

accademia NAVEN

Ombre corte

Minera escondida

Riflessioni pedagogiche sul buen vivir a partire dalla Costituzione dell'Ecuador e della Risoluzione Unesco sulle popolazioni indigene.

Bambini indigeni

Qualche tempo fa, ho avuto l'opportunità effettuare un paio di soggiorni, in periodi distinti, in Ecuador. Lo scopo era di visitare un progetto gestito dalla Fondazione *America Solidaria* (1) che aveva come obiettivo azioni di contrasto al lavoro minorile assai diffuso nella popolazione indigena delle periferie urbane di diverse città, come Quito nell'altipiano andino e Guayaquil sulla costa del Pacifico. Nelle principali città dell'Ecuador gli indigeni sono ovunque, per le strade e nelle piazze, impiegati in umilissimi lavori o intenti a chiedere l'elemosina. È molto facile anche incontrare bambine e bambini che lavorano. Le comunità indigene invece, quelle che godono di una loro autonomia anche costituzionale vivono in diverse aree degli altipiani o nelle riserve ecologiche che segnano l'inizio del grande bacino dell'Amazzonia.

Ovviamente, come poteva accadere ad un visitatore occasionale quale io ero, non ho potuto vedere tutte le situazioni e nemmeno le più significative: i miei accompagnatori si limitarono a portarmi in alcune zone della periferia di Quito a cui visitatore comune poteva accedere. Ho potuto così visitare il *basural*, l'enorme e immensa discarica a cielo aperto di Quito dove frotte di persone passano le lunghe ore della giornata intenti a cercare, disseppellendo e selezionando, improbabili tesori. Era impossibile resistervi a lungo a causa dell'odore insopportabile che le migliaia di quintali di rifiuti buttati insieme alla rinfusa emanavano. Anche in quel luogo i bambini e le bambine, gli adolescenti e le adolescenti erano tanti. In molti casi apparivano affiancati da adulti, poiché si trattava di intere famiglie. Nella realtà di quel luogo il lavoro minorile appariva quasi qualcosa di naturale, scontato: tanto i bambini come gli adulti erano concentrati a selezionare oggetti o materiali che potevano essere riciclati, e lo facevano in modo ordinato, organizzato, razionale. Era proprio questo che mi colpiva: la relativa tranquillità

dettata forse dalla rassegnazione, certamente dalla concentrazione e dalla paziente tenacia. Vagando per il *Calderón*, un quartiere povero della periferia della capitale che si trova ad oltre tremila metri, qualcosa mi colpì in modo sorprendente e mi impose di rivedere i canoni con i quali osservavo quel mondo per me estraneo e insolito. Il lavoro minorile si trovava dappertutto: si trattava per lo più di micro-lavori che potevano sembrare qualcosa di diverso dallo sfruttamento dei bambini, anche se indubbiamente di questo si trattava. Inoltre, quasi sempre, almeno nei lavori di strada, i bambini si trovavano permanentemente con i genitori. Insieme chiedevano l'elemosina, insieme aiutavano a pulire i vetri delle macchine, insieme facevano piccoli spettacoli agli incroci nella speranza che gli autisti o i passeggeri delle automobili che si trovavano in attesa del semaforo verde lasciassero loro qualche spicciolo.

In un incrocio di un *barrio*, in un piccolo chiosco si vendevano bevande servite a bicchiere ai passanti. La famiglia che lo gestiva aveva un frigorifero collocato in una piccola cantina che si trovava dall'altro lato della strada. Periodicamente una delle figlie, una bambina che doveva avere intorno agli otto anni ma che ne dimostrava sei, attraversava la strada per rifornire il chiosco di bevande fresche. Per trasportare le bottiglie di coca-cola di due litri utilizzava una carriola e ne trasportava una per volta. Non solo. Un fratello più piccolo, che aveva intorno ai tre-quattro anni, la accompagnava ogni volta e nella carriola oltre alla bottiglia si trovava anche un'altra bambina intorno all'anno di vita e non ancora in grado di camminare. Quella bambina svolgeva quel lavoro per tutto il giorno. Anche questo è lavoro minorile e non dovrebbe essere svolto. Eppure, quella bambina sembrava farlo volentieri, appariva soddisfatta di essere utile agli adulti e ad ogni passaggio i genitori si complimentavano con lei e le facevano una carezza. Ho avuto modo di fermarmi per un breve tempo presso una famiglia quechua a sud di Otavalo che si trova sulla cordigliera nei pressi di San Pablo del Lago: un padre, una madre e sei figli, di cui il più grande dell'età di nove anni. Nella casa (se si poteva chiamare casa!) non esisteva un tavolo, i bambini dormivano in giacigli, non vi era il ricambio dei vestiti, il cibo veniva cucinato accendendo un fuoco a terra, la carne era un lusso che potevano permettersi una o due volte l'anno. Ugualmente i bambini apparivano sereni, sempre sorridenti, con una grande voglia di vivere.

Anche la scuola, quella almeno dei più poveri, sembrava lasciare alquanto a desiderare. Per quel po' che si è potuto vedere, ho assistito a classi sovraffollate e a lezioni puramente trasmissive in cui i bambini dovevano più che altro imparare formule a memoria (attraverso una ripetizione ossessiva, canticchiata tutti insieme). Poiché in generale i bambini sono destinati a frequentare per poco tempo la scuola, era evidente che i maestri più che altro tendevano a supplire a questo fenomeno, attraverso un insegnamento accelerato e mnemonico, rigorosamente in spagnolo, tipico di un'alfabetizzazione puramente trasmissiva. E i bambini, a loro volta, erano chiamati sostanzialmente ad una ricezione passiva e acritica.

L'Ecuador è uno degli stati del Sud America nel quale si registra nello stesso tempo un altissimo

tasso di povertà e di presenza nelle aree suburbane di indigeni sostanzialmente sradicati dalla loro cultura e dalla cultura, anche se continuano a conservare alcuni stili di vita delle popolazioni autoctone.

Molte altre comunità indigene sono presenti in diverse regioni del paese, sia negli altipiani delle Ande che nella selva Amazzonica che inizia qui per estendersi, insieme ai suoi lunghissimi fiumi, fino all'Atlantico. Si tratta di comunità isolate, lontanissime dalle concezioni occidentali di vita, ma anche preservate dalla frammentazione e dalla dispersione che il contatto con le città impone, con un orgoglio di appartenenza evidente.

La Minera Escondida

La situazione dell'infanzia in Ecuador, soprattutto per quanto riguarda i bambini delle famiglie più povere – ed in specifico per quanto concerne l'infanzia indigena ormai sradicata dalle comunità di origine e riversata nelle estreme periferie delle città degli altipiani o della costa – appare difficile, deprivata, abbandonata. Eppure, nelle situazioni concrete si incontrano bambine e bambini sorridenti, vincolati da legami forti con le famiglie e con i propri pari; e a noi appaiono inconsapevolmente felici di quella loro vita che a noi appare misera, precaria e priva di futuro.

Dove sta dunque la *minera escondida* (2), la “miniera nascosta” di cui parliamo nel titolo di questo saggio?

Da un lato nella carezza che quel padre indigeno regala alla propria bambina che sta trasportando le bottiglie di coca-cola e nello stesso tempo accudendo il fratello più piccolo, nel clima affettivo, protettivo e di fiducia dei genitori. E poi nella fiducia incondizionata e ingenua di molti di questi bambini nel mondo che li circonda, e, senza dubbio, in questa loro altrettanto incondizionata voglia di futuro. Dall'altro, in una scelta politica coraggiosa che in alcuni paesi latinoamericani (non solo in Ecuador) che negli ultimi decenni si è fatta autenticamente rivoluzionaria, attraverso il rinnovo radicale della costituzione: una nuova costituzione che – pur all'insegna di una certa continuità che eviti di fare strappi traumatici con il passato - abbandona decisamente l'impostazione colonialista e neoliberista della precedente, per passare da una concezione lineare (incentrata sull'economia e sul profitto attraverso lo sfruttamento delle risorse) ad una cosmovisione (ossia una visione più ampia dell'antropocentrismo tipico delle società capitalistiche) che non vede più il territorio e l'ambiente come potenzialità da sfruttare, ma come un luogo di vita e di relazione degli uomini fra loro e con la natura.

La “miniera nascosta” sta nell'idea di *buen vivir* (che possiamo tradurre come “buon vivere”, “vivere bene”, o anche “vita buona”, ma che è lontana dall'idea di “benessere” tipica di noi europei) o, sarebbe meglio dire, *buenos vivires* (al plurale), nel senso che vi sono più modi – in

relazione ai diversi contesti culturali e naturali ed alle concezioni di vita delle diverse comunità – di vivere una vita buona. Ovviamente il *buen vivir* riguarda la qualità della vita delle comunità: noi cercheremo di cogliere che cosa esso comporta per le persone, con uno sguardo anche ai bambini.

La nostra riflessione non è tanto rivolta ad indagare sui metodi educativi praticati dalle comunità indigene, quanto piuttosto di cogliere quali significati, sul piano educativo, l'idea in costruzione del *buen vivir* può avere anche per noi. Intendiamo, in altre parole, chiederci che cosa può insegnare anche a noi, l'insieme delle riforme andine che hanno dato voce alle popolazioni ctonie, che, in una prospettiva decolonizzante, hanno imposto un cambio di rotta rispetto alla concezione diffusa di *governance* pubblica interamente centrata sull'economia e sul mito della crescita lineare tipica della concezione capitalistica, che tuttavia in questi ultimi decenni ha mostrato grandi pecche e costi altissimi aumentando in modo spropositato anche da noi la forbice fra ricchi e poveri. Riteniamo perciò che sia di grande interesse anche per noi l'ipotesi della decrescita e della concezione ciclica del mondo – in contrapposizione a quella lineare – suggerita dalle Popolazioni Indigene quando per la prima volta è stata data loro la parola.

Il *buen vivir*: un progetto politico in progress

Può apparire sorprendente come un paese tanto povero come l'Ecuador (3) si sia dotato di una Costituzione (4) fra le più avanzate nel mondo. Si tratta di un testo che nella sua edizione ufficiale consta di oltre duecento pagine. Il suo cuore pulsante, l'elemento fondativo dal quale tutto parte, è il principio del *buen vivir*, del diritto di tutti a vivere una vita buona e comprese le fasce più fragili e vulnerabili, come i bambini e gli anziani. E soprattutto comprese le diverse comunità indigene, portatrici di concezioni di vita fra loro molto diverse sulle quali la Costituzione ha cercato di trovare una necessaria conciliazione.

