i massimi esperti del *Post Carbon Institute* (Sebastopol, California). Il testo costituisce un'analisi della dipendenza dal petrolio e cerca di proporre soluzioni per costruire una resilienza locale.

3.5.1. Mutamento delle politiche urbane: resilienza locale.

La domanda che apre gli scenari della Transizione è “Cosa comporta il picco del petrolio nel lungo termine?” attraverso una valutazione dei sistemi simile a quella che abbiamo intrapreso Lerch afferma:

⁸⁹ Friedensreich Hundertwasser da *La bellezza dei Frattali* di A.O. Peitgen e P.H. Richter, Edizioni Bollati Boringhieri, 1987.

“I catastrofisti immaginano una imminente e massiccia scarsità con il conseguente collasso del sistema economico globale. Gli ottimisti dicono di non preoccuparsi perché le aziende e gli investitori reagiranno automaticamente alle maggiori quotazioni del petrolio con investimenti in esplorazione e tecnologie, riportando così rapidamente l'offerta in aumento e i prezzi in diminuzione. Entrambi gli estremi sono probabilmente sbagliati ed è interessante notare che lo sono per lo stesso motivo: non valutano correttamente *la rigidità del sistema economico e politico globale nei confronti del petrolio*. Un sistema rigido tende a mantenere inalterata la propria struttura ed il suo funzionamento di fronte a improvvisi cambiamenti: se questa caratteristica contribuisce alla sua sopravvivenza, dall'altro lato un'eccessiva rigidità può impedirne l'adattamento.” (Lerch;2008, pag.19)

I fattori che determinano la nostra dipendenza e la rigidità sistemica nei confronti del petrolio sono stati già riportati, ma si possono così riassumere (Lerch;2008):

1) Il petrolio è assolutamente indispensabile per la maggior parte delle funzioni basilari del mondo industrializzato.

Rappresenta la materia prima fondamentale per benzina, gasolio, carburante aeronautico e per il riscaldamento domestico, oli industriali, diversi prodotti chimici e una buona parte delle materie plastiche. La maggior parte delle industrie ne sono estremamente dipendenti in molte forme. Ad esempio, l'attuale sistema di produzione e distribuzione globale del cibo si basa sul petrolio utilizzandolo sia come combustibile per l'agricoltura e per il trasporto, sia come materia prima per i prodotti chimici usati in agricoltura e per le plastiche degli imballaggi. L'instabilità dell'offerta e del prezzo del petrolio ha conseguenze potenzialmente gravi praticamente per tutti i settori dell'economia globale, in particolare i trasporti, l'agricoltura e l'industria manifatturiera.

2) All'attuale tasso di consumo non esistono al momento dei possibili sostituti per il petrolio.

Essendo unico tra le materie prime presenti sulla Terra sia per l'enorme capacità energetica, che per la sua capacità di “incapsulare” energia, che per la molteplicità delle sue applicazioni pratiche. Sebbene esistano alternative al petrolio per molti dei suoi utilizzi, ad esempio come combustibile trasportabile (biocarburanti, celle a combustibile) o come materia prima (plastiche derivate dalla cellulosa, biopesticidi), il loro rendimento è generalmente molto inferiore.

3) Il nostro intero sistema economico si fonda sull'assunzione che il petrolio sia sempre disponibile ed a un prezzo accessibile.

Le attuali complesse relazioni economiche mondiali tra aziende e tra governi, basate sui movimenti di materie prime e di prodotti lavorati attraverso tutto il mondo, dipendono fortemente dal fatto che il prezzo e la disponibilità del petrolio siano relativamente prevedibili. Se il suo prezzo aumenterà troppo, o diverrà molto volatile, o entrambi, l'economia globalizzata intera affronterà sfide fondamentali. Il pericolo che l'offerta mondiale di petrolio non soddisfi la domanda (che lo si definisca o meno con il termine “picco del petrolio”) sta già creando cambiamenti ed incertezze in diversi settori dell'economia globale. In senso più ampio, il pericolo di una forte instabilità dei prezzi petroliferi significa la perdita di validità di tutti i nostri precedenti presupposti sulla disponibilità di energia e sul suo costo, dando vita a quella che si può chiamare “*incertezza energetica*”.

Vediamo quindi che oltre ad una dipendenza materiale che coinvolge tutti i settori produttivi, lo stesso *sensemaking* identitario che sottende il sistema odierno si basa su finzioni rappresentative sganciate dalla realtà materiale. La crescita illimitata, la perenne disponibilità di risorse esauribili a basso costo, una cultura dello spreco e del consumo: sono tutte convinzioni e atteggiamenti in primo luogo infondate e che inoltre vanno contro la natura sistemica del pianeta e contro una concezione ecologica delle risorse. Il rischio di mantenere un sistema così rigido e strutturato su rappresentazioni erranee è quello di non riuscire a sostenere con elasticità e creatività uno shock energetico, con conseguenze imprevedibili. La soluzione prospettata sia dalla Transizione che dal *Post Carbon Institute* è quella della costruzione di una resilienza che deve passare necessariamente da una *rilocalizzazione delle risorse*, ma anche da una *libertà di gestione locale del potere*. (vedi parte seconda). In questo caso il concetto largamente utilizzato di *glocalismo*, come ideato da Zygmunt Bauman, può ben inserirsi nel discorso sistemico e riflettere al meglio la proposta transizionista. Con resilienza infatti non si indica una chiusura di sistemi locali (sia a livello politico che economico) ma, al contrario, dotare di modularità le sub-unità di un sistema interconnesso di risorse. Ciò significa sia cercare di trovare soluzioni più accurate e “vicine” ai bisogni locali, sia stimolare risposte comunitarie diversificate alle problematiche eco-sociali, aumentando di fatto il grado di innovazione e di adattabilità di un sistema. Scegliendo come sub-unità di base le municipalità il progetto *Post Carbon Cities* è rivolto agli amministratori locali e fornisce gli strumenti pratici e gli *steps* necessari per rispondere all’incertezza energetica, attraverso quattro passi iniziali:

- 1. Sottoscrivere l’*“U.S. Mayors Climate Protection Agreement”*** (L’accordo dei Sindaci degli Stati Uniti sulla protezione climatica) e **sostenere la *“World Mayors and Municipal Leaders Declaration on Climate Change”*** (La dichiarazione sul cambiamento climatico dei Sindaci e del leader locali di tutto il mondo). In Europa è possibile aderire al “Patto dei Sindaci” (*Convenant of Mayors*).
- 2. Unirsi alla campagna *“ICLEI’s Cities for Climate Protection”*** (Città per la protezione del clima) per fare sì che la propria città inizi a ridurre l’uso di energia e le emissioni di gas serra e per collegarsi alle risorse ed alle esperienze del più importante movimento mondiale delle amministrazioni locali che lavorano sul cambiamento climatico.
- 3. Firmare l’*Oil Depletion Protocol***, il Protocollo sulla Riduzione del Consumo di petrolio, che definisce un obiettivo consistente nella riduzione del consumo di petrolio nella comunità. Firmare questo protocollo invia un segnale ai cittadini, ai leader della comunità economica ed allo staff dell’amministrazione locale, sul fatto che la città si impegna nel ridurre la sua vulnerabilità energetica.
- 4. Istituire una *“Task Force per il picco del petrolio”***, un gruppo operativo che identifichi velocemente le sfide e le debolezze che la comunità presenta di fronte al picco del petrolio. Una Task Force è un modo efficace per introdurre i portatori di interesse della comunità all’interno della sfida dell’incertezza energetica e far sì che si impegnino a sviluppare risposte organiche.

