



UNIVERSITA' DI MILANO – BICOCCA
Facoltà di Scienze della Formazione

DOTTORATO IN ANTROPOLOGIA DELLA CONTEMPORANEITA'
XX° CICLO

ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES – EHESS
DOCTORAT EN ANTHROPOLOGIE et ETHNOLOGIE

Tesi in cotutela internazionale
Thèse en co-tutelle internationale

Dottoranda: ELENA APOSTOLI CAPPELLO

RIBELLI, ATTIVISTI, MILITANTI E VIAGGIATORI.
POLITICHE E MITI NELLA RELAZIONE TRA CULTURE ANTAGONISTE
DELLA SINISTRA RADICALE ITALIANA E MOVIMENTO ZAPATISTA IN
CHIAPAS

Tesi diretta da: prof. Silvia Vignato

Thèse co-dirigée par : Juan Carlos Garavaglia (D.E.)

Discussa il – Soutenue le: 15 dicembre 2009

Commissione - Jury: prof. Silvia Vignato; prof. Enzo Matera; prof. Juan Carlos Garavaglia; prof. Marc Lazar

RIBELLI, ATTIVISTI, MILITANTI E VIAGGIATORI	8
POLITICHE E MITI NELLA RELAZIONE TRA CULTURE ANTAGONISTE DELLA SINISTRA RADICALE ITALIANA E MOVIMENTO ZAPATISTA IN CHIAPAS.....	8
Ringraziamenti.....	9
Introduzione.....	11
Capitolo I - Attivismo altermondialista da Seattle agli antagonisti italiani: movimenti eco-socialisti in età neoliberale.....	31
1. Le sinistre antagoniste italiane inserite nel contesto mondiale.....	31
1.1. “La globalizzazione e i suoi oppositori”: collocazione storica del movimento mondiale contro il neoliberismo e specificità italiane.....	32
1.2. I movimenti sociali italiani dagli anni Settanta a oggi: verso una struttura a rete.....	33
1.3. Le relazioni di potere dopo le classi: lotte basate su affiliazioni locali.....	37
1.4. Modalità di appartenenza a un gruppo marginale.....	38
2. Il Movimento tra gli anni Novanta e i gli inizi del Duemila: auto ed etero definizioni	39
2.1. Da Seattle a Genova: il “Movimento dei movimenti”.....	41
3. Il Movimento dei movimenti a Genova.....	43
3.1. Genova come evento mediatico	45
3.2. Le manifestazioni e la gestione della conflittualità: alcuni aspetti rituali.....	47
3.3. Diversità delle pratiche di piazza nelle componenti del Movimento.....	49
3.4. La piazza come metonimia della vita pubblica: tra partecipazione e disciplinamento	50
3.5. Virtualizzazione del conflitto e cittadinanza apolide.....	51
3.6. La piazza, il corpo e la conflittualità sociale	52
4. La fase dei Forum Sociali.....	53
4.1. I Forum di Porto Alegre.....	54
4.2. Democrazia dal basso.....	55
4.3. Funzionamento dei Forum Sociali	56
4.4. Gli italiani e i Forum Sociali.....	57
4.5. Il Forum Sociale di Firenze.....	58
5. Il Movimento italiano contro la guerra in Iraq	58
5.1. Discorso riflessivo sulle debolezze strutturali del Movimento.....	60
6. Frammentazioni ideologiche e orizzonte etico condiviso nella nozione di Movimento: priorità dell’esperienza personale.....	61
6.1. Il ruolo della scrittura nella produzione riflessiva movimentista.....	62
6.2. “Think global act local”: popolo e territorio.....	64
7. Definizione delle modalità di appartenenza	65
7.1. Leggere e consumare	66
7.2. Dispositivi di differenziazione politica attraverso il commercio del caffè “solidale”.....	67
7.3. Appartenenze instabili: riferimenti culturali complessi e ideologie condivise	68
7.4. Autonomie culturali e rapporto con il denaro.....	69
7.5. Problematiche legate alla definizione: l’indefinitezza come rivendicazione politica.....	70
7.6. Vantaggi e svantaggi delle relazioni fragili.....	71
8. La nozione di globalizzazione: possibili inquadramenti teorici.....	73

8.1. La cittadinanza come ambito strategico.....	74
9. Il “neoliberismo”: costruzione militante di una categoria politica	76
9.1. Un nemico comune e immateriale.....	77
9.2. La manifestazione di piazza come strumento di indicazione del nemico.....	78
9.3. L’Impero come elemento narrativo di un ordine simbolico: i suoi ideatori.....	79
9.4. Resistenze locali tra Chiapas e Italia.....	80
9.5. Riterritorializzazioni e localismi.....	82
10. La globalizzazione come mito cosmologico fondante	83
10.1. Internet come oggetto di costruzioni mitiche e come veicolo di diffusione dei miti stessi.....	84
10.2. Mitologie politiche e immaginario condiviso	86
10.3. Produzioni editoriali di rappresentazioni della globalizzazione.....	87
Capitolo II - L’associazione Ya Basta e i CSO – Centri Sociali Occupati.....	90
1. Genesi ed evoluzioni ideologiche dei CSO – Centri Sociali Occupati	90
1.1. Disaccordi storiografici e costruzione un’élite intellettuale antagonista in Italia.....	91
1.2. Gli anni Settanta: espansioni e contrazioni del “Movimento”.....	93
1.3. Gli “Autonomi”: cenni storici.....	95
1.4. Le prime occupazioni negli anni Settanta.....	97
1.5. Gli anni Ottanta e la disgregazione del movimento	99
2. Gli anni Novanta e la nascita dell’associazione Ya Basta: dalla frammentazione alla nascita di un movimento	101
2.1. Ya Basta come primo osservatorio di un’etnografia multi-situata.....	106
2.2. Coesione interna e tratti di socialità esclusiva presso l’associazione Ya Basta	107
2.3. L’oggetto di ispirazione: l’insurrezione zapatista del 1994.....	109
3. Gli anni Novanta: la Carta di Milano e l’unificazione dei CSO.....	111
3.1. La Carta di Milano: prospettive e obiettivi.....	112
3.2. Funzione fondante di un passato condiviso.....	113
3.3. Diversificazione degli anarchici e condivisione dei principi dello zapatismo	114
3.4. Il movimento delle “Tute Bianche”	114
3.5. Il movimento dei “Disobbedienti”	117
4. Gli antagonisti veneti: Radio Sherwood e l’associazione Ya Basta.....	119
4.1. Il ruolo di “teorici” di movimento svolto dai veneti in un quadro nazionale di divisione dei compiti.....	121
4.2. Gestione dell’immagine pubblica: visibilità mediatica degli antagonisti veneti.....	122
5. I CSO italiani oggi.....	123
5.1. Il CSO e la ricerca di comunità.....	125
5.2. Lavoro e “precariato”.....	126
5.3. Il CSO come risorsa.....	127
5.4. Differenze tra attivista e frequentante.....	129
5.5. I flussi giovanili nei centri sociali.....	129
6. Antropologia dell’attivismo: principali differenze tra attivista e militante	131
6.1. Visti da dentro: militanza, attivismo e socializzazione.....	133
6.2. L’individuo come soggetto politico.....	135
6.3. L’approccio “esistenziale” della partecipazione ai movimenti.....	137
6.4. Dai “compagni” ai “ragazzi”: l’attivista indipendente come nuovo soggetto politico	138

7. Filo-zapatismo nei CSO.....	140
Capitolo III - Lo zapatismo in Chiapas.....	141
1. La dimensione locale dello zapatismo.....	141
2. Chi sono gli Zapatisti contemporanei.....	142
2.1. Politiche culturali del “riscatto indigeno”.....	143
2.2. Perché Zapatisti e non Neo-zapatisti.....	144
3. Lo Stato del Chiapas: inquadramento geografico e storico.....	145
3.1. Elementi di storia politica recente.....	146
3.2. Il “Levantamiento” zapatista.....	147
3.3. Gli accordi di San Andrés.....	149
3.4. Organizzazione indigena dello sfruttamento della terra: uso delle costruzioni deterministe della rivolta.....	151
3.5. Proprietà collettiva della terra: l’Ejido.....	153
4. Costruzione dell’indigeno in San Cristobal de Las Casas: intorno al Mercado de Santo Domingo.....	154
4.1. Uso zapatista dei costumi e dell’artigianato tradizionale.....	157
4.2. “Todos somos Indigenas”: elementi di auto-rappresentazione in un incontro panindigenista nella Selva.....	158
5. La popolazione indigena in Chiapas: l’etnia come categoria statistica.....	160
5.1. L’etnicità zapatista: tradire la tradizione.....	162
5.2. Migrazioni interne al territorio chiapaneco.....	163
6. Formazione di una “coscienza indigena” organizzata.....	165
6.1. La componente cattolica.....	165
6.2. Il ruolo della Chiesa nella costruzione della Nazione messicana.....	169
7. Rapporto tra organizzazione zapatista e Stato messicano: ideologie e pratiche di governo.....	170
7.1. Organizzazione amministrativa dei territori autonomi zapatisti.....	171
7.2. Uso delle bandiere: tentativi zapatisti di appropriazione degli spazi pubblici e di elementi dell’apparato simbolico statale.....	173
7.3. “Doppio Stato” e mantenimento del consenso interno.....	175
7.4. Scelte e pratiche del quotidiano in un contesto di duplice autorità.....	175
7.5. Gli “indios”: produzione messicana di una categoria coloniale.....	176
7.6. Autonomia indigena e “desiderio di Stato”.....	179
7.7. Riflessività subalternista dei guerriglieri Zapatisti.....	180
8. La “Quarta Guerra Mondiale” dell’EZLN: uso della forza armata tra legittimazioni e negazioni.....	182
8.1. Rimozione della componente armata nelle idealizzazioni europee.....	184
9. L’etnicità zapatista.....	185
9.1. Un caso esemplificativo: riappropriazione discorsiva del “sistema di cargos”.....	186
9.2. L’etnicità come strumento di cittadinanza indigena.....	187
9.3. Dibattito sulla “ventriloquia” indiana.....	189
9.4. Aspetti di “essenzialismo strategico”.....	190
10. Indigeni “opportunisti”? Un dibattito aperto riguardo la strumentalità delle strategie indigeniste.....	191
10.1. La costruzione dialogica dell’etnicità.....	192
10.2. Consenso internazionale e accesso alle risorse.....	194
10.3. Tra negoziazioni e proiezioni: la “democraticità intrinseca” degli Zapatisti.....	195
11. Turismo, identità ed esclusioni.....	197

11.1. Cristallizzazione turistica del “mondo maya”	199
11.2. I paradossi di una guerriglia che porta “sviluppo”	200
Capitolo IV - Processi mimetici e zapatismo a Roma	203
1. Lo zapatismo come fonte d’ispirazione	203
1.1. L’area antagonista a Roma	203
1.2. Modalità di azione autoriflessiva	204
2. Principali interlocutori romani	206
2.1. Miria e la leadership femminile	206
2.2. Miria e le occupazioni di case e CSO a Roma	207
2.3. Federico e la nascita di Ya Basta	208
2.4. La storia di militanza di Federico	209
2.5. Simona, la fotografa “ufficiale” di Ya Basta	211
2.6. Erica, pittrice di murales zapatisti, e il CSO La Strada	213
3. Il CSO Cortocircuito: racconto locale in chiave zapatista	215
3.1. Problematiche sollevate dal racconto della storia del Cortocircuito	216
3.2. Il problema degli alloggi in aree urbane e la nascita dei CSO	217
3.3. La morte di Auro Bruni e le relazioni col quartiere	217
3.4. Il rapporto con le istituzioni e la nozione di “contropotere”	219
4. Il ruolo dello zapatismo nell’avvicinamento ai meccanismi di rappresentanza istituzionale in Italia	221
4.1. Lo scacchiere delle appartenenze politiche: forme di diplomazia informale	222
5. Verso un dialogo con i partiti	224
5.1. Il rapporto degli antagonisti romani con le istituzioni	224
5.2. Legittimità della collaborazione con le istituzioni su scala locale e pratiche di partecipazione municipale	227
5.3. Ambiti di rappresentazione della conflittualità sociale	228
5.4. Il rapporto con lo Stato come elemento di contatto tra Italia e Messico	230
6. Fare politica a Roma tornando dal Chiapas	232
6.1. Ricerca e sperimentazione di pratiche comunitarie	233
6.2. Responsabilità collettiva, forma assembleare ed espedienti giuridici di diluizione della responsabilità	234
6.3. Trasformazioni nelle pratiche assembleari e meccanismi di formazione della leadership	236
6.4. Impegno politico e tempo libero	238
7. L’indefinitezza come status politico: espressioni di una partecipazione politica dal profilo queer	239
7.1. Il contatto col movimento femminista	239
7.2. Il queer come prospettiva interpretativa: nuovi attivisti e soggettività sfuggenti	241
Capitolo V - Processi mimetici e zapatismo a Barcellona	244
1. Gruppi filo-zapatisti in Europa: filo- zapatismo o “neo-zapatismo”?	244
2. Utilità di una prospettiva comparativa	246
3. Il Collettivo di Solidarietà con lo zapatismo di Barcellona	247
3.1. La scelta metodologica di un informatore principale	248
3.2. Uno snodo importante per la rete di attivisti filo-zapatisti europei	249
3.3. Le attività locali di El Lokal	250
3.4. Lo scambio commerciale come distanziamento apparente dall’adesione politica	252
3.5. Propaganda e modalità inclusive	254

4. Modalità di partecipazione presso El Lokal.....	256
4.1. Gestione assembleare del comune e reperimento delle risorse.....	257
4.2. Modalità di partecipazione “da lontano” e logiche di mobilitazione su strutture a rete.....	258
5. Omologie tra italiani e catalani: pratiche locali delle occupazioni delle case.....	259
5.1. Similitudini nelle ricezioni catalane e italiane dello zapatismo.....	261
5.2. Il ruolo fondativo delle resistenze anti-fasciste e del nazionalismo catalano.....	262
5.3. Diverse manifestazioni di riflessività a confronto.....	264
5.4. Il controllo italiano della propria immagine.....	265
5.5. Il “ribelle” tra militanza e attivismo: valorizzazioni di uno spontaneismo inclusivo.....	266
5.6. Autopercezioni e confronti articolati nella dimensione organizzativa.....	268
6. Pluralismo federato e sussidiarietà: procedure e stili politici dall’America Latina ai movimenti altermondialisti europei.....	270
6.1. L’enfasi sul processo di organizzazione nella fondazione di comunità.....	272
6.2. Prospettive comunitariste nei movimenti altermondialisti.....	273
7. Uso di Guernica come bandiera: pratiche “di piazza” e uso della categoria di “società civile”.....	275
7.1. Costruzione della “società civile contro lo Stato”: Cambiare il mondo senza prendere il potere.....	277
7.2. Una società di individui giustapposti.....	279
7.3. Narrazioni oppositive di società civile e Stato: ibridi ideologici in epoca di sradicamento.....	280
Capitolo VI - I viaggi in Chiapas: iniziazioni, solidarietà e turismi.....	282
1. Viaggi e pellegrinaggi in Chiapas.....	282
1.1. Gli Zapatisti come mito.....	283
1.2. Il viaggio in Chiapas come rito di passaggio.....	286
1.3. L’ “Ecoturista” e l’ “iniziato”.....	288
1.4. Il turismo in senso emico.....	288
2. La carovana dell’estate 2006.....	290
2.1. Lo zapatismo messo in scena.....	291
2.2. Conflitti e contraddizioni nell’esercizio dell’autorità da parte italiana.....	292
2.3. La mediazione di Ya Basta tra italiani e chiapanechi.....	294
2.4. Le carovane come strumento di reclutamento.....	296
2.5. Gemellaggi tra istituzioni municipali italiane e zapatiste: la democrazia è una questione di scala.....	297
2.6. L’accoglienza chiapaneca secondo gli attivisti italiani.....	298
3. Socializzazione filo-zapatista presso una comunità di Ya Basta Nordest.....	300
3.1. “Racconti dal mondo zapatista”: temi e strutture di un evento filo-zapatista italiano.....	301
3.2. Proiezione pubblica di un documentario militante di Ya Basta presso gli Zapatisti.....	302
3.3. Attiviste vicentine e insorte zapatiste nell’ottica antagonista.....	304
3.4. Aspetti rituali del raccontare lo zapatismo.....	305
3.5. Riflessività e retoriche nel rapporto degli attivisti internazionali con gli Zapatisti chiapanechi.....	306
3.6. Il luogo dell’utopia possibile.....	307
3.7. La condivisione politica e pratiche di cooperazione sanitaria.....	309
4. Contraddizioni nella gestione del “progetto turbina”: un caso di “cooperazione	

informale”	311
5. Produzione catalana di un testo di riferimento sui viaggi in Chiapas	313
5.1. Contenuti del testo e costruzioni dello zapatismo.....	314
5.2. La retorica dei “diritti umani” come elemento della contesa tra colonialismo euro-americano e colonialismo interno messicano.....	315
5.3. Dalla salvaguardia della sicurezza personale alla visione romanzata dei rapporti di potere in Chiapas	317
5.4. La permanenza in Chiapas come apprendimento	318
5.5. Consigli e norme di comportamento presso le comunità zapatiste.....	319
5.6. Specificità del Colectivo di Barcellona nella politica di distribuzione del testo.....	322
6. Esotizzazione dell’indigeno	323
6.1. Sguardi italiani sul Chiapas: natura, comunità e tradizione.....	324
6.2. Rappresentazioni discorsive e grafiche dello zapatismo nei CSO.....	325
7. Diari di due attiviste italiane: “Un altro Mondo è possibile” in Chiapas.....	327
7.1. La questione linguistica: patrimonio tradizionale e identità messicana nei diari.....	328
7.2. Condanne del consumismo e dell’individualismo nei diari.....	329
7.3. L’illusione dell’indigeno ecologico.....	331
8. Costruzioni di un altrove immaginato	334
Capitolo VII - Lo zapatismo come registro discorsivo	336
1. Il potere fondante di un discorso duttile.....	336
1.1. La musa zapatista: lo zapatismo come linguaggio di un mutamento.....	337
1.2. Sperimentalismo come ideologia e soluzioni “provvisorie permanenti”	338
1.3. Passaggi storici da un’ideologia politica strutturata a un pensiero fluido...339	
2. Appropriazioni e usi italiani della voce del Subcomandante Marcos.....	340
2.1. Un esempio di uso italiano di un documento zapatista: l’assemblea dei Disobbedienti.....	341
2.2. Culture musicali antagoniste nei CSO: zapatismo come poetica di discorso	342
2.3. Dalle canzoni ai comunicati politici.....	345
2.4. Falsi zapatisti a Roma.....	346
3. Competizioni per l’egemonia dell’amministrazione del Chiapas tra gruppi antagonisti italiani.....	348
3.1. Gestione dello zapatismo “scritto”.....	349
3.2. Gestione dello zapatismo “orale”.....	350
4. Tre principali registri discorsivi: letterario, politologico, biografico.....	351
4.1. This Revolution is Faceless: la prospettiva letteraria.....	351
4.2. La prospettiva politologica: autoinchiesta del Laboratorio Sociale Occupato ESC.....	353
4.3. La prospettiva biografica: “La Rivoluzione buona”.....	355
5. Creazione di alcune credenze sul Chiapas a partire da un caso editoriale.....	355
6. Il collettivo Wu Ming e l’uso della narrazione nei movimenti.....	359
6.1. Da Bologna al Chiapas e ritorno: lo zapatismo degli attivisti “ribelli” veicolato nella stampa.....	360
7. La narrazione di storie come strumento politico.....	362
7.1. Pratiche politiche legate alla scrittura: il copyleft.....	364
8. Uso della favola: rivisitazioni italiane sulle tracce della narrativa zapatista	365
8.1. La Marcia del Colore della Terra: un esempio della costruzione in chiave mitologica di eventi fondanti una comunità.....	369

Abstract dei capitoli.....	371
Conclusioni.....	377
Appendice topografica.....	391
Appendice fotografica.....	396
Bibliografia.....	410
Siti web citati.....	425

**RIBELLI, ATTIVISTI, MILITANTI E
VIAGGIATORI.**

**POLITICHE E MITI NELLA RELAZIONE TRA
CULTURE ANTAGONISTE DELLA SINISTRA
RADICALE ITALIANA E MOVIMENTO
ZAPATISTA IN CHIAPAS**

Ringraziamenti

Ho potuto realizzare questo lavoro grazie alla generosità di alcune persone. Ringrazio soprattutto Silvia Vignato, dalla quale ho imparato più di quanto lei stessa sospetti. Grazie alla sua pazienza, alle sue critiche sincere e alla sua fiducia sono riuscita a scrivere questa tesi.

Ringrazio inoltre Gilles Rivière per l'appoggio, la grande disponibilità e i molti consigli che mi ha dato rispetto al continente Latinoamericano. Ringrazio Juan Carlos Garavaglia e il Cerma. Insieme mi hanno accolta all'Ehess, permettendomi di venire in contatto con un'istituzione che ha aperto i miei orizzonti attraverso il confronto con molti miei colleghi, a ciascuno dei quali devo almeno un'idea o uno stimolo.

Voglio ringraziare il Ciesas Sureste di San Cristobal de las Casas per avermi accolta in Chiapas nel suo programma di Estudiante Huesped, e Gabriela Vargas Cetina dell'Università Autonoma dello Yucatan: i suoi consigli sono stati decisivi per orientarmi in Messico. Sono grata inoltre a Lalo, dell'Università de Chiapas, che mi ha aiutata moltissimo a capire il suo Paese.

Ringrazio Fabio Viti per la stima e i consigli preziosi, che nella fase conclusiva di questo lavoro mi hanno aiutata ad avere una visione d'insieme della mia ricerca. Sono riconoscente inoltre a Maurizio Bergamaschi che nel 2004 a Bologna mi ha guidata in un'esplorazione fondamentale del Movimento di allora, permettendomi di gettare le basi del presente lavoro.

Il mio percorso di dottorato è stato sostenuto da alcune istituzioni, in particolare il CNR – Consiglio Nazionale delle Ricerche -, e l'Università Italo-francese, che hanno contribuito significativamente nel sostegno economico della mia ricerca, insieme alla Bicocca.

Molte delle cose che ho compreso durante questa ricerca le devo ai miei amici e compagni di strada, con cui ho condiviso gli smarrimenti e gli entusiasmi. Il loro affetto, la loro forza e la loro lucidità mi hanno permesso di mettere a fuoco i miei sguardi sul mondo. Grazie soprattutto a loro ho imparato a vedere e a maturare alcune ingenuità senza perdere il senso e l'importanza delle passioni politiche.

Ringrazio tutte le persone mosse da passione che ho incontrato durante la ricerca, sia

in Europa che in Messico. In particolare Vilma, Federico, Miria e Simona, e l'intera associazione Ya Basta; quei membri di Coordinadora che mi hanno accolta e hanno condiviso con me le loro storie di viaggio in Chiapas; Iñaki del Colectivo di Barcellona, e Luca per avermi ospitata in quella città e tradotto alcuni miei testi in spagnolo. Sono riconoscente verso tutti gli attivisti e militanti che ho scelto di mantenere anonimi secondo le loro richieste: con generosità e con pazienza mi hanno accompagnata in un difficile percorso di comprensione permettendomi di attraversare i territori intimi e delicati delle loro storie, dei loro affetti e delle loro passioni.

Devo quasi tutto di quello che ho potuto fare alla mia famiglia, che mi ha sostenuta in molti modi, e ha creduto nei miei progetti: a loro va il mio ringraziamento più sentito.

Introduzione

L'analisi delle relazioni esistenti tra le diverse componenti dei movimenti antagonisti italiani e la rivolta zapatista in Chiapas conduce a mettere in luce alcuni aspetti caratteristici delle culture politiche altermondialiste, apparse dalla seconda metà degli anni Novanta sulla scena europea e mondiale.

Lo studio di tali relazioni contribuisce infatti a delineare alcune nuove concezioni della politica di cui i movimenti altermondialisti si sono fatti portatori e promotori in un quadro storico di mutamenti sostanziali degli assetti politici mondiali. L'inquadramento su cui si basa questo lavoro è centrato sull'esperienza degli attivisti altermondialisti e antagonisti italiani e, in misura minore, catalani, che ho osservato nei rispettivi contesti nazionali e nei loro viaggi verso il Chiapas.

Osservando le forme di mobilitazione collettiva altermondialista in Italia e in Europa, in questo lavoro ci si interroga su come le persone, oggi, cercano di “farsi comunità”, immerse come sono in un intreccio di spinte politiche ed economiche isolanti, che conducono ad una atomizzazione crescente degli individui, e anni di estesa frammentazione sociale (Bauman, 2000; 2002; 2008).

In queste dinamiche infatti, e, almeno idealmente, contro queste dinamiche, si sono formate le sensibilità altermondialiste degli attivisti di oggi. Questi ultimi spesso non votano e non si avvalgono di altri strumenti classici della partecipazione democratica repubblicana, ma mostrano una tensione molto forte ad una partecipazione politica parallela. Questa si esprime su scala municipale e territoriale, nell'impegno su tematiche ecologiche e civili, e denota una diffusa aspirazione al radicamento rispetto nel luogo e nella comunità, più o meno immaginaria, di provenienza. Questa stessa aspirazione, elaborata in modi completamente diversi, produce quei nuovi nazionalismi italiani, di tutt'altra matrice culturale, che animano movimenti e partiti politici come la Lega Nord (Diamanti, 1996).

L'interrogativo sull'aspirazione a “fare società” degli altermondialisti conduce a interrogare un sistema di relazioni “a rete”. Le persone implicate nei movimenti altermondialisti, soprattutto gli italiani, sono mosse dal desiderio e dalla necessità di trovare nuove forme di coesione quotidiana e di mobilitazione collettiva.

Contemporaneamente, esse reagiscono ad un contesto di individualità socialmente e politicamente disinnescate dedicandosi, sul piano nazionale, alla creazione di comunità locali inter-comunicanti tra loro in forme di reti. Accanto all'azione locale, e proprio in quest'ottica, i nuovi attivisti intraprendono viaggi per "andare ad imparare" la coesione comunitaria da ambienti che sono presuntamente comunitari per natura, quelli rurali e "primitivi" del Chiapas, costruiti nella letteratura secondo quei registri esotizzanti che ricalcano l'Orientalismo descritto da Said (1978).

Paradossalmente, i giovani della generazione internet, contraddittoriamente posizionati rispetto alla globalizzazione, guardano al Chiapas messicano cercando esempi nelle società rurali che sono classificate nel senso comune come società comunitarie. In questo lavoro si è analizzata la costruzione di questo "senso comune", sede di esotismi e primitivismi.

Il famoso slogan del movimento altermondialista, *Think Global, Act Local*, esprime sul piano temporale una nostalgia che si traduce, sul piano spaziale, in uno spaesamento che conduce alla ricerca di un luogo, il Chiapas, in cui rappresentare la comunità ideale.

Una società urbanizzata e ultra-individualizzata mostra così una grande nostalgia della vita comunitaria contadina, riprendendo un flusso carsico che coniuga una tradizione politica dell' "internazionalismo proletario" con movimenti di ispirazione ecologista, accomunati da proiezioni esotizzanti nella ricerca di piccole comunità autentiche che vivono in una pretesa simbiosi virtuosa con la natura. In questo senso il movimento altermondialista riscopre anche una profonda matrice ecologista.

Agli occhi degli attivisti, i villaggi del Sud messicano incarnano per certi versi il loro stesso passato, idealizzato, e rappresentano la possibilità di un'esperienza di un ambito ancora primariamente rurale. Gli attivisti sono al tempo stesso protesi verso un futuro in cui uno dei principali strumenti di azione politica collettiva è la rete internet, tecnologia quotidiana che proietta le tensioni etiche di costoro in una dimensione certamente condivisa ma spesso unicamente virtuale.

L'ideale della comunità rurale si traduce in una valorizzazione della comunità di piccole dimensioni. Presso la maggior parte dei movimenti altermondialisti infatti la piccola dimensione è eletta unanimemente a garanzia di democraticità, sul calco delle comunità rurali, non solo chiapanecche. Infatti, è proprio tale piccola dimensione, soprattutto municipale, ad ispirare le proposte di pratiche politiche peculiari dell'altermondialismo internazionale, come già avvenuto in diverse occasioni, da

Porto Alegre all'Italia dei "bilanci partecipativi" e della "democrazia dal basso".

È in effetti proprio sulla scala municipale che prendono forma con maggiore concretezza le tensioni democratiche degli attivisti che rivendicano una cittadinanza "partecipata" e una gestione "dal basso" del proprio territorio come unica possibilità di rinnovamento dei contenuti e delle dinamiche politiche nazionali. La scala nazionale, infatti, viene percepita come irrimediabilmente inefficace a causa della corruzione interna all'Italia e della incapacità intrinseca della forma-nazione di tenere testa alla logica economica e finanziaria mondiale.

Negli ultimi vent'anni in diverse parti del mondo si sono creati nuclei che si potrebbero definire, parafrasando Clastres (1974), come "comunità contro lo Stato", poiché fanno del municipalismo la propria bandiera. Si tratta però di comunità che, paradossalmente, si contrappongono allo Stato senza allontanarsi in modo sostanziale dalle ideologie che lo strutturano. Queste comunità, orientate da sensibilità riformiste, anche in presenza di retoriche rivoluzionarie, tendono a rivendicare per se stesse il ruolo di autentici attori democratici. Esse, in effetti, almeno idealmente, auspicano una rinascita democratica delle strutture politiche statali come baluardo contro il dominio estensivo della sfera economica.

L'individuazione da parte dei movimenti altermondialisti della piccola *polis* come orizzonte d'azione concreta, comunitaria e locale, coincide con un fenomeno di sfaldamento delle militanze organiche, a favore di nuovi attivismi che ammettono mobilitazioni per piccole cause, attraverso la creazione di reti spontanee ed elastiche che non sono però in grado di strutturare veri e propri processi di socializzazione organica delle difficoltà del vivere in una società esasperatamente individualizzata.

Fra gli altermondialisti italiani, a questi processi di localizzazione della dimensione politica si accompagna anche una costante azione collettiva di mitopoiesi, diffusa soprattutto tramite la rete internet. La collettività produce infatti in modo continuativo narrazioni multiple che s'intrecciano in un orizzonte d'azione immaginato come globale. Molte micro-comunità o, ancora più spesso, singoli individui, possono così immaginarsi come parte di una solida ecumene mondiale dai valori condivisi, strutturata sotto molti punti di vista come le comunità immaginate descritte da Anderson (1996).

Si viene a creare così una sorta di peculiare federazione di "nazioni senza Stato", nella quale i diversi gruppi altermondialisti, costituzionalmente in crisi, sono alla ricerca di narrazioni e di un luogo in relazione al quale identificarsi. Questo luogo, per molti

degli attivisti di questi gruppi, è il Chiapas messicano.

L'esame di alcuni casi italiani permette di mettere in evidenza come le modalità di partecipazione politica e i rapporti che i gruppi radicali italiani intessono, tra loro e con le istituzioni statali, siano condizionati proprio da un immaginario zapatista, un immaginario duttile che compone le tensioni al contempo globalizzanti e localizzanti che muovono gli attivisti e, come una poetica di discorso, fornisce una cornice coerente in grado di dare un ordine e un senso condivisi alle pratiche quotidiane.

L'immaginario altermondialista zapatista è inevitabilmente processuale, la sua poetica di discorso si articola all'interno di una serie di relazioni tra il mondo eterogeneo degli attivisti e quello altrettanto eterogeneo della rivolta contadina e indigenista degli Zapatisti. Sono relazioni attraverso le quali i due poli si costruiscono reciprocamente, modificandosi di continuo.

La processualità ha una dimensione storica specificamente italiana. In questo lavoro mostrerò come per molti italiani antagonisti di oggi, appartenenti alle generazioni che hanno vissuto la stagione dei movimenti degli anni Settanta, è stato decisivo poter elaborare le proprie rappresentazioni della conflittualità sociale attraverso registri simbolici zapatisti, interpretando il messaggio non-violento proveniente dal Chiapas come una chiave di trasformazione delle vecchie pratiche di azione violenta limitrofe o coincidenti con la lotta armata. Lo zapatismo consiste quindi, anche, in un artefatto intellettuale carico di matrici simboliche in grado di rimpolpare le strategie narrative di alcuni aspetti della conflittualità sociale italiana.

Presso gli ambienti dei movimenti antagonisti italiani la ricezione – che, come si vedrà, è il frutto di una più o meno consapevole selezione - di alcune caratteristiche dello zapatismo, come il rifiuto della presa del potere e della guida carismatica delle avanguardie, ha portato a compimento un processo iniziato nella seconda metà degli anni Settanta, innescato dal movimento femminista, che rivendicava il rifiuto dei cardini della tradizione leninista e maoista.

Questa genealogia inserisce i movimenti antagonisti in una tradizione filosofica che è l'espressione successiva e conseguente del pensiero femminista. Essi risentono infatti della contaminazione profonda con un'evoluzione particolare di questo pensiero, la riflessione *queer* che, partendo da una decostruzione delle codifiche degli orientamenti sessuali, ha ispirato una più estesa decostruzione delle identità *tout court*, intese come strumento di normazione e di controllo.

Gli odierni attivisti hanno interiorizzato l'idea principale della *queer theory*, termine

coniato da Teresa de Laurentis all'inizio degli anni Novanta e approfondito negli Stati Uniti da altre studiose (mi riferisco soprattutto a Judith Butler, 2004), teoria secondo la quale l'indefinitezza è uno strumento di liberazione in quanto arma centrale per sottrarsi ai meccanismi di dominio diffuso caratteristici del biopotere descritto da Foucault (1976), destabilizzandone i sistemi di classificazione. L'osservazione degli aspetti di criticità diffusa rispetto alle auto ed etero definizioni permette di sottolineare come una delle poche caratteristiche comuni a tutti i gruppi dei movimenti altermondialisti sia proprio il rifiuto estenuante degli eteronimi, e la messa in discussione critica di tutte quelle autorità, interne ed esterne, capaci di sancire definizioni pubbliche dei movimenti stessi. Si tratta di una rivendicazione dell'indefinitezza come status politico apertamente ispirata al pensiero *queer*.

Quest'ultimo aspetto, che potrebbe essere letto come un ulteriore sintomo della "fine delle militanze" (Revelli, 2001), del tramonto delle ideologie delle grandi narrazioni (Augé, 1997), segna invece a mio parere una estensione del dominio della militanza agli aspetti più soggettivi della vita quotidiana, segnando, certo, la diluizione dell'attenzione "politica" in una sfera molto più ampia, quella del quotidiano. D'altro canto, però, tale diluizione rappresenta il segnale di un'interiorizzazione profonda e abbastanza diffusa – sempre negli ambiti delle culture delle sinistre radicali - di alcuni orientamenti politici critici la cui gestazione risale appunto ai movimenti degli anni Settanta.

Durante la ricerca, il confronto costante con le problematiche sollevate dal contesto messicano ha stabilito alcuni assi concettuali che strutturano la riflessione sulla mia etnografia. Dal contesto chiapaneco sono emerse alcune tematiche tipiche dei nazionalismi e quelle dell'uso strategico dell'etnicità indigena rivendicata dal movimento zapatista che ha colto una sensibilità internazionale diffusa rispetto a questo argomento. Come è stato messo in luce da molti antropologi otemporanei (Bhabha 1994; Herzfeld 2003; Hall 2006; Spivak 2004), le categorie dell'esclusione in cui è inserita gran parte della popolazione rurale chiapaneca sono diventate il grimaldello di politiche culturali di riscatto, efficaci tanto in Messico quanto sul piano internazionale, come risorsa nei processi di negoziazione dell'organizzazione zapatista con lo Stato.

Etnografia "glocal": principali questioni metodologiche

Complessivamente, la ricerca si è svolta su una pluralità di "terreni" (il Chiapas, le

diverse città italiane), anche virtuali (le diverse forme di comunicazione), in maniera dunque “multisituata” (Marcus, 1995; Marcus, Fisher, 1998), come l’oggetto stesso imponeva, per la sua natura di fenomeno nomade, in costante movimento appunto. Un’etnografia più tradizionale, strettamente localizzata, non sarebbe stata d’altra parte in grado di cogliere e di restituire gli aspetti e le caratteristiche principali di un modo di partecipazione politica che dell’allargamento degli orizzonti di riferimento ha fatto la sua ragion d’essere, pur mantenendo un forte ancoraggio locale e cercandone di nuovi in mondi lontani ma altrettanto, se non più, portatori di significati comunitari. Come spiega già Amselle (in Viti, 2004), si tratta in sostanza di compiere un passaggio dal *fieldwork* al *network*, da una etnografia puntuale e puntiforme (il villaggio, la piccola comunità) a una etnografia svolta in snodi e reticoli, materiali e virtuali.

Così, in un *network* etnografico esteso, la costruzione dell’oggetto di studio comporta necessariamente delle scelte metodologiche e operative che determinano una selezione di punti di osservazione. Le modalità in cui viene condotta tale selezione comportano un posizionamento del ricercatore rispetto alle persone e al fenomeno osservato nel suo complesso. Per esempio, la scelta di dedicare la maggior parte dell’attenzione a uno o più gruppi selezionati, scelti all’interno dell’eterogeneo bacino degli antagonisti italiani, ha comportato che gli attivisti tendessero a dare per scontata una mia adesione nei confronti delle rivendicazioni di legittimità politica e di egemonia culturale messe in atto dai gruppi stessi rispetto a altri. In questo senso, per esempio, studiando gli attivisti dell’associazione Ya Basta mi sono trovata spesso, sia in contesto italiano sia chiapaneco, ad essere scambiata per una di loro; questo poteva avvenire per il semplice fatto di avvalorare, con la mia attenzione, la pretesa posizione egemonica (quanto meno sul piano della comunicazione) da essi esercitata nell’ambito dei gruppi politici che appoggiano la rivolta zapatista.

Questo ha comportato talvolta la diffidenza nei miei confronti di altri attivisti di diverse affiliazioni politiche. Per contro, la mia supposta adesione implicita a una “corrente politica” ha generato e genererà necessariamente aspettative rispetto al fatto che il mio sia in qualche misura un lavoro “dall’interno”, di sostanziale “adesione” politica, seppure con una prospettiva critica. In ogni caso, inserita in dinamiche di competizione all’interno del “villaggio virtuale” degli antagonisti italiani, mi sono ovviamente trovata nella posizione di ricevere, e si presume di diffondere, parole di legittimazione o di discredito reciproco di una “fazione” verso l’altra.

Occorre inoltre tener presente che, soprattutto in ambito italiano, il mio lavoro è sottoposto a un *feedback* costante, dato che quello che scrivo o dico viene letto o ascoltato dai soggetti stessi della mia scrittura; questi, a loro volta, producono costantemente scritture di riflessione o di testimonianza sul proprio operato politico, un “testo continuo”, come quelli descritti da De Certeau:

“In una produzione così massiccia, le opere sono molto diverse. Non soltanto perché appartengono a generi letterari disparati e si riferiscono a intenzioni spesso contrarie – scritti di lotta, dossier “obiettivi”, cronache, libere interpretazioni, ecc. - ma anche perché, ed è il punto che vorrei sottolineare, rappresentano modalità molto differenti del *rapporto* fondamentale *tra l’evento e lo strumentario che permette di comprenderlo*. Anche un dossier è sempre organizzato. È il risultato di una cernita. Esprime un modo di comprendere – pur se inquadrato nella “politica” di un editore che punta solo al profitto - quale che ne sia la provenienza, pornografica o rivoluzionaria. Ogni opera offre una soluzione, più o meno esplicita, del problema che si para davanti a tutti: con quale griglia intellettuale, da quale prospettiva cogliere (o, che poi è lo stesso, far cogliere) gli eventi, cioè quello che resiste all’ordine mentale come all’ordine sociale?” (De Certeau, 2007, p. 71)

In questo testo continuo le persone in causa tendono a organizzare l’interpretazione interna ed esterna degli eventi che li vedono coinvolti. Solo per citare un esempio degli ambiti in cui si è esplicitata questa dinamica di *feedback* intenso, più di una volta mi sono trovata al tavolo di un convegno, in ambito accademico, ad esporre ipotesi e risultati delle mie ricerche dovendole discutere, certo in termini scientifici, con soggetti che in quella sede erano presenti come ricercatori, ma che avevano e hanno una storia di militanza nei gruppi da me studiati. In queste occasioni è emersa quanto la mia posizione fosse distante dalla loro, che è al contempo dichiaratamente militante ma anche scientificamente attrezzata, nell’intento di utilizzare ambiti discorsivi di natura eterogenea.

Vi è poi un problema indissociabile dal contesto di conflitto latente che caratterizza in modo esplicito il Chiapas: i soggetti che collaborano con gli Zapatisti si sentono, ed in alcuni casi si trovano, in una condizione di pericolo rispetto alle autorità federali messicane, che li minacciano per il loro appoggio a una ribellione organizzata e armata. Il fatto quindi di raccontare nel dettaglio le loro esperienze o di farne i nomi si scontra costantemente con il timore di esporre a diversi gradi di pericolo le persone con cui ho direttamente lavorato, chi collabora con essi e le comunità zapatiste che ricevono il loro aiuto. Per questa ragione in alcuni casi ho preferito omettere alcuni dettagli geografici riguardanti soprattutto località chiapaneche destinarie

dell'appoggio internazionale, preferendo formule talvolta allusive.

Anche sul versante italiano si sono poste spesso questioni di ordine simile: conducendo una ricerca tra persone che operano, talvolta, nell'illegalità rispetto alle leggi italiane (le occupazioni o certe pratiche di piazza, per esempio), è impossibile rendere conto delle informazioni ricevute o dei dati raccolti se non mascherando i nomi e le identità di persone o luoghi, per evitare che la ricerca si tramuti in delazione.

Questo problema si innesta su un altro, di natura storica: alcune delle persone che ho intervistato e seguito a lungo durante la ricerca provengono da esperienze politiche compiute in seno a movimenti degli anni Settanta italiani come Autonomia Operaia. Tra queste persone, alcune hanno un vissuto di prossimità con le aree di quella che è stata individuata come lotta armata e giuridicamente trattata come tale; altre hanno alle spalle anche l'esperienza del carcere o la fuga all'estero. Per questo è stato determinante approfondire l'argomento della legittimità della violenza come pratica politica, argomento che ha una relazione profonda con la scelta di sposare l'approccio zapatista, che invece rivendica la rinuncia alla violenza, se non come strumento difensivo. Questo approfondimento implica però la necessità di muoversi con estrema prudenza nel riportare racconti di persone che, in modi diversi, tutt'oggi sentono di avere o effettivamente hanno una posizione fragile, socialmente e giuridicamente, rispetto alle istituzioni italiane e rispetto alla società nel suo complesso.

Se all'inizio della ricerca mi ero proposta di avvalermi in modo decisivo di materiale video e fotografico, ben presto è risultato evidente come sul terreno queste tecniche di rilevamento costituissero di fatto un ostacolo alla costruzione di quelle relazioni di fiducia necessarie per raccogliere dati biografici e racconti di pratiche così delicati (per le ragioni sopra esposte). All'interno delle comunità zapatiste è molto mal visto e talora proibito fotografare o fare riprese, a meno che non si tratti di situazioni pubbliche come gli incontri internazionali, nei quali gli Zapatisti si presentano tutti a volto coperto. In effetti il rischio che i materiali video o fotografici cadano nelle mani della polizia federale o dei militari è elevato, e per Zapatisti e attivisti internazionali questo significherebbe essere identificati, e dunque perseguibili. Solo in alcune occasioni è stato possibile scattare fotografie in territorio zapatista. Lo strumento video è stato consentito e utile solo in alcuni casi, nelle interviste con personalità pubbliche di per sé note ed esposte nella propria militanza. Per lo più, dunque, mi sono avvalsa del semplice aiuto del registratore, che raramente ha costituito un motivo

di diffidenza nei miei confronti, oppure del più discreto dei mezzi di raccolta dati, ovvero il quaderno degli appunti.

In particolare in Messico perfino l'uso del registratore si è rivelato controproducente poiché le persone implicate vivevano nel timore che le mie registrazioni finissero nelle mani della polizia federale.

In generale mi sono avvalsa di interviste non strutturate e ho raccolto frammenti di biografie raccontate in modo spontaneo e informale, sia in momenti di lavoro etnografico sia in situazioni quotidiane.

La questione, sopra esposta, della delicatezza dei dati biografici delle persone coinvolte, ha escluso la possibilità di usare le storie di vita come principale modalità di organizzazione del discorso. Vi è quindi una discrasia tra la mia principale modalità di raccolta delle informazioni, e l'uso finale nella redazione del testo. Nel testo, in generale, ho applicato il principio per cui cito con il loro nome reale le persone che hanno un ruolo pubblico e sarebbero dunque in ogni caso riconoscibili. Tutti gli altri sono protetti dall'utilizzo di un nome di fantasia e dall'omissione sistematica di dati che possano condurre a una ricostruzione della loro identità.

Infine, è indubbio che la ricerca che ho condotto si basa su un'etnografia "del proprio villaggio" in senso esteso, soprattutto, com'è ovvio, per quanto riguarda l'Italia. Il mio posizionamento nel contesto è stato carico quindi di quella "strana familiarità" (Ouattara, 2004) che esige una vigilanza metodologica ed epistemologica meno conosciuta e sviscerata di quella, più comune tra gli antropologi, centrata invece sugli inganni interpretativi legati alla costruzione dell'alterità per certi versi artificiale del ricercatore.

La situazione di prossimità culturale in cui mi sono mossa fa sì che, per esempio, molte delle persone che costituiscono i riferimenti culturali dei miei "indagati" siano al contempo gli scrittori delle scienze sociali. Avendo lavorato costantemente presso comunità che fanno della riflessività una delle proprie ragioni d'essere, non è stato immediato dipanare l'ambiguità tra la dimensione emica e dimensione etica della teoria sociale.

In ragione di questa prossimità culturale tra alcune correnti delle scienze umane e alcuni ambiti "di movimento", ho scelto di considerare come "fonti" alcuni autori fondamentali per le scienze sociali, come Emmanuel Wallerstein, per citare un esempio tra tutti. Ho inquadrato costoro come "intellettuai organici" ai mondi che sono oggetto della mia etnografia, piuttosto che come teorici di riferimento per

l'analisi di essi, pur sapendo che è impossibile scindere del tutto le nozioni e le influenze che formano il mio *background* culturale da quelle impostate, per esempio, dal sociologo statunitense. Wallerstein tuttavia è, a tutti gli effetti, un importante pensatore di riferimento per le culture antagoniste europee e statunitensi, come del resto è fondamentale per lo stesso movimento zapatista, presso il quale il sociologo si è recato ripetutamente partecipando a discussioni con il Subcomandante Marcos, condividendone le posizioni politiche (Wallerstein, 2008). Proprio le *élites* zapatiste sono artefici di quella che si può definire come una “guerriglia subalternista” (Amselle, 2008) che ha plasmato un movimento contadino e geograficamente marginale in grado di dialogare con intellettuali di tutto il mondo.

Quest'ordine di prese di distanza sono necessariamente artificiali, e tuttavia costituiscono una dimensione importante della costruzione critica di un oggetto etnografico così prossimo ai codici e alle posture intellettuali del ricercatore.

L'adesione “politica” che molti attivisti si aspettavano da me è stata soprattutto di ordine teorico: essi, ben coscienti della comunanza di codici e di letture, e si aspettavano che la condivisione di riferimenti culturali e codici interpretativi facessero di me una “militante teoretica”, in un quadro di pratiche, le loro, in cui è proprio l'evento culturale auto-riflessivo uno dei momenti di maggiore coesione comunitaria.

La ricerca etnografica che sta alla base di questo lavoro si è articolata principalmente tra Italia e Messico, fra giugno 2005 e giugno 2008.

Ho osservato, in Chiapas, soprattutto gli italiani che si recano nelle comunità zapatiste. L'etnografia del mondo zapatista risulta quindi centrata su un'analisi delle relazioni scaturite con gli attivisti stranieri, e non sul punto di vista dei chiapanechi. Ho svolto inoltre più brevi periodi di ricerca in Catalogna raccogliendo alcune interviste con lo scopo principale di mettere in evidenza le specificità del contesto italiano rispetto ad altre realtà europee.

Mi sono concentrata soprattutto sul fatto che, nelle relazioni tra Zapatisti e attivisti italiani, è la reciprocità degli sguardi che contribuisce più largamente a plasmare l'identità, l'immaginario politico e i dispositivi mitologici che strutturano le pratiche sociali delle persone in questione.

In Chiapas, Stato situato all'estremità meridionale della Repubblica Federale del Messico confinante con il Guatemala, ho svolto tre viaggi, tra il 2005 e il 2006.

Il primo dei tre viaggi era finalizzato ad individuare quali fossero i contatti utili da

stabilire con attivisti locali e stranieri presenti sul territorio chiapaneco, che costituiscono il tramite tra i visitatori internazionali e l'organizzazione zapatista. In questo senso ho individuato il CIEPAC, *Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria*, associazione civile fondata nel 1998 votata alla ricerca sociale sul territorio e all'informazione (e denuncia) sullo stato dei diritti umani; l'associazione *Enlace Civil*, espressione civile dell'organizzazione zapatista che coordina i flussi della solidarietà internazionale in Chiapas; Centro per i Diritti Umani *Fray Bartolomé de Las Casas*, fondato nel 1989 da don Samuel Ruiz García, vescovo cattolico della Diocesi di San Cristobal de Las Casas, centro che è oggi uno degli snodi intermediari tra realtà locale e internazionale più importanti nel centro urbano chiapaneco di San Cristobal de Las Casas.

La città di San Cristobal de las Casas, situata negli altipiani, gli *Altos de Chiapas*, è abitata da circa 166.460 persone¹. Fondata nel 1528 conserva gran parte degli antichi edifici coloniali e si trova al centro di una zona di densa presenza di siti archeologici Maya; per questo riveste un ruolo di grande attrazione turistica. Ogni visitatore che voglia recarsi, come turista o come militante, nelle zone rurali del Chiapas, con ogni probabilità passerà per San Cristobal de las Casas. Per questa sua centralità la città ha rappresentato per me la base logistica in tutti e tre i periodi di ricerca sul campo.

La permanenza in San Cristobal de las Casas, crocevia di persone e gruppi che vanno e vengono dalle zone occupate zapatiste, si è rivelata particolarmente fruttuosa per l'osservazione delle dinamiche tra associazioni locali e straniere, che talvolta collaborano, talaltra si fanno concorrenza.

Nella cittadina, oltre alle grandi associazioni sopra menzionate, esistono una miriade di piccoli gruppi, piccoli centri culturali e locali in cui si trovano i militanti filo-zapatisti. Qui si incontrano gli attivisti, si scambiano racconti e indicazioni sui soggiorni zapatisti, si organizzano riunioni politiche, eventi di informazione, discussione e spesso denuncia, proiezioni di documentari, presentazioni di libri o materiali informativi e anche eventi artistici di ispirazione zapatista, spesso tesi a sottolineare il valore del patrimonio culturale indigeno in chiave zapatista. Questa molteplicità di luoghi di aggregazione ha costituito una fonte importante di informazioni poiché vi convergono molti attivisti (ho seguito gli italiani, soprattutto, ma non solo) che è possibile quindi frequentare con regolarità, raccogliendo i loro racconti di aspettative e di esperienze rispetto al contatto diretto con lo zapatismo.

¹ Dati ufficiali riferiti al 2005, dal sito municipale: <http://www.sancristobal.gob.mx/Poblacion.html>

Dalla frequentazione assidua di questi luoghi sono emerse le disomogeneità politiche più evidenti tra le diverse possibili affiliazioni politiche, disomogeneità evidenti soprattutto perché generano alleanze e rivalità tra gruppi e associazioni, reciproche legittimazioni o campagne di discredito.

A San Cristobal è molto evidente l'impatto di un processo collaterale innescato dalla rivolta zapatista, il cosiddetto "zapaturismo". Questo termine, che esprime per la verità un certo grado di disprezzo per lo zapatismo e i fenomeni ad esso correlati, mette però in evidenza un fatto importante: in una meta di per sé di turismo internazionale come il Chiapas, gli Zapatisti sono stati inglobati nei meccanismi economici che "vendono" ai turisti l'immagine esotica del Chiapas selvaggio, ancestrale, maya e, ora, zapatista.

La variegata produzione di oggettistica artigianale riproduce spesso simboli zapatisti che vengono venduti anche da commercianti, artigiani e albergatori che, di fatto, spesso non condividono la causa zapatista. Quasi ogni luogo commerciale o turistico della città espone o vende *souvenirs* zapatisti.

Paradossalmente la ribellione è divenuta una risorsa per il sistema economico dello Stato messicano. Al contempo l'immagine pacificata prodotta ad uso e consumo dei turisti è molto forzata, rispetto alla situazione di guerriglia latente che, di fatto, esiste appena fuori dai confini disegnati dalle rotte turistiche. In realtà i luoghi che in San Cristobal hanno realmente un peso nell'appoggiare la causa zapatista ad uno sguardo esterno sono completamente irriconoscibili come tali, non espongono alcun simbolo e si trovano relativamente fuori dal centro immediatamente turistico della città.

Per quanto riguarda le comunità zapatiste, la mia ricerca etnografica si è svolta soprattutto nel villaggio di Oventic. Questo municipio è uno dei cinque "Caracoles" zapatisti, ovvero dei cinque principali centri amministrativi dei territori occupati dall'EZLN, e sedi delle "Giunte di Buon Governo", le autorità civili zapatiste che amministrano il "welfare" zapatista, la giustizia, e i rapporti commerciali e di cooperazione con gli stranieri. Oventic si trova, dal punto di vista della topografia ufficiale, sotto la giurisdizione del municipio di San Andrés Larrainzar, da cui dista qualche decina di chilometri. Situato a circa 3000 metri di altitudine, nel cuore degli *Altos de Chiapas*, si raggiunge da San Cristobal in modo più agevole (qualche ora a bordo di un furgone) degli altri quattro centri zapatisti. Per questa ragione è uno dei più visitati dagli stranieri, la cui presenza è in effetti consistente. Gli incontri internazionali che gli Zapatisti organizzano di solito due o tre volte all'anno sono

spesso ospitati proprio a Oventic. Qui si trovano anche due importanti espressioni concrete della solidarietà italiana verso il Chiapas: la Clinica *La Guadalupeana*, in cui lavorano come volontari da anni soprattutto medici italiani, che è anche dotata di due ambulanze (una intitolata a Carlo Giuliani, ragazzo ucciso dalla polizia durante le manifestazioni contro il G8 di Genova nel 2001) donate dall'associazione Ya Basta; la scuola secondaria autonoma zapatista intitolata a "Neno Zanchetta"², costruita con gli aiuti della fondazione Zanchetta di Lucca.

A Oventic sono presenti "uffici" in cui alcuni rappresentanti dell'EZLN si occupano di accogliere i visitatori stranieri: costoro sono stati la mia prima fonte informazione sull'organizzazione. Solo successivamente ho potuto guadagnare l'accesso alle confidenze di alcuni lavoratori e lavoratrici delle cooperative zapatiste, specialmente tessili e di produzione del caffè, i cui prodotti vengono poi distribuiti nei circuiti del mercato "equo e solidale"³ locale e internazionale. Infine, Oventic è il luogo in cui ho incontrato numerosi attivisti che continuamente arrivano, singolarmente o in gruppo, per ragioni e con tempi di permanenza molto diversi tra loro.

Il mio arrivo a Oventic è stato mediato, soprattutto all'inizio, dall'accompagnamento di un attivista locale conosciuto tramite altri attivisti italiani. La mediazione di questa persona, Pepe (nome di fantasia), è risultata decisiva per tutta la mia ricerca in Chiapas, non solo a Oventic, ma anche a San Cristobal, dove egli risiede abitualmente, lavorando all'Università come biologo. L'attivista chiapaneco ha svolto la funzione di "garante" della mia affidabilità presso messicani e italiani impegnati nella collaborazione con l'organizzazione zapatista, mi ha aiutato a comprendere alcune espressioni *tzotzil*, la lingua maya parlata negli *Altos de Chiapas* e in particolare a Oventic. Inoltre, la storia della sua famiglia, coinvolta direttamente nelle vicende legate alla rivolta zapatista già dal 1994, ha rappresentato per me la possibilità di capire dall'interno come la presenza degli Zapatisti abbia influito concretamente nel vissuto della popolazione chiapaneca, talvolta producendo

² Giovane sostenitore della causa zapatista, deceduto, al quale il padre, Aldo Zanchetta, imprenditore lucchese, ha dedicato il proprio impegno nella solidarietà col Chiapas.

³ Per commercio equo e solidale si intendono quelle pratiche di mercato in cui parte significativa del valore delle merci è attribuita al miglioramento delle condizioni economiche, e attraverso il reddito anche sociali e politiche, delle popolazioni maggiormente sfruttate e impoverite dal sistema di commercio capitalista mondiale. Le organizzazioni che praticano questo tipo di commercio internazionale sono strutturate solitamente in reti, si contrappongono alla logica della massimizzazione del profitto come unico fine, logica propria delle grandi imprese multinazionali, e condividono una serie di principi (si veda a questo proposito la Carta Italiana dei Criteri del Commercio Equo e Solidale: <http://www.agices.org/documenti/index.htm>)

lacerazioni affettive, altre volte creando margini di *agency* personale e possibilità di fare riferimento ad istituzioni alternative a quelle statali, per esempio scegliendo il ricorso al sistema della giustizia zapatista per dirimere controversie ereditarie.

Il dialogo con Pepe è proseguito anche dopo i miei viaggi in Chiapas: egli infatti, dal 2007, si è trasferito per motivi di studio a Barcellona, dove ha continuato la sua attività a favore degli Zapatisti con il Collettivo Catalano di Solidarietà allo Zapatismo, gruppo filo-zapatista presso il quale avevo svolto interviste già dal 2006. La stessa persona inoltre ha intessuto forti legami di amicizia con due attiviste che ho seguito a lungo durante la mia ricerca e delle quali ho raccolto i diari.

Si è creata così, progressivamente, una rete di legami personali che incarna concretamente quei legami tra i diversi percorsi di ricerca che avevo ritenuto opportuno seguire, teoricamente, declinandoli nella sfera delle relazioni interpersonali e affettive. Questo approccio è stato fondamentale per capire come il rapporto degli attivisti internazionali con lo zapatismo non costituisca solamente un meccanismo di scambio di dottrine politiche o di immaginari. Nella maggior parte dei casi, infatti, l'esperienza di contatto con il Chiapas costruisce universi affettivi che strutturano in modo significativo i percorsi esistenziali dei soggetti coinvolti. Raccogliendo numerosi racconti è risultato evidente come l'impatto affettivo di queste esperienze di scambio è in grado di modificare sensibilmente i progetti esistenziali di molte persone, contribuendo, spesso, alla produzione di orizzonti affettivi cosmopoliti. Non è raro che il registro semantico con cui viene descritto il viaggio in Chiapas o l'esperienza di militanza italiana a favore di esso sia un registro affettivo, e non politico, che privilegia le ragioni sentimentali e non quelle ideologiche.

Il terzo viaggio in Chiapas si è svolto dal luglio al settembre 2006. In questo caso ho seguito per alcune settimane la "Carovana" organizzata una o due volte all'anno da molti anni dall'associazione italiana Ya Basta. Dopo aver svolto ricerche sul campo in Italia, ho ritenuto opportuno seguire il viaggio collettivo di un gruppo politico ideologicamente e logisticamente strutturato. Ya Basta è un'associazione formata da persone che aderiscono ai gruppi dei CSO, i Centri Sociali Occupati, in Italia, e gode di una notevole visibilità in ambito di solidarietà verso l'organizzazione zapatista. L'associazione è presente a livello nazionale in molte città italiane. Vanta una collaborazione ormai decennale con le gerarchie intellettuali e militari dell'EZLN. Per queste ragioni raccoglie ogni anno aderenti e simpatizzanti. I primi si recano in Chiapas per promuovere progetti di cooperazione, mentre i secondi di solito si

rivolgono a Ya Basta per ragioni di prossimità ideologica oppure perché intrattengono legami affettivi personali con alcuni dei suoi membri.

Ho seguito durante alcuni mesi i preparativi della Carovana in Italia, consistenti in vari incontri informativi con cadenza mensile che riunivano in diversi Centri Sociali Occupati, soprattutto al TPO di Bologna, tutti gli aspiranti partecipanti, provenienti da varie zone d'Italia. I preparativi che ho seguito si svolgevano anche, a livello più ristretto, nelle sedi di Ya Basta di Padova, Bologna e Roma, dove i militanti dell'associazione gestivano direttamente i contatti con i membri dell'organizzazione zapatista, con i quali organizzavano i percorsi e gli spostamenti, programmavano gli incontri con rappresentanti della lotta chiapaneca e organizzavano a livello burocratico ed economico (raccogliendo fondi) le azioni concrete di cooperazione da mettere in pratica o controllare durante il soggiorno in Chiapas.

Quest'ultimo viaggio in Chiapas è avvenuto in un periodo particolare, di *alerta roja*, ("allerta rossa"), ovvero di allarme lanciato dall'apparato militare dell'EZLN alle strutture amministrative civili dell'organizzazione zapatista. Questo tipo di allerta è determinata da una valutazione militare operata dall'EZLN rispetto ai movimenti dell'Esercito Federale messicano. In tale situazione di rischio è sempre proibito agli stranieri l'ingresso nei territori zapatisti, salvo rarissime eccezioni.