Tale giro di boa costituzionale o, come hanno detto alcuni osservatori, questa *vuelta a la izquierda* (virata a sinistra), ha preso le mosse dalle cosmovisioni delle Popolazioni Indigene che, non sono solo state ascoltate, ma che per la prima volta hanno avuto il diritto di parola in ogni decisione importante che caratterizzava le scelte fondamentali dello stato. Non va per altro dimenticato che nello stesso periodo (2007) l'ONU promulgava la *Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni*, in cui le Popolazioni Indigene non vengono considerate come delle semplici minoranze da non discriminare, ma di comunità da rispettare e da considerare interlocutrici e comprimarie. È avvenuto così che l'occidente si è accorto che il vasto mondo degli oppressi non solo ha qualcosa da dire, ma può offrire soluzioni innovative ai problemi ed alle crisi dell'opulento occidente.

Si tratta di un approccio innovativo e coraggioso per diverse ragioni. La nostra Costituzione italiana è centrata sul lavoro, su aspetti connessi con l'economia e lo sviluppo economico, mentre diverse Costituzioni dell'America Latina di più recente promulgazione (5) sono incentrate sulla qualità della vita delle comunità. E questo nonostante la pesante esposizione di queste popolazioni agli impatti della globalizzazione e alle potenti (e prepotenti) pressioni del mondo capitalistico per continuare a sfruttare tutto ciò che è sfruttabile nei loro territori. Il contrasto fra le condizioni di vita della maggior parte della popolazione e le intenzioni del legislatore certamente esiste, e, al di là dei successi concreti (che non possono prevedere che tempi lunghi), è interessante questa presa di posizione radicale e straordinariamente innovativa, che non può non destare sorpresa ed interesse anche nel nostro occidente. L'idea del *buen vivir* viene infatti ora presa ad esempio anche da noi pur con alterne adesioni e approcci. Al di là di ogni semplicistico entusiasmo acritico, è importante comprenderne la portata culturale, politica ed anche pedagogica. Si tratta di un paradigma che si è ispirato alla tradizione culturale autoctona delle Popolazioni Indigene che non mette solo in discussione la concezione neocapitalistica di casa nostra, ma ribalta la concezione occidentale stessa dell'individuo, così come della proprietà e del rapporto con l'ambiente. Non mancano anche critici che relegano la discussione sul *buen vivir* all'area andina dell'America Latina e ne circoscrive perciò l'ambito di influenza al contesto locale: a costoro il *buen vivir* appare sostanzialmente come un concetto per lo più locale e con un'impronta esotica, in grado di esercitare un indubbio fascino e adatto a un certo mondo andino e amazzonico, ma inutilizzabile e inapplicabile in termini universalistici. Per comprenderne però il significato più profondo, occorre tenere presente la cosmovisione sviluppate dalle Popolazioni Indigene, con particolare attenzione a quell'idea di Terra Madre da cui deriva il concetto di sostenibilità e questo riguarda senza dubbio l'intero pianeta. Sono però ormai molti che intravedono nel *buen vivir* un livello più profondo e una portata universale, per quella visione ampia e articolata di armonia del e con il cosmo, di equilibrio fra uomo e natura e della necessità di *riconoscere la natura stessa come fonte di diritti*. Si tratta insomma di un concetto complesso e plurisemantico che va oltre al significato comune di "benessere", "stare bene" o "essere felice" secondo l'accezione che noi attribuiamo a questi valori secondo il nostro senso comune occidentale. Ci riferiamo a un concetto che, per essere meglio compreso, necessità di essere esplorato sia nella sua evoluzione storica, sia nella sua accezione etnografica. Procediamo perciò la nostra esplorazione, in primo luogo, sulla sua nascita come "oggetto politico", poi nella sua polisemia come possibile orizzonte di sostenibilità diffusa.

Un processo evolutivo aperto

Il secondo Novecento è caratterizzato, in quasi tutti i paesi dell'America Latina, da forme diverse di dittatura, generalmente attuate dalle gerarchie militari con il consenso e il compiacimento – ed in alcuni casi con il sostegno neanche troppo mascherato, come è avvenuta ad esempio nel Cile degli anni Settanta del secolo scorso - degli Stati Uniti. Ricordiamo, fra gli altri, il comune destino di governi militari/dittatoriali del Brasile, Argentina, Colombia, Cile, Venezuela e Uruguay. Le dittature militari del sud del mondo, retti prevalentemente attraverso la corruzione, erano garanzia dei profitti delle grandi multinazionali intenti a sfruttare (attraverso le deforestazioni, le escavazioni per le miniere, le monoculture forzate con l'uso incontrollato di agenti chimici e con la depredazione delle biodiversità, i massicci inquinamenti, i furti dell'acqua e le desertificazioni, nuove schiavitù), in modo indisturbato le immense risorse di ampissimi territori generando miseria diffusa e malattie derivanti da inquinamento. La soppressione della democrazia, le persecuzioni, l'eliminazione violenta di un numero elevato di persone rappresentava per i paesi liberisti del nord del mondo un inevitabile danno collaterale del loro benessere caratterizzato da un incentivo progressivo ai consumi. Senza ovviamente risparmiare le popolazioni indigene, oppresse – se non addirittura spazzate via – quando venivano incidentalmente a trovarsi a sbarrare il cammino al capitale.

Dopo decenni contraddistinti da aggressive politiche di sfruttamento mascherate dal bisogno di ordine, la fine degli anni Novanta del secolo scorso ha visto l'apertura di un nuovo ciclo storico, caratterizzato dalla caduta diffusa delle dittature e, come detto, di una “virata a sinistra” diffusa. Il bisogno dei nuovi governi è stato in generale quello di recuperare la fiducia dello Stato attraverso la capacità di regolare i mercati e di tentare di ridurre le disuguaglianze profonde attraverso una redistribuire – per quanto possibile della ricchezza (Bagni: 2013, 104s), con l'adozione di provvedimenti diversi, ivi compresa la statalizzazione delle miniere e dei giacimenti.

Più che con i riformismi il cambiamento è apparso possibile agli occhi degli elettori (fra cui soprattutto le classi più povere e le comunità indigene) con una rottura radicale con il sistema precedente, modificando non solo la logica redistributiva delle risorse, ma permettendo l'accesso alla *discussione pubblica* anche di quei popoli e di quelle culture che precedentemente venivano considerate come minoranze marginali non interlocutrici. La fine dello scorso secolo si è così contraddistinta in molti paesi per la riconfigurazione dello spazio politico per merito della formazione di nuovi partiti con vocazione riformatrice, anti-neoliberista, ecologista, attenta alle minoranze e ad ampia partecipazione democratica. Tali nuovi partiti erano presenti anche in precedenza nella scena politica, ma esterni alle leve di comando che erano ancora saldamente in mano alle vecchie élites ed all'organizzazione burocratica. I nuovi governi che si presentano all'orizzonte con il sorgere del nuovo secolo devono di necessità proporsi come innovatori ed estranei ai vecchi poteri, intenzionati ad effettuare cambiamenti rapidi e radicali, in modo quanto più possibile distante dalla concezione neocolonialista di quella maggioranza

che di lì a poco sarebbe stata sconfitta. Si trattava di nuovi movimenti che si presentano come sostenitori del popolo, vicini alle persone e disponibili a guardarle da vicino, a proteggerne le vulnerabilità e, in una parola a garantire il miglioramento della qualità della loro vita.

Il nuovo costituzionalismo andino

Il *nuevo constitucionalismo latinoamericano* trova essenzialmente qui le sue radici, nel senso che i nuovi governi, una volta insediati, hanno scelto di iniziare la rivoluzione radicale che avevano promesso a partire dalla riscrittura della costituzione che si doveva basare su principi nuovi, contro i monopoli capitalistici stranieri e a favore delle popolazioni residente, delle loro necessità primarie, della salvaguardia delle loro culture e della protezione della natura. Avviene così che le nuove idee che saranno sinteticamente denominate come il *buen vivir* ecuadoregno o il *vivir bien* boliviano vengono di colpo innestate in uno stato ancora governato dalle vecchie burocrazie.

Il *buen vivir* si configura dunque come un proclama politico che dovrà essere sviluppato in seguito e che contiene al suo interno cose fra loro diverse:

- Il diritto alle uguaglianze di accesso ai beni fondamentali per la vita, come l'acqua, il cibo, la salute, il lavoro, ecc.;
- i diritti democratici di partecipare attiva alla discussione pubblica ed alle decisioni importanti che riguardano la vita delle persone;
- il rispetto e la pari dignità delle differenti culture indigene a partire dal loro riconoscimento e inclusione e dalla loro integrazione armonizzata nel rispetto delle cosmovisioni delle singole comunità;
- la difesa del territorio come spazio vitale contro la concezione occidentale di natura secondo cui l'ambiente è qualcosa che si può depredate in funzione degli interessi immediati di una ristretta élite.

Si tratta evidentemente di cose molto diverse fra loro e non facilmente conciliabili ed è da questo punto di vista che, più che di multi-cultura (intesa nel significato etimologico del termine, ossia la presenza di diverse culture che convivono pacificamente senza contaminarsi) e inter-cultura (nel senso di culture che si mescolano fra loro fino alla realizzazione di "meticciati" culturali), possiamo parlare di *intra-cultura* (nel senso del rispetto profondo delle culture autoctone che non necessariamente debbono ibridarsi per contaminazione l'una con l'altra, ma che vivono pacificamente nel riconoscimento dell'identità di ciascuna e nella condivisione del patrimonio valoriale e di cosmovisione comune.

Da qui l'idea di uno Stato inclusivo, di uno *stato plurinazionale* perché accoglie in sé più

“nazioni” (nel senso di territori differenti che racchiudono in sé visioni del mondo relativamente omogenee), pluriculturale e plurivaloriale, rispettoso e attento alla molteplicità delle identità culturali, distante da una concezione esclusivamente economicista caratterizzata dalla centralità del PIL (prodotto interno lordo) per aprirsi invece al FIL (felicità interna lorda), attraverso politiche attente ad uno sviluppo economico che sia equo e sostenibile e perciò in grado di ridurre le disuguaglianze, di promuovere le culture (e non *la* cultura, nella consapevolezza che una cultura dominante rende le altre inevitabilmente minoritarie e subalterne) e la protezione della natura. Non manca anche la diffusa consapevolezza che tutto questo può essere realizzato solamente da un *buon governo*, un governo cioè affidabile, non corrotto, controllato attraverso la partecipazione, sempre in grado di rimanere vicino ai cittadini.