E cinque principi sul lungo termine:

- 1. Occuparsi dei trasporti e della pianificazione urbanistica.** Riformulare totalmente la pianificazione urbanistica del comune ed i modelli della mobilità, dai regolamenti edilizi ed urbanistici fino ai piani regolatori. La pianificazione urbanistica, della mobilità e dei trasporti va affrontata con un orizzonte temporale di

100 anni e concertata con le amministrazioni confinanti in modo da poter affrontare anche a livello regionale le sfide relative all'incertezza climatica ed energetica;

2. Tenere sotto controllo il consumo energetico privato. Usare gli strumenti che già si hanno a disposizione per incoraggiare il risparmio energetico e l'efficienza nel settore privato. Coinvolgere in modo deciso le attività economiche presenti nella comunità, invitando i leader locali a reinventare l'economia locale adattandola alla realtà futura di un mondo "Post Carbon", che sia quindi indipendente dai combustibili fossili ed a zero emissioni;

3. Affrontare i problemi un pezzo alla volta e da diverse angolazioni. Le risposte all'incertezza climatica ed energetica vanno costruite attraverso proposte diversificate, di provata efficacia, cercando di applicare tipi differenti di soluzioni adeguandole ai diversi livelli del problema. L'intera comunità va coinvolta fissando obiettivi che le siano chiari e sollecitando azioni da parte di ognuno dei suoi componenti per raggiungerli;

4. Pianificare cambiamenti fondamentali... e fare in modo che vengano realizzati. Informare e coinvolgere sul tema dell'incertezza climatica ed energetica gli amministratori che avete eletto, il loro staff ed i portatori di interesse della comunità (*stakeholder*), facendo in modo che si impegnino a portare avanti delle soluzioni serie. La transizione della vostra città va perseguita integrando nelle proprie scelte le valutazioni inerenti al picco del petrolio ed al cambiamento climatico.

5. Sviluppare un senso di comunità. In breve, fare tutto ciò che è in vostro potere per fare in modo che le persone si parlino, stabiliscano delle relazioni e si sentano parte di una comunità.

Anche in questo caso, come nella Transizione, si assiste ad un approccio sistemico alla gestione della complessità, e ad una proposta di movimento "dal basso", anche se adattata alle esigenze amministrative del contesto urbano. Transizione e Città *Post Carbon* parlano la stessa lingua del cambiamento o, potremmo dire, fanno parte della stessa "rete semantica". Lo dimostra il fatto che l'amministrazione comunale Monteveglio abbia adottato gli stessi principi delle *Post Carbon Cities*, attraverso la mediazione del movimento di Transizione. L'esigenza di un metodo sistemico si riflette nella valutazione delle problematiche legate al lavoro della *Task force*, per la compilazione di un piano di decrescita energetica. Nella Scheda2 osserviamo come i concetti di resilienza e pensiero sistemico possano essere inseriti nella pianificazione urbana.

La tematica dell'approccio locale, quindi riappare nella sua forma più classica di risposta ad una globalizzazione che non sempre ha gli effetti omologanti di cui viene accusata. E' anche opportuno considerare che il risveglio delle sub-unità urbane non è totalmente da imputare ad una reazione verso l'omologazione culturale, anzi, nel nostro caso si rende portavoce di una emergenza che proprio nel sistema globale trova la sua origine, e verso la quale si devono cercare modelli alternativi che possano coinvolgere e diffondersi a scala mondiale. Per fare questo la svolta paradigmatica che si prospetta deve agire all'interno di una più vasta rete, che le permetta di crescere e svilupparsi. Ritornando ai termini utilizzati durante il capitolo, l'instaurare connessioni lasche all'interno del sistema rigido attuale, quindi dare più autonomia alle politiche locali, può portare all'innovazione e alla creazione di piccoli universi a loro modo resilienti: universi in cui tutte le risorse possono essere utilizzate nella loro diversità. Ma una città in Transizione non può cambiare il mondo. C'è bisogno, come abbiamo osservato, di quella mente collettiva, di quel "controllo del terzo tipo" che permei gli

ideali e riesca a creare connessioni forti “implicite” tra le sub-unità. Nel prossimo paragrafo cercheremo di comprendere come sia possibile.

3.5.2. Rete globale, senso condiviso.

“Forse”, come conclude Augè, nel suo *Nonluoghi* “Un segno verrà, un giorno, da un altro pianeta. E per l’effetto di una solidarietà di cui l’antropologo ha studiato i meccanismi a scala ridotta, l’insieme dello spazio terrestre diventerà un luogo”. Credo che il senso di questo ultimo paragrafo risieda in questa saggia frase dell’antropologo francese, che, oltre alla dialettica con una “forma di vita” aliena, chiama in causa anche un imminente disastro ambientale. Il senso tuttavia rimane invariato: il mondo, nell’era della globalizzazione e delle tecnologie di rete informatiche, *potrebbe* diventare un luogo. Che cosa allora impedisce questa realizzazione? Probabilmente il fatto di non avere la necessità di creare un sistema mondiale integrato, mancando le basi per una causa comune. Quando nella parte seconda abbiamo analizzato l’organizzazione del modello di Transizione, abbiamo notato una particolare conformazione resiliente, e aperta all’innovazione, dove ogni sub-unità svolgeva il proprio compito autonomamente ma in relazione con le altre sub-unità, e dove il gruppo centrale altro non era che un riflesso delle parti. L’intera organizzazione, tuttavia, è permeata al proprio interno da quella che si potrebbe ora definire una *etica del cambiamento*. Questo vale all’interno di una città in Transizione, ma anche come modello di interazione *fra* le città, in un sistema più vasto che permette un sviluppo quasi “biologico” del movimento (par. 2.4.2.). Su questa tematica emergono due riflessioni: una sull’importanza e l’opportunità del modello *rete* nelle organizzazioni moderne, l’altra su quale ruolo può avere la crisi ambientale ed energetica nella creazione di un senso comune.

Come punto primo, la *rete* nella nostra epoca ricopre un significato centrale. La svolta tecnologica ha sia anticipato, sia provocato (tramite retroazione,) un senso di globalità virtuale sia nello spazio che nel tempo. Le notizie e le informazioni istantaneamente si diffondono e altrettanto velocemente possono essere condivise. Il luogo del *web* già si presenta come privo di confini spaziali, nonostante sia dotato di regole e codici limitanti. Abbiamo anche come la *rete* sia un concetto centrale per quanto riguarda il pensiero sistemico. Nel modello “Transition network” -riprendendo idee maturate nella riflessione delle Open Space Technology- la rete può essere utilizzata sia per collegare iniziative e “universi” locali, sia per creare una sovrastruttura, un luogo, dove vengano raccolte le differenti innovazioni o esperienze, ad uso di chiunque affronti le stesse problematiche. La rete, inoltre, costituisce un modello paritario, e oggi più che mai il termine “fare rete” è utilizzato per definire una aggregazione di parti differenti allo scopo di comporre qualcosa di più grande, che non sia la pura somma di quelle parti. Ma perché alcune reti funzionano e altre no? Emerge qui la problematica del sensemaking e del fattore identitario all’interno delle organizzazioni. Perché un sistema funzioni e sia resiliente deve essere dotato di quella che Weick ha chiamato “mente collettiva” o “controllo del terzo tipo”, che si può parafrasare in una sorta di identità comune, o condivisione del senso implicito di una organizzazione.