Il viaggio del 2006 della Carovana che ho seguito si è quindi arenato per un periodo di alcune settimane nella città di San Cristobal, nell'aspettativa costante di poter partire per le comunità zapatiste. Durante questo periodo ho soggiornato con gli attivisti in una casa messa a disposizione di Ya Basta da una non meglio specificata fonte di appoggio alla lotta zapatista. Il silenzio sugli spostamenti, sulle basi logistiche e sull'organizzazione della solidarietà economica in Chiapas è un epifenomeno della diffusa e strutturale epopea del pericolo che costituisce una delle narrazioni maggiormente condivise tra gli attivisti.

Durante la sosta a San Cristobal gli attivisti della Carovana hanno seguito dei "corsi di formazione" allo zapatismo, tenuti da militanti locali. Queste dimostrazioni didattiche dello zapatismo hanno costituito un punto di osservazione interessante per comprendere la selezione del proprio repertorio culturale e la gestione della propria immagine operate dagli Zapatisti stessi. È anche tramite una didattica militante diretta agli attivisti internazionali che l'organizzazione zapatista veicola i suoi messaggi, costruendo la propria immagine attraverso la distribuzione di racconti spesso bucolici o eroici del vissuto delle comunità indigene, di canzoni, di poesie, di rappresentazioni

teatrali, di momenti di festa collettiva.

Gli attivisti, in queste occasioni, a loro volta traducevano e diffondevano costantemente la loro esperienza a favore degli altri attivisti rimasti in Italia, aggiornando continuamente i loro mezzi di informazione (via internet: siti, *blog*, giornali *online*).

È stato fondamentale osservare questo processo di costante assorbimento e traduzione, che condensava in un tempo e in uno spazio di poche settimane ciò che avviene da anni tra gli attivisti italiani e l'universo dello zapatismo. In occasione di questo viaggio ho potuto osservare come questa relazione politica transoceanica si declina nel vissuto quotidiano. Ho potuto mettere a fuoco il processo per cui, l'esperienza del viaggio zapatista viene inserita, dal punto di vista delle storie di vita, nel percorso politico ed esistenziale di ognuno, come assume un senso e, spesso, viene utilizzata come chiave di lettura per raccontare le proprie attività politiche precedenti e i propri progetti futuri in Italia.

I soggetti che partecipavano a questa Carovana, circa una trentina, erano di origini territoriali e politiche diverse, provenivano da classi sociali eterogenee. Vi erano giovani studenti per i quali il costo del biglietto aereo per il Messico non aveva rappresentato un problema, e giovani operai che invece dichiaravano di aver economizzato i soldi da uno o più anni, in vista del fatidico viaggio in Chiapas, oppure meno giovani professionisti (per esempio un avvocato e un professore universitario). Vi erano poi militanti "organici" dell'associazione Ya Basta, con un'attività costante all'interno dei Centri Sociali Occupati italiani alle spalle, e alcuni iscritti al PRC (Partito della Rifondazione Comunista). Queste due componenti entravano spesso in conflitto tra loro, ricalcando in chiave quotidiana e interpersonale una polemica accesa diffusa nel contesto dei movimenti delle sinistre radicali italiane sulla legittimità o meno della forma-partito. La duttile ideologia zapatista, nel contesto specifico del viaggio in Chiapas, veniva usata dagli uni come dagli altri come argomento di legittimazione e delegittimazione reciproca.

L'abitazione in cui si è svolto questo soggiorno fungeva anche da "rifugio" in San Cristobal per quegli appartenenti chiapanechi all'organizzazione zapatista che, clandestinamente e per motivi diversi, dovevano trascorrere del tempo in città. Vi era quindi una situazione di convivenza con alcune donne provenienti da una comunità zapatista degli *Altos de Chiapas*, e con una giovane coppia proveniente dal *Caracol* di La Realidad (base principale dell'EZLN) in fuga con una bambina neonata, concepita

al di fuori del matrimonio dell'uomo. Questo caso risulta interessante perché la coppia sfuggiva dalle leggi zapatiste in vigore nella comunità, che avrebbero punito l'adulterio, rifugiandosi sotto la protezione degli attivisti internazionali per i quali, invece, era prioritario tutelare il nuovo legame e il bambino nato da esso. È stato quindi possibile osservare, rispetto a un caso di conflitto concreto, le profonde diversità di valori e di credenze esistenti tra italiani filo-zapatisti e Zapatisti stessi, e la gerarchia di potere di fatto esistente tra le due parti.

Nella vita quotidiana a San Cristobal lo statuto degli attivisti si trova costantemente in bilico tra il turismo e la militanza, alimentando da un lato la legittimità dello stereotipo dello "zapatista", e dall'altro articolando invece pratiche concernenti direttamente le proprie rivendicazioni di militanza, come la vita comunitaria strutturata per decisioni assembleari, l'azione costante di diffusione delle informazioni, il tentativo di mettere in opera una presenza costante e rotatoria di osservatori dei "diritti umani" nelle comunità zapatiste, e di costruzione o manutenzione di diversi progetti di cooperazione.

In Messico ho analizzato gli aspetti di reciprocità che caratterizzano le relazioni tra italiani e Zapatisti soprattutto attraverso tre tipi di materiali. Le fonti più importanti sono le interviste e i testi privati raccolti sul campo, prodotti spontaneamente da alcuni attivisti italiani, che mettono in relazione il proprio vissuto politico in Italia e l'esperienza del viaggio in Chiapas. Un altro ordine di fonti che ho considerato importante sono le espressioni scritte e orali del discorso pubblico zapatista, la cui analisi permette di valutare le evoluzioni politiche dal 1994 ad oggi: si tratta soprattutto di documenti politici, produzioni bibliografiche, volantini, filmati video, discorsi pubblici. Infine, sono risultati importanti i materiali storici e geografici raccolti in loco, documenti non solo accademici, specifici del Chiapas, che hanno permesso uno studio degli aspetti più caratteristici del territorio e la natura profondamente eterogenea delle società chiapanecche che hanno dato origine al movimento zapatista.

In Italia i punti principali delle mie osservazioni dirette, avvenute dal 2006 al 2008, sono stati le città di Bologna, Padova, Venezia, Roma. In misura minore ho seguito alcune vicende di attivisti di Milano e Napoli.

Ho partecipato ripetutamente alle attività di vari CSO (Centri Sociali Occupati, luoghi urbani autogestiti da collettivi), cioè i principali in cui si concretizzano le diverse manifestazioni, politiche e artistiche, delle culture antagoniste italiane. Qui ho seguito

l'operato di molte persone che si identificano come membri dell' "area antagonista" e come tale sono identificati in generale dall'opinione pubblica e dai media nazionali.

Gli occupanti di questi luoghi organizzano al loro interno soprattutto assemblee politiche ed eventi culturali ed artistici. Gli occupanti in molti casi dispongono di strumenti di comunicazione, come emittenti radiofoniche indipendenti o siti internet, che permettono loro di veicolare all'esterno i propri contenuti politici e le proprie idee, soprattutto attraverso forme di intrattenimento artistico (musicale, letterario e teatrale). Questi mezzi, insieme all'intrattenimento "dal vivo" organizzato dentro ai Centri Sociali e a un circuito editoriale specifico costituiscono i veicoli delle culture antagoniste.

Durante la ricerca in questi luoghi ho partecipato a moltissime assemblee e ad attività culturali e politiche di vario genere, come ad esempio presentazioni di libri, seminari para-universitari, ritenendo che la produzione e riproduzione culturale delle proprie visioni del mondo costituiscano una pratica importante per definire una dimensione peculiare, quella di una cultura "antagonista", identificabile così con sufficiente precisione.

L'attività teoretica costituisce una delle pratiche principali e più fortemente caratterizzanti delle culture antagoniste italiane (Osterweil, 2006). La dimensione della produzione intellettuale è centrale anche perché gli antagonisti, in accordo con la sensibilità diffusa presso tutte le culture altermondialiste, rivendicano esplicitamente come terreno politico il campo della conoscenza, delle arti e dei saperi specializzati. In questo senso, per esempio, ho seguito, anche dal punto di vista organizzativo, alcuni eventi inseriti nei cicli di seminari organizzati in diverse città italiane da *Uninomade*, una rete europea di studenti e ricercatori nata nel 2004 con l'intento dichiarato di sistematizzare le esperienze recenti dei movimenti in una piattaforma teoretica critica permanente. Si tratta di incontri dislocati di volta in volta in diverse città d'Italia, e ospitati sia da spazi accademici sia da spazi occupati come i CSO. In queste sedi è stato possibile comprendere come vengano riconosciute da tutti i partecipanti assidui e i frequentatori saltuari le stratificazioni gerarchiche delle autorità intellettuali "di movimento".

La maggior parte di queste figure autorevoli sono riconosciute come tali dapprima in ambito accademico e successivamente, proprio per questa ragione, anche in ambito di movimento. Il rapporto con il discorso culturale "ufficiale" (intendo accademico e giornalistico, soprattutto) è uno degli ambiti in cui si legge con maggiore chiarezza la

discrasia tra retoriche antisistemiche e apparentemente rivoluzionarie di alcuni esponenti dei movimenti antagonisti e pratiche invece di dialogo e convergenza con ciò che presso la maggior parte della società italiana è ritenuto il blocco della critica intellettuale “radicale” di sinistra.

L’associazione Ya Basta è la principale istituzione di solidarietà allo zapatismo in Italia, ed è espressione diretta degli antagonisti dei CSO. Ya Basta intrattiene relazioni di collaborazione con altre organizzazioni di solidarietà e con le istituzioni italiane (alcune amministrazioni regionali e comunali italiane) coinvolte nella raccolta di risorse economiche destinate alla realizzazione di tali progetti. Promuove continuamente eventi culturali finalizzati alla divulgazione dello zapatismo, come proiezioni, dibattiti pubblici, seminari, presentazioni di libri. Le narrazioni, siano di natura documentaristica o puramente aneddotiche, o ancora narrazioni letterarie, hanno come costante la costruzione di uno “zapatismo” come contenitore di estetiche ed etiche coerenti, fondate su valori di comunitarismo ed ecologismo che si ritrovano in tutte le retoriche dei movimenti altermondialisti. Si tratta di ideologie che fanno perno sull’idea di vita politica intesa come partecipazione ai processi decisionali legati soprattutto al territorio che aspira ad incarnare la purezza democratica, centrata di solito su temi come la difesa dell’ambiente in quanto risorsa e come valore essenzializzato, a cui si intrecciano aspirazioni comunitariste contrapposte a un modello di vita individualista che sarebbe prodotto dalle società neo-capitalistiche.

Ho seguito anche le attività italiane di solidarietà col Chiapas in una sua espressione politico-ideologica prossima ma non coincidente con quella dei Centri Sociali, svolgendo interviste con diversi attivisti che afferiscono all’area anarchica. Ho incontrato alcuni di essi direttamente in Chiapas, e non necessariamente facevano riferimento a un gruppo. Soprattutto, però, ho partecipato ad alcune riunioni della rete di Coordinadora, che ha costituito il tramite logistico con cui hanno organizzato il proprio viaggio e le proprie attività alcuni attivisti che ho poi ritrovato in Chiapas. Ho seguito in particolare il percorso di un militante anarchico del nord Italia che svolge attività organizzative dentro la rete sopra citata e che ha svolto in Chiapas dei soggiorni al fine di radicare un progetto di apicoltura nelle comunità zapatiste. Ho inoltre seguito da vicino le vicende di due attiviste che, tramite Coordinadora, hanno svolto in Chiapas lunghe attività all’interno di progetti di “educazione autonoma zapatista”. Tramite la rete di Coordinadora vengono trasportati e venduti oggetti di artigianato prodotti nelle comunità zapatiste, con lo scopo di finanziare queste ultime,

e il caffè biologico “*Durito Rebeldia*”, prodotto anch’esso nelle terre occupate e coltivate dagli Zapatisti.

In misura minore rispetto ai due contesti sociali sopra descritti, ho svolto alcune interviste a soggetti che fanno riferimento all’area dell’associazionismo, i quali, con diversi gradi di prossimità, sono riconducibili all’area cattolica. Va tenuto presente che, anche in questo caso, non è nettamente tracciabile un confine delle appartenenze ideologiche. Per comprendere i percorsi politici ed esistenziali che hanno avvicinato allo zapatismo anche soggetti riferibili a quest’area ideologicamente lontana dalle due precedenti, ho intervistato per esempio aderenti alla ONG Mani Tese, organizzazione importante a livello nazionale della quale fanno parte alcuni operatori italiani che lavorano in Chiapas a progetti di “turismo sostenibile” e di “educazione delle comunità indigene”⁴.

Ho intervistato inoltre due esponenti veneti dell’ex partito dei DS (Democratici di Sinistra, ex Partito Comunista Italiano), altri esponenti della fondazione Zanchetta, nata a sostegno della causa zapatista in Chiapas, che ha sede a Lucca ma collaboratori in diverse parti d’Italia. Costoro si sono recati in Chiapas due volte per seguire un progetto di commercio equo e solidale di prodotti dell’artigianato locale (calzature, nel caso specifico).

Ho intervistato infine alcuni attivisti che hanno lavorato a lungo in “progetti di educazione autonoma zapatista” che collaborano con l’ONG dei Beati Costruttori di Pace. Costoro ospitano all’interno delle loro strutture alcune associazioni che si occupano, tra molte altre cose, di formare e organizzare gruppi di persone che dall’Italia vogliono recarsi in Chiapas per conoscere da vicino la situazione delle popolazioni indigene e soprattutto zapatiste.

⁴ Progetto descritto nella pagina web dell’associazione Mani Tese: <http://www.manitese.it/index.php?proamerica>

Capitolo I - Attivismo altermondialista da Seattle agli antagonisti italiani: movimenti eco-socialisti in età neoliberale

1. Le sinistre antagoniste italiane inserite nel contesto mondiale

I soggetti di questa ricerca sono gli attivisti delle sinistre radicali italiane “antagoniste”, una componente dei movimenti sociali contemporanei volti alla critica dei processi di globalizzazione. In particolare essi vengono qui considerati nella loro peculiare relazione con il movimento zapatista messicano.

Dapprima inquadrerò storicamente l’evoluzione recente dei movimenti italiani (1995-2009) e ne farò risalire alcune specificità alle forme di partecipazione proprie dei movimenti degli anni Settanta del XX Secolo.

Si possono individuare alcune caratteristiche fondanti delle forme di partecipazione politica contemporanee, che permettono di analizzare come si costruisce oggi il senso di appartenenza ad un’area politica come quella delle sinistre radicali extraparlamentari⁵ in Italia.

I processi sociali e culturali che caratterizzano i movimenti critici verso la globalizzazione cosiddetta “neoliberista” e promotori di una globalizzazione alternativa, presi singolarmente e in relazione di reciprocità tra loro, richiamano alcune tematiche che vanno dall’analisi delle forme di affiliazione politica all’analisi di alcuni costrutti collettivi, ideologici e mitologici, in particolare quello della “globalizzazione” e quello degli Zapatisti. La loro impronta caratterizza fortemente le culture in cui si riconosco gli attivisti dei movimenti che criticano la globalizzazione, sia a livello internazionale sia, e soprattutto, nella declinazione specifica delle culture antagoniste italiane.

Gli Zapatisti hanno infatti molti seguaci nel mondo, ma la maggiore concentrazione è

⁵ Il termine “sinistre extraparlamentari” trova la sua genesi nella designazione, operata soprattutto dagli intellettuali direttamente coinvolti, di quell’universo di gruppi politici e non partitici che dopo il 1968 si formarono in Italia dando vita a un pensiero caratterizzato da una generale dissenso rispetto alla linea del Partito Comunista Italiano. (Balestrini, Moroni, 2005, p.349).

presente in Italia e in Spagna.

1.1. “La globalizzazione e i suoi oppositori”: collocazione storica del movimento mondiale contro il neoliberismo e specificità italiane

In un celebre testo, Joseph E. Stiglitz, premio Nobel per l'economia nel 2001, consigliere di Bill Clinton (1995-1997) e vicepresidente della Banca Mondiale (1997-2000), l'autore cerca di individuare in che cosa consistano gli effetti della globalizzazione, chi governa questo processo e chi sono coloro che la contestano, almeno nella sua espressione neoliberale o “neoliberista” (Stiglitz, 2002),.

Questa ricerca riguarda alcuni gruppi di persone che si aggregano, in modalità e in contesti tra loro molto diversi, all'insieme di politiche economiche e di visioni del mondo detto, sulle orme di Stiglitz, globalizzazione. Tra essi, l'oggetto principale di questa ricerca è un insieme di gruppi politici italiani generalmente indicati, da se stessi e dalla stampa italiana, come “sinistra radicale” o “sinistra antagonista”, e la loro dimensione culturale, intesa come il prodotto di prassi collettive. Nello specifico, questi gruppi italiani sono osservati nelle loro relazioni con il movimento zapatista messicano, che come si vedrà esercita un grande peso nel loro immaginario condiviso. L'aspetto interessante dei gruppi di attivisti italiani filo-zapatisti è la loro espressione di immaginari e pratiche culturali condivise, rispetto ai quali quella più propriamente politica non è che una delle sfere costitutive.

Benché la loro genesi si possa per molti versi situare già intorno alla metà degli anni Settanta del secolo scorso, in questo lavoro prenderò in esame soprattutto l'ultima parte degli anni Novanta e i primi anni del Duemila, perché in questo lasso di tempo i vari gruppi della sinistra radicale italiana, immersi in un contesto socio-politico mondializzato e interconnessi con altri gruppi politicamente affini ma geograficamente distanti si siano evoluti in maniera autonoma rispetto ai loro antenati degli anni Settanta.

Il decennio compreso tra il 1995 e il 2005 ha sancito un grande cambiamento per quanto riguarda il modo di percepire le appartenenze culturali e le attività politiche collettive e individuali in Italia. In questo lasso di tempo ha preso forma su scala mondiale un movimento sociale detto in Italia “Movimento dei movimenti”. Si tratta di un'entità eterogenea all'interno della quale dialogano numerosissime correnti

locali, tra cui quelli italiani di cui mi occupo.

1.2. I movimenti sociali italiani dagli anni Settanta a oggi: verso una struttura a rete

La mia ricerca sul campo ha evidenziato il legame importante che intercorre, per coloro che ho intervistato, tra la storia dei movimenti italiani degli anni Settanta e le espressioni di radicalità ideali e pratiche delle sinistre di oggi. Mi sembra perciò indispensabile ricostruire il percorso che vede i movimenti sociali della sinistra degli anni Settanta partorire il “movimento” degli anni Novanta e Duemila.

I movimenti antagonisti italiani di oggi sono composti e spesso guidati da persone che erano riconosciute come autorità intellettuali o *leader* politici già allora. Al contempo, oggi, ci sono, in questi movimenti, moltissimi giovani per i quali il “Movimento dei movimenti”⁶ rappresenta la prima esperienza politica. Questi ultimi riconoscono un ruolo di *leader* ai militanti della generazione precedente, proprio perché hanno fatto parte dei movimenti degli anni Settanta, spesso a prescindere dal ruolo più o meno rilevante che ricoprivano allora.

Con il passare del tempo, nei discorsi ufficiali dei movimenti di allora e di oggi vi sono stati profondi mutamenti. Per esempio i temi dello sviluppo e dell’occupazione, negli anni Settanta, erano generalmente messi in contrapposizione ai temi ambientalisti della salvaguardia dell’ambiente, sia dalle sinistre parlamentari (il Partito Comunista Italiano - PCI) sia in quelle “di movimento”. Questi due temi oggi vanno di pari passo e le due “fazioni” sono state integrate dal Movimento dei movimenti nell’idea di “sviluppo sostenibile”, per richiamare un’espressione molto usata nelle rivendicazioni dei movimenti di oggi, muovendosi secondo dinamiche di “rete” descritte dalle sociologhe Keck e Sikkink (Keck, Sikkink, 1998) come circuiti in grado di attivare, intorno a specifiche campagne, reti di collaborazioni tra gruppi affini politicamente.

Le sociologhe mettono in evidenza come, alla fine del XX secolo, nella politica internazionale molti attori, diversi dallo Stato, si siano organizzati in reti. Può trattarsi di reti di imprese e attori economici, di reti di scienziati o esperti che approfittano dei loro vincoli professionali per influire sulla sfera politica (esse parlano in questo caso

⁶ Come spiegherò in seguito, il termine “Movimento dei movimenti” rappresenta una fase, tra il 1999 e il 2003, di grande unità dei movimenti radicali e antagonisti italiani con altri movimenti d’ispirazione altermondialista di altra ispirazione, cattolica ad esempio.

di “comunità epistemiche”); si può infine trattare di reti di attivisti, reti che si distinguono dalle altre soprattutto perché si basano su posizioni comuni assunte in situazioni precise, in virtù di credenze causali condivise (come quella nel “sistema neoliberista”, a cui si oppongono).

Questo ultimo genere di reti individuate dalle autrici viene battezzato “reti di difesa transnazionale”. Tra le varie funzioni di queste reti, le autrici individuano quelle di fornire appoggi internazionali a lotte nazionali, e, contestualmente, di aiutare a modificare le pratiche della sovranità nazionale. Le sociologhe individuano la centralità della condivisione, tra gli attivisti, di un insieme di credenze fondate sulla convinzione che gli individui possano cambiare le cose, facendo un uso creativo degli strumenti di informazione.

In effetti una peculiarità importante è che le reti di attivisti che ho osservato lavorano di solito a progetti precisi di campagne politiche circostanziate, sono legati tra loro da valori condivisi, hanno un discorso, pubblico e privato, comune, e, soprattutto, hanno tra loro uno scambio costante di informazioni e servizi. Anzi, come sottolineano Keck e Sikkink, è proprio lo scambio di informazioni la principale attività e la sostanziale novità di queste reti, che riescono, con l’uso strategico dell’informazione, a mobilitare su scala internazionale molte persone. Le reti internazionali di attivisti mirano a fare pressione su governi ed istituzioni molto più potenti delle reti stesse, e, sempre attraverso l’uso strategico dei mezzi d’informazione, riescono a creare e diffondere categorie nuove che possano mutare i termini stessi del dibattito politico.

Secondo le due sociologhe, infine, gli attivisti delle reti internazionali attive negli ultimi vent’anni, sarebbero interessati, più che a un mutamento immediatamente politico, a un mutamento nei principi etici che regolano le relazioni internazionali, e motivati più da “valori” che da interessi materiali, operando quindi, almeno apparentemente, al di fuori delle categorie sociologiche classiche di razionalità. Quest’ultimo punto appare contestabile per il fatto che l’attività politica dei soggetti da me osservati costituisce anche, in alcuni casi, una risorsa economica e un progetto lavorativo.

Le due grandi categorie a cui si possono ricondurre le battaglie sostenute dalle reti di attivisti individuate da Keck e Sikkink sono quelle ecologiste e quelle per i diritti umani.

Dunque la prima differenza tra le forme di partecipazione politica extra-istituzionale

degli anni Settanta e quelle di oggi, che contesta la globalizzazione, è la struttura, che oggi assume la forma di rete. La seconda differenza risiede nei temi affrontati.

Per esempio, il discorso degli attivisti ambientalisti di oggi presuppone un orizzonte politico ampio, internazionale, che in effetti caratterizza tutti i movimenti che oggi criticano la globalizzazione neoliberista: questo aspetto mostra che le aspirazioni internazionaliste dei movimenti di ispirazione marxista degli anni Settanta sono diventate molto più forti oggi, costruendo sui temi della globalizzazione un dialogo concreto e costante con i movimenti e le lotte sociali di altri paesi del mondo.

Questa cooperazione strutturale tra movimenti ecologisti, che spesso agiscono come *lobby*, per esempio, è testimoniata proprio dal fatto che la maggior parte di essi agisce coordinandosi con gruppi affini in modo da creare “gruppi di pressione” che cercano di incidere sulle scelte dei governi nazionali e su quelle delle organizzazioni di governo transnazionali come l’Unione Europea per esempio⁷.

Già negli anni Settanta erano emersi alcuni movimenti, come quello femminista o quello ecologista, che erano stati definiti post-materialisti da studiosi dei nuovi movimenti come Donatella Dalla Porta (Dalla Porta, 2006), perché ritenevano come prioritari temi come quello delle libertà e della difesa della soggettività rispetto al problema della giustizia sociale. A questo corrispondeva un’accentuazione dell’individuo come soggetto di partecipazione politica in quanto singolo, piuttosto che come parte di una classe sociale.

Nelle culture antagoniste e nei movimenti sociali di oggi è evidente come invece si sia creato un solido ponte tra le rivendicazioni di una giustizia sociale più equa, e i temi che erano stati avanzati dai movimenti “nuovi”, come in particolare la ricerca di nuove forme di democrazia. Queste diversità vengono percepite da tutti gli attivisti di oggi come una ricchezza.

Ora, come sostengono per esempio Dalla Porta (2006) e De Nardis (2003) è piuttosto diffusa, nei movimenti altermondialisti, un’accettazione della molteplicità come espressione positiva di soggetti, disposti a mettersi in rete, privilegiando una “identità molteplice”, e disposti a coordinarsi su alcuni temi centrali.

Come vedremo, una delle definizioni di sé più largamente accolte in quest’area politico-culturale è quella di “moltitudine”, definizione coniata dal filosofo ed ex

⁷ Si pensi alle campagne contro l’uso di organismi geneticamente modificati iniziate nel 1996 da *Greenpeace* con una miriade di altre ONG che da allora organizzano campagne di sensibilizzazione, raccolte firme e manifestazioni dirette ai governi nazionali (*Limes*, 3, 2001).

professore Toni Negri, “guru” delle sinistre antagoniste italiane, che indica la necessità di mobilitarsi come un’entità collettiva composta di singolarità differenziate tra loro (Negri, Hardt, 2004).

Rispetto agli anni Settanta oggi gli attivisti privilegiano una ricerca di impegno politico che si traduca in pratiche concrete, più che in costrutti ideologici.

Gli attivisti dei nuovi movimenti prediligono infatti forme d’azione che permettano di cominciare a cambiare se stessi e il proprio ambiente, a partire dalla vita quotidiana, per esempio esercitando delle scelte consapevoli in materia di consumi, che dovrebbe, per esempio, attenersi ai principi etici equi e solidali.

Il movimento femminista ha giocato un ruolo importante nella trasformazione dell’impegno politico. Infatti fu proprio il femminismo che negli anni Settanta cominciò a sostenere che “il personale è politico”⁸ : le femministe rivendicavano un processo di trasformazione materiale della vita, sottolineando l’importanza del prendere coscienza dei propri processi di individuazione e socializzazione, piuttosto che rivendicare la presa del potere politico. L’attenzione al corpo umano come sede in cui si esplicitano le relazioni di dominio e di potere, provenendo dal percorso intellettuale del femminismo (si veda ad esempio Irigaray, 1975), è diventato per i movimenti di oggi un nodo di riflessione centrale, tanto che è impossibile non notare la frequenza con cui viene chiamato in causa il “biopotere”, termine foucaultiano divenuto vulgata politica nei discorsi politici degli attivisti di oggi.

Il fatto di riconoscere una valenza politica alle interpretazioni del proprio vissuto è una delle caratteristiche principali di coloro che si sentono parte delle “sinistre radicali” e dei movimenti, i quali, tendenzialmente, estendono al dominio della sfera pubblica le scelte riguardanti l’etica personale e le prassi di vita quotidiana che ne sono governate.

Un’attenzione molto presente nelle culture antagoniste e nei movimenti di oggi, scaturita dai movimenti precedenti, è l’attenzione alla formazione di un “sapere critico”, alla proposta di una nuova cultura, che già negli anni Settanta veniva proposta dai movimenti contro la cultura borghese.

Oggi il “sapere critico” è legato soprattutto a una diffusa attenzione ai mezzi di informazione, e tradotta, dagli attivisti, in particolare nell’uso di internet in quanto “zona libera”.

⁸ “*Rivolta femminile*”, 1970, Scritti di Rivolta Femminile, Roma.

Tutte queste idee oggi si esprimono costantemente nella vita culturale italiana che si svolge in luoghi come Centri Sociali Occupati (CSO), oppure nei Forum Sociali, che sono di fatto delle grandi conferenze con relazioni spesso ad alto livello di contenuto scientifico. Si è sviluppata una speciale attenzione alle informazioni, alla conoscenza delle cose, piuttosto che alla costruzione esplicita di nuove ideologie. I grandi *leader* dei movimenti altermondialisti questi movimenti spesso non sono specificamente personalità politiche, ma piuttosto degli studiosi.

Infine, rispetto agli anni Settanta è avvenuto, nelle frange più radicali dei movimenti, quelle dei Centri Sociali Occupati (CSO), un allontanamento dalle pratiche di scontro violento con le istituzioni, e un avvicinamento ad una ritualizzazione simbolica dello scontro. Come vedremo in questa trasformazione ha giocato un ruolo decisivo il contatto e il dialogo con una lotta apparentemente distante come quella zapatista in Messico, il cui lessico ha reso pensabile e “dicibile” il cambiamento di orizzonte politico.

1.3. Le relazioni di potere dopo le classi: lotte basate su affiliazioni locali

La declinazione locale delle battaglie coordinate più o meno idealmente a livello internazionale - come nell'intenzione dei partecipanti ai Forum Sociali -, e l'aggregazione su base locale di gruppi politici con interessi specifici, costruisce una delle trasformazioni più significative che caratterizzano le forme di partecipazione politica extra-istituzionale fin dal periodo del Movimento dei movimenti. Anzi, si può dire che quest'ultimo abbia costituito una fase “intensiva” in cui una trasformazione della società si è resa esplicita: da un periodo storico in cui l'azione politica collettiva si costruiva sulla base di appartenenze “di classe”, si è passati ad affiliazioni su base locale e culturale.

Questo passaggio non implica una negazione dell'esistenza delle classi. Mostra però come chi partecipa ai nuovi movimenti sociali percepisca molto meno l'appartenenza ad esse, con un conseguente affievolirsi della cosiddetta “coscienza di classe”, e come invece il terreno del “culturale” e della gestione del territorio siano divenuti gli aggreganti principali ed esplicite di gruppi che condividono lotte politiche e visioni del mondo. Gli attivisti presenti nei Centri Sociali italiani, o in Chiapas, o in contesti “di movimento” come assemblee e manifestazioni, provengono da classi sociali molto

eterogenee, e non si rifanno mai alla categoria di classe per esprimere rivendicazioni politiche.

1.4. Modalità di appartenenza a un gruppo marginale

Gli attivisti esprimono verbalmente il sentimento di appartenenza attraverso un attaccamento identitario (che coinvolge, con diverse proporzioni, sia la sfera pubblica che quella privata) a un gruppo ristretto, i propri “compagni”, o “fratelli”. Questi termini, entrambi in auge, individuano un gruppo costituito da soggetti che interagiscono con regolarità quotidiana, condividendo aspettative reciproche rispetto al proprio comportamento e un apparato di simboli politici (molti dei quali di origine zapatista), narrazioni comuni e un passato condiviso (si vedrà a questo proposito l'importanza delle giornate contro il G8 di Genova nel 2001).

I gruppi di attivisti antagonisti sono facilmente identificabili sia dall'interno sia dall'esterno, perché molto spesso i loro componenti hanno cura di esibire una certa trasandatezza nel vestire, degli ornamenti (la *kefiah*, drappo palestinese simbolo dell'*Intifada*, per esempio, è un elemento centrale nello stereotipo dell'antagonista) che rendano visibile distanza dai codici comportamentali più largamente diffusi nella società e rivendicando quindi anche in modo non verbale, e con una sfumatura di orgoglio, la propria marginalità. I gruppi da me studiati sono composti da soggetti che si conoscono personalmente, e le connessioni tra gruppi affini situati in città diverse sono rappresentate da relazioni personali tra attivisti o militanti, che consistono in legami la cui natura è prima di tutto affettiva, soprattutto di amicizia.

Il senso di appartenenza si basa su una forte solidarietà interna, sia dichiarata (molti attivisti si chiamano tra loro “fratello e sorella”), che praticata: spesso coabitano in situazioni di occupazione abusiva quindi di costante conflittualità con le istituzioni, e lo sgombero da parte delle autorità di un centro sociale o di abitazioni occupate, anche in altre città, implica la mobilitazione di molti gruppi che operano attività di sostegno che vanno dalle manifestazioni di piazza alle campagne informative a favore degli sgomberati alla raccolta di fondi.

Queste dinamiche di solidarietà interna sono applicate a tutti gli effetti dagli attivisti italiani alle comunità zapatiste, la cui risposta è analoga e reciproca solo nella sfera delle retoriche: anche gli Zapatisti, infatti, chiamano fratelli e sorelle gli attivisti

italiani, sia nei comunicati politici pubblici che nelle interviste raccolte in Chiapas.

2. Il Movimento tra gli anni Novanta e i gli inizi del Duemila: auto ed etero definizioni

Diversi studiosi che si sono occupati del ciclo di movimenti nato a Seattle nel 1999 si sono confrontati con un problema di nomi: seconda dei diversi Paesi, ma anche semplicemente dell'ottica in cui viene guardato all'interno dei Paesi, i movimenti sono indicati con nomi diversi: *"no-global"* o *"new-global"* in Italia, *"antiglobalization movement"* o *"the global justice movement"* nei paesi anglosassoni, *"mouvement altermondialiste"* in Francia, solo per citare degli esempi. L'unico elemento stabile, nelle definizioni, è il riferimento alla prospettiva internazionale.

Un elemento caratteristico di questi termini è l'ambiguità nell'attribuzione: è difficile stabilire fino a che punto si tratti di autonomi e fino a che punto di eteronimi, non esistendo spesso tra gli attivisti un organismo che decida l'ortodossia. Questi termini sono usati dai mezzi di comunicazione di massa e talvolta, almeno nel frangente italiano, rifiutati in blocco dagli attivisti⁹, i quali invece rivendicano la propria "indefinibilità" e percepiscono gli eteronimi di origine mediatica come una forma di dominio da parte di un potere politico istituzionale che secondo loro si manifesta nella stampa e nella televisione.

Di fatto, però, termini come "Movimento dei movimenti" o movimento *"no-global"* evocano in tutti i contesti "di movimento" riferimenti univoci e eventi storici e a orizzonti etici ampiamente condivisi. Queste definizioni, quindi, nonostante la loro ambiguità e i problemi critici che sollevano, possiedono un'utilità operativa in sede di ricerca sul campo.

Un'altra serie di problemi posta dal nome è rappresentata dal dubbio costante sull'uso del singolare o del plurale. Parlare di "movimento" al singolare può suggerire l'esistenza di un'entità collettiva omogenea a livello identitario pur nelle sue diverse declinazioni nazionali. Quello del movimento relativamente omogeneo è in effetti un orizzonte, talvolta operativo, talvolta solo immaginato, condiviso da tutto l'insieme di movimenti, che se da un lato hanno obiettivi comuni, dall'altro costituiscono forse più

⁹ In relazione al problema della fedeltà etnografica agli autonomi, Boni (2006), per esempio, propone la soluzione di utilizzare la forma più neutra e "fedele" alla rivendicata indefinibilità di questi gruppi, scegliendo di indicarli con un generico "noi" inclusivo.

una somma che un'unità, sia per composizione sociale che per genesi storica delle varie correnti di pensiero che animano gli attivisti.

Essi confluiscono talvolta in eventi unitari pur provenendo da correnti anarchiche e libertarie, oppure da partiti di estrema sinistra, da realtà politicamente più moderate come quelle ecologiste e pacifiste, e dal mondo delle associazioni religiose o da ONG di varia provenienza.

L'utilizzo del termine "movimenti" declinato al plurale rende conto di alcune delle aspirazioni degli affiliati, e al contempo restituisce l'eterogeneità strutturale che li caratterizza.

Problematizzare la questione del nome è necessario e al contempo, ad oggi, non sono state proposte soluzioni univoche al problema, come fanno notare diversi autori e soprattutto Dalla Porta (2006). La difficoltà nel definire quest'oggetto di studio comporta scelte lessicali che da un punto di vista critico presentano sia degli aspetti positivi, sia degli svantaggi.

Parlare di "movimenti" permette di mettere in luce diverse angolazioni del fenomeno, cogliendo diversità locali oppure storiche, evidenziandone la complessità senza appiattirla o semplificarla eccessivamente. Il rischio di questa scelta lessicale è la difficoltà di formulare di una chiave di lettura unitaria, e conseguentemente di cadere in localismi che corrispondono per certi versi alle letture teoriche della globalizzazione come forza strutturale che produce una somma di diverse e locali declinazioni della modernità¹⁰.

In questo lavoro si parlerà di movimenti soprattutto nel contesto italiano, in riferimento alle mobilitazioni che periodicamente coinvolgono diversi movimenti sociali a livello internazionale e tra essi, più specificamente, quei gruppi che formano l'area delle sinistre antagoniste italiane.

Una delle difficoltà principali, nonché uno degli aspetti più stimolanti della ricerca, risiede nella instabilità delle definizioni che per primi attribuiscono a se stessi proprio i soggetti dell'indagine. Gli slittamenti di definizioni sono da un lato, di natura situazionale, nel senso che si modellano a seconda dei diversi possibili contesti di rapporti di potere con le istituzioni e con i mezzi di comunicazione.

Si tratta però anche di mutamenti di definizioni dovuti all'attraversamento di diverse

¹⁰ Si veda più avanti, a questo proposito, la critica di Ong alla prospettiva teorica, per esempio, di Appadurai.

fasi storiche, nelle quali di volta in volta la comunità immaginaria del “movimento” rispetto a cui questi gruppi percepiscono la propria appartenenza è più o meno ampia: l’orizzonte d’azione rispetto a cui si costruiscono pratiche e immaginari politici è talvolta mondiale, talvolta locale. L’ampiezza di questo orizzonte di immaginazione dipende in larga parte anche dal fatto che i movimenti sono talvolta intensamente mediatizzati (i grandi raduni contro i vertici economici mondiali, le grandi manifestazioni come Seattle o Genova) e talvolta ignorati dai mezzi di comunicazione di massa .

In termini di collaborazione organizzativa e di scambio di materiali le interconnessioni tra gruppi politicamente affini sono di volta in volta più strette o più lasche. A seconda del grado di organicità rappresentato dai media, da cui dipende almeno in parte il grado di organicità percepito dagli attivisti, in diversi momenti di questi ultimi anni, si parla nei media nazionale tra gli attivisti stessi di “movimento” (espressione che designa il periodo di massima percezione di coerenza interna alla rete di attivisti a livello mondiale), o di movimenti, o di area delle “sinistre antagoniste”.

2.1. Da Seattle a Genova: il “Movimento dei movimenti”

Il “Movimento dei movimenti”, così come il fenomeno è stato battezzato in Italia dai suoi sostenitori, si è manifestato per la prima volta nel novembre 1999, a Seattle, negli Stati Uniti. Esso tuttavia è scaturito da movimenti e gruppi locali spesso preesistenti a questa data.

Il 30 novembre 1999 nella città di Seattle, negli Stati Uniti, in occasione del vertice internazionale della *World Trade Organization* (WTO) si è palesato per le strade, in un imponente corteo di protesta, un movimento sociale composto di persone provenienti da varie parti del mondo. Si trattava di un movimento che affermava di volersi opporre al modello di sviluppo “neoliberista” che, attraverso l’estensione su scala globale degli scambi di mercato produrrebbe organismi decisionali non eletti democraticamente come il WTO.

In questo Movimento confluivano molte organizzazioni non governative, molti gruppi politici che facevano riferimento ad una sorta di sinistra mondiale, movimenti ecologisti, alcuni gruppi di cristiani, e molti individui che non si riconoscevano in

nessun gruppo specifico, ma nelle idee che fanno capo al Movimento in modo più generale. Tra gli slogan della manifestazione: “*The World is not for Sale*”, “*No Globalization Without participation*”, “*We are Citizens, not only Consumers*” (“il mondo non è in vendita”; “nessuna globalizzazione senza partecipazione”; “noi siamo cittadini, non solo consumatori”).

A Seattle, nonostante la natura prevalentemente pacifica delle contestazioni, avvennero imponenti scontri con la polizia, che ebbero una risonanza mondiale grazie ai *mass media*, dando così visibilità al Movimento. Inoltre, e questa fu una grande novità, la visibilità fu possibile anche grazie all'utilizzo strategico da parte degli attivisti di vari siti internet, come ad esempio *Indymedia*. Questo sito ha raccolto documentazione di improvvisati *reporters*, di manifestanti cioè che divulgavano in questo modo la loro visione di ciò che succedeva durante la manifestazione senza alcun filtro redazionale. Fra i militanti, questa produzione di informazione al di fuori dei media classici è stata subito designata come “controinformazione”, che è diventata da allora uno dei terreni di lotta caratteristici dei gruppi che si riconoscono in questo movimento mondiale.

La rete internet ha svolto un ruolo importante per il movimento sociale aggregatosi a Seattle contro il WTO: è servita per organizzare le manifestazioni e per coordinare le successive mobilitazioni del Movimento. È stata usata inoltre per far circolare continuamente informazioni e “controinformazione”, materiali prodotti in modo incessante da una consistente parte di coloro che erano legati al Movimento.

Nel 1947, ventitrè paesi hanno stabilito un accordo per limitare gli ostacoli al commercio mondiale, in particolare per ridurre le tasse doganali sulle merci in circolazione: il GATT – *General Agreement on Tariff and Trade* –. Questo accordo aveva principalmente due funzioni: sopprimere le discriminazioni commerciali fra i paesi, evitando la formazione di posizioni preferenziali, ed eliminare le discriminazioni tra prodotti importati e quelli locali. Il 1° gennaio 1995 il GATT dà origine al WTO (World Trade Organization), l'Organizzazione Mondiale Per il Commercio. Questo organismo è stato più volte accusato di non prendere nella dovuta considerazione i problemi sociali e ambientali che l'applicazione delle politiche ispirate al liberismo comportano. Il WTO gestisce le norme dei traffici commerciali secondo le politiche di libero scambio e si occupa anche di sanzionare i paesi trasgressori. Esso esige che le leggi statali limitino il commercio internazionale il

meno possibile; in quest'ottica, per vietare la distribuzione di un prodotto, il paese deve dimostrarne la nocività. Attualmente il WTO è stato interpellato per il traffico degli OGM – Organismi Geneticamente Modificati -, dell'amianto, che è cancerogeno, e della carne contaminata con ormoni artificiali. L'ultima seduta del WTO, tenutasi nel 2003 a Cancun, si è conclusa con un fallimento per l'abbandono delle rappresentanze dei paesi del Sud del mondo che chiedevano ai paesi più ricchi di diminuire le sovvenzioni ai propri agricoltori. ¹¹

Il Movimento palesatosi a Seattle è continuato e si è diffuso. Allora i manifestanti si fecero chiamare “popoli di Seattle”. Questo nome, raccontano alcuni, è scelto non per ricordare la “battaglia” urbana di Seattle in cui hanno ricevuto il battesimo del fuoco, bensì in omaggio al capo pellerossa “*Chief Seattle*”, capo di una tribù della zona dove sorge attualmente la città di Portland, in Oregon. Da questa città, infatti, proviene il nucleo più importante di studenti, lavoratori e intellettuali che hanno organizzato, soprattutto attraverso la rete internet, la marcia di protesta contro il vertice “WTO”, organizzazione accusata di sovrapporre agli interessi sociali degli interessi commerciali privati, violando l'ordine della rappresentanza democratica.

Come si è detto, i giornali e le televisioni di tutto il mondo diedero molto rilievo al Movimento dei movimenti fin dalla “battaglia di Seattle”. Questo evento infatti ha rappresentato l'inizio di un processo di integrazione di gruppi e organizzazioni attivi in varie parti del mondo: di operai dei paesi ricchi o poveri, e di contadini, consumatori ed ecologisti, chiese e femministe, pacifisti ed associazioni per i diritti umani. Del resto già prima di Seattle vi erano state mobilitazioni di gruppi eterogenei e in quel momento ancora poco connessi, indirizzate soprattutto contro organizzazioni internazionali. Tema comune di queste campagne era stata la critica a ciò che i loro fautori consideravano come una degenerazione dell'economia di mercato.

3. Il Movimento dei movimenti a Genova

Il “Movimento dei movimenti” ha cominciato a farsi conoscere anche in Italia attraverso la rete internet e i mezzi di comunicazione di massa ma prima del 2001 godeva in Italia di una fama limitata. Qui la svolta decisiva avvenne nel 2001, con le manifestazioni di protesta organizzate prima a Napoli, dalla rete locale “*No-Global*”,

¹¹ *Limes*, 3, 2001.

in occasione del vertice internazionale sull'“e-government” (in cui cioè si discutevano progetti inerenti l'utilizzo delle nuove tecnologie, ed in particolare di internet, per migliorare le funzioni dello Stato) il 17 marzo 2001¹², e poi con quelle organizzate successivamente dal “Genoa Social Forum”¹³ in occasione del G8 (vertice dei cosiddetti “otto paesi più industrializzati del mondo”) del luglio successivo. I violenti scontri avvenuti in piazza, sia a Napoli che a Genova, tra manifestanti e forze dell'ordine, hanno identificato anche in Italia un movimento sociale radicato in molte associazioni non governative, in alcuni gruppi cattolici, nelle aree dei centri sociali e dei gruppi della sinistra extraparlamentare¹⁴.

I mezzi di comunicazione di massa, nel 2001, parlarono di questo Movimento principalmente a causa degli scontri di piazza avvenuti a Napoli e a Genova con le forze dell'ordine in occasione dei due vertici internazionali, soprattutto a causa della morte di un manifestante, Carlo Giuliani, ucciso a Genova da un carabiniere durante la manifestazione¹⁵.

A Genova nelle giornate del 19, 20 e 21 luglio 2001 fu che il Movimento dei movimenti, coordinandosi come Genova Social Forum, organizzò delle imponenti manifestazioni con lo scopo dichiarato di impedire l'incontro dei capi di Stato e di Governo degli otto paesi maggiormente industrializzati del mondo. Essendo questo incontro protetto dagli organizzatori da una barriera fisica di reti di metallo chiamata “linea rossa” e da un eccezionale dispiegamento di forze dell'ordine, i manifestanti scelsero di dichiarare, con lo slogan “Voi G8, noi sei miliardi”, che avrebbero “assediato” e in alcuni casi violato la “linea rossa”, come fecero alcuni portavoce del movimento antagonista delle “Tute bianche”¹⁶. Se le premesse erano dunque

¹² Bove, Antonio, Durante, Graziella, 2001, “Jatevenne! Seattle in salsa napoletana”, in *Limes*, 3, 2001.

¹³ Il programma del forum è riassunto nel comunicato: *Genoa Social Forum*, 2001, “Per la globalizzazione dei diritti”, 20 giugno 2001, <http://www.aziendalex.kataweb.it/Article/0,1555,12690948,00.html>.

¹⁴ Vitali, Francesco, 2001, “La rete della sconfitta”, in *Limes*, 4, 2001.

¹⁵ alcune fonti in proposito:

Gatti, Fabrizio, “Niente Arma nelle strade di Genova”, dal Corriere della Sera del 22 luglio 2001.

Muscau, Costantino, “Siamo in 300.000, abbiamo vinto”, dal Corriere della Sera del 22 luglio 2001.

Cavalera, Fabio, “Carlo, un corpo disteso tra bastoni e manganelli”, dal Corriere della Sera del 21 luglio 2001

Ravelli, Fabrizio, “G8, tragedia a Genova”, da La Repubblica del 21 luglio 2001

Marozzi, Marco, “La battaglia di Genova”, da La Repubblica del 22 luglio 2001

Ruotolo, Guido. “Per fermare le Tute Bianche lacrimogeni e idranti, e ospedali pronti ad accogliere i feriti: il piano antisfondamento della polizia”, da La Stampa del 20 luglio 2001.

¹⁶ Si veda a questo proposito la “Dichiarazione di Guerra” delle Tute Bianche: “Dichiarazione di Guerra ai Potenti dell'Ingiustizia e della Miseria”, 26 maggio, 2001, in <http://www.qwerg.com/tutebianche/it/luglio/contenuti/dichiarazioneguerra.html>.

conflittuali, quello che avvenne fu proprio un conflitto urbano della durata di tre giorni, con un morto, Carlo Giuliani appunto, e centinaia di feriti, e una serie di inchieste giudiziarie tutt'oggi aperte, che coinvolgono manifestanti e poliziotti.

I “fatti di Genova” come li chiamano molti attivisti e studiosi (per esempio Andretta, 2002) costituiscono ancora oggi, per i movimenti italiani un momento importantissimo, considerato da molti un momento di svolta, e sono diventati un riferimento molto presente in tutti i discorsi politici degli attivisti di vari movimenti (quelli antagonisti, ma anche quelli di ispirazione cattolica, o quelli d'ispirazione anarchica) successivi. Molti attivisti sono tornati in massa a Genova nel 2002 e nel 2003, con cortei “in memoria” che si sono svolti in modo pacifico, nell'anniversario del luglio 2001, per ricordare quello che essi indicano come un grave momento di repressione violenta (esistono a questo proposito numerosissime ricostruzioni, si veda per esempio quella del giornalista Bruno Luvèrà, 2002).

3.1. Genova come evento mediatico

Gli scontri di Genova hanno costituito un evento fortemente teatralizzato e mediatizzato. I *mass media* dispiegarono un numero altissimo di telecamere, giornalisti e fotografi, e la vicenda venne trasmessa in diretta in televisione durante le tre giornate, per non parlare dei dibattiti e approfondimenti che seguirono.

Dal lato dei manifestanti invece, se a Seattle si erano visti emergere mezzi di controinformazione che tramite internet avevano diffuso notizie plurali e “da dentro” i cortei, a Genova si vide un'exasperazione della controinformazione che caratterizza il Movimento, portando a un paradosso: una grande parte dei manifestanti infatti era provvista di telecamere e macchine fotografiche, per produrre documentazione che veniva poi, in tempi brevi di anche poche ore, raccolta e diffusa dai “*media center*” tramite internet, producendo una “contro-diretta”, alternativa a quella televisiva. Come fa notare Scandurra in proposito:

“Il produrre notizie e gestire informazioni è divenuto un momento non secondario non solo per i sistemi di comunicazione di massa che conoscevamo, ma anche per questa nuova forza di mobilitazione politica alternativa. La sensazione che si può avere oggi di quei giorni genovesi è di una presenza televisiva di tale entità da azzerare la mole concreta delle azioni e delle intenzioni reali. Troppi riflettori hanno finito per oscurare la sequenza degli avvenimenti. Ciò che voglio dimostrare è che la proliferazione degli sguardi-obiettivi, a Genova, è spesso

arrivata a superare quella soglia che distingue gli attori dagli spettatori.” (Scandurra, 2005, p. 201)

Come fa notare Scandurra in questa presenza massiccia di strumenti tecnologici presso i manifestanti si possono leggere due dati: il primo è la tensione a trasformare ogni brandello di realtà in informazione efficace allo scopo di testimoniare le violenze gratuite commesse dalle forze dell'ordine; il secondo è che questa tensione non assumeva solo gli aspetti di uno strumento politico. Al di là della volontà di produrre e diffondere informazioni le macchine fotografiche e telecamere erano “più una protesi psicologica per coloro che a Genova volevano esserci mantenendosi distanti dall'azione” (Scandurra, 2005, p. 201).

Questo atteggiamento di grande attenzione alla documentazione dei fatti a cui si partecipa, esasperato durante le giornate di Genova, mi sembra una costante che caratterizza tutti coloro che partecipano come attivisti o “video-attivisti”, come alcuni di essi si chiamano ai movimenti contro la globalizzazione, sia nei cortei di piazza che nei viaggi in Chiapas.

Il fatto di essere presenti con uno strumento di registrazione video o fotografico, e di diffondere costantemente i materiali raccolti attraverso la rete esprime una necessità di distanza che costituisce una sorta di “attenuante” dal punto di vista ideologico: gli attivisti infatti si percepiscono soprattutto come testimoni presenti in piazza con lo scopo di documentare una realtà, diffondendo la quale delegano, in una certa misura, al pubblico virtuale degli utenti di queste informazioni il compito di attivarsi.

In generale una grande parte degli attivisti si muove seguendo, o dichiarando di seguire, prima di tutto una necessità di diffondere informazione, il che li esime in una certa misura dallo sposare una necessità ideologica, che sarebbe vista come aprioristica e totalizzante, appartenente a una forma passata e ormai superata delle mobilitazioni politiche collettive.

In questo mi pare dunque risieda una delle differenze costitutive della nuova categoria della partecipazione politica implicita nel termine “attivista”, colui cioè che partecipa alle mobilitazioni soprattutto per documentare e informare, e che si contrappone in questo senso al “vecchio” militante, termine che implica un'adesione ideologica alla partecipazione politica.

Scandurra parla di una mutazione antropologica:

“Pedinando questi nuovi attori sociali e produttori di immagini sostengo che in gioco una mutazione antropologica, forse già datata, ma che a Genova ha trovato il luogo e il modo per dimostrarsi compiuta. In gioco c’è l’emergere di una nuova figura di spettatore e di produttore di informazioni sul conflitto.” (Scandurra, 2005, p. 201)

“Genova” è diventato un evento iper-rappresentato. Esiste così un *corpus* di materiali composto dalla miriade di visioni frammentarie e amatoriali prodotte dai manifestanti e da un insieme di documentari giornalistici e addirittura di film di noti registi italiani, come “Carlo Giuliani, ragazzo” di Cristina Comencini, “Le strade di Genova” di Davide Ferrario, “Un mondo diverso è possibile”, curato da Citto Maselli, “Genova per noi” di Paolo Pietrangeli, solo per citarne alcuni.

La “battaglia di Genova” è divenuta quindi, nell’immaginario dei movimenti italiani e forse in tutta società italiana un evento narrativo polifonico, costituito cioè da rappresentazioni plurali, frammentarie, ciascuna delle quali costituisce una prospettiva soggettiva di un evento conflittuale collettivo.

L’attenzione forte a rappresentare e commentare quei giorni può essere letta come tentativo di dare un ordine a un evento di disordine spettacolarizzato che ha sovvertito ciò che nella percezione della società italiana è difficilmente ammissibile. È stata sovvertita cioè la convinzione collettiva di vivere in una società pacificata e auto-controllata, in cui la conflittualità sociale assume solo dimensioni simboliche, in cui la violenza non si esplicita concretamente nelle strade. Il ricondurre gli eventi eccezionali di Genova a una dimensione cinematografica, editoriale, o comunque narrativa permette di situarli in una sfera virtuale e in questo senso ha una funzione rassicurante e ripristinatrice, differenziando gli spettatori dagli attori.

3.2. Le manifestazioni e la gestione della conflittualità: alcuni aspetti rituali

Le manifestazioni sulla pubblica piazza, come quelle di Genova, sono eventi che svolgono una forte azione unificante rispetto al Movimento. I partecipanti a queste azioni collettive spesso mettono l’accento sull’importanza che per loro assume il coinvolgimento emotivo implicato in questi eventi.

Nelle manifestazioni più partecipate che hanno visto protagonista il Movimento dei movimenti il repertorio di comportamenti attuati in piazza era piuttosto vario. Il Movimento mostrava tuttavia attraverso discorsi pubblici, striscioni, slogan, volantini,

una certa coerenza su alcune questioni (legate alla difesa della Terra e di tutti i suoi abitanti, alla condivisione sociale del sapere, alla richiesta di democrazia diretta e partecipativa). Tale coerenza tra diversi soggetti e gruppi si esplicitava sul piano simbolico nella contestazione e il rifiuto comuni di ciò che era simboleggiato molto spesso dai vertici internazionali. Quindi le manifestazioni o i forum sociali internazionali sono una rappresentazione sociale unificata e unificante.

Marc Abélès analizza le manifestazioni di strada come un rituale politico, o liturgia politica:

“La manifestazione di strada offre l’occasione di impugnare un simbolismo particolare (...) brandisce i simboli dell’antagonismo. Per cominciare: il popolo in strada, le parole d’ordine, gli striscioni. Qui si denuncia, si chiede, vi è sempre un sottofondo di violenza. Si tratta di una manifestazione di forza che si snoda secondo un canovaccio ben preciso: l’improvvisazione scivola in un protocollo d’azione che non può derogare alle regole collettivamente ammesse.”(Abélès, 2001, p.71)

Abélès continua poi, sempre a proposito delle manifestazioni, spiegando come mai li consideri, per omologia, proprio dei rituali:

“I meeting e le manifestazioni hanno in comune con i rituali il fatto di esigere da parte dei protagonisti una presenza fisica. Entrambi sono localizzati, si scompongono in una molteplicità di sequenze, combinano parole e simboli non verbali: gestualità, manipolazione di oggetti dal valore simbolico, il tutto in una messa in scena che integra secondo una programmazione convenzionale il binomio azione/discorso. Altra analogia: la dimensione religiosa di queste cerimonie, che rinviano tutte a una trascendenza (la Nazione; il Popolo; la classe operaia): trascendenza evocata nel discorso dell’officiante (o degli officianti), o dal gioco di simboli utilizzati in queste occasioni.” (Abélès, 2001, p.72)

I vertici internazionali, come i G8 per esempio, sono interpretabili nei termini dell’analisi che Abélès fa dei rituali politici in genere. Essi rappresentano proprio il momento di visibilità mediatica di un potere che non è di solito visibile, come sostiene d’altronde anche De Nardis proprio a proposito del Movimento:

“(…) Questi processi decisionali occulti (si fa per dire) hanno prodotto un nuovo modello rappresentato dai vertici internazionali, presto trasformati in eventi mediatici in cui i potenti del mondo si mostrano al pubblico mondiale proprio nel momento in cui tali decisioni informali vengono prese. Anzi si può dire che il vertice internazionale sia la parte visibile di quel complesso processo perlopiù sottratto alla visibilità sociale che è la decisione politica su questioni sovranazionali.” (De Nardis, 2003, p.40)

Proprio questi vertici internazionali sono l'occasione simbolica e mediatica scelta dal Movimento per manifestare dissenso verso sistemi politici ed economici che si concretizzerebbero solo raramente agli occhi dei cittadini.

Abélès parla dello "spettacolo politico contemporaneo" proprio a proposito dei rituali politici di cui sopra, affermando:

"Oggi lo spettacolo politico è inseparabile dallo sviluppo dei grandi media. È principalmente attraverso la televisione che la gente partecipa alla storia che si sta facendo (...) i principali atti politici acquistano tutto il loro rilievo solo se sono trasmessi sui nostri schermi (...) ormai la vita politica è destinata a piegarsi alle regole del gioco mediatico (...) la televisione è diventata un mezzo d'espressione che permette non solamente di ritrasmettere l'avvenimento, ma anche di crearlo (...) un ultimo aspetto della comunicazione politica moderna è il suo carattere deterritorializzato, ciascuno vive la politica seduto sulla sua poltrona (...) ma le manifestazioni e i raduni conservano tutto il loro posto nella vita politica. Lungi fra l'esservi reale antinomia fra l'attività rituale e l'utilizzazione dei media, occorre piuttosto chiedersi se questi ultimi non favoriscano invece nuove forme che combinano riferimenti antichi e le procedure moderne." (Abélès, 2001, p.74,78)

Ecco, dunque quest'ultimo è proprio il caso delle manifestazioni del Movimento e dei suoi antagonisti prescelti, i vertici internazionali. Attraverso la dimostrazione sulla pubblica via il Movimento acquisisce, infatti, visibilità, non solo sull'arena pubblica rappresentata dalla piazza, ma soprattutto sulla nuova arena pubblica costituita dalla televisione soprattutto, e dai *mass media* in generale.

Il Movimento infatti acquisisce visibilità sfruttando l'attenzione mediatica al rito politico costituito dai vertici internazionali.

3.3. Diversità delle pratiche di piazza nelle componenti del Movimento

Nonostante il conflitto manifestato durante le contestazioni e i controvertici arrivi talvolta allo scontro fisico con le forze dell'ordine, come nel caso di Genova, le forze che compongono il Movimento non propongono però la sovversione radicale del sistema politico e istituzionale vigente, bensì una sua radicale riforma che vada nella direzione della "democrazia dal basso", o partecipativa.

La rappresentazione del conflitto, messa in atto durante le contestazioni di piazza, viene però gestita in modi anche molto diversi tra i diversi gruppi e persone.

Per esempio a Genova la diversità di pratiche fu palese: vi erano infatti i pacifisti

dell'area cattolica, che attuavano un comportamento di piazza assolutamente non violento, vi erano anche gruppi appartenenti all'area anarchica, che spesso praticano invece la “guerriglia urbana” cercando lo scontro con le forze dell'ordine, con le quali ingaggiano una battaglia armandosi, tra le altre cose, di oggetti sottratti all'arredo urbano, come fecero in quel caso. Il movimento delle Tute Bianche, invece, attuava mediante travestimenti e azioni simboliche una rappresentazione teatrale ed eclatante della conflittualità insita secondo loro in alcune regole sociali, senza però cercare lo scontro violento con le forze dell'ordine.

Il Movimento era costituito da mondi e culture politiche la cui convergenza era basata in larga parte proprio sulla condivisione di una conflittualità percepita nella società. Questi mondi convergenti proponevano allora e propongono tutt'oggi la rivendicazione continua della propria autonomia e differenza rispetto non solo alla generica “società” ma anche rispetto agli altri individui con cui condividono l'attivismo politico.

3.4. La piazza come metonimia della vita pubblica: tra partecipazione e disciplinamento

“La piazza”, ciò che nella Grecia classica era chiamata *agorà*, è il luogo della politica per eccellenza. Questo termine è fondamentale per gli attivisti del Movimento e dei movimenti di matrice altermondialista (anche, cioè, nelle fasi storiche successive al 2003). Essi usano il termine “la piazza” per indicare un momento della militanza, uno spazio espressivo per il Movimento e un luogo di scontro con le istituzioni. Spesso il termine è usato come metonimia per indicare il Movimento nel suo insieme.