Dunque, l’America Latina che per secoli è stata importatrice subalterna dei modelli giuridici europei e che da sempre era retta da costituzioni di impronta dichiaratamente colonialista, si è trovata, quasi d’improvviso, ad essere – attraverso la propria autoctonia costituzionale - esportatrice di nuove visioni, a realizzare Stati interculturali basati sul diritto alla diversità culturale e sul rispetto e difesa della natura come *bene comune*.

Verso la presa di coscienza

Questo forse contribuisce a spiegare la ragione per la quale Antonio Gramsci è stato uno degli studiosi italiani più tradotti (in spagnolo e portoghese) ed apprezzati in nel contesto latino-americano. Gramsci pone al centro della sua *filosofia della praxis* la questione dell’egemonia (Baldacci, 2017). Il cambiamento si può generare attraverso la rivoluzione (intendendo questo termine nel suo senso propriamente etimologico del termine, ossia di “riavvolgere” il gomito in un altro nodo). La classe egemonica è contraria per principio al cambiamento e vuole lo status quo per i vantaggi che comporta al gruppo dei pochi, mentre le classi subalterne non possono fare la rivoluzione perché non ne hanno gli strumenti e sono privi del potere per farla. Occorre perciò che si muova qualcosa dalle classi subalterne, qualcuno che si elevi e che sia in grado di elevare il popolo facendolo uscire dal senso comune (la cultura dominante) e dal “folklore” (caratterizzato dalla filosofia spontanea non filtrata dall’analisi intellettuale) attraverso la costruzione di nuove consapevolezze sociali e politiche. E lo strumento principe per la costruzione di tali consapevolezze è la scuola che è in grado di costruirla attraverso gli apprendimenti e la cultura. E, di conseguenza il maestro (l’insegnante) svolge un ruolo centrale in quanto assume un’*iniziativa egemonica* (svolge una funzione direttiva) pur provenendo da una classe subalterna e tenendo conto e a partire dal “senso comune” e dal “folklore” allo scopo di “evarlo” attraverso una prassi dialettica che non solo parte dal basso, ma costruisce un progresso, attribuendo un valore alla cultura della minoranza subalterna.

L'Ecuador, attraverso la promulgazione di una costituzione basata sul *buen vivir* delle persone e delle comunità, pur nelle infinite contraddizioni di un contesto sociale e politico segnato da una trasformazione non violenta e nello stesso tempo radicale – trovandosi cioè, per così dire, a metà del guado, ossia avendo una costituzione incentrata sui diritti dei subalterni ma nello stesso tempo trovandosi una burocrazia che da sempre è stata in mano alle élites – ha creato le premesse politiche (anche se non immediatamente fattuali). Secondo Gramsci il potere è basato sulla presenza contemporanea di forza e consenso: se prevale l'elemento della forza si ha dominio; se prevale il consenso si ha l'egemonia. La costituzione ecuadoriana ha eliminato in un solo colpo il potere basato sulla forza e ha aperto la porta a quello basato essenzialmente sul consenso che a sua volta viene nutrito dalla condivisione e al confronto costante all'interno delle differenze: è questa la base non solo per la formazione di una volontà collettiva, ma anche per la creazione progressiva di un apparato statale di trasformare la società attraverso l'introduzione (e l'attuazione) di nuove concezioni del mondo già presenti nel proprio contesto e rappresentato da coloro che precedentemente (all'epoca cioè della concezione colonialista e neoliberista) erano considerati una minoranza e in quanto tali sostanzialmente esclusi. Su questa linea si è mosso anche l'intellettuale e pedagogista brasiliano Paulo Freire attraverso la sua "pedagogia degli oppressi" (Freire, 2011) attraverso la sua forte denuncia delle disuguaglianze dicotomiche umanizzazione vs disumanizzazione, oppressori vs oppressi, educazione antidialogica vs educazione problematizzante. Freire ha generato un movimento basato sull'educazione come pratica della libertà in cui la *coscientizzazione* è molto di più della semplice presa di coscienza, ma si muove nella direzione dello sviluppo critico delle persone nei confronti della realtà che si trovano a vivere e questo comporta congiuntamente la "riflessione" e l'"azione" per rendere gli oppressi innanzi tutto consapevoli della loro condizione e per offrire loro gli strumenti (l'alfabetizzazione) attraverso i quali arrivare alla propria liberazione. Da qui la centralità dell'educazione e della scuola. Da qui anche il ruolo centrale e fondamentale del maestro.

Il buen vivir come processo in costruzione

Che cosa si intende dunque per *buen vivir*? In che senso dobbiamo intendere l'idea di "vita buona"?

Si tratta di un concetto che - se si vogliono evitare equivoci e se non si vuole cadere in un'interpretazione filoccidentale ed eurocentrica - ha bisogno di essere definito e a cui deve essere attribuito un sistema circoscritto di significati (6). È importante infatti tenere presente che, come già abbiamo detto, ci sono differenti modi di interpretare il *buen vivir* non solo nei diversi paesi dell'America Latina (7) che si sono inoltrati nel cambiamento profondo della loro

costituzione, ma anche all'interno dello stesso Ecuador, in cui comunità indigene differenti attribuiscono significati differenti e pesi valoriali differenti alla stessa espressione, anche se in verità un elemento comune rimane.

Tale presa di distanza riguarda essenzialmente due aspetti: uno di carattere più eminentemente economico-politico, l'altro di natura filosofica. Per quanto riguarda il primo aspetto, il *buen vivir* intende prendere le distanze, in una prospettiva decolonizzatrice, dal sistema neoliberale in quanto portatore di discriminazione, di disuguaglianza sociale e di sfruttamento dissennato del territorio e della natura. In secondo luogo, i diversi gruppi si dichiarano concordi nel ritenere che si tratta di qualcosa di differente dalla visione occidentale aristotelica di "vita buona", ma si tratta, a loro dire, di un nuovo paradigma di sviluppo, di un'alternativa sociale più che individuale, liberatrice più che regolatrice.

Longato offre un'interessante disanima sui significati del *buen vivir*. L'espressione in lingua spagnola racchiude diverse articolazioni delle cosmovisioni indigene dell'America Latina (Longato, 2014: 51). Riprende i significati di *sumak kawsay* - della lingua quechua (Ecuador) che richiama l'idea di "sistema di conoscenza e di vita basato sulla comunione fra esseri umani e natura e sulla complessiva armonia spazio-temporale dell'intera esistenza" – e *suma qamaña* della lingua aymara (Bolivia) che rimanda all'idea di "vita armoniosa fra gli esseri umani e fra essi e il mondo naturale contrassegnata da un atteggiamento di gratitudine". Un altro termine indigeno fortemente presente e ora largamente diffuso anche da noi è quello di *Pachamama* che significa "Terra Madre": era una divinità adorata dagli Inca e richiama l'idea della sacralità della terra in quanto vivente e dotata di generosa fertilità che ci ha generato generando la natura e con essa il nostro nutrimento e conseguentemente la nostra possibilità di essere dei viventi. C'è senza dubbio qui qualcosa di più rispetto alla concezione tradizionale di ecologia. Si rivela insufficiente quell'idea di ecologia di superficie tipica di casa nostra che propone una visione parziale e frammentata, fatta di azioni virtuose e di disposizioni benevoli. La prospettiva costituzionale andina ci conduce direttamente a ciò che Arne Naess ha chiamato *ecologia profonda* (Naess, 2015) come visione sistemica del mondo e di sacralità della terra in quanto organismo vivente costituito da esseri viventi in connessione. La filosofia andina postula la necessità di non frammentare spezzettando ciò che è universale, di evitare dualismi quali corpo-mente, uomo-natura, parte-intero, ecc.: ci insegna a vedere l'ecologia come un sistema in cui tutto è collegato, in cui danneggiare una parte significa danneggiare il tutto, in cui l'ecosistema o Terra Madre è un organismo vivente costituito da esseri viventi.

Il *buen vivir* in altre parole, se da un lato richiama concetti ancestrali e facenti parte agli archetipi delle Popolazioni Indigene andine, è anche, come concetto politico, un'invenzione post-moderna, una struttura che si fa fondativa di un cambiamento radicale e quindi rivoluzionaria in quanto viene usata ai fini di un capovolgimento degli assetti per la prefigurazione di un futuro sociale e politico.

Un altro aspetto di interesse del *buen vivir* è che non si tratta di un concetto definito una volta per tutte, ma un processo in continua *in costruzione* ed in evoluzione costante. Già abbiamo detto della prospettiva olistica e polisemica del *buen vivir*, in quanto popoli e comunità diverse attribuiscono significati diversi, pur con dei tratti comuni, richiamandosi ai “saperi essenziali” fondati su radici originarie e mitiche dei singoli popoli che, in quanto tali, hanno una valenza ontologica e assumono un valore in sé perché fanno parte dell’identità profonda dei popoli. In questo senso l’azione costituente è stata quella di cercare di operare una sintesi aperta e che, a parte i diritti fondamentali dell’uomo, lascia lo spazio ad un margine ampio di interpretazione anche sul piano giuridico in quanto nazioni (indigene) diverse attribuiscono significati simili ma non identici al *buen vivir*. Occorre infatti tenere presente che, anche se un popolo attribuisce ad un proprio valore o ad una propria credenza il carattere fondativo e ancestrale, non è necessariamente detto che lo sia per un altro popolo che risiede nello stesso stato, ma si trova in un luogo diverso. Occorre distinguere ad esempio i popoli della “selva” che vivono ai piedi delle Ande dove nascono i fiumi che sfociano nell’Atlantico e quelli che vivono in relativa prossimità dell’Oceano Pacifico: un valore può essere considerato fondamentale in una comunità ma essere stato assorbito solamente in tempi relativamente recenti in un’altra; oppure uno stesso valore può avere significati diversi in comunità diverse. È importante d’altronde tenere presente che la consapevolezza democratica legata al *buon vivir* è una costruzione sostanzialmente recente (cioè dopo la decolonizzazione) anche se mitizzata attraverso l’attribuzione a posteriori di un valore supposto ancestrale. Questo significa che dopo secoli di depauperamento dei territori da parte dell’occidente ed oppressione prima schiavista e poi liberista e neoliberista, i Popoli Indigeni hanno sviluppato una loro nuova consapevolezza collocandola in una teoria fondativa che argomenta e giustifica le prese di posizioni innovative alle quali stiamo assistendo: si pensi all’espropriazione delle terre, all’appropriazione dell’acqua ed alle conseguenze nefaste dell’inquinamento di terre, acqua e aria.