Abbiamo notato come all’interno della Transizione questo senso condiviso è rappresentato dalla risposta alla crisi climatica e al picco del petrolio. Senza queste cause storiche e senza

quella dialettica identitaria che passa attraverso svolta paradigmatica nei confronti delle rappresentazioni del mondo contemporanee, forse oggi non si potrebbe parlare di Transizione. Allora, come ha affermato Augè, è possibile che una emergenza ambientale possa riunificare gli intenti e un'identità globale che già nel mondo virtuale delle informazioni è attuata? La possibilità esiste, e già il cambiamento passa attraverso la diffusione esponenziale di modelli alternativi che possano sia fronteggiare l'emergenza, sia porsi come paradigmi emergenti in un'epoca -questa certamente- di transizione.

Conclusioni e prospettive di ricerca.

Viviamo in un'epoca di "emergenze" e sfide. Se nel 2004 potevo ipotizzare una crisi del sistema entro dieci anni, ora i sintomi del cambiamento si fanno più evidenti. Le crescenti disuguaglianze sociali ed economiche, l'imminente diminuzione delle fonti di energia non rinnovabili e una insostenibilità delle ideologie consumistiche si pongono come remora di fronte al perpetuarsi di una identità della "crescita illimitata". A peggiorare la situazione viviamo una cultura antropocentrica e strumentale nei confronti dell'ambiente naturale che, in fondo, rimane il nostro habitat e la fonte delle risorse vitali del pianeta. Le conseguenze di questo atteggiamento si stanno già manifestando nel cambiamento climatico e nei disastri ecologici degli ultimi tempi. Se l'enorme marea nera di petrolio che dal 2010 sta contaminando le acque del Pacifico è diventata -nelle *agenda setting* delle testate giornalistiche- ormai una notizia sorpassata, ben più vivido e attuale è il problema del sisma nipponico e dell'incognita nucleare su Fukushima. Molti ambientalisti guardano compiaciuti e in maniera romantica a questa "ribellione" della natura nei confronti dell'uomo. Un punto di vista più razionale tuttavia potrebbe far comprendere questi fenomeni come retroazioni di determinati comportamenti riduzionisti nei confronti dell'ambiente. Per questo motivo una svolta paradigmatica è augurabile per comprendere al meglio il significato delle proprie azioni. Se è valido il detto "Quando hai un martello in mano tutto ti sembra un chiodo", è altrettanto vero che "Se pensi in maniera sistemica, tutto ti apparirà come una connessione". Le altre "emergenze" di cui abbiamo parlato, d'altronde, si riferiscono ad un "emergere" di "universi alternativi", di un discorso ecologico che possa rispondere alla crisi sistemica contemporanea. Attraverso l'analisi del movimento di Transizione, abbiamo potuto apprezzare il tentativo di costruire una resilienza locale nei confronti del *peak oil*, ma non solo: lo studio del pensiero transizionista nelle sue componenti teoriche e nelle sue pratiche discorsive ci ha permesso di comprenderne il carattere olistico e di "svolta paradigmatica". Finalmente dunque possiamo definire il nostro oggetto come un movimento sistemico che cerchi di promuovere l'innovazione tramite un cambiamento identitario profondo. Questa conformazione è individuabile tramite gli strumenti multidisciplinari di cui la Transizione si è dotata, ma anche dalla sua stessa organizzazione e dal carattere di rete per l'innovazione che essa viene a costituire. Se quindi la tematica del mutamento e dell'emergenza diventa centrale nella nostra ricerca, lo studio del fenomeno transizionista ci ha dato modo di riflettere sulle cause storico-filosofiche della crisi contemporanea: sulla questione di "senso", o identitaria, che ha portato alla rottura uomo-natura e ad una determinata rappresentazione della realtà.

Qual è dunque il futuro per un'Antropologia dell'Emergenza e del Mutamento? Le prospettive pratiche di ricerca si aprono quindi su due aspetti.

Da una parte abbiamo individuato un approccio teorico per studiare i sistemi e le organizzazioni tramite l'analisi storica delle connessioni. Questa metodologia, che si dota di una certa apertura multidisciplinare (in particolare verso gli studi ecologici sulla resilienza), può risultare efficace per comprendere l'innovazione, il mutamento e il grado di resilienza di un sistema, collegandolo alla costruzione identitaria e simbolica che lo sottende (*sensemaking*). Abbiamo anche cercato di applicare tale prospettiva su due studi di caso "coloniali", dimostrando che essa può mettere in luce particolari dinamiche e collegamenti. Se convalidata, una teoria di questo tipo può costituire anche un parametro per valutare le caratteristiche resilienti di un sistema, o addirittura per favorirne la costruzione.

In un altro senso la crisi sistemica odierna apre scenari sperimentali probabilmente inediti, che riguardano appunto una antropologia della contemporaneità. L'emergere di una rete del cambiamento non si materializza solo nel movimento di Transizione. Abbiamo notato come una svolta paradigmatica possa portare ad applicazioni del pensiero sistemico a livello di progettazione urbana o di progettazione organizzativa. Il punto di svolta della contemporaneità consiste quindi in una sorta di riconcettualizzazione in corso, che si manifesta in modi diversi di "fare e pensare". Ancora molti di questi fenomeni sono inesplorati e possono costituire una fonte di indagine proficua. Se solo si restringesse il campo al territorio italiano, si noterebbero svariate iniziative, come quelle dei "Comuni virtuosi", l'Arcipelago SCEC (Moneta alternativa), società per la bioedilizia, cohousing, co-working, fattorie permaculturali ecc... tutte azioni che parlano la stessa lingua del cambiamento. Attraverso un pensiero laterale e sistemico, infatti, si può comprendere come buona parte del nostro agire sia un riflesso di costruzioni culturali predeterminate, e su come una reinterpretazione della realtà possa rivalorizzare alcune risorse nascoste. Solitamente un esempio paradigmatico è quello dei "rifiuti". Il rifiuto nel nostro modo di pensare è qualcosa che va eliminato, che "non serve più". Proprio per questo il rifiuto diviene un problema che si cerca di nascondere, bruciare, esportare con un dispendio di forze e risorse enorme. Il rifiuto diventa "potere" politico ed economico in quanto si inserisce come indice negativo nei bilanci urbani, e poiché viene monopolizzato da lobby aziendali che cercano di trarre guadagni dalla sua gestione. Esso diventa anche fattore "antiecologico" quando viene bruciato tramite inceneritori, con conseguenza retroattiva di comportare gravi danni alla salute dei cittadini. In un'ottica laterale e sistemica, tuttavia, il "rifiuto" può essere una risorsa, dato che in natura tutto viene trasformato e "riciclato". Sotto questo aspetto si muovono le iniziative di riciclo creativo, o addirittura alcune imprese aziendali, come le piattaforme di riciclo semi-totale, che consentono di conseguire un guadagno economico (quindi invertire l'indice negativo del bilancio) senza sprechi e ad impatto ambientale molto basso. Da questo esempio si evince come sia una creazione di senso (simbolizzazione) a determinare il nostro organizzare la natura, e come ci si debba confrontare in maniera differente, più *profonda*, con la tematica ecologica. Perché un sistema alternativo diventi paradigmatico (perché si assista ad un "re-incidentamento" della realtà) è necessario però che gli elementi emergenti, questi *universi in transizione*, possano poggiare su un senso condiviso -su una mente collettiva- che interiorizzi e renda implicita una *etica del cambiamento*.