Richiamandosi alla piazza, gli attivisti italiani si inseriscono nella tradizione democratica che trae le sue origini, appunto, dalla Grecia classica, e nonostante essi spesso dichiarino di non riconoscere il ruolo e l'autorità delle istituzioni della democrazia italiana o di altre nazioni, rivendicano fortemente il diritto a partecipare alla vita democratica della città o del Paese.

Quindi, non c'è reale contraddizione nel fatto che essi si richiamino alla piazza o alle assemblee per descrivere e organizzare il Movimento di cui si sentono parte: essi ritengono di esprimere la democrazia meglio delle istituzioni.

Infatti, essi propongono un'opposizione tra lo spazio aperto della piazza e il potere e le sue istituzioni, che spesso nel linguaggio corrente sono indicati, sempre in forma di

metonimia, come “i palazzi”, luoghi cioè chiusi alla società dei cittadini. Tale chiusura è concepita come antitetica ad un’idea di vita democratica, che come abbiamo detto, nel Movimento è caratterizzata dalla partecipazione popolare.

Ora, sul piano locale la piazza è quel luogo, di solito centrale, della città, che svolge metonimicamente il ruolo di spazio rappresentativo della vita cittadina e delle sue istituzioni. Mercati, chiese, municipi, celebrazioni, manifestazioni, commemorazioni, monumenti, ristrutturazioni, sono solo alcuni degli aspetti e delle rappresentazioni della vita pubblica cui la piazza fa da palco, in linea con le funzioni dell’antica *agorà*. Ma la piazza rappresenta, al contempo, il luogo del disciplinamento sociale e politico, in nome dell’immagine della città e della società, per esteso, che le autorità responsabili della gestione di tale spazio spesso intendono fornirne. Si tratta di un luogo in cui vengono collocate, nell’immaginario di molti, le regole del vivere sociale: ciò che si fa in piazza è pubblico ed è soggetto alle leggi dello Stato ed eventualmente alle sanzioni.

La piazza, intesa in questo senso, rappresenta per gli attivisti un luogo di resistenza ai codici che regolano la vita sociale, additati come portatori di esclusione dei cittadini dalla vita pubblica. Essa è vissuta il luogo della riappropriazione simbolica degli spazi della cittadinanza.

3.5. Virtualizzazione del conflitto e cittadinanza apolide

Gli attivisti, sia all’epoca del Movimento dei movimenti che successivamente, fanno largo uso di internet per organizzare le manifestazioni di piazza, allargando la cerchia di chi è coinvolto nella discussione oltre i confini nazionali. In questo senso si può dire che esista, almeno nell’immaginario di costoro, una piazza globale, allargata, che è il luogo simbolico della cittadinanza globale e apolide che questi soggetti, nelle loro azioni politiche, rivendicano.

La costruzione di questa piazza, oggetto simbolico che fornisce la sensazione di essere cittadini del mondo, è favorita enormemente dalla possibilità di avere una piazza di discussione e di scambio come internet, strumento senza cui immaginare un Movimento sociale globale non sarebbe stato possibile.

La possibilità di organizzarsi e discutere attraverso la rete, se da un lato rappresenta un vantaggio strategico per coordinare movimenti su scala globale, ha però l’effetto di

diminuire la necessità di spazi e arene politiche fisiche, per la discussione, l'organizzazione e l'espressione delle proprie idee. Questo comporta per certi versi una "virtualizzazione" del conflitto sociale, che ha come effetto quello di diminuire la necessità di spazi concreti deputati alla discussione politica e alla socialità. Questo avviene a discapito della visibilità sul territorio: se il dibattito atto a sottolineare il conflitto, sociale e politico, avviene in spazi virtuali frequentati solo dagli "addetti ai lavori" (forum telematici, *mailing list*, portali di "controinformazione"), si ottiene un effetto di "auto-ghettizzazione" di coloro che si propongono di portare all'attenzione dell'opinione pubblica certi temi.

3.6. La piazza, il corpo e la conflittualità sociale

L'occupazione della piazza quando essa rappresenta uno spazio vietato comporta la messa in gioco dei corpi dei protagonisti, che divengono la sede del disciplinamento e della repressione. I corpi "in piazza", e per svolgere la metonimia, anche nella città, sono presentati come siti di resistenza dagli attivisti che manifestano, nel Movimento ma non solo, o che occupano case e Centri Sociali. I corpi sono visti come agenti attivi resistenza, dunque. Essi esercitano la facoltà di occupare la piazza in corteo, e di insediarsi, occupandoli, nei luoghi interstiziali ed abbandonati dell'area urbana (come i CSO), sottoponendosi a potenziali sanzioni alla persona (sanzioni anche di natura fisica, si pensi ad alcuni sgomberi o alla repressione di alcune manifestazioni) per creare uno spazio in cui mettere in scena, secondo i propri codici, le proprie rappresentazioni di spazio pubblico e del ruolo del corpo in tale spazio.

Anthony Giddens osserva, ispirandosi a Foucault, che il nostro corpo, negli ultimi anni, è diventato la sede della riflessività individuale sul sociale, e ciò avverrebbe secondo lui a causa del fatto che esso è diventato, per eccellenza:

“(…) Il portatore visibile delle identità di sé, e viene progressivamente integrato nelle decisioni degli individui circa il proprio stile di vita.” (Giddens, 1995, p.40)

La riflessione di Giddens sembra poter spiegare alcuni aspetti dell'uso del corpo degli attivisti italiani dei movimenti antagonisti sia nella fase del Movimento dei movimenti che successivamente.

Si pensi per esempio al caso delle Tute Bianche e dei Disobbedienti, che attuano la "disobbedienza civile" rivendicando proprio l'uso dei propri corpi come simbolo della

trasgressione della legge rispetto alla quale vogliono mettere in luce il loro disaccordo politico. Il corpo nella piazza diviene il luogo simbolico in cui si palesa la conflittualità che i manifestanti sentono e manifestano, conflittualità insita, secondo loro, nel sistema sociale che nella piazza si esprime come coercizione e sanzione del corpo.

D'altro canto il corpo, così com'è definito da Giddens, non è solo la sede per esprimere dissenso e conflittualità, ma è anche lo strumento di trasformazione del proprio stile di vita. Infatti si pensi all'enorme attenzione messa da alcuni soggetti nel nutrirsi secondo principi biologici, da un lato per tutelare la propria salute, e dall'altro per definire proprio attraverso il proprio corpo, talvolta in modo visibile, la propria adesione a valori etici e tramite essi definirsi.

4. La fase dei Forum Sociali

E' possibile individuare una fase "propositiva" del Movimento dei movimenti, successiva a quella semplicemente contestataria delle "battaglia di Seattle": quella dei Forum Sociali mondiali (FSM) ed europei (FSE), fase in cui alle dinamiche di contestazione "di piazza" si sono aggiunte delle dimensioni di organizzazione e riflessione pubblica condivisa aperta a tutti i gruppi e i singoli individui che lottavano per una globalizzazione alternativa a quella neo-liberista: quella dei i Forum Sociali, appunto.

Tutti i partecipanti al Movimento considerano molto importanti i Forum Sociali¹⁷, che hanno costituito occasioni di incontro fino a divenire ciò che di più vicino è esistito a una forma di istituzionalizzazione di queste proteste.

I partecipanti ai Forum si proponevano come finalità quella di coordinare a livello continentale o addirittura mondiale le diverse lotte locali; si proponevano altresì di dialogare con alcune istituzioni di *governance* economica mondiale cercando di arrivare a far scrivere nelle agende di quest'ultime alcune delle priorità socio-economiche individuate dal Movimento.

¹⁷ Per un'autodefinizione dei Forum Sociali si veda, nel sito web del Forum Sociale Mondiale, la "Carta dei Principi del Forum Sociale Mondiale", firmata nel 2002 in Brasile da tutti i rappresentanti delle istanze partecipanti al FSM. La Carta è disponibile *online* nel sito: http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=4&cd_language=3.

4.1. I Forum di Porto Alegre

I momenti d'incontro a livello internazionale costituiscono la possibilità di concretizzare le aspirazioni "globali" di molti gruppi votati all'azione collettiva a livello nazionale e sub-nazionale, tessendo contatti e progetti di campagne coordinate destinate a sensibilizzare l'opinione pubblica dei singoli Paesi. In questo modo, le problematiche politiche specificamente locali, cioè proprie ai contesti nazionali o regionali, discusse nei Forum Sociali vengono inserite in una dimensione più ampia. Gli attivisti infatti pensano che per dare risposte ai problemi locali sia necessario portare lo scontro sociale su un piano globale.

A Porto Alegre, in Brasile, si è svolto alla fine gennaio 2001 il primo Forum Sociale Mondiale. Come le successive due edizioni del FSM, che hanno avuto luogo nel 2002 e 2003 sempre a Porto Alegre, è stato organizzato e coordinato da un "Comitato Organizzatore", costituito da otto organizzazioni brasiliane: *Abong*, *Attac*, *CBJP*, *Cives*, *CUT*, *Ibase*, *MST*, *Rede Social de Justiça*, *Direitos Humanos*¹⁸. La loro intenzione dichiarata era quella di creare un incontro alternativo all'annuale *World Economic Forum* che si svolgeva a Davos, in Svizzera. L'evento ebbe una grande risonanza nei mezzi di comunicazione di molti paesi, e certamente in quelli italiani¹⁹. Infatti le misure di sicurezza prese per l'evento svizzero erano imponenti, poiché ormai le istituzioni si aspettavano una mobilitazione simile a quella di Seattle e a Davos non sarebbe stato possibile lo svolgimento di un Forum alternativo, non "economico" ma "sociale", come nelle altre occasioni. Allora gli organizzatori decisero di svolgere una riunione in contemporanea a quello di Davos, ma a Porto Alegre, città brasiliana che ebbe per un certo periodo un valore simbolico per il Movimento.

Nel 2002 si è svolto a Porto Alegre il secondo Forum Sociale Mondiale. Nel corso di questo ultimo appuntamento venne presentata la "Carta di Porto Alegre"²⁰, un

¹⁸ http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=3&cd_language=3.

¹⁹ Moltissimi sono gli articoli di quotidiani che in quei giorni resero conto dell'avvenimento. Si veda ad esempio: Martirano, Dino, "Antiglobalizzazione, Porto Alegre sfida Davos", nel Corriere della Sera del 24 gennaio 2001; Cotroneo, Rocco, "Il controvertice di Porto Alegre", nel Corriere della Sera del 26 gennaio 2001; Anais Ginori, "Porto Alegre, rissa telematica tra i ribelli e il potente", in La Repubblica del 29 gennaio 2001; Gianni, Vattimo, "Le lobby e il popolo di Seattle: globali sì ma democratici", da La Stampa del 30 gennaio 2001; Caramel, Laurence, Sevilla, Jean Jaques, "Porto Alegre la nuova città simbolo della contestazione", da La Stampa del 26 gennaio 2001.

²⁰ Il testo del «Manifesto di Porto Alegre» è stato pubblicato su *Manière de voir*, «En lutte!», dicembre 2005 - gennaio 2006.

documento condiviso da tutta l'assemblea lì riunita, che indicava la necessità di rafforzare il ruolo delle città come soggetti politici del nuovo scenario mondiale, creando una "Rete delle Città per l'inclusione sociale" (Dichiarazione di Porto Alegre 2002). Secondo gli autori del documento, l'organizzazione "a rete" avrebbe consentito l'elasticità necessaria ad occuparsi delle problematiche specifiche di ogni territorio, senza però perdere di vista la dimensione mondiale del Movimento.

Emerse così il progetto della "globalizzazione dal basso"²¹, come la chiamano i fautori della Carta di Porto Alegre, richiamandosi all'idea di democrazia dal basso, alternativa che si fonda su azioni locali coordinate però a livello mondiale attraverso fitte reti di comunicazione tra gruppi politici locali, associazioni e organizzazioni non governative impegnati in diverse parti del mondo su tematiche simili, che trovano una sintesi nella richiesta di democrazia diretta e partecipativa, che faccia da contrappeso al neoliberismo. Si trattava di costruire delle basi sociali e decisionali per un "rinnovamento della politica", come lo chiamavano e lo chiamano tutt'ora coloro che appartenevano al Movimento.

4.2. Democrazia dal basso

Proprio a Porto Alegre, nel 1990, si era attivata l'esperienza del "bilancio partecipativo", considerato come l'immagine di una globalizzazione alternativa fondata sulla "democrazia dal basso". Si tratta di un esperimento di democrazia diretta, o, come veniva talora chiamata nel Movimento, "democrazia dal basso".

Si proponeva, su scala municipale, che l'amministrazione locale condividesse coi cittadini le scelte di ripartizione del bilancio ("bilancio partecipativo") e di alcune politiche pubbliche.

In questo senso, l'aspirazione a una "democratizzazione della politica" è rivendicata dalla maggior parte dei soggetti impegnati in associazioni, comitati, campagne, che si sono organizzati in vario modo nei movimenti per una globalizzazione alternativa, che spesso trovano la propria ragione di esistenza primaria in lotte per la difesa del proprio territorio, cercando nella dimensione locale di influenzare le scelte quotidiane degli amministratori pubblici.

Esiste una ricca corrente di pensiero politico, radicata proprio nell'esperienza dei

²¹ Si veda a proposito di Hamin, Samir, Houtart, François, "Coscienza collettiva senza soggetti collettivi? Tre sfide per i Forum Sociali", in *Le Monde Diplomatique*, maggio 2006.

nuovi movimenti che focalizza il senso della politica proprio al di fuori dell'azione dei partiti (Marcon, 2005), facendo leva su una concezione "classica" del termine:

"Derivato dall'aggettivo *polis* (*politikos*), significante tutto ciò che si riferisce alla città, e quindi cittadino, civile, pubblico, e anche socievole e sociale." (Bobbio, 1976, p.46)

In questo senso quindi, nell'ambito dei movimenti, per "politica", e soprattutto "politica dal basso", si intende soprattutto la ricerca e la promozione del "bene comune", della cura e del bene della propria *polis*, della realizzazione della "volontà generale". Dunque la politica – prima della sua professionalizzazione e della sua costituzione in scienza e pratica separata nell'epoca moderna – coincide con la sfera del sociale e i tanti soggetti legati ai movimenti, impegnati in associazioni, organizzazioni della società civile si identificano come suoi attori principali. Come è emerso dalle interviste svolte direttamente durante i Forum Sociali Europei, e come fanno notare in più sedi autorevoli studiosi come Dalla Porta (2006), De Nardis (2003), Andretta (2002), i partecipanti a questi Forum individuano nell'esercizio della rappresentanza e della delega su cui si fonda la politica elettorale una delle principali ragioni di della perdita di rappresentatività delle organizzazioni politiche in forma di partito o di sindacato.

Va notato che in occasione del Forum di Porto Alegre la stampa italiana cominciò a proporre l'identificazione del Subcomandante Marcos, leader dell'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale chiapaneco, come leader del movimento antiglobalizzazione²², indicandolo addirittura come "profeta del popolo di Seattle"²³.

4.3. Funzionamento dei Forum Sociali

Da Porto Alegre in poi, per un certo periodo, il Movimento si era prefisso di non limitarsi più a contestare con controvertici e manifestazioni le istituzioni identificate come agenti della cosiddetta globalizzazione neoliberista, proponendosi di offrire all'opinione pubblica mondiale la formulazione di un'alternativa economica percorribile. Questa globalizzazione alternativa, secondo gli organizzatori e i partecipanti ai Forum Sociali Mondiali e Europei, si sarebbe basata sul principio di partecipazione democratica della società alle decisioni.

²² Subcomandante Marcos, "La globalizzazione IV guerra mondiale", in La Repubblica del 25 gennaio 2001; A.V., "Il Subcomandante Marcos cita Eco e Bobbio", in La Stampa del 26 gennaio 2001.

²³ Ciai, Omero, "Marcos leader dei noglobal: la svolta del Subcomandante", in La Repubblica del 21 agosto 2001.

Ho svolto, nel 2002 e nel 2002, numerose interviste ad attivisti di diverse affiliazioni politiche proprio in occasione dei FSE di Firenze (2002) e di Parigi (2003)²⁴: queste interviste costituiscono le mie fonti dirette riguardo le aspettative allora coltivate riguardo all'efficacia dell'azione dei Forum Sociali.

Le riunioni internazionali, i Forum Sociali, sono diventate un modello canonico per il Movimento dei movimenti. La loro legittimità, come testimoniano le interviste svolte all'epoca, era riconosciuta da tutti coloro che si riconoscevano nel Movimento fino al 2003 –a grandi linee-. In queste occasioni si riunivano tutte le associazioni e i gruppi politici interessati a discutere insieme le proprie proposte sociali, economiche, politiche e culturali, per la costruzione dell'“Altro mondo possibile” –il più presente, conosciuto e condiviso tra gli slogan del Movimento-. Le assemblee erano aperte e chiunque lo desiderasse poteva intervenire, sia a titolo personale che a nome dell'associazione della quale faceva parte. Spesso avveniva che gruppi attivi sul territorio in diverse parti del mondo raccontassero in queste riunioni le proprie esperienze particolari e la loro militanza specifica. Le assemblee sono sempre state, sia a livello locale che a livello internazionale, un luogo di confronto, di discussione e di progettazione comuni.

4.4. Gli italiani e i Forum Sociali

L'esperienza italiana dei forum sociali iniziò col “*Genoa Social Forum*” (battezzato proprio in inglese proprio per sottolineare il carattere internazionale). Si tratta di un organismo collettivo nato nel 2001 per coordinare le manifestazioni di tutti gli individui e gruppi che confluivano in città per manifestare contro il G8. Su questo modello fiorirono in seguito alle manifestazioni di Genova anche in altre città d'Italia alcuni Forum Sociali locali. Essi ebbero una discreta legittimità e partecipazione fino al 2003.

Si trattava, secondo la definizione dei gruppi stessi, di “assemblee della società civile autoproclamate e permanenti”, nate con l'intento di essere luoghi di sperimentazione democratica e nuclei di fondazione di un nuovo genere di comunità solidale. Secondo i promotori la solidarietà si basava sull'affinità territoriale, culturale e politica, con l'intento di produrre un punto di aggregazione tra diversi, che dialogassero

²⁴ Apostoli Cappello, Elena, 2004, “Il Movimento dei movimenti: studio antropologico di un fenomeno socio-culturale complesso” tesi di laurea presso l'Università di Padova, Facoltà di Lettere e Filosofia.

nell'assemblea generale.

I Forum locali sono nati non solo come centri di rivendicazione politica ma anche come luoghi dove i partecipanti intendevano mettere in pratica, su scala municipale, la “democrazia partecipativa”, il modo di “fare società” proposto dal Movimento dei movimenti, attraverso l'organizzazione d'eventi locali e il coordinamento con gli altri Forum Sociali nel caso dell'organizzazione d'eventi internazionali.

4.5. Il Forum Sociale di Firenze

Nel novembre 2002 si svolse in Italia, a Firenze, il primo “Forum Sociale Europeo”, FSE, durante il quale confluirono in città moltissime associazioni europee e singoli individui, accomunati dal sentirsi parte del Movimento. Durante i tre giorni si svolsero incontri, conferenze, seminari e cortei, per i quali arrivarono nel capoluogo toscano quasi 60.000 persone (accreditati secondo gli organizzatori)²⁵.

Per dare le dimensioni dell'evento, è bene menzionare che per esempio alla preparazione del Forum parteciparono circa 1.000 volontari (sempre secondo gli organizzatori) e 150 paesi vennero rappresentati. I *mass media* e i portavoce del governo italiano avevano previsto che a Firenze, come a Napoli e a Genova, si sarebbero visti episodi di “guerriglia urbana” e devastazione della città da parte dei manifestanti, ma tutto, di fatto, si svolse senza incidenti. La tappa successiva dei Forum Sociali Europei si svolse a Parigi nel novembre 2003.

I Forum Sociali oggi non sono scomparsi, tuttavia sono sempre meno partecipati. Si sono progressivamente diversificati declinandosi secondo temi specifici (quello dei migranti, oppure la gestione dell'acqua) e vi partecipano sempre di più “tecnici” e associazioni specializzate nei vari settori.

5. Il Movimento italiano contro la guerra in Iraq

Nei paragrafi precedenti ho menzionato un Movimento dei movimenti, dalla “battaglia di Seattle” fino al 2003. Nel 2003 si è verificato un cambiamento. Infatti fino a quella data i media parlavano di Movimento e gli attivisti di Movimento dei movimenti, pensando ad un soggetto piuttosto omogeneo. Nel 2003 la situazione ha

²⁵ Informazioni disponibili nel sito web ufficiale del FSE: <http://www.fse-esf.org/spip.php?rubrique73>.

iniziato a trasformarsi radicalmente, e con essa il nome del multiforme soggetto sociale collettivo, che inizia a perdere compattezza. Sia gli attivisti che la stampa cominciano a declinare questa entità legandola a priorità connesse all'attualità o a contesti locali. *In primis*, la guerra contro l'Iraq, che frutta al Movimento dei movimenti il nome di Movimento per la Pace, o Movimento *No War*.

Il processo di sfaldamento del Movimento dei movimenti inizia nel 2003 in occasione dell'attacco all'Iraq da parte degli Stati Uniti: il Movimento si mobilitò con forza a livello nazionale²⁶ e internazionale opponendosi all'invasione dell'Iraq con grandi manifestazioni pacifiste, alle quali parteciparono milioni di persone, coordinate a livello mondiale. Numerosi *leader* intellettuali e personalità carismatiche del Movimento sul piano internazionale, come il Subcomandante Marcos (si veda ad esempio "La IV guerra mondiale è cominciata", tradotto e pubblicato in italiano sul settimanale *Carta* del 5 ottobre 2001), la giornalista e scrittrice canadese Naomi Klein²⁷ o lo scienziato statunitense Noam Chomsky avevano individuato nell'invasione dell'Iraq una manifestazione della più estesa dinamica di globalizzazione neo-liberista e imperialista che il Movimento aveva contestato fin dalla sua comparsa.

In quell'epoca in Italia si parlò Movimento per la pace, Movimento pacifista e di Movimento *No War*, esprimendo le nuove priorità politiche, di ordine pacifista, urgenti per tutti i gruppi e gli individui che facevano riferimento al movimento mondiale. In Italia il movimento pacifista era il frutto della convergenza tra due storiche culture politiche, quella di matrice cattolica e quelle di matrice comunista.

Il Movimento *No War* manifestava nelle piazze e, tramite i suoi intellettuali carismatici, come appena visto, esprimeva insieme ad istanze pacifiste e umanitarie una critica a quella che era letta come una "guerra d'invasione imperialista", espressione più esplicita del violento dominio dell' "ordine neo-liberista", incarnato dall'amministrazione statunitense, a discapito del resto del mondo.

La pratica maggiormente rappresentativa di queste mobilitazioni fu quella del blocco

²⁶ Dal Lago, Alessandro, "Guerra permanente, l'ultima scommessa", in *La Repubblica* del 15 febbraio 2003; Valli, Bernardo, "Quei leader sconfessati dalle piazze", in *La Repubblica* del 17 febbraio 2003; Casadio, Giovanna, Sansa, Ferruccio, "L'Italia in piazza contro la guerra", in *La Repubblica* del 21 marzo 2003; "La protesta nel resto del mondo, mentre una decisione sull'attacco si avvicina", su *La Stampa* del 16 febbraio 2003.

²⁷ Polese, Ranieri, "Chi non vuole in conflitto deve passare all'azione: Naomi Klein, guru di *No Logo*: Il movimento contro la guerra e quello anti-globalità sono profondamente uniti, proseguono l'opposizione alla politica economica", in *Il Corriere della Sera* del 7 marzo 2003.

dei treni che trasportavano le armi attraverso le diverse basi militari del territorio italiano: in diverse occasioni i manifestanti si riunivano in massa lungo i binari ferroviari occupandoli coi loro corpi, in modo da costringere i conducenti dei treni a fermarsi. Queste pratiche ebbero grande risonanza nella stampa.

Nonostante gli sforzi organizzativi fossero riusciti a mobilitare quantità significative di persone in tutti i continenti (un esempio per dare la dimensione: come riporta il quotidiano “Il Corriere della Sera” del 16 febbraio 2003, solo a Roma, il 15 febbraio, sfilarono 3.000.000. di persone, secondo alcuni organizzatori del FSE, 650.000 secondo la Questura di Roma), a nulla servirono le proteste. L’invasione dell’Iraq avvenne come preannunciato. Sono in molte, tra le persone che presero parte a queste mobilitazioni, ad individuare ancora oggi in quella sconfitta la “morte” del Movimento dei movimenti, almeno così come lo si era conosciuto fino ad allora, cioè nella sua espressione più organica, in grado di mobilitare entusiasmi collettivi, e caratterizzata da una relativa coerenza progettuale.

5.1. Discorso riflessivo sulle debolezze strutturali del Movimento

Un attivista dei CSO romani spiega ciò che secondo lui è successo proprio in occasione della guerra contro l’Iraq: il Movimento dei movimenti, che aveva capitalizzato fino al 2003, come abbiamo visto, una certa capacità di mobilitazione, si è espresso in piazza contro la guerra e per la pace. Nonostante la mobilitazione abbia avuto un certo impatto sulla stampa, essa non ha tuttavia inciso sulle decisioni dello Stato, come si aspettavano evidentemente i manifestanti. Molti di essi, come esemplificano le due testimonianze che seguono, hanno dichiarato di essere entrati in uno stato di mancanza di fiducia nella propria capacità di incidere, individualmente e collettivamente, nei processi decisionali pubblici, e di essere così entrati in una fase di riflusso che molti definiscono “depressiva”. Racconta Federico, militante fin dagli anni Settanta, fondatore di Ya Basta e parte del movimento per la casa di Roma:

“La questione centrale per il movimento italiano è il rischi del riflusso. La sconfitta di una realtà che non è organizzata in maniera partitica ma che è legata alla spinta ideale delle persone che partecipano, riccia di mandare in depressione politica fette amplissime. Infatti quelli che rimangono son quelli che hanno più calli politici sulla schiena, ma il movimento in sé non ha questo tipo di percezione delle cose. Poi tra l’altro siamo in un periodo di recessione in cui le problematiche di sopravvivenza di mangiano le persone, nel quotidiano. Ma noi per

20 anni grazie allo zapatismo siamo riusciti a portare grandi temi di discussione, come la critica alla forma partito, e cosa significano la rappresentanza, l'attivismo, l'organizzazione politica. Chi è organizzato dentro a un partito sopravvive sempre grazie anche alla struttura cementata. Quindi i partiti sopravvivono mentre i movimenti sono carsi (…), vanno in depressione, com'è successo con la guerra in Iraq, avevamo mobilitato una quantità di gente mai vista, e non siamo riusciti a portare a casa nessun risultato.”

Un'altra attivista, più giovane, del TPO, CSO bolognese, esplicita la sua visione della differenza tra Movimento e movimenti, mettendo l'accento sul fattore di coesione che ha caratterizzato, secondo lei, il periodo del Movimento dei movimenti:

“Io parlo di movimenti, non vedo un periodo di alta, ci sono i vari movimenti che continuano a lavorare, malgrado non ci sia più Il Movimento. Per la disillusione. E perché durante il Movimento non c'era più quella diffidenza tra compagni tra gruppi, e adesso invece è tornata quella diffidenza, la gente non si parla e non si ascolta più.”

In accordo con le auto-definizioni espresse dagli attivisti, rappresentate dall'esempio sopra citato, parlerò di “movimenti” altermondialisti, per indicare la rete di gruppi che interagisce, più debolmente, su scala nazionale e internazionale, dal 2003 in poi, ispirandosi comunque all'idea dell' “altro mondo possibile” promulgata da Movimento dei movimenti.

6. Frammentazioni ideologiche e orizzonte etico condiviso nella nozione di Movimento: priorità dell'esperienza personale

Ricapitolando, quando gli attivisti, la stampa, e in modo diffuso anche parte della società italiana che fruisce di essa, evocano il Movimento o di Movimento dei movimenti, si parla di una corrente di azione e di pensiero che ha ispirato e tutt'ora ispira una moltitudine di gruppi in Italia e nel mondo ad affermare, nel nome di una matrice politica comune, la propria opposizione attiva a quella che è da essi indicata come la “globalizzazione neoliberista”.

Uno dei dati che emergono più costantemente dalla ricerca riguarda il fatto che quella del Movimento, o dei movimenti, è una realtà di estrema frammentazione ideologica, frammentazione che si riflette nella molteplicità di interpretazioni individuali raccolte sul campo.

Ogni interpretazione individuale è basata sull'interpretazione che ogni attivista da del

proprio vissuto personale, cosicché risulta che l'esperienza di partecipazione politica, più o meno intensa, si esprime soprattutto nelle pratiche quotidiane personali e trova un ordine nell'ottica dell'esperienza individuale e non in un'ottica ideologica condivisa né di una conseguente militanza totalizzante.

Gli attivisti intervistati presso i gruppi italiani filo-zapatisti, o nei centri sociali, o nel mondo associativo, infatti, rivendicano la priorità della propria dimensione individuale, coinvolgendo al contempo la propria dimensione privata nel loro discorso politico. In questo senso, parlando delle sinistre antagoniste italiane che formano parte importante dei movimenti, mi riferisco a una nozione di sinistra antropologica, post-ideologica.

6.1. Il ruolo della scrittura nella produzione riflessiva movimentista

Se esiste un margine di condivisione nelle interpretazioni individuali, esso si trova nell'esercizio costante di produzione di una sorta di "testo continuo", polifonico, che scaturisce da un'incessante attività editoriale tesa a produrre letture ordinate degli avvenimenti, analogamente al processo descritto da De Certeau a proposito del Maggio francese del 1968:

"La diffusione dei dossier forniti al pubblico"; le pubblicazioni che restaurano, nel cielo dei libri, la costellazione delle autorità per un attimo spiazzate e senza più aura; la possibilità ormai data di confrontare, ritagliare e ricomporre, con pezzi verificabili, una geografia degli avvenimenti; l'occasione, infine, di ottenere in un testo continuo la descrizione di ciò che era avvenuto in luoghi dispersi e isolati, universitari o industriali, parigini e provinciali: tutta questa informazione che fa del passato un universo da conoscere è una riconquista dello spazio. Ricostruisce il mondo ieri in pezzi. Lo ordina in un sapere. Come il riflusso delle elezioni, il successo del libro è il ritorno all'ordine – cresce quando diminuisce quello del giornale, la cui tiratura è il barometro delle crisi." (De Certeau, 2007, p.71)

Nei discorsi pubblici espressi nelle piazze, o nei giornali e nei libri dei suoi esponenti carismatici, il Movimento rivendica un ruolo di attore politico e sociale in ambito mondiale. Per questa sua natura, il Movimento dunque ha sempre spiegato se stesso in termini politici e sociologici.

L'espressione "Movimento" indica un insieme di rappresentazioni simboliche attraverso le quali individui e gruppi percepiscono il mondo e ordinano il senso del proprio agire in esso, definendo così, in base ad un sistema di valori condivisi,

un'immagine di se stessi nel rapporto con gli altri.

Il Movimento, anti-globalizzazione o globale a seconda dei punti di vista, costituisce un esempio proprio delle problematiche create da quelle interconnessioni con una vasta molteplicità di fenomeni, proprie della modernità, di cui hanno parlato gli autori francesi Althabe (1998) e Augé (1997; 2006). Secondo quest'ultimo in particolare la contemporaneità è caratterizzata dalla fine delle grandi narrazioni, ovvero di quei sistemi di interpretazione che pretendevano di rendere conto dell'evoluzione dell'umanità in quanto insieme. Contemporaneamente, secondo Augé, l'orizzonte dell'uomo contemporaneo subisce una trasformazione che riguarda lo spazio, con un "restringimento" del pianeta e la sempre maggiore rapidità di interconnessioni dovute ai mezzi di trasporto e ai mezzi di comunicazione.

Il contesto contemporaneo, connotato da una effettiva accelerazione degli scambi e moltiplicazione degli scenari, un *corpus* di interpretazioni condivise contribuisce a formare una sicurezza cognitiva. Proprio in questo senso, l'ambito della cultura critica verso la globalizzazione è caratterizzato da dinamiche molto efficaci nel produrre un orizzonte cognitivo convincente, con sistemi di senso solidi e interpretazioni condivise, che permettono di agire. La sfera decisiva è quella della produzione testuale. Hannerz (2001) parla di "scenari geo-culturali" in cui le produzioni testuali sulla globalizzazione non sono semplicemente un certo numero di testi posti sugli scaffali delle librerie di tutto il mondo, ma sono, soprattutto, componenti significative in un contesto transnazionale di coscienza collettiva, una serie di rappresentazioni del mondo distribuite, ricevute e discusse in un mondo "*wide-web*" di relazioni sociali che, a loro volta, stimola ulteriormente la produzione culturale. Il risultato di questo processo di circolazione e continua riproduzione di testi descritto da Hannerz è un artefatto culturale organizzato attraverso le comunità e le reti che condividono uno scenario geo-culturale e un relativo apparato culturale. Sempre secondo Hannerz, se lo scenario geo-culturale egemonico, fino agli anni Ottanta del XX Secolo, era quello della Guerra Fredda, oggi è quello della globalizzazione, che troverebbe origine nella "tentazione imperialista" degli Stati Uniti d'America.

Proprio Hannerz indica, tra gli altri, a testimonianza di come venga costruito in ambito accademico ed editoriale questo artefatto culturale, i testi *Impero* (2000) e *Moltitudine* (2004) di Michael Hardt e Antonio Negri. Questi due testi sono in effetti elementi discorsivi centrali nel dare ordine alla rappresentazione della globalizzazione

così come è presentata nell'orizzonte culturale del Movimento.

Uno degli elementi significativi per individuare con un certo margine di omogeneità chi condivide la “cultura antagonista” o “di movimento” è la individuazione di nessi causali precisi, di ordine etico ed economico, tra le dinamiche geo-politiche di globalizzazione capitalista e neo-imperialista. Queste dinamiche sono descritte nei *best-sellers* della critica alla globalizzazione e ordinano i costanti mutamenti sociali e ambientali, spesso conflittuali, di cui i soggetti fanno quotidianamente esperienza, sia del proprio territorio sia del mondo (esperienza in questo caso mediata spesso dai *mass media*, sia ufficiali che alternativi).

6.2. “Think global act local”: popolo e territorio

Se si considera che molti tra coloro che hanno partecipato o partecipano al Movimento si definiscono come “popolo di Seattle”, ovvero appunto come un popolo, risulta leggibile come, prima di tutto per loro stessi, la tensione politica sia indissociabile da altre componenti. In effetti questo complesso “oggetto” socio-culturale, più che un movimento unicamente politico – esso riunisce infatti ideologie e interpretazioni assai diverse tra loro - è l'espressione di una visione del mondo e di un'etica specifiche e condivise.

Mettendo a fuoco il Movimento in quest'ottica, si osserva che, benché i gruppi che in esso si riconoscono abbiano un raggio d'azione effettivo prevalentemente locale, essi definiscono però un territorio d'azione e di appartenenza “globale”. Uno degli slogan più famosi prodotti da questo movimento è “*Think global act local*”.

Seguendo l'auto-definizione di “popolo di Seattle” si può considerare il Movimento come un popolo, anzi, una comunità simile ad una nazione. Faccio riferimento in questo senso alle definizioni proposte da Geertz e da Anderson.

Clifford Geertz sostiene:

“La nazione è una forza politica, determinata dalla coscienza della propria origine, delle affinità di pensiero e del proprio aspetto (...) cioè un legame di appartenenza (...) e, mentre la nazione è una forza politica, un paese è un'arena politica.” (Geertz, 1999, p.41)

Benedict Anderson, definisce una nazione come:

“(…) una comunità politica immaginata, e immaginata come intrinsecamente limitata e sovrana.” (Anderson, 2000, p.27)

Seguendo queste due definizioni si può osservare che il Movimento, immaginandosi e rivendicandosi come una comunità, dichiara di riferirsi ad un territorio, immaginato e condiviso, che è la Terra, e proprio rispetto ad essa si immagina come comunità, producendo racconti, riferimenti, insomma, una cultura specifica.

In genere la Terra, territorio globale d'appartenenza, fonda nel Movimento una gamma di codici di comportamento e, soprattutto, un insieme di valori.

La Terra è il cardine delle scelte etiche e morali, individuali e collettive del Popolo di Seattle. Quindi l'idea di Movimento implica la proposta di un mutamento umano, prima ancora che politico, fondato su una pratica e su un orizzonte mitologico condivisi, e non è invece possibile ritrovare un'ideologia politica comune.

Analogamente alle dinamiche individuate da Anderson nella sua analisi del nazionalismo, quando il Movimento cerca di darsi la struttura di "popolo", nella costruzione dell'idea di un proprio territorio comune immaginato, elabora letture storiche e mitologiche. In questo processo, i discorsi egemonici espressi dalle *élites* intellettuali cosmopolite costruiscono tradizioni e narrazioni in cui riconoscersi e tramite le quali ordinare le esperienze.

È in questo tipo di processi che si radica ad esempio il discorso fondante sulla globalizzazione, che ordina un insieme di processi di per se non necessariamente interconnessi, li rende comprensibili ed attribuisce loro degli agenti facilmente individuabili (le imprese multinazionali, il governo degli USA, ad esempio) ed è proprio questo discorso fondante a definire la percezione del mondo di molte persone, il loro agire in gruppo o singolarmente, le loro retoriche collettive e molte scelte personali.

7. Definizione delle modalità di appartenenza

L'appartenenza ai movimenti e a una generica "sinistra radicale" è fatta di adesioni che si possono leggere su tre livelli di partecipazione.

Esiste un livello più generale, di adesione privata a un'etica e ai valori riferiti "al Movimento", in senso ampio, adesione espressa soprattutto a livello ideale e che trova risvolti concreti in pratiche individuali come il "consumo critico".

Un secondo livello di adesione è collettivo e pubblico, localizzato sul territorio con la partecipazione attiva alla vita politica, culturale e sociale locale, livello a cui si

possono ricondurre tutti coloro che appartengono ai gruppi italiani “di movimento” nella loro azione politica locale (nei CSO, nelle associazioni come Ya Basta o Coordinadora) che in quella internazionale di appoggio allo zapatismo.

Infine, c'è un livello di adesione “di piazza” che coinvolge tutti quei soggetti riconducibili sia alla prima che alla seconda categoria, che partecipano a manifestazioni di protesta o ad eventi articolati (come i Forum Sociali), e fanno di questa loro presenza il punto cruciale (a volte l'unico) di adesione a una cultura “di movimento”.

7.1. Leggere e consumare

Se, come si è appena visto, uno dei principali elementi unificanti del Movimento è il costante processo di testualizzazione operato dagli attivisti, e, in modo più evidente, dagli intellettuali “di movimento”, è abbastanza ovvio che in alcuni casi gli attivisti mostrino di “aderire” alle logiche del movimento contro la globalizzazione segnalando soprattutto le proprie pratiche di lettura. Analogamente a come segnalato da De Certeau:

“Quantomeno, il problema è aperto dal rapporto di successione tra la parola della contestazione e il “commercio” della scrittura. (...) In ogni caso è dubbio che le 150.000 copie di *Livre noir des journées de mai* (...) siano state lette. A molti, sicuramente, è bastato averle pagate. Questa imposta versata al paese e alla storia è una lingua monetaria che di per sé istituisce uno scambio, senza però che la conoscenza vi partecipi e limitata ai soli prodotti di consumo. Questi libri-oggetti che arredano gli appartamenti non riescono a costituire un luogo di lettura – e questo per mancanza di tempo, spesso, o per mancanza di un interesse che vada al di là dell'atto simbolico dell'acquisto.” (De Certeau, 2007, p. 70)

L'atto simbolico dell'acquisto oggettiva la partecipazione a una causa, dunque. Questo mostra, tra le altre cose, come sia radicata una visione di sé come “consumatori” prima di tutto, e come sia questa visione il cardine di molte pratiche politiche messe al centro del proprio attivismo in favore di una globalizzazione alternativa. La consapevolezza rispetto alla propria condizione di consumatori e quindi rispetto al proprio margine di azione – il consumare, appunto - è la condizione a cui tendono la maggior parte degli attivisti dei movimenti di oggi, condizione all'interno della quale costruiscono alcuni aspetti distintivi della propria identità sociale. È secondo il proprio stile di consumo che gli attivisti si diversificano dagli

altri individui a loro prossimi e simili con cui convivono all'interno della stessa società. Chi si riconosce nel movimento molto spesso si serve dei circuiti del commercio equo e solidale, o lavora al loro interno; è attento al riciclo e in alcuni casi ha reso proprio il riciclo un'attività produttiva e militante. È questo il caso, ad esempio, di chi pratica il *trashware*²⁸, spesso all'interno dei Centri Sociali, ma non solo.

Infine, nello specifico della dimensione filo-zapatista, le principali attività di finanziamento al Chiapas passano attraverso la vendita e l'acquisto di prodotti agricoli e artigianali delle comunità zapatiste, come i caffè *Rebelde* o *Tatawelo*.

7.2. Dispositivi di differenziazione politica attraverso il commercio del caffè “solidale”

Un esempio specifico e significativo delle pratiche innescate dalla solidarietà filo-zapatista in Italia è costituito proprio dalla vendita del caffè. Questo aspetto è significativo perché contribuisce a delineare come i diversi gruppi italiani si differenziano tra loro: Coordinadora e i gruppi che riunisce vendono il caffè *Durito Rebelde*; l'associazione *Tatawelo*, espressione di una rete di diverse organizzazioni italiane che promuovono l'economia solidale, vende invece il caffè *Tatawelo* in molte botteghe italiane legate al mercato dei prodotti equi e solidali; l'associazione Ya Basta, infine, vende il caffè *Rebelde* all'interno di tutta la rete delle sue sedi [v. in Appendice foto 3 e 5], dei Centri Sociali e dei luoghi culturalmente e politicamente affini. Il commercio del caffè viene percepito dai diversi attivisti delle associazioni sopra citate come uno strumento economico e simbolico di legittimazione del proprio operato politico, che testimonia la concretezza della loro cooperazione col Chiapas; l'aspetto simbolico è importante perché il caffè, venduto a un pubblico non necessariamente organico alle associazioni, testimonia la loro diversificazione, tesa a una costante concorrenza reciproca. La logica soggiacente sembra mostrare come il successo del prodotto, seguendo le leggi del mercato di massa, testimoni il successo

²⁸ Secondo la definizione riportata su wikipedia: “Il trashware (derivato dalla parola inglese trash, spazzatura) è la pratica di recuperare vecchio hardware, mettendo insieme anche pezzi di computer diversi, e di renderlo di nuovo funzionante ed utile. Parte integrante del trashware è l'installazione di software libero sul sistema, ad esempio il sistema operativo GNU/Linux, per portare avanti lo spirito di libertà dell'iniziativa. Il materiale informatico così ottenuto viene consegnato o regalato a persone ed enti che ne abbiano bisogno, in particolar modo legandolo ad iniziative che tentano di colmare il divario digitale (digital divide), ossia la differenza di mezzi a disposizione tra chi è informaticamente alfabetizzato e chi ancora non lo è” (www.wikipedia.org/wiki/Trashware).

del “marchio” politico che lo vende e quindi l’affermazione di un gruppo egemonico nel rivendicare come affine a sé l’immagine degli Zapatisti in Italia.

7.3. Appartenenze instabili: riferimenti culturali complessi e ideologie condivise

Per comprendere su che basi e come si costruisca il senso di appartenenza a una comunità politica e culturale eterogenea e dai confini sfumati, è possibile individuare alcune caratteristiche di questo fenomeno. Innanzitutto, l’appartenenza a un gruppo come, ad esempio, un collettivo antagonista italiano, che si inserisce a sua volta in un insieme di movimenti sociali, come il Movimento che manifestò a Genova nel 2001, si costruisce su rappresentazioni molto elastiche e combinate tra loro.

Si tratta di rappresentazioni di sé come soggetti “resistenti”, prima di tutto culturalmente, a un dominio agito da tutte le espressioni istituzionali del sistema capitalistico. Questi soggetti “resistenti” interagiscono con rappresentazioni della società locale a cui appartengono, società percepita dagli attivisti come minacciata nella sua particolarità “culturale” dal capitalismo e dalla globalizzazione neoliberista, percepito come forza uniformante.

A loro volta, le rappresentazioni della realtà locale, nella visione degli attivisti, interagiscono con rappresentazioni del mondo inteso come aspirazione ideale all’idea di un insieme di diversità dialoganti a cui tendere.

Queste rappresentazioni molteplici si stratificano in modo differente secondo ciascun attivista, il quale, come è ovvio non si identifica unicamente nella dimensione di una eventuale militanza. Proprio per il fatto di non essere un aspetto totalizzante, la percezione della pratica politica che generalmente connota i soggetti da me intervistati è, nella maggioranza dei casi, definibile dall’esterno e autodefinito come attivismo piuttosto che come militanza.

Credo che sia importante esplicitare innanzitutto come si delinea il senso di appartenenza alla fase di mobilitazioni collettive chiamata Movimento dei movimenti, perché essa ha segnato profondamente le modalità in cui, oggi, ci si sente parte attiva di un’area culturalmente e politicamente antagonista in Italia.

Ciascuno degli interlocutori con cui ho lavorato si riconosce l’esistenza di “un Movimento”, almeno nell’accezione e nella fase storica che ho delineato. Ciascuno, pur riconoscendosi come parte di esso, sottolinea la propria autonomia individuale nel

comportamento e nel pensiero, rispetto alla generale categoria di Movimento – o di movimenti -.

Tra le persone che ho intervistato, sia in Italia che in Chiapas, c'è chi rivendica la pratica delle occupazioni, come ovviamente chi agisce nei CSO, e chi invece quella della produzione “socializzata” del sapere, come per esempio coloro che organizzano i seminari di Uninomade²⁹. C'è chi lavora nei *mass media* “alternativi”, per esempio nelle radio indipendenti (come ad esempio “Radio Onda Rossa a Roma, Radio Sherwood in Veneto, o Radio Città103 a Bologna), e chi invece dichiara di essere un “consumatore critico”; infine c'è chi fa politica nei partiti (Partito della Rifondazione Comunista, soprattutto, partito che si è diviso profondamente al suo interno proprio sull'opportunità o meno di “fondersi” nel Movimento) e aderisce con entusiasmo al Movimento, pur venendo contestato aspramente dagli “antagonisti”.

Nessuno mai fa riferimento ad una soltanto di queste appartenenze. Ciascuno le rivendica a seconda del contesto e in relazione alle persone da cui è circondato. È quindi possibile, a partire da questi casi concreti osservati sul campo, ricostruire un repertorio generale di pratiche, le cui combinazioni delineano, in modi e con livelli di coinvolgimento differenti, i possibili modi di presentare e rappresentare l'appartenenza al Movimento.

7.4. Autonomie culturali e rapporto con il denaro

In Italia, conducendo ricerca fra gli occupanti dei CSO e gli attivisti delle associazioni filo-zapatiste, ho potuto verificare come l'appartenenza ad un'area culturale antagonista sia largamente determinata, per gli individui coinvolti, dall'adesione, dalla condivisione e dalla diffusione di valori percepiti come alternativi a quelli dominanti.

Per valori dominanti gli attivisti di solito intendono quei valori che sarebbero

²⁹ Si legge nel testo che presenta il progetto: “Uninomade è una rete europea di ricercatori e di studenti che dal 2004 ha iniziato un percorso possibile di ricomposizione delle intelligenze critiche attorno a un desiderio comune, quello di costruire un dispositivo di autoformazione e di dibattito pubblico mettendo a tema i concetti, i linguaggi e le categorie che le esperienze teoriche e pratiche dei movimenti hanno espresso in questi ultimi anni. Il problema che collettivamente ci si è posti è stato il come trasformare l'accumulo di esperienze in un dispositivo produttivo e costante di conoscenza e di saperi, ovvero come dare vita a una Università Nomade che sia capace di attraversare e contaminare sia l'università ufficiale che i luoghi e i territori di conflitto. Uninomade è una avventura dell'intelligenza collettiva che cerca di rispondere a quella che è stata ritenuta una necessità: sottoporre a verifica gli elementi di ricerca politica acquisiti nelle lotte attraverso il metodo del confronto diretto e la messa in relazione delle conoscenze. Uninomade ha lo scopo di creare dei nuovi nomi comuni per costruire una Enciclopedia postsocialista della scienza della sovversione.” (Tari, 2005)

determinati dalla commensurabilità di qualunque cosa, e soprattutto della creazione culturale, con il denaro. Proprio il denaro infatti sarebbe l'espressione di una logica di mercato uniformante rispetto alla diversità e alla creatività umana, logica che nega i principi di una giustizia sociale a cui affermano di aspirare invece gli attivisti "antagonisti", antagonisti a questo sistema di valori, dunque.

Costoro mirano alla diffusione dei propri valori, espressi non solo nelle rivendicazioni immediatamente politiche, ma anche e soprattutto nelle proprie modalità culturali, siano esse musicali, o letterarie attraverso l'"invenzione" di storie (esiste ad esempio una produzione di romanzi "di movimento" come si vedrà in seguito). I meccanismi di trasmissione di queste produzioni culturali sono regolati dal principio del *no-copy* o *copyleft*, cioè della diffusione spesso gratuita tramite internet, ed esente dalla "proprietà intellettuale" supervisionata, in Italia, dalla SIAE (Società Italiana degli Autori e degli Editori).

Si tratta di una licenza commerciale che prevede la seguente dicitura:

"E' consentita la riproduzione, parziale o totale, dell'opera e la sua diffusione per via telematica a uso personale dei lettori, purché non a scopo commerciale."(www.creativecommons.org)

Alla base c'è il concetto di *copyleft*, inventato negli anni Ottanta dal *Free Software Movement* di Richard Stallman, e ormai diffusosi in tanti settori della comunicazione e della creatività, dall'informazione scientifica alle arti. Il *copyleft* (contrario di *copyright*) si traduce in diversi tipi di licenze commerciali, la prima delle quali è stata la GPL (GNU *Public License*) del *software* libero, nata per tutelare quest'ultimo e impedire che si potessero privatizzare i risultati del lavoro di libere comunità di utenti (il *software* libero è a "codice-sorgente aperto", il che lo rende potenzialmente controllabile, modificabile e migliorabile dall'utente). Questo principio trova radici nel riconoscimento della genesi sociale del sapere. Si veda a questo proposito il sito italiano del *copyleft* applicato alle creazioni artistiche www.creativecommons.org.

7.5. Problematiche legate alla definizione: l'indefinitezza come rivendicazione politica

Dunque, uno degli aspetti centrali di questo mondo politico dai confini così difficilmente tracciabili e dalle appartenenze così instabili è sicuramente un discreto

marginale di autonomia culturale.

Boni (2006) nel suo studio dei “circuiti antagonisti” o “movimento della sinistra antagonista”, nello specifico delle comuni nella campagna toscana, sottolinea come “la pratica sovversiva ammette variabili regionali”, (Boni, 2006, p.11). L’autore individua una cultura condivisa a cui i soggetti sentono di appartenere in ragione di pratiche quotidiane governate da alcune regolarità di pensiero e di condotta. La prima regolarità, secondo lui, è costituita dall’idea egualitaria e partecipativa della socialità. La seconda è costituita dalla riduzione del consumo che consente una minimizzazione del lavoro. La terza, è costituita dalla tensione nei rapporti con le istituzioni. La quarta regolarità, infine, coincide con un quotidiano e variegato “fare politica” (Boni, 2006, p.10).

Tuttavia, l’elasticità delle complesse e mutevoli costruzioni di natura simbolica e pratica delle appartenenze ai movimenti antagonisti conferisce ambiguità alle nozioni stesse di “sinistra antagonista”, “movimenti”, “Movimento”. Infatti, se è piuttosto facile riconoscersi nelle istanze portate all’attenzione generale dal Movimento dei movimenti, ed essere riconosciuti come facenti parte di esso, come ho premesso non esiste struttura in grado di fornire dei codici precisi per decretare l’appartenenza o meno al Movimento stesso. Tuttavia, questa natura molteplice va considerata come fondante e costitutiva della specificità del fenomeno.

Non va sottovalutato il fatto che sia proprio l’indefinitezza una delle rivendicazioni principali e più trasversali nel mondo antagonista italiano. Le persone che ne fanno parte sottolineano come proprio la lotta per l’emancipazione dalle etero-definizioni, espresse soprattutto dai media e dai sociologi, costituisca una delle principali ragioni del loro impegno politico. L’indefinitezza è per loro lo strumento di liberazione dai dispositivi di controllo della cultura egemonica in cui si sentono immersi. Avendo fatto proprie alcune linee guida del pensiero foucaultiano, molti attivisti ritengono che proprio il tentativo di sottrarsi ai dispositivi di classificazione socio-culturale sia uno dei principali obiettivi di un movimento che aspira ad essere eticamente e culturalmente autonomo.

7.6. Vantaggi e svantaggi delle relazioni fragili

Se a tutto ciò si unisce il fatto che internet è lo strumento per eccellenza di

organizzazione e di comunicazione per tutti gli attivisti di quest'area, appare chiaramente la natura informale e instabile delle "reti" di relazioni che la costruiscono, seguendo le dinamiche individuate da Keek e Sikkink (1998). Grazie alla comunicazione elettronica, le relazioni, tra soggetti o gruppi, sono infatti estremamente agevoli da costruire, ma altrettanto fragili nel tempo. Spesso sono reti istituite *ad hoc* per eventi particolari. Questo aspetto organizzativo è diventato strutturale e costituisce una delle novità caratterizzanti le nuove forme di partecipazione politica.

Proprio questa instabilità ed indefinitezza permettono di prendere parte a questi movimenti sentendosi coinvolti a pieno titolo, senza necessariamente condividere una militanza quotidiana in un gruppo politico, in un centro sociale, in una associazione.

Ora, è un'analisi condivisa da diversi sociologi, tra cui Bauman (Bauman, 2000) e antropologi tra cui Marc Augé, quella che vede le società contemporanee in crisi proprio a causa di un vuoto di sistemi di valori e rappresentazioni condivisi che costituiscano strutture intermedie tra l'individuo e la società nel suo insieme. Proprio Augé sostiene infatti che:

“L'elaborazione individuale delle rappresentazioni va considerata tanto più seriamente in quanto viviamo in un'epoca in cui le retoriche intermedie si sfasciano. Per “retoriche intermedie” intendiamo gli elementi discorsivi, caratteristici sia delle cosmologie tradizionali sia dei corpi intermedi delle società moderne (sindacati, partiti...), che davano un senso al mondo, cioè fissavano un statuto intellettuale e simbolico delle relazioni con gli altri. La necessità di ricorrere all'individuo è dunque il risultato di una constatazione empirica e di un'urgenza metodica.” (Augé, 1997, p.120)

L'appartenenza ad una collettività che si vive come movimento politico pone dunque la comunità-movimento come elemento di mediazione tra il soggetto e il mondo, fornendo una serie di codici e di valori, di interpretazioni della realtà insomma condivise.

In questo contesto mostrerò come la costruzione di mitologie condivise, e principalmente per gli italiani quella riguardante gli Zapatisti, possa radicare dei gruppi politici nel loro territorio, fornendo loro una serie di categorie utili per esplicitare le proprie evoluzioni politiche. Tali mitologie fungono da veicolo per consolidare sistemi di valori condivisi.

8. La nozione di globalizzazione: possibili inquadramenti teorici

Una delle caratteristiche della contemporaneità, fa notare Appadurai, è che le modalità di comprensione e di produzione e riproduzione culturale e le dinamiche di costruzione delle identità entro i confini politici e culturali classici sono sostituite da flussi “irregolari” di persone che si strutturano piuttosto come “comunità di immaginazione”, comunità che travalicano i confini sociali e politici tradizionali (Appadurai, 2001).

Un approccio alla globalizzazione che metta in evidenza la nozione di “comunità di immaginazione” è fondamentale per spiegare come si costruisca il sentimento di appartenenza a una comunità per certi versi virtuale e sicuramente transnazionale come quella dei movimenti che proprio alla globalizzazione si oppongono. Si tratta, infatti, di comunità transnazionali “immaginate”, trasversali rispetto all’ estrazione sociale di chi le compone (dalle comunità contadine del Chiapas ai gruppi di attivisti per lo più appartenenti alla cosiddetta “classe media” italiana, per esempio).

Il sentimento di appartenenza rispetto all’ecumene dei movimenti nasce da, innanzitutto, un senso di costrizione nelle medesime e sovrachianti strutture politiche economiche internazionali che metterebbero a repentaglio l’esistenza umana a prescindere dalla classe sociale o dall’appartenenza nazionale degli individui.

Questo sentimento diffuso di schiacciamento, tra gli altri, fa sì che un certo numero di individui si organizzino in un movimento, comunicando per lo più tramite internet, in modo tanto veloce da produrre percezioni di prossimità anche tra soggetti e gruppi in realtà distanti tra loro, che però tramite questo mezzo scambiano e condividono continuamente materiale politico e culturale producendo una cultura peculiare.

Aiwa Ong (Ong, 2003) ha proposto un approccio alle dinamiche di globalizzazione particolarmente utile, partendo da una critica ai due principali modelli di analisi del problema. Da un lato indica quella corrente di studi, prevalentemente anglosassone, che propongono teorie sistematiche di analisi dei sistemi di produzione post-fordisti o tardo-capitalisti (come ad esempio Harvey, 1997), teorie che costruiscono un’opposizione tra forze politico-economiche omogeneizzanti a livello planetario, e una nuova e peculiare forma di produzione culturale “postmoderna”, che ne sarebbe diretta conseguenza. La critica di Ong rispetto a questo modello interpretativo è quella

di non essere in grado di leggere il margine di creatività (“*human agency*”) da parte degli individui che si trovano, inseriti nei sistemi di governo tardo capitalisti, a negoziare e produrre i propri sistemi di senso.

L'altra corrente di pensiero individuata e criticata da Ong è quella che trova come rappresentante eccellente proprio Arjun Appadurai: si tratta di letture delle diverse versioni della modernità prodotte dall'interazione tra peculiari declinazioni delle dimensioni culturali locali “resistenti” con le forze totalizzanti e uniformanti del capitalismo globale. Rispetto a questo approccio Ong fa notare che questo tipo di analisi etnografiche non rendono conto di quanto, dice:

“L'immaginazione come pratica sociale possa essere indipendente dalle strutture nazionali, transnazionali e politico-economiche che permettono, orientano e controllano i flussi di persone, cose e idee.” (Ong, 1999, p.11)

Ong propone di non concentrarsi solo sugli aspetti culturali piuttosto che economici della contemporaneità, perché tale approccio tende a costruire rigidamente le categorie di globale e locale la cui separazione è effettivamente astratta. La studiosa indica piuttosto di tenere costantemente presente lo specifico contesto di poteri in cui si inserisce la pratica individuale quotidiana, fatta di strategie politiche e culturali. In questo senso già De Certeau mette in luce il ruolo delle strategie quotidiane che producono, nell'ottica di Ong, molteplici storie individuali di globalizzazione.

Mi rifaccio qui a ciò che studioso francese definisce come strategie:

“Per «strategia» intendo il calcolo dei rapporti di forza che diviene possibile a partire dal momento in cui un soggetto di volontà e di potere è isolabile in un «ambiente». Essa presuppone un luogo che può essere circoscritto come *proprio* e fungere dunque da base a una gestione dei suoi rapporti con un'esteriorità distinta. La razionalità politica, economica o scientifica è stata costruita su questo modello strategico. Intendo al contrario per «tattica» un calcolo che non può contare su una base propria, né dunque su una frontiera che distingue l'altro come una totalità vivibile. La tattica ha come luogo solo quello dell'altro. Si insinua, in modo frammentario, senza coglierlo nella sua interezza, senza poterlo tenere a distanza. Non dispone di una base su cui capitalizzare i suoi vantaggi, prepararsi a espandersi e garantire un'indipendenza in rapporto alle circostanze.” (De Certeau, 2001, p.15)

8.1. La cittadinanza come ambito strategico

Uno dei bersagli principali delle proteste dei movimenti contro la globalizzazione è la nozione di cittadinanza, che sarebbe svuotata di significato nel suo aspetto di

“contenitore” di diritti dal primato delle logiche del profitto.

La logica discorsiva maggiormente efficace per legittimare le proprie azioni politiche è quella esercitata in sedi come Social Forum o assemblee pubbliche dai vari movimenti, logica che contrappone il “cittadino responsabile”, coi suoi diritti/doveri di partecipare ai processi democratici dello Stato-nazione, di fronte alla mancanza di responsabilità propria delle “logiche di mercato” verso la tutela delle varie sfere della vita umana.

La “cittadinanza” pensata dagli attivisti altermondialisti si basa, più che su sistemi ideologici uniformi e condivisi, su una serie di “pratiche di cittadinanza” che vanno dalla partecipazione attiva tramite associazioni e organizzazioni non governative alla gestione della vita pubblica in quanto “società civile” a pratiche di maggior rottura con il *continuum* normativo istituzionale, come le occupazioni abusive, le appropriazioni illegali e autogestioni di edifici o spazi pubblici che gli occupanti rivendicano di “liberare” dalle logiche dominanti del profitto.

Una stessa associazione italiana appartenente all’area della sinistra antagonista e parte dei movimenti altermondialisti può al contempo dichiararsi “antisistemica” per ottenere il consenso dei propri militanti, e cooperare però con le istituzioni locali (Comuni, Province, Regioni) che gestiscono il *welfare* per ottenere fondi con cui sostenere le proprie attività politiche, che consistono tra le altre cose nel lottare per l’estensione dei diritti di cittadinanza degli immigrati e nell’occupazione organizzata ma abusiva di case, offrendo a suo modo una rete di assistenza a chi si senta di aderire alle attività politiche e partecipare attivamente alla vita culturale di tale associazione.