Il *buen vivir* per un futuro sostenibile

La terra non è muta (Maratán-Castellano, 2011) ed è il nuovo costituzionalismo dei paesi sudamericani andini che le ha dato voce. Gliel’ha data il nuovo mondo attraverso il nuovo costituzionalismo basato sul riconoscimento dei diritti dei Popoli Indigeni. Sono questi ultimi che ci fanno toccare con mano la possibilità del superamento dell’attuale drammatica crisi in cui versano i paesi capitalistici. La loro ammissione alla discussione pubblica dopo secoli di emarginazione e di riduzione al silenzio non ha solamente effettuato un’azione di giustizia attraverso un processo di maggiore uguaglianza sociale, ma ha anche offerto una rilettura originale del mondo in cui viviamo carico di speranza perché aperto al futuro.

Il nuovo costituzionalismo del *buen vivir* è incentrato sul benessere che parte dal divieto della disuguaglianza, del rispetto di tutti (in quanto tutti sono diversi rispetto a tutti) e della difesa del bene comune: per fare tutto questo occorre non solo che gli uomini proteggano gli altri uomini ma che facciano la stessa cosa con la natura.

Ci chiediamo se il *buen vivir* possa essere inteso non solo come norma costituzionale e giuridica, ma anche come orientamento pedagogico ed educativo e riteniamo che la risposta a questa domanda sia affermativa. Senza dubbio le prospettive che la proposta andina apre sono molte anche per noi. Ci proponiamo qui di prendere in considerazione alcuni spunti che ci paiono particolarmente significativi sul piano educativo. Tralasciando (poiché li diamo per scontati) i diritti fondamentali che riguardano tutte le persone, ivi compresa l'infanzia e che concerne il diritto alla salute, all'alimentazione e alla sicurezza, tutti elementi fondamentali e imprescindibili di una vita buona, ci concentriamo qui solamente su uno di essi, che è appunto l'educazione.

I principi che guidano il *buen vivir* sono stati sviluppati in risposta a bisogni locali e contingenti che le Popolazioni Indigene hanno attinto dalla loro cultura (ma, come detto, appare assodato che tali principi, percepiti come ancestrali, siano stati inventati per dare un valore "in sé" e non strumentale alle lotte sostenute nei decenni passati dalle Popolazioni Indigene quando si sono messe "a fare politica", cioè per essere ascoltate e per poter partecipare alla discussione pubblica) e sono state perciò dettate da ragioni contingenti e locali. Gli stessi principi possono essere tuttavia intercettati anche per il loro valore universale, attribuendo loro una dimensione *glocale* (il neologismo mette in una stessa parola i due termini di "globale" e "locale").

Zygmunt Bauman ci ha insegnato che il mondo è liquido, che non vi sono cioè dei confini invalicabili per le idee ed i principi, vale a dire che procede per incursioni esplorative continue e contaminazioni reciproche: ci chiediamo che cosa ci succede se anche noi che ci occupiamo di educazione ci contaminiamo delle idee nate in un contesto geograficamente, economicamente e culturalmente così diverso dal nostro.

Il buen vivir e lo sviluppo delle capacità

Tutta la vita deve essere buona (deve essere improntata al *buen vivir*), compresa la scuola e ogni luogo e contesto che ha un carattere educativo. Per quanto riguarda la scuola, pensiamo a tutti i suoi gradi, dal nido d'infanzia all'università. Le visioni della vita dei Popoli Indigeni dovrebbero essere prese in considerazione anche da noi. Nella scuola i nostri bambini e i nostri ragazzi non sono felici, non stanno bene. Le autorità scolastiche, e di conseguenza - a cascata - anche gli insegnanti sono impegnati nello svolgimento dei curricoli e nello sviluppo delle competenze e poco rimane dell'*eudaimonia* aristotelica che dovrebbe essere il fine principale

dell'essere umano.

Il *buen vivir*, nella sua versione più universalistica, ha qualcosa da dire anche alla scuola di casa nostra. Vivono una vita buona i nostri studenti a scuola? La scuola pone al centro del proprio interesse il bene comune, l'uguaglianza, il rispetto, la sostenibilità? Sappiamo che la risposta è quasi ovunque negativa. Ovviamente non mancano lodevoli eccezioni, tuttavia in generale la nostra scuola ricalca sostanzialmente l'impostazione neoliberista e il suo impianto è lineare. La nostra scuola è per lo più trasmissiva, incentrata sul voto e sul risultato, tesa a trasmettere a tutta la classe le stesse cose nello stesso momento e perciò incentrata sul confronto e sulla competizione. E a loro volta tutte le classi portano avanti più o meno lo stesso programma nello stesso momento. L'obiettivo sembra essere più che altro l'omologazione.

Nel linguaggio comune della scuola di casa nostra, un termine molto usato è quello della *competenza*. Sono stati consumati fiumi di inchiostro su questo tema, per definirlo, circoscriverlo e svilupparlo. Il suo senso profondo rimane il rendimento, la produttività individuale.

Sarebbe interessante sostituire alla parola *competenza* quella di *capacità*. Sul piano filologico il primo termine deriva dall'omonimo verbo latino composto da "con" e "peto" e il suo significato è di convergere verso un unico punto. La competenza presuppone che vi sia un unico traguardo e perciò il significato del termine assume quello di gareggiare. In altre parole, la competenza è un confronto fra chi arriva prima e chi arriva dopo (ed anche chi non arriva). Il processo è evidentemente lineare ed è evidente che non può arrivare per primo se non chi ha i migliori strumenti e si trova nelle migliori condizioni di partenza. Il principio della competenza (con il suo sguardo benevolo nella direzione del risultato conseguito) premia qualcuno e danneggia i più. Non corrisponde al diritto di ognuno di essere diverso da ognuno perché ognuno è unico e non favorisce la vita buona. La scuola per la maggior parte delle persone che la frequenta non offre la felicità, rappresenta il successo per alcuni e la frustrazione e la sofferenza per gli altri. Alla parola competenza, dicevamo, sarebbe preferibile sostituire quella di capacità. Sul piano etimologico questo termine rimanda alla possibilità di contenere qualcosa. Tale "possibilità" (o potenzialità) non ha a che fare con il confronto e con il raggiungimento di un traguardo. I contenitori non devono essere della stessa misura. I vasi degli antichi non dovevano certo essere tutti uguali. Una cosa è la dimensione dell'anfora che serve per il trasporto dell'acqua pulita, altra cosa è la dimensione di quella che serve per conservare l'olio. La stessa cosa vale per il contenimento delle granaglie oppure degli unguenti. Il concetto di *capacità* rimanda all'idea che (a) vi è un vantaggio se le capacità da sviluppare non sono tutte uguali, (b) le differenti capacità a loro volta hanno il vantaggio di essere reciprocamente complementari (c) se vengono messe insieme rappresentano una ricchezza per tutti.

Capacità personali e risorse materiali camminano insieme nel percorso delle necessità (e, conseguentemente, dei diritti fondamentali) dell'uomo. Le capacità sono attributi individuali

delle persone, ma sarebbe un errore se non fossero condivise, se non si mescolassero ad altre *capacità*, se in altre parole, non fossero *spese socialmente*. Le capacità individuali sono un punto di partenza, ma da sole non possono portare a nulla. Amarthia Sen si colloca su questa posizione quando afferma che “L’approccio delle capacità non solo non fa sue queste astrazioni (8), ma la sua attenzione alla facoltà degli individui di vivere secondo lo stile di vita cui riconoscono valore chiama in causa l’influenza della società sia in riferimento ai valori (tra i quali può esservi, per esempio, quello di ‘partecipare alla vita di comunità’) sia in riferimento alle influenze che possono intervenire su tali valori (per esempio l’importanza della riflessione pubblica sulle valutazioni dell’individuo)” (Sen, 2010: 256).

In altri termini, *le capacità hanno un ruolo pubblico ed una funzione pubblica*. Deriva anche da qui, per inciso, la necessità di superare la tendenza di inquadrare le persone secondo una ‘identità’ dominante volta a costruire “maggioranze” e “minoranze”: “Gli individui umani, con le loro molteplici identità, plurime affiliazioni e svariate combinazioni associative, sono creature sociali per eccellenza e conoscono quindi numerosissimi tipi di interazione sociale” (Sen, 2010: 256).

La *riflessione pubblica*, ossia il confronto e lo scambio fra le persone è l’unica forma che abbiamo come strumento per constatare l’affidabilità di una certa posizione e per renderla più solida, poiché la riflessione interattiva è normalmente più potente di quella lasciata ai singoli individui, è più feconda ed efficace rispetto alla meditazione del singolo, perché corre minore rischio di errori, di sottovalutazione o sovrastima, di presa in considerazione solamente di alcuni aspetti e di perdita di altri. Questo perché la discussione pubblica “e le relative decisioni possono favorire una maggiore comprensione del ruolo, della portata e dell’importanza dei singoli funzionamenti e delle loro combinazioni” (Sen 2010: 251).

A questo si aggiunge che, se *le capacità hanno una dimensione sociale* e non individuale, questo significa che le capacità sono un *bene comune* e, in quanto tali è importante intervenire su di esse in termini di investimento sociale. Poiché le capacità sono spendibili per gli altri, esse costituiscono, in sé, un patrimonio comune.

È importante a questo proposito prendere atto che, se le persone sono capaci di intervenire in modo ragionato ed efficace sulla realtà, la formazione assume un ruolo fondamentale. Le capacità di ognuno sono una risorsa pubblica e pertanto è utile che sia la cosa pubblica intervenga a favore della formazione dei soggetti che fanno parte della propria società. La formazione è un importante strumento di sviluppo delle potenzialità delle persone e sono le capacità delle persone che sono in grado di promuovere a loro volta la qualità di una società. In questo senso, le capacità costituiscono appunto una risorsa per tutti.

Quali sono dunque le condizioni e gli elementi che permettono lo sviluppo delle capacità come condizione per vivere una vita buona?