Bibliografia

- A.A.V.V. Carl Folke, Steve Carpenter, Thomas Elmqvist, Lance Gunderson, C.S.Holling, Brian Walker, *Resilience and Sustainable Development: Building Adaptive Capacity in a World of Transformations*, AMBIO: A Journal of the Human Environment 2002 31 (5), 437-440
- A.A.V.V. Holling C. S. *Resilience and Stability of Ecological Systems* , Annual Review of Ecology and Systematics Vol. 4: 1-23 (Volume publication date November 1973)
- A.A.V.V. Holling, C. S. *From complex regions to complex worlds*. Ecology and Society 9(1): 11., 2004.
- AA.V.V. Aut Aut n°312, *Gli equivoci del multiculturalismo*, La nuova Italia, Milano 2002.
- Abélès M, *Politica, gioco di spazi*, Meltemi Editore, Roma 2001.
- Anaut M., *La résilience. Surmonter le traumatismes*, Paris: Nathan Université.,2003
- Augè M., *Perchè viviamo ?*, Meltemi , Roma 2004.
- Balandier G., *Anthropologie politique*, Presses Universitaires, Paris 1984.
- Baroja J. C., *La Historia entre los Nomadas in Estudios saharianos* a cura del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Ed. Instituto oralmente, 1951.
- Bates A., *Manuale di sopravvivenza alla fine del petrolio*, Aam Terra Nuova, Firenze, 2008
- Bateson G., Bateson M. C., *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Adelphi, Milano 1989
- Bateson G., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1977
- Bengoa, Josè, *Historia del Pueblo Mapuche*, siglo XIX y XX. Edizioni Sur, Santiago,1985.
- Bonazzi G., *Dire, Fare, Pensare, decisioni e creazione di senso nelle organizzazioni*, Franco Angeli, Milano 2007.
- Bruner J., *La fabbrica delle storie*, Laterza, Roma-Bari 2008
- Campbell C., Laherrère J.H., *The End of cheap Oil*, Scientific American Magazine, March 1998.
- Capra F., *Il punto di svolta*, Feltrinelli, Milano 1984
- Capra F., *La rete della vita*, BUR Rizzoli, Milano 2001
- Caratini S., *Les Rgaybat* , L'Harmattan, Paris 1989.
- Di Clemente C., *Addiction and Change: how addictions develop and addice people recover*, Guilford Publications, 2006.
- Fabietti U., *Identità etnica*, Carocci, Roma 1998.
- Facchini F., *Origini dell'uomo ed evoluzione culturale*, Jaca Book, Milano 2002.
- Geertz C., *Mondo globale, mondi locali*, Il Mulino, Bologna 2007
- Geertz Clifford, *Antropologia interpretativa*, Società Editrice il Mulino, Bologna 2004
- Gladwell M., *The Tipping Point: how little things can make a big difference*, Little, Brown &C, 2000.
- Good B.J., *Narrare la malattia, lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, Einaudi, Torino 2006.
- Gunderson, L.H and Holling, C.S (eds) (2001) *Panarchy: Understanding Transformations in Human and Natural Systems*. Island Press, Washington and London.
- Hannerz Ulf , *Esplorare la città : antropologia della vita urbana*, Il Mulino,Bologna 1992.

- Holmgren D., *Permacultura*, Arianna Editrice, Cesena, 2009
- Homer-Dixon T., *The Upside of down: Catastrophe, Creativity, and the Renewal of Civilisation*, Souvenir Press, 2003
- Honneth A., *Critica del potere : la teoria della societa in Adorno, Foucault e Habermas*, Dedalo, Bari 2002
- Hopkins R., Lipman P., *Chi siamo e cosa facciamo*, articolo a diffusione web, trad. Transition Italia, 2009.
- Hopkins R., *Manuale pratico della Transizione*, Arianna Editrice, Bologna 2009
- Illich I., *Nemesi medica : l'espropriazione della salute*, Mondadori, Milano 1977
- Korten D.C., *The Great Turning: from Empire to Earth Community*, Berret-Koelher Publishers, 2006
- Latouche S., *Decolonizzare l'immaginario*, EMI, 2004
- Latouche S., *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, 2007
- Latouche S., *La sfida di Minerva*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000
- Lecomte J., *Qu'est-ce que la résilience? Question faussement simple. Réponse nécessairement complexe*, Pratiques Psychologiques (La résilience), 1, Le Bouscat: Editeur L'Esprit du temps., 2002
- Meadows D., Randers J., *I Nuovi Limiti dello Sviluppo*, Mondadori, Milano, 2006
- Mollison B., *Introduzione à la Permacultura*,
- Owen H., *Open Space Technology - guida all'uso*, Genius Loci editore, Milano 2008
- Pallante M., *La decrescita felice*, Editori Riuniti, Roma 2006
- Poggio A., *Ambientalismo*, Bibliografica, Milano 1996
- Remotti, F., *Contro l'identità*, Laterza, Bari, 1996.
- Rifkin J., *Economia all'idrogeno*, Mondadori, Milano, 2002
- Sen Amartya, *Identità e violenza*, Laterza, Bari 2006.
- Thomas K., *L'uomo e la natura*, Einaudi, Torino 1994
- Wackernagel M., Rees W., *L'Impronta Ecologica*, Edizioni Ambiente, 1996.
- Walker B., Salt D., *Resilience Thinking: Sustaining Ecosystems and People in a Changing World*, Washington, Island Press, 2006.
- Weick Karl, (1990) *The Vulnerable System: An Analysis of the Tenerife Disaster*, "Journal of Management", 16 (3).
(1993) *The Collapse of sensemaking in Organisations: The Man Gluck Disaster*, "Administrative Science Quarterly", 38.
(1998) *Improvisation as a Mindset for Organizational Analysis*, "Organization Science", 9.
- Zanini, P., *Significati dei confini. I limiti naturali, storici e mentali*, Mondadori, Milano, 1998

Sitografia.

www.aspoitalia.it/

www.circolobateson.it/

www.communitysolution.org

www.decrecita.it

www.dynamiccities.squarespace.com

www.energybulletin.net

www.globalpublicmedia.net

www.ilconsapevole.it

www.montevegliotransizione.wordpress.com

www.naturalstep.org/en/italy

www.openspaceworld.org

www.permacultureprinciples.com/

www.postcarbon.org

www.poweringdown.blogspot.com

www.resalliance.org

www.resilienceproject.org/

www.riskinstitute.org

www.sekom.nu

www.totnesedap.org.uk

www.transitionculture.com

www.transitionitalia.com

www.transitionnetwork.org

SCHEDA 1: Cambio paradigmatico (fonte: TT)

Da “Coming Back to Life” (di Joanna Macy e Molly Young Brown) e Schumacher briefing sull'educazione sostenibile. Trattasi di riflessioni sul cambio paradigmatico nel modo di pensare. Alcuni secoli fa esistevano due visioni del mondo, riassunte qui di seguito:

GENERALE - VISIONI	
Parmenide: visione basata su cose	Eraclito: visione basata sui flussi
L'universo è fatto di cose, e per comprenderlo dobbiamo comprendere la materia. Per comprendere meglio bisogna sezionare e vedere le singole parti. Gli oggetti sono in relazione l'uno con l'altro, ma sono gli oggetti che stanno in primo piano.	L'universo è fatto di flussi. Per comprenderlo dobbiamo comprendere come funzionano questi flussi in un sistema. Conglomerazioni di flussi formano oggetti, che possono avere il loro interesse, ma la natura dei quali può essere compresa al meglio guardando i flussi di cui sono parte e i flussi tra di essi.
Diagramma di oggetti connessi da relazioni	Diagramma di flussi che formano oggetti.
Potere su – oggetti più grandi possono influenzare quelli più piccoli.	Potere con – se un elemento in un flusso beneficia allora lo farà anche quello vicino.
“Win – lose” (vinco- perdo): con una quantità finita di cose più ho io meno sarà disponibile per te.	“Win – win” (vinco-vinco) e “loose – loose” (perdo-perdo) Se ci sono grandi flussi tutti stanno bene; se il flusso si riduce, tutti stanno peggio
Indipendenza: le mie relazioni sono facoltative e esistono tramite me	Interdipendenza: io esisto tramite le mie relazioni
La quantità totale di cose è limitata	Flusso illimitato – puoi continuare ad aumentare i flussi nei sistemi esistenti, e creare nuovi sistemi con nuovi flussi senza dover creare più cose.
Competizione per risorse scarse (il ns sistema economico)	Cooperazione produce abbondanza per tutti (visto in altre culture ?)
Sistem gerarchico	Sistema mutuale
Fisica newtoniana	Meccanica quantistica
ALTRE AREE DI PENSIERO	
Modello medicina: specialistica, riparazione meccanica	Modello medicina: olistica, ben-essere
Religione Unica verità – la mia (la tua è sbagliata)	Religione: Unica verità che permea tutte le religioni e credi
Education and science - specialistica	Educazione olistica: scuole steineriane, ecc.
STILI DI MANAGEMENT	
Management meccanicistico	Management ecologico
Top-down	Bottom-up
Orientato all'obiettivo	Orientato alla direzione
Orientato al prodotto	Orientato al processo
Controllo del cambiamento	Facilitazione del cambiamento
Focus sulle singole variabili e parti	Focus sulle relazioni e sul tutto
Consapevolezza delle relazioni causali	Consapevolezza della comparsa
Gerarchia basata sul potere	Leadership e autogestione a tutti livelli
Commanda e controlla	Democratico e partecipativo
Strutture verticali	Strutture integrate
Intervenire dall'esterno nel sistema	Lavorare internamente al sistema
Interesse in predizioni	Interesse in possibilità
“Problem solving”	Inquadramento del problema e miglioramento situazione
Apprendimento adattativo	Apprendimento adattativo, critico e creativo
Valutazione esterna	Auto-valutazione supportata
Indicatori quantitativi	Indicatori quantitativi e qualitativi
Pianificazione	Progettazione
Sistema chiuso	Sistema aperto
Standardizzazione	Diversità e innovazione
Omogenizzazione	Eterogeneità con coerenza
Diretta dal esterno	Auto-organizzazione

Scarsa capacità di rispondere ai cambiamenti	Flessibilità e capacità di risposta
SISTEMI EDUCATIVI	
Preparazione per la vita economica	Partecipazione a tutte le dimensioni della vita
Selezione ed esclusione	Inclusione
Educazione formale	Apprendere tutta la vita
Sapere come valore strumentale	Essere e divenire
Sviluppo di profili istituzionali	Sviluppare comunità di apprendimento
Fiducia nel "sistema"	Fiducia nelle persone
Modernità	Sostenibilità ecologica
Discipline definite	Interdisciplinità
Discente visto come essere cognitivo	Discente visto come persona completa
Educazione trasmissiva	Educazione trasformativa
Strumentale	Strumentale/intriseco
addestramento, formazione	Educazione
Insegnare	Apprendere
Comunicare un messaggio	Costruzione di un significato
Interesse in cambio comportamentale	Interesse per mutua trasformazione
Informazione (uniformata)	Importanza sapere locale e appropriato
Controllo centralizzato	Localizzazione
Cambiamento di primo ordine	Cambiamento di primo e secondo ordine
Rigido	Reattivo e dinamico
Sapere basato su fatti e competenze	Comprensione concettuale e formazione capacità
Condotta da esperti	Ognuno può essere un esperto
Risultati predeterminati	Ricerca aperta
Obiettivi in tempo determinato	Processo continuo
Linguaggio deficitario e manageriale	Linguaggio apprezzativo e cooperativo

Il pensiero sistemico: uno strumento per le amministrazioni locali

Dr. Stephen E. Brown e Daniel C. Lerch

Le persone che si occupano di analisi sistemica credono fortemente nei "leverage points": quelle zone all'interno di un sistema complesso (una grande industria, un'economia, un corpo vivente, una città, un ecosistema) ove una minima perturbazione può ripercuotersi con grandi cambiamenti all'interno di tutto il sistema (...). Non credo che esistano scorciatoie per arrivare al cambiamento. Bisogna lavorarci, sia che questo significhi analizzare il sistema rigorosamente, o altrettanto rigorosamente abbandonare vecchi paradigmi. Alla resa dei conti, sembra che per fare leva sui punti critici, servano poco le leve e molto il pensiero disciplinato, mescolato ad un folle, strategico e profondo lasciarsi andare.

— Estratto da *Places to Intervene in a System* (Dove intervenire in un sistema), Whole Earth, Inverno 1997 di Donella Meadows, autrice principale, di *Limits to Growth* (I limiti alla crescita, meglio conosciuto in Italia con il titolo di *I limiti allo sviluppo*), 1972.

La teoria dei sistemi viene utilizzata da decenni nelle più grandi imprese per organizzare, ad esempio, processi di produzione su scala globale o facilitare il processo decisionale multinazionale. Più di recente, concetti di pensiero sistemico sono stati integrati in un alcune metodologie di pianificazione per i governi locali.^a

Questi ed altri strumenti possono aiutare le locali amministrazioni a capire i sistemi complessi che devono gestire e dei quali fanno parte. Il pensiero sistemico aiuta anche a comprendere il ruolo svolto da elementi in ingresso fondamentali come il petrolio e il gas naturale, e a chiarire come le città possano rivelarsi vulnerabili di fronte a variazioni nella disponibilità e nel prezzo di queste sostanze.

Cos'è il pensiero sistemico?

"Non confondere il bosco con gli alberi". In questa semplice frase è racchiusa l'essenza del pensiero sistemico: quando pensiamo ai sistemi, dobbiamo prendere in analisi l'intero bosco, non i singoli alberi.

E cosa vediamo, allora? Alberi certamente, ma anche animali, sottobosco, terreno, acqua, e molte altre cose. Se buttiamo alla rinfusa un po' di arbusti, una palata di terra, una vasca piena d'acqua e un nido di scoiattoli in una stanza, non otterremo di certo un bosco, ma un ammasso disordinato, o al massimo una pessima installazione artistica! Ciò che rende un bosco un vero bosco, è la rete di relazioni tra le sue parti: la terra e l'acqua che nutrono gli alberi, gli alberi che danno rifugio agli animali, gli animali che si nutrono delle piante, e così via.

Quindi, il pensiero sistemico si focalizza prima di tutto sulle relazioni. Se pensiamo al modo in cui le varie parti del sistema sono collegate fra loro, cominciamo anche a comprenderne le trasformazioni: il suolo nutre gli alberi e gli alberi crescono, gli animali e le piante muoiono, si decompongono e diventano a loro volta suolo. Osservando le relazioni e le trasformazioni insite in un sistema, cominciamo a sviluppare un'immagine del suo funzionamento complessivo.