Con le loro proteste e le diverse “reinterpretazioni” della cittadinanza gli aderenti ai movimenti mettono in luce il fatto che i cambiamenti strutturali portati nelle nostre società dalla globalizzazione rendono ormai inadeguata la nozione di “cittadinanza” pensata come insieme di diritti giuridici e diritti a sistemi di assistenza pubblica nazionale, laddove i sistemi di produzione sono divenuti transnazionali. Mettono l’accento sull’urgenza di ripensare alla tutela dei diritti in un contesto in cui la delocalizzazione sposta i problemi dei diritti eludendo quelle conquiste sindacali che fino a vent’anni fa sembravano proteggere i lavoratori. Questa rimessa in discussione delle categorie che fino agli anni Ottanta ordinavano la società in modo riconosciuto – prima i lavoratori davano vita a movimenti operai, gli studenti a movimenti di

studenti, etc.- produce movimenti dalla composizione sociale trasversale come quelli contemporanei contro la globalizzazione, apparentemente privi di ciò che classicamente si intende come base sociale, ma che sono momenti di sintesi in cui convergono numerose e differenti crisi sociali.

9. Il “neoliberismo”: costruzione militante di una categoria politica

La parola “neoliberismo”, utilizzata da tutti gli attivisti e i militanti, sia in ambito italiano sia giapponese, alla stregua di una categoria analitica costruita nell’ambito dell’economia, non caratterizza in realtà una dottrina economica specifica.

Si tratta piuttosto di una costruzione dagli intellettuali critici ideologicamente contrari al liberismo capitalista, di una struttura coerente attribuita da questi a un insieme di ipotetiche logiche sovra-nazionali non governate da organismi politici democraticamente eletti ma da altrettanto ipotetiche necessità del mercato finanziario. All’inizio, il termine “neoliberismo”, come emerge dalla letteratura fatta propria dagli attivisti dei movimenti altermondialisti, prodotta da moltissimi autori di approccio sostanzialmente marxista (ad esempio Harvey), servì a designare le politiche sociali ed economiche inaugurate nei primi anni Ottanta, rispettivamente, dai governi di Ronald Regan negli Stati Uniti e di Margaret Thatcher in Gran Bretagna, e protese a una radicale “liberalizzazione” dei mercati. Secondo Harvey (2007) Regan e Thatcher propugnavano cioè la “liberazione” della sfera economica e finanziaria dalle decisioni dello Stato, ridotto a un’entità garantista. Ciò andava a discapito dello stato sociale colpito dalla privatizzazione dei servizi pubblici e dalla liberalizzazione di ogni servizio non strategico, e assicurava l’abbattimento di ogni protezione doganale. Lo scopo di “liberare” i mercati è, secondo il disegno che Harvey attribuisce ai “neoliberisti”, quello di ingenerare una crescita economica quantificabile in termini di prodotto interno lordo degli Stati. Tuttavia questa crescita non sempre coincide con il miglioramento oggettivo delle condizioni di vita delle popolazioni.

Secondo la definizione dell’OCSE (*Organization for Economic Cooperation and Development*, Organizzazione per la Cooperazione Economica e lo Sviluppo), la globalizzazione è un processo attraverso cui mercati, idee e produzione nei diversi Paesi diventano sempre più interdipendenti tra loro, generando così strette interazioni

tra nazioni, economie e popoli. La globalizzazione è, quindi, l'espansione su scala mondiale dei meccanismi di libero scambio propri del sistema capitalistico.

I maggiori teorici della possibilità di estendere a tutto il Pianeta il sistema del libero scambio e l'economia di mercato si ispirano agli economisti della scuola di Chicago, di fine anni Settanta, i "*Chicago Boys*" seguaci del professor Milton Friedmann, premio Nobel per l'economia. La loro ricetta consiste in tagli alle tasse e alla spesa pubblica e nella liberalizzazione dei commerci.

9.1. Un nemico comune e immateriale

Proprio queste teorie sono attaccate dai movimenti contro il neoliberismo e dalle culture antagoniste che infatti individuano proprio in questo modello di sviluppo, quello "neoliberista"³⁰, il loro nemico principale, un modello che privilegierebbe cioè i diritti delle merci rispetto ai diritti sociali. Sia negli slogan portati in piazza dai manifestanti in varie parti del mondo, che nelle produzioni teoriche articolate in una vasta bibliografia prodotta dagli intellettuali di riferimento dei movimenti altermondialisti, il neoliberismo è presentato come una sorta di riedizione del liberismo, caratterizzata da una forte politica "imperialista" o "neocolonialista" da parte delle potenze industriali e commerciali economicamente e militarmente più forti, come abbiamo appena visto.

In ambito italiano tutti coloro che, con diverse modalità, si riconoscono nell'area della sinistra antagonista italiana concordano sul fatto che il proprio nemico sia il "neoliberismo", indicando con tale nozione quella dottrina economica che governerebbe la globalizzazione economica così come la conosciamo oggi. Questo è possibile, tra le altre cose, dalla condivisione di un universo letterario e intellettuale sulla base del quale stabiliscono, come detto sopra, nessi causali precisi. Proprio il concordare nel riconoscere un nemico comune, ancorché immateriale, come il neoliberismo, è uno dei punti di convergenza dell'universo dei movimenti contro la globalizzazione che sia a livello planetario che a livello nazionale (italiano) presentano delle significative eterogeneità politiche e culturali, per genesi storica, composizione sociale e per pratiche politiche.

³⁰ Il termine "liberismo" è adottato verso la fine del secolo diciottesimo per indicare un modello politico-economico che si oppone a qualsiasi intervento dello Stato negli scambi, e affida l'economia alle leggi di mercato.

Durante un'intervista svolta in Chiapas, nella municipio zapatista di Oventic, ad alcuni militari Zapatisti chiedevo quale fosse il legame che sentivano di avere con gli attivisti italiani che spesso, negli anni, si erano recati presso la loro comunità. Questi risposero che gli italiani erano, per loro “*compañeros en lucha contra el mismo enemigo neoliberalista*”, ovvero “compagni in lotta contro lo stesso nemico neoliberalista”.

9.2. La manifestazione di piazza come strumento di indicazione del nemico

Come si evince sia dai discorsi pubblici che da quelli privati degli attivisti italiani e internazionali, la “globalizzazione neoliberalista”, nella sua espressione militare e quindi più cruenta, sarebbe governata in prima istanza dal governo degli Stati Uniti, responsabile di un nuovo imperialismo le cui espressioni più contestate a livello planetario dai manifestanti già dal 2003³¹ sono per esempio la guerra in Iraq, letta come guerra imperialista per il petrolio.

La seconda istanza di “governo” della globalizzazione è costituita, nell’ottica dei contestatori, dall’apparato di istituzioni sovranazionali quali il WTO, FMI, l’OCSE e la Banca Mondiale, organismi che infatti venivano scelti come bersagli simbolici dai manifestanti altermondialisti che si sono riuniti nelle loro manifestazioni più imponenti proprio in occasione dei vertici di queste organizzazioni, per contestarle con semplici manifestazioni di piazza, come per esempio a Bologna nel giugno del 2000 contro la conferenza OCSE sulle piccole e medie imprese³², o con veri e propri “controvertici”, per esempio nel febbraio 2001 il Forum Sociale Mondiale organizzato a Porto Alegre in Brasile dai movimenti contro il Forum Economico Mondiale di Davos, in Svizzera (*Limes*, 2001, p.9)³³.

Infine, il terzo polo di potere, avvertito come decisivo dagli oppositori della “globalizzazione neoliberalista”, è rappresentato dalle imprese multinazionali, entità economiche in grado di imporre politiche favorevoli ai loro interessi a discapito della qualità della vita e dello sviluppo dei singoli Stati e delle loro popolazioni in nome della “logica di mercato”.

³¹ Dal Lago, Alessandro, “Guerra permanente: l’ultima scommessa”, da *LaRepubblica*, 15 febbraio 2003.

³² www.bologna.social-forum.org .

³³ *Limes*, 3, 2001.

Queste tre entità sono percepite in modo condiviso da tutti coloro che si sentono parte dei movimenti altermondialisti come l'anima delle logiche neoliberiste, logiche che costituirebbero, oggi, la principale fonte di dominio e ragione di sfruttamento sociale e ambientale. Questa convinzione sta alla base di un intero sistema di credenze geopolitiche.

È in quest'ottica militante che viene costruito il termine "neoliberismo", che è da intendersi quindi come categoria militante espressione di un'ideologia post-marxista, internazionalista e anti-imperialista, piuttosto che come dottrina economica universalmente riconosciuta.

Un aspetto apparentemente paradossale delle retoriche antagoniste "*no-global*" è rappresentato dal fatto che proprio questi movimenti rivendicano la ricchezza potenziale insita nella globalizzazione, col suo portato di intensificazione degli scambi culturali. È frequente infatti che coloro che vi si riconoscono rivendichino l'etichetta di "*alter-global*" o "altermondialisti". A sottolineare che non intendono opporsi alla globalizzazione *tout court*, bensì trasformarla in un processo di estensione, su scala globale, di diritti umani e di regole che tutelino le società piuttosto che le merci. Non a caso uno degli slogan di maggior successo prodotto dai manifestanti altermondialisti è "*Tink global – Act local*" ("Pensa globalmente - Agisci localmente").

9.3. L'Impero come elemento narrativo di un ordine simbolico: i suoi ideatori

Le rivendicazioni dei gruppi antagonisti italiani, in linea con quelle di tutti i movimenti altermondialisti contemporanei, si articolano sull'opposizione tra sovranità locale e localismo, da un lato, e aspirazioni ad una giustizia sociale che governi l'immaginaria ecumene globale dall'altro.

La "cittadinanza" rivendicata dai miei interlocutori si articola tra queste due polarità, ed essi concepiscono questo *status* dell'individuo come strumento di difesa e di opposizione al potere uniformante attribuito alla forma politica di impero, che collegano direttamente al sistema economico neoliberista, di cui l'impero sarebbe agente intangibile.

Bisogna pensare all'impero come ad una etichetta funzionale ad individuare e rendere dicibile un potere diffuso e intangibile. Gli ideatori principali di questa etichetta, o per

lo meno coloro che l'hanno formalizzata e le hanno fornito uno statuto teorico riconosciuto presso molte comunità accademiche e intellettuali nel mondo, sono Negri e Hardt che pubblicando il libro *Impero*, nel 2003, hanno fornito uno strumento essenziale ai movimenti, funzionale alla gestione del conflitto. L'impero infatti da allora è chiamato in causa, nei discorsi politici degli attivisti altermondialisti, come simulacro di un nemico da combattere.

Gli autori di *Impero* e la maggior parte dei loro seguaci ritengono che questo potere sia diffuso, intangibile. Si tratta di autori che hanno letto e fatto proprie da tempo le idee di potere diffuso e di biopolitica di Foucault. Proprio la mancanza di confini dell'Impero, una sorta di allegoria condivisa³⁴, rende possibile pensare ad una resistenza diffusa ovunque, e tale resistenza è spesso espressa dagli attivisti in termini di "resistenza al biopotere".

9.4. Resistenze locali tra Chiapas e Italia

Nella narrazione dell'Impero gli Zapatisti costituiscono l'incarnazione perfetta dell'ideale degli indigeni che resistono all'impero colonizzatore, provenendo da un contesto di secolare dominazione coloniale da parte degli spagnoli. In effetti la resistenza locale all'imperialismo di cui è portatore l'indigeno chiapaneco è un costrutto culturale fondamentale per gli Zapatisti, e gli stessi attivisti italiani stimano essenziale questo aspetto.

Diffondere una rete di resistenze locali infatti, è uno dei principali obiettivi del movimento altermondialista nel suo complesso, attraverso pratiche e retoriche tese a preservare la "diversità culturale" e il diritto a prendere decisioni rispetto al proprio territorio da parte, primariamente, delle comunità che lo abitano.

Si pensi per esempio alle lotte contro i cantieri per l'alta velocità ferroviaria in Val di Susa in Piemonte o a quelle contro l'allargamento della base militare statunitense a Vicenza in Veneto: in entrambi i casi la comunità locale costituisce un nucleo compatto che si oppone alle politiche del governo nazionale.

Queste comunità locali sono appoggiate largamente dai movimenti antagonisti, i quali

³⁴ A proposito dell'Impero come allegoria, è interessante la proposta di Binotto (Binotto, M., 2005, p. 217) di mettere a fuoco la radice *pop* dell'Impero visto attraverso la metafora cinematografica della saga di George Lucas. Questo paragone suggerisce una fusione dell'attività teoretica organica ai movimenti con la cultura pop diffusa che crea un immaginario sul quale le proposte accademiche riescono a fare presa.

trovano in questo ruolo una ragione di esistenza e di legittimazione politica alle loro visioni “antimperialiste” del mondo, visioni che secondo loro si dimostrano efficaci nei casi come quello di Vicenza o della Val di Susa [v in Appendice foto 2]. La difesa dei territori e della capacità decisionale delle comunità locali è considerata un atto di resistenza, prima di tutto culturale, ed è facile trovare nei documenti prodotti dai gruppi antagonisti il parallelo tra queste resistenze italiane e quelle delle comunità zapatiste in Chiapas.

Un esempio, simile a quanto avviene in Val di Susa o a Vicenza, è costituito dagli attivisti antagonisti napoletani che, in appoggio alle mobilitazioni degli abitanti di Chiamano organizzati in un “presidio permanente” contro una discarica in zona, hanno diffuso documenti in cui suggeriscono il parallelo tra la Selva Lacandona, culla dello zapatismo, e la “Selva” di Chiaiano (zona boschiva locale). Si legge in un comunicato pubblicato in internet nel gennaio 2009 dai collettivi del presidio campano agli Zapatisti:

“ (...)Da voi abbiamo imparato la pazienza, l'essere comunità, e la fierezza per le nostre radici e la nostra terra. A voi diciamo che da un capo all'altro del mondo siamo una sola comunità ribelle. Un mondo con tanti mondi. A voi diciamo che la difesa della terra e della dignità sono le lotte che ci accomunano. Con voi vogliamo costruire quel mondo possibile fatto di dignità, giustizia e libertà. Per questo siamo qui sulle strade a resistere. E qui resteremo.”
(<http://www.globalproject.info/art-18429.html>)

Gli antagonisti italiani dichiarano spesso questo parallelo di resistenze, zapatista e italiana, aspirando ad una legittimazione all'interno di tutti i contesti “di movimento” su scala nazionale.

Infatti la legittimità della resistenza zapatista è riconosciuta da tutti i gruppi delle diverse tradizioni politiche che si esprimono nei movimenti: non solo, quindi, quella antagonista, ma anche quella anarchica o cattolica.

Percepirsi come comunità locali in resistenza contribuisce largamente alla costruzione di un senso di appartenenza ai gruppi che collocano se stessi al di fuori delle istituzioni dello Stato e dalle “logiche del mercato” e dei consumi. Questi gruppi, proprio nel differenziarsi, prendono forma come soggetti collettivi resistenti, almeno sul piano etico, a una dominazione esercitata da diverse spinte politiche ed economiche egemoniche, a danno delle popolazioni locali. Questa dimensione condivisa di resistenza è la base ideale della “comunità immaginata” del mondo

antagonista nazionale e internazionale.

9.5. Riterritorializzazioni e localismi

La resistenza alla globalizzazione si declina, oggi, in pratiche locali di riappropriazione di un territorio (talvolta occupandolo fisicamente), e come resistenza culturale tramite la valorizzazione dei “saperi locali”. Chi “resiste” rivendica di riterritorializzare ciò che è deterritorializzato dai processi di globalizzazione. In effetti spesso i fenomeni di partecipazione politica collettiva ricostruiscono sistemi di senso in grado di legare le persone ai luoghi in cui abitano, come nei tre casi italiani menzionati. Le operazioni, discorsive e non, che tendono a una resistenza locale, talvolta mostrano forzature e essenzializzazioni che si possono chiamare “localismi”, come suggerisce il sociologo Ilvo Diamanti:

Infatti la nozione di localismo può essere intesa come il prodotto politico e culturale di una frattura geopolitica in una lettura del mondo come sistema centro/periferia indicando in particolare una specificità di una cultura politica e di un modello di sviluppo locale. Il politologo Ilvo Diamanti, parlando del movimento politico italiano della Lega Nord, definisce localismo come:

“ (...) La coesistenza e la convergenza di uno specifico tipo di struttura economica e sociale con uno specifico tipo di rappresentanza politica.” (Diamanti, 1996, p. 29)

L’operazione di “indigenizzazione” di alcuni gruppi, per esempio degli Zapatisti, è una pratica discorsiva degli attivisti del movimento, che tende a radicare nel locale e nel passato dei gruppi che come si vedrà in seguito sono piuttosto il frutto di incessanti migrazioni interne. In questo senso, in alcuni casi, tale operazione produce letture localistiche e cristallizzate delle “culture” come entità monolitiche.

È bene esplicitare, però, che se i movimenti come quello italiano tendono a valorizzare gli aspetti locali e indigeni talvolta “costruendo” gli indigeni sulla base di proiezioni esotizzanti, è pur vero che sono proprio i gruppi subalterni come quello dei contadini indigeni zapatisti in Chiapas a costruire i punti di crisi di quei processi che dovrebbero fluidamente tramutare il tradizionale in modernità, come preteso dai fautori di logiche egemoniche come quella economicista.

Per esempio, a questo proposito, Malighetti osserva che:

“In un panorama che la cultura egemonica cerca di imporre, con molte evidenti difficoltà, in

termini omologanti e totalizzanti, le voci degli esclusi riescono tuttavia a farsi sentire. Contraddicono in poteri dominanti e i tentativi di promuovere un'ideologia felice e riappacificata della globalizzazione e dello sviluppo come qualcosa di inevitabile e soprattutto di attuale e già compiuto. Incalzati dal bisogno di trovare alternative, per paura di essere eliminati dalla violenza neo-liberista e dalle “nuove” forme di aiuto umanitario, la scommessa politica dei gruppi “subalterni” consiste nella capacità di contrapporsi agli assiomi del capitalismo e della modernità nella loro forma egemonica. Si fonda sulla difesa del locale come prerequisito per impegnarsi nel globale e la valorizzazione dei bisogni e delle opportunità economiche in termini diversi da quelli del profitto e dello sviluppo modernizzante.” (Malighetti, 2005, p. 26)

In questo senso mi pare vadano contestualizzate le rivendicazioni zapatiste di stampo localista e i richiami relativi ad esse effettuati dai gruppi di attivisti italiani.

10. La globalizzazione come mito cosmologico fondante

Un dato essenziale messo in luce dalla ricerca sul campo è che, in ogni caso, il contesto in cui tutti gli attivisti italiani percepiscono la propria esistenza e la propria azione politica è quello della globalizzazione. In esso operano, e il caso del continuo flusso di attivisti italiani che si recano in Chiapas per ragioni politiche condensa proprio le aspirazioni ad un attivismo con un raggio d'azione e un'ottica globale.

Gli attivisti altermondialisti condividono un sistema di credenze strutturato che organizza la loro visione del mondo, che viene declinato sia nel discorso pubblico con manifestazioni, incontri pubblici, produzioni bibliografiche, sia nei discorsi privati, traducendosi in pratiche come il “consumo critico”, soprattutto. Il discorso altermondialista sulla globalizzazione da un lato presenta una globalizzazione dannosa, neoliberista, come si è detto, e alla quale tutti gli aderenti ai movimenti in modi diversi si oppongono, e dall'altro lato una virtuosa, alla quale aspirano e per la quale lottano.

Considerando la globalizzazione come cornice cosmologica che funziona come presupposto condiviso e fondante per tutti i miti e tutte le pratiche degli attivisti altermondialisti, è possibile comprendere come si costruisca il senso di appartenenza sia astratta alla comunità di immaginazione dei movimenti, sia pratica all'interno dei vari gruppi politici antagonisti che agiscono a livello locale. Questa comunità di

immaginazione si distingue dal “resto del mondo” per il fatto di attribuirsi una discontinuità etica e morale fondata essenzialmente sul non riconoscere la legittimità del primato delle “logiche di mercato”, definite da Ong come:

“Quell’insieme di metodi e calcoli economici che pervadono le aree della vita sociale non primariamente economiche, regolamentando il comportamento allo scopo di massimizzare le attività che creano profitto e marginalizzando le altre.” (Ong, 2005, p.28)

Mettendo a fuoco la globalizzazione come mito fondante è possibile quindi leggervi in prospettiva il senso dell’immaginario etico e politico espresso dai movimenti.

Parlo di mito fondante perché esso funziona anche come cornice di presupposti simbolici all’interno della quale prendono forma e coerenza altri miti e pratiche ritenute efficaci proprio perché ad esso collegate.

In quest’ottica, un mito politico importante per i movimenti altermondialisti soprattutto italiani è quello degli Zapatisti, la cui funzione di riferimento per i gruppi antagonisti non potrebbe essere compresa se non nell’ottica di mitologia necessaria per dare un senso all’aspirazione di combattere a livello mondiale le espressioni pratiche delle logiche neoliberiste.

Nel tentativo di analizzare e decostruire il discorso condiviso sulla globalizzazione, non è possibile negare l’esistenza di un intenso processo di interconnessione mondiale, né tutti i suoi effetti. Seppure l’intenso scambio di merci pratiche e saperi tra gli esseri umani non è una novità, dal punto di vista storico, non si può negare che al giorno d’oggi esso abbia subito una forte accelerazione, e che gli effetti di questa siano molteplici.

10.1. Internet come oggetto di costruzioni mitiche e come veicolo di diffusione dei miti stessi

Tra gli altri effetti della globalizzazione intesa come processo di accelerazione degli scambi materiali e culturali si inserisce lo scambio continuo di ispirazioni mitologiche tra movimenti geograficamente distanti, come gli antagonisti italiani e gli Zapatisti messicani. Questo scambio è veicolato e supportato da due elementi fondamentali.

Il primo elemento è costituito dai trasporti a basso costo che permettono una grande mobilità internazionale delle persone a prezzi accessibili: questa dinamica permette un flusso continuo di attivisti italiani verso il Chiapas. Il secondo elemento di

intensificazione dei contatti e degli scambi tra attivisti e movimenti geograficamente lontani è l'uso "strategico" di internet.

A livello macroscopico, nell'utilizzo strategico delle opportunità tecnologiche insite nei processi di globalizzazione si esprime il margine di creatività umana in contesti locali (anche virtuali, nel caso di internet) vincolati a sistemi di potere situati di cui Ong sottolinea l'importanza. Gli attivisti tendono a leggere la globalizzazione come un portato di processi di dominazione e controllo da aggirare, ritagliando spazi fisici o virtuali "liberati" dai dispositivi di controllo dispiegati dallo Stato da un lato e dal mercato dall'altro.

Internet quindi, pensato sia come strumento che come luogo, è considerato dagli attivisti dei nuovi movimenti altermondialisti forse la principale tecnologia di resistenza a loro disposizione, e al contempo luogo di contrasto rispetto alle leggi degli stati e a quelle economiciste.

Questo elemento, caratteristico di tutti i movimenti altermondialisti, è ricorrentemente praticato sia da tutti i gruppi antagonisti italiani sia, dalle *élites* militari e amministrative zapatiste, e costituisce il principale punto di contatto concreto tra le pratiche dei due movimenti.

Per quanto riguarda il Chiapas, infatti, non solo la rete internet è fondamentale per la diffusione mondiale di tutti i comunicati zapatisti, ma essa è anche oggetto di rappresentazioni artistiche. Nei villaggi chiapanechi è frequente, per esempio, trovare accanto alla figura di Emiliano Zapata o Ernesto Che Guevara, dipinti che rappresentano computer e antenne paraboliche nei *murales* che decorano le case e gli edifici comunitari. Gli Zapatisti sanno e dichiarano che senza internet non sarebbe stata possibile la gestione mediatica della loro ribellione e la conseguente attivazione dei meccanismi di solidarietà internazionale che ne consentono oggi la sopravvivenza. Per gli Zapatisti dunque internet rappresenta uno strumento di emancipazione dal circuito di esclusione e invisibilità rispetto alla scena pubblica a cui li condannerebbero i media tradizionali.

Se gli Zapatisti hanno saputo costruire e veicolare il proprio mito tramite internet, è lo strumento telematico in sé che coincide con un mito, preesistente agli Zapatisti, diffuso e radicato presso le comunità antagoniste e i movimenti altermondialisti. Questo mito vede la rete internet come una zona franca, uno spazio libero e fuori dalla legge, in cui è possibile sperimentare condivisioni, creatività e scambio di ideologie

politiche radicali. Gli eroi di questa zona franca sono gli *hacker*, pirati tecnologici e ribelli ipermoderni e spesso solitari che utilizzano le proprie raffinate conoscenze dello strumento per violare i siti di scambio di dati sensibili come quelli delle banche o dei governi.

Uso qui il termine “ribelli” facendo riferimento alla trattazione che ne fa Hobsbawm (Hobsbawm, 2002), che mette in risalto come queste figure appartengano a forme disorganizzate di rivolta sociale che lo storico descrive come resistenze all’avvento di codici di valore portati dai mutamenti della società moderna. A differenza dei ribelli “arcaici” di Hobsbawm, i ribelli della rete sono ipermoderni perché, pur essendo soggetti socialmente marginalizzati, spesso possiedono competenze tecnologiche in grado di scardinare i presupposti tecnologici che strutturano e permettono la modernità stessa, essendo infatti perfettamente in grado di interferire con i massicci scambi di dati informatici che sostengono l’economia finanziaria mondiale.

10.2. Mitologie politiche e immaginario condiviso

Utilizzando la parola “mito” intendo indicare una narrazione diffusa presso un gruppo, un racconto di grande valore emblematico, il cui significato sia compreso e condiviso da un gruppo i cui membri continuano a narrarla e socializzarla.

In particolare mi interessano qui alcuni aspetti funzionali del mito e della mitologia. Come si legge nella definizione di Bonte e Izard (1991):

“ (...) Questo rapporto di adeguamento del mito alla realtà è capitale. Esso si situa al principio della sua funzione, che è quella di riunire un gruppo di uomini e di donne intorno a uno stesso ordine del mondo e di una stessa concezione dell’esistenza (...).” (Bonte, Izard, 1991, p.498-502) (la traduzione è mia)

Sullo stesso aspetto funzionale del mito, messa a fuoco già da Malinowski, in Fabietti e Remotti è aggiunto:

“ (...) La concezione del mito come fondazione di una realtà sociale e culturale viene assunta in Malinowski (1926 b) in chiave funzionalistica. Il mito interviene per conferire una giustificazione e una garanzia di antichità e di autorevolezza alle cerimonie, ai costumi, alle regole sociali e morali di una comunità. Esso dunque ha la funzione di legittimare e fondare la realtà attuale e d è strettamente associato al rito (...).” (Fabietti, Remotti, 1997, p. 480)

Prendendo spunto da questi aspetti del mito e della mitologia parlo di mito politico come di un corpus di narrazioni a che fondano una comunità politica e ne regolano la

coesione, la collocazione nel mondo e veicolano le visioni condivise della realtà presso i suoi membri.

La narrazione mitica non è il prodotto di un autore inteso come individuo singolo. Essa permette di stabilire, nel vissuto presente, discontinuità o continuità con il passato, e di immaginare in modo collettivo un futuro. Questo genere di narrazioni è in grado di creare o consolidare dei legami tra individui, legami, di tipo essenzialmente emotivo, che conducono alla creazione di una comunità politica.

Nel caso degli attivisti del movimento contro la globalizzazione, uno dei miti più importanti riguarda gli insorti Zapatisti, che, come sostiene la semiologia Barchiesi si sono impadroniti della macchina retorica e dello stile spettacolarizzante dei mass-media per mascherare i propri messaggi e permetterne il passaggio (Barchiesi, 2004, p.103) e sfruttando proprio i media come veicolo si sono affermati nell'immaginario altermondialista mondiale.

Il consenso all'interno dei gruppi antagonisti che si innestano nel movimento altermondialista è in larga misura legato all'immaginario che riescono a produrre e far circolare, prima di tutto al loro interno, per creare coesione. Ciò che esercita fascino nell'immaginario condiviso da un gruppo o da un movimento è qualcosa che permetta di immaginare un futuro, specie lì dove non è presente un sistema ideologico solido, ed è a questo proposito che voglio mostrare come, con gli Zapatisti, si costruisca un mito fondante, e come esso venga utilizzato politicamente.

Coloro che operano questa costruzione sono principalmente delle *élites* intellettuali, sia zapatiste che internazionali. La dimensione mitopoietica del movimento globale stesso può essere letta come uno scambio tra *élites* intellettuali mondiali. Nell'individuare una categoria di agenti principali di questa prassi mitopoietica non intendo però sostenere che le pratiche narrative delle *élites* dei movimenti si fondino su una intenzionalità strumentale.

10.3. Produzioni editoriali di rappresentazioni della globalizzazione

Secondo una lettura sistematica della globalizzazione proposta dall'antropologo Jonathan Friedman (Friedman, 2000) i processi politico-economici globali produrrebbero a livello sociale forti polarizzazioni identitarie e di classe, polarizzazioni situate in contesti geopolitici di conflitto diffuso che, secondo

Friedman, segnerebbero il declino delle egemonie culturali ed economiche attualmente in auge nel mondo.

La relazione fra trasformazioni del sistema globale e la combinazione di emergenze dovute a frammentazioni identitarie produce la polarizzazione tra “*élites* cosmopolite” e popolazioni locali “indigenizzate”.

Il discorso proposto dall’antropologo è utile a comprendere alcuni elementi del contesto dei movimenti altermondialisti, guidati come sono da una *élite* intellettuale effettivamente cosmopolita ma che al contempo produce discorsi indigenisti. Egli individua infatti, in una prospettiva di metamorfosi socioeconomica che starebbe avvenendo a livello planetario, un’ *élite* intellettuale convinta che il proprio cosmopolitismo sia la panacea universale (e menziona a proposito, tra gli altri, proprio Negri, l’autore di *Impero*). La funzione di queste *élites* è la produzione di un discorso egemonico “mondializzante” che faccia da perno nella costruzione di identità cosmopolite.

La specificità delle *élites* “di movimento” è coniugare il discorso globalizzante con quello localista, declinando a seconda dei casi una globalizzazione “imperiale” da combattere e una positiva che sarebbe il prodotto di identità locali “vernacolari” (Latouche, 1997).

Secondo Friedman la globalizzazione è diventata un termine ideologico implicito nella costruzione delle identità delle *élites* globali, similmente a quanto sostenuto da Hannerz (2001) il quale però cala il ragionamento in un contesto di produzione editoriale per il consumo culturale di massa. Effettivamente, la globalizzazione è spesso rappresentata, nelle retoriche egemoniche prodotte dagli organismi commerciali, finanziari e dai governi degli stati liberali e neo-capitalisti occidentali, come una “Nuova Era”, un’era “post-2000” nella quale i riferimenti saranno sorpassati perché si entrerà in un mondo nuovo, un mondo globale, post-moderno, post-nazionale e ibrido. Questa ideologia si fonda su varianti e articolazioni della polarizzazione globale/locale ha prodotto una grande duttilità in queste due categorie, che posso essere usate sia in senso completamente inclusivo sia in modo completamente esclusivo.

Nell’analisi dell’etnografia su cui si basa questo lavoro, una delle tematiche dominanti è proprio la costruzione del “locale” o indigeno, e del globale, e il caso specifico delle relazioni dei gruppi di attivisti italiani che si recano in Chiapas porta

alla luce come vengono costruite le due categorie. La globalizzazione costituirebbe, da un lato, il nemico politico immaginato e sintetizzato in entità astratte come “neoliberismo” o “Impero”, ovvero la globalizzazione del capitalismo occidentale. Dall’altro costituisce però una cornice che permette di immaginare un’ecumene mondiale “buona” e delle motivazioni condivise. All’interno di questa dialettica il “cittadino”, soggetto da formare alla luce di una consapevole partecipazione alla vita pubblica e proprio in questa consapevolezza resistente alle espressioni del dominio diffuso del “biopotere”, è il corrispettivo ideologico dell’“uomo nuovo” nel progetto collettivo di una globalizzazione “buona”, e il “territorio”, cioè il proprio contesto locale, è il suo orizzonte di esperienza e di azione pratica, mentre il “globale” costituisce il suo orizzonte di immaginazione collettiva.

Capitolo II - L'associazione Ya Basta e i CSO – Centri Sociali Occupati

1. Genesi ed evoluzioni ideologiche dei CSO – Centri Sociali Occupati

All'interno del contesto di movimenti di critica alla globalizzazione esiste un'area politica, la cosiddetta “area dei centri sociali” nel linguaggio giornalistico, in cui le rivendicazioni tipicamente movimentiste si esprimono e vengono praticate con maggiore radicalità.

È molto difficile parlare in modo generale del movimento dei CSO, poiché si tratta di un universo mutevole ed estremamente eterogeneo al suo interno, ricco di soggetti collettivi eteroclitici con percorsi storici spesso discontinui e comunque di diversa radice politica e sociale, come spiega esaurientemente De Sario (2009) concentrandosi sul decennio degli anni Ottanta del XX secolo. In questo lavoro ci si concentra soprattutto su una parte di essi, correntemente individuata dagli attivisti come i CSO della “Carta di Milano”, come si vedrà più avanti.

Gli occupanti storici dei centri sociali occupati – CSO - italiani provengono da un percorso storico di movimenti sociali che fin dagli anni Settanta si oppone in modo conflittuale alle istituzioni dello Stato.

Analizzando le radici politiche dei CSO è possibile cogliere le ragioni per le quali l'immaginario di chi li popola sia così sensibile alle simbologie zapatiste. Come si vedrà, infatti, gli occupanti di questi luoghi, in molti casi, utilizzano il proprio contatto con lo zapatismo per elaborare, soprattutto, il senso del proprio rapporto con le leggi e le istituzioni statali.

Partendo dalla prospettiva storica si colgono dei mutamenti significativi nelle culture dei CSO, dove da una propensione diffusa alla legittimazione dell'uso della violenza armata è avvenuta una trasformazione delle sensibilità politiche orientata verso un odierno ripudio della violenza. Si tratta di mutamenti profondi e condivisi, avvenuti grazie a un periodo di intense relazioni con altri movimenti affini, dal mondo

dell'associazionismo cattolico e laico ad altri movimenti radicali di sinistra, in particolar modo appunto quello zapatista, dalla seconda metà degli anni Novanta in poi.

Come ho mostrato, l'intensificarsi dei contatti tra comunità politiche geograficamente distanti va letto nella cornice della nascita e del consolidamento di un movimento globale sostanzialmente anti-capitalista contro il "neoliberismo", e lo scambio tra italiani e messicani ne è un esempio paradigmatico.

Infatti, in seguito all'insurrezione zapatista del 1994 un flusso di attivisti internazionali, tra cui molti italiani, cominciò a recarsi con regolarità in Chiapas presso le comunità zapatiste insorte, all'inizio per solidarizzare e per capire cosa stava succedendo, e poi raccontarlo nel proprio paese. Questo flusso di attivisti verso il Chiapas è tutt'ora presente e struttura comunità politiche attive.

1.1. Disaccordi storiografici e costruzione un'élite intellettuale antagonista in Italia

In Italia ancora oggi la valutazione storica dell'intera stagione degli anni Settanta, è irrisolta e problematica sia sul piano istituzionale che su quello socio-culturale.

I rappresentanti della classe politica, e gli stessi storici, si dividono in valutazioni più o meno concilianti, e queste valutazioni in ambito nazionale rappresentano una presa di posizione che, al di là del giudizio storico e politico in sé, segnalano pubblicamente l'appartenenza a un "fronte" culturale ad una comunità intellettuale che si presenta come "critica" e costituente rispetto al progetto di costruzione di un rinnovato pensiero "di sinistra". Questa comunità intellettuale elitaria aspira ad essere culturalmente egemonica nel Paese, attraverso la presenza diffusa di suoi rappresentanti nelle università, nel mondo editoriale e giornalistico, e nel mondo artistico (soprattutto letterario, cinematografico e musicale) e, marginalmente, nei partiti politici di sinistra.

Per esempio, sulla natura e sulla rilevanza politica di Autonomia Operaia gli storici si dividono. Ginsborg, per esempio, ne valuta soprattutto gli aspetti "devianti" e criminogeni, definendo l'organizzazione:

“ (...) Una indefinita federazione di collettivi di base noti soprattutto per la loro violenza: dietro di essa si nascondevano le bande terroristiche.” (Ginsborg, 2006, p. 512)

Si tratta di una lettura condivisa anche da molta parte dell'opinione pubblica italiana. Altri storici invece, come Balestrini e Moroni (2005) e Bianchi e Caminiti (2007-2008) per esempio, forniscono degli anni Settanta e in particolare di Autonomia Operaia letture più articolate, mettendo in rilievo anche il portato di riflessioni teoriche nate in seno a questa organizzazione ad opera soprattutto di intellettuali accademici che, come Toni Negri, occupano tutt'oggi un posto di rilievo nel dibattito politico "a sinistra" e nel mercato editoriale. Questo genere di letture valorizzanti sono condivise soprattutto in alcune parti dei ceti urbani medio-alti dell'Italia centro-settentrionale, di solito presso intellettuali (scrittori, giornalisti, professori universitari) o persone che comunque parteciparono direttamente alle azioni e che oggi, in ragione della rete di socializzazione di allora, sono in contatto con intellettuali.

Ora, l'opera di Bianchi e Caminiti sugli Autonomi è pubblicata da una casa editrice, *Derive/Approdi*, gestita da personalità vicine alle esperienze di radicalismo politico degli anni Settanta e infatti le opere da essa pubblicate, e in primis gli stessi volumi di *Autonomi*, sono stati ampiamente pubblicizzati nei CSO e negli ambienti antagonisti dove vengono spesso organizzate discussioni pubbliche con gli autori e dove il libro è di solito in vendita, e valorizzato e citato nei discorsi dei frequentanti e dei gestori che facilmente ne fanno prestito o addirittura dono a chi si dimostri interessato.

La valutazione storiografica dei movimenti degli anni Settanta in generale e delle organizzazioni come Autonomia Operaia in particolare continua a costituire materia di disaccordo che ancora divide la società italiana. Infatti ancora oggi esprimere pubblicamente valutazioni "comprehensive" o anche valorizzanti di quelle esperienze politiche che tendevano in effetti a sovvertire le istituzioni dello Stato comporta l'essere percepiti come appartenenti a una fazione politica, identificata come sinistra radicale. I membri di questa componente della scena politica ed intellettuale italiana spesso si definiscono "marxisti eretici", riferendosi al pensiero filosofico di Spinoza e alle letture filosofiche di Marx che fanno capo ad Althusser.

Esprimere appartenenza a questa corrente di pensiero, per avervi partecipato o per dividerne le aspirazioni ideali, implica, spesso, essere implicitamente riconosciuti (almeno da quella larga parte di opinione pubblica minimamente a corrente dei fatti) in Italia come appartenenti a una particolare *élite* intellettuale nazionale, o per lo meno aspirare ad appartenervi.

Infatti, soprattutto nell'Italia centro-settentrionale, dove movimenti come Autonomia Operaia erano più presenti, esistono reti di persone inserite in diversi ambienti di lavoro e di socializzazione che formano un blocco intellettuale piuttosto coeso. Tale blocco affonda le sue radici proprio nell'appartenenza dei suoi componenti e nella loro condivisione delle esperienze "estreme" di militanza nei movimenti rivoluzionari degli anni Settanta come Autonomia Operaia.

Così avviene, per esempio, che gli ex-Autonomi, che dispongono oggi di un CSO e magari di una emittente radio (è il caso di Radio Sherwood a Padova) invitino scrittori, professori universitari e giornalisti politicamente "affini" per storia trentennale a presentare le proprie opere tramite la radio o il CSO.

In questo modo si crea una cultura di riferimento, fatta di case editrici, di romanzi, di saggi fondamentali o di opere musicali, in generale critiche rispetto al sistema istituzionale (anti-sistemiche) e non marginali dal punto di vista della diffusione, che si legittimano vicendevolmente. Attraverso queste dinamiche si è compattata una cultura "antagonista" che ha un certo riscontro pubblico, e quindi, dal punto di vista di un intellettuale o di un aspirante intellettuale aderire in qualche modo al progetto storiografico di legittimazione delle lotte degli anni Settanta costituisce la chiave di accesso a una rete di legittimazione culturale che lo aiuterà a diffondere le proprie opere.

1.2. Gli anni Settanta: espansioni e contrazioni del "Movimento"

Coloro che hanno fondato e popolano i CSO provengono, a seconda dell'età naturalmente, da movimenti che negli anni Settanta in Italia si trovarono a scontrarsi radicalmente e violentemente con le istituzioni statali, in un clima di conflittualità politica e pratica che sfociò in alcuni casi in lotta armata e clandestina. Si tratta in particolare di Lotta Continua e di Autonomia Operaia, e di una serie di movimenti e gruppi minori ma sostanzialmente riconducibili, da un punto di vista teorico, a questi due movimenti politicamente egemoni nell'ambito del grande movimento studentesco e operaio degli anni Settanta italiani.

Autonomia Operaia, come testimoniato da Balestrini e Moroni (2005) e Bianchi e Caminiti (2007) nacque dalle ceneri di Lotta Continua, una delle maggiori formazioni della sinistra extraparlamentare della prima metà degli anni Settanta, scioltasi a

Rimini nel 1976: alcuni suoi militanti, provenienti dai movimenti studenteschi e da quelli operai, diedero origine al movimento di Autonomia Operaia e ne seguì, per un concerto di ragioni (tra cui l'ingresso delle istanze femministe), lo scioglimento di Lotta Continua. Al disfacimento dell'organizzazione Lotta Continua, tuttavia, sopravvisse l'omonimo quotidiano, che rappresentò a lungo (fino al 1982) uno dei punti di riferimento principali del movimento italiano.

Tra le più significative espressioni politiche che trovarono origine in questo movimento vi furono le "radio libere", come Radio Onda Rossa a Roma in via dei Volsci (via dalla quale prese il nome il ramo dell'Autonomia romana), Radio Sherwood a Padova, sede riconosciuta dell'Autonomia veneta, e Radio Alice a Bologna.

A queste tre emittenti radiofoniche corrispondono tre diverse declinazioni ideologiche del movimento del Settantasette. Da un lato c'era quella, soprattutto bolognese, degli "indiani metropolitani", d'ispirazione più anarchico-libertaria, spontaneista e creativa e molto vicina al movimento studentesco. Dall'altro c'era quella degli Autonomi padovani e romani, più marcatamente operaista e d'ispirazione marxista-leninista, con tratti militaristi, tesa a "organizzare nuovi soggetti sociali" per una battaglia contro lo Stato (Ginsborg, 2006, p.514). Romani e padovani erano sostanzialmente in competizione tra loro per l'egemonia.

Queste differenze sono rivendicate tutt'oggi dai "discendenti" delle rispettive tradizioni culturali, che hanno preso forma negli anni Novanta nei Centri Sociali Occupati.

Alcuni *leader* di allora sono teorici carismatici tutt'oggi riconosciuti presso i gruppi antagonisti italiani. Lo è soprattutto Toni Negri, professore negli anni Settanta di Teoria dello Stato presso l'Università di Padova. Negri fu indicato nella ricostruzione processuale (il cosiddetto "Processo 7 aprile") tra i teorici e dunque mandanti morali di numerose azioni armate (delle Brigate Rosse, per esempio). Un altro teorico carismatico soprattutto in ambito bolognese è Franco Berardi detto "Bifo", scrittore e intellettuale, redattore, all'epoca, di Radio Alice.

In seguito alle azioni processuali che coinvolsero alla fine degli anni Settanta e nei primi anni Ottanta numerosi militanti "autonomi", l'intero movimento di sfaldò, dando origine appunto al fenomeno delle occupazioni dei CSO, iniziato già negli anni Settanta (Ginsborg, 2006, p.514), e innescando un processo di disgregazione politica e

sociale che iniziò a ricomporsi solo a metà degli anni Novanta quanto molti militanti si ritrovarono fisicamente insieme, in assemblee italiane e durante viaggi in Chiapas per sostenere materialmente la rivolta zapatista. Fu in questa occasione che molti di essi, come raccontano nelle interviste svolte a Roma, Padova e Bologna, iniziarono un processo di reinterpretazione e reinvenzione del repertorio delle proprie pratiche politiche, collettive e personali, stavolta integralmente non violente, alla luce della “non volontà di prendere il potere” enunciata dagli Zapatisti.

L’elaborazione di linee di condotta non violente, come si vedrà in seguito, è un punto centrale dell’evoluzione dei movimenti dagli anni Settanta ad oggi.

1.3. Gli “Autonomi”: cenni storici

In alcune città italiane, dove negli anni Settanta i collettivi di Autonomia Operaia e affini erano più presenti, ancora oggi gli antagonisti dei CSO (o di alcuni specifici CSO) sono comunemente chiamati “gli autonomi”. Questo avviene soprattutto nel Veneto e a Roma, dove in effetti gli stessi odierni occupanti dei CSO rivendicano la filiazione storica con Autonomia Operaia, e anche i più giovani, spesso con scarsa cognizione del portato storico, marcano il territorio cittadino per esempio lasciando di notte sui muri slogan che citano l’Autonomia o semplicemente il suo simbolo, un cerchio attraversato da una saetta, e in calce la scritta *Aut.Op.*

Su cosa si intendesse, storicamente, con il termine “autonomia operaia” è particolarmente illuminante quel che scrivono Balestrini e Moroni (2005):

“Autonomia operaia operaia era un’espressione largamente usata nel linguaggio sindacale e gruppettaro. Era una formulazione subordinata a quella di autonomia sindacale; l’indipendenza dell’organizzazione sindacale dal gioco dei partiti politici era stato un principio importante negli anni Sessanta, ma conteneva elementi di ambiguità, di contrattualismo subalterno, di spolticizzazione della lotta operaia. Autonomia operaia voleva dire qualcosa di più: significava auto-organizzazione delle lotte al di fuori della gestione sindacale e dalle logiche politiche. Ma nel ’73 l’espressione “autonomia operaia” prese a significare qualcosa di nuovo, qualcosa di più radicale. Prese a significare che l’esistenza operaia, la comunità solidale proletaria può organizzare condizioni sociali di scambio, produzione e convivenza autonome dalla legalità borghese. Autonome dalla legge dello scambio, dalla legge della prestazione di tempo, dalla legge della proprietà privata. Il principio di autonomia assunse il suo pieno significato etimologico: la socialità proletaria definisce le proprie leggi e le pratica sul territorio occupato militarmente dalla borghesia. Questo principio si diffuse rapidamente e

determinò la crisi e la residualizzazione dei gruppi extraparlamentari”. (Balestrini, Moroni, 2005, p. 436-437)

Nella seconda metà degli anni Settanta, come si è visto in seguito allo scioglimento di “Lotta Continua” a Rimini, nel 1976, in seno alla sinistra extra-parlamentare di allora, e in aperta rottura con essa, nacque un movimento composto da collettivi di studenti e operai, che rivendicavano la necessità di opporsi alla violenza insita nei rapporti di produzione, rifacendosi all’analisi marxista della conflittualità di tali rapporti.

Facendo proprie le riflessioni sull’unitarietà della sfera personale e di quella politica avanzate da tutta la sinistra in quegli anni, e portate alla ribalta soprattutto dal movimento femminista, essi rivendicano una trasformazione del quotidiano, la “liberazione e riappropriazione della vita”, la creazione di una socialità “altra” e di un “altro sapere”: questi sono rimasti i piani di riflessione centrali anche per i movimenti antagonisti di oggi.

Come raccontano Nanni Balestrini e Primo Moroni in “L’Orda d’oro”, un testo che raccoglie testimonianze di numerosi protagonisti dell’epoca, chi faceva parte di questo movimento veniva generalmente dal mondo delle fabbriche. Si trattava soprattutto di operai, per lo più giovani o molto giovani, intensamente politicizzati, che proclamavano il rifiuto del lavoro capitalistico e la propria estraneità ad esso, e dichiarano la necessità di organizzarsi in pratiche politiche che partano dalla fabbrica, ma che non restino confinati a essa (Balestrini, Moroni, 2005, p. 382-501).

Nella prefazione al terzo volume di “Gli Autonomi”, opera di riferimento anche per gli ex-autonomi stessi, curata da Sergio Bianchi e Lanfranco Caminiti, si legge:

“Gli anni Sessanta e Settanta possono leggersi sostanzialmente come un conflitto aperto tra l’autonomia di classe e i comunisti italiani. Un conflitto tutto «dentro» il lavoro. Gli autonomi «impersonificano» questo conflitto. La chiave forse sta qui: gli autonomi sono più pertinenti all’anomalia italiana che all’autonomia operaia. Quando il grande ciclo delle lotte di fabbrica è finito, quando la spinta di massa va esaurendosi, quando la rivoluzione è perduta, ecco, rispunta l’anomalia italiana: gli autonomi. Quando esperienze, individui, gruppi e partiti della sinistra rivoluzionaria si sono sciolti, fusi, sparpagliati, ecco gli autonomi.” (Bianchi, Caminiti, 2008, prefazione)

Gli Autonomi erano, come tutto il movimento di allora ma in modo più radicale di tutte le sue altre componenti, in aperto conflitto con lo Stato e con il Partito Comunista del segretario Enrico Berlinguer nell’epoca del “compromesso storico”

con la Democrazia Cristiana.

In questo senso le frange Autonome del movimento si pongono in aperta rottura con i movimenti operai presenti e attivi in Italia all'epoca. Essi dichiarano che:

“Liberare ed esprimere i propri bisogni e funzionare da leale forza-lavoro per il capitale non sono cose compatibili. I contenuti di questa liberazione non sono dati dalla sola fabbrica, anche se essi hanno un profondo collegamento con il rifiuto del lavoro e l'estraneità operaia.”
 (“Rosso”, dicembre 1973)

Nel contesto qui descritto emerge con forza, dal 1976 in poi, la cosiddetta “tendenza armata” dell'Autonomia Operaia. Lo scontro con lo Stato e con coloro che erano considerati, a torto o a ragione, i suoi rappresentanti, divenne aperto e violento. Erano molti coloro che, in seno all'Autonomia, pur non commettendo di propria mano omicidi o rapine, inneggiavano alla “P38” (arma da fuoco calibro 38) con un gesto della mano, nelle manifestazioni di piazza.

In questo clima maturò verso la fine dei Settanta una progressiva identificazione dei collettivi di Autonomia Operaia con le coperture delle bande armate terroristiche, sia da parte di molti tra i media e nell'opinione pubblica, sia in sede giudiziaria. Questa identificazione culminò col famoso “Processo 7 aprile”.

1.4. Le prime occupazioni negli anni Settanta

Le occupazioni dei CSO in Italia nasce in un contesto più generale di movimenti sociali per le occupazioni delle case, sviluppatosi dalla fine degli anni Sessanta del Novecento soprattutto nelle periferie delle grandi città italiane come Roma, Milano, Napoli e Torino (Ginsborg, 2006, 438-439). I movimenti principali a quell'epoca erano l'Unione Inquilini, in seno alla quale erano presenti gruppi d'ispirazione rivoluzionaria, e il Sunia³⁵, organizzazione legata alla CGIL e al Partito Comunista Italiano.

In questo contesto generale, negli anni Settanta nell'ambiente dell'Autonomia Operaia (faccio riferimento soprattutto alle ricostruzioni di Bianchi, Caminiti, 2008) sono cominciate le prime occupazioni illegali di aree o edifici abbandonati da riutilizzarsi come luoghi di socializzazione, in quartieri popolari delle città, spesso privi di punti di aggregazione, soprattutto politica.

Scrivo in proposito Ginsborg:

³⁵ Sindacato Unitario Nazionale Inquilini e Assegnatari.

“A Milano gruppi di giovani occuparono edifici e li trasformarono in centri sociali: alla fine del 1977 ne erano stati creati una cinquantina, con una partecipazione di circa 5-7000 giovani. Le loro principali attività riguardavano concerti, film, laboratori di fotografia e di musica, centri di discussione, lezioni di yoga e inoltre servizi di consultorio per tossicodipendenti, poiché in quegli anni le droghe pesanti, soprattutto l’eroina (...).” (Ginsborg, 2006, p.514)

I primi eventi legati alle occupazioni accadono a Milano, a cavallo tra il 1975 e il 1976, quando gruppi di giovani provenienti dalle estreme periferie della metropoli danno spontaneamente vita a forme di aggregazione a partire dalla critica comune della miseria della propria condizione, di operai sottopagati alienati dalla vita in fabbrica, di studenti, di disoccupati. A partire dalla messa in discussione collettiva delle proprie condizioni materiali di vita questi giovani si costituirono in Circoli, che nel giro di pochi mesi iniziarono ad occupare abusivamente vecchie fabbriche abbandonate e case sfitte, creando i Centri Sociali (Balestrini, Moroni, 2005, p.404).

Gli occupanti rivendicavano il rifiuto di un modello di vita “borghese” che imponeva un mondo chiuso e individualista, nel quale la vita privata non veniva messa in discussione, rifiutando in maniera definitiva e concreta la separazione tra vita privata e vita pubblica.

Il modello era quello delle *Gemeinschaften* (“comunità”) tedesche, case comuni abitate da giovani, molto diffuse soprattutto a Berlino, dove molte di esse sono ancora esistenti, come il *Tacheless* o il *Kopi* [v. in Appendice foto 10, 11 e 12] . Il primo, a vocazione espressamente artistico-creativa, ospita soprattutto *ateliers* di artisti, l’altro, d’ispirazione radicalmente anarchica, è considerato uno dei focolai europei del cosiddetto “*Black Bloc*”³⁶. Queste comunità fondate sulle occupazioni abusive furono create da studenti e disoccupati che avevano lasciato la famiglia.

Gli spazi occupati sono diventati anche punti di riferimento di quartieri interi, insieme a teatri e laboratori artistici. Fin da subito furono il fulcro di discussioni collettive assembleari su come gestire uno spazio occupato, come gestire il rapporto con il quartiere, su come difendersi dagli sgomberi della polizia. Problematiche vivacemente discusse tutt’oggi, come sostiene a proposito dei CSO anche il sociologo Ceri, è possibile classificare politicamente questi luoghi a seconda di come si situano rispetto al dibattito sulla legittimità e le pratiche di difesa delle occupazioni dibattito che trovò

³⁶ Il Blocco Nero, a cui partecipano frange anarchiche molto radicali che nelle manifestazioni di piazza attuano in modo coordinato tecniche di guerriglia urbana scontrandosi con le forze dell’ordine, sovrapponendo apertamente alla figura dell’attivista alcuni aspetti marziali.

il suo apogeo nella prima metà degli anni Novanta e sfociò nella Carta di Milano (Ceri, 2003, p.80).

1.5. Gli anni Ottanta e la disgregazione del movimento

Negli anni Ottanta, in seguito a una serie di azioni giudiziarie tese ad arginare il la violenza politica individuandone i fautori anche all'interno dei movimenti, si disgregò il tessuto di gruppi che avevano composto i movimenti degli anni Settanta.

In particolare i gruppi che si riconoscevano nel movimento dell'Autonomia Operaia, nelle sue diverse espressioni locali si disgregarono ed entrarono in uno stato di parziale clandestinità; alcuni esponenti carismatici espatriarono per sottrarsi ai processi italiani.

Il portato di elaborazioni teoriche e di pratiche politiche era diventato inservibile ai fini di un discorso pubblico, perché indissolubilmente legato, nel dibattito pubblico nazionale, alle pratiche di lotta armata, se non nei fatti, certamente nella loro ricostruzione giudiziaria e mediatica.

Il mondo delle occupazioni, che aveva preso vita come detto negli anni Settanta proprio nel contesto dei movimenti autonomi, entrò in una fase di progressiva frammentazione. Molti dei gruppi che negli anni Settanta collaboravano e costituivano un movimento organico entrarono in conflitto tra loro.

Alcuni militanti "storici", intervistati perché fondatori dell'associazione Ya Basta a Roma e a Padova raccontano, per esempio, che all'epoca avevano effettivamente smesso di collaborare politicamente e interrotto anche rapporti di amicizia durante tutti gli anni Ottanta, fino poi a rincontrarsi per sostenere lo zapatismo. Le parole di Federico, fondatore romano di Ya Basta che ha partecipato anche al movimento degli anni Settanta con Lotta Continua, ricordano così il contesto di frammentazione caratteristico del panorama italiano degli anni Ottanta:

“ (...) Si erano separati per cose vecchie degli anni Settanta per cose che riguardavano le dinamiche dentro all'Autonomia Operaia del movimento degli anni Settanta, ma io ero dentro a Lotta Continua, avevo 16 anni, e con gli autonomi non ci avevo mai avuto molto a che fare, però diciamo che c'è sempre stata sta cosa, che Roma e Padova si son sempre scontrate su una questione di egemonia politica del pensiero politico all'interno del movimento, su una cosa fondamentale: Padova è sempre stata legata a una produzione teorica molto forte, molto importante, molto che lasciava il segno nel movimento, Roma però di contro, anche siamo

sempre stati meno teorici, però a Roma anche per questioni territoriali siamo sempre stati più legati a una dimensione di movimento di massa, con una grossa capacità di mobilitazione di numeri importanti. Questa complementarità nel periodo d'oro di Ya Basta ha funzionato per 10 anni col riavvicinamento.”

Nel suo racconto, Federico, testimonia alcune diversità che caratterizzavano il movimento degli anni Settanta, e rende conto della diversità di tradizioni culturali che caratterizzano i movimenti antagonisti di diverse città italiane. Egli stabilisce, nel suo racconto, le differenze tra il contesto romano e quello padovano, che tutt'oggi rivestono una certa importanza nel panorama nazionale “di movimento”:

“ (...) Non bisogna identificare completamente il movimento con gli autonomi. Non Molti autonomi erano molto ML [marxisti leninisti], molto dogmatici e infatti, non in padovani, nel 1994 tacciano lo zapatismo di riformismo armato. Molti scazzi per i primi anni, fino alla fine degli anni Novanta, moltissima parte del movimento considerava lo zapatismo una forza riformista, e questi erano ex autonomi degli anni Settanta. Sono stati solo gli autonomi “originari” padovani ad accogliere subito questa grossa ventata di novità portata dallo zapatismo, perché probabilmente la grossa produzione teorica, la grande capacità di rinnovare e di analizzare che ha sempre contraddistinto quello che diramava dall'Università di Padova nel movimento gli ha dato gli strumenti per comprendere la grande ventata di novità che arrivava, mentre qui a Roma chi prende in mano la cosa degli Zapatisti ha poco a che fare con la storia dell'autonomia.”

Federico racconta infine, più specificamente, del suo contesto di appartenenza, quello del CSO romano Cortocircuito:

“ (...) Siamo i compagni del Cortocircuito, che abbiamo una storia leggermente diversa, diciamo che il Corto è un coacervo di diverse realtà romane che s'incontrano perché gli anni Ottanta in questa città hanno riazzerrato tutta una serie di cose, parlando del dibattito centrale degli anni Settanta su movimento di base, autodifesa e lotta armata, questa roba qua ha messo in moto le basi per cui negli anni alcuni compagni di diversissime esperienze di tutto l'arco che c'era nel decennio precedente gettano le basi per un'esperienza come quella dell'occupazione di un centro sociale che è nel Novanta.... (...) Non si era fossilizzato sui vecchi schemi (...).”

Il mio interlocutore romano introduce il tema della necessità che avvertivano allora le persone che avevano militato negli anni Settanta e che continuavano a farlo, di riformulare le proprie posizioni rispetto alle pratiche di lotta con lo Stato. Si trattava di un problema che, all'epoca, coinvolse non solo i romani ma, ovviamente, tutti i militanti ed ex militanti italiani.

Verso la fine degli anni Settanta e nei primi anni Ottanta, alcuni dei militanti dell'autonomia vennero individuati dai processi giudiziari come responsabili politici e penali delle azioni violente delle Brigate Rosse. Alcuni di essi rivendicarono queste azioni, altri le disconobbero. Gli intervistati, sia dell'ex-Autonomia romana che di quella padovana, spiegano che per ciascuno il coinvolgimento nelle urgenze giudiziarie prese il sopravvento sul senso di appartenenza ad un movimento ed a una cultura politica collettiva.

Gli anni Ottanta, nelle città coinvolte precedentemente dal fenomeno dei centri sociali, trascorsero senza che i sopravvissuti al periodo degli sgomberi emergessero dall'invisibilità politica e sociale. Ma nel 1989 avvenne un fatto determinante: la magistratura milanese ordinò lo sgombero del "Leoncavallo", su richiesta dei proprietari legittimi dell'edificio. Iniziò così, da parte degli occupanti, una resistenza attiva con scontri fisici, lanci di molotov e altre pratiche di scontro aperto, che finì sulle prime pagine dei giornali. Seguirono numerose "battaglie" cittadine che hanno portato, nel 1997, all'occupazione dell'attuale sede del "Leoncavallo", che ora, così come altri centri sociali italiani, paga regolarmente un affitto al Comune, pur continuando a rivendicare l'"occupazione", suscitando il dissenso delle aree più radicali del mondo dei centri sociali.

Durante l'epoca delle battaglie di questo centro sociale milanese, decine di centri sociali vennero occupati in Italia, e si cominciò a parlare di un coordinamento tra questi spazi autogestiti. Molti dei centri sociali che anche oggi hanno la capacità di aggregare molte persone e gruppi sono nati da quell'onda: l'"Officina 99" a Napoli, occupata nel maggio 1991, o il "Rivolta" di Mestre, per esempio.

2. Gli anni Novanta e la nascita dell'associazione Ya Basta: dalla frammentazione alla nascita di un movimento

Nei primi anni Novanta è avvenuto il passaggio cruciale dalla fase di estrema frammentazione dei vari gruppi delle sinistre antagoniste e dei CSO degli anni Ottanta ad una successiva fase di riorganizzazione sempre più strutturata, fino alla configurazione di un vero e proprio movimento, cangiante come si vedrà nella gestione della propria immagine pubblica e al contempo coeso al suo interno e

facilmente identificabile da fuori.