- Una condizione imprescindibile è la *libertà*, poiché se il *buen vivir* consiste nella possibilità di raggiungere gli obiettivi ai quali ognuno di noi attribuisce un valore spendibile per la realizzazione del bene comune, la libertà presuppone la possibilità di prendere delle decisioni e di vivere condizioni di vita che non siano il frutto di una imposizione esterna (pensiamo all'alienante organizzazione del lavoro di casa nostra) ma che siano integrate nella cosmovisione della comunità. La *capacità* è dunque *la possibilità che una persona (o un gruppo) ha di fare una cosa alla quale, nel modo o nell'altro, attribuisce un valore*. In altri termini, la libertà svolge un ruolo fondamentale per lo sviluppo delle capacità nel senso che una persona potrebbe trovarsi nell'impossibilità di raggiungere un determinato obiettivo che si è prefissato: l'attenzione è qui posta sulla effettiva libertà (potremmo dire: le pre-condizioni) che permette alla persona di raggiungere effettivamente la condizione di vita a cui aspira.
- Un'altra condizione è il *focus informativo* che una persona deve avere a disposizione: una persona deve avere le conoscenze necessarie per prefigurare la condizione di vita che desidera. Esiste una soglia minima al di sotto della quale non esiste per le persone la possibilità di sviluppo delle loro capacità. Fra gli altri, ce lo ha spiegato bene Mohamed Yunus, l'inventore del microcredito e ce lo ha spiegato altrettanto bene Martha Nussbaum (Nussbaum, 1999, 2003) nei suoi studi sullo sviluppo delle capacità. L'attenzione si sposta da ciò che le persone sono costrette a fare a ciò che sarebbero effettivamente *in grado di fare*, ma non lo possono fare per la mancanza di una formazione (non solo tecnica) sufficiente. L'accento è qui posto sulla considerazione che non sono sufficienti i funzionamenti, non è sufficiente cioè che una persona posseda i mezzi (conoscitivi, operativi), ma che sia anche nelle condizioni di poter scegliere.
- *Buen vivir* e reddito: puntare sulle capacità non significa tuttavia che il reddito delle persone perda totalmente di efficacia nel contribuire alla determinazione della vita buona: ciò che qui si vuole affermare è che esso non deve essere l'unico parametro per misurare le loro condizioni di vita. Sen (Sen, 2010: 264) si pone questo problema in relazione al rapporto fra capacità e risorse a disposizione ed individua quattro elementi di fondo che esercitano un'influenza determinante nel conseguimento di condizioni diverse di vita pur a parità di condizioni di partenza (un reddito pro capite uguale per tutti):
 - le differenze personali (che presuppongono bisogni diversi e capacità differenti);
 - le differenze ambientali (su cui si esercita la spendibilità delle capacità personali);
 - le differenze sociali;
 - le differenze di prospettiva relazionale (i modelli di comportamento di una determinata società possono influire pesantemente sulle condizioni di vita delle persone).

- Tutto questo per dire che c'è un divario fra *buen vivir* (felicità) e capacità. Le capacità rappresentano una premessa per il conseguimento del *buen vivir*, ma hanno a che fare con la *responsabilità* delle persone; in altre parole, a poco valgono se contemporaneamente le persone non sentono contemporaneamente doveri e obblighi verso gli altri, vale a dire le capacità in sé stesse rappresentano anche una sorta di potere dentro la comunità, mentre il *buen vivir* vede le capacità come risorsa a vantaggio del bene comune.

La decrescita come “giustizia giusta”

L'idea del *buen vivir* è in evidente contrasto con i modelli centrati sulla crescita ed ingloba una presa d'atto realistica che non riguarda certamente solo i Popoli andini, ma mette in discussione il modello economico-sociale dei paesi più sviluppati. Non va dimenticato che i popoli andini sono stati oggetto di discriminazione per secoli e hanno vissuto sulla loro pelle “vulnerabilità del bene”, ossia della fragilità della natura quando viene sfruttata in modo inappropriato e indiscriminato. La natura risponde alle violenze subite non rinnovandosi, impoverendosi non riprendendo lo sviluppo che aveva manifestato precedentemente.

La novità significativa che caratterizza il principio dell'uguaglianza secondo la filosofia andina è che essa comprende due ordini di cose: l'uguaglianza fra gli uomini e quella in relazione alla natura. Si tratta perciò di un'implicazione complessa che va oltre la concezione occidentale. Ma procediamo con ordine: in primo luogo dobbiamo chiederci che cosa possiamo intendere per uguaglianza fra gli uomini e in seconda battuta ci interrogheremo di quale uguaglianza possiamo parlare in riferimento alla natura. “Non c'è nulla di più ingiusto che fare parti uguali fra diseguali”, si legge nella *Lettera alla professoressa* (Milani, 1996).

Sul tema della giustizia sociale, John Rawls, con il suo libro *Una teoria della giustizia*, può essere considerato un classico della filosofia politica contemporanea e, nello stesso tempo, il fondatore di una feconda linea di pensiero che è destinata a vedere importanti sviluppi futuri. Il suo pensiero è stato criticato in alcune sue parti, ma la sua teoria rimane un punto di riferimento per chiunque si occupi di diritti e giustizia sociale. Rawls fonda la sua riflessione sulla giustizia come necessità imprescindibile e principio base dal quale si sviluppano le sue idee, vale a dire, la libertà individuale come diritto irrinunciabile.

Lo studioso americano basa la sua riflessione sui principi di giustizia che regolano una società ben ordinata. Parte dal presupposto di ciò che succede e quali sono i principi di giustizia in una società democratica moderna. Presuppone perciò una società nella quale ognuno fa la sua parte e porta a termine puntualmente i suoi compiti secondo le proprie funzioni ed il proprio ruolo sociale.

Vi è giustizia quando viene rispettato il principio di *uguaglianza*, basandosi sulla

consapevolezza che ogni persona in una determinata società gode dei medesimi diritti indipendentemente dalle differenze che lo caratterizzano in relazione ad un'altra persona. Secondo il principio di uguaglianza, non dovrebbero sussistere differenze di trattamento fra uomini e donne, bianchi e neri, eterosessuali e omosessuali, persone normodotate e persone disabili, bambini normali e bambini con bisogni educativi speciali. Il principio di uguaglianza si pratica quando le norme vengono applicate in modo coerente ed imparziale per tutti allo stesso modo, poiché tutte le persone sono uguali davanti alla legge, hanno gli stessi doveri e godono degli stessi diritti. Riallacciandosi alla teoria classica del contratto sociale (e in specifico riferendosi a Locke, Rousseau e Kant), Rawls sviluppa il principio di *giustizia originaria* nel senso che: "... persone libere e razionali, si preoccupano di perseguire i propri interessi, accettano una posizione iniziale di uguaglianza per definire i termini fondamentali della loro reciproca intesa. Questi principi debbono regolare tutti gli accordi successivi; essi stabiliscono perciò il tipo di cooperazione sociale che possono essere messi in campo e le forme di governo che possono essere istituite" (Rawls, 1982: 27-28).

Mai come in questi ultimi anni l'idea di uguaglianza è stata vincolata a quella di sviluppo. L'idea che tutti gli uomini devono godere di parità dei diritti si coniuga con il principio che, affinché indistintamente tutti gli uomini devono essere messi in condizione di godere dei diritti fondamentali, nessuno deve trovarsi al di sotto della soglia del reddito minimo. Derivano essenzialmente da questi principi gli aiuti ai paesi poveri e le politiche della Banca Mondiale. Il criterio di uguaglianza mette in campo l'idea che i paesi in via di sviluppo possano incrementare il proprio reddito avvicinandosi maggiormente ai paesi sviluppati. Più difficilmente viene presa in considerazione la possibilità opposta, ossia che i paesi troppo ricchi si mettano a consumare di meno per adeguarsi agli altri meno ricchi. Tutto questo ha ovviamente a che fare con il fenomeno dell'immigrazione: la promessa di un'uguaglianza globale induce le persone a cercare una qualità della vita migliore, e molto spesso l'emigrazione è una scelta inevitabile.

È interessante, a proposito del principio di uguaglianza, il punto di vista di Sen, quando afferma che l'uguaglianza in assoluto non esiste e non può esistere: quando si parla di uguaglianza, è necessario precisare a quale variabile ci si riferisce (uguaglianza di reddito? Di diritti di giustizia? Di salute? Di istruzione?). È necessario porci la domanda "uguaglianza in che cosa?" perché presupposti diversi conducono a esiti differenti. In pratica, se facciamo riferimento alle discussioni politiche sull'uguaglianza, le teorie della valutazione della disuguaglianza sono profondamente associate a quelle della povertà.

Giustamente Sen associa il problema dell'uguaglianza ad un valore etico: "Può essere utile chiedersi *perché* accada che così tante teorie sostanziali, del tutto divergenti, dell'etica degli assetti sociali abbiano la caratteristica comune di richiedere l'uguaglianza di *qualcosa* - qualcosa di importante. Si può, ritengo, argomentare che al fine di acquisire una certa plausibilità, il ragionamento etico su questioni sociali debba prevedere una considerazione di

base uguale per tutti a *un* livello che sia ritenuto critico. La mancanza di tale uguaglianza renderebbe la teoria colpevole di discriminazioni arbitrarie e difficili da difendere” (Sen, 2004: 35).

Non sorprende, conseguentemente, la conclusione alla quale l’economista-filosofo giunge, quando afferma che una teoria può accettare - e addirittura richiedere - disuguaglianza in termini di molte variabili, ma nel difendere tali disuguaglianze sarebbe difficile ignorare il bisogno di collegarle, in ultima istanza, a una considerazione uguale per tutti in qualche modo adeguato e sostanziale.

È possibile dunque parlare di uguaglianza fra le persone in termini di risultati possibili (fin dove posso arrivare? Che cosa posso ottenere? Quale risultato posso conseguire?): questo significa che l’uguaglianza richiama qualcosa che un soggetto possa conquistare per raggiungere un livello che almeno assomigli (anche se non sarà uguale) a quello degli altri.

La domanda “*uguaglianza in relazione a che cosa?*” assume qui un significato importante. In generale, l’uguaglianza riguarda il benessere sociale ed il metro di misura degli economisti e dei politici normalmente utilizzato è quello del reddito pro capite. Si tratta evidentemente di una approssimazione, poiché è chiaro che le garanzie individuali delle persone non costituiscono tout court criteri di giustizia. Ad esempio, una grave inabilità può costituire un problema in due sensi: da un lato a parità di reddito si può creare una disuguaglianza nella misura in cui una persona invalida ha la necessità di maggiori mezzi per conseguire un pari livello di benessere, dall’altro di fatto la persona con una invalidità non ha di norma le stesse possibilità di avvicinarsi ad un reddito che permetta una capacità di spesa proporzionata alle sue necessità. In altre parole, una persona con una disabilità si trova in uno stato di maggiore difficoltà a produrre un reddito e, spesso più difficilmente, in assenza di adeguate compensazioni sociali (il welfare), sarà in condizioni di conseguire un ‘reddito giusto’ secondo i principi espressi dal liberismo come sopra illustrato.