Questo ci stimola a porci domande importanti, che possono aiutarci a migliorarne la comprensione: cosa accadrebbe agli animali ed al suolo se gli alberi diventassero più grandi? E cosa succederebbe agli alberi se cambiassero le specie animali, o il tipo di terreno?

Questo modo di procedere può essere molto utile per capire come funzionano (e come cambiano) le cose. Si può applicare a qualunque sistema, ovvero a qualsiasi complesso di parti singole che lavorano insieme, che sia un bosco, un'automobile, o un piano di governo. È utile perché, se siamo in grado di comprendere le modalità di cambiamento dei sistemi complessi, e perché cambiano, possiamo arrivare a prendere le decisioni più adatte ad orientarne il cambiamento nella direzione che riteniamo migliore.

Ad esempio, 60 anni fa cercavamo di fermare gli incendi boschivi il più rapidamente possibile perché pensavamo distruggessero solamenti gli alberi. Da allora, abbiamo invece

imparato che gli incendi possono essere una parte importante del sistema forestale, dato che aiutano a smorzare la proliferazione di insetti dannosi, a spargere certi tipi di semi, e a ridurre la quantità di legna secca a terra che potrebbe dare luogo più in avanti ad altri incendi più distruttivi. Oggi conteniamo alcuni incendi in spazi delimitati, altri li lasciamo bruciare, mantenendo il bosco in salute, non solo per la produzione di legname, ma anche come habitat per la fauna locale, per parchi ricreativi e per la sua funzione di depurazione ed equilibrio delle risorse idriche. Meglio capiamo le relazioni complesse che compongono il sistema forestale, meglio possiamo gestirle. Quando operiamo col pensiero sistemico, pensiamo ai cambiamenti (che nell'ambito del pensiero sistemico si chiamano *dinamiche*) guardando alle relazioni su cui si basano. Il pensiero sistemico, quindi, legge i problemi come i prodotti di una struttura di relazioni, mentre il pensiero lineare convenzionale spiega gli stessi problemi in termini di causa-effetto tra fattori separati fra loro.

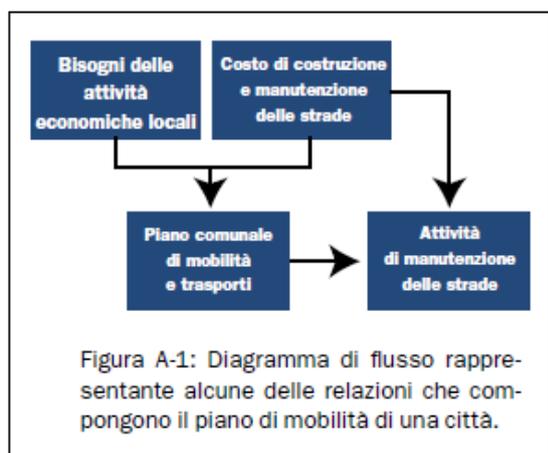
La città come sistema.

Tutto quel che si fa in un governo cittadino, o per cui il governo cittadino è in qualche modo responsabile, può essere pensato come serie di relazioni, e quindi come sistema. Ad esempio, il processo di costituzione di un bilancio può essere visualizzato come sistema di relazioni tra le tasse in entrata, le spese dei vari uffici, le priorità dei rappresentanti politici e i servizi offerti alla cittadinanza. Allo stesso modo, la rete stradale può essere vista come un sistema di relazioni tra i bisogni dell'economia locale, il piano comunale di mobilità e trasporti, i costi di costruzione e manutenzione stradale e della loro stessa frequenza di manutenzione.

Possiamo rappresentare queste relazioni in un diagramma di flusso come in (figura A-1) che indica come il piano comunale di mobilità e trasporti dipenda dai bisogni dell'economia locale e dai costi di costruzione e mantenimento delle strade. Questi costi possono cambiare in fretta, quindi influenzano anche le attività di riparazione ed i lavori in corso.

Paragonate la quantità di informazioni contenute in figura A-1 ad una semplice lista che indichi solamente i componenti del sistema, senza le loro reciproche relazioni come in figura A-2.

Naturalmente entrambi questi esempi sono incompleti, ma il diagramma racchiude un



- Piano di mobilità e trasporti
 - Segnali stradali
 - Asfalto
 - Cemento
 - Altri materiali di riempimento
 - Squadre di lavoro
- Figura A-2: Lista di alcuni degli elementi che compongono il piano di mobilità di una città.

numero maggiore di informazioni e suggerisce ulteriori domande da porsi per avere un quadro più completo. Guardandolo potremmo chiederci ad esempio: "E poi, cosa influenza il costo della costruzione di nuove strade? Cosa succede se le strade sono (o non sono) mantenute in buono stato?". Applicando il pensiero sistemico, continuiamo a farci domande e a perfezionare il quadro ottenuto fino ad avere un moello del sistema sensato, che ci offra tutte le informazioni di cui abbiamo bisogno. Ad esempio, dopo qualche giro di aggiunte e revisioni, potremmo arrivare ad un diagramma di flusso più articolato come quello della figura A-3.

Interrogarci in merito ai costi della costruzione delle strade ci ha portati a pensare al costo dei materiali e del lavoro. Il costo del lavoro dipende in genere dallo stato dell'economia locale, mentre uno dei principali materiali utilizzati è l'asfalto, che è prodotta sua volta a partire dal petrolio ed abbiamo pertanto aggiunto nel diagramma queste variabili.

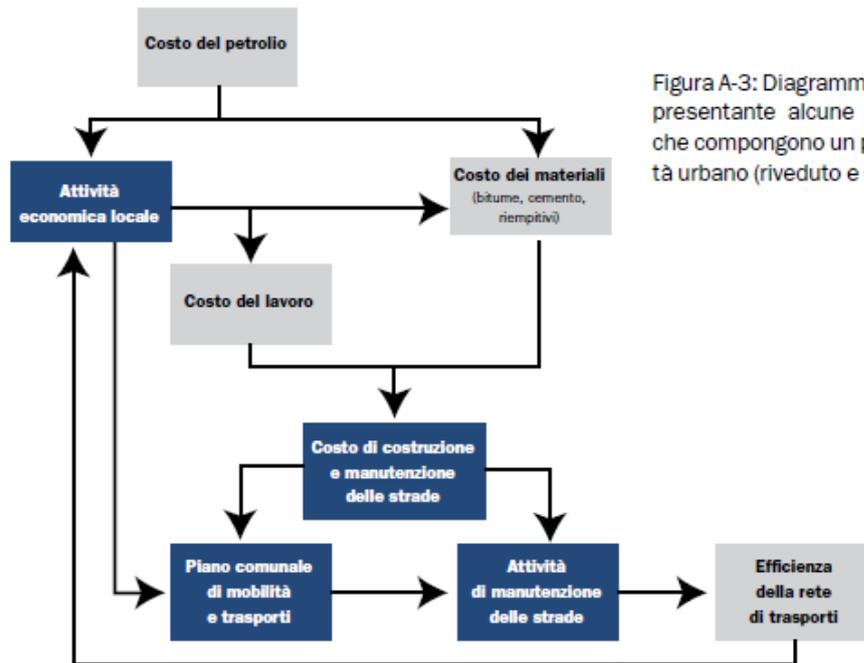


Figura A-3: Diagramma di flusso rappresentante alcune delle relazioni che compongono un piano di mobilità urbana (riveduto e corretto).