Il ruolo chiave di questo passaggio di ristrutturazione è stato giocato dalla fondazione, a livello nazionale e in forma di rete, dell'Associazione Ya Basta, nata in appoggio all'insurrezione armata zapatista, una rivolta contadina con una struttura militare, l'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale, nella regione messicana del Chiapas nel Capodanno del Gennaio 1994.

L'associazione è stata fondata ufficialmente nel 1996 ed è composta da una rete che raccoglie e coordina numerose sedi locali sparse sul territorio italiano, e alcune centinaia di iscritti. Molto spesso si tratta delle stesse persone che frequentano in CSO e gli ambienti legati ai movimenti.

L'origine di Ya Basta è legata senza dubbio al Chiapas [v. in Appendice foto 23], tuttavia oggi si occupa anche di rivolte e situazioni di conflittualità socio-politiche ritenute a vario titolo anti-neo-liberiste in altri paesi del mondo, raccogliendo informazioni e organizzando progetti di cooperazione e viaggi collettivi dei propri attivisti in paesi dell'America Latina o, per esempio, in Palestina.

Come racconta una delle fondatrici storiche dell'associazione, Vilma, di Padova:

“Il lavoro di Ya Basta praticamente è rispondere a duecento informazioni che ti arrivano da tutto il mondo, seguire quello che sta succedendo in Argentina o in Bolivia. Mandare le informazioni in giro. Lavorare sui progetti, costruire eventi, stare dietro ai vari gruppi della provincia di Roma, sentirli, organizzare le cose insieme. Tenere alta la rete dei vari gruppi, tenere il collegamento. Stare dietro alla mailing list. Gestire i rapporti con i municipi. Noi facciamo una riunione alla settimana di Ya Basta, e poi altre più ristrette su cose specifiche, e poi per fortuna siamo in tre o quattro che ci vediamo tutti i giorni.”

Per gli attivisti italiani dei CSO il fatto di fondare questa associazione a livello nazionale implicava la necessità di organizzarsi e coordinarsi per far conoscere al Paese la lotta zapatista e raccogliere fondi per sostenerla.

Nel sito web dell'associazione, alla voce “da dove veniamo”, i membri di Ya Basta sintetizzano così il proprio percorso politico e le proprie aspirazioni:

“Da dieci e più anni abbiamo iniziato una strada comune con molti che abbiamo chiamato Associazione Ya Basta. L'idea iniziale maturata all'indomani del Primo Incontro Intercontinentale nella Selva Lacandona rispondeva agli stimoli e alle suggestioni che il “*levantamiento*” [sollevamento] zapatista del 1° gennaio 1994 avevano portato anche nella nostra Europa. Abbiamo iniziato allora un percorso che partiva dalla scommessa di andare oltre alla semplice solidarietà per costruire uno spazio di azione comune. L'Associazione è

nata come un ponte di condivisione con la lotta zapatista ma anche come strumento di iniziativa politica nei nostri territori. Da allora abbiamo costruito campagne politiche, fatto carovane e progetti, siamo stati insieme a molti altri all'interno dei movimenti globali e locali. Il nostro agire si è mosso dal Chiapas alle lotte contro i CPT [Centri di Permanenza Temporanea] e le frontiere, dalla interposizione nei luoghi dell'occupazione militare come la Palestina alla creazione di relazioni e rapporti con molte situazioni dell'America Latina. Siamo sempre stati spinti dalla ricerca e dalla condivisione di nuove pratiche dei conflitti esplorando le molteplici esperienze globali che oggi progettano e costruiscono le proprie forme di vita. In questa strada abbiamo incrociato tanti e tante che come noi pensavano che le scelte e la politica internazionale non fossero un fatto da delegare o praticare solo nei termini del vecchio "internazionalismo proletario" ma invece come terreno di affermazione di una cittadinanza dei diritti universali, ancora di più oggi, nell'epoca della guerra globale... Fin dall'inizio abbiamo scelto una strutturazione a rete, una gestione assembleare nel prendere le decisioni, un'autonomia locale che allo stesso tempo mantenga la strada della condivisione dei nostri percorsi. Abbiamo sperimentato e valorizzato gli apporti delle sedi locali ma anche le decisioni condivise, nella consapevolezza che stavamo costruendo un bene comune per noi e per molti. Oggi ci sembra importante ritrovarci per disegnare insieme le prossime tappe in un incontro aperto ai tanti che hanno camminato con noi e ci sono vicini." (www.yabasta.it)

In questo testo emergono alcune strutture logico-discorsive che caratterizzano il passaggio, mediato anche dall'incontro con lo zapatismo, da una militanza "di sinistra" basata sul "vecchio internazionalismo proletario" a un attivismo che vede piuttosto nell' "affermazione della cittadinanza dei diritti universali" il capovolgimento ideologico centrale per i movimenti altermondialisti.

Come dichiarano gli stessi attivisti in questo testo, sono le affiliazioni su base locale, e non più di classe, che, nel loro intento, devono incardinare le strategie politiche condivise dei movimenti pensati prioritariamente come reti di comunità autonome.

In questo senso ritorna utile la chiave di lettura proposta da Ong (2005) che fa notare come la globalizzazione non vada letta nel senso di un'opposizione netta tra categorie rigidamente separate di locale e globale, ma piuttosto come un insieme di storie particolari, di "globalizzazioni" specifiche in cui emergono strategie di cittadinanza di persone che si sentono inserite in una morsa. In questa trasformazione radicale della sfera socio-politica agiscono cambiamenti strutturali che rendono ormai obsoleta la nozione di "cittadinanza" pensata come insieme di diritti giuridici e diritti a sistemi di assistenza pubblica nazionale, laddove i sistemi di produzione sono divenuti invece transnazionali, e invalidano in gran parte le conquiste sindacali che fino a vent'anni fa

sembravano proteggere i lavoratori. Gli attivisti non si concentrano più, dunque, anche per queste ragioni, nelle lotte per i diritti di classe, ma in quelle per la costruzione di diritti universali di cittadinanza. In questo senso, come mostra il discorso di Ya Basta sugli Zapatisti, vi sono potenti apparati simbolici in grado di convogliare gli sforzi di micro-comunità nazionali, antagoniste in questo caso, fornendo loro strumenti di coesione in grado di organizzarli nella direzione di movimento sociale.

La storia di Ya Basta è, appunto, una delle storie delle globalizzazioni possibili, e mostra come in un contesto nazionale particolare come quello dei CSO italiani si praticino strategie di cittadinanza, azione collettiva, e riorganizzazioni di frammentazioni storiche proprie del panorama specifico dei movimenti antagonisti italiani.

Racconta Federico, uno dei fondatori dell'associazione Ya Basta:

“ (...) Perché poi in realtà tutto si mischia, perché Ya Basta è stato il primo passo di una storia che poi ha generato altre storie, anche molto belle, come appunto i Disobbedienti e le Tute Bianche eccetera, ma nell'embrione c'è Ya Basta perché è stata la prima volta dopo 18-20 anni che (i compagni di) Roma e Padova si riavvicinavano seriamente (...) Nel frattempo in Italia anche altri, che su internet il dibattito ferveva, si crea una galassia di piccoli comitati d'appoggio, il nostro si chiamava “comitato d'appoggio Ya Basta”. Poi ne nasce un altro importante a Brescia, il “comitato Maribel”, che però adesso sono cambiati o non ci sono più. Poi verso il 1995 nasce una proposta di coordinare questi gruppi italiani in un discorso di solidarietà con l'EZLN. Nell'ambito degli incontri che si facevano a livello nazionale per far nascere questo coordinamento incontriamo (i compagni di) Padova e la prima cosa che ci è saltata all'occhio è che i più in sintonia con noi e con lo zapatismo stesso erano i padovani. E quindi ci è nato in maniera naturale, anche dentro a tutti gli scazzi che c'erano lì dentro per egemonizzare la questione zapatista in Italia, nasce l'esigenza di smarcarsi da quella situazione che ci avrebbe portato a qualcosa che non era all'altezza della richiesta politica, e non di solidarietà, che ci veniva fatta dagli Zapatisti, che era di costruire qualcosa che andasse oltre la solidarietà. E quindi ci siamo messi insieme coi padovani e con una serie di altre realtà tra cui Milano che fa nascere l'associazione Ya Basta (...).”

Come emerge dalle parole di Federico, la creazione dell'associazione Ya Basta in appoggio allo zapatismo diede origine a una rete di relazioni tra attivisti dei CSO che nel giro di alcuni anni vide la nascita di movimenti come le Tute Bianche e i Disobbedienti.

Proprio sulla condivisione degli ideali zapatisti, dell'immaginario proposto da questo

movimento messicano, sulle urgenze organizzative che queste condivisioni implicavano, si fonda la riunificazione dei vari gruppi antagonisti che condividevano una storia politica, quella degli anni Settanta, e che durante tutto il decennio degli Ottanta avevano smesso di interagire.

Vi è stato, rispetto ad allora, un progressivo allontanamento dai riferimenti ideologici e simbolici dell'Autonomia Operaia, che nella sfera delle pratiche comporta azioni di boicottaggio e disobbedienza civile non violenta, volte a suscitare, per lo meno nelle intenzioni, il consenso dell'opinione pubblica, piuttosto che il ricorso alla violenza e la creazione di avanguardie rivoluzionarie che mirassero alla presa del potere, come invece nei movimenti autonomi degli anni Settanta.

Il ruolo degli Zapatisti non è stato semplicemente quello di far scattare un meccanismo di incontro di vecchi militanti. Al contrario, lo zapatismo ha introdotto presso i militanti dei centri sociali metodi decisionali e pratiche di gestione costitutive della specificità politica che oggi i CSO rappresentano. Basate sul metodo deliberativo di un'assemblea (o, a livello di coordinamento nazionale, di un'assemblea di assemblee dalla struttura confederativa), le consultazioni sono tese al raggiungimento del consenso, piuttosto che sulla "conta dei voti", analogamente a ciò che avviene nelle consultazioni zapatiste.

Come ho constatato durante la ricerca sul campo in Chiapas, e come sostiene ad esempio Ceri:

"I delegati dell'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale si riuniscono nella Consulta, nei cui ambito ciascuno riporta le indicazioni politiche provenienti dai singoli villaggi. Tuttavia, se la Consulta adottasse delle decisioni che contraddicono il mandato ricevuto dai delegati, questi ultimi tornano nel proprio villaggio e cercano di convincere i loro referenti della bontà delle scelte prese. Solo dopo aver avuto l'approvazione delle singole realtà, la Consulta è legittimata a mettere in atto azioni precise. Riferendosi alla formula deliberativa, il movimento dei Disobbedienti (espressione dei CSO aderenti Carta di Milano) predilige la ricerca del consenso." (Ceri, 2003, p.90)

Questa dinamica, la cui origine è attribuita agli Zapatisti, è una caratteristica strutturale che caratterizza non solo l'area antagonista ma tutto il mondo dei movimenti altermondialisti.

L'attribuzione agli Zapatisti di pratiche decisionali come questa è funzionale a legittimarla, in quanto proveniente da una società indigena, e in quanto autentica e

intrinsecamente portatrice di valori “democratici” che non sarebbero, nella visione esplicita o implicita di parecchi militanti e attivisti intervistati, corrotti dall’ “individualismo” delle nostre società moderne. In questo senso una simile operazione di attribuzione, che in parte si fonda certo su uno scambio oggettivo avvenuto in Chiapas tra militanti italiani e Zapatisti, costituisce però soprattutto una costruzione mitologica tesa a spiegare e legittimare una dinamica propria delle pratiche assembleari dei centri sociali e dei movimenti antagonisti.

L’elaborazione mitologica degli Zapatisti mediata da Ya Basta, ma non solo, ha contribuito a compattare i diversi gruppi della sinistra antagonista, organizzandone, in un sistema di senso condiviso i valori, l’immaginario politico, le pratiche collettive.

2.1. Ya Basta come primo osservatorio di un’etnografia multi-situata

Le mie ricerche si sono concentrate sull’associazione Ya Basta, espressione specificamente filo-zapatista dell’area antagonista italiana. Questa associazione come si è visto è strutturata a rete e dispone di varie sedi in diverse città italiane. Ho intervistato numerosi suoi esponenti e affiliati; tra questi, i suoi fondatori, le cui storie di vita hanno rappresentato un materiale prezioso per mettere in prospettiva la militanza filo-zapatista con percorsi politici che trovano radici nei movimenti italiani degli anni Settanta. Ho intessuto relazioni continuative con alcuni militanti più inquadrati, e anche con alcuni di coloro che invece partecipano in modo occasionale alle attività dell’associazione. Seguendo a lungo le attività dell’associazione all’interno ho assistito alla vita quotidiana nelle sue sedi, seguendo qui riunioni e assemblee. Il lavoro quotidiano dei membri dell’associazione consiste, tra le altre cose, in attività di cooperazione con l’organizzazione zapatista come lo sviluppo di progetti (la costruzione e manutenzione della turbina elettrica nel *Caracol* zapatista de La Realidad, o il progetto per la potabilizzazione dell’acqua sempre a La Realidad).

Ya Basta tuttavia non è certamente l’unica realtà italiana che si dedichi assiduamente alla solidarietà col Chiapas. Vi sono almeno altre due dimensioni importanti nel quadro del filo-zapatismo italiano: quella anarchica e quella cattolica.

Nel primo caso ho seguito con maggiore attenzione gli attivisti di Coordinadora, gruppo che coordina, appunto, diversi soggetti soprattutto nel Nord e Centro-Italia. Nel sito web di Coordinadora legge questa auto-presentazione:

“Riteniamo che lo zapatismo non possa essere automaticamente riproposto nelle nostre realtà, ma costituisca piuttosto uno stimolo a riprenderci il futuro e gestirlo con le nostre stesse mani. *L'esperienza zapatista in Chiapas deve essere intesa come affermazione di un principio, come stimolo, e non come esempio da imitare pedissequamente.* In questo contesto, Coordinadora vuole diventare uno strumento per la condivisione dei metodi di lavoro e delle esperienze caratterizzanti i diversi partecipanti, sia in Chiapas che nella propria realtà locale. Coordinadora può essere un esempio di coordinamento pratico delle azioni, sul nostro territorio e in Chiapas, di soggetti che mantengono una completa autonomia e libertà d'azione. Coordinadora è aperta a tutti coloro che condividono la lotta per la libertà, l'affermazione dei principi base dello zapatismo, l'autogestione nonché l'indipendenza dalle strutture di potere politico ed economico. Coordinadora si fa promotrice, anche attraverso comunicati stampa, newsletter, pubblicazioni (e altre forme di diffusione) di progetti ed iniziative realizzate tra vari gruppi al fine di unire forze, progettualità ed esperienze per la loro realizzazione. Il cammino è appena cominciato ma, con la partecipazione di tutti quelli che sono stanchi di subire i ricatti del potere, possiamo crescere e creare un laboratorio nazionale di confronto sull'autogestione.” (www.coordinadora.org)

Nel testo di Coordinadora emergono le critiche esplicite che gli attivisti del gruppo muovono a Ya Basta: quando vengono menzionati i “soggetti che mantengono una completa autonomia” si allude per contrasto alla percezione degli attivisti di Ya Basta che invece non manterrebbero la propria autonomia in quanto “inquadri” nell'associazione accusata di *leaderismo* dagli anarchici di Coordinadora ma non solo. Pur nella scelta pratica di dedicare un ampio spazio all'osservazione di Ya Basta, nello svolgimento del lavoro etnografico ho prestato attenzione costante alle critiche mosse dagli altri “villaggi” quali Coordinadora appunto, e ho seguito anche l'azione di alcuni loro attivisti, in modo da cogliere le differenze e le omogeneità tra le due appartenenze politiche.

Per quanto riguarda l' area cattolica, ho intervistato e seguito le attività di alcuni attivisti delle ONG Manitesa e Beati Costruttori di Pace.

L'associazione Ya Basta, comunque, ricopre indubbiamente un ruolo di primo piano nel panorama dello zapatismo, che però è caratterizzato da una costante rivalità tra i diversi gruppi.

2.2. Coesione interna e tratti di socialità esclusiva presso l'associazione Ya Basta

Ya Basta è un gruppo molto coeso di persone legate tra loro da vincoli molto spesso

sentimentali, di amicizia, lavorativi, cementati da una sostanziale condivisione delle posizioni politiche e ideali che produce visioni del mondo molto omogenee. Si tratta di un gruppo caratterizzato da tratti di endogamia, propriamente detta e in senso lato. La socializzazione dei suoi membri avviene all'interno del gruppo, sia per quanto riguarda la sfera dei rapporti di collaborazione politica, sia, molto spesso, per quanto riguarda le relazioni di lavoro, sia, infine, per quanto riguarda le amicizie e la contrazione di legami sentimentali e familiari.

Questo elemento fa dell'associazione Ya Basta e dei CSO che rappresenta una comunità molto compatta, unito alla selezione su base storica di un passato condiviso sul quale gli appartenenti alla cultura antagonista costruiscono il proprio circuito di creazione e diffusione culturale secondo la dinamica sopra descritta.

Per queste ragioni i soggetti che la compongono posso essere legittimamente considerati una comunità, per quanto sparsa sul territorio nazionale. I suoi membri si riconoscono come tali tra loro.

Di solito, in un contesto cittadino come quelli esaminati, i membri dei collettivi dei CSO o dei gruppi di Ya Basta locali sono conosciuti e riconosciuti dall'esterno, se non altro perché tendono a ricoprire ruoli di relativa visibilità sui media locali organizzando manifestazioni ed eventi culturali di una certa importanza.

A Padova per esempio CSO e Ya Basta, coordinati sotto la "direzione" di Radio Sherwood organizzano ogni anno un lungo festival musicale estivo, e durante tutto il resto dell'anno sono costantemente attivi a livello cittadino, per esempio con seminari all'interno delle università, collettivi universitari che spesso si sono dedicati a occupazioni di aule o intere facoltà, proteste in sede di Consiglio Comunale. In questo modo risulta molto evidente alla popolazione, che assiste agli avvenimenti di persona o tramite i giornali o la televisione, chi sono "gli autonomi" (così chiamati nel gergo cittadino fin dagli anni Settanta) e chi, tra di essi, i *leader*.

Così come a Padova avviene anche nelle altre città qui esaminate. Il confine tra la comunità antagonista locale e il suo esterno è ben marcato e riconosciuto dalla società cittadina. Ciò nondimeno le comunità antagoniste sul piano locale cercano costantemente un dialogo con la popolazione, per esempio aderendo e supportando mobilitazioni di quartiere (contro gli sfratti per esempio) o cittadine (come nel caso del supporto al collettivo No Dal Molin a Vicenza).

Inoltre, le strutture aperte al pubblico come i CSO costituiscono i punti saldi di

scambio con la popolazione, soprattutto giovanile, non immediatamente aderente al gruppo ma potenzialmente reclutabile. Queste strutture, inoltre, sono insieme alle varie radio il principale veicolo di diffusione dei prodotti artistici e culturali antagonisti, attraverso concerti e dibattiti politici e letterari.

2.3. L'oggetto di ispirazione: l'insurrezione zapatista del 1994

È importante premettere che qui riporto la dicitura “Zapatisti” così come viene utilizzata dagli interlocutori durante la ricerca. Si deve tuttavia notare come tale dicitura, del tutto generica, tenda a ricomporre in modo assolutamente fittizio un'omogeneità che di fatto non esiste tra contadini aderenti all'organizzazione zapatista, “basi di appoggio”, ed *élites* militari dell'EZLN. La composizione del complesso amalgama sociale tendenzialmente indicato come “gli Zapatisti” è analizzata nel capitolo specifico. Tuttavia è utile ricordare qui che solitamente sono proprio le *élites* militari a condurre le relazioni trans-nazionali con gli attivisti stranieri.

Il movimento zapatista di liberazione nazionale, nella sua espressione militare costituita dall'EZLN, rappresenta un riferimento molto importante per coloro che fanno riferimento ai CSO e per i movimenti antagonisti italiani in generale i quali, elaborando pratiche di resistenza fisica non-violenta e proclamando di non aspirare a prendere il potere hanno fatto propria l'idea della disobbedienza civile promulgata proprio dagli Zapatisti.

Il Chiapas è uno Stato nel sud-est del Messico, la cui popolazione, soprattutto quella contadina, è per lo più, poverissima. L'economia è basata sulla produzione agricola di sostentamento. Vi sono però importanti risorse naturali (petrolio, uranio, carbone, oltre alle foreste e all'acqua). Ma soprattutto, la regione possiede un alto valore strategico: si tratta infatti di un passaggio importante tra le Americhe del Nord e del Sud.

Dal 1994, in questa regione, è in atto un conflitto, determinato dall'insurrezione contadina guidata dall'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale che si oppone ai tentativi governativi di continuare a marginalizzare ed espropriare le terre alla popolazione locale in nome, a detta degli Zapatisti, della “promozione dello sviluppo economico”. Lo sviluppo così inteso si esprime attraverso piani internazionali come il

Plan Puebla Panamá, che prevede la costruzione di infrastrutture dei trasporti per collegare il Messico centrale allo stretto di Panama, attraversando anche la Selva del Chiapas.

Il punto di scontro fondamentale è la proprietà della terra: in Chiapas, contrariamente ad altre regioni messicane, non è mai stata messa in atto una riforma fondiaria e i terreni sono sempre stati in mano alle famiglie di grandi allevatori che possedevano, un tempo, anche i contadini (i “*peones acasillados*”).

La lotta tra i guerriglieri dell’EZLN e il governo messicano, iniziata il primo gennaio 1994, si è intensificata nel 1995, quando un’imponente campagna militare ha permesso al governo federale di riprendere il controllo di alcune piccole città precedentemente conquistate dagli Zapatisti, e di far retrocedere le basi dei guerriglieri nelle campagne e nelle foreste dell’estremo Sud, pur senza riuscire a catturare i capi del movimento rivoluzionario né a sedare la guerriglia. In seguito sono state avviate lunghe trattative tra i contendenti, senza però giungere ad un accordo definitivo.

Nonostante la mancanza di accordi tra Zapatisti e Governo Federale, in varie aree del Chiapas sono sorti “governi autonomi”, *Caracoles*, amministrati dalle “Giunte di Buon Governo” (GBG), assemblee di rappresentanti delle diverse popolazioni esistenti, che cercano di decidere sulle terre e sulle risorse e di amministrare secondo usi e costumi democratici, e rivendicati dagli Zapatisti stessi come “tradizionali”, la vita sociale e politica delle comunità.

Il movimento del Chiapas s’ispira ad Emiliano Zapata, il leader rivoluzionario messicano dell’inizio del XX secolo. L’EZLN fa sue le grandi rivendicazioni della rivoluzione messicana: terra per i contadini, autonomia per le comunità indigene, democratizzazione dello Stato. L’insurrezione contadina è guidata dal Subcomandante Marcos (la particella “Sub” indica che è sottomesso al popolo indigeno). Questa figura carismatica nasconde il proprio volto, nascondendolo con un onnipresente passamontagna. Marcos maschera la sua identità perché il suo volto sarebbe quello di tutti i popoli indigeni che lottano per i propri diritti.

Il *leader* zapatista si è guadagnato una grande popolarità nel mondo anche grazie all’utilizzo di internet per diffondere informazioni sull’EZLN. Trasformando la battaglia dei chiapanechi in un fenomeno mediatico, sostiene che la forza dell’idea zapatista sia nel coinvolgimento di tutto un popolo, e non nella solitaria battaglia di

un'avanguardia.

Ha diffuso inoltre la pratica della “disobbedienza civile”. Entrando nei territori occupati dagli Zapatisti si leggono dei cartelli che questi ultimi hanno apposto per segnalare il proprio territorio, sui quali è scritto “*aquí el pueblo manda y el gobierno obedece*”, “qui comanda il popolo e il governo obbedisce” dove lo slittamento dell'obbedienza esplicita l'intenzione degli Zapatisti a non riconoscere le leggi dello Stato messicano. Essi anzi si oppongono esplicitamente e collettivamente ad esse, con lo scopo di modificarle e rifondare la democrazia messicana.

Le pratiche della disobbedienza civile, fatte proprie come detto dai movimenti antagonisti italiani, sono una tattica per ottenere la visibilità senza ricorrere all'uso della forza violenta, ma fermandosi ad una sua rappresentazione attraverso atti esemplari mirati a colpire l'opinione pubblica, fino alla violazione di leggi che sono ritenute ingiuste.

L'uso della rete internet, da parte degli Zapatisti, per allargare il consenso attorno alle proprie lotte è un aspetto significativo e ha permesso loro di veicolare liberamente i propri messaggi.

Anche l'idea del diritto all'autodeterminazione dei popoli, riletta in chiave indigenista stata fatta propria dall' EZLN, e ha trovato tramite gli Zapatisti un largo consenso all'interno di tutti i movimenti altermondialisti, che rivendicano tale idea, molto spesso, proprio dichiarando di ispirarsi alla rivolta del Chiapas.

3. Gli anni Novanta: la Carta di Milano e l'unificazione dei CSO

Nell'estate del 1996 migliaia di persone provenienti da tutto il mondo si radunarono nel sud-est del Messico in rivolta, per sostenere con la loro presenza il movimento zapatista dei ribelli. Si trattava di un grande incontro internazionale organizzato dagli Zapatisti dell'EZLN che fondò una comunità internazionale di solidarietà allo zapatismo.

Come raccontano i partecipanti di allora, intervistati tra Roma Padova e Bologna tra il 2007 e il 2008, un gruppo della delegazione italiana, di cui molte componenti venivano dai centri sociali, decise di formalizzare il proprio appoggio agli Zapatisti fondando l'associazione Ya Basta, per diffondere e sostenere la rivolta del movimento

chiapaneco. Come testimonia un'attivista romana che fin dagli albori partecipò a Ya Basta:

“Fino a quegli anni non c'era un coordinamento politico grosso, con gli altri centri sociali, tutti questi legami avvengono attraverso lo zapatismo. È il Primo Incontro Intercontinentale (in Chiapas) che avvicina i vari comitati, e poi nel 1996 nasce Ya Basta, che poi non è solo Ya Basta ma è anche le Tute Bianche, i Disobbedienti, la Carta di Milano, che prima si c'era comunicazione ma nemmeno tanta, per molti ci si conosce nel 1994 e 1995. Per alcuni è un rincontro”.

L'incontro con gli Zapatisti svolse quindi il duplice ruolo fondativo rispetto a una comunità internazionale solidale e, più specificamente, rispetto a una comunità italiana che riunì in un tessuto sociale organico diverse esperienze politicamente affini di occupazioni dei CSO.

Così nacque l'associazione Ya Basta, principalmente per iniziativa delle persone afferenti al CSO “Cortocircuito” di Roma, “Rivolta” di Mestre, “TPO” di Bologna, “Leoncavallo” di Milano, e “Officina 99” di Napoli. Questi CSO furono i principali firmatari poco tempo dopo della “Carta di Milano”, firmata il 19 settembre 1998³⁷.

3.1. La Carta di Milano: prospettive e obiettivi

La Carta di Milano è il primo segno dell'intenzione di alcuni centri sociali di consorzarsi tra loro e di costituirsi come interlocutori politici dialoganti con le forze politiche istituzionali. A testimoniare questa intenzione furono alcuni atti volontari di comunicazione verso l'esterno, il primo dei quali è il frutto della grande assemblea tenutasi al Leoncavallo, cioè la "Carta di Milano". In questo documento si elencano gli obiettivi che quella parte dei centri sociali aveva scelto di darsi.

Il primo obiettivo è condurre la società italiana e il sistema giuridico alla depenalizzazione dei reati legati a lotte sociali, o di quelli che derivano dall'uso di droghe, dall'immigrazione, e un'amnistia sugli anni Settanta, esplicitando la propria discendenza dall'area dell'autonomia.

Il secondo compito è coordinare campagne di lotte in favore del “reddito di cittadinanza” come “idea-forza per creare un movimento di massa”. Bisogna quindi scegliere la “cittadinanza” come categoria in cui identificarsi in quanto soggetti

³⁷ il testo della Carta di Milano è disponibile online nel sito <http://isole.ecn.org/zip/ls2cartami.htm>

pubblici, categoria sulla base della quale postulare rivendicazioni di partecipazione alla vita amministrativa locale e la lotta alla marginalizzazione delle categorie sociali economicamente svantaggiate.

Il terzo obiettivo che si danno i centri sociali è l'apertura di una vertenza generale sulla questione degli spazi dismessi e occupati. Questi obiettivi sono considerati raggiungibili grazie a un'intensificazione radicale dell'uso di strumenti di comunicazione tra loro e verso l'esterno, soprattutto della rete internet.

3.2. Funzione fondante di un passato condiviso

I primi CSO che aderirono alla Carta di Milano furono una ventina, concentrati nel Centro Nord, soprattutto. Questi centri sociali sono ancora oggi spazi ben radicati nel territorio, caratterizzati da una gestione politica attenta al consenso dell'opinione pubblica della propria area, disposti ad azioni di pressione sulle amministrazioni locali. Gli aderenti a questo documento dichiarano di aver mutuato dallo zapatismo la coscienza della necessità di costruire movimenti di massa che cerchi il consenso della società civile, per promulgare un mutamento radicale della società.

Anche Ceri nota, in proposito:

“All'inizio degli anni Novanta, si è sviluppato un intenso dibattito all'interno dei centri sociali marxisti-leninisti che in seguito sfocerà in una profonda frattura. Le iniziali divisioni che hanno attraversato il movimento antagonista sono da riferire al tipo di relazione da stabilire nei riguardi delle istituzioni locali, che hanno visto il confronto tra una linea di intransigenza verso qualsiasi forma di trattativa, e posizioni più pragmatiche, orientate a instaurare forme di collaborazione più o meno intense con gli attori istituzionali”. (Ceri, 2003, p. 80)

Nel mondo dei centri sociali la Carta di Milano tutt'oggi costituisce un punto di riferimento storico che permette a chi sente di appartenere a questo mondo, reticolare e policentrico, di individuare i gruppi rispetto ai quali esiste un sentimento di affinità e soprattutto l'idea di un “passato” fondante e condiviso, passato nel quale varie famiglie politiche di diversi contesti territoriali, che da tempo non dialogavano, si sono ritrovate e nuovamente riconosciute come movimento unitario. Questo passato è costituito dalla cognizione precisa di provenire, politicamente se non addirittura di persona, dalla storia dei movimenti autonomi degli anni Settanta, e, in tempi più recenti dalla consapevolezza di aver partecipato tutti al percorso che dal Chiapas

portò alla Carta di Milano e poi alle manifestazioni di Genova.

3.3. Diversificazione degli anarchici e condivisione dei principi dello zapatismo

C'è stato un altro momento importante per l'evoluzione del mondo dei centri sociali italiani: infatti nel 1998 in occasione di un evento particolare, il movimento dei CSO si divise in due aree. Ciò avvenne in seguito agli attentati ai cantieri per l'alta velocità ferroviaria in Val di Susa, in Piemonte, quando gli inquirenti giunsero all'arresto di tre "squat" occupanti di un centro sociale di area anarchica³⁸ del torinese. Due degli arrestati si suicidarono in carcere. Migliaia di giovani confluirono a Torino e parteciparono a manifestazioni di protesta che si svolsero in maniera violenta scontrandosi e ingaggiando una battaglia con le forze dell'ordine, portando al ferimento di alcuni giornalisti. Subito i centri sociali del Nord-Est e il "Leoncavallo" si dichiararono estranei ai fatti. Si aprì così, nel mondo dei centri sociali italiani, uno scontro su strategie e rapporti da adottare con le istituzioni, che si concluse con una scissione tra quei centri sociali che firmarono la "Carta di Milano", sposando una linea di dialogo e collaborazione con le istituzioni locali, e altri centri sociali "intransigenti" che comprendono anche l'area anarchica e libertaria³⁹.

3.4. Il movimento delle "Tute Bianche"

I movimenti italiani ispirati allo zapatismo vanno letti in prospettiva ad un contesto internazionale di movimenti che sfociarono nella "Battaglia di Seattle" e nel movimento che ne seguì: poco tempo prima della firma della Carta di Milano, a Ginevra parti "People global action", "Coordinamento Mondiale di Resistenza contro il Mercato Mondiale", che riprendendo l'insegnamento zapatista, lanciò un appello alla disobbedienza civile non violenta alle politiche sancite da vertici internazionali come i G8 o i *meeting* del Fondo Monetario Internazionale, e alla costruzione di alternative locali da parte delle popolazioni alle politiche di sfruttamento del territorio nell'ottica di progetti volti a implementare gli scambi commerciali internazionali (per esempio l'apertura dei cantieri per l'alta velocità ferroviaria in Val di Susa).

³⁸ L'Anarchia è una dottrina che propugna la soppressione di qualsiasi potere costituito e in particolare dello Stato (Bobbio, Matteucci, Pasquino, 2007).

³⁹ Indico con questo termine coloro che rivendicano in modo intransigente e radicale una libertà politica prossima all'anarchia.

Per “disobbedienza civile”⁴⁰ si intendono un repertorio di pratiche politiche pubbliche tese a segnalare norme ritenute ingiuste violandole, in modo visibile e non violento. Il riferimento testuale fondante di questa pratica è quello di Thoreau (Thoreau, Henry David, 1849, *Civil Disobedience*).

Dal raggruppamento di Ginevra erano partite le grandi mobilitazioni contro i vertici di tutto il mondo. In questa occasione iniziò anche un dialogo tra una parte della sinistra istituzionale più radicale (“giovani comunisti” di Rifondazione Comunista, Verdi) e parte dei centri sociali, quelli coinvolti nelle mobilitazioni di piazza sotto il nome di “Tute Bianche”.

Le “Tute Bianche” fu il nome e l’aspetto (una tuta bianca da lavoro) che si diedero per un certo periodo (fino al luglio 2001) gli attivisti facenti capo ai centri sociali della “Carta di Milano” e Ya Basta.

Il movimento delle Tute Bianche era sorto su scala nazionale, composto per lo più dai militanti dei centri sociali, che durante le manifestazioni (le più note, quelle di Genova nel 2001) agivano secondo i principi della disobbedienza civile⁴¹, mettendo in scena violazioni non violente della legge, e rendendosi riconoscibili perché vestivano con tute bianche e armature di gomma per difendersi dalle reazioni violente delle forze dell’ordine. Il bersaglio delle loro azioni furono per esempio i Centri di Permanenza Temporanea – CPT - in funzione o in costruzione in diversi luoghi d’Italia con lo scopo di gestire i flussi di immigrati irregolari da parte delle forze dell’ordine italiane; le agenzie per l’impiego interinale, anch’esse diffuse sul territorio.

Federico, fondatore di Ya Basta e aderente al movimento delle Tute Bianche racconta le azioni collettive praticate dal movimento, e lo mette in relazione diretta allo zapatismo:

“E a quel punto, grazie alla sintonia che cominciavamo ad avere, si allarga quello che inizialmente a Roma era un fenomeno locale, quello delle Tute Bianche che facevano azioni di visibilità e propaganda su questioni importantissime come precariato, casa, trasporti: noi lanciammo la questione dell’accesso gratuito alla cultura e ai trasporti per i precari, quindi in quegli anni come Tute Bianche occupammo il Conservatorio di Santa Cecilia, gli autobus, la

⁴⁰ Si veda ad esempio il testo del collettivo Wu Ming: “Cronache da sotto la “testuggine”, Bologna NO-OCSE 14 giugno 2000, PEACE and LOVE!, in www.wumingfoundation.com/italiano/Giap/Giap11.html .

⁴¹ Si veda a proposito: Tute Bianche, 2000, “Lettera a *Limes* sulle Tute Bianche, in <http://www.wumingfoundation.com/italiano/Giap/mitopoiesi.html> .

sede dell'ATAC (Azienda Trasporti Autoferrotranviario dei Trasporti di Roma), nel 1995 e 1996. Così nasce al di là di Ya Basta ma grazie al fatto che con Ya Basta avevamo iniziato a dialogare, perché chiaramente non è che ti trovi coi compagni e parli solo di zapatismo, compagni con cui hai una storia che viene dagli anni Settanta ma soprattutto hai una richiesta da parte dell'EZLN che va riformato il modo di fare politica dentro al movimento, e quindi nasce lì un altro coordinamento fatto tra i CSO, che diventa la "Carta di Milano", che è del 1998. Questa cosa è legata al fatto che una serie di compagni e di compagne inizia a vedersi per lo zapatismo ma vanno oltre, e lì si unisce una serie di rapporti tra tutti i più importanti CSO di tutta Italia. Quello che è successo che una serie di realtà di movimento ha creato qualcosa di nuovo, e questo io l'addebito agli Zapatisti, e questa novità ha segnato il movimento fino a dopo Genova. Dopo c'è stato un crollo dovuto alla batosta di Genova e alla guerra che non siamo riusciti a fermare. E c'è stata la depressione generalizzata (...)."

Come traspare in questo resoconto, gli attivisti delle Tute Bianche sono animati da espliciti riferimenti a pratiche politiche proprie del passato dei movimenti "autonomi" italiani degli anni Settanta, come le occupazioni delle case, o le "autoriduzioni" delle tariffe in rapporto al salario (Ginsborg, 2006, p. 484).

Nelle parole di Federico è esplicito soprattutto il merito ri-fondativo attribuito allo zapatismo per la nascita del movimento di cui ha fatto parte negli anni Settanta e di cui si sente parte ora.

Il movimento delle Tute Bianche sbarcò in Messico nel 2001 per partecipare alla Marcia Zapatista del Colore della Terra che dal Chiapas arrivò a Città del Messico; gli italiani in quest'occasione di proposero di scortare lungo il percorso il Subcomandante Marcos.

Come racconta nel suo diario pubblico un giovane scrittore del collettivo bolognese Wu Ming, presente allora in Messico:

"Marcos e gli Zapatisti erano accompagnati da gente di ogni dove, processione multiforme di giornalisti, attivisti, intellettuali, artisti e parassiti. Noi eravamo giunti dall'Italia, membri di una bizzarra delegazione che gli autoctoni chiamavano "*monos blancos*", scimmie bianche. Era un gioco di parole, perché "*mono*" in spagnolo significa anche "tuta". A casa, infatti, c'erano le "tute bianche". In uno strano contorcimento sematico, un indumento da lavoro era divenuto provvisorio emblema di disobbedienza civile, e molte persone lo indossavano ai cortei. Quel *mono* lo tenemmo addosso per l'intera marcia, e smise di esser *blanco* molto prima che arrivassimo a Città del Messico. Avevamo parvenza di straccioni, eppure - come talvolta capita agli straccioni - doveva esserci un che di nobile (o almeno di interessante) nel nostro modo di fare, se la *Comandancia* dell'esercito zapatista ci mise a fare il servizio d'ordine. Non è uno scherzo: a un certo punto, durante la marcia, i *monos blancos* italiani

divennero la *security* dei comandanti. Infine, arrivammo a Città del Messico, dove brillammo nella luce riflessa dagli Zapatisti. L'inviato del quotidiano di sinistra *La Jornada* scrisse: Domenica 11, lungo il tragitto da Xochimilco allo *Zócalo*, i *monos blancos* italiani, che scortavano la carovana zapatista, hanno visto per pochi secondi un cartello, uno tra i molti con cui i cittadini dialogavano a modo loro, dai lati della strada, con la *comandancia* generale dell'EZLN. Su quello era scritto: "*le scimmie italiane hanno le palle*". (http://www.wumingfoundation.com/italiano/Giap/giap6_IXa.htm)

Come si vedrà in seguito, il ruolo di primo piano nella grande marcia viene tutt'ora rivendicato dagli attivisti italiani come elemento di legittimazione delle proprie lotte politiche a livello locale e internazionale.

Proseguendo nel suo racconto, l'attivista e scrittore bolognese fornisce la sua interpretazione sintetica dello zapatismo:

“Il linguaggio degli Zapatisti si discostava dallo stereotipato "terzomondismo": ponevano la riappropriazione e l'uso creativo di vecchi miti, leggende e profezie al servizio di una grande visione, quella di un nuovo transnazionalismo. La "comunità" di cui parlavano gli Zapatisti era una comunità aperta, andava oltre i confini delle etnie di cui erano portavoce. "*Todos somos indios del mundo*", dichiaravano. Venivano dal più derelitto cantone del mondo conosciuto, eppure in poco tempo entrarono in contatto con ribelli di tutto il pianeta.” (http://www.wumingfoundation.com/italiano/Giap/giap6_IXa.htm)

La lettura dello zapatismo che traspare nel testo, quella di un internazionalismo rivisitato in chiave di panindigenismo allegorico, che esprime l'ecumenismo tipico dei movimenti altermondialisti, coincide con la lettura della maggior parte dei soggetti della mia ricerca che abbiano fatto parte del movimento delle Tute Bianche o in generale del movimento altermondialista italiano, anche se ciascuno com'è ovvio articola in modo diverso, e spesso in relazione al proprio vissuto personale.

3.5. Il movimento dei “Disobbedienti”

Il movimento delle Tute Bianche si sciolse dopo i fatti di Genova nel luglio 2001 per diventare il movimento dei “Disobbedienti”.

Questi ultimi sono costituiti da un segmento del Movimento che si era espresso nelle manifestazioni di Genova, che si sviluppa nei centri sociali del Nord-Est, dalle ex Tute Bianche, dalla rete campana “*No-Global*”, la romana “*Rage*” (Rete Antiglobalizzazione Globale Economica) e i Giovani Comunisti, organizzazione giovanile di Rifondazione che conta circa 10.000 iscritti.

I Disobbedienti sono nati dopo le contestazioni e gli scontri in occasione del “G8” di Genova nel Luglio 2001, quando l’esperienza delle “Tute Bianche” e il sodalizio sancito dalla “Carta di Milano” era giunto alla fine.

I percorsi comuni delle Tute Bianche si conclusero a causa del dissenso espresso da molti nei confronti delle “dichiarazioni di guerra” mosse dal *leader* delle Tute Bianche del Nord-Est, Luca Casarini, dichiarazioni non condivise dalla maggior parte dei “colleghi” che avevano invece aderito alla compagine del *Genoa Social Forum*, che proclamava invece intenzioni pacifiche riguardo le manifestazioni di protesta contro il vertice dei G8.

Il repertorio di pratiche politiche pubbliche caratteristiche del movimento dei Disobbedienti rimase aderente ai principi della disobbedienza civile, esprimendosi pubblicamente con azioni di “autoriduzione” del costo della spesa in alcuni supermercati italiani, nei cinema, nei treni, avvenute tra il 2002 e il 2004, e simili dal punto di vista legale al furto, pubblico, collettivo e con esplicite rivendicazioni politiche.

Un’altra azione dei Disobbedienti che assunsero un peso nel dibattito politico nazionale fu il blocco dei treni che, nel 2003⁴², in occasione dei preparativi per a guerra all’Iraq, trasportavano materiale bellico tra le diverse basi militari statunitensi o NATO disseminate sul territorio italiano: in queste occasioni i Disobbedienti, dichiarandosi “movimento *no-war*”, occupavano in massa i binari dei treni, sedendosi sopra di essi, ed impedendo così, o per lo meno ritardando, la circolazione delle armi.

Un’espressione territoriale importante del movimento dei Disobbedienti è costituita da gli “Invisibili”, militanti dei centri sociali soprattutto del Nord-Est italiano, che nominandosi in questo modo intendono denunciare con le loro azioni la mancanza di voce degli strati sociali più deboli, degli immigrati e in generale delle vittime della globalizzazione neoliberista. Costoro hanno dato vita a una rete di sportelli che erogano servizi gratuiti di consulenza su temi come la ricerca di un’abitazione o di un lavoro, cercando di offrire tutela legale in materia di contratti di lavoro interinali. In questo modo hanno costruito quella rete di *welfare* in cui come si diceva si stanno tramutando alcuni centri sociali oggi.

Il simbolo degli Invisibili è una maschera neutra, e l’idea, come raccontano alcuni

⁴² Si veda a proposito l’articolo “Noglobal, caccia ai treni USA”, del 23 febbraio 2003 in La Repubblica; “Vicenza, sabotaggio ai vagoni” e “Migliaia in corteo a Pisa, blitz all’aeroporto” in Il Corriere della Sera del 27 febbraio 2003.

degli attivisti, è stata loro ispirata dalla “maschera” zapatista per eccellenza, ovvero il passamontagna nero che tutti gli Zapatisti calzano per proteggere da un lato la propria identità e dall’altro per “denunciare” che dietro al passamontagna si cela ogni individuo sfruttato o emarginato dal sistema economico e culturale neoliberista.

Sulla base delle molteplici convergenze attorno ai temi principali, in cui come mostrato lo zapatismo svolge un ruolo aggregante, si è creato dunque il tessuto politico del Movimento dei movimenti in Italia. Ai movimenti dei centri sociali e dell’area della sinistra, si sono legate poi tutte le associazioni *non-profit*, di cui molte dell’area cattolica, ma non solo, che hanno partecipato al Movimento negli anni successivi.

4. Gli antagonisti veneti: Radio Sherwood e l’associazione Ya Basta

Uno degli snodi più rilevanti della rete di attivisti antagonisti italiani è costituita dai CSO veneti, il “Rivolta” di Mestre e il “Pedro”⁴³ di Padova, e dall’emittente radiofonica che li dirige e gestisce, Radio Sherwood, attraverso una cooperativa che riunisce i membri “direttivi” del collettivo di gestione. I gruppi antagonisti di quest’area geografica costituiscono in nucleo compatto dei cosiddetti Disobbedienti.

I membri più anziani della Cooperativa che gestisce Radio Sherwood a Padova, di cui fa parte l’Associazione Ya Basta, almeno nella sua espressione nord-italiana, provengono dall’area politica di Autonomia Operaia, e anzi, la Radio proprio negli anni Settanta fu la culla dell’Autonomia.

Si tratta di un’emittente radiofonica indipendente che trasmette in tutto il Veneto, e si coordina con radio “gemelle” come Radio *Kairòs* di Bologna nel quadro del progetto di giornalismo indipendente *Global Project*. Quest’ultimo nasce nel 2004 come progetto affine a *Indymedia*, il sito di giornalismo indipendente, o “controinformazione” come la chiamano gli attivisti, che caratterizzò il movimento altermondialisti coordinandolo e rappresentandolo fin dalle dimostrazioni di Seattle nel 1999.

La sede storica di Radio Sherwood si trova a Padova, in vicolo Pontecorvo 1, ma negli ultimi anni sono stati aperti studi anche a Marghera (VE), Venezia e Vicenza. La

⁴³ Pedro era il soprannome del militante di Autonomia Operaia Pietro Walter Maria Greco, ucciso da agenti dei servizi segreti italiani a Trieste nel 1985.

creazione dell'emittente, nel 1977, venne promossa da un collettivo di studenti e operai della zona, molti dei quali vicini alle posizioni di Autonomia Operaia; dopo alcune trasmissioni sperimentali, la radio iniziò nel 1977 a trasmettere regolarmente le proprie trasmissioni, politiche e musicali, a Padova e provincia.

Radio Sherwood si caratterizzò sin dalla sua nascita come radio di movimento, dedicando ampio spazio della propria programmazione alla controinformazione soprattutto in materia di rivendicazione di diritti, in materia di lavoro e di istruzione.

Il palinsesto offriva inoltre spazi dedicati alla cultura e alla promozione di musica non commerciale, e in questo senso si può parlare di “controcultura”, in termini analoghi al termine “emico” controinformazione, che gli attivisti appunto attribuiscono al proprio operato radiofonico (o, oggi, telematico).

Nel 1979 l'emittente fu coinvolta nell'inchiesta per il “Processo 7 aprile”, nel corso della quale il direttore della radio, Emilio Vesce, fu arrestato ed accusato tra le altre cose di banda armata assieme a Toni Negri e altri docenti dell'università di Padova.

Proprio a Padova presso i redattori di Radio Sherwood nacque nel 1996 l'associazione Ya Basta, in collegamento, come si è visto, con il collettivo romano del CSO Cortocircuito.

Da allora l'associazione Ya Basta – Nordest opera attivamente reperendo fondi per lo più tramite collaborazioni con la Regione Veneto e tramite la vendita di artigianato zapatista presso i CSO. Questi fondi sono trasferiti in Chiapas, dove gli attivisti veneti di Ya Basta sono ben conosciuti. Tra essi in particolare Vilma, figura carismatica della radio e dell'associazione, ben nota sia in Italia che presso gli Zapatisti in Chiapas per il suo impegno assiduo in appoggio agli insorti zapatisti.

Ya Basta opera in una sorta di cooperazione internazionale che i suoi membri definiscono “anti-imperialista”. Questa forma di cooperazione consiste in pratiche che vengono definite dagli attivisti come “pratiche orizzontali di solidarietà internazionale”, “diplomazia dal basso” e “presenza attiva”. Si tratta di viaggi collettivi vissuti come strumenti di scambio e sostegno alle comunità in resistenza, sostenute dalla presenza di attivisti internazionali e dai fondi da essi portati. L'Associazione e i suoi rappresentanti dichiarano di essere critici rispetto alla più classica cooperazione internazionale che definiscono “buonista” e funzionale ai “processi di ri-colonizzazione neoliberisti” e si propongono di promuovere “nuove pratiche di solidarietà globale”.

Ciò nonostante, come si vedrà in seguito, alle aspirazioni anti-imperialiste degli attivisti corrispondono contraddizioni dai tratti neo-colonialisti che si esplicitano in terra chiapaneca in termini di dipendenza materiale dagli aiuti internazionali, come sempre avviene, e di oggettive dinamiche di dominio dei sistemi di valori europei su quelli locali chiapanechi. Spesso questi ultimi, nel concreto della cooperazione, sono giudicati retrivi dagli attivisti stessi, nonostante le retoriche apologetiche tese a valorizzare la superiorità ontologica dell'ordine morale e comunitario degli indigeni chiapanechi rispetto a quello europeo, frammentato e individualista.

4.1. Il ruolo di “teorici” di movimento svolto dai veneti in un quadro nazionale di divisione dei compiti

Gli antagonisti veneti svolgono un ruolo centrale a livello nazionale sia dal punto di vista organizzativo che dal punto di vista della produzione teorica di una cultura specificamente antagonista. In altre località, come Roma o Bologna, gli occupanti dei CSO giovani e più anziani riconoscono unanimemente ai loro compagni veneti il ruolo di “produttori di teoria”. Questo, mentre i bolognesi attribuiscono a se stessi il ruolo di “creativi” di movimento, o i romani quello di “mobilitatori di masse”. In questo modo, ciascuna comunità antagonista locale si costruisce attorno a specificità percepite dai suoi membri come complementari rispetto a quelle di altri gruppi affini sul territorio nazionale.

Proprio questo aspetto di complementarietà generale contribuisce a fare dei gruppi antagonisti italiani un mondo organico con una sua cultura interna e con una relativa complessità di ruoli e di divisione dei compiti.

Il ruolo di “teorici” degli antagonisti veneti è in larga misura in frutto di un eredità che risale alla fine degli anni Sessanta e a tutti anni Settanta. In quell'epoca infatti il movimento studentesco e operaio aveva gettato radici profonde soprattutto nella città di Padova, dove l'Autonomia Operaia era una realtà politica molto consistente, e dove numerosi importanti intellettuali, per esempio Massimo Cacciari, Mario Tronti, Emilio Vesce, Luciano Ferrari Bravo, Toni Negri, facevano da ponte tra il mondo intellettuale e accademico e quello operaio, soprattutto attraverso la redazione di giornali quali *Quaderni Rossi* e *Classe Operaia* e la fondazione della radio libera *Radio Sherwood*, tutt'oggi una delle più importanti radio “di movimento”. Agli esponenti padovani del movimento, quali Toni Negri, Luciano Ferrari Bravo o Emilio

Vesce, nella ricostruzione giudiziaria delle relazioni tra movimento e lotta armata chiamata “Processo 7 Aprile” vennero addirittura imputate le accuse di essere i teorici e i mandanti “moralì” dei crimini compiuti da alcune frange di Autonomia Operaia e, soprattutto, delle Brigate Rosse. Questa problematica vicenda giudiziaria è interessante per comprendere quale fosse il ruolo di centralità intellettuale assunto dagli ambienti movimentisti veneti già all’epoca dei movimenti degli anni Settanta.

4.2. Gestione dell’immagine pubblica: visibilità mediatica degli antagonisti veneti

Gli antagonisti veneti oggi hanno una grande visibilità mediatica in rapporto al complesso dei movimenti antagonisti e altermondialisti italiani. Hanno avuto particolare attenzione affermandosi come “fazione” egemonica all’interno delle Tute Bianche e del successivo movimento dei Disobbedienti.

In un quadro di movimenti, quelli altermondialisti italiani, caratterizzati da una diffusa avversione per le auto ed etero definizioni, il ruolo dei veneti è controverso e criticato. Da un lato, infatti, la grande abilità nella gestione della propria immagine a livello mediatico ha portato per lo meno i giornali e l’opinione pubblica ad identificare molto spesso i Disobbedienti veneti e le loro vistose azioni dimostrative di disobbedienza civile con scudi di *plexiglass* e armature di gommapiuma con l’intero movimento altermondialista. Il *leader* unanimemente riconosciuto dei Disobbedienti del Nordest, Luca Casarini, è anche *leader* di questo stesso movimento a livello nazionale ed è una figura abbastanza presente nei media nazionali e ancora di più in quelli locali. Oltre ad avere un costante rapporto di dialogo con alcuni giornalisti, Casarini pubblica i suoi romanzi per l’importante casa editrice Einaudi.

L’attribuzione di centralità ottenuta dai Disobbedienti presso l’opinione pubblica ne sancisce l’egemonia, almeno nella percezione diffusa all’esterno dei gruppi stessi che compongono l’articolazione di movimenti di cui i veneti sono in effetti solo una delle espressioni storico-culturali.

D’altro canto, proprio per tale aspirazione costante a ricoprire un ruolo egemone presso i movimenti, i Disobbedienti veneti sono aspramente criticati da numerosi gruppi antagonisti italiani. Queste critiche comprendono da un lato il rifiuto di farsi identificare da media e opinione pubblica tipico dei movimenti, e dall’altro si oppongono al riconoscimento implicito nelle azioni degli antagonisti veneti della

legittimità innanzitutto culturale di interlocutori quali i *mass media* nazionali, che invece la maggior parte degli antagonisti vorrebbe delegittimare attraverso la mancanza di un dialogo politico e di una “promiscuità” culturale.

5. I CSO italiani oggi

Oggi in Italia ci sono circa 200 Centri Sociali Occupati autogestiti (gestiti da collettivi di occupanti in forma assembleare), CSO, luoghi gestiti collettivamente e diversi tra loro per organizzazione, obiettivi e strategie.

Si tratta di luoghi di aggregazione politica e culturale soprattutto giovanile, situati di solito in spazi urbani per lo più di proprietà del Comune, ma talvolta anche di privati. Gli occupanti si concentrano sulla ricerca di luoghi non utilizzati e in attesa di recuperi edilizi (cantieri, depositi, strutture industriali in disuso). Tutte le occupazioni di questi luoghi, abusive e illegali, sono rivendicate dagli occupanti come “liberazione” e restituzione alla collettività di spazi pubblici negati ad essa dalle istituzioni politiche riconosciute istituzionalmente (amministrazioni locali, soprattutto) che regolerebbero la socialità secondo logiche “di mercato”.

Coloro che organizzano eventi culturali all’interno di questi spazi rivendicano di produrre “controcultura”, termine che segnala una distanza strutturale tra la “cultura ufficiale” che risponderebbe a logiche monetaristiche e di riproduzione del sistema di poteri dominanti, a cui occupanti contrappongono, una logica basata piuttosto sul valore “relazionale” del bene comune rappresentato da una “socialità” in grado di ricucire attraverso una stretta interazione nella gestione degli spazi condivisi e nella creazione di una cultura comune gli strappi individualistici alienanti apportati dall’ideologia capitalista alla struttura della società.

Proprio rispetto alla sfera delle espressioni culturali è interessante, dal punto di vista del riconoscimento internazionale, che un’autrice importante per il movimento globale come Naomi Klein abbia segnalato nel suo libro *Recinti e Finestre* (Klein, 2004) la radicale “alternativa” sociale costituita dalla rete dei CSO italiani e dalle pratiche che li caratterizzano, portandoli all’attenzione di movimenti geograficamente distanti e contribuendo a legittimarne l’esistenza, che per altro è nella maggior parte dei casi costantemente negoziata con le amministrazioni locali, in alcuni casi in modo conflittuale.

Tra i più importanti e “antichi” centri sociali italiani vi sono il “Leoncavallo” a Milano, il “Cox 18” o “Conchetta” (che possiede un importante archivio storico sui movimenti, presso la libreria “Calusca”⁴⁴) il “Rivolta” a Mestre, il “TPO” a Bologna, il “Cortocircuito” a Roma, l’ “Officina 99” a Napoli. Già solo in ciascuna di queste città, però, ne esistono diversi altri, che in alcune occasioni collaborano tra loro, in altre si differenziano soprattutto per l’offerta culturale proposta e per l’affiliazione politica. Per esempio, solo a Roma esistono anche il “Laboratorio Occupato ESC, situato in zona universitaria, le cui attività si concentrano nella sfera della produzione intellettuale (presentazioni di libri, dibattiti), l’ “Horus” (recentemente sgomberato⁴⁵), “La Strada” nel quartiere di Garbatella, etc.

Oltre ai centri storicamente più vecchi ne nascono continuamente di nuovi (il cui “tasso di mortalità” è per altro piuttosto elevato), talvolta debolmente interconnessi tra loro, e che sono espressioni o “interpretazioni” locali della pratica di occupazione.

Tendenzialmente, tutti i CSO esprimono posizioni politiche “anti-sistemiche”, rifiutando di riconoscersi in gruppi politici istituzionali (questi collettivi parlano spesso di sé collocandosi nell’area della “sinistra extraparlamentare” o “sinistra antagonista”), ma alcuni (soprattutto a Roma e nel Veneto, e in alcuni casi a Bologna) negli ultimi anni stanno compiendo un percorso di avvicinamento alle istituzioni, interagendo sul piano locale con le forze politiche istituzionali (Partito della Rifondazione Comunista e Verdi). Per esempio nel X° Municipio nella città di Roma, dove ha sede il CSO Cortocircuito, uno dei suoi esponenti storici, Nunzio D’Erme, è stato spinto dall’assemblea del centro sociale a candidarsi come rappresentante del mondo antagonista al posto di consigliere comunale⁴⁶. D’Erme fu eletto (nel 1997) e mantenne il proprio seggio al Campidoglio (Municipio di Roma) per più legislature (fino al 2008).

Alcuni centri sociali, i cui fondatori come si è detto provengono dalle esperienze delle lotte degli anni Sessanta e Settanta per la rivendicazione della coscienza di classe e dell’Autonomia Operaia, stanno abbandonando la visione marxista della rivoluzione violenta e della lotta di classe. Essi adottano invece i principi della “disobbedienza

⁴⁴ Al centro di vicende di sgombero e rioccupazione agli inizi del 2009, si veda ad esempio “Conchetta, sgomberato il centro sociale”, nell’edizione milanese de La Repubblica del 22 gennaio 2009.

⁴⁵ Si veda ad esempio “Sgomberato a Roma il centro sociale Horus. Alemanno: l’illegalità non può più essere tollerata”, ne il Messaggero del 21 ottobre 2008.

⁴⁶ Viccaro, Emiliano, “Il fenomeno Nunzio”, 15 giugno 2004, Carta

civile”, ispirati dallo zapatismo, principi che danno origine tra le altre cose a una serie di pratiche di disobbedienza civile collettiva espressa nelle piazze.

Queste pratiche di disobbedienza civile e resistenza passiva sono state fatte oggetto di una forte mediatizzazione in occasione di eventi come le manifestazioni contro il G8 di Genova nel 2001, dove i manifestanti “disobbedienti” si presentarono avvolti di gommapiuma e protetti da scudi di *plexiglass* per proteggersi dalle cariche della polizia, in modo da attenuare i danni fisici ma al contempo con l’intento di rendere manifesta alla popolazione, tramite i *media*, la violenza della repressione del movimento da parte delle istituzioni, evidenziandone i tratti teatrali.

5.1. Il CSO e la ricerca di comunità

Quando si parla di “sinistra antagonista” o “radicale” italiana bisogna tener presente che una delle sue espressioni più note e strutturate coincide proprio con l’area dei Centri Sociali Occupati.

Una delle specifiche finalità degli spazi autogestiti, che si erigono a soggetto collettivo critico rispetto alle dinamiche di sfaldamento dei legami sociali, è quella di rifondare una comunità nella quale i legami umani si basino su valori diversi da quelli delle società capitaliste.

Gli occupati, soprattutto i più giovani, tendono a naturalizzare quello che esprimono come un “bisogno di comunità” che caratterizzerebbe gli esseri umani. La realizzazione di questo bisogno è, nella loro visione del mondo, la principale forma di resistenza a ciò che essi esprimono come l’assenza di umanità, cioè una serie di disincarnate “logiche”, capitaliste o di mercato.

Considero i CSO tra le espressioni principali delle culture delle sinistre radicali italiane, e sono quindi privilegiati come “oggetti” di analisi.

Ritengo che essi costituiscano un luogo di osservazione utile per comprendere alcune trasformazioni della struttura della società italiana. Infatti se si ripercorre l’evoluzione storica è evidente come, trent’anni fa, essi fossero espressione di un movimento fondato su rivendicazioni operaiste di derivazione marxista-leninista, ancorate in un sistema industriale e sociale leggibile in termini di classi, con precise rivendicazioni ideologiche fondate sui rapporti di produzione in cui la classe operaia era inserita.