Sen arriva alla conclusione che è un errore fare riferimento al reddito pro capite e perciò, secondo il suo parere, molti governi sbagliano. Le sue riflessioni e le sue analisi lo portano a teorizzare invece l’*uguaglianza delle capacità*, argomento che abbiamo affrontato nel paragrafo precedente.

Veniamo ora al secondo aspetto della questione: la *Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni*. I Popoli Indigeni sono liberi e uguali a tutti gli altri popoli (art. 2) ed hanno diritto all’autodeterminazione (art. 3). A loro volta i Popoli Indigeni ritengono che l’uguaglianza come criterio di giustizia non riguardi solo gli uomini, ma devono essere fonte di giustizia anche gli animali, la biosfera in generale e tutto ciò che è presente nel suolo e nel sottosuolo. Si tratta di una prospettiva totalmente altra, che non ha pari nella storia del diritto occidentale. La contrattualistica occidentale non aveva mai preso in considerazione la natura se non come oggetto di sfruttamento: per la nostra cultura gli animali, i vegetali e le cose non sono null’altro

che *oggetti* e in quanto tali a nostra disposizione. Per la concezione Indigena invece la biosfera ha dei diritti inalienabili e l'uomo ha il dovere di rappresentarla nel grande tribunale dei diritti all'uguaglianza.

Forse qui trovano un senso nuovo le parole di Jean-Jacques Rousseau quando affermò che il primo che dopo avere recintato un terreno disse: “questo è mio!” e trovò altri tanto ingenui da credergli fu il primo vero fondatore della società civile. Non di tutta, però: solo di quella occidentale, di quella che si sarebbe appropriato di altri mondi e li avrebbe depredati. Secondo il contrattualismo classico il patto avviene essenzialmente fra uomini che cedono i loro diritti per uscire dallo stato di natura e riprenderseli come cittadini, intesi come membri perfettamente uguali e in questo modo la collettività cittadina diventa sovrana. Nel *buen vivir* anche la natura diviene, per usare lo stesso linguaggio di Rousseau, cittadina, nel senso che assurge a godere degli stessi diritti degli uomini. Entra dunque un soggetto nuovo come fonte di diritti inalienabili e che ha diritto, a livello, paritario, alle garanzie del contratto sociale degli uomini. Si tratta a ben vedere di qualcosa di profondamente nuovo e mai contemplato nella cultura occidentale.

La prospettiva suggerita dalle Popolazioni Indigene è quella della *decrescita*: se anche la natura è fonte di diritti alla pari degli uomini, non può essere meramente utilizzata e sfruttata, ma deve essere anche ascoltata nei suoi bisogni e nei suoi diritti. Si tratta dunque di una nuova risposta, originale e politica, latrice di una nuova filosofia e concezione del mondo e della vita.

La filosofia indigena del *buen vivir* inserita nel costituzionalismo andino come processo in divenire si propone anche come una critica ad un'economia fondata sulla crescita lineare e indefinita della produzione di merci. Il termine “crescita”, in questa prospettiva, una parola positiva. È una rivoluzione culturale in quanto sostiene il passaggio dalla quantità alla qualità e all'equilibrio inteso non solo come parità (originaria) fra gli uomini, ma parità fra gli uomini e la natura. La *decrescita* non è dunque la semplice riduzione della produzione e quindi dei consumi: è la frugalità, la rinuncia di ciò che non serve. Presuppone che la natura non sia considerata come semplice merce (soprattutto quando non ha lo scopo di soddisfare un reale bisogno), ma un bene vivente che si può rigenerare purché vengano rispettati i suoi tempi, i suoi spazi, i suoi cicli di vita e le sue stesse condizioni di vita. Si tratta, insomma, di un nuovo paradigma culturale, non solo per noi suggestivo, ma una diversa concezione del mondo che ci permette di conservarlo invece di distruggerlo che è destinato ad avere un'influenza profonda non solo sulla vita degli uomini ma anche sulla concezione stessa della vita degli uomini: la collaborazione prevale sulla competizione, la comunità sugli individui, la solidarietà sul disinteresse, l'integrazione e l'inclusione sulla separazione e sull'esclusione, una maggiore uguaglianza fra gli uomini rispetto alle vistose disuguaglianze che caratterizzano l'epoca attuale.

Un valore irrinunciabile: il prevalere del bene comune nella prospettiva della cosmovisione

Disse una volta Tagore che i rajah hanno il compito di difendere il paese e, quando necessario, andare in guerra, mentre pulire la cisterna dell'acqua è compito degli abitanti del villaggio. La pulizia della cisterna dell'acqua è troppo importante per il villaggio per essere delegata a qualcuno che è lontano. Non è detto che un buon governo è tale quando i cittadini gli delegano fiduciosamente qualsiasi cosa. La migliore democrazia è quella che non si limita al momento delle elezioni, ma viene esercitata a diversi livelli, distribuisce le responsabilità fra tutti, tiene alto il livello della partecipazione nei diversi strati sociali.

Dire che la cisterna dell'acqua deve essere mantenuta pulita dagli abitanti del villaggio è un'affermazione niente affatto banale. Tagore era convinto, come Gandhi e molti altri, della necessità di liberarsi dal dominio coloniale inglese e di arrivare a un'India indipendente. Per questo riteneva che fosse importante la costruzione di una consapevolezza democratica degli indiani che li portasse ad assumersi responsabilità dirette. Il limite delle democrazie occidentali era, secondo Tagore, quello di delegare troppi poteri allo stato, che in questo modo doveva occuparsi di tutto e rischiava di esonerare i cittadini dalla propria responsabilità civile. Per questo, il governo non si deve occupare della cisterna dell'acqua del villaggio, ma è un impegno che gli stessi abitanti si devono accollare. In altre parole, una democrazia matura si deve basare su un cittadino responsabile.

Tagore vede lo sviluppo come emancipazione dallo straniero e in generale dai potenti. Affidare tutto allo stato e pretendere tutto dallo stato costituisce secondo il grande poeta indiano una debolezza: i poveri (o, come direbbe Gramsci, le "classi subalterne") tendono a delegare i potenti (o la "classe egemone") per le necessità civili, come ad esempio l'acqua. La rivoluzione – facciamo qui riferimento all'idea gramsciana di "srotolare" in modo diverso il sistema – consiste nell'assunzione di un senso di responsabilità da parte degli ultimi, assumendo consapevolezza e prendendosi a cuore direttamente e in modo attivo la cura dell'ambiente per una vita migliore (nel caso di Tagore la pulizia della cisterna dell'acqua).

Nel caso delle Popolazioni Indigene però le cose non stanno così. Le culture indigene andine, oppresse per secoli, sono portatrici di una loro cultura che ne ha garantito la sopravvivenza proprio in quanto garante di una propria autonomia interna. I rituali di molte culture indigene – che per l'uomo occidentale appaiono prive di un fine produttivo e pratico – hanno lo scopo della preservazione dei ruoli interni, ossia del sistema (Levi-Strauss, 2008) intendendo per sistema non solo i ruoli sociali, ma anche il contesto nel quale esse si svolgono, fino ad abbracciare la natura che permette la sopravvivenza e la vita della comunità stessa. Bateson sottolinea che, ad esempio nelle comunità balesi, lo sbaglio anche grave commesso all'interno della comunità,

così come il vero e proprio reato non è, come da noi, un *vulnus* contro il patrimonio e/o la persona, ma qualcosa contro l'ordine della natura, e la persona che commette tale crimine viene bandita dalla società in quanto si tratta di una persona "disgraziata", rozza e stupida che credeva di voler modificare l'ordine della natura e dell'universo (Bateson, 1972; 157). Questa posizione ci pare interessante perché ci fa intuire che, in qualche misura, società e natura sono un tutt'uno e le cosmovisioni indigene includono in uno stesso sistema le relazioni umane e i cicli della biosfera, ciò che succede nel villaggio e l'incessante vivere del mondo. Detto per inciso, ci sembra questa una posizione che per certi versi ci aveva anticipato Rousseau nelle sue riflessioni sull'uomo (soprattutto se mettiamo insieme quella sorta di "trilogia involontaria" rappresentata da (a) Giulia del 1761, (b) da l'Emilio del 1762 e (c) dal Contratto Sociale del 1762) che può provare a vivere una vita buona (necessariamente sociale) secondo natura (cioè equilibrio, sobrietà, controllo di sé, autoriflessione e autodisciplina, pace).

Le Popolazioni Indigene hanno elaborato culture proprie e non possono essere assimilate alle "classi subalterne" di cui Gramsci parla, perché queste ultime appartengono alla stessa cultura della "classe dominante", mentre qui il rapporto si presenta asimmetrico. La concezione radicata nelle comunità indigene andine di non fare una separazione fra uomo e natura, ma di vedere l'uomo stesso come parte della natura e quindi la natura fonte di diritti inalienabili in quanto soggetto che sta al di sopra dei singoli individui, ha al suo interno una conseguenza totalmente estranea all'uomo occidentale: le azioni dell'uomo in nessun modo e per nessuna ragione possono muoversi, nella complessità del vivere quotidiano, nella direzione della *massimizzazione di un utile*. La vita di ognuno è complessa, e ogni persona deve affrontare un numero elevato di fattori imprevedibili il cui numero cresce in direzione del futuro; l'attenzione alla sola massimizzazione dell'utile sarebbe una riduzione limitativa ad un aspetto solo del vivere e l'approvvigionamento di sostanze necessarie ha la necessità di essere mantenuto entro limiti tollerabili: nella società del *buen vivir* tutti hanno diritto a vivere una vita buona se da un lato è importante che qualcuno non abbia troppo poco, è dall'altro pericoloso che qualcuno abbia troppo.

Esistono i ricchi e i poveri anche nelle comunità indigene, ma l'idea che si possa accumulare come azione fine a sé stessa, non ha la possibilità di esistere. Viene quindi sa sé che non c'è nemmeno il problema della proprietà privata che vada oltre gli strumenti e i mezzi per la sussistenza proprie e della propria famiglia, né esiste di conseguenza il problema della redistribuzione della ricchezza. E, si badi bene, il fatto che manchi l'idea dell'accumulo non è da intendersi come qualcosa di sottrattivo o privativo, si tratta semplicemente di una posizione sbagliata, non coerente con la "vita naturale", personale e della comunità, e quindi degna di essere vissuta. Le Popolazioni Indigene ci ricordano semplicemente ciò che fa parte della natura dell'uomo (Rousseau direbbe prima che fosse corrotto dalla società, vale a dire, nel nostro caso, dallo sguardo sul mondo e sulla vita da un'unica prospettiva che è quella del PIL, il prodotto

interno lordo) e cioè che l'uomo, così come molti altri mammiferi, si muove per sua natura in un sistema di valori multidimensionale e non massimizzante. È il mondo occidentale, dunque, ad essere corrotto perché ammette l'accumulo spropositato di ricchezze nelle mani di qualcuno a cui consegue la tragedia di un numero spropositato di altri soggetti.

Tutto questo almeno in linea di principio perché rimane necessaria la *real politique*, ossia la necessità di tenere conto del mondo globalizzato: i Popoli Indigeni devono continuamente fare i conti con i gruppi capitalistici che sono comunque presenti in parlamento e possiedono tutti i mezzi necessari per costruire il consenso allo scopo di conquistare la maggioranza. Ma è interessante che la cosmovisione delle Popolazioni Indigene sia talmente radicata da rendere in diversi casi vani gli sforzi dell'invasività distruttrice delle multinazionali.

Come è possibile coniugare queste due posizioni apparentemente inconciliabili? La *real politique* richiede una concezione lineare e uno sguardo, per così dire unidirezionale. Non smette mai di sorprendere noi occidentali la capacità di alcune Popolazioni Indigene di riuscire a stare in bilico fra un certo realismo politico e la trascendenza mitologica della cosmovisione, ossia una visione del mondo in cui uomo e cosmo sono un tutt'uno e che vivono in un tempo ciclico e in cui la terra è una madre che fornisce agli uomini i loro bisogni.

L'esperienza spirituale è nota anche come esperienza *mistica* perché rappresenta l'incontro dell'uomo con il mistero. La scienza ha il compito di svelarlo, la religione di conservarlo, tutelarlo, proteggerlo. L'esperienza mistica si configura come un profondo senso di connessione con il cosmo (con il tutto) e la sua caratteristica fondamentale è quella di essere ineffabile, ossia inesprimibile con le parole e con i concetti. Da qui il profondo stupore del mondo naturale, insieme a un senso di grande umiltà. Questo sentimento è in realtà provato anche dagli scienziati, soprattutto sistemici: la scienza moderna non riesce a nascondere lo stupore di fronte al senso di mistero di fronte all'interconnessione di tutti i fenomeni osservati nell'universo. Una concezione sistemica della vita e del mondo (una visione spirituale del mondo che abbraccia in un unico sguardo uomo e natura) non necessariamente coincidono con ogni possibile visione teologica. Se da un lato ogni esperienza mistica produce prospettive etiche, rituali e teologiche, tali prospettive dipendono a loro volta dal contesto di cultura e dalla storia delle comunità religiose, piccole o grandi che siano.

Qualcosa di simile è avvenuto anche da noi. Gli antichi Padri della Chiesa (all'incirca fino al compimento del primo millennio) erano anche dei mistici nel senso che erano nello stesso tempo dediti alla vita contemplativa (erano cioè dei "mistici") e studiosi delle cose divine (erano cioè dei "teologi"). Nella teologia nascente i Padri della Chiesa hanno ripetutamente affermato la natura ineffabile (non dicibile) dell'esperienza religiosa. Con il secondo millennio tuttavia le cose progressivamente cambiano. Mentre precedentemente l'esperienza religiosa viene espressa sotto forma di simboli e metafore (del resto ancora oggi possiamo considerare le parabole dei vangeli come un patrimonio metaforico inestimabile che ha saputo attraversare, pressoché

indenne, le diverse epoche della storia), in seguito sarà espressa sotto forma di dogmi e quindi di verità che devono essere insegnate. È evidente che il primo periodo può essere paragonato ad un campo aperto in cui spiritualità e natura possono camminare a fianco a fianco insieme. L'approccio successivo non lascia più spazio alla cosmovisione originaria, ma la religiosità viene disciplinata e fondamentalizzata (oggi la parola "fondamentalismo" fa paura soprattutto a causa delle sue derive violente), ma non dobbiamo dimenticare che in teologia esiste una disciplina che si chiama *teologia fondamentale* che studia i fondamenti epistemologici del *kerigma*, ossia dell'annuncio del messaggio cristiano a cui il credente aderisce. Per un certo tempo le due anime della spiritualità hanno convissuto insieme e abbiamo avuto sia Francesco d'Assisi che Tommaso d'Acquino. Poi, come sappiamo, su Francesco ha prevalso Tommaso. E, fra le altre cose, ciò ha comportato che certe affermazioni teologiche venissero considerate come verità letterali e di conseguenza ogni posizione che se ne discostava veniva considerata eretica e in quanto tale perseguibile. Ne ha saputo qualcosa Galileo Galilei e ne ha saputo ancora di più Giordano Bruno, condannato a morte per la sua idea di immanenza della natura.

L'Educazione Cosmica e di pace di Maria Montessori come nuova utopia del buen vivir

Il nuovo costituzionalismo andino si muove, come detto, da una prospettiva *intra*-culturale e si basa sul dialogo fra le comunità originarie e quelle successivamente immigrate dall'Europa su basi colonizzanti e su una cosmovisione che comprende tutto e tutti: il genere umano e la natura. Il *buen vivir*, pur riferendosi al diritto a vivere una vita buona delle donne e degli uomini che vivono all'interno dei confini dello stato, va oltre la concezione antropocentrica tipica delle costituzioni occidentali per vedere il tutto in un equilibrio dinamico. Il *buen vivir* non si concentra sul benessere dell'individuo singolarmente inteso, ma sull'intera comunità e sul cosmo; la sua condizione imprescindibile è il benessere inteso come equilibrio all'interno della comunità, nella consapevolezza che non vi può essere vita buona se non sussiste contestualmente un contesto di armonia con la natura e la Madre Terra. Da qui l'idea di *frugalità*, di prendere dalla terra solamente in necessario, evitando sprechi e ritenendo immorale lo sfruttamento della natura e della terra. L'uomo per praticare il *buen vivir* non deve essere padrone della terra, deve viverci. Il *buen vivir* suggerisce dunque l'idea di *bene comune*, senza escludere la buona vita individuale rimanda al bene della comunità, della collettività ed insieme anche della natura.

Senza avere la pretesa né di essere esaustivi, né di assumere un approccio che si richiami a un "rigore filologico" (senza cioè volere sollecitare i testi e basandoci su una certa "sobrietà interpretativa" ci pare che la figura pedagogica che meglio si sia avvicinata (ed anzi abbia anticipato) esponendo tracce significative in continuità e congruità con il *buen vivir* sia stata

Maria Montessori.

In primo luogo, è importante notare che l'idea di uomo che Maria Montessori ci propone ha un carattere universale: deve perciò avere un carattere universale anche la sua educazione. L'idea – pur implicita – di Maria Montessori è di uscire da una cultura per comprenderle tutte senza escluderne nessuna. I bambini di tutto il mondo sono portatori di diritti – diritti universali – semplicemente in quanto dotati di vita e appartenenti all'umanità. Per Maria Montessori ci sono le culture, ma non ci sono maggioranze o minoranze, c'è l'umanità intera in tutti i suoi molteplici modi di essere. In questo senso, il principio del *buen vivir* e l'idea montessoriana del diritto di ogni bambino all'ascolto e al rispetto, in quanto appartenente all'umanità rappresentano due mondi assai vicini fra loro. E la diffusione del metodo di Maria Montessori in tutto il mondo, in culture assai diverse fra loro, è la dimostrazione dello sguardo universale della grande pedagoga.

Un elemento importante in questa direzione è il significato profondo che la grande educatrice attribuisce al tema della libertà. Da un bambino è artefice della propria crescita in un rapporto di interazione costante con l'ambiente in cui vive (“la sua mente cresce a spese dell'ambiente”); dall'altra il suo processo di sviluppo risulta tanto più efficace quanto più è naturale, ossia quanto più avviene nella libertà. *Essere libero di poter scegliere* rappresenta perciò una condizione indispensabile per lo sviluppo sano. Se i bambini saranno liberi di scegliere, faranno “le cose giuste al momento giusto”, si muoveranno, parleranno, attiveranno interazioni sociali quando sentiranno che è il momento giusto e perciò lo faranno agevolmente, si “butteranno” nella nuova situazione quando saranno a loro agio e perciò si sentiranno sicuri di fare i passi che decideranno di fare. Nell'assumere questa posizione Maria Montessori non si riferisce certo ad una forma di spontaneismo che sarebbe gratuito e fuori luogo. Pensa da un lato alla capacità del bambino di trarre dall'ambiente il “nutrimento” necessario per crescere (il riferimento alla posizione roussoniana ci pare qui evidente) e dall'altra alle potenzialità interne del bambino e quindi alla sua capacità di autodeterminarsi.

Sia in Maria Montessori, sia nel *buen vivir* la natura è la maestra saggia di cui fidarsi ed a cui affidarsi. Inoltre, l'autodeterminazione dei popoli, il diritto ad evolversi secondo ritmi, strategie e modi di pensare della propria cultura senza che venga negata e che entri in contrasto con le altre si rivela un equilibrio ecologico di grande rilievo. La libertà sia nello sviluppo sia nella cultura (e se vogliamo anche nello sviluppo della cultura) costituisce la cifra, se così si può dire, della biodiversità culturale. Vi è un doppio valore implicito nel tema della libertà all'interno della natura: da un lato la mente stessa è natura in quanto prima sul piano biologico e poi su quello psicologico la mente assorbe dalla natura stessa il suo modo di auto costruirsi e di funzionare, dall'altro interagisce con essa attraverso l'azione. Ciò che è interessante è che possiamo dire qualcosa di simile per la cultura: da un lato anche le culture indigene provengono dalla natura nel senso che contribuiscono a conformarle (il territorio ha un'influenza

determinante nelle abitudini, nei rituali e nelle credenze di un determinato popolo), dall'altro le culture indigene hanno sviluppato al proprio interno le proprie cosmovisioni che guidano, argomentano e giustificano sia le interazioni con la natura sia gli interventi nei suoi confronti. Uno degli elementi cardini del *buen vivir* è quello della gestione oculata delle risorse per un'equa distribuzione, in cui per equità si intende la risposta ai bisogni di ognuno dei suoi membri. Di per sé non dovrebbe esserci nessuno dei membri di una Popolazione Indigena a meno che non sia tutta la popolazione a soffrirne. Allo stesso modo a nessuno dovrebbe mancare l'acqua perché l'acqua è un bene comune e quindi deve essere accessibile a tutti. Secondo la pedagogia montessoriana la libertà di ciascuno non deve ostacolare quella di nessun altro e tutto deve essere svolto in ordine. E l'idea di *ordine* presuppone di avere a disposizione quanto serve, evitando l'inutile sovrabbondanza di materiali. C'è un'idea profonda di frugalità anticonsumistica. L'essenzialità della classe montessoriana ci pare un interessante esempio di *buen vivir*, nel senso che sono presenti gli oggetti e i sussidi che serve avere, senza sovrabbondanze inutili e attenendosi perciò al principio della sostenibilità (secondo cioè idea di *buen vivir* aliena da qualsiasi forma di accumulazione).

È possibile forse affermare che Maria Montessori ha sviluppato *ante litteram* una sua cosmovisione con la proposta dell'*Educazione Cosmica*. Sul piano concreto si tratta di cinque favole cosmiche attraverso le quali il maestro non solo svela al bambino il mondo ma ne suggerisce anche le regole che lo governano. Hanno lo scopo di risvegliare l'interesse e colpire la fantasia dei bambini. Ma nello stesso tempo è anche qualcosa di più.

Per Maria Montessori l'universo è un insieme intercomunicante presieduto dall'ordine e dall'armonia. Deriva essenzialmente da qui la consapevolezza dell'esistenza di *una sola* famiglia umana (al di là di ogni differenza per il colore della pelle, il luogo di nascita, la religione, ecc.) ed il bisogno di un'ecologia integrale che contrasti il degrado sia dell'ambiente sia del genere umano. Così come la terra è interconnessa in una molteplicità di relazioni cooperatrici, anche l'uomo dovrebbe essere interconnesso attraverso una pace autentica e duratura caratterizzata dal riconoscimento reciproco, dalla reciproca collaborazione e da una visione unitaria dell'uomo inteso come cittadino della grande nazione che è l'umanità. Un'unità del genere umano che avviene attraverso il riconoscimento e il rispetto delle differenze. Un uomo nuovo in un'umanità multiculturale in cui è il bambino stesso che indica all'adulto la strada.

Per Maria Montessori il processo educativo va al di là delle pratiche del Metodo e dal processo di auto educazione attraverso la realizzazione di esperienze. Il processo educativo ha la funzione di creare un'armonizzazione fra tutti gli uomini e fra uomo e natura in una dimensione vitale e spirituale che avvolge tutto. L'utopia dell'*Educazione Cosmica*, si pone al di sopra di ogni cultura particolare, di ogni credo specifico, di ogni latitudine e in ogni condizione esistenziale.

Tali idee non sono solo perfettamente in linea con il costituzionalismo andino del *buen vivir*, ma ci aiutano addirittura a meglio comprenderlo

Note

(1) Si tratta di una fondazione che ha sede a Santiago del Chile e che realizza molti progetti di sostegno in diverse aree dell'America Latina. Si veda la pagina web: www.americasolidaria.org.

(2) Prendiamo in prestito il nome “Minera Escondida” da una miniera di estrazione del rame fra le più grandi nel mondo che si trova negli altipiani del deserto di Atacama nella regione di Antofagasta in Cile. Benché si tratti di una miniera di superficie con un'area molto vasta, la scelta del nome è dovuta a due ragioni: la prima è la distanza e l'isolamento in cui si trova (il deserto di Atacama è conosciuto come uno dei più aridi del mondo) sia per la sua inaccessibilità (la sua quota media è intorno ai tremila metri sul livello del mare ed è circondata da diversi vulcani. Nonostante sia collocata in un territorio inospitale e in un territorio nel quale le forme di vita sono quasi impossibili, ad una certa distanza, in corrispondenza di sorgenti d'acqua dolce sotterranea, sono presenti alcune comunità indigene che vivono in condizioni di vita minime. Abbiamo preso in prestito questo termine per indicare la sorprendente ed inaspettata ricchezza (umana, culturale ed etica) che possiamo trovare nelle realtà marginali del mondo che, al di fuori di ogni esotismo, può essere interessante per tutti e indicatrice di nuove linee per il futuro.

(3) E non è il solo: la “rivoluzione” costituzionale ecuadoregna si è mossa all'interno di un più vasto movimento che ha coinvolto altri paesi dell'America Latina come il Venezuela, la Bolivia e il Perù.

(4) La nuova Constitución de la Republica de Ecuador è stata promulgata il 20 ottobre 2008 ed è stata integrata, in considerazione degli esiti di un referendum del 2011, il 21 dicembre 2015.

(5) Oltre all'Ecuador si può pensare alla Bolivia (che ha avuto addirittura un presidente di origine indigena – Evo Morales-), ma anche il Venezuela (di Chavez) e in parte il Perù.

(6) È rintracciabile una vasta letteratura in questa direzione. In merito, la concezione diffusa nel nostro contesto europeo e in quello nord-americano è fortemente influenzata da concezioni neoliberiste ed economiciste, secondo cui i parametri della vita buona riguardano per lo più le condizioni di vita della singola persona. Si vedano a titolo di esempio i molteplici lavori di Martha Nussbaum su questo tema.

(7) Non solo: ad esempio la Bolivia la traduzione in castellano del concetto indigeno con *vivir bien*. Inoltre non si deve dimenticare che si tratta di traduzioni in spagnolo di concetti indigeni che provengono da lingue diverse di comunità indigene che vivono in contesti diversi non solo per la reciproca distanza geografica, ma anche per il clima e le condizioni di vita: vi sono comunità della costa (i cui territori si trovano (a) al livello del mare e si affacciano sul Pacifico,

(b) sugli altipiani delle Ande ad un'altezza compresa fra i duemila e i quattromila metri e oltre e
(c) le comunità della "selva" che vivono nel profondo della foresta amazzonica).

(8) L'economista inglese di origini indiane fa qui riferimento a diverse scuole di pensiero che si sono concentrate per lo più sulle scelte e sulle azioni dei singoli che, in quanto tali, sono *astratti* dalla società di riferimento in cui vivono ed operano.

Bibliografia

Documenti

- *Constitución de la Republica del Ecuador*, (2008)
- *Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni*, (2007)
- *Nueva Constitución Política del Estado* (2008)

- Bagni S., (2013), a cura di, *Dallo Stato del bienestar allo Stato del buen vivir. Innovazione e tradizione nel costituzionalismo latino-americano*, Filodiritto, Bologna.
- Baldacci M., (2017), *Oltre la subalternità. Praxis e educazione in Gramsci*, Carocci, Roma.
- Baldin S., Zago M., (2014), a cura di, *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiritto, Bologna.
- Bateson, G., (1972), *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976
- Bateson, G., (1979), *Mente e natura*, Adelphi, Milano, 1984
- Bateson, G., (1991), *Altri passi verso la sacra unità*, Adelphi, Milano, 1997
- Bauman Z., (2007) *Modus vivendi. Inferno e utopia del mondo liquido*, Laterza, Bari
- Borghi B.Q., *Perché gli insegnamenti di Maria Montessori sono ancora attuali? Alcune ragioni*, in "Reladei", Santiago de Compostela, Spagna, Vol. 3 (3), dicembre 2014, 13-25
- Capra F., Luisi P.L., (2014), *Vita e natura, una visione sistemica*, Aboca, Sansepolcro (Arezzo)
- Dewey J., (2005), *Democrazia, liberismo e azione sociale*, Pensa Multimedia, Lecce
- Dewey J., (1997), *Liberismo e azione sociale*, Ediesse, Segrate, Milano
- Ferreiro, E. (2004), *Alfabetización, teoría y practica*, Siglo XXI, Mexico Cy
- Freinet C., (1999), *Nascita della pedagogia popolare*, La Nuova Italia, Firenze
- Freire P., (2011), *La pedagogia degli oppressi*, Gruppo Abele, Torino.
- Levi-Strauss C., (2008), *Tristi tropici*, Il saggiaiore, Milano
- Longato F., (2014), *Filosofie del buen vivir fra passato e futuro*, in Baldin S. e Zago M., a cura di, *Le sfide della sostenibilità. Il buen vivir andino dalla prospettiva europea*, Filodiritto, Bologna, pp. 51-71.

- Maratán Ruiz A., López Castellano, (2011), *La tierra no es muda: diálogos entre el desarrollo sostenible y el post-desarrollo*, Universidad de Granada, Granada.
- Milani, L., (1996), *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze
- Montessori M., (1993), *La formazione dell'uomo*, Garzanti, Milano
- Montessori M., (1999), *La mente del bambino*, Garzanti, Milano
- Montessori M., (2000), *L'autoeducazione*, Garzanti, Milano
- Montessori M., (2007), *Come educare il potenziale umano*, Garzanti, Milano
- Naess A., (2015), *Introduzione all'ecologia*, Ets Edizioni, Pisa
- Nussbaum M., (1999), *Coltivare l'umanità*, Carrocci, Roma
- Nussbaum M., (2002), *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Il Mulino, Bologna.
- Nussbaum M., (2003), *Capacità personale e Democrazia sociale*, Diabasis, Reggio Emilia
- Nussbaum M., (2011), *Non per profitto*, Il Mulino, Bologna.
- Palacín Quispe M., (2010) *Buen Vivir, Vivir Bien, Filosofía, políticas, estrategias, experiencias regionales andinas*, Caoi, Lima, Perú
- Pontecorvo C. et alii, (2004), *Discutendo s'impara*, Carrocci, Roma
- Rawls, J. (1982), *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano
- Rousseau J.J., (1992), *Giulia o la nuova Eloisa*, Bur, Milano
- Rousseau J.J., (2016), *Emilio*, Mondadori, Milano
- Rousseau J.J., (2005), *Il contratto sociale*, Rizzoli, Milano
- Sen A., (1992), *La disuguaglianza, un riesame critico*, Bologna, Il Mulino.
- Sen A., (2010), *L'idea di giustizia*, Milano, Mondadori.
- Yunius M., (2000) *Il banchiere dei poveri*, Feltrinelli, Milano
- Yunius M., (2008) *Un mondo senza povertà*, Milano, Feltrinelli

Battista Quinto Borghi

Contributo comparso in: (2019). *“La minera escondida. Riflessioni pedagogiche sul buen vivir a partire dalla Costituzione dell'Ecuador e della Risoluzione Unesco sulle Popolazioni Indigene”*, in Marchetti L., *L'umanità come patrimonio. Complessità e intercultura nelle politiche educative Unesco*, Manfredonia (Fg): Pacilli Editore.