Abbiamo anche cominciato prendere in esame altre relazioni, ad esempio le conseguenze dell'asfaltatura sull'efficienza della rete dei trasporti, che a sua volta influenza l'economia locale.

Questo diagramma è abbastanza limitato, se paragonato alle tecniche di progettazione sistemica che si possono effettivamente utilizzare, ma illustra chiaramente uno dei vantaggi principali del pensiero sistemico: ci offre strumenti per identificare ed esplorare relazioni complesse. Ad esempio, se continuassimo a sviluppare questo diagramma assegnando valori quantitativi a ogni elemento, potremmo provare a cambiare alcune variabili per vedere come queste variazioni si diffondono nell'intero sistema; oppure provare a usare tecniche diverse per identificarne le debolezze ed i punti critici; o ancora sperimentare i modi di aumentarne la resilienza di fronte ai cambiamenti.

Capire i sistemi

Cos'è un sistema?

Tutti i sistemi sono caratterizzati da due elementi^b: prima di tutto, un sistema è *costituito da componenti*, o *sottosistemi*, tutti in qualche modo collegati fra loro. In secondo luogo, un sistema ha una *struttura*, o *metasistema*, che determina in che modo gli elementi si relazionano fra loro. Ad esempio, nella figura A-3, il diagramma relativo al piano di mobilità ci dice che (a) ciascun singolo elemento, come il "costo del lavoro" o la "efficienza della rete dei trasporti" può essere a sua volta rappresentato come un sistema e che (b) tutte le relazioni tra i singoli elementi fanno parte di una struttura più ampia.

Confini

Decidere che qualcosa è un "sottosistema" piuttosto che un "sistema", è una questione di prospettiva: un bosco può essere inteso come un sistema di alberi, animali e ruscelli, o come un sottosistema all'interno di una regione più vasta. È la prospettiva che scegliamo a determinarne il confine, e nel farlo stiamo in pratica decidendo quali elementi del sistema interagiscono con quali altri per produrre il moello che ci interessa analizzare. Gli elementi che ricevono input dall'esterno si trovano dentro il confine del sistema, gli elementi che inviano input, ma non ne ricevono a loro volta, sono al di fuori.^c

Se disegnassimo un confine intorno al nostro diagramma della figura A-3, questo includerebbe tutto tranne il "Costo del petrolio". Scegliere la prospettiva giusta ed identificare correttamente i confini è fondamentale: se non mettiamo bene in chiaro questi elementi, potremmo escluderne alcuni importanti (o includerne, per errore, di irrilevanti) e alla fine ci potremmo ritrovare con un'analisi errata e quindi con una pessima politica.

Circuiti di feedback

Nel pensiero sistemico possiamo distinguere "sistemi semplici" e "sistemi complessi". Nei sistemi semplici la catena di causa ed effetto che lega gli elementi a un certo punto si ferma. Il nostro primo diagramma (figura A-1), per esempio, sarebbe considerato un sistema semplice perché finisce con le "Attività di manutenzione". In un sistema complesso, invece, la catena di cause ed effetti non si arresta perché viene a creare in un **circuito di feedback**. Tecnicamente, un circuito di feedback è un collegamento circolare tra due o più elementi di un sistema in cui il cambiamento di un elemento, o input, causa una reazione, o output, che si ripercuote a sua volta sul primo elemento. Nel diagramma più complesso (figura A-3) c'è un circuito di feedback che attraversa le seguenti variabili:

Attività economica locale

→ Piano di mobilità comunale

→ Attività di manutenzione

→ Efficienza della rete di trasporti

→ Attività economica locale

In realtà ci sono quattro circuiti di feedback distinti nel diagramma: tutti cominciano e finiscono con "Attività economica locale" ma prendono strade diverse nell'attraversare il "Costo del lavoro", il "Costo dei materiali" i "Costi di costruzione e manutenzione".

I circuiti di feedback possono essere sia *positivi* ("di rinforzo") che *negativi* ("di riequilibrio"). In un circuito di feedback positivo, il cambiamento in un elemento scatena reazioni che amplificano, e quindi rinforzano, il cambiamento iniziale. In un circuito negativo, modificare un elemento scatena reazioni che indeboliscono, o riequilibrano, il cambiamento iniziale. Ad esempio, se il circuito di feedback descritto poco sopra fosse positivo, potremmo affermare che una diminuzione delle attività economiche locali avrebbe come conseguenza un'ulteriore riduzione delle attività stesse.

Parametri e Leverage Points (Punti chiave)

I sistemi sono anche composti da parametri. Un parametro è il fattore costante di un processo, ad esempio un tasso percentuale di cambiamento come "produttività", "fertilità" o "deprezzamento". Nei sistemi, i tempi di risposta sono parametri importanti. Il tempo di risposta è quello che impiega un certo elemento a rispondere allo stimolo di un input. I tempi di risposta possono avere effetti fondamentali sul comportamento di un sistema, arrivando a determinarne il confine tra successo e fallimento. Nell'affermare che i parametri sono fattori "costanti", intendiamo dire che non variano all'interno di un sistema di data complessità. A livelli più alti e più complessi, gli stessi parametri possono in realtà essere variabili, ovvero determinati da altri parametri ancora. Ad esempio, nel nostro programma di manutenzione stradale, la produttività dei lavori di asfaltatura potrebbe mantenersi costante al variare della quantità di lavoro, salvo impennarsi improvvisamente al raggiungimento di un livello che permetta l'introduzione di economie di scala.

Nel costruire il moello di un sistema, l'obiettivo fondamentale è identificare i parametri principali e le aree della struttura che sembrano avere un'influenza particolarmente significativa sul comportamento complessivo del sistema stesso. Queste aree sono dette *Leverage Points* o **punti chiave** o punti di leva perché da qui è facile cambiare il comportamento del sistema con poco sforzo. Lavorando sui punti chiave spesso basta operare un minimo cambiamento su un parametro o sulle sue relazioni, agendo su circuiti di feedback positivi e sfruttando l'effetto amplificatore di questi circuiti, per produrre notevoli effetti su tutto il resto del sistema. Per esempio, nel caso in cui la produttività del lavoro di asfaltatura sia un fattore critico che limita il rendimento dell'intero sistema, e sia essa stessa legata ad altri fattori, in un circuito di feedback positivo ("di rinforzo"), un cambiamento nella produttività o in uno dei suoi input, potrebbe scatenare un "circuito virtuoso" di miglioramenti in tutto il sistema. In questo caso, sarebbe la produttività del lavoro di posa dell'asfalto (o uno dei suoi input) il punto chiave su cui concentrare gli interventi.

Equilibrio dinamico, resilienza e incertezza

Un modello particolarmente importante di sistema è detto **equilibrio dinamico** (o "stato stazionario"). Immaginate il classico sistema di riscaldamento domestico che regola la temperatura delle stanze per mezzo di un termostato e di una caldaia. La figura A-4 rappresenta la variazione di temperatura in una casa. Sull'asse verticale sono rappresentate le temperature raggiunte in gradi centigradi, mentre sull'asse orizzontale è rappresentato il tempo misurato in ore. Il moello di comportamento delineato è denominato "oscillante" (*oscillation pattern*) perché il sistema si muove intorno a un punto fisso, in questo caso i 20°C.