Oggi, nei CSO, non è più possibile intravedere un’appartenenza “di classe”

omogenea. Coloro che li frequentano provengono da contesti molto diversi, e raramente appartengono al mondo operaio, del quale rimane traccia in termini di idealizzazioni.

Le originarie rivendicazioni ideologiche degli “autonomi”, fautori delle primissime occupazioni degli spazi urbani divenuti centri sociali, erano di voler “liberare” il ragionamento politico dalla, riduttiva a loro parere, prospettiva di lavoratori inseriti in rapporti di produzione e di dominazione della fabbrica. Coerentemente con questo percorso, chi oggi si sente parte dell’area antagonista e specificamente di quella dei centri sociali, dichiara con forza di non identificarsi col lavoro che eventualmente svolge.

Il fatto di slegare la sfera lavorativa dalla costruzione della propria identità è in questi luoghi una pratica molto diffusa, come emerge nelle interviste svolte con gli attivisti, e come del resto evidenzia anche Boni (Boni, 2006) nel suo lavoro presso le comuni antagoniste toscane. Il prestigio personale si costruisce in questi ambienti con canoni diversi dalla valutazione del “successo” lavorativo, e anzi la condizione di lavoratore precario è quella prevalente tra gli occupanti e i frequentatori di questi luoghi. Il tempo dedicato alla militanza, il carisma personale, l’autorevolezza intellettuale (specie se riconosciuta a livello accademico) costituiscono motivi di credibilità decisamente più riconosciuti della carriera lavorativa.

Si può ottenere una chiave per leggere il mutamento di composizione sociale che anima i movimenti sociali italiani – e il conseguente mutamento di immaginari politici – mettendo a fuoco i cambiamenti del mercato del lavoro avvenuti nel giro degli ultimi trent’anni.

5.2. Lavoro e “precariato”

La condizione sociale rivendicata con forza, e in modo largamente condiviso, da tutti coloro che frequentano i CSO e che in generale partecipano agli eventi politici e culturali che hanno origine al loro interno è quella di “precari”. Parlare di “precariato” oggi costituisce il solo argomento in grado di suscitare un senso di appartenenza ad una categoria sociale apparentabile a ciò che rappresentavano le classi trent’anni fa.

In più di un centro sociale (il “Laboratorio Sociale ESC” a Roma, per esempio) sono

stati fondati i “Punti San Precario”, espressioni di una rete italiana ed europea di lavoratori precari che si dedicano all’analisi del precariato e al sostegno di chi si trovi in questa condizione di difficile accesso all’impiego, anche organizzando grandi manifestazioni di piazza come quella chiamata “*May Day*” (a livello europeo “*Euro May Day*”), organizzate dal 2001 il primo giorno di maggio, in coincidenza della festa nazionale del lavoro.

Se nei centri sociali delle forme di ideologia condivisa sono presenti più che altro a livello di retoriche politiche, chi gestisce e frequenta questi luoghi si aggrega piuttosto attorno a interessi locali, legati al territorio, oppure generazionali. Ne sono un esempio le attività di vario genere, assemblee, presentazioni e discussioni pubbliche di libri sul tema, legate proprio all’elaborazione della condizione di “precariato”. Queste retoriche in ogni caso non coinvolgono più ideologie assimilabili all’“operaismo”, ma sono piuttosto rivolte ai rapporti di dominazione percepiti su scala mondiale e riferibili alle forme neoliberali del capitalismo economico di scala transnazionale, originate dalla comune coscienza di essere inseriti in logiche di mercato in cui non sono tenute in gran conto le istanze della social-democrazia, della giustizia sociale e della protezione dell’individuo da parte dello stato sociale.

La progressiva precarizzazione della propria condizione lavorativa spesso impedisce alle persone di identificarsi con il proprio ruolo lavorativo (Bauman, 2000). Le relazioni di potere vengono percepite, oggi, in “luoghi” (sia metaforici che fisici) diversi da quelli dei rapporti di produzione, quale era la fabbrica in origine.

In epoca di incertezza occupazionale i legami sociali che si creano nel luogo di lavoro, gli interessi comuni ad un gruppo di lavoratori, sono indeboliti. A questo indebolimento corrisponde in alcuni casi una ricerca di alternative che fondino la possibilità di una comunità, e i CSO si collocano esplicitamente sulla linea di questa ricerca.

5.3. Il CSO come risorsa

Come si è visto, una delle specifiche finalità degli spazi autogestiti, che si erigono a soggetto collettivo critico rispetto a queste dinamiche di sfaldamento sociale, è proprio quella di rifondare una comunità nella quale i legami umani si basino su valori diversi da quelli delle società capitaliste.

Insieme alla precarizzazione della condizione lavorativa, il progressivo impoverimento della cosiddetta “classe media” rende tutto sommato poco utile la categoria di classe per comprendere le relazioni di dominio così come sono effettivamente percepite da coloro che dentro questi luoghi “antagonisti” dichiarano di opporsi al “sistema” e di voler sperimentare una socialità alternativa a quella percepita come dominante, nella quale il valore ultimo a cui tutto si commisura sarebbe il denaro.

In termini di progettazione del proprio futuro, di investimenti su di sé e sui propri – eventuali- figli, coloro che frequentano questi luoghi spesso dichiarano di non avere un orizzonte fondato su certezze. A loro avviso, non essendoci la possibilità di un lavoro sicuro e di uno stipendio fisso, spesso non si mette in conto di procreare, e l’occupazione di una casa – “*squat*”, dall’inglese “occupare”, di un luogo o un edificio, e specificamente per motivi di protesta - diventa una valida alternativa di fronte alle difficoltà per molti di pagare un affitto in modo regolare. Le proiezioni progettuali su di sé non coincidono quasi mai con la prefigurazione di una carriera. Aderire, militando, a un movimento che lotti in modo organizzato per occupare case e difendere collettivamente queste occupazioni diventa da un lato un impegno significativo di tempo ed energie, dall’altro un investimento che si traduce in risorsa, permettendo di accedere ad una abitazione che non si potrebbe pagare con uno stipendio incerto, insufficiente, in alcuni casi inesistente. E’ il caso di molti attivisti del movimento per la casa di Roma, “*Action*”⁴⁷, ancorato nel mondo dei centri sociali romani.

È importante notare che la militanza in reti antagoniste, come quella che da origine ad “*Action*”, costituisce non solo l’accesso a una sorta di *welfare* alternativo, ma, in alcuni casi, anche una vera e propria fonte di reddito minimo.

Un esempio di come la militanza possa avvicinarsi ad essere una fonte di sostentamento e di protezione sociale è costituito dal caso di due donne intervistate a Roma nel febbraio 2008 perché a capo dell’associazione Ya Basta di Roma abitano in case occupate e difese tramite “*Action*”. Esse lavorano, una come fotografa e giornalista, l’altra come artigiana tessile, allestendo esposizioni e vendite di foto o vendendo prodotti d’ispirazione zapatista (capi di abbigliamento decorati tramite serigrafie con immagini zapatiste, borse e calzature prodotte nelle comunità zapatiste

⁴⁷ Il sito di riferimento dell’associazione è: <http://actiondiritti.com/index.php>

e importate in Italia tramite l'associazione) nei centri sociali o in botteghe equo-solidali. Raccolgono così sia fondi per finanziare l'associazione, sia denaro che costituisce per loro un reddito personale.

Anche nei casi di altri soggetti che collaborano col Chiapas il commercio di artigianato zapatista o prodotti alimentari costituisce una fonte di reddito personale.

5.4. Differenze tra attivista e frequentante

La ricerca sul campo ha permesso di evidenziare un presupposto fondamentale per comprendere il fenomeno dei CSO, fenomeno costituito dalla crescente differenziazione in atto tra attivisti (cioè gestori dei CSO) e frequentatori. Questo processo, recente, pone chi gestisce direttamente i centri sociali di fronte alla necessità di riconsiderare il proprio ruolo anche come erogatori di servizi sociali e culturali.

I servizi erogati dai CSO spaziano dall'offerta di un posto in cui dormire, di un pasto molto economico, alla creazione di una rete di difesa per gli abitanti delle case occupate, che funge da entità di mediazione tra soggetti marginalizzati e istituzioni. Queste reti di difesa (delle occupazioni, degli immigrati, etc.) spesso poggiano sul lavoro di legali (avvocati) che volontariamente offrono il loro servizio premettendo la costituzione di sportelli informativi gratuiti come gli "Sportelli degli Invisibili"⁴⁸ nella regione del Veneto, gestiti dai militanti dei centri sociali del nord-est a favore di disoccupati, precari e immigrati.

5.5. I flussi giovanili nei centri sociali

Una grande parte dei frequentatori occasionali e degli attivisti più assidui dei CSO hanno meno di venti-venticinque anni, e spesso sono studenti. Tuttavia, considerando le aspettative e i progetti esistenziali della fascia giovanile nei CSO italiani, spesso composta da popolazione studentesca, la risposta più frequente tra tutti i soggetti intervistati esprime, come prospettiva lavorativa un generico "andare via dall'Italia", in alcuni casi individuato con una permanenza più o meno lunga in Chiapas. Effettivamente alcune delle persone più giovani che ho seguito nel viaggio dall'Italia al Chiapas, con la loro permanenza prolungata presso le comunità zapatiste hanno

⁴⁸ Il sito di riferimento dell'organizzazione è: <http://www.invisibili.org/>

effettivamente acquisito un patrimonio di esperienza pratica (come educatori, per esempio) riuscendo a gettare le basi per un percorso lavorativo che poi è proseguito nell'ambito della "cooperazione allo sviluppo", soprattutto in ambito pedagogico.

Sempre nella popolazione giovanile dei CSO, vi sono coloro che immaginano una dimensione lavorativa collegata al proprio attivismo, che spesso si esprime attraverso l'uso politico di tecnologie come radio o internet: sono molti, infatti, i giovani che nei CSO si dedicano alla gestione di laboratori informatici o alla gestione degli aspetti sia tecnici che giornalistici delle radio indipendenti.

Esiste però anche una sorta di *élite* intellettuale giovanile che addestra alla carriera politica e soprattutto accademica. Questa *élite* si occupa della produzione teorica che spiega e contestualizza le attività politiche dei movimenti antagonisti, e dei rapporti con gli intellettuali carismatici che di solito sono legati al mondo accademico. Gli intellettuali carismatici in alcuni casi legittimano i "giovani eredi", favorendo una concretizzazione editoriale delle loro produzioni teoriche e letterarie, o aiutandoli ad ottenere uno sbocco lavorativo in ambito universitario. Bisogna tener presente però che questo dato rende conto di un fenomeno di reclutamento di per sé assolutamente minoritario, utile solo se incardinato nel contesto dei CSO, per comprenderne le gerarchie interne.

Ora, nella società italiana contemporanea i meccanismi di mobilità verticale sono fortemente compromessi, se non parzialmente disinnescati. La precarizzazione del lavoro ostacola la legittimazione delle nuove generazioni.

La ricerca sul campo ha messo in luce una caratteristica importante dei CSO e degli ambienti "antagonisti" in generale: quella di offrire ampi margini di integrazione per i giovani, che vengono inclusi con grande facilità nella comunità politica. Nonostante l'appartenenza generazionale trasversale di chi anima questi centri, viene riconosciuto ai giovani un ruolo che permette loro di costruirsi come attori adulti all'interno del gruppo. Molto spesso la gestione di aspetti specifici di uno spazio occupato (gli eventi musicali) è affidata a gruppi di giovani o giovanissimi.

I giovani, per i quali, soprattutto in Italia, l'ingresso nel mercato nel lavoro è progressivamente rimandato, vedono ostacolato il riconoscimento come adulti e l'attribuzione di qualsiasi forma di autorevolezza nel mondo "esterno". Spesso, per contro, all'interno dei centri sociali viene riconosciuta l'autorevolezza di *leader* politico anche a ragazzi intorno ai vent'anni.

Questa possibilità di occupare un ruolo gerarchicamente significativo, anche se all'interno di una comunità relativamente chiusa, costituisce a mio parere una delle ragioni per cui molti giovani sono attirati da questi spazi autogestiti, che sotto questo aspetto costituiscono microcosmi sotto alcuni aspetti diversi, nelle regole interne, dalla società italiana in cui sono immersi.

Il sociologo Ceri conferma questa tesi. Infatti Ceri sostiene che, per esempio, il CSO "Pedro" di Padova:

"Consente ai propri aderenti un percorso di "carriera" interno, finalizzato alla salvaguardia degli incentivi di ordine simbolico e al mantenimento della militanza politica. Poiché il principale problema che caratterizza gli spazi autogestiti è il continuo *turn over* generazionale, la possibilità di avere attività collegate al centro sociale, in una delle varie associazioni ad esso contigue, apre nuovi ambiti che permettono di ridurre il problema dell'abbandono. Abbandono che avviene spesso quando non si è più giovanissimi e sono sopraggiunti impegni di ordine familiare o professionale". (Ceri, 2003, p.84)

Proprio il CSO padovano, come sostiene anche Ceri, costituisce un esempio cardine di quei processi di riflessione e superamento delle logiche degli anni Settanta, processi guidati da un gruppo "storico" di militanti più anziani che hanno ampliato le attività del centro aprendo un dialogo con le istituzioni locali, fondando associazioni, e soprattutto integrando le nuove generazioni.

6. Antropologia dell'attivismo: principali differenze tra attivista e militante

Le modalità di partecipazione politica sono un terreno in trasformazione, in cui si creano immaginari e pratiche culturali precise, che si differenziano, nel caso delle modalità di partecipazione contemporanea, dalle precedenti espressioni di impegno politico militante che hanno caratterizzato i movimenti antagonisti italiani negli anni Settanta.

Nelle nuove forme di attivismo che caratterizzano i movimenti altermondialisti, e, nello specifico di questo studio, quelli italiani, è possibile riconoscere un processo di risignificazione del politico: gli attivisti si sentono parte e agenti di un processo di mutamento etico. Ciò che per loro è "tradizionalmente" politico riguarda in genere la forma partitica o sindacale, e i relativi meccanismi di delega. Ciò che invece caratterizzerebbe una "nuova" modalità, "movimentista", è una partecipazione diretta

e personale ai processi politici locali, che espliciterebbe un'appartenenza politica non mediata dalle due grandi strutture classiche, ma centrata piuttosto sulla categoria di individuo.

Alcuni studiosi, tra cui il sociologo francese Jaques Ion, e, in Italia, Augusto Illuminati e Marco Revelli, si domandano cosa contraddistingua la categoria "attivismo" da quella di "militanza".

Ion, chiedendosi se il militantismo non sia scomparso dalle forme collettive di organizzazione politica, mette l'accento sul principio di individualismo che sta alla base dell'attivismo di oggi. La militanza, individuata da Ion soprattutto in seno alle organizzazioni sindacali, prevede una struttura di organizzazione politica in cui "la collettività" era il soggetto principe delle rivendicazioni. Il "militante" secondo Ion, entra in crisi con la progressiva perdita di pregnanza delle strutture classiche della divisione del lavoro e il conseguente allontanamento della società dalle griglie di interpretazione ideologiche della sfera pubblica espresse dai partiti e dai sindacati.

Questa logica, che descrive la crisi della rappresentanza politica, è condivisa dagli attivisti che come già detto sentono il proprio coinvolgimento politico come qualcosa di essenzialmente lontano dalle appartenenze a un partito o a un sindacato. Non a caso i movimenti e le culture della sinistra antagonista e radicale, in Italia, rivendicano anche l'appellativo di "sinistre extraparlamentari". Bisogna pensare inoltre che, nonostante l'istituzione-sindacato esista tutt'oggi, essa rappresenta ormai solo una fascia della popolazione ristretta, e tutti i giovani che fanno il loro ingresso nel mondo del lavoro come "precari" difficilmente si sentono rappresentati dal sindacato.

Utilizzando le categorie individuate da Ion in una prospettiva di comparazione storica, è possibile notare un'evoluzione che distingue l'ottica dei militanti fino agli anni Settanta e gli attivisti contemporanei.

Oggi si nota infatti una diversità di prospettive, prevalentemente implicite, di immaginare le proprie azioni in un orizzonte storico. Infatti, mentre nei documenti prodotti in seno ai movimenti del passato è possibile ravvedere un inquadramento ideologico e una prospettiva storica condivisi, nelle produzioni teoriche dei movimenti contemporanei non è possibile invece individuare con chiarezza la presenza di una prospettiva storica condivisa. Nessuno esprime un progetto collettivo a lungo termine, né un'ottica comune che ordini ideologicamente le diverse pratiche politiche alla luce di un disegno ideologico che coinvolga la possibilità di immaginare

un passato e un futuro della società.

Revelli, sociologo e studioso di politica italiana contemporanea, opera una distinzione tra militante e attivista la cui logica per certi versi è simile a quella che anima le opposizioni “politica tradizionale” e “nuova” che operano spesso i miei interlocutori. Per Revelli (Revelli, 2001) il termine “militante” ha un senso deteriore perché incarna l’*homo faber*, che vive, secondo l’autore, nella supremazia del fare, nella mistica del produrre, a cui il militante si ribellerebbe, mutuando però il metodo e il pensiero di chi lo domina, cioè il “Capitale”, in nome del “feticcio della Storia”. A questo militante Revelli contrappone:

“(…) La scelta consapevole di un ampio numero di individui liberamente cooperanti nel compito impervio di vivere qui ed ora - non di progettare, non di costruire, ma di praticare - rapporti sociali radicalmente diversi.”(<http://www.larivistadelmanifesto.it/archivio/16/16A20010414.html>)

Questa descrizione tratteggia la figura dell’attivista, che nell’ottica di Revelli è l’uomo solidale, il “volontario” e non il “soldato”, cioè non chi crede di saper ciò che si deve fare, ma che sa cosa non bisogna fare. Proprio questo agnosticismo rispetto alle ideologie strutturate contraddistingue tutti coloro che si riconoscono nei movimenti di oggi e nelle culture antagoniste.

Secondo Revelli oggi predomina il paradigma volontaristico proprio dell’attivista, contro la militanza nel senso di *miles*, il soldato “stalinista” fedele al partito. Come già visto il sentimento di non appartenenza a una sfera politica inquadrata nel sistema partitico è una delle caratteristiche di chi è coinvolto, a vario titolo, nei movimenti di oggi.

Il militante è un soggetto strutturato, di solito in un partito o in un sindacato, dotato di prospettiva storica. Nell’attivista descritto da Revelli c’è lo spirito di un mutamento possibile. Manca però la prospettiva storica, l’interrogarsi sul modo di durare, la riflessione collettiva sulla “variante tempo”.

6.1. Visti da dentro: militanza, attivismo e socializzazione

Miria partecipa alla vita politica dei movimenti a Roma dagli anni Settanta. È una militante storica di Ya Basta di Roma, ora presidente dell’associazione, e distingue drammaticamente cosa intende quando parla di militanti e attivisti:

“Il militante ha a che fare con la quotidianità, con la continuità, con il prendersi delle responsabilità. È un lavoro totalizzante, un lavoro di tutti i giorni, devi fare eventi, seguire i progetti, gestire le informazioni, creare la rete e mantenerla. Gli attivisti in certo modo sono le “basi di appoggio”⁴⁹, partecipano “a progetto”, su cose specifiche, hanno una militanza *light*, non fanno le riunioni, fanno il singolo evento.”

Analogamente a quanto illustrato da Miria, Simona, un'altra militante di lungo corso dell'associazione Ya Basta si serve di distinzioni legate alla prassi di gestione quotidiana per distinguere chi, secondo lei, è un militante, da chi è un attivista:

“La differenza è tra dieci persone che si vedono tutte le settimane, che si prendono delle responsabilità politiche e pratiche, di fare il lavoro di Ya Basta ogni giorno, e le persone che invece vengono alle iniziative, che però non stanno tutti i giorni a lavorare con Ya Basta, sono delle basi di appoggio, che poi magari lavorano alle iniziative, creano delle discussioni. Non tutti quelli che si avvicinano alla militanza e alla politica possono farlo. Cioè, il diciassettenne che va a scuola non è che si può fare tre riunioni alla settimana, probabilmente vuole fare altro, vuole fare discussioni, portare nella sua scuola un gruppo che parli di certe cose. Non l'abbiamo fatto quell'errore, che giovani che si avvicinavano li mettevamo a fare duecento cose, e invece non possono, come non ce la fa la signora che è interessata che però si può sentire utile dentro a Ya Basta facendoli banchetto. E sei utile, facendo il banchetto, dando informazioni. Non sei costretto a fare tutte le settimane la riunione di Ya Basta, però puoi contribuire facendo le cose sai fare.”

Aderendo ai profili tratteggiati dalle due interlocutrici, seguo in questo lavoro la linea di demarcazione secondo cui la militanza concerne chi lavora in modo quotidiano al lavoro di un gruppo politico o di una associazione, e aderisce completamente all'ideologia di tale gruppo. L'attivismo è invece una caratteristica di tutti coloro – e sono la maggior parte - che aderiscono in modo parziale o saltuario a un gruppo e alle sue rivendicazioni politiche, partecipandovi tuttavia attivamente in alcune occasioni. Nella militanza concepita così come espongono le due interlocutrici è insito un aspetto fondamentale che aiuta a chiarire che cosa sia davvero un militante. Infatti l'intera socializzazione di coloro che militano partecipando a riunioni quotidiane avviene, per lo più, nel cerchio di coloro con cui condivide questa partecipazione assidua. Così che il militante, a mio avviso, può essere individuato proprio da questa caratteristica e totalizzante modalità di socializzazione.

⁴⁹ “*Bases de apoyo*” è il termine con cui i membri dell'EZLN indicano le basi di appoggio, ovvero quei civili chiapanechi che vivono nelle comunità zapatiste, che aderiscono alla lotta zapatista, ma conducono un'esistenza non militare, e sono tuttavia pronti ad attivarsi in caso di necessità a favore dell'Esercito Zapatista.

Associato alla distinzione a questi due elementi di distinzione tra le due categorie, ritengo che sia centrale anche il punto, più ideale, individuato da Revelli, che distingue tra chi partecipa perché aderisce a un'ideologia – e dunque milita - e chi partecipa perché animato da un più generico e personale “volontarismo”, ed è il caso dell'attivista.

6.2. L'individuo come soggetto politico

Tutti gli interlocutori con cui mi sono confrontata, sia in Italia che in Messico, hanno posto l'accento sul proprio rapporto con il denaro, rapporto che tende ad uscire quanto più possibile dalle logiche dei consumi di massa. Essi considerano il proprio rapporto con il denaro una caratteristica politica saliente, che si concretizza in condotte personali e pratiche politiche individuali come il riciclo di oggetti e rifiuti, oppure il “consumo critico”, per fare degli esempi.

Un militante di un CSO bolognese, impegnato quotidianamente nell'organizzazione di eventi riguardanti il suo centro, dichiara di includere senza alcun problema nella propria idea di “movimento” chi, come lui, milita costantemente, e chi invece –e sono la maggioranza- concorre al raggiungimento di scopi analoghi ai suoi (la diffusione del “consumo critico” in questo caso) semplicemente quando acquista dei prodotti:

“La gente che si sente di fare politica perché compra biologico non è da sminuire, perché è la cosa che sta funzionando adesso: parliamo di Movimento dei movimenti proprio perché c'è questo, che ognuno nella sua modalità si sente partecipe.”

In effetti l'aspetto forse più nuovo ed interessante di questi movimenti è quello di essere costituiti, tra le altre cose, da una schiera di individui, che vi aderiscono in forma anche del tutto privata e autonoma.

Gli attivisti italiani che ho intervistato sia nei centri sociali che nelle associazioni sentono di partecipare delle critiche sociali e politiche proprie dei movimenti antagonisti perché mettono in opera pratiche quotidiane, come la gestione dei rifiuti o il consumo di beni (alimentari, energetici, etc.) riferite a valori etici condivisi nell'ambito dei movimenti antagonisti, che negli ultimi anni hanno fatto proprie le istanze dei movimenti ecologisti, fondendosi con essi nel movimento altermondialista. I valori rivendicati da questi gruppi si riferiscono al rispetto dell'ambiente, alla Terra, alla solidarietà fondata sulla comune natura umana, alla rivendicazione della

democrazia partecipativa e diretta, per una gestione “sociale” e non “economica” del vivere comune. I valori, alternativi a quelli indicati come dominanti, (determinati dalla commensurabilità di qualunque cosa con il denaro) negoziati e resi collettivi, permettono la formazione di rappresentazioni coerenti, di sé e del mondo, condivise ed inclusive.

I soggetti che si sentono partecipi dei movimenti altermondialisti, in questo modo, sono riconosciuti come affini dagli altri attivisti, in virtù del fatto che l'individuo *tout court*, a prescindere dalla sua appartenenza a gruppi politici o associazioni di vario genere, è rivendicato come soggetto politico critico di centrale importanza.

L'individualità è considerata un valore da tutti gli attivisti. Questo propone però risvolti paradossali, considerando che se si esaminano le ragioni per cui molti idealizzano, per esempio, gli Zapatisti, emerge un disprezzo per l'individualismo proprio delle “società occidentali” e una tensione verso il comunitarismo che gli attivisti stessi attribuiscono alle società chiapanecche.

La centralità dell'individuo è stata ancora più accentuata nelle retoriche specifiche della fase “ecumenica” dei movimenti altermondialisti, quella durante la quale tutti, attivisti coinvolti, media, e le parti di società non direttamente coinvolte, parlavano del Movimento dei movimenti. In questa fase la centralità dell'individuo emergeva in quanto soggetto dell'etica responsabile, o critica, di cui il Movimento dei movimenti sottolineava l'importanza.

In generale, la centralità dell'individuo è sottolineata dal fatto che singoli soggetti rivendicano il fatto di essere considerati dalle forze politiche non più o non solo come lavoratori o come cittadini, ma anche e forse soprattutto come singoli consumatori, e si tratta di persone che non hanno una storia di “coscienza di classe” e di pratiche di aggregazione e pressione politica.

L'essere considerati dei consumatori, è, all'origine, una critica mossa alla politica, ma questo ruolo è diventato progressivamente un grimaldello nelle mani degli attivisti.

L'individuo diventa così il principale soggetto politico sulla scena sociale, portatore di valori diversi rispetto ad un sistema di riferimenti politici e culturali dominante in Italia che, nella lettura “movimentista”, non valorizzerebbe la partecipazione sociale e politica del cittadino, appoggiandosi soprattutto a meccanismi di delega.

L'individuo, nuovo soggetto politico, dotato di nuova coscienza di sé nel mondo, è legittimato, dall'adesione ad un universo culturale “di movimento”, a sentirsi artefice

del sociale. Così almeno sostengono tutti i miei interlocutori.

Bauman formula un'ipotesi riguardo il rapporto tra pubblico e privato, chiedendosi:

“Se l'aumento della libertà individuale coincida con l'aumento dell'impotenza collettiva in quanto i ponti tra vita pubblica e vita privata sono stati abbattuti o non sino mai stati costruiti; oppure, per dirla diversamente, in quanto non esiste un modo semplice e ovvio di tradurre le preoccupazioni private in questioni pubbliche e, inversamente, di identificare e mettere in luce le questioni pubbliche nei problemi privati”. (Bauman, 2002, p.10)

Si può dire che, con diversi gradi di consapevolezza e riflessività, questa sia la questione sostanziale a cui cerca risposta chi come attivista o semplicemente come “consumatore responsabile” aderisce ai movimenti altermondialisti, trovando risposte pratiche e teoriche e modi diversi ma convergenti di “fare società” a partire dalla propria condizione di monadi sociali per creare un'arena politica condivisa da altre individualità e da gruppi che pur proponendosi come soggetti collettivi non negano il valore e l'affinità con le forme di partecipazione individuale.

6.3. L'approccio “esistenziale” della partecipazione ai movimenti

Tutti i miei interlocutori mostrano di cercare nella partecipazione politica qualcosa di vasto, sia esplicitando la loro ricerca in pratiche di attivismo locale in associazioni o CSO per esempio, o comporti invece la partecipazione a viaggi di attivismo internazionale, come quello verso il Chiapas.

L'orizzonte disegnato nei discorsi degli attivisti riveste una sfera più strettamente esistenziale rispetto alle sfere toccate dalla politica che loro definiscono “tradizionale” fatta cioè di partiti e sindacati. Quando parlano della propria tensione all'azione politica, essi sembrano cercare, più che un'arena politica, la sensazione di “stare cambiando qualcosa” nella propria vita.

In generale sono in molti ad avere sottolineato la “portata esistenziale” delle proposte dei movimenti radicali a cui fanno riferimento, come quelle di attuare sistemi di democrazia partecipata o di allontanamento dai sistemi di scambio basati sul denaro. Infatti le pratiche personali di azione politica che propongono riguardano sempre la revisione del proprio stile di vita secondo valori alternativi a quelli che sembrano essere i valori guida “degli altri”. Chi siano questi altri, è difficile capirlo, poiché nessuno mai opera distinzioni precise. In proposito di chi siano gli “altri” rispetto al “noi”, termine di natura emica utilizzato anche da Boni (Boni, 2006), nei discorsi dei

miei interlocutori spesso sono operate distinzioni come questa, pronunciata da un'attivista bolognese, di circa cinquant'anni, operaia, che lavora anche in un CSO, il TPO, contribuendo alla vita comune di questo soprattutto con l'attività di cuoca. Spiega l'attivista:

“Viviamo in un periodo oscuro, dove i valori sono quelli del denaro, della guerra e degli integralismi religiosi. Tutti (vivono così) tranne il Movimento (...) io frequentavo anche l'altro ambiente, quello delle fabbriche. È più difficile parlare con un operaio, perché è molto più legato allo stereotipo di vita che propone la televisione.”

Molti attivisti italiani la pensano così: “gli altri” sono quelli legati agli stereotipi e ai modelli di vita che, ai loro occhi, trovano nel mezzo televisivo lo strumento principale di diffusione di massa. Questo tipo di costruzione “noi” / “loro” (dove il loro è la società italiana, identificata come società dei consumi di massa) implica una strategia precisa: l'impegno personale nel cambiare il proprio stile di vita e quello delle persone vicine, come forma di comunicazione pratica di un'etica centrata su valori come la condivisione collettiva di beni e socialità che non preveda il denaro, il pacifismo, la salvaguardia dell'ambiente.

6.4. Dai “compagni” ai “ragazzi”: l'attivista indipendente come nuovo soggetto politico

L'osservazione dei movimenti antagonisti e degli attivisti che li compongono porta l'attenzione sull'ampliamento lessicale del vocabolario usato per indicare coloro che appartengono al mondo dei movimenti. Anche in questo caso le relazioni con gli Zapatisti hanno svolto un ruolo significativo: nei comunicati politici ufficiali zapatisti, come si vedrà più avanti, vengono infatti usati (a seconda delle diverse fasi politiche locali) i termini “compagni”, “fratelli e sorelle” o “uomini e donne”, per indicare coloro che sono coinvolti e inclusi nella lotta.

Nel contesto dei movimenti italiani, il termine “compagni” è utilizzato, ma vi è una connotazione generazionale, nel senso che è un termine per lo più utilizzato dalle generazioni che hanno una storia di militanza risalente agli anni Settanta.

Questo termine evoca, nell'ambito dei movimenti e nello specifico dei CSO, un immaginario soprattutto “operaista”, che presume di riconoscersi nel ruolo di “lavoratore”, e come abbiamo visto le giovani generazioni all'interno dei CSO degli ambienti antagonisti in generale si riconoscono piuttosto nella categoria di “precari”.

Non è raro che in questi contesti venga usato il termine “ragazzi”. Questo termine non esprime tanto una connotazione generazionale. Esplicita, piuttosto, la trasformazione del soggetto politico che da militante, parte di una struttura organizzata, come abbiamo è diventato attivista, un individuo “critico” rispetto ad un sistema di valori percepito come dominante.

La scelta lessicale del termine “ragazzi” ricorda un episodio chiave nella storia condivisa dell’antagonismo italiano: Piazza Alimonda, la piazza di Genova in cui nel luglio del 2001 fu ucciso da un carabiniere il manifestante Carlo Giuliani, viene ribattezzata dal momento dell’omicidio con una scritta: “Piazza Carlo Giuliani, Ragazzo”. Questo luogo fortemente simbolico per tutti coloro che sentono un’affinità col Movimento che manifestò a Genova, porta il segno della legittimazione che attraverso il Movimento sembra dunque sancire la connotazione socio-politica di una categoria, i “ragazzi”, che in quanto tali e non in quanto “compagni” diventano protagonisti della critica sociale. Rispetto ai loro predecessori del Settantasette esiste quindi una metamorfosi nel processo con cui gli attivisti di oggi individuano nella società gli attori politici.

Ciò non impedisce, in ogni caso, che alcuni continuino a chiamarsi tra loro “compagni”, riprendendo il termine storico del comunismo e della sinistra in generale, talvolta anche in modo ironico.

Tuttavia, la nuova terminologia sempre più diffusa rende conto di una metamorfosi in atto, che del resto coincide con le letture politiche degli intellettuali “di movimento”. Si tratta di una ricodifica dell’opposizione “capitale-lavoro” propria della sinistra storica, e del conflitto sociale incentrato sui rapporti di produzione, che sposta l’accento dai lavoratori ai consumatori, titolari di diritti soggettivi.

“(…) E’ come consumatori che i lavoratori stessi potranno incidere sulle regole del mercato (….) perseguendo obiettivi ecumenici come il rispetto dell’ambiente, l’allargamento dei diritti e la globalizzazione di condizioni esistenziali che ruotano attorno al modernissimo concetto di qualità della vita, del lavoro, dell’aria (….)” (De Nardis, 2003, p. 54)

Proprio da queste trasformazioni scaturisce il nuovo soggetto politico proposto dai movimenti contemporanei, l’individuo, coinvolto nel dibattito politico perché proprio in esso si manifesta il punto critico in cui verrebbero a concentrarsi, secondo le critiche altermondialiste al sistema neoliberista, i conflitti e i disagi provocati dai sistemi socio-economici contemporanei. L’individuo infatti, visto come monade

separata da quella che sarebbe la sua condizione “naturale”, cioè la vita comunitaria, si trova invischiato nelle ricadute, spesso imprevedibili, di decisioni non sottoposte a vincoli sui quali egli possa esercitare un reale controllo. Questo in parte determina la rivendicazione alla “partecipazione” da parte dei soggetti, che decidono di unirsi in un gruppi che confluiscono in un movimento.

Nei materiali prodotti dagli attivisti italiani che si sono recati in Chiapas è esplicitato questo slittamento politico, e proprio l’immaginario prodotto sugli Zapatisti ha il compito di fornire un sistema di ragioni “mitologiche” che fissano e legittimano il nuovo statuto della partecipazione politica fondata sull’eterogeneità dei soggetti che compongono un movimento.

7. Filo-zapatismo nei CSO

Nei CSO e negli ambienti affini ho assistito a numerosi eventi di informazione e proiezioni video sul Chiapas organizzate da persone che gravitano intorno ai luoghi sopra citati. Luoghi come i CSO, le emittenti radio indipendenti, le sedi delle associazioni e i locali pubblici e commerciali in vario modo legati a questo mondo, molto spesso sono decorati in modo esplicito e significativo con *murales*, dipinti, grandi scritte di slogan, quadri, foto, d’ispirazione zapatista, decorazione che ne segna anche dall’esterno in modo riconoscibile l’appartenenza a una cultura “antagonista” esteticamente omogenea [v. in Appendice foto 3-9].

Ho inoltre seguito le molteplici attività politiche svolte dai diversi gruppi antagonisti a livello territoriale, nelle quali è possibile leggere numerose “tracce” del linguaggio zapatista. Esso è funzionale a trasmettere messaggi che gli attivisti vorrebbero efficaci nell’azione strettamente locale. A questo proposito si pensi alla promozione, in Italia, del “candidato senza volto”, al secolo Simona Panzino, esponente dei movimenti antagonisti dei Disobbedienti, candidata proprio da essi nel 2005⁵⁰: la donna indossava un passamontagna iridato, citazione di un simbolo centrale degli Zapatisti. È proprio nel bacino dei frequentanti dei CSO che si trovano molti di coloro che hanno viaggiato o viaggeranno verso il Chiapas, ed è quindi in essi che ho trovato i più efficaci osservatori etnografici.

⁵⁰ Si veda ad esempio l’articolo apparso su La Repubblica il 14 settembre 2005, “Simona, 34 anni, calabrese no global è il candidato dei Disobbedienti alle primarie”; il 27 settembre 2005 sul Corriere della Sera “Primarie, i no global occupano il comitato”.

Capitolo III - Lo zapatismo in Chiapas

1. La dimensione locale dello zapatismo

Nel suo insieme lo zapatismo costituisce un complesso di credenze condivise da gruppi transnazionali di attivisti, un artefatto culturale costruito da intellettuali messicani e internazionali. I produttori e i destinatari di questo artefatto intellettuale non sono gli Zapatisti insorti nelle aree rurali del Chiapas, ma una comunità internazionale variamente solidale con gli Zapatisti stessi.

Per la sua componente intellettuale e accademica, per il fatto che essa ha originato degli specialisti, l'attenzione per lo zapatismo presenta delle omologie con quanto descritto da Said:

“Sembra infatti che nessuno degli orientalisti di cui scrivo abbia mai avuto in mente un orientale come lettore. Il discorso dell'orientalismo, la sua coerenza interna, e le sue procedure rigorose erano indirizzati a lettori e consumatori che vivevano nell'Occidente metropolitano.”
(Said, 2001, p.334)

Tuttavia non bisogna dimenticare la natura di conflitto regionale che ha originato e continua a caratterizzare lo scontro tra insorti dell'EZLN ed Esercito Federale messicano: uno scontro su problematiche territoriali come l'assenza di servizi pubblici, sulla mancanza di rappresentanza politica e sull'accesso alle risorse da parte di una larga fascia della popolazione, quella indigena e contadina, storicamente esclusa dai processi di redistribuzione delle ricchezze e di rappresentanza democratica.

È importante considerare quindi lo zapatismo come fenomeno specifico Chiapas, e leggere in quest'ottica locale la risposta internazionale: in questo modo si può considerare l'impatto sul territorio e i suoi equilibri (o squilibri) prodotto dall'interesse della comunità internazionale di attivisti filo-zapatisti.

In questo capitolo inquadrerò la situazione chiapaneca mostrando come agisce il contributo degli stranieri ai mutamenti socio-economici e alle negoziazioni politiche e identitarie che attraversano il territorio del Messico meridionale.

La mia ipotesi è che nella costruzione dell'identità zapatista agisca una forte

componente di essenzialismo strategico (Spivak, 1999, p.294; 395) dovuta all'interazione con gli stranieri e il loro portato di proiezioni esotizzanti. La presenza di costoro, d'altronde, è necessaria per la sopravvivenza degli Zapatisti.

2. Chi sono gli Zapatisti contemporanei

“Lo zapatismo non ha affatto mobilitato le comunità tradizionali o i settori tradizionali delle comunità: anzi, si è sviluppato all'interno di quelle frange della popolazione indigena che avevano rotto con la tradizione e i tradizionalismi e che a causa di ciò avevano dovuto separarsi dall'antica comunità di appartenenza, e spesso abbandonarla. Alle origini di tali spostamenti – che per migliaia di persone hanno comportato un'espulsione – si trova un miscuglio inestricabile di motivazioni religiose, economiche e politiche.” (Le Bot, 1997, p. 29)

Il termine “Zapatisti” designa una intricata matassa composta da persone che, con diversi modi e gradi di intensità nella partecipazione, aderiscono al movimento zapatista insorto nel 1994 nelle vesti di Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale.

Si tratta soprattutto di persone appartenenti alle comunità contadine della Selva e delle montagne del Chiapas, che si sono mobilitate sotto la guida di alcuni capi militari dei quali, si dice⁵¹, il nucleo fondante coincidesse con alcuni studenti di ispirazione maoista provenienti dalle università delle grandi metropoli del messico. Tra questi il più noto è il Subcomandante Marcos.

L'organizzazione zapatista amministra e difende militarmente dei territori autonomi, distribuiti a macchia di leopardo nel Chiapas. La distribuzione geografica dei territori, insieme alla promiscuità di Zapatisti e non zapatisti in molti villaggi, rende inestricabile la compresenza di Stato Federale e organizzazione zapatista.

Inoltre, le richieste zapatiste allo Stato messicano sono anche di servizi pubblici (scuole, ospedali, strade). Paradossalmente quindi, un movimento che pratica l'autonomia rivela un forte desiderio di Stato.

Per la popolazione chiapaneca, aderire all'organizzazione zapatista comporta rispondere alle autorità civili e militari zapatiste che gestiscono i territori occupati e autonomi, e rinunciare agli – esigui - aiuti economici inviati dal Governo Federale solo in seguito all'insurrezione e con lo scopo di erodere il consenso interno del

⁵¹ Trattandosi di gruppi clandestini la cui identità è ignota non è possibile definire con certezza la loro provenienza. La versione riportata è però condivisa da molti, tra cui studiosi ed esponenti del Governo messicano.

movimento zapatista. Per le famiglie aderenti all'organizzazione, la mancata coerenza rispetto all'atteggiamento nei confronti degli aiuti può comportare l'espulsione dall'organizzazione, che è eventualmente sancita da un'assemblea.

Oltre a ciò, gli aderenti alla parte militare dell'organizzazione sono chiamati ciclicamente a compiere esercitazioni, e quelli che invece aderiscono alla parte civile prestano ciclicamente il loro lavoro alla comunità ricoprendo incarichi amministrativi e fornendo basi di appoggio ai militari in caso di bisogno.

Mentre nelle fasi di acuta attività militare è possibile riconoscere gli Zapatisti perché si coprono il volto con un passamontagna nero, allo scopo di non essere riconosciuti, non è possibile invece in tempi di pace riconoscere uno zapatista "civile" da un altro abitante dei villaggi rurali del Chiapas. Le cariche militari, quando non vivono in clandestinità e sono presenti nei villaggi si coprono comunque il volto.

Alcune comunità del Chiapas sono interamente abitate da membri dell'organizzazione zapatista. Altre, e sono la maggior parte, sono abitate da Zapatisti e da "priisti", ovvero famiglie che ricevono aiuti dal PRI (Partito della Rivoluzione Istituzionale) che è al governo dello Stato da decine di anni. I rapporti tra le fazioni sono conflittuali, e tali conflitti producono lacerazioni all'interno delle stesse famiglie, nelle quali molto spesso un nucleo aderisce allo zapatismo e un altro no.

Essere Zapatisti significa partecipare alle feste e alle assemblee decisionali dell'organizzazione, beneficiare degli aiuti che essa emana e avere voce in capitolo nell'impiego di questi. Significa inoltre, spesso, lavorare direttamente per l'organizzazione nella propria comunità come maestri nelle scuole autonome, cuochi, infermieri, artigiani, etc. Appartenere all'organizzazione implica, infine, avere un pezzo di terra da coltivare.

La terra rimane l'oggetto principale delle rivendicazioni zapatiste, e il movimento intero è composto essenzialmente da contadini che sono insorti proprio per la mancanza di terra agricola. Questa è la ragione principale per cui il movimento porta il nome di Emiliano Zapata, che per primo guidò un esercito che si batteva per la riforma agraria.

2.1. Politiche culturali del "riscatto indigeno"

L'aspetto più rilevante del movimento zapatista, rispetto a tutti gli altri movimenti di

liberazione nazionale dell'America Latina, è l'ampia operazione di politica culturale dispiegata parallelamente alle occupazioni dei territori autonomi.

Infatti dirsi Zapatisti significa aderire a un progetto di gestione culturale dell'indigenità dei contadini chiapanechi, trasformandola da causa di marginalizzazione razziale ed economica a motivo di orgoglio collettivo e strumento di riscatto sociale e, soprattutto, culturale.

Stuart Hall spiega:

“La parola nero, conosciuta per denotare un'esperienza condivisa di razzismo e emarginazione in Gran Bretagna, finiva per fornire la categoria che dava coesione alla nuova politica di resistenza di gruppi e comunità che in effetti avevano storie, tradizioni e identità etniche diverse” (Hall, 2006, p.221)

In un contesto completamente diverso, ma in modo del tutto analogo a quanto descritto da Hall, una parte della popolazione chiapaneca, oggetto di pesanti discriminazioni razziali in quanto indigena, ha preso possesso della propria immagine. Gli Zapatisti si sono eretti a baluardo della “*dignidad indigena*”, diventando i principali agenti di una politica indigenista che diffonde discorsi e prodotti culturali come romanzi, saggi, film, artefatti artigianali, tesi a costruire e rappresentare discorsivamente una indigenità positiva.

I veicoli di diffusione internazionale di queste rappresentazioni sono internet, alcune case editrici che hanno pubblicato romanzi e saggi degli e sugli Zapatisti, alcuni artisti come il musicista Manu Chao a livello internazionale o il gruppo napoletano *99 Posse* in Italia, solo per fare degli esempi. Inoltre aderiscono a alcuni settori della stampa, nazionale messicana, come il quotidiano *La Jornada* o i periodici *El Proceso* o *Rebeldia*, e internazionale, per esempio il francese *Le Monde Diplomatique* o l'italiano *Il Manifesto*, che periodicamente hanno aderito alla causa zapatista contribuendo a diffondere l'immagine della resistenza culturale indigena.

2.2. Perché Zapatisti e non Neo-zapatisti

Filologicamente potrebbe essere corretto parlare di neo-zapatisti, visto che i primi zapatisti erano i seguaci di Emiliano Zapata agli inizi del XX secolo. Tuttavia l'autonimo unanimemente accettato per il movimento chiapaneco di oggi è “gli Zapatisti”. Con questo termine si intende senza possibilità di errore presso tutti gli

attivisti e i simpatizzanti, sia in Chiapas che all'estero, il movimento chiapaneco insorto nel 1994, e non quello che aderì all'*Ejercito Libertador del Sur* nel 1910.

Alcuni, unicamente tra gli studiosi, parlano di movimento neo-zapatista, come Sergi (2009), per esempio, o come Leyva Solano⁵² che ha studiato a lungo e in modo autorevole il movimento in Chiapas, pur da una prospettiva apertamente militante.

Tuttavia questo termine tende a includere implicitamente anche la comunità internazionale di appoggio allo zapatismo. Un'operazione inclusiva di questo genere è comprensibile dal punto di vista militante e movimentista di chi voglia sostenere le lotte zapatiste inserite in un compatto movimento mondiale contro il neoliberismo. Tuttavia una simile posizione tende a costruire in modo fittizio un'omogeneità cieca che copre le specificità e i contesti locali di poteri e negoziazioni che producono movimenti confittivi specifici.

3. Lo Stato del Chiapas: inquadramento geografico e storico

Il Chiapas è la regione situata all'estremo Sud dello Stato Federale del Messico [v. in Appendice mappa 1]. Confina a sud con il Guatemala, a ovest è bagnato dall'Oceano Pacifico, a nord confina con gli Stati messicani di Oaxaca e Tabasco, a est con quello di Campeche.

È una regione molto montuosa e i dislivelli tra altipiani e pianure sono estremamente bruschi, con ripercussioni conseguenti nelle infrastrutture [v. in Appendice mappa 5]: al centro dello Stato del Chiapas si eleva infatti un altopiano imponente chiamato *Altos de Chiapas*, che sale verso il Pacifico nella *Sierra Madre de Chiapas*, la cui cima più alta (*Cima de las tres Cruces*) arriva a 2950m di altezza (*National Geographic Society*, 2007, Washington D.C.).

La zona montuosa degrada bruscamente verso nord, fino alla pianura dove si trova la

⁵² Accolta nel programma di "*Estudiante Huesped*" dal CIESAS Sureste (*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social*) con sede a San Cristobal de Las Casas, ho svolto ricerche bibliografiche sotto la direzione della prof. Xochitl Leyva Solano, la quale per motivi di ricerca e militanza intrattiene rapporti di lunga durata con molte comunità zapatiste. La possibilità di dichiarare di lavorare sotto la sua direzione ha avuto per me la funzione di credenziale in molte situazioni in cui la mia presenza come ricercatrice risultava politicamente ambigua.

capitale Tuxla Gutierrez, e a sud-est verso la Selva Lacandona, la fitta foresta pluviale ricca di siti archeologici che testimoniano l'estensione della civiltà Maya che abitava l'America centrale dalla penisola dello Yucatan fino all'odierno Stato del Salvador.

3.1. Elementi di storia politica recente

Il Messico ha vissuto per più di settant'anni una condizione politica di Stato autoritario, guidato da un solo partito politico, il PRI (Partito Rivoluzionario Istituzionale). Questo partito era l'erede del Partito Nazionale Rivoluzionario, espressione della fazione che uscì vincente dalla Guerra Civile del 1910-1920, e conservò la presidenza della Repubblica dal 1927 al 2000.

Con l'inizio degli anni Ottanta le amministrazioni del PRI avviarono una serie di riforme e di accordi internazionali, commerciali e militari, volti alla modernizzazione economica e sociale del paese in accordo con le politiche liberiste delle amministrazioni nord-americane.

Nel 1986 il Messico firmò il GATT (*General Agreement on Tariff and Trade*)⁵³ una serie di accordi sulla liberalizzazione del commercio, predisponendo di fatto il suo ingresso nel sistema di scambi mondializzato.

Nel 1994 il Presidente della Repubblica Carlos Salinas de Gortari siglò il NAFTA (*North American Free Trade*), un accordo commerciale tra Stati Uniti, Canada e Messico.

Nel 2000 venne eletto alla presidenza della Repubblica Vicente Fox, candidato del PAN –Partito della Alleanza Nazionale.

Attualmente esistono tre partiti politici: il PRI, il PAN, e il PRD –Partito della Rivoluzione Democratica, fondato nel 1989 da una frangia scissionista del PRI intenzionata a muovere contro quest'ultimo un'opposizione istituzionale. A oggi il PAN continua ad occupare la presidenza della Repubblica con il suo esponente, Felipe Calderòn.

Questi sono gli eventi politici recenti che più direttamente hanno segnato il terreno in cui si è manifestata l'insurrezione zapatista.

⁵³ Il testo degli Accordi si trova online in italiano al sito:
<http://www.takuzinis.lv/xhtml1.1/20041128.html>
Informazioni più dettagliate, in inglese, sul sito: <http://gatt.stanford.edu/page/home>

3.2. Il “*Levantamiento*” zapatista

Fu proprio in occasione della firma ufficiale del NAFTA che, il primo gennaio 1994, insorse l'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale, EZLN, occupando in armi alcune terre e centri di potere amministrativo chiapaneco in città come San Cristobal o Ocosingo.

L'insurrezione zapatista causò la morte di alcune centinaia di persone, tra civili e combattenti. Da allora si sono presentati alcuni rari episodi di scontro a fuoco, mentre non sono infrequenti le uccisioni di civili zapatisti da parte soprattutto di bande paramilitari, e soprattutto, le incarcerazioni di dubbia legittimità su cui infatti verte l'interesse di numerose organizzazioni per i diritti umani.

L'esercito era ed è composto da poche migliaia di combattenti, provenienti per lo più dalle comunità indigene contadine degli Altos de Chiapas e dell'area della Selva Lacandona. Com'è ovvio non esistono dati ufficiali riguardo alla quantità, trattandosi di un esercito clandestino e non censibile. Come sostiene l'antropologa Xochitl Leyva Solano, studiosa dello zapatismo in Chiapas:

“L'EZLN è un'organizzazione socio-politico-militare di massa formata da militanti urbani di sinistra e indigeni del Chiapas e di altre parti del Paese. Secondo il discorso ufficiale zapatista, l'EZLN ha una struttura politica e un'altra militare che sono complementari.” (Leyva Solano, 2000, p.290)

Effettivamente la base sociale dell'EZLN era ed è composta da indigeni e meticci chiapanechi, “mascherati” socialmente nella categoria di contadini, provenienti da un contesto di profonde diseguaglianze socio-economiche. Questa base è venuta in contatto con un nucleo di militanti urbani che sono calati in Chiapas negli anni Ottanta con l'idea di entrare in clandestinità e guidare una rivolta contadina. Come testimonia lo storico messicano Adolfo Gilly:

“Il soggetto della ribellione è la comunità agraria con la sue gerarchie, le sue credenze, i suoi valori e le sue reti di relazione interne, un fatto empiricamente provato ribellione dopo ribellione nella storia messicana, dalla “repubblica” tzeltal del 1712, alla ribellione del 1869 in Chiapas e alla guerra di caste in Yucatan passando per la rivoluzione di Emiliano Zapata dal 1911 al 1920 fino alla ribellione indigena zapatista in Chiapas dal 1994 in avanti [...] Questa realtà culturale, politica e storica spiega lo spessore e i molteplici significati che presenta la richiesta di autonomia da parte delle comunità agrarie, qualunque sia poi la sua forma giuridica specifica.” (Gilly, 1999, p.27)

Progressivamente si agglutinò, attorno a questo nucleo iniziale di insorti indigeni e contadini, un ampio ed eterogeneo movimento sociale che sia in Messico che in molti altri paesi del mondo sosteneva attivamente l'EZLN.

Tuttavia la predominanza della componente indigena e contadina non deve far dimenticare che il nucleo originario che diede vita all'EZLN trova le sue radici nel FLN (Fronte di Liberazione Nazionale), composto da militanti della zona della metropoli del Messico settentrionale di Monterrey. La "strategia fochista", ideologia socialista e tattiche armate di guerriglia, modificarono allargandosi a un fronte politico più ampio dai contorni pro-democratici, come ricorda Leyva Solano (2000, p. 289).

In occasione dell'insurrezione armata l'EZLN, nella persona del suo portavoce, il Subcomandante Marcos, emanò un documento politico, la *Prima Dichiarazione della Selva Lacandona* (ne seguirono altre, la sesta e per ora ultima risale al 2005), e una serie di leggi "rivoluzionarie". La frase-cardine della Dichiarazione era: "*Ya Basta!*" (Ora Basta!), espressione tesa a sottolineare una rottura con "cinquecento anni di sfruttamento coloniale" (dalla "Prima Dichiarazione della Selva Lacandona"). L'espressione *YaBasta!* fu ripresa da molti attivisti nel mondo, e soprattutto dagli italiani che così battezzarono la propria associazione.

Gli scontri armati più cruenti tra EZLN e Esercito Federale durarono poche settimane, e si arrestarono quasi completamente nel 1995.

Dalla Dichiarazione emerge la struttura ideologica sostanzialmente marxista leninista che caratterizzava gli albori dell'insurrezione zapatista, mescolata a un nazionalismo rivoluzionario messicano che trova la sua matrice e ispirazione nella rivoluzione del 1910 condotta dall' *Ejercito Libertador del Sur* di Emiliano Zapata.

La figura di Zapata rimane centrale nell'immaginario dei militanti chiapanechi dell'organizzazione. Nei racconti, nelle canzoni e nei dipinti presso le comunità zapatiste è presente la figura di Emiliano Zapata "*Que vive!*". "*Zapata vive, la lucha sigue!*" ovvero "Zapata vive e la lotta continua" è uno slogan che, urlato in coro, spesso chiude le riunioni zapatiste. Zapata è una sorta di presenza spirituale che accompagna le lotte zapatiste contemporanee: a questo proposito è interessante la menzione che fa Serge Gruzinski (Gruzinski, 1987) proprio della figura di Zapata includendolo nella riflessione sugli uomini-dei del Messico, secondo lui frutto di un sincretismo di natura mitologica tra culture indigene e cultura cattolica coloniale.

A questo proposito Sergi (Sergi, 2006)⁵⁴ opera un accostamento interessante tra la visione di Gruzinski di Zapata come uomo-dio e le considerazioni di Anderson riguardo al pensiero nazionalista, in cui si può inserire per certi versi il fenomeno zapatista, che, includendo culti “ancestrali” e dei morti avrebbe maggiori affinità col pensiero religioso che con altre ideologie secolari.

3.3. Gli accordi di San Andrés

Gli Accordi di San Andrés portano questo nome perché siglati nella località di San Andrés Larrainzar, negli Altos de Chiapas, il 16 febbraio 1996. Tali accordi erano il frutto del processo di dialogo tra il Governo Federale messicano e l'EZLN tramite l'istituzione di un tavolo di mediazione e di due commissioni, la CONAI (Commissione Nazionale di Intermediazione), e la COCOPA (Commissione per la Concordia e la Pacificazione).

I nuclei tematici delle rivendicazioni portate al tavolo di discussione dall'EZLN consistevano in questi punti:

- Il rispetto delle diversità delle diversità indigene del Chiapas.
- La salvaguardia delle risorse naturali, comprendenti i territori occupati dai popoli indigeni.
- Maggiore inclusione delle comunità indigene nei processi decisionali e nei piani di sviluppo riguardante i loro territori.
- La possibilità da parte delle popolazioni indigene di esercitare il controllo rispetto ai processi giuridici e amministrativi che le riguardano.
- L'autonomia delle comunità indigene e il loro diritto all'autodeterminazione nel quadro dell'appartenenza allo Stato messicano.

Il dialogo venne interrotto sei mesi dopo, giudicando l'EZLN che il Governo Federale non stesse rispettando gli accordi di pace (Hernandez Navarro -Vera Herrera, 1998).

Nel 1996 iniziarono le consultazioni che portarono alla sigla degli Accordi di San Andrés. Questi costituirono un passaggio decisivo del conflitto, e la loro mancata applicazione da parte del Governo messicano segnò la rottura definitiva tra l'EZLN e le istituzioni statali. Il testo degli Accordi è fondamentale per comprendere quale sia

⁵⁴ Tesi di dottorato presso Università “L'Orientale” di Napoli – Universidad Auntonoma di Puebla, Mexico.

la natura concreta del movimento indigeno contadino che ha dato origine all'insurrezione.

Negli Accordi di San Andrés sui Diritti e la Cultura Indigena, firmati dall' EZLN col Governo messicano il 16 febbraio 1996, l'EZLN ottiene, almeno formalmente, il riconoscimento dell'autonomia culturale e amministrativa delle popolazioni indigene del Chiapas.

In questi l'EZLN afferma che:

“Una nuova situazione nazionale e locale per i popoli indigeni potrà darsi solo con la partecipazione degli indigeni e di tutta la società, nel segno di profonde riforme dello Stato. (...) perché il Messico cresca, facendo proprie la storia millenaria e la ricchezza spirituale dei popoli indigeni, e perché sviluppi pienamente tutte le sue potenzialità economiche, politiche, sociali e culturali”.⁵⁵

Il soggetto collettivo espresso dagli Zapatisti anche nella negoziazione con lo Stato è “*pueblos indigenas*” (popoli indigeni). È interessante notare che l'uso del termine “popoli indigeni” caratterizza tutte le autorappresentazioni discorsive degli Zapatisti. Bisogna tenere presente che in castigliano la parola “*pueblo*” significa sia “villaggio” che “popolo”, esprime quindi una dimensione territoriale che contribuisce a fornire unitarietà ad un gruppo⁵⁶. Scritto sui cartelli che segnalano l'ingresso nei territori occupati dagli Zapatisti si legge: “*aquí el pueblo manda y el gobierno obedece!*” ovvero “qui comanda il popolo e il governo obbedisce”.

Fu in base a questo soggetto collettivo di *pueblos indigenas* che gli Zapatisti tentarono, con gli Accordi, di postulare un diritto collettivo alla differenza.

Lo studioso Juan Pedro Viqueira (Viqueira, 2002, p.32-33) nota come proprio in occasione degli Accordi di San Andrés il governo messicano abbia di fatto riconosciuto e legittimato l'EZLN come portavoce delle popolazioni indigene

⁵⁵*Acuerdos de San Andrés, Gran Comisión del Senado de la República del Gobierno Federal de México* Esiste una raccolta completa, edita in CD-ROM nel 2000 in Messico, dei documenti sugli Accordi, curata dalla CONAI, la Commissione Nazionale di Intermediazione capeggiata dal vescovo Samuel Ruiz.

⁵⁶ Come fa notare Sergi: “La parola *pueblo* conserva tanto nell'uso parlato come nelle argomentazioni scritte, un carattere polisemico che non è presente nel suo equivalente italiano *popolo*. Il *pueblo* è tanto la astratta unità dei cittadini in relazione allo Stato e al governo quanto una concreta entità sociale, distinta dal *pueblo* astratto, con specifiche caratteristiche culturali ed economiche. In particolare questo uso si è rafforzato con le lotte dei *pueblos* indigeni per il riconoscimento dei propri diritti in relazione con determinati territori, rurali ed urbani, da essi abitati. Inoltre il termine *pueblo* e i suoi derivati come *popular*, conservano una attualità nel discorso politico che hanno perso quasi del tutto nell'italiano. Il corrispettivo più vicino del termine *pueblo* è l'inglese *people*, che svolge, anche nel discorso politico attuale, una funzione analoga” (Sergi, 2006, p.6)

messicane, diminuendo molto la possibilità di parola alle popolazioni indigene che non hanno aderito al movimento zapatista.

Viqueira fa notare anche come proprio questa legittimazione abbia originato l'indigenismo delle *élites* militari zapatiste, le quali, esprimendosi attraverso i comunicati del Subcomandante Marcos, hanno mostrato uno slittamento da posizioni marxiste a un discorso centrato sull'indianismo.

Il discorso riflessivo zapatista parla della popolazione indigena in termini etnici, proponendo categorie statistiche o linguistiche prodotte dalle agenzie demografiche governative come l'INEGI (Istituto Nazionale Statistico e Geografico Istituzionale) come "indigeni maya" o, più dettagliatamente, "indigeni chol", "indigeni tojolabal" etc.

3.4. Organizzazione indigena dello sfruttamento della terra: uso delle costruzioni deterministe della rivolta

Il processo mondiale di internazionalizzazione dei mercati e degli investimenti coinvolge anche il Chiapas, ed in modo particolare l'area della Selva Lacandona, un territorio ritenuto quasi universalmente ricco di risorse energetiche come petrolio, uranio ed energia elettrica.

Le fonti zapatiste e filo zapatiste che promuovono la lettura militante dello sfruttamento indiscriminato del territorio sostengono che oggi circa la metà dell'energia utilizzata in Messico venga dal Chiapas⁵⁷.

È bene a questo proposito tenere presente quello che fa notare Viqueira (Viqueira, 2002, p.35), che sostiene che l'attribuzione di grandi ricchezze potenziali alla regione costituisca un argomento puramente strumentale alla propaganda zapatista, atto a spiegare in modo determinista l'inevitabilità della rivolta da parte della popolazione indigena "espropriata" e intollerabilmente oppressa. Tale argomento, che in effetti è problematico mettere in discussione in sedi di militanza zapatista, secondo Viqueira è messo in campo dalle voci militanti che vogliono ovviare le responsabilità politiche dei guerriglieri e le ripercussioni della rivolta presso la popolazione locale.

Scrivendo Viqueira, smantellando la retorica per cui il Chiapas sarebbe uno Stato ricco abitato da gente povera:

⁵⁷ Viqueira confuta questo passaggio citando i dati raccolti da Reséndiz Núñez (1993), secondo i quali in realtà in Chiapas, quell'anno, veniva generato il 45,10% dell'energia *idroelettrica* del Paese, equivalenti al 9,35% del totale di energia elettrica generata in Messico (Viqueira, 2002, p.79).

“(…) L’affermazione che il Chiapas sia uno Stato ricco dista molto dall’essere evidente. Sorprende che antichi marxisti possano considerare che oggi la produzione di caffè, mais e prodotti della pastorizia, l’estrazione di gas naturale e il generare energia elettrica in modesta quantità bastino a garantire la prosperità di una abbondante popolazione in rapida espansione demografica. La quasi totale assenza di industria e la drammatica scarsità di impieghi nel settore dei servizi non sembrano preoccuparli troppo.” (Viqueira, 2002, p.78)

Le osservazioni di Viqueira illuminano nella comprensione del meccanismo con cui l’argomento deterministico è utilizzato da molti per giustificare l’insurrezione, e, soprattutto, per raccogliere adesioni in quell’ampio bacino di intellettuali e attivisti altermondialisti d’ispirazione eco-socialista, sensibili all’argomento dello sfruttamento capitalista neo-imperialista delle terre indigene.

In ogni caso l’uso di queste argomentazioni va considerato in un contesto in cui gli Zapatisti come molti attori sul territorio cercano legittimazione, ed è indubbiamente possibile osservare che effettivamente la costruzione di centrali idroelettriche (favorite dai bruschi dislivelli dovuti all’orografia della regione) e di impianti per l’estrazione di gas e petrolio hanno compromesso gravemente l’equilibrio ecologico, economico e sociale del territorio, e la costruzione delle infrastrutture ha comportato in effetti l’allontanamento di molte persone dai propri villaggi, che si trovavano in territori interessati dai piani di sviluppo.

L’intreccio di tutti questi mutamenti fa sì che gli indigeni stessi si siano trasformati in nuovi soggetti sociali. Tra loro, quelli che si sono fatti Zapatisti rivendicano il proprio ruolo sociale e storico anche attraverso la lotta armata, sentendosi toccati proprio nello sfruttamento economico del proprio territorio e legittimando la guerriglia col discorso individuato da Viqueira. Va letta in questo senso la scelta degli Zapatisti di insorgere proprio in occasione della firma del NAFTA che nel primo gennaio 1994 insorse l’EZLN, marcando la propria natura anti-neoliberista.

La scelta di questa data però, oltre a promuovere un’opposizione militare e simbolica alla “globalizzazione dei mercati”, trova una ragione più specifica. Un aspetto che ha interessato in modo molto diretto la vita quotidiana degli insorti fu la modifica di una struttura locale di proprietà della terra, l’*ejido*.

In occasione del NAFTA infatti il Presidente in carica Carlos Salinas de Gortari, esponente del PRI che governò dal 1988 al 1994, riformò l’articolo 27 della Costituzione messicana che prevedeva l’inalienabilità dell’*ejido*.

3.5. Proprietà collettiva della terra: l'*Ejido*

Il movimento zapatista è nato come movimento di lotta per l'accesso allo sfruttamento della terra, e lo è di fatto tutt'ora, costruito però come movimento per la rivendicazione della dignità culturale indigena (la "*dignidad indigena*", come è chiamata dagli Zapatisti) e della partecipazione ai diritti della cittadinanza messicana. Per comprendere le origini del conflitto in Chiapas bisogna tener presente il sistema di gestione delle risorse, e soprattutto della terra, caratteristico di queste regioni, all'interno del quale lo sfruttamento dell'*ejido* costituisce una fonte di sostentamento indispensabile.

Il sistema di distribuzione tradizionale della terra in Chiapas prevede anche il sistema della *finca*, la grande proprietà terriera consacrata all'agricoltura che rappresenta una delle modalità di gestione e proprietà della terra più estese. Qui gli indigeni fino ai primi del Novecento lavoravano schiavizzati da un'economia chiusa dove ogni *finca* emetteva moneta propria e aveva mercati di confine, e pagava con alcool o con il diritto ad una piccola parte del raccolto. I compiti nella *finca* si ereditavano di padre in figlio, e in questo modo gli indios erano bloccati in schiavitù per generazioni. L'impianto latifondista radicato nella *finca* ha strutturato la gestione di grandi porzioni di territorio coltivabile in Chiapas.

L'*ejido* invece è una forma di proprietà collettiva della terra, che può essere divisa in appezzamenti sfruttati individualmente senza che la proprietà dell'appezzamento diventi individuale.

Presso le comunità indigene chiapanecche (e per molte altre popolazioni autoctone messicane), storicamente, gli *ejidos* sono gli spazi controllati direttamente dagli indigeni per mezzo di un'assemblea degli *ejidatarios* che lavorano la terra in modo collettivo o individuale. Talvolta le comunità indigene hanno statuto di *ejido* (Le Bot, 1997, p. 264).

L'*ejido*, presente già dall'epoca coloniale, è una forma di proprietà sociale della terra delle comunità locali, che qui coltivavano per il sostentamento della comunità e per pagare il tributo alla corona spagnola. Dopo l'inizio, nel 1810 della guerra d'indipendenza (terminata nel 1821), l'istituzione degli *ejidos* venne ripetutamente messa in discussione dal potere centrale.

Durante la Rivoluzione Messicana iniziata nel 1910 uno degli obiettivi della lotta di

Emiliano Zapata fu proprio la restituzione degli *ejidos* ai contadini indigeni. Successivamente, secondo la Costituzione messicana, l'*ejido* era inalienabile fintanto che il Presidente Carlos Salinas de Gortari non mise mano alla Costituzione nel 1994.

4. Costruzione dell'indigeno in San Cristobal de Las Casas: intorno al *Mercado de Santo Domingo*

Entrando nel *Mercado de Santo Domingo*, antico mercato artigianale che si svolge quotidianamente per i turisti nel cuore coloniale della città di San Cristobal de las Casas, lo sguardo del visitatore non può non cadere sulla miriade di bamboline zapatiste in vendita nei banchi e sulle gradinate della grande chiesa cinquecentesca intitolata a San Domenico.

Si tratta di manufatti di stoffa [v. in Appendice foto 30, 31 e 32], di varie taglie, che, come spiega uno dei bambini-venditori, rappresentano “*el Marcos, la Ramona, el Tacho, y su hijo, el David*” (i più celebri Comandanti dell'EZLN, Marcos, Ramona, Tacho e suo – supposto - figlio David).

Accanto all'agiografia rappresentata dalle bamboline, nello stesso mercato sono in vendita pile di indumenti che recano effigi e slogan zapatisti inneggianti, per lo più, alla “*Dignidad indigena rebelde*” (la dignità indigena ribelle). Lo zapatismo è iperrappresentato.

Insieme a questi manufatti zapatisti sono in vendita, nei medesimi banchi, altri prodotti dell'artigianato locale come gioielleria a base di argento, turchesi e soprattutto ambra proveniente dalle locali miniere di Jovel, e tessuti dai colori sgargianti, come gonne, tovaglie, maglioni e borse, tessuti dai telai delle donne che, nelle loro comunità di origine, si dedicano all'artigianato come unica variante al lavoro nella *milpa*, il piccolo campo agricolo che fornisce sostentamento alle famiglie contadine del Chiapas.

Alcuni dei venditori simpatizzano per la causa zapatista, si capisce perché ascoltano con minuscole radioline cinesi *Radio Rebelde*, l'emittente zapatista clandestina, nascondendosi dietro ai banchi nei momenti di minor flusso turistico. Ma non sono la maggior parte.

La assoluta totalità dei venditori, però, è indigena. Sono per lo più donne di tutte le età e bambini troppo piccoli per lavorare nei campi. Si tratta di persone che provengono

dalle comunità contadine delle aree rurali delle montagne o delle valli del Chiapas. Spesso dormono lungo gli angoli della chiesa o sui marciapiedi prospicienti all'area del mercato, per poter essere sul posto già di primo mattino. Altrimenti calano dalle montagne all'alba o, più spesso, vivono, magari presso parenti, nelle *orillas de la miseria*, "bordi della miseria", alla lettera: una sorta di *slum* alle porte di San Cristobal chiamate anche *colonias*, *enclaves* indigene inserite nell'area antropizzata, in cui vivono esclusivamente migranti poveri provenienti dalle aree rurali per mancanza di sostentamento, e rimasti saldamente ai margini dell'urbe e dell'economia cittadina.

Se esiste una certa omogeneità somatica, nel colore della pelle, nella lunghezza e lucentezza dei capelli, l'aspetto che colpisce di più di queste persone è il loro vestirsi con abiti tradizionali, come camicette di tessuti sintetici, lucidi ed economici, ricamati a mano con colori sgargianti, e pesantissime gonne di lana nera ricamate con motivi per lo più *tzotziles* o *tzeltales*, caratteristici cioè di una delle due aree in cui si parlano le rispettive lingue maya. Spesso queste persone non portano scarpe vere e proprie ma ciabatte di plastica. Le *chamulas*, cioè le donne venditrici provenienti dal paesino cattolico di San Juan Chamula, oggetto di numerosi studi etnografici per le sue peculiari ritualità religiose, sono riconoscibili perché spesso portano camice azzurre bordate di viola.

Le donne nella maggior parte dei casi portano i capelli lunghissimi intrecciati con nastri colorati. È quasi impossibile vedere queste donne isolate, poiché stanno sempre in gruppi di due o tre almeno. È più facile vedere bambini intraprendere da soli la strada verso il turista, per vendere qualcosa. I rari uomini invece si spostano anche da soli.

Queste persone sono indicate da tutti gli altri abitanti della città, per lo più commercianti o albergatori, come "gli *indios*", termine dispregiativo che eloquentemente spiega quale sia il grado di marginalizzazione di questo settore della popolazione, contadini poverissimi che per mancanza di terre agricole si sono improvvisati piccoli artigiani e commercianti senza tutela, vivendo ai margini della città.

Molti dei bambini sniffano colla, pratica che alla lunga produce un'irritazione delle mucose ben visibile all'esterno. Spesso le donne, nei momenti di pausa, si controllano a vicenda le teste e quelle dei bambini, in cerca di parassiti. Questo genere di pratiche

fornisce la scusa per esplicitare quello che pensano molti *coletos*, (“codini”, poiché il codino in epoca coloniale segnava l’appartenenza alla città) commercianti meticci o che vantano di esserlo: per loro gli *indios* sono esseri piuttosto ripugnanti per la scarsa igiene, e, soprattutto, irrimediabilmente stupidi.

In effetti, la parte più povera della popolazione, costruita e costruitasi come *india*, da un lato è, spesso, analfabeta o semi-analfabeta. Dall’altro, ha sviluppato strategie di sopravvivenza e resistenza (Scott, 2006) a questa contesto di razzismo, per cui se capiscono ciò che avviene o che gli viene detto, spesso fingono di non capire, ridendo magari coi propri compagni nelle lingue maya parlate nelle comunità di provenienza.

Questa fascia di popolazione è spesso impiegata, dove esiste un mercato del turismo florido come nella città di San Cristobal, nei compiti di “retrobottega” delle strutture turistiche di cui i *coletos* sono proprietari: cucinano, puliscono, lavano la biancheria. Curiosamente, gli *indios* si occupano dell’igiene dei luoghi meticci e turistici.

Parallelamente a tutto ciò, in Chiapas i lavoratori del settore turistico e il governo vendono ai numerosi turisti, per lo più europei e nordamericani, proprio l’immagine di una terra maya dalle tradizioni ancestrali, da scoprire attraverso visite archeologiche e acquisti nei mercati artigianali indigeni.

Nell’unico ospedale pubblico di San Cristobal, situato in prossimità del centro storico, si presenta una visitatrice chiaramente europea con un occhio gonfio. La sala d’aspetto della piccola struttura ospedaliera è popolata da alcune decine di persone, soprattutto donne e bambini, in abiti tradizionali, seduti o distesi per terra e alcuni addirittura accampati. La visitatrice visibilmente europea viene fatta passare davanti a tutti costoro e riceve prontamente una diagnosi: avendo soggiornato nelle comunità contadine delle montagne, avrà sicuramente contratto, secondo la dottoressa, uno di quei virus che infestano le popolazioni locali.

L’indigeno in Chiapas è un costrutto doppiamente razzista: da un lato serve a vendere il Chiapas ai turisti, dall’altro a segnalare anche visivamente le persone da escludere dai servizi pubblici e in generale dalla vita economica e culturale del Paese. Queste persone sposano il costrutto razziale e folklorico a loro attribuito perché, pur contribuendo a mantenerle marginali, permette loro di ritagliarsi degli spazi di micro-imprenditorialità artigianale da un lato, e di continuare ad essere oggetto dell’assistenza di Chiesa e ONG straniere dall’altro.

4.1. Uso zapatista dei costumi e dell'artigianato tradizionale

Nel contesto descritto si inserisce il movimento zapatista, che ha manipolato la categoria di indigeno, costruito che come si è detto è il prodotto di politiche culturali ed economiche di esclusione del governo e della piccola borghesia locale, facendo dell'indigeno la figura emblematica del riscatto delle popolazioni chiapanecche marginalizzate di cui il movimento cerca di affermarsi come portavoce.

Nel *Caracol* zapatista di Oventic, grosso villaggio negli Altos de Chiapas, una delle cinque sedi principali dell'organizzazione zapatista, vi sono dei negozi in cui gli artigiani aderenti all'organizzazione vendono manufatti del tutto simili a quelli in vendita nel Mercato di Santo Domingo, salvo per il prezzo che presso gli Zapatisti è molto più alto. Questa differenza viene spiegata dai venditori con il fatto che loro, gli Zapatisti, producono i manufatti all'interno delle proprie cooperative [v. in Appendice foto 32], come la *Sociedad Cooperativa Xulum Chon* che raccoglie le produttrici di tessuti artigianali tradizionali, o la *Sociedad de Solidaridad Social Mut Vitz*, che raccoglie i produttori zapatisti locali di caffè così come la *Officina Cooperativa Yach'il Xojobal Ch'ulchan*.

I membri dell'organizzazione zapatista hanno interiorizzato i principi del commercio equo-solidale, che i visitatori altermondialisti solidali naturalmente condividono.

Infatti le persone che lavorano per queste cooperative ricevono un compenso, a detta dei quadri locali dell'organizzazione *mas digno*, cioè più “degnò”, opinione condivisa dai membri delle cooperative stesse, e per questo i prodotti finali hanno un prezzo più alto: sostanzialmente costituiscono un modo di finanziamento dell'organizzazione zapatista, che cercando di fornire lavoro relativamente ben pagato ai suoi membri tenta di costruire un consenso interno alle comunità.

Le cooperative e le piccole botteghe artigianali in Oventic consistono in case di legno dipinte come tutto il resto. I dipinti murali rappresentano, per esempio nel caso della cooperativa tessile, una donna che lavora al telaio, raffigurata con tutti gli attributi dell'abbigliamento tradizionale, e con l'aggiunta di una bandana che le copre il volto, come vuole l'abito tradizionale zapatista.

In effetti le donne che si aggirano per il villaggio sono vestite così. L'abitudine ad un abbigliamento tradizionale è meno evidente negli uomini. I militari presenti nel villaggio, siano essi donne o uomini, e i membri della Giunta di Buon Governo locale,

hanno il volto coperto. La ragione addotta è la protezione dalle fotografie dei visitatori ammessi nell'area, che potrebbero cadere nelle mani dei militari causando identificazione e incarcerazione degli Zapatisti.

Più sottilmente, in Oventic vi sono degli istituti che filtrano la presenza dei visitatori solidali, all'interno dei quali i membri più istruiti dell'organizzazione forniscono spiegazioni sullo zapatismo: queste persone portano il volto coperto da un passamontagna o da una bandana, da un lato certamente per proteggere la propria identità, dall'altro per gratificare l'immaginario dei visitatori stessi [v. in Appendice foto 17 e 18] .

Le persone che abitano in questi villaggi non vivono necessariamente aspirando a mantenere i propri costumi tradizionali. Uno di loro, che vende appunto artigianato tessile e collane di semi della Selva, spiega che con questo piccolo commercio è riuscito di recente ad accumulare la somma necessaria per acquistare le scarpe americane di marca *Reebok* (o forse un'imitazione delle stesse) che costituiscono per lui motivo di gratificazione estetica, di integrazione sociale col mondo cittadino in cui si reca spesso, e soprattutto una grande comodità pratica nella vita di tutti i giorni.

In un villaggio vicino, raccontano due attiviste italiane che lì insegnano nella scuola autonoma zapatista, le famiglie fanno grande motivo di orgoglio nell'acquistare, appena possono, apparecchi televisivi dotati di lettori DVD (va ricordato che negli stessi villaggi producono la corrente elettrica, spesso, con generatori a benzina). I bambini del villaggio ottengono, nei momenti di festa, l'acquisto da parte dei genitori dei film dell'attore americano Van Damme, film di guerra in lingua inglese, che né bambini né genitori comprendono. Ciò nonostante, il gioco preferito dei piccoli è mimare per le strade del villaggio le azioni di guerra viste nei film in questione.

4.2. “*Todos somos Indigenas*”: elementi di auto-rappresentazione in un incontro panindigenista nella Selva

Nel cuore dell'area zapatista della zona Selva che fa capo al *Caracol* de La Garrucha, nell'agosto del 2005 si è svolto un incontro ufficiale tra gli esponenti della *Comandancia* dell'EZLN e i rappresentanti delle autorità civili zapatiste, il CCRI, “*Comité Clandestino Relolucionario Indigena*” da una parte, e i rappresentanti delle associazioni e dei movimenti indigeni messicani dall'altra, convocati nella Selva dal Subcomandante Marcos [v. in Appendice foto 26, 27, 28 e 29] .

Lo scopo dell'incontro, dichiarato dagli Zapatisti, è creare le basi per una piattaforma politica di coordinamento nazionale e di appoggio reciproco per i movimenti indigeni del Messico. Lo slogan di riferimento durante le giornate dell'incontro è: “*Todos somos Indigenas*” (“siamo tutti indigeni”), e in questo “tutti” sono si sentono coinvolti anche gli attivisti europei e nordamericani presenti.

Nella “*Comunidad Autònoma Zapatista en Rebeldià Javier Hernandez*”, comunità situata nei pressi della città di Ocosingo si sono radunati quindi esponenti dell'organizzazione zapatista, dagli alti gradi militari alle *bases de apoyo*, personalità della politica indigenista di base di diverse zone del Paese, giornalisti e fotografi dei media simpatizzanti per la causa zapatista, e in quanto tali autorizzati ad accedere all'incontro e rappresentarlo. Vi erano inoltre numerosi visitatori internazionali. L'evento più atteso da questi ultimi in particolare era l'“apparizione” del Subcomandante Marcos, *leader* carismatico dell'EZLN. L'entrata in scena di quest'ultimo non era che il culmine di un evento costruito come rappresentazione globale dello zapatismo. Tutti i partecipanti, Comandanti, civili zapatisti, giornalisti, politici dei movimenti indigeni messicani, e attivisti altermondialisti euro-americani erano, al contempo, destinatari e autori dell'evento, ciascuno svolgeva il suo ruolo ricevendo e fornendo conferme di una partecipazione coesa e codificata al complesso sociale del fenomeno zapatista.

Il villaggio in cui si è svolto l'incontro era collegato alle strade principali da decine di chilometri di una strada sterrata che, proseguendo verso il cuore della foresta, conduce alla base militare dell'Esercito Federale di San Quintin, avamposto militare nel pieno dei territori zapatisti. La strada, dunque, è percorsa da civili, per lo più Zapatisti, e auto blindate dell'Esercito Federale, e per questa promiscuità è un percorso particolarmente pericoloso sia per gli Zapatisti che per i visitatori, che vengono indistintamente identificati come filo-zapatisti dai militari.

Come tutti gli altri villaggi zapatisti, la comunità di Xavier Hernandez consiste in poche case per lo più di legno, alcune di esse sono edifici pubblici. C'è una scuola, che ospita durante la notte gli attivisti accampati per assistere all'incontro. Tutti gli edifici sono dipinti con i consueti *murales*. Alcune delle donne del villaggio hanno allestito un posto di ristoro in cui servono ai presenti *pozol*, zuppe di mais, e *tamales*, involtini dolci a base di mais. L'edificio principale del villaggio è ricoperto, nel suo perimetro esterno, da fotografie di altri eventi pubblici e feste zapatiste.

L'incontro, che si svolge sotto un capannone di legno e teli di plastica in fondo a una valletta, si apre con una duplice sfilata: prima, da un lato della montagna, scendono in fila due teorie di militanti zapatisti, una di donne e una di uomini, abbigliati in abiti tradizionali in alcuni casi particolarmente elaborati, per esempio con grandi cappelli di vimini a tesa larga contornati da nastri colorati pendenti, tipici dell'abbigliamento tradizionale locale di molti villaggi del Chiapas. Tutti portano il volto coperto, alcuni da un passamontagna, altri da una bandana. Si tratta dei membri del CCRI, dunque i quadri civili dell'organizzazione zapatista. Dal lato opposto della montagna calano alcuni militari, dapprima a cavallo, seguiti da militari di fanteria armati di mitragliatori, presumibilmente molto vecchi. Si tratta della Guardia della *Comandancia* zapatista, che infatti, annunciata, segue poco dopo, attirando uno sciame di fotografi: è presente anche il Subcomandante Marcos, le cui apparizioni pubbliche non sono frequenti (al 2005 pareva che non apparisse in pubblico da più di un anno).

Le due componenti, militare e civile, dell'organigramma zapatista prendono posto l'una accanto all'altra nel capannone formando una specie di abside al centro della quale prendono parola di volta in volta cariche zapatiste e rappresentanti politici dei movimenti indigeni messicani accorsi alla riunione. Il discorso più atteso da tutti è quello del Subcomandante Marcos, che prende la parola a metà giornata. La linea guida di tutte le discussioni è una sorta di panindigenismo che però è piuttosto una retorica attraverso la quale tutti i partecipanti esprimono le vessazioni subite in quanto appartenenti a categorie economicamente e culturalmente marginalizzate.

Nei momenti di pausa della riunione, dopo i pasti, i partecipanti locali e stranieri si dedicano a partite di calcio o chiacchierate seduti sull'erba. Le notti trascorrono tra canti in coro, come canti politici che inneggiano a Emiliano Zapata, e danze tradizionali in cui gli Zapatisti tentano di coinvolgere reticenti stranieri.

5. La popolazione indigena in Chiapas: l'etnia come categoria statistica

Secondo le statistiche ufficiali (INEGI) ci sono quasi un milione di indigeni⁵⁸ in Chiapas, rappresentano circa un terzo della popolazione, e appartengono alle etnie

⁵⁸ In un quadro in cui, nel 1990, l'INEGI censiva 10.000.000. di indigeni in tutto il Messico, la cui totalità della popolazione è di circa 81.000.000. di abitanti.

tzotzil, tzeltal, chol, tojolabal, mam, zoque. Le categorie statistiche individuano come “etnia” l’appartenenza a un gruppo linguistico che parla almeno uno dei codificati “dialetti maya”, e contempla un eventuale bilinguismo con il castigliano.

La zona degli Altos de Chiapas e della Selva Lacandona sono l’area del Messico con la maggiore concentrazione di popolazione indigena (Viqueira, 2000, p.17), mentre nel resto dello Stato del Chiapas la popolazione è prevalentemente composta da *ladinos*, termine che nella letteratura storica e sociologica indica la fascia di popolazione meticcia che rivendica le proprie radici ispaniche.

Considerando la distribuzione demografica del territorio chiapaneco l’elemento che colpisce l’attenzione è soprattutto il contrasto marcato tra aree *indie* e *ladine*.

Come infatti afferma Viqueira:

“La stragrande maggioranza dei suoi [del Chiapas] municipi possono essere classificati senza ombra di dubbio sia come *Ladinos* (meno del 22% di popolazione che parli una qualche lingua mesoamericana) o come *Indios* (più del 70% di popolazione che parli una qualche lingua mesoamericana). Su un totale di 111 municipi che conformano lo Stato del Chiapas solo il 10% di essi si trova in una situazione intermedia, cioè nella quale la percentuale di parlanti di qualche lingua mesoamericana si collochi tra il 30 e il 60% della popolazione”. (Viqueira, 2000, p.17) (la traduzione è mia)

I gruppi di popolazione indigena descrivono dei sottoinsiemi sociali diversi tra loro sotto alcuni aspetti molto concreti: parlano dialetti differenti, spesso con scarsa reciproca comprensibilità; vivono ad altitudini diverse, chi fino a circa 3000 metri d’altezza, come nell’area degli Altos de Chiapas, chi nell’area delle colline prossime alla Selva Lacandona, a poche centinaia di metri di altitudine. Questo comporta che le abitudini quotidiane che strutturano la vita delle comunità, per lo più legate all’agricoltura e all’allevamento di animali su piccola scala, differiscano molto tra loro. Inoltre la particolare orografia della regione e la scarsissima – assente, fino a poche decine di anni fa – rete stradale, non hanno favorito i contatti tra le diverse comunità.

Per lo più, anche oggi, queste comunità tendono a percepirsi come etnicità differenziate, come emerge tra l’altro nel discorso zapatista stesso, i cui spesso è presente lo slogan che promuove “uguaglianza nella differenza” all’interno di un indigenismo etnicista che ricalca le differenze sancite dallo Stato Federale. La “uguaglianza nella differenza” è propagandata riferendosi sia a una differenziazione

interna sia rispetto alla nazione messicana: si tratta di un'espressione che viene spesso ripetuta nei comunicati ufficiali dell'EZLN, tesa a sottolineare la natura intrinsecamente plurale del movimento zapatista.

Questo marcato sentimento di etnicità ha acquisito progressivamente molto spazio nel discorso zapatista, con lo scopo di dare legittimità alle rivendicazioni politiche e sociali indigene. L'etnicismo zapatista servirebbe per rinforzare, da un lato, il senso di appartenenza interno, e, dall'altro, le richieste di autonomia amministrativa rispetto allo Stato.

Com'è ovvio, il sentimento di appartenenza etnica presso le comunità zapatiste è, se non creato, perlomeno rafforzato dall'inserimento di questi gruppi in dinamiche di relazioni conflittuali.

5.1. L'etnicità zapatista: tradire la tradizione

Molti studiosi (Nash, 1995 e 2006; Le Bot, 1997) hanno fatto notare che le comunità che hanno costituito i nuclei originari dell'insurrezione zapatista sono formate da persone che sono emigrate dalle comunità "tradizionali", soprattutto degli Altos de Chiapas, verso la Selva Lacandona, così come sostiene anche Leyva Solano (Leyva Solano, 1996).

Questi nuclei che diedero origine allo zapatismo erano composti da persone che non accettavano più il sistema di regolamentazione all'accesso e alla gestione delle scarse risorse economiche, né i costumi "tradizionalisti" della vita all'interno delle strutture gerarchico-religiose proprie delle comunità di provenienza, governate dai "caciques" (autorità politico-religiose che governano di fatto le comunità che risiedono nell'area montagnosa degli Altos de Chiapas).

Per gli abitanti delle comunità tradizionali percepiscono con ostilità chi se ne è andato dai villaggi e si è fatto zapatista. Questo avviene, da un lato, perché il conflitto ha portato a forti squilibri socio-economici in tutta l'area, e, dall'altro, perché costoro hanno "tradito la tradizione"⁵⁹, rompendo con le consuetudini che regolano i rapporti tra generazioni e mettendo in discussione l'ordine sociale, il sistema di potere e l'autorità dei capi-villaggio.

È possibile ricostruire storicamente come gli Zapatisti hanno abbandonato le

⁵⁹ Cfr. Apostoli Cappello, 2007

comunità di origine, nelle quali spesso hanno la proibizione di tornare.

Vi sono notevoli differenze tra le antiche comunità organizzate degli Altos de Chiapas e le nuove comunità della Selva Lacandona (che costituiscono la maggiore base sociale dell'insurrezione zapatista). Come scrive Le Bot, lo zapatismo non ha certo mobilitato i settori tradizionali o tradizionalisti della società chiapaneca (Le Bot, 1997, p. 29).

Le popolazioni che abitano la regione fin dai primi anni del Novecento sono state protagoniste di migrazioni interne al territorio chiapaneco (Viqueira, 2002). Analizzare i flussi migratori interni al Chiapas serve a comprendere che le comunità non sono oasi isolate, né culturalmente, né economicamente né politicamente, rompendo il mito esotico della comunità "autentica" così come viene mitologicamente recepita dagli attivisti internazionali.

In Chiapas è in atto un conflitto costante e stratificato tra molti attori in cerca di legittimazione e riconoscimento politico e in quest'ottica si può capire perché e come oggi nella regione sia in atto una moltiplicazione delle "tradizioni" che costruiscono e sfruttano la propria etnicità per garantirsi l'accesso alle risorse economiche, costituite in parte non trascurabile dal sostegno economico proveniente dalla rete di movimenti internazionali filo-zapatisti, e dai profitti derivati dal flusso di turisti che arrivano in Chiapas con l'aspettativa di incontrare gli Zapatisti col passamontagna.

5.2. Migrazioni interne al territorio chiapaneco

Le prime migrazioni (Leyva Solano, Ascencio, 1996) avvennero negli anni Trenta del XX secolo, quando alcuni gruppi di persone scesero dagli Altos de Chiapas verso la Selva Lacandona per lavorare nelle attività agricole e di pastorizia delle *fincas*, e si trasferivano quindi in modo stanziale presso la Selva.

Successivamente, negli anni Quaranta, giunse, attirato dalle attività legate all'estrazione della gomma, un secondo flusso di popolazione migrante da altri Stati del Messico (in particolare lo Yucatan).

Negli anni Cinquanta le popolazioni di entrambi i flussi migratori si fusero in nuclei sedentari all'interno della Selva Lacandona (Viqueira, 2002, p.35). In seguito queste comunità si ingrandirono con una successiva terza ondata migratoria, costituita per lo più dagli attesi ricongiungimenti familiari.

Tutti questi tre flussi migratori verso la Selva [v. in Appendice mappa 2] erano dovuti al problema della scarsità di terreni fertili da coltivare. Infatti, nei luoghi di provenienza dei migranti, era diventato sempre più difficile accedere allo sfruttamento della proprietà agricola, in quanto la maggior parte dei terreni posseduti veniva espropriata agli indigeni dai grandi latifondisti spalleggiati dalla classe politica locale, per essere destinata alla nuova forma di produzione dominante, cioè il pascolo, e quel che restava delle terre coltivabili era scarsamente fertile.

Col crescere del numero degli abitanti di queste nuove colonie prossime alla Selva, però, si fece più intensivo anche lo sfruttamento della terra. Una delle conseguenze più gravi dell'improvviso incremento demografico è rappresentata dal disboscamento per la creazione di nuovi *ejidos* nella Selva Lacandona.

Un quarto e decisivo flusso di migrazioni si ebbe tra gli ultimi anni Settanta e i primi anni Ottanta del Novecento, secondo un disegno dello Stato messicano, questa volta, il quale spostò popolazioni di altri Stati messicani, più saturi di manodopera, verso la Selva Lacandona.

L'area del Chiapas de Las Cañadas (le valli, o i canneti) è caratterizzata da una storia recente essenziale per comprendere la nascita e le rivendicazioni del movimento zapatista. È un'area che comprende i municipi di Ocosingo, Altamirano e Las Margaritas, ed è abitata da popolazioni di lingua maya di tipo tzotzil, tzeltal e tojolabal. Proprio da queste zone provenne il nucleo forte degli insorti zapatisti. (Leyva Solano, 2002).

Come si è detto, il flusso di migrazioni verso la Selva Lacandona ebbe un forte impatto ecologico, in termini di deforestazione effettuata dai coloni allo scopo di ricavare terre coltivabili. Di fronte a questo processo di disboscamento il governo federale creò nel 1978 la "Riserva Integrale della Biosfera dei Montes Azules", nel cuore della Selva Lacandona.

Con la creazione della Riserva, come nota Viqueira (Viqueira, 2000, p.36), la frontiera agricola aperta come valvola di sfogo alla crescita demografica degli Altos de Chiapas venne chiusa, innescando un processo che finì con l'impedire a molti di accedere alle risorse agrarie necessarie per sopravvivere: questo fu uno degli elementi che spinsero molte persone ad arruolarsi o appoggiare l'EZLN.

La Riserva è attualmente una zona contesa, sulla quale il governo ha cercato di esercitare il proprio controllo concedendo alle popolazioni maya *Lacandonas* di

vivere al suo interno al prezzo di costituirsi come attrazione turistica. Infatti all'interno dell'area protetta vi sono alcune strutture di "eco-turismo" destinate agli stranieri. In cambio, i *Lacandonas* non aderiscono al movimento zapatista e anzi intrattengono un rapporto conflittuale coi suoi membri con i quali si contendono il diritto all'autoctonia e allo sfruttamento del suolo.

6. Formazione di una "coscienza indigena" organizzata

In questa situazione di migrazioni stratificate e di conflittualità diffusa, tutti i contendenti (salvo l'Esercito Federale Messicano) sono contadini. Questa condizione comune però, fino agli anni Ottanta e Novanta non aveva prodotto l'elaborazione di forme di "coscienza di classe" e quindi non esistevano i presupposti per una lotta comune, né una "coscienza indigena" comune.

Le prime istanze di questo tipo vengono proprio dal movimento zapatista, promosso da intellettuali di ispirazione maoista provenienti da altre regioni messicane, i quali trovarono un terreno sociale "fertile" presso i contadini indigeni chiapanechi evangelizzati da una Chiesa che faceva capo al vescovo cattolico della Diocesi di San Cristobal, Don Samuel Ruiz, ispirato dalla teologia della liberazione.

La provenienza geografica ed intellettuale di queste "avanguardie rivoluzionarie" calate in Chiapas negli anni Ottanta è un'ipotesi, per quanto estremamente diffusa presso gli studiosi, i sostenitori dello zapatismo, e i suoi avversari. Tuttavia non è comprovabile con certezza a causa della completa clandestinità delle persone in questione.

Di fatto fu comunque in quel periodo che iniziò a strutturarsi un'organizzazione armata di stampo militare che diede origine all'EZLN. Contemporaneamente prendeva forma una coscienza indigenista diffusa, guidata da intellettuali e membri (soprattutto diaconi) della chiesa cattolica, che riflettevano sulle pratiche di resistenza culturale attuate dalle comunità indigene più isolate.

6.1. La componente cattolica

La rete di attivisti in appoggio allo zapatismo ha un'espressione locale in Chiapas radicata nella città di San Cristobal de Las Casas. Lì hanno sede diverse associazioni

come *Enlace Civil*, CAPISE (Centro di Analisi Politica e Ricerca Sociale ed Economica) CIEPAC (Centro di Azione Economica e Politica di Azione Comunitaria) e il Frayba (Centro per i Diritti Umani Fray Bartolomé de Las Casas).

Quest'ultimo è emanazione della forte componente cattolica della rete di sostegno allo zapatismo, componente che fa capo all'ex vescovo della Diocesi di San Cristobal, Don Samuel Ruiz.

Se oggi la maggiore espressione dell'impegno di ispirazione cattolica in Chiapas è rappresentato dal Frayba, bisogna sottolineare che il lavoro storicamente condotto dai preti e dai diaconi cattolici – nella persona di Don Samuel Ruiz, soprattutto - ha modificato profondamente l'assetto sociale locale e ha probabilmente posto le basi per l'insorgenza zapatista. Addirittura una delle leggende sulla provenienza del Subcomandante Marcos parla di un prete gesuita che si sarebbe convertito alla guerriglia.

Ruiz si trova dal 2000 a Querétaro, in pensionamento, ma continua ad essere il presidente del Frayba, e soprattutto continua a reperire fondi. Questi fondi, dichiarano al Frayba, provengono soprattutto dall'Europa, per esempio dalla Caritas e da istituzioni simili, oppure dal Municipio di Barcellona e di altre città europee come Roma. In generale la maggior parte dei finanziamenti provengono da associazioni e istituzioni statali europee. Non è possibile tuttavia accedere a fonti certe che attestino in modo esatto donatori e donazioni.

Il Frayba non ha vincoli formali diretti con la Chiesa cattolica. Sul territorio chiapaneco tutt'oggi Ruiz ha una grande influenza, ma è di natura "politica, non religiosa", sostengono gli attivisti del Frayba, i quali sottolineano che essi stessi "non fanno evangelizzazione ma lavoro laico, assistenza legale nel campo dei diritti umani". Gli attivisti che animano le attività del Frayba sono sia messicani (la maggioranza) che stranieri, spesso con competenze legali e specializzati nel campo dei diritti umani.

Fin dagli anni Settanta il vescovo Ruiz lavorò alla formazione di un movimento indigeno contadino. La difficoltà nel raccogliere racconti degli attivisti del centro consiste nel fatto che essi, molto spesso, ricevono pesanti minacce a causa del loro lavoro, sia da parte delle bande paramilitari locali che delle stesse forze di polizia. Alcuni di loro hanno subito violenze fisiche, come uno dei giovani avvocati intervistati, che recentemente ha subito un agguato da parte di uomini dal volto

coperto nei pressi della sua abitazione poco fuori San Cristobal, aggressione dalla quale è uscito vivo ma con alcune profonde ferite di armi da taglio. Una sua collega, giovane avvocatessa messicana militante nel Frayba che preferisce mantenere l'anonimato, racconta:

“(…) Una riunione delle più importanti la convocò Ruiz, convocando tutte le sette etnie chiapanecche in modo che si rendessero conto che avevano rivendicazioni sociali simili, così si creò una coscienza comune” (intervistata nella sede del Frayba nel febbraio 2006)

Negli anni Ottanta si organizzarono in Chiapas molte associazioni civili del movimento indigeno il cui lavoro politico riguardava soprattutto le rivendicazioni di terreni coltivabili.

“Nell'epoca di Salinas ⁶⁰in Chiapas c'è stato il governo più repressivo, ci furono molti morti ammazzati, negli anni Ottanta, e si formarono molti movimenti nazionali e internazionali che chiedono giustizia per i morti ammazzati e anche terra, perché dentro a questi movimenti ci sono le lotte contadine”. (23/03/2006, San Cristobal de Las Casas)

Nel 1992 le associazioni civili del movimento contadino organizzano una grande marcia, denominata *XiNich*, che partì da Palenque, celeberrimo sito archeologico chiapaneco, a città del Messico, in seguito alla quale il Governo fece delle concessioni rimaste inesauste. L'attivista racconta con rassegnazione questi fatti, dicendo che “da sempre il Governo fa molte promesse. Ma le cose poi non cambiano”.

L'atteggiamento nei confronti della Storia e nei confronti della società cambia radicalmente quando l'interlocutrice porta il proprio racconto al punto dell'insurrezione zapatista. Nel 1994 insorge l'EZLN, dichiarando guerra al governo messicano, e fu proprio a questo punto che arrivarono le prime organizzazioni internazionali. Vennero organizzate in appoggio all'insurrezione, come ricorda:

“ [Ci furono] gigantesche marce a Città del Messico, in Chiapas, in molte città del mondo. Le più importanti in Italia e in Spagna. Ruiz, per fare la pace, istituisce il CONAI, insieme al Subcomandante Marcos, ai comandanti Ramona, Tacho, David”. (23/03/2006, San Cristobal de Las Casas)

Solo a questo punto del racconto compaiono agenti della Storia, in forma di eroi, cioè i personaggi della *Comandancia* zapatista quali Ruiz, Marcos, Ramona e Tacho, e nella verbalizzazione appaiono espressioni della possibilità concreta di agire il presente, modificandolo.

⁶⁰ Cioè sotto la presidenza della Repubblica di Carlos Salinas de Gortari, dal 1988 al 1994.

La lettura degli attivisti del Frayba della storia recente poggia su un ruolo essenziale che avrebbe giocato la Chiesa nei fatti avvenuti. Nel loro racconto emerge il ruolo decisivo dell'appoggio totale della Diocesi guidata da Ruiz nei confronti delle rivendicazioni dell'EZLN e nell'aspirazione di questo esercito di farsi portavoce di tutti gli indigeni del Chiapas.

Com'è ovvio, ciascuno degli attori che appoggiano lo zapatismo rivendica la propria corrente politica e il proprio appoggio come predominante. Anche in questo contesto competitivo, tuttavia, il ruolo giocato dalla Chiesa in Chiapas, soprattutto dalla corrente della Teologia della liberazione e della Teologia indigena, non è negato da nessuno.

La Teologia della liberazione⁶¹ è una riflessione militante basata su una cristologia di stampo marxista che si propone di agire sulla povertà e sulla complicità delle sfere ecclesiali nei sistemi di dominazione economica risalenti all'epoca coloniale. Questa corrente che si sviluppa in seno alla Chiesa cattolica latinoamericana teorizza l'appoggio alle lotte di liberazione nazionale dei diversi paesi in cui opera.

La Teologia indigena⁶² invece è una corrente di pensiero interna alla Teologia della liberazione, meno formalizzata di questa, che si ispira al principio secondo cui la spiritualità india sarebbe intrinsecamente portatrice, senza saperlo, di un'etica non contaminata dalle vicende mondane che hanno attraversato la storia, e intrinsecamente vicina al messaggio cristiano quanto più tale spiritualità sarebbe vicina a uno "stato di natura" e di purezza.

“(…) Tre incontri di teologia indigena si sono svolti rispettivamente a Città del Messico nel 1991, a Panama nel 1993 e in Ecuador nel 1994 e infine ancora uno in Bolivia nel 1997. La nuova prospettiva consiste nel considerare le culture indigene anche come luoghi teologici. Si tratta di un complesso di saggezza popolare, e dunque di una realtà storica collettiva, essa pure spazio di rivelazione dell'amore di Dio. Infatti la loro storia è traversata da lotte costanti per mantenere la propria identità. I principi della resistenza alla colonizzazione furono costruiti su una duplice base: da una parte la difesa della vita, in virtù di una concezione cosmico-ecologica che considera l'essere umano come in simbiosi con la natura e non come padrone e

⁶¹ In questo senso un riferimento in ambito messicano è costituito dal pensatore Enrique Dussel, che per altro è un attivo sostenitore dell'EZLN, in particolare il testo *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana II* disponibile interamente online nel sito: <http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/camino2/camino2.html>

⁶² Si veda ad esempio l'articolo "La Teologia della Liberazione in America Latina" di François Houtat sul giornale italiano *Carta* del 3 novembre 2006

distruttore di essa, e d'altra parte la vita della comunità, condizione essenziale di quella dei suoi componenti, che contrasta l'individualismo del pensiero moderno. E' compito specifico della teologia accompagnare teologicamente la costruzione del soggetto indigeno come popolo e come persona, quando è minacciato dal neoliberalismo che distrugge l'ambiente, base economica della sua vita, e che impone l'uniformità culturale della modernità (...)."(<http://www.carta.org/articoli/9100>)

Questa corrente di pensiero struttura fortemente il discorso zapatista, sia nelle sue retoriche anticolonialiste sia nelle forti mistificazioni operate nelle costruzioni etniciste delle comunità indigene.

6.2. Il ruolo della Chiesa nella costruzione della Nazione messicana

L'antropologa messicana Paula Lopez Caballero⁶³ spiega che la costruzione post-rivoluzionaria della Nazione messicana si basa proprio su un'opposizione di fondo tra poteri di Stato e Chiesa. Nel Messico del XX secolo, infatti, è il passato pre-coloniale che fonda il discorso sulla Nazione: in questo passato esistono le popolazioni autoctone – i cui discendenti sono oggi oggetto di politiche razziste - la grandezza dei cui imperi, quello Maya e quello Azteco, assegnano al Messico un ruolo centrale nella Storia.

Si tratta di un passato da cui la Chiesa è esclusa, perché la Nazione messicana indipendente nasce proprio contro il potere sociale e politico delle gerarchie ecclesiastiche e il dominio coloniale della nobiltà spagnola organica ad esse.

L'esclusione della Chiesa dalle gerarchie che esercitano il peso decisivo nel governo nazionale ha delle ripercussioni importanti per la popolazione indigena. La formazione identitaria di quest'ultima, infatti, al contrario delle *élites* politiche del Paese, trova un elemento fondamentale nella fervente appartenenza di larghe fasce della popolazione alla religione cattolica e nelle pratiche religiose ad essa legate. A partire dal XX secolo le classi egemoniche messicane hanno costruito un modello di indianità pre-coloniale "pagana" e idealizzata, che tuttavia ha poco a che fare con l'indianità sociale reale, profondamente contaminata dal cattolicesimo.

Gli indigeni autoctoni presenti nel discorso statale sono, da un lato, considerati l'origine mitica che fonda la specificità culturale della Nazione. Contemporaneamente, nella quotidianità del Paese, essi sono oggetto di pesanti

⁶³Seminario EHESS-CERI "*Peuples autochtones et relations interethniques*" (responsabile: Paula Lopez-Caballero) 2-9-30 avril 2009, Paris.

discriminazioni razziali: vengono considerati “natura”, appartenenti più al mondo animale che a quello umano, in una opposizione in cui emergerebbe la Nazione come “cultura”, fondata sulla distanza civilizzata dall’indigeno autoctono.

Alla luce di queste considerazioni, appare meno paradossale l’apporto della Chiesa, o per lo meno di una parte di essa, espresso come “difesa dei diritti umani” ad un movimento come quello zapatista che rivendica la cittadinanza e dunque l’ “umanità” (civile, in opposizione alla naturalità attribuita) degli indigeni. Le gerarchie ecclesiastiche, nell’appoggiare gli indigeni, utilizzano le leve dell’ideologia internazionalista dei diritti umani in contrasto alle ideologie nazionaliste messicane.

7. Rapporto tra organizzazione zapatista e Stato messicano: ideologie e pratiche di governo

Nel discorso pubblico zapatista, ideologicamente indigenista e anticapitalista, sono presenti, come attori principali del contesto messicano, gli indigeni, lo Stato, la classe politica statale corrotta e il popolo. Per discorso pubblico intendo sia ciò che si può ascoltare direttamente nei villaggi da parte soprattutto dei quadri militari e dei civili più istruiti, sia e soprattutto il contenuto dei comunicati ufficiali. Gli Zapatisti infatti hanno da sempre comunicato tramite dichiarazioni politiche pubbliche ufficiali, diramate tramite internet e diffuse in traduzione nelle varie lingue del mondo da organizzazioni e associazioni di appoggio allo zapatismo. I pilastri di queste comunicazioni sono le Dichiarazioni della Selva Lacandona, in tutto sei, ad oggi. Sono reperibili in internet in molti siti web⁶⁴.

Sono testi cardine che permettono di capire, tra le altre cose, come la riflessione e l’ideologia zapatista siano evolute nel corso degli anni. Esse hanno adottato progressivamente una prospettiva sempre più indigenista, pur senza mai rinnegare la logica anticapitalista degli esordi.

Come emerge quindi soprattutto dalle Dichiarazioni della Selva Lacandona, il discorso pubblico zapatista si è modificato negli anni, nella sua struttura ideologica, e costituisce nel complesso un *corpus* che subisce aggiustamenti progressivi, all’interno del quale convivono due piani: una griglia cosmologica anticapitalista e molteplici

⁶⁴ Per esempio si trovano tradotte in italiano nell’archivio del sito del “Comitato Chiapas Torino” <http://zinternational.zcommunications.org/Italy/ezln>.
<http://www.ipsnet.it/chiapas/>

nuclei discorsivi di natura spesso letteraria che si prestano ad essere adattati a molti diversi contesti locali e sociali specifici.

In questo senso si tratta di un'ideologia malleabile che riesce a includere specificità locali in un quadro socio-economico mondiale. Da un lato essa è strutturata da narrazioni come quella della “Quarta Guerra Mondiale”, dall'altro è arricchita di miti, fiabe, leggende che parlano, per esempio, della Terra, in termini fiabeschi, articolando però un discorso di stampo ecologista che si presta ad essere applicato a qualunque contesto. Ovviamente, l'apertura al discorso ecologista da parte degli ideologi Zapatisti ha trovato un amplissimo consenso presso gli attivisti altermondialisti di tutto il mondo.

7.1. Organizzazione amministrativa dei territori autonomi zapatisti

Nei territori occupati dagli Zapatisti si sono diffuse forme di autogoverno popolare basate sui principi della democrazia diretta e delle decisioni prese all'unanimità, almeno così affermano gli Zapatisti stessi⁶⁵.

Le comunità indigene disperse sul territorio [v. in Appendice mappa 4] sono organizzate in un sistema di municipi autonomi “ribelli”, centri rurali più grossi a cui afferiscono le comunità più piccole. I municipi sono i luoghi amministrativi del potere statale e di quello zapatista, in quei casi in cui l'EZLN è riuscito a strappare all'Esercito Federale il controllo del municipio.

Queste forme di autogoverno, così chiamato dagli Zapatisti in opposizione al governo statale, si sono evolute negli anni, passando dal predominio di un ordine gestito essenzialmente dai militari – cioè l'EZLN- alla progressiva creazione di un ordine civile parallelo a quello militare.

Il processo di organizzazione civile ebbe inizio con la IV Dichiarazione della Selva Lacandona pubblicata il 1 gennaio 1996, con la creazione, accanto all'EZLN, del FZLN – Fronte Zapatista di Liberazione Nazionale - istituzione civile composta da militanti che, pure se subordinata all'EZLN, aveva il mandato di organizzare le azioni civili sul territorio.

Dal 1994 al 2003 i territori furono suddivisi in cinque *Aguascalientes*, forme di autogoverno delle comunità contadine che avevano aderito allo zapatismo. Le

⁶⁵ Sulla mitologia della “comunità consensuale” si veda più avanti la puntuale decostruzione che ne fa soprattutto Viqueira (Viqueira, 2002, p. 87).

autogestioni zapatiste dei territori occupati erano di fatto esistenti dal 1994, e nel 1996 con gli Accordi di San Andrés l'EZLN chiedeva ai rappresentanti dello Stato seduti al tavolo di negoziazione il riconoscimento legislativo e costituzionale dell'autonomia degli *Aguascalientes* da parte del governo federale.

Le comunità zapatiste che facevano capo agli *Aguascalientes* erano riunite come federazioni. Alcuni rappresentanti di ciascuna comunità componevano il comando militare e politico, il CCRI (Comitato Clandestino Rivoluzionario Indigeno).

Nel 2003 avvenne una svolta decisiva nel processo di separazione dell'ordine militare da quello civile, con la fondazione da parte dell'EZLN dei cinque *Caracoles*, (La Realidad, La Garrucha, Morelia, Oventic e Roberto Barrios) che sostituivano gli *Aguascalientes* come centri di governo politico zapatista. Se gli *Aguascalientes* erano sostanzialmente centri di potere amministrativo di natura militare, con la fondazione dei *Caracoles* l'EZLN voleva mostrare il passaggio ad un potere di controllo della regione di natura non più militare ma civile.

I *Caracoles* erano e sono sede delle *Juntas de Buen Gobierno*, Giunte di Buon Governo (GBG), organismi composti a rotazione dai membri delle comunità amministrare dalle stesse Giunte (il periodo di rotazione è scelto autonomamente da ciascun *Caracol*, così può variare dalle tre settimane di quello di Morelia, ai tre anni de La Realidad).

Nei territori occupati i municipi autonomi, coordinati dalle cinque GBG, amministrano il potere giudiziario, legislativo ed esecutivo [v. in Appendice foto 24].

“Essi gestiscono i conflitti locali e hanno il compito di punire i comportamenti illegali in base alle Leggi Rivoluzionarie del 1993 e secondo gli “usi e costumi indigeni” locali. Questi sistemi di norme, spesso codificati unicamente nella tradizione orale, costituiscono dei “sistemi normativi interni” che regolano tanto il diritto privato quanto quello pubblico, basandosi su una forma di risoluzione dei conflitti improntata sui principi della riparazione del danno e della preminenza dell'interesse collettivo su quello individuali.” (Sergi, 2009, p.182)

Le GBG, oltre ad amministrare la giustizia, gestiscono le risorse interne delle comunità, programmando sanità educazione e regolamentando i commerci e la produzione agricola, con i conflitti ad essa legati.

Esse detengono inoltre l'importante compito di decidere in materia di aiuti provenienti dall'esterno e dall'estero, cioè dalle associazioni, dai gruppi militanti,

dalle istituzioni internazionali che in diverso modo propongono progetti di sviluppo e devolvono denaro in solidarietà agli Zapatisti.

È prassi, oggi, che chi arriva in Chiapas con un progetto di solidarietà da realizzare nei territori autonomi debba prima sottoporlo alla GBG di competenza e discuterlo coi suoi membri, che non di rado esprimono priorità diverse da quelle proposte [v. in Appendice foto 14 e 15]. Per esempio gli attivisti italiani di Ya Basta che ho seguito volevano, nel 2005, costruire a La Realidad uno stadio di calcio e intitolarlo a un deceduto tifoso della squadra di calcio della città di Venezia. Lo stadio si sarebbe chiamato “Stadio del *Bae*”. “*Bae*” era il soprannome di un militante nel CSO Rivolta che i compagni volevano ricordare con la costruzione dello stadio. Quando alcuni membri di Ya Basta Nordest proposero alla GBG di La Realidad la costruzione dello stadio, la giunta rispose che avrebbero concesso loro di impiegare i soldi destinati allo stadio per la costruzione di un Erbolario nel medesimo *Caracol*. L’Erbolario, che oggi è effettivamente in funzione, è un laboratorio in cui la popolazione locale si scambia conoscenze sull’uso delle piante medicinali, e la GBG riteneva che si trattasse di una struttura maggiormente necessaria alla comunità rispetto allo stadio.

Altri esempi di concretizzazione della solidarietà italiana concordata con le GBG sono la Clinica *La Guadalupeana* a Oventic [v. in Appendice foto 21 e 22], dotata di due ambulanze donate da Ya Basta e intitolate a Carlo Giuliani e Davide “Dax” [v. in Appendice foto 23] o la scuola autonoma zapatista “Zanchetta” [v. in Appendice foto 15 e 16], sempre a Oventic.

7.2. Uso delle bandiere: tentativi zapatisti di appropriazione degli spazi pubblici e di elementi dell’apparato simbolico statale

In Chiapas la coesistenza conflittuale tra potere statale e potere zapatista viene rappresentata costantemente nello spazio pubblico, sia dagli Zapatisti che dal governo istituzionali, tramite simboli come cartelloni [v. in Appendice foto 19], sigle, eserciti schierati e piani di assistenza pubblica: rispetto a tutto questo la popolazione esercita numerose strategie di riconoscimento o di rifiuto e resistenza.

È da leggersi in questo senso la ridondanza delle immagini e delle scritte murali che saturano ogni superficie pubblica dei villaggi chiapanechi e in misura esasperata in quelli zapatisti. Ogni superficie è un potenziale spazio didascalico e va “occupato” dai militanti dell’organizzazione o dagli aderenti del partito politico che governa lo Stato,

il PRI, con immagini che segnano la presenza dell'ordine zapatista – piuttosto che di quello statale.

La compresenza conflittuale dei due ordini che confliggono per affermarsi si esplicita, nei luoghi di potere zapatisti, con il tentativo di rivendicare il patriottismo e di integrarlo nel discorso indigenista.

La scelta simbolica delle forze zapatiste di appropriarsi del simbolo per eccellenza dello Stato messicano, la bandiera, va letta anche in quest'ottica.

Nella Prima Dichiarazione della Selva Lacandona, la dichiarazione di guerra dell'EZLN all'esercito messicano emanata il primo gennaio 1994 tramite giornali e internet⁶⁶, si trova scritto:

“Abbiamo il popolo messicano dalla nostra parte, abbiamo dalla nostra parte la Patria e la Bandiera tricolore è amata e rispettata dai combattenti *insurgentes*. Utilizziamo per le nostre uniformi i colori rosso e nero, simboli del popolo lavoratore nelle sue lotte. La nostra bandiera reca le lettere *EZLN, Ejército Zapatista di Liberazione Nazionale*, e sempre la porteremo in battaglia.” (Prima Dichiarazione della Selva Lacandona, 1 gennaio 1994)

Ha senso prendere in esame il caso emblematico della compresenza di bandiere, quella messicana e quella dell'EZLN, negli spazi pubblici dell'autorità zapatista [v. in Appendice foto 17], perché mostra con evidenza quanto il piano simbolico sia centrale nel conflitto chiapaneco: attraversando il territorio risulta lampante come di fatto in Chiapas esista una dualità di poteri di forza militare non equiparabile.

Tuttavia quello nazionalista non è l'unico aspetto di questo movimento, e convive con fortissime componenti indigeniste che ne complicano l'analisi. Infatti, per esempio Amselle, sostiene che:

“I guerriglieri zapatisti non rivendicano, a differenza delle comunità locali, un'identità maya: essi si vogliono al contrario decisamente messicani e più precisamente indigeni messicani.” (Amselle, 2008, p.173)

Una lettura simile, che privilegia cioè l'aspetto nazionalista, coglie l'importanza di tale componente nel discorso zapatista, trascurando però che gli Zapatisti rivendicano con forza la propria indigenità declinata nella specificità Maya, ed è proprio questa compresenza di aspetti che rende complesso il fenomeno dello zapatismo e determina che esso costituisca, nel panorama latinoamericano, una importante eccezione.

⁶⁶ Testo integrale presente in italiano nel sito web: <http://www.ipsnet.it/chiapas/1994/1dichsel.htm>

È frequente, come ha messo in luce Appadurai (2001), che in contesti post-coloniali e di subalternità una cultura “dominata” si impadronisca di alcuni elementi che le sono stati imposti per imporre ad essi un senso nuovo in grado di mobilitare la società. In questo senso l’esibizione della bandiera messicana da parte degli Zapatisti partecipa pienamente alla costruzione della “comunità immaginata” della nazione messicana all’interno della quale gli Zapatisti rivendicano un ruolo che sia riconosciuto pubblicamente.

7.3. “Doppio Stato” e mantenimento del consenso interno

L’amministrazione degli aiuti è molto importante per l’organizzazione zapatista, che deve continuamente consolidare il consenso interno alle comunità.

Esse sono sottoposte al costante rischio di sfaldamento, composte spesso da famiglie in parte aderenti all’organizzazione zapatista e in parte contrarie. In un simile contesto esiste una competizione permanente tra l’organizzazione zapatista e le agenzie di assistenza governative. Queste allora erogano servizi di base ai quali, in teoria, tutti i cittadini avrebbero diritto, secondo criteri discriminatori volti a erodere il consenso agli Zapatisti.

Il Chiapas è diviso, a macchia di leopardo, in questa competizione tra le due autorità, quella statale e quella zapatista, ben più marginale. Gli abitanti del Chiapas vivono in un territorio attraversato da un conflitto in cui l’espressione militare tange forse addirittura in misura minore la quotidianità di quanto non facciano invece le problematiche legate all’accesso ai servizi necessari. La scelta di aderire a un sistema piuttosto che all’altro genera ripercussioni nei rapporti interpersonali talvolta tanto pesanti da lacerare le famiglie.

7.4. Scelte e pratiche del quotidiano in un contesto di duplice autorità

L’adesione a un sistema piuttosto che all’altro si esprime nella dimensione quotidiana attraverso scelte come questa: un abitante di una comunità afferente al municipio di Ocosingo, nella zona delle *Cañadas*, aveva un contenzioso con il fratello e alcuni cugini primi per la spartizione di un terreno proveniente da un’eredità. L’uomo, simpatizzante della causa zapatista ma non aderente all’EZLN, si reca per diversi mesi presso le autorità statali in cerca di una risoluzione per la controversia. In questa

sede gli vengono chiesti parecchi soldi e ciò nonostante non si arriva a una soluzione rispettata da tutte le parti in causa. L'uomo, allora, si rivolge alla GBG zapatista territoriale, quella de *La Garrucha*. L'autorità zapatista convoca tutti i contendenti e risolve la controversia con una spartizione che soddisfa tutte le parti, e chiede come contraccambio non denaro, ma che nessuno degli appartenenti al nucleo familiare si rivolga più all'autorità statale in futuro, e di diventare *bases de apoyo* zapatiste.

L'autorità zapatista ovviamente costruisce la propria legittimità sulle inefficienze degli apparati statali, e su queste allarga il consenso presso la popolazione rurale chiapaneca.

Vi sono comunità quasi interamente abitate da una popolazione che ha aderito all'organizzazione zapatista, e altre nelle quali gli aderenti costituiscono un'avversata minoranza. Nelle comunità sono considerate *bases de apoyo* (basi di appoggio) coloro che attivamente contribuiscono a sostenere l'organizzazione zapatista tramite il lavoro volontario, nei servizi di sanità o educazione per esempio. Alle *bases de apoyo* è richiesta la partecipazione a compiti politici nelle assemblee municipali. Questi compiti di solito funzionano con sistemi di rotazione, per permettere a chi vi partecipa di non trascurare troppo a lungo il proprio lavoro, di solito agricolo, su cui si fonda la sopravvivenza di ogni nucleo familiare.

7.5. Gli “indios”: produzione messicana di una categoria coloniale

L'antropologia ha contribuito ampiamente a costruire categorie binarie come “moderno” e “tradizionale”, “nazionale” e “tribale”, sulle quali si struttura un'intera storia di dominazioni coloniali e neo-coloniali. In particolare, l'antropologia in Messico si configura precocemente come una delle più importanti scuole di “antropologia nazionale” del mondo post-coloniale (Lomnitz, 2000).

La disciplina in Messico nasce, nelle sue infrastrutture istituzionali, come profondamente inserita nell'apparato statale, e già innervata dalle riflessioni sui temi della costruzione della nazione messicana che puntano a inquadrare il ruolo delle popolazioni indigene. Esse vengono incorporate dal discorso egemonico nazionalista, che si esprime attraverso l'antropologia, in un discorso fortemente politico sulla tradizione archeologica messicana in cui i saperi nativi vengono, da un lato, museificati in modo a-storico, e dall'altro marginalizzati nelle loro espressioni del

presente, come parte di una resistenza indesiderata rispetto alla modernità verso cui il nazionalismo messicano tende.

L'antropologia messicana si sviluppa quindi come una produzione e un'organizzazione dei saperi riguardo le popolazioni indigene che tende a costruire e mantenere subalterne fasce intere della popolazione, per lo più quelle contadine e lontane dai centri urbani.

Il panorama comincia a mostrare delle crepe già col Sessantotto, quando in ambito accademico si fece strada un indigenismo critico rispetto al discorso nazionalista, con una vocazione etica di riscatto delle classi subalterne (Lomnitz, 2000). Da questa corrente critica dell'antropologia messicana si fecero strada studiosi come Guillermo Bonfil Batalla che gettarono le basi per re-impostare la collocazione dell' *indigeno* nel dibattito messicano. Come scrive Lomnitz:

“La generazione del 1968 mette a fuoco che l'*indigenismo* messicano ha il suo scopo principale nell'incorporazione dell'Indiano nel sistema dominante, un sistema chiamato “nazionale” e “moderno” dagli *indigenisti*, ma che era meglio concettualizzare come “capitalista” e “dipendente.” (Lomnitz, 2000, p.6) (la traduzione è mia)

Il celebre antropologo Guillermo Bonfil Batalla⁶⁷, il cui pensiero formò una parte importante dell'antropologia messicana, aprì la strada a una lettura *indigenista* (nel senso delineato da Lomnitz), critica della società messicana e del suo discorso egemonico nazionalista, inquadrando la questione in un'ottica di sfruttamento delle comunità indigene che da sempre sta alla base del sistema coloniale e della vita delle metropoli, e ponendo così le basi per una prospettiva critica in cui la classe dominante messicana parassita le classi subalterne, le comunità indigene, e soprattutto il loro territorio.

In questo senso è interessante il profilo che Bonfil Batalla descrive per la categoria stessa di indigeno, il cui contenuto non sarebbe certamente etnico, come invece pretendeva il discorso politico rassicurante sulla valorizzazione dell'eredità indigena da parte delle classi dominanti meticce messicane. Piuttosto, secondo Bonfil Batalla, la condizione di indigeni descriverebbe soprattutto una relazione socio-economica di “colonizzati” rispetto a un colonialismo prima esterno e poi interno.

“L'indio nasce con lo stabilirsi dell'ordine coloniale europeo in America; prima l'indio non

⁶⁷ Mi riferisco qui soprattutto alla sua opera più celebre, *Mexico Profondo: una civilización negada*, 1987,

esiste, ma ci sono *pueblos* con identità proprie. L'indio è creato dall'europeo, poiché l'intera situazione coloniale esige la definizione globale del colonizzato come diverso e inferiore” (Bonfil Batalla G. 1988, p.13) (la traduzione è mia)

Seguendo la linea tracciata già da Bonfil Batalla l'utilizzo, oggi, del termine “indigeno” o “indio” in ambito antropologico implica la consapevolezza della sua complessità e del conflitto sociale che esso implica.

Se “indio” è percepito dagli abitanti del Chiapas e del Messico tutto come un termine fortemente spregiativo, “indigeno” è invece connotato meno negativamente, e si tratta di un termine usato in senso emico per descrivere quelle parti della popolazione subalterna chiapaneca di cui il movimento zapatista è un'espressione. L'uso di questo termine è utile per far capire come l'auto-definizione di queste parti della popolazione come “indigene” sia da un lato il frutto dell'incorporazione di categorie coloniali, dall'altro sia una rivendicazione politica precisa, indigenista appunto, che caratterizza sensibilmente la conflittualità sociale messicana, e soprattutto chiapaneca.

Utilizzando il termine “indigeno” non va dimenticato che è la contrapposizione tra gestione comunitaria della terra, consuetudinaria presso i piccoli agricoltori di regioni come il Chiapas, e quella estensiva promossa dallo Stato messicano, che ha scatenato un sollevamento anticoloniale diretto soprattutto contro la colonizzazione interna messicana, quella che poggia appunto sul discorso nazionalista per tendere ad un'espansione del sistema capitalista.

Il conflitto per la terra in Chiapas va letto come una forma di resistenza ad un colonialismo interno ed esterno. Infatti, così com'è concepito nelle società comunitarie chiapanecche, lo sfruttamento della terra è inteso sostanzialmente come mezzo per la sussistenza della popolazione locale. Invece, la gestione che lo Stato messicano e le imprese multinazionali auspicano per la stessa terra, quella che sostiene la popolazione chiapaneca, è strutturalmente tesa ad incrementare il benessere dei centri urbani di potere. Questo conflitto lo sfruttamento dei territori agricoli abitati dai nativi è parte di una spinta colonizzatrice interna al Messico, giustificata come spesso avviene da un discorso “modernizzatore” che sostiene la necessità di sviluppare le popolazioni “premoderne” (De L'Estoile, 2000).

Quindi, le politiche culturali nazionaliste che hanno prodotto l'indigeno messicano nascono per l'incorporazione della popolazione subalterna nel discorso dominante, e per mantenere questa parte della popolazione in una posizione di sfruttati. Ciò

nonostante, e tenendo ciò ben presente, come tutti i contesti post-coloniali è proprio la popolazione indigena che finisce col rivendicarsi come tale per accedere alle risorse.

7.6. Autonomia indigena e “desiderio di Stato”

Nei contenuti degli Accordi di San Andrés, e in tutte le richieste espresse nelle sei Dichiarazioni della Selva Lacandona che dal 1994 al 2005 hanno scandito e canonizzato il pensiero zapatista diffondendolo in modo ufficiale, emerge il fatto che l'Esercito Zapatista si fa portavoce di un desiderio di Stato presente presso la popolazione chiapaneca.

Se da un lato le rivendicazioni zapatiste portano in primo piano l'autonomia culturale indigena attraverso istituzioni e scuole che tramandano le lingue e le usanze tradizionali, d'altro canto però è costantemente presente una forte retorica nazionalista che struttura le rivendicazioni di cittadinanza dei chiapanechi in quanto messicani.

Come riportato in un documento ufficiale zapatista:

“I nostri Municipi Autonomi sono legali, sono difesi dall'articoli 39 della Costituzione Politica degli Stati Uniti Messicani che è la massima legge dei messicani e dice che il popolo ha in ogni momento il diritto di decidere la propria forma di governo, e noi abbiamo deciso di governarci attraverso i Municipi Autonomi come parte della Repubblica messicana. Non vogliamo separarci dal Messico né essere parte di un altro paese, stiamo esercitando i nostri diritti come messicani che siamo e saremo sempre.” (in Lòpez Monjardin, Rebolledo Millàn, 1999, p.120)

Quello zapatista è un movimento portatore di un immaginario al contempo nazionalista e indigenista, che vuole riformare lo Stato attraverso una generale “moralizzazione” dei costumi, e, soprattutto, attraverso istituti di democrazia diretta su scala locale.

La legittimazione invocata dagli Zapatisti stessi, per le proprie azioni di occupazione e di gestione di territori occupati fuori dalle leggi dello Stato, è, paradossalmente, il fondamento stesso delle leggi dello Stato, cioè la Costituzione messicana.

Accanto all'auto-rappresentazione militaresca che l'EZLN dà del movimento zapatista, vi sono i contenuti veri e propri della ribellione: si tratta di richieste di scuole, ospedali, strade, e di strutture amministrative in grado di coinvolgere una popolazione fortemente marginalizzata. Questo potrebbe apparire paradossale, considerando le rivendicazioni indigeniste e l'autonomia amministrativa praticata nei

fatti nei territori occupati.

Lopez Caballero (2008) suggerisce la possibilità di leggere l'etnicità in Messico come un elemento funzionale e anzi centrale per la sopravvivenza della Nazione. L'antropologa messicana propone una visione dell'idea di appartenenza alla collettività nazionale messicana che permetterebbe di ricomporre l'apparente discrasia tra rivendicazioni indigeniste e nazionaliste degli Zapatisti. Sostiene che gli indigeni, soggetti "senza Stato" per eccellenza, sia perché esclusi dalle cariche decisionali e rappresentative dell'apparato statale, sia perché oggetto di proiezioni che li vogliono ancestralmente egualitari (Clastres, 1974) siano in realtà il "luogo" di riproduzione privilegiato dell'egemonia statale stessa, in quanto elementi della dicotomia cultura (la Nazione) / natura (gli "indios"):

"Infine, in quanto progetto egemonico, lo Stato-nazione propone una modernità che lascia necessariamente "al di fuori" di sé alcuni settori. Dei "senza Stato", per riprendere un termine di Hannah Arendt. In Messico, uno dei gruppi che si possono considerare come dei "senza Stato" all'interno dello Stato è in effetti quello delle popolazioni indiane. Ora, dentro la retorica nazionalista post-rivoluzionaria, gli Indiani, questi "senza-Stato" sono stati situati "al cuore" stesso della Nazione ponendoli a sua sorgente e origine. Possiamo proporre che questa ambivalenza faccia il gioco tanto dell'ordine egemonico quanto dei gruppi etnici? Possiamo proporre anche che l'etnicità, apparentemente ai margini dello Stato, è un sito privilegiato di riproduzione di questo stesso ordine egemonico? Infine, possiamo proporre che se è così è in ragione dell'ambivalenza di cui abbiamo fatto menzione?" (Lopez Caballero, 2008, <http://nuevomundo.revues.org/index30523.html>) (la traduzione è mia)

Le ipotesi di Lopez Caballero permettono di leggere il senso del problematico nazionalismo zapatista, espresso oltre che retoricamente anche in modo visivo. Infatti in ogni sede di organismi zapatisti che esercitino un'autorità, sia essa amministrativa o militare, e in occasione di ogni evento pubblico, lo "sfondo" è costituito dall'accostamento della bandiera zapatista, nera, con una stella rossa e la sigla EZLN sempre in rosso, e, accanto, la bandiera messicana. Questa visione apparentemente paradossale di un esercito – quello zapatista - che espone e anzi si appropria della bandiera dell'esercito nemico.

7.7. Riflessività subalternista dei guerriglieri Zapatisti

Amselle (2008) vede nello zapatismo una guerriglia post-comunista che ha rinunciato alla violenza per istituire il multiculturalismo in seno alla società messicana in cui le

culture dei subalterni, gli indigeni, trovino un posto al di fuori dei musei. A proposito di questo fenomeno Amselle parla di “guerriglia subalternista” caratterizzata da un:

“(…) Subalternismo seconda maniera, nel senso che hanno largamente incorporato i valori della società indigena in seno alla quale si è evoluta.” (Amselle, 2008, p. 174) (la traduzione è mia)

La lettura “subalternista” fatta dall’antropologo francese dello zapatismo, in cui lo strumento principale di lotta sarebbe la riappropriazione della propria immagine da parte degli indigeni, contempla e valorizza una rinuncia alla violenza che è, nei fatti, una rinuncia più retorica che pratica.

Prendere alla lettera la rinuncia alle armi nella contesa chiapaneca, dichiarata dagli Zapatisti al pubblico di attivisti che li sostiene, equivale a cadere nelle rappresentazioni più romanzesche della guerriglia “buona”, sposando un’interpretazione molto parziale del movimento zapatista, che non ha affatto rinunciato alla violenza ma ha piuttosto scelto di mettere l’accento sulle compresenti pratiche di dialogo pacifico per ragioni strumentali per allargare il consenso internazionale.

Amselle coglie però un elemento importante della matrice ideologica che sostiene le traiettorie politiche del movimento zapatista. Gli Zapatisti si propongono come ideologi di una “globalizzazione alternativa” e policentrica, e pur dichiarandosi anticapitalisti hanno, nel tempo, formulato proponenti ideologici che fanno perno più che altro sul riscatto della voce indigena. Scrive Amselle:

“(…) Le riflessioni del Subcomandante Marcos sulla “globalizzazione frammentata” del mondo attuale fanno eco, anche se non se ne ispirano in linea diretta, alle idee di Gyanendra Pandey e di Partha Chatterjee, le quali riprendono a loro volta la critica postmoderna dei grandi narrazioni teleologiche hegeliane e marxiste.” (Amselle, 2008, p. 174) (la traduzione è mia)

Come fa notare l’antropologo francese, in accordo con Baschet (Baschet, 2005, p. 236), una intera costellazione di intellettuali subalternisti mette l’accento sulla “modernità alternativa” o “post-occidentale” (Mignolo, 2000, p. 85), ed è in quest’ottica che parla il Subcomandante Marcos evocando “*un mundo donde quepan muchos mundos*” (“un mondo che contiene molti mondi”). L’ideologia zapatista che prevede una gaia coesistenza di tante culture indigene diverse riscattate dalla marginalizzazione imposta dal colonialismo rappresenta in effetti un richiamo,

tradotto in slogan, alle categorie care sia ai postmodernisti che ai postcolonialisti come Said, Bhabha, Spivak.

L'aspetto più utile dell'inquadramento teorico proposto da Amselle è che esso aiuta a mettere a fuoco la forte riflessività dello zapatismo, inteso in questo caso come artefatto intellettuale prodotto da soggetti, come il Subcomandante, che effettivamente mostrano di essersi confrontati ampiamente con la letteratura socio-politica, storica ed antropologica contemporanea.

Così, inevitabilmente, un dato problematico nell'analisi politica dello zapatismo è dato proprio dal fatto che esso, oltre ad essere un oggetto di studi, risulta dialogare sullo stesso piano con intellettuali che costituiscono riferimenti teorici del campo delle scienze umane.

8. La “Quarta Guerra Mondiale” dell'EZLN: uso della forza armata tra legittimazioni e negazioni

Il Subcomandante Marcos⁶⁸, seguito da una schiera di intellettuali filo-zapatisti nordamericani ed europei, inserisce la ribellione chiapaneca in un quadro di conflitti sistemico che chiama “Quarta Guerra Mondiale” (Subcomandante Marcos, 1997).

Questa rappresentazione offre la possibilità, a chi si accosti allo zapatismo con un'attitudine militante, di articolare il proprio vissuto fatto di esperienze locali con la dimensione, a sua volta locale, dell'esperienza zapatista, il tutto inserito in un quadro di “lotte globali contro il neoliberismo”, cioè di conflitti che Marcos propone come affini e organici tra loro, piuttosto che come una rete di movimenti affini ma non strutturalmente organici che contingentemente si mobilita in modo unitario.

La tesi zapatista della “Quarta Guerra Mondiale” in corso è un elemento teorico che ha avuto molta presa presso gli aderenti al Movimento di Seattle (due anni dopo, nel 1998) e in tutti quei movimenti e gruppi antagonisti che lo componevano⁶⁹.

La visione della contemporaneità offerta da Marcos permette effettivamente di dare

⁶⁸ Subcomandante Marcos, 1997, “La Quarta Guerra Mondiale è cominciata”, in *Le Monde Diplomatique*, agosto 1997

⁶⁹ Si veda per esempio la “riedizione” in chiave di dibattito che subito ne fece il quotidiano comunista italiano *Il Manifesto*, che pubblicò l'opuscolo del Subcomandante il italiano, inserendo gli interventi di alcuni intellettuali (politici, accademici, giornalisti) italiani come Gianfranco Bettin, Marco Revelli, Pierluigi Sullo. Ne parla Rossana Rossanda nel suo articolo “Le Tesi del Subcomandante”, in *Il Manifesto* del 15 agosto 1997.

una lettura organica dei movimenti sociali che in molte parti del mondo si sono manifestati dichiarando di combattere il “neoliberismo”.

Va quindi considerata come una forma di credenza condivisa, a vari livelli, dalla maggior parte degli aderenti ai movimenti altermondialisti e dei soggetti antagonisti qui esaminati.

Accade, durante le manifestazioni di piazza dei gruppi antagonisti in Italia, di leggere striscioni su cui i manifestanti dichiarano: “*Siamo tutti Zapatisti!*”, o, in una forma più articolata della stessa dichiarazione: “*La logica di dominio capitalista rende uguali fra loro gli Zapatisti con i Curdi, gli Albanesi con i disoccupati, con i poveri del Nord e del sud del mondo, vittime tutte del neoliberismo che impera*” (Roma, manifestazione contro la guerra in Iraq, febbraio 2003).

Un esempio di questo approccio è sintetizzato da Sergi:

“Parlare di quarta guerra mondiale in Messico significa inserire i conflitti locali in un contesto globale ed identificare la dimensione e la direzione delle resistenze sullo stesso piano. Per comprendere però come si sia costruito il discorso zapatista su questo campo è necessario analizzare la costruzione del neo-liberalismo in Messico come ideologia e come forma di dominazione e sfruttamento. È infatti proprio nello sforzo di pensare le funzionalità e le relazioni che intercorrono oggi tra conflitti e sfruttamento che viene impiegata dagli zapatisti l’espressione quarta guerra mondiale.” (Sergi, 2009, p.20)

La lettura sopra descritta, legittima almeno in teoria l’uso della violenza da parte degli insorti in Chiapas. Questa lettura di un conflitto globale in atto è diffusa e condivisa dalle sinistre radicali e antagoniste internazionali, e, sempre teoricamente, pone l’esercizio della forza armata in un’ottica di resistenza a un potere, il “neoliberismo” che è costruito teoreticamente in rappresentazioni discorsive come quella della “Quarta Guerra Mondiale”: questa Guerra, nell’ottica militante, si esprime sul piano pratico in una soltanto delle sue molteplici declinazioni regionali in termini di una guerra a bassa intensità nel Chiapas.

Nonostante però esista una legittimazione teorica condivisa per la resistenza armata, nessuno degli attivisti filo-zapatisti, al di là delle retoriche, pratica né condivide l’uso delle armi. Infatti l’aspetto più diffuso dello zapatismo stesso non è certo quello militare, bensì quello delle “autonomie” municipali.

Concretamente, nei territori occupati dagli Zapatisti è in atto una resistenza armata che combatte poco, e la cui dimensione più interessante, per le sue ricadute sui

movimento antagonisti internazionali, è certamente quella delle retoriche e degli esperimenti di autogestione. Tuttavia va tenuto presente che esiste una dimensione di resistenza armata praticata, da parte dell'EZLN contro l'Esercito Federale e i gruppi paramilitari che circondano i territori autonomi.

8.1. Rimozione della componente armata nelle idealizzazioni europee

È interessante notare come il lato “armato” della questione sia sostanzialmente rimosso dal discorso della maggior parte degli europei e in particolare degli italiani che ho intervistato, che mettono l'accento proprio sulla “guerriglia non-violenta” praticata in Chiapas.

Questo punto è stato notato anche da Sergi (Sergi, 2009, p.31), che pur partendo da un'ottica dichiaratamente militante e filo-zapatista esprime a questo proposito un'analisi condivisibile anche sulla base degli elementi etnografici raccolti sul campo. Scrive Sergi:

“L'aspetto della guerra di resistenza così presente e fondamentale nel discorso, nella pratica politica e nell'auto-rappresentazione degli zapatisti messicani, non è stato forse sufficientemente considerato nei discorsi e nelle analisi fatte sul movimento neo-zapatista fino ad oggi. Infatti nelle interpretazioni di questo movimento che si sono diffuse in Europa negli ultimi anni, ha prevalso, da parte degli osservatori, l'attenzione rispetto ad aspetti maggiormente evidenti e che rappresentano senza dubbio elementi di innovazione politica di grande importanza: discorsi sull'uguaglianza e la diversità di genere, nuove forme di esercizio del potere popolare, movimenti indigeni e per i diritti delle minoranze, aspetti simbolici della comunicazione. Il soggetto di riferimento di queste interpretazioni è stato descritto dal termine complesso e a volte ambiguo di *società civile*. La prevalenza quantitativa delle iniziative pacifiche e dell'esercizio del dialogo, tanto con le istanze del governo (almeno, a fasi alterne dal 1994 al 1996 e poi nel 2000-2001) quanto con la società civile, hanno spinto alcuni autori e importanti soggetti politici, tra cui buona parte dei partiti della sinistra radicale europea, a descrivere lo zapatismo messicano come movimento ideologicamente non-violento, perdendo così di vista la complessità del conflitto messicano.” (Sergi, 2009, p.33)

Bisogna tenere presente la mancata ricezione dell'aspetto di conflitto armato da parte degli aderenti alle sinistre radicali europee e nordamericane, se non addirittura la sua negazione.

L'esclusione di questo aspetto mette in luce la forte componente di proiezione esercitata da europei e nordamericani verso gli Zapatisti, e la costruzione attuata dagli

stessi simpatizzanti degli Zapatisti come di un “altro” ideale e idealizzato, a cui è negata la dimensione armata. Questa dimensione è, per ragioni diverse, difficilmente accettabile sul piano etico soprattutto dai gruppi di attivisti d’ispirazione cattolica da un lato, e ex-rivoluzionari comunisti dall’altro.

Gli attivisti internazionali solidali prevalentemente pensano gli Zapatisti come indigeni immersi in un comunitarismo dai tratti esotici, in un ancestrale equilibrio con la natura che li circonda, e la cui dimensione conflittuale con lo Stato messicano è soprattutto simbolica, e in quanto tale accettabile e dunque sostenibile.

Una negazione all’ “altro” del riconoscimento della sua interezza, e l’esclusione della possibilità della violenza nel repertorio di pratiche ammissibili come ipotesi di resistenza, segnala un rapporto di forza, ancora una volta, non paritetico tra euro-americani e popolazioni che furono colonizzate.

Questa visione è frequente presso gli italiani da me intervistati, tuttavia non rappresenta la totalità delle posizioni: presso i *leader* e i militanti “storici” più impegnati in Ya Basta e all’area dell’antagonismo proveniente dall’Autonomia, esiste una consapevolezza e un riconoscimento (ma non una promozione) della dimensione armata dello zapatismo.

9. L’ etnicità zapatista

Gli Zapatisti dichiarano di cercare, attraverso la loro lotta, una liberazione da un’identità stabile, cristallizzata ed imposta, quella dell’indigeno da museificare o subordinare. Essi chiedono, a nome di tutte le popolazioni indigene, di far parte del Messico come cittadini a tutti gli effetti, e con tutti i diritti degli altri cittadini messicani. In questo modo l’etnicità diventa uno strumento retorico di integrazione, e non di separatismo.

Nell’analisi dello zapatismo nel suo complesso emerge quanto il piano dell’etnicità sia efficace allo scopo di negoziare la propria emancipazione, per le popolazioni che hanno aderito al movimento zapatista.

Emersa l’importanza della nozione di etnicità nel contesto chiapaneco, è opportuno analizzare come questa si articoli all’interno di dinamiche specifiche di dominazione e resistenza, e di stretto contatto con un contesto internazionale di movimenti critici rispetto al modello neo-liberista.

Guardando lo zapatismo in controluce è possibile intravedere la filigrana delle relazioni all'interno delle quali si produce la plurale identità indigena maya creata dal movimento zapatista, in risposta al processo dialogico con i mondi esterni e, nello specifico, quello dei sostenitori politici italiani.

9.1. Un caso esemplificativo: riappropriazione discorsiva del “sistema di cargos”

Leyva Solano riporta un esempio estremamente significativo di come nella costruzione che gli Zapatisti effettuano della propria immagine pubblica agisca un processo di essenzializzazione delle proprie caratteristiche indigene per riflesso all'indigenità attribuita dai media.

Leyva Solano (2000, p. 306-307) racconta che in un numero del quotidiano messicano vicino alle posizioni zapatiste *La Jornada* è apparso un articolo che affermava che la popolazione indigena aveva scelto come data per insorgere in armi il 1 gennaio 1994 perché proprio in tale data, secondo il giornalista, iniziava il periodo di rotazione degli incarichi delle autorità tradizionali nel quadro del “sistema di cargos” locale.

Questa attribuzione da parte del giornalista avvenne nonostante nei fatti l'EZLN dichiarasse pubblicamente di essere insorto contro il neoliberismo e contro le gerarchie del partito di Stato (il PRI), e soprattutto nonostante il fatto che nella zona de *Las Cañadas* (focolaio dell'insurrezione zapatista) non sia mai esistito il menzionato “sistema di cargos”, che è proprio piuttosto dell'area degli *Altos de Chiapas*.

Ciononostante, nove mesi dopo, in un discorso ufficiale zapatista pronunciato dal Comandante Tacho appariva l'allusione al “sistema di cargos” affermando che, con l'insurrezione armata, era “passato il bastone del comando”⁷⁰:

“(…) Il nostro sangue indigeno fluisce in questo sangue. Questo è l'orgoglio che ereditiamo dai nostri antenati che diviene il sangue che ci rende fratelli. In questo seme di mais si trova la carne del nostro popolo. Noi siamo gli uomini e le donne di mais⁷¹, i figli e le figlie dei primi Dei, i creatori del mondo. Questo è il mais che allevia il dolore di tutti i nostri fratelli. [il Subcomandante Marcos] ricorda sempre che la nostra lotta è per la democrazia. Prendi adesso

⁷⁰ Il passaggio del bastone del comando è il segno del passaggio degli incarichi proprio del sistema di cargos.

⁷¹ Il mais è la pianta che, adattata a crescere a diverse altitudini, costituisce la fondamentale fonte di sostentamento per la popolazione chiapaneca. Si trova alla base della cucina locale ed è un elemento simbolico tra i più presenti nelle auto-rappresentazioni indigene.

questo, il bastone delle sette forze. Portalo con onore e proteggilo dalla parola degli uomini e delle donne che non sono degni di fiducia.” (parole del Comandante dell’EZLN Tacho pronunciate pubblicamente nel 1995 e riportate in Leyva Solano, 2000, p.314; la traduzione è mia)

Tale allusione alla propria origine ancestrale e al sistema tradizionale del passaggio del comando si era prodotta nel discorso del Comandante, come arguisce Leyva Solano, dal fatto che per i quadri militari dell’EZLN era evidente che proprio tramite quest’ordine di riferimenti era possibile comunicare con alcune fasce di popolazione, i lettori, per lo più urbani, della stampa “di sinistra”, e con alcune organizzazioni indigene di taglio essenzialista, in modo da allargare la base del consenso durante la fase della negoziazione per gli Accordi di San Andrés.

9.2. L’etnicità come strumento di cittadinanza indigena

Le lotte per l’autodeterminazione condotte dal movimento zapatista esplicitano la conflittualità insita nei processi d’inserimento delle società cosiddette “tradizionali” nella progressiva integrazione planetaria in dinamiche economiche e sociali interdipendenti.

Come fa notare Mark Berger (Berger, 2001) parlando di “zapatismo romanizzato”, molti intellettuali e studiosi hanno “costruito” lo zapatismo come oggetto intellettuale e storico, per lo più sottolineandone soprattutto la volontà di auto-determinazione, la lucida consapevolezza storica e la profonda auto-riflessività.

Il caso zapatista, con il portato di riflessività che caratterizza questo movimento, costituisce un punto di concretezza di quel fenomeno, proprio dell’epoca contemporanea, di sfaldamento conflittuale del mito di stampo orientalista dell’indigeno fuori dalla storia e dai processi economici, sociali e culturali che regolano il mondo, che vive in modo “tradizionale” all’interno di una “società tradizionale”. Questo processo, tuttavia, è stato a sua volta formalizzato dagli intellettuali filo-zapatisti e dagli ideologi zapatisti come un costrutto dai tratti orientalisti.

Gli Zapatisti rivendicano e praticano una lotta esplicita per l’autodeterminazione e l’autorappresentazione, facendosi con questo portavoce di tutta la popolazione contadina marginalizzata ed etnicizzandola. Questo processo avviene in aperta opposizione ad un indigenismo a-storico statale funzionale alla costruzione discorsiva

della “Nazione messicana”, indigenismo sancito dai dispositivi di potere statale che organizzano la cultura accademica e museale messicana in modo tale da ricordare l’Orientalismo delineato da Said:

“La costruzione dell’identità (...) richiede che si stabiliscano degli opposti e degli “altri” la cui realtà positiva è soggetta a una continua interpretazione e reinterpretazione delle divergenze rispetto “noi”. Ogni epoca ri-crea i propri “altri”. Lungi dall’essere un oggetto statico, l’identità del sé o dell’“altro” è un processo storico, sociale, intellettuale e politico su cui si interviene profondamente e che all’interno di ogni società si svolge come in confronto che coinvolge individui e istituzioni.” (Said, 2001, p.330)

Montezemolo, studiando il movimento degli insorti chiapanechi, nota come il discorso di Said sia utile per illuminare il caso degli Zapatisti nella misura in cui essi si sforzano di dare rappresentazione di una popolazione indigena che, nel Messico di oggi, è tollerata nei fatti e rappresentata solo nei musei a fondamento del nazionalismo messicano:

“Said parla della retorica esercitata dall’Occidente come mezzo di potere per costruire un Oriente stereotipato, e svela gli strumenti con cui essa si impone: uno di questi potrebbe adattarsi alla svalutazione dei Maya contemporanei relativamente ai loro antenati. In modo più sottile, i Maya sono ammessi nella contemporaneità solo se inquadrati nella cultura classica (300-900 d.C.) di cui sarebbero diretti discendenti: in quanto portatori di valori precolombiani, non inquinati da valori diversi, non intaccati da alcun mutamento.” (Montezemolo, 1999, p. 19)

Le rivendicazioni del movimento zapatista (mi riferisco qui soprattutto ai numerosi comunicati ufficiali dell’EZLN) contengono e mostrano la consapevolezza chiara di essere inseriti in una modernità di cui prendere possesso, nonostante non esistano nella struttura culturale e politica del Paese degli istituti in cui la popolazione indigena abbia un ruolo, salvo quegli istituti atti alla conservazione cristallizzata del passato classico maya e azteco.

Attraverso i loro comunicati gli Zapatisti chiedono di uscire dal ruolo di colonizzati socialmente invisibili e governati dall’alto, per diventare un’entità sociale che si auto-determini, si autogoverni, si auto-gestisca in modo indipendente dal Governo Federale messicano, senza però manifestare la volontà di uscire da esso.

A questo proposito, Le Bot (Le Bot, 1997) fornisce una delle descrizioni migliori della complessità rappresentata dallo zapatismo. Scrive Le Bot:

“Non si può comprendere l’impatto planetario e la portata universale di un tale movimento se lo si riduce alla resistenza di poche comunità del Chiapas o a un soprassalto della storia messicana recente (...). Lo zapatismo non consiste in forme di ripiegamento sulla comunità originaria o in reazioni di chiusura nazionalista; esso articola le esperienze di comunità eterogenee, divise e aperte, la questione della democrazia nazionale e il progetto di una società composta da soggetti individuali e collettivi che *si riconoscono* e si rispettano l’un l’altro nella diversità di ciascuno; esso lotta per un mondo dove molti mondi abbiano un loro posto (“*un mundo donde quepan muchos mundos*”) un mondo uno e variegato.” (Le Bot, 1997, p.15)

È evidente quindi che in questo senso è in atto un uso particolare della nozione di etnicità, che diventa una chiave importante e come si è visto paradossale nella negoziazione di un ruolo di cittadinanza consapevole all’interno di uno Stato pluriculturale: l’etnicità, come spesso succede, viene rivendicata per rivendicare la cittadinanza.

9.3. Dibattito sulla “ventriloquia” indiana

Lo zapatismo costituisce un costrutto intellettuale complesso, costruito non solo dagli studiosi ma anche dagli attivisti internazionali da un lato (spesso le due cose coincidono, per la verità), e dagli Zapatisti stessi dall’altro. Questi ultimi, lungi dall’essere passivamente manipolati dagli internazionali solidali (come invece sostiene per esempio Lavaud, 2005), hanno saputo plasmare il proprio mito utilizzandolo per affermare e rafforzare le proprie rivendicazioni nella dimensione locale.

La valorizzazione operata dagli Zapatisti dei propri aspetti "etnici" e della propria indianità è un dato che va letto nell’ottica di una politica identitaria di resistenza che si oppone alla logica del meticciato, che invece caratterizza le politiche di assimilazione proprie delle istituzioni statali messicane, occultandone le politiche razziste tese all’omogeneizzazione culturale e alla negazione delle specificità.

Quindi una resistenza in chiave etnica non si può definire strumentale, ventriloqua o compiacente nei confronti delle ONG internazionali (come sembrano sostenere invece Pitarch, 2006; Viqueira, 1999).

Piuttosto, essa va letta come un elemento di riappropriazione di un’immagine imposta dalla colonia, e di riutilizzo creativo di una categoria propria della dominazione.

9.4. Aspetti di “essenzialismo strategico”

Lo studio del caso specifico dello zapatismo mette in evidenza come si coniughino, nella costruzione di una identità etnica, quella maya dispiegata dagli Zapatisti, la prospettiva tradizionale e locale con le interconnessioni transnazionali in cui ormai tutte le società sono immerse.

Come è stato messo in luce dal lavoro complesso dei *Sub-altern Studies* (Guha, Spivak, 2002), accade che in contesti coloniali o ex-coloniali le categorie del dominio si possano trasformare in grimaldello nelle mani dei colonizzati, che, rivendicando la propria cittadinanza con il linguaggio della colonia, hanno trovato un piano di discussione efficace per negoziare la propria emancipazione.

Nel caso dello zapatismo in Chiapas risulta particolarmente utile la nozione di “essenzialismo strategico”, coniata da Spivak a proposito delle dinamiche di genere ma utile anche in un contesto come quello zapatista. In questo contesto infatti l’uso dell’etnicità per connotare i luoghi, i prodotti e i discorsi dei nativi, e la messa in valore della differenza di cui le popolazioni indigene sono portatrici ha lo scopo di includere come aventi diritto ad effettiva cittadinanza i soggetti discriminati proprio in quanto indigeni, in un contesto di razzismo diffuso.

L’immagine, proposta dagli Zapatisti, quella dell’indigeno ribelle vestito tradizionalmente, che si nutre di cibi tradizionali vivendo secondo costumi ancestrali all’interno di villaggi decorati con enormi pannocchie di mais dipinte sulle pareti [v. in Appendice foto 25], ha avuto notevole successo anche a livello internazionale, e proprio in raggiungimento di questo successo internazionale ha causato agli Zapatisti accuse di strumentalità (Viqueira, 2002; Favre, 2002, Pitarch, 2006).

Tuttavia non bisogna mettere in secondo piano il fatto che la produzione di questa immagine sorta presso le popolazioni insorte del Chiapas è teso a scardinare in primo luogo il potere egemonico locale, quello razzista che conforma le strutture pubbliche come scuole, ospedali, servizi di pubblica sicurezza. Questo potere, detenuto da politici locali espressione soprattutto di commercianti e grandi allevatori, si esprime attraverso dinamiche di dominazione attraverso la colonizzazione dell’immaginario, prima ancora che attraverso pratiche di coercizione effettive nei confronti della popolazione più povera e analfabeta.

Il fatto che i dirigenti militari e gli intellettuali zapatisti, pur partendo da presupposti

teorici marxisti, abbiano col tempo elaborato una retorica radicata nell'indigenismo rivendicando con forza le diversità specifiche degli indigeni, ha contribuito a rendere esplicito il conflitto con il colonialismo interno messicano che si manifesta proprio attraverso i dispositivi di potere dispiegati nel contesto locale del Chiapas, costruendo e divulgando in modo strategico l'immagine della ribellione indigena.

10. Indigeni “opportunisti”? Un dibattito aperto riguardo la strumentalità delle strategie indigeniste

L'aspetto indigenista del movimento zapatista ha generato dibattiti accesi tra gli studiosi. C'è una corrente di pensiero che sottolinea che il movimento zapatista nasce con una forte ispirazione marxista, e poi con gli anni vira verso rivendicazioni prima di tipo populista-nazionalista per approdare infine all'indigenismo. Alcuni studiosi vedono in questi mutamenti il segno di una duttilità, o addirittura di opportunismo nelle rivendicazioni indigeniste degli Zapatisti.

Lo studioso spagnolo Pedro Pitarch, che si è occupato dello zapatismo, avanza una tesi (Pitarch, 2005) piuttosto estrema riguardo alle trasformazioni avvenute nel movimento zapatista in conseguenza alle aspettative occidentali:

“L'EZLN, che nacque inizialmente come organizzazione rivoluzionaria comunista, per ragioni strategiche è andato poi trasformandosi fino a presentarsi come un movimento per l'autonomia culturale indigena.” (Pitarch, 2005, p. 173) (la traduzione è mia)

Questa tesi è tuttavia criticata da altri studiosi, per esempio da Jerome Baschet, che non condivide tale lettura perché porta in sé l'idea “di un indigeno artificiale e strumentalizzato” (Baschet, 2005, p.162). Baschet fa notare che anche nei primi anni dopo l'insurrezione del 1994 il Subcomandante Marcos, portavoce zapatista e stratega della gestione mediatica della lotta, parla di “*dignidad indigena*”, cioè “dignità indigena”, accanto a rivendicazioni più fedeli all'analisi marxista. Il Subcomandante parla già del Vecchio Antonio, e ricorre già a quello che Pitarch chiama “il parlare indigeno” tipico delle fasi più recenti dello zapatismo:

“Essi (gli Zapatisti) ascoltano una voce diversa, che nasce nel cuore indigeno delle montagne, voce che parla loro di giustizia e libertà, che parla loro di socialismo, di speranza (...) le sole speranze che ci sono da queste parti. E quelli più anziani tra gli abitanti delle comunità

raccontano di un certo Zapata, che si è sollevato per il suo popolo (...) e questi anziani raccontano che egli non è morto, che Zapata deve tornare (...) Essi raccontano che la speranza si semina e si raccoglie come il mais. E gli anziani dicono il vento, la pioggia, il sole, parlano alla terra in un modo nuovo (...).” (Subcomandante Marcos, 1996, p. 94-95)

A supporto della tesi secondo cui l’aspetto indigenista della lotta zapatista non è un atto di opportunismo politico strumentale di recente formazione si potrebbe osservare ad esempio che già nel gennaio 1993 (un anno prima dell’insurrezione) gli Zapatisti avevano creato il CCRI (Comitato Clandestino Rivoluzionario Indigeno) , che porta com’è evidente proprio nel suo nome il riconoscimento della dimensione indigena del movimento, insieme a una chiara prospettiva di trasformazione sociale.

L’effetto plasmante dello sguardo esterno e in particolare occidentale sul movimento zapatista è innegabile, ma esso s’intreccia con l’acutezza strategica degli Zapatisti che hanno saputo interpretare e “sfruttare” l’attenzione degli stranieri per rafforzare le proprie rivendicazioni politiche, e non costituisce perciò un argomento che in grado di sminuire la capacità di auto-determinazione e auto-rappresentazione degli Zapatisti.

10.1. La costruzione dialogica dell’etnicità

Nella continuativa relazione con gli attivisti internazionali, gli agenti della costruzione dell’immagine internazionale degli Zapatisti, cioè le *élites* intellettuali e i quadri militari, hanno strutturato l’immagine della rivolta inserendosi in un contesto dialogico. In questo contesto di creatività dialogica è interessante la dinamica di reciprocità con la quale il movimento zapatista ha fornito agli attivisti internazionali strumenti politici essenziali, quali categorie politiche e repertori simbolici: proprio questo scambio infatti contribuisce a frantumare l’idea esotica dell’indigeno fuori dalla storia.

Gli indigeni zapatisti essenzialmente rivendicano la propria presenza attiva nella “contemporaneità” con un repertorio di retoriche e di pratiche di scambio che si sono dimostrate estremamente efficaci in un’epoca di globalizzazione. Gli Zapatisti hanno saputo sfruttare alcuni aspetti della globalizzazione inserendosi, soprattutto tramite internet, in una comunità internazionale anti-neoliberista, ispirandola e proponendosi come “popolo autoctono resistente alla globalizzazione”.

In Chiapas, durante gli incontri internazionali presso le comunità zapatiste e nei luoghi pubblici dei villaggi, deputati all’accoglienza degli stranieri, emerge come

l'esibizione, da parte degli Zapatisti, della loro indigenità fruttò loro un grande consenso internazionale, raccolto proprio all'interno dei sostenitori di una globalizzazione alternativa a quella neo-liberista, quell' "altro mondo possibile" (slogan principale del "Popolo di Seattle" e del Movimento che ne è seguito).

Gli stranieri che si recano in Chiapas proiettano proprio in questa regione l'"altro mondo possibile", coinvolgendo in questa proiezione una componente di ricerca di esotismo.

Questa prospettiva è sensibilmente presente in modo particolare presso gli attivisti, italiani ma non solo, che si identificano nelle battaglie per la difesa delle società "tradizionali" che, secondo loro, esprimono una cultura locale che "resiste" all'omologazione neoliberista. Gli Zapatisti incarnano ai loro occhi l'archetipo delle società minacciate nella loro sopravvivenza da un modello di omogeneizzazione dei costumi di cui sarebbe portatrice proprio la globalizzazione.

La rivendicazione della propria tradizione operata dagli Zapatisti e la riappropriazione dell'etnicità imposta alle popolazioni contadine native del Chiapas dal resto della società messicana, sono giustamente considerate, dagli attivisti italiani, come forme di resistenza culturale, comunitaria, democratica ed ecologica, forme che fondano la possibilità di autonomia politica e amministrativa radicando al contempo queste società indigene al proprio territorio.

Gli Zapatisti, dal canto loro, almeno nella parte della loro società che mostrano agli stranieri, esibiscono tramite narrazioni e produzioni artigianali proprio questa etnicità indigena, profondamente legata al territorio, e dichiarano di lottare per salvare il proprio territorio (la "Terra"), la propria cultura indigena, per evitare che i processi economici innescati dal neo-liberismo la estinguano, ponendosi così a loro volta in una prospettiva di resistenza culturale.

Gli Zapatisti legano in modo manifesto la propria indigenità a una cultura di rispettosa e ancestrale simbiosi con la natura, almeno nelle auto-rappresentazioni discorsive e figurative. Questo come si è visto costituisce un riferimento molto efficace dal punto di vista politico, nella ricerca del consenso presso molti movimenti contro la globalizzazione. Nonostante ciò, nei fatti presso le comunità zapatiste non vigono norme che denotino una particolare attenzione a pratiche "eco compatibili", anzi: vivendo spesso in condizioni economicamente assai precarie la necessità di sopravvivenza travalica decisamente l'attenzione all'ecologia.

Rilevare il margine di discrepanza tra immagine pubblica e pratiche quotidiane è importante soprattutto al fine di mettere in luce come la costruzione di un'identità locale, quella zapatista, sia fortemente condizionata dalla percezione che gli attori esterni e specificamente internazionali hanno di tale società.

10.2. Consenso internazionale e accesso alle risorse

La presenza di giornalisti, attivisti e turisti in Chiapas consente alle comunità zapatiste di sopravvivere in una situazione di precario equilibrio, seppure accerchiate dall'esercito federale. Lo Stato messicano infatti non può o non vuole rischiare di compromettere la propria fragile immagine politica violando i diritti umani e combattendo apertamente una guerra impari contro comunità contadine che suscitano le simpatie internazionali.

Il consenso internazionale riscosso dagli Zapatisti ha inoltre due conseguenze economiche molto concrete, sul territorio. La prima è rappresentata dal flusso di aiuti economici e di forze specializzate (medici, ingegneri, professori) che hanno contribuito a migliorare un po' le condizioni di vita della popolazione. La seconda, di riflesso, è la curiosità più generica di turisti che visitando il Chiapas incuriositi e suggestionati dal connubio tra archeologia, natura e guerriglia, portano soldi e incrementano la costruzione di infrastrutture che il governo dispone per incoraggiare il turismo.

Tenendo conto del dibattito sugli aspetti strumentali, è opportuno però guardare all'etnicità indigena rivendicata dagli Zapatisti come a una forma di resistenza culturale alla globalizzazione e come una strategia politica per ottenere riconoscimento e accesso alle risorse, dove per risorse intendo risorse materiali quali diritti di sfruttamento dell'energia prodotta nella regione, diritti di sfruttamento della terra, e servizi come scuole, strade e ospedali. Si tratta di una strategia applicata inoltre per ottenere il riconoscimento politico internazionale e nazionale e le sue implicazioni.

Lo sdoppiamento tra immagine pubblica, quella compattamente zapatista, e privata, quella quotidiana delle comunità divise tra Zapatisti e non, vede situati i gruppi che costituiscono il movimento zapatista in un contesto tutt'altro che esotico: essi sono inseriti in rapporti di potere e di lotte per l'accesso alle risorse, in posizioni più o

meno favorevoli rispetto alle forze governative con cui sono in conflitto, permettendo a tale movimento di creare alleanze e di raccogliere consenso.

In questo senso, i membri di una società che vogliono proporre se stessi come “indigeni” e figli coerenti di tradizioni centenarie, sono profondamente condizionati dal consenso che riescono a riscuotere presso altre società molto lontane per geografia e per cultura, ma economicamente e politicamente influenti.

Mondi e società lontane sono per altro in grado di costruire contatti, cooperare, scambiarsi informazioni e sostegno politico ed economico proprio grazie alle profonde innovazioni tecnologiche caratteristiche dell’epoca contemporanea e dalla diffusione di tecnologie come internet [v. in Appendice foto 20].

Per capire quale sia il “prezzo” di un tale scambio transnazionale è importante osservare come la presenza straniera influisca sulle dinamiche locali: per questo bisogna ricordare che il gioco di scatole cinesi dell’identità etnica profila una situazione di costante invenzione della tradizione, che viene rafforzata dalla accondiscendenza indigena nei confronti dell’aspettativa degli stranieri che si recano in Chiapas in cerca dei Maya armati in rivolta.

10.3. Tra negoziazioni e proiezioni: la “democraticità intrinseca” degli Zapatisti

“Le forme di organizzazione sociale e politica dei pueblos indigeni non sono, per tanto, pratiche immemorabili riuscite a conservarsi pure dall’epoca preispanica a oggi, ma piuttosto sono il risultato di una dialettica tra le istituzioni imposte prima dalla Corona di Spagna e successivamente dai governi nazionali, e la risposta creativa degli stessi indigeni di fronte alle mutevoli situazioni storiche che hanno attraversato e che li hanno trasformati. Nonostante questa complessa storia, molte persone ancora credono che i municipi indigeni siano comunità egualitarie nelle quali le decisioni si prendono per consenso. Tuttavia, questi municipi conoscono gli stessi problemi di qualunque altra comunità umana: al loro interno esiste una enorme diversità economica, sociale e religiosa, e si confrontano, raramente in modo pacifico, progetti politici e interessi contrapposti, personali e collettivi.” (Viqueira, 2002, p.90) (la traduzione è mia)

Seguendo il filo dell’analisi delle proiezioni internazionali sullo zapatismo, si aprono continuamente dubbi interpretativi che rendono difficoltosa l’operazione di situare il senso delle pratiche quotidiane nelle comunità zapatiste. Fino a che punto una pratica è il frutto di un’esigenza “endogena” di questi gruppi e del loro contorno sociale

locale, e in quale misura invece giocano un ruolo le proiezioni straniere?

Per esempio, gli attivisti italiani che ho incontrato, sia in Chiapas che in Italia, ritengono che la pratica dell'assemblea costituisca un dato importante di democraticità del movimento zapatista. Costoro spesso provengono da gruppi politici che a vario titolo, in contesto nazionale e locale, chiedono a gran voce una implementazione di quegli strumenti della cosiddetta "democrazia diretta", e tra questi in particolare un potenziamento delle pratiche assembleari col fine di coinvolgere maggiormente la popolazione nei meccanismi decisionali che coinvolgono il territorio.

Ora, alcuni studiosi del Chiapas (Leyva Solano, Ascencio, 1996; Leyva Solano, 2000) sostengono che la gestione assembleare del potere sarebbe precisamente una pratica tradizionale propria delle società indigene:

"La struttura politica [del movimento zapatista] si basa su assemblee comunali e regionali che lavorano con l'obiettivo comune di raggiungere accordi politici. Questo è un metodo tradizionale usato per costruire consenso e legittimità all'interno di alcune organizzazioni contadine indigene." (Leyva Solano, 2000, p.290) (la traduzione è mia)

Altri invece, come Viqueira (Viqueira, 2002), sostengono che proprio la mancanza di coinvolgimento democratico della popolazione presso le comunità "tradizionali" abbia fatto da detonatore per i conflitti inter-comunitari (Le Bot, 1997, p.28) che sono sfociati nell'insurrezione zapatista.

Di fronte a una letteratura tanto contraddittoria è complesso distinguere fino a che punto la pratica assembleare sia stata oggetto di proiezioni da parte degli studiosi e in particolare degli antropologi. In ogni caso, nella in cui è tradizionale ciò che le persone considerano tale, si può parlare di tradizioni assembleari nell'area chiapaneca.

Quel che è certo, in termini di proiezioni "occidentali", è che la valorizzazione delle propria tradizione politica assembleare, che si vorrebbe democratica fin da epoche lontane, frutta agli Zapatisti un grande consenso presso quei movimenti che rivendicano in modo manifesto una democratizzazione della politica attraverso la partecipazione diretta dei cittadini alla vita pubblica e alle decisioni che riguardano l'ambito pubblico locale.

Nel processo di selezione del repertorio di pratiche e narrazioni che il movimento zapatista mette in atto, esiste un margine di lucidità nel proporre proprio quegli aspetti

delle proprie tradizioni che maggiormente rispecchiano il desiderio “occidentale” di ritrovare una originaria armonia dell’uomo con l’uomo e dell’uomo con la natura.

Le comunità zapatiste hanno in certo modo attinto al patrimonio tradizionale delle comunità di provenienza, scegliendone e modificandone gli aspetti più funzionali a veicolare il loro messaggio politico.

Di per sé la tradizione intesa in questo modo costituisce un potente veicolo simbolico e organizzativo di profondi mutamenti culturali, così come nel caso degli Zapatisti del Chiapas è particolarmente evidente. Una significativa componente della legittimità del governo zapatista è costruita, dai suoi esponenti, proprio questo argomento.

Il processo dialogico di reciprocità con i gruppi e i movimenti internazionali, con la loro sete di esotismo e di mitologia delle origini, è stato uno dei fattori che ha spinto gli Zapatisti a scegliere alcuni elementi della propria storia per costruire la propria modernità.

11. Turismo, identità ed esclusioni

Il termine “zapaturismo”, con cui sarcasticamente alcuni esponenti delle istituzioni statali messicane e alcuni lavoratori del turismo “di agenzia” battezzano gli attivisti che vanno in Chiapas, suggerisce che gli Zapatisti costituiscano un'attrazione turistica come le altre di cui il Messico è disseminato.

Gli operatori turistici che in Chiapas gestiscono percorsi di interesse archeologico e naturalistico utilizzano con sarcasmo il termine zapaturisti, insinuando in modo indiscriminato che l’interesse di tutti coloro che viaggiano verso le comunità zapatiste siano mossi da una curiosità turistica, e non politica, e attribuiscono allo zapatismo un semplice valore folkloristico.

Costoro utilizzano questo termine per disinnescare il potenziale di condivisione politica suscitata dallo zapatismo. Alcuni di loro, che lavorano in proprio in una piccola agenzia turistica con sede nel centro storico di San Cristobal, alla quale grosse compagnie di viaggi subappaltano il compito di organizzare *tours* di pochi giorni nella Selva, ammettono di sentirsi minacciati, da un lato, dalla “concorrenza” dello zapatismo come attrattiva turistica, dall’altro perché vivono nel timore che il conflitto indigeno possa scoraggiare le visite suscitando timore presso alcune fasce di turisti.

Soprattutto quest'ultima motivazione è condivisa da altri gestori di alberghi della città di San Cristobal e di quella di Palenque, altro centro turistico fortemente attrattivo per i turisti stranieri in visita all'esteso complesso archeologico maya.

Quella del turismo è in Messico, di per sé, una dimensione carica di conflittualità, uno spazio di negoziazione e di poteri, e lo è in particolare nella misura in cui coinvolge popolazioni come quelle che hanno aderito allo zapatismo che si trovano, di fatto, inserite in un contesto militarizzato.

E' impossibile dimenticare che anche i territori zapatisti si trovano immersi in un contesto fortemente interessato dall'industria turistica. Già Clifford per esempio parla del grande circuito turistico del "*Mundo Maya*" inserendolo nel contesto che gli è proprio, di conflitto tra la "normazione" istituzionali delle identità autoctone e resistenza autoctona al disciplinamento (Clifford, 1997, p.223).

Questo contesto di industria turistica diffusa influisce nello sviluppo di alcuni contorni esotizzanti che caratterizzano lo sguardo di alcuni tra gli stessi attivisti, i meno dotati di una consapevolezza politica del conflitto sociale chiapaneco, nei confronti delle popolazioni locali in generale e quelle aderenti all'organizzazione zapatista in particolare.

Proprio per questo ritengo essenziale tratteggiare il senso che gli attivisti attribuiscono al proprio viaggio in Chiapas, e distinguere i diversi approcci possibili al viaggio.

L'esperienza di viaggio in Chiapas presso le comunità zapatiste è sempre descritto dagli italiani come un "andare ad imparare" qualcosa dagli Zapatisti, soprattutto pratiche di gestione comunitaria. La permanenza presso di loro è spesso descritta come una condivisione, almeno ideale.

Nella pratica, invece, non sempre questa condivisione avviene sotto forma di convivenza stretta, dal momento che spesso gli stranieri vengono sistemati dalle autorità zapatiste in alloggi esterni al villaggio vero e proprio, e altrettanto spesso le persone che vivono in questi villaggi non parlano lo spagnolo ma soltanto idiomi locali, che gli stranieri non parlano: la comunicazione è oggettivamente complessa, per questi ed altri fattori (per esempio le questioni di genere). Ciò nonostante è importante tenere in conto questa attitudine, nell'esaminare il fenomeno del "turismo" in Chiapas.

È vero che esiste probabilmente una componente "zapatista" negli stranieri che si recano in Chiapas, ma si tratta, appunto, di una componente , e proprio individuando

lo scarto differenziale tra stranieri e stranieri, analizzando le motivazioni di ciascuno, è possibile cogliere l'importanza reale che lo zapatismo ha nel modificare le pratiche della militanza e dell'attivismo internazionali e in particolare italiani.

11.1. Cristallizzazione turistica del “mondo maya”

La popolazione chiapaneca che aderisce al movimento zapatista non è estranea ai meccanismi innescati dall'industria turistica, anzi, avendo dimostrato negli anni la capacità di attrarre numerosissimi stranieri nel Paese, è corretto tener conto dell'inserimento di queste società nelle dinamiche del turismo che soprattutto in Chiapas offrono allo sguardo dei turisti un'immagine cristallizzata dell'indigeno Maya incontaminato, sullo sfondo di grandiosi resti archeologici come Palenque, solo per fare un esempio.

Alcuni studiosi messicani, e in particolare Castellanos (Castellanos Guerrero, seminario presso EHESS, Parigi, 2008), stanno studiando le strette relazioni tra il razzismo, quello delle istituzioni statali e quello diffuso presso la popolazione meticcica e *ladina*, e l'industria turistica messicana. In relazione a un contesto simile è possibile inquadrare alcuni aspetti di “eticizzazione” del movimento zapatista in Chiapas in termini di resistenza ad una spoliazione, materiale e culturale, in cui l'industria turistica consolida la “museificazione” dell'indigeno praticata dalle istituzioni politiche e culturali messicane da diversi decenni.

Gli “antichi Maya” sono una delle attrazioni principali dell'industria turistica messicana e in particolare di quella chiapaneca. Tale industria produce una *mise en folklore* tesa a simulare un'autenticità culturale incontaminata. Qui la nozione di “autenticità” poggia sulla opposizione dialettica di tradizione e modernità, per cui coloro che sono “tradizionali” non sarebbero “moderni” e viceversa.

Nell'immagine proposta dalle agenzie turistiche locali e internazionali, che traggono profitto da questa folklorizzazione delle popolazioni autoctone, il passato Maya è armonioso e idilliaco, il conflitto colonizzati/colonizzatori di solito non traspare, e vengono cancellati i conflitti inter-etnici presenti, per esempio quelli tra comunità *Lacandonas* e comunità zapatiste nell'area della Riserva della Biosfera dei Montes Azules. La società messicana coinvolta nell'industria turistica e in quella della “conservazione” del patrimonio culturale vende lo spettacolo del “Maya antico”

mentre quello moderno svolge lavori di fatica nel *backstage* di questa industria così importante per il Paese.

Nel caso del Chiapas di sta affermando negli ultimi anni un modello di eco-turismo che Castellanos (2008) definisce “primitivista”, che sfrutta soprattutto le attrattive della foresta pluviale della Selva Lacandona e delle montagne circostanti. Nelle presentazioni dei *depliant* turistici le comunità rurali indigene sono essenzializzate, presentate come villaggi socialmente cristallizzati e armoniosi, e, rispondendo all'attesa di autenticità dei turisti, vive in villaggi rurali in cui le tracce di modernità sono nascoste. Tuttavia queste comunità sono frammentate al loro interno, spesso divise da profonde lacerazioni che dal 1994 in poi si sono acuite, per cui per esempio all'interno della stessa famiglia un ramo ha aderito all'organizzazione zapatista e un altro no. La convivenza non è quasi mai pacifica né tantomeno spontanea, ma piuttosto è fortemente conflittuale.

11.2. I paradossi di una guerriglia che porta “sviluppo”

Il turismo innescato dallo zapatismo ha modificato il territorio, portando ricchezza economica, e dunque i rapporti di potere del contesto locale. Ha modificato anche il paesaggio fisico urbano, quello rurale e montano.

A San Cristobal de Las Casas è impossibile non notare la presenza pervasiva dei variegati prodotti dell'artigianato che si ispira allo zapatismo, proponendo bamboline, abiti siglati, passamontagna, dipinti (solo per fare alcuni esempi).

Coloro che fabbricano e vendono questi manufatti non sono necessariamente aderenti all'organizzazione zapatista. Si tratta molto spesso di persone, nuclei familiari con figli, che sono spesso nullatenenti e che hanno dovuto lasciare la comunità di origine delle montagne scendendo in città per mancanza di risorse.

Il fatto notevole è che una popolazione come quella contadina insorta, con scarse occasioni di avviare attività imprenditoriali anche di piccolissima scala, riesca a trasformare il proprio lavoro grazie all'organizzazione zapatista, creando così piccole attività di sostentamento che vendono per esempio i propri prodotti artigianali ai visitatori. Accanto a questi contadini e piccoli artigiani esplicitamente zapatisti, ve ne sono altri che non aderiscono all'organizzazione ma cercano comunque di porsi sulla sua scia dedicandosi alla produzione di artigianato tradizionale che mima personaggi

e slogan zapatisti.

Al contempo, anche i commercianti più ricchi, spesso meticci o *ladinos*, originari (o che vantano di esserlo) della città di San Cristobal cercano di trarre guadagno dallo zapatismo, organizzando *tour* o eventi (concerti nei locali notturni frequentati da turisti giovani, soprattutto) che ammiccano allo zapatismo, senza necessariamente evocarlo in modo esplicito, poiché esso è ovviamente invisibile alle autorità istituzionali la cui protezione è necessaria per poter trarre vantaggio economico significativo dalle proprie attività.

Vi sono, infine, un certo numero di attività legate direttamente all'organizzazione zapatista. Nei negozi per gli stranieri che si trovano sia a San Cristobal de las Casas che dentro ad alcune comunità zapatiste (in particolare penso ad Oventic, che è la più accessibile agli stranieri poiché è la più vicina al grosso centro turistico di San Cristobal de las Casas) gli Zapatisti o le associazioni che li appoggiano vendono i più vari prodotti artigianali, come abiti tessuti e ricamati a mano secondo i modelli degli abiti tradizionali delle comunità indigene, o come preparati erboristici frutto delle ricette locali.

Spesso quest'ultimo insieme di attività prospera nella collaborazione con esponenti delle ONG o delle associazioni straniere che vivono a San Cristobal, dando origine ad attività commerciali equo-solidali di segno politico, che sono la parte più visibile di quella comunità composta da locali e internazionali che in Chiapas sostiene attivamente lo zapatismo.

L'esibizione del marchio zapatista allo scopo di attrarre i turisti produce un curioso effetto, nell'ambito urbano di San Cristobal: i luoghi realmente importanti per l'organizzazione (il Frayba, la sede di Enlace Civil, per esempio) si trovano abbastanza decentrati rispetto al cuore turistico della città. Soprattutto, è praticamente impossibile trovarli, a meno che non si sappia dove cercare per aver ricevuto indicazioni specifiche da persone che hanno valutato l'affidabilità (del ricercatore, in questo caso). Questi luoghi non sono nascosti, ma anonimi, cioè non connotati come zapatisti.

Viceversa, nel cuore turistico e commerciale della città tutto sembra zapatista, senza realmente esserlo. In questo senso lo zapatismo è diventato un marchio utilizzato per vendere una suggestione ai turisti tramite artigianato, piccoli