I teorici dei sistemi chiamano questo moello un comportamento "orientato al punto di equilibrio" (*goal-seeking*) perché sembra che il sistema stia costantemente paragonando il suo stato ad una condizione ideale, il punto di equilibrio appunto, e tentando di avvicinarvisi riducendone le distanze. Il sistema nel suo complesso è retto da un *circuito di feedback negativo* che opera con un certo ritardo nel tempo di risposta: il moello oscillante è la conseguenza proprio di questo ritardo. A prima vista un equilibrio dinamico come questo potrebbe apparire inefficiente ma, in realtà, riflette la **resilienza del sistema**.

I sistemi sono sani quando sono resilienti nei confronti dell'incertezza. Nel pensiero sistemico, la riflessione sui concetti di *resilienza* e *incertezza* parte dall'idea che ogni sistema rischia qualche tipo di stravolgimento ogniqualvolta si presenti un cambiamento inatteso, nei confronti del quale non ci sia già una risposta pronta.

L' "incertezza" può essere intesa come ogni evento inaspettato che riservi l'ambiente a un certo sistema. Ne consegue che, se un moello di comportamento persiste nel tempo, questo rappresenta una *riduzione dell'incertezza* nella relazione sistema e ambiente.^d

La "resilienza", invece, è la capacità o la flessibilità del sistema nel rispondere in maniera adeguata e corente a cambiamenti negli input provenienti dall'esterno.^e

Nell'esempio qui sopra, il sistema di riscaldamento della casa è resiliente nei confronti dell'incertezza rappresentata dalla temperatura esterna poiché crea un ambiente "artificiale" (una "incertezza limitata") di cui può in un certo senso predire, e quindi controllare, il comportamento.

Apprendimento e "satisficing"

I sistemi riescono anche ad adattarsi per seguire il corso dei cambiamenti ambientali. Il processo di adattamento di un sistema si chiama "apprendimento" e può essere visto come un qualunque meccanismo che promuova la resilienza diminuendo l'incertezza. Ad esempio, gli incendi boschivi hanno una parte importante in alcuni ecosistemi forestali poiché regolano la crescita del sottobosco, prevenendo lo scoppio di incendi molto più distruttivi.

Potremmo dire che un ecosistema di questo tipo ha "imparato" ad affrontare la terribile minaccia rappresentata dagli incendi, strutturandosi in maniera che il fuoco liberi il sottobosco da tutto ciò che è cresciuto dall'ultimo incendio in poi, senza che si raggiungano temperature troppo alte o protratte nel tempo tali da uccidere gli alberi adulti. Un simile ecosistema forestale è pertanto resiliente perché la sua struttura "ha appreso" come ridurre l'incertezza rappresenta dagli incendi.

La struttura alla quale facciamo riferimento, come già accennato nella definizione di "sistema", è detta *metasistema*. Un metasistema contribuisce alla resilienza intervenendo sul sistema al fine di produrre un disturbo ambientale controllato.

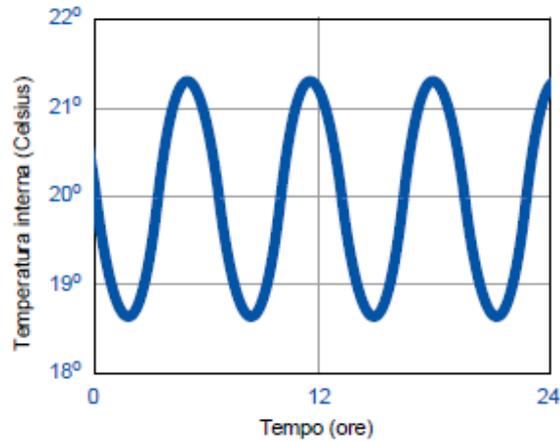


Figura A-4: Temperatura interna della casa in equilibrio dinamico

Ogni volta che il sistema "esagera" oltrepassando il punto di equilibrio al quale tende, produce un errore (*steady state error* — "errore dinamico") al quale poi reagisce. Producendo errori al proprio interno, il (meta)sistema impara ad anticiparli, riducendo così l'incertezza. Questa strategia (produrre piccoli errori per scongiurare problemi più seri) si chiama "regolazione ad errore controllato" o *satisficing* ed è comune nei sistemi biologici, o talvolta sociali, che devono fare i conti con ambienti complessi e turbolenti.^f

L'apprendimento è una forma di adattamento, ma talvolta può prendere la forma di un'abitudine controproducente... Avete mai lavorato con qualcuno che si crea ripetutamente una situazione di crisi intorno perché preferisce avere a che fare con un problema familiare piuttosto che fronteggiare ciò che non conosce? Un proverbio inglese recita che: "Quando l'unico attrezzo che hai è un martello, tutti i problemi somigliano a chiodi", per intendere che spesso tendiamo a percepire solo i problemi per i quali abbiamo già pronta una soluzione. Finché funziona, questa abitudine di porci problemi che siamo in grado di risolvere, non è necessariamente un male, tuttavia sappiamo che le abitudini sono difficili da trasformare quando ci si trova di fronte a cambiamenti dell'ambiente circostante, anche quando è evidente che quello che abbiamo fino ad allora appreso non ci può essere più d'aiuto. In questi casi, spesso tendiamo a curare i sintomi invece della causa.^g

Il pensiero sistemico ci aiuta a capire sia l'apprendimento, che le cause della resistenza all'apprendimento: le due cose sono profondamente interconnesse. Poiché ogni cambiamento richiede l'uso di risorse, il fenomeno dell'apprendimento segue una "economia della flessibilità" in cui la capacità di adattamento ha come rovescio della medaglia il rischio di sviluppare abitudini.^h

In altre parole, possiamo considerare gli errori, almeno finché sono all'interno di un intervallo di gestibilità, come il prezzo che paghiamo per la nostra (comunque limitata) capacità di rispondere alle molte pressioni che simultaneamente subiamo dall'ambiente esternoⁱ. Questo compromesso si applica ad ogni tipo di apprendimento, incluso l'apprendimento che idealmente è insito nella pianificazione e nello sviluppo di politiche governative. Quando prendiamo decisioni e stiliamo progetti a livello locale, agiamo come meta-sistemi "che si regolano per errore", ovvero impegnati ad apprendere dagli stessi sistemiche tentiamo di gestire.

L'elaborazione di modelli

Questi brevi accenni sono solo un assaggio di pensiero sistemico, ma anche strumenti utili a capire in generale la complessità e il cambiamento. Il prossimo passo è imparare ad elaborare modelli e, quindi, a trarre insegnamenti pratici da quel che altrimenti non sarebbe che una rappresentazione astratta di un sistema.

Il pensiero sistemico è essenzialmente un processo decisionale che permette la creazione di modelli di comportamento dei sistemi, usandoli poi per capire meglio il sistema stesso. Possiamo usare modelli per chiarire le cause di un problema all'interno del sistema e poi sviluppare soluzioni che saranno in grado di affrontare le condizioni previste. Ad esempio, utilizzando un modello di sistema cittadino, potremmo suggerire diverse politiche che operino a livello strutturale, o cambino i parametri identificati come "punti chiave", per poi analizzare le soluzioni proposte valutandone l'efficacia in condizioni ambientali diverse.

Lo sviluppo cooperativo di modelli, o il coinvolgimento dei principali portatori d'interesse, può essere un passo importante per l'"apprendimento", a cominciare dalla definizione dei problemi o dalla loro risoluzione. In realtà, visto che la complessità di un territorio cittadino nasce proprio dalla costante interazione di esperienze e punti di vista, l'elaborazione di modelli dovrebbe essere sempre il più inclusiva possibile, coinvolgendo tutti i principali soggetti interessati dalle politiche locali.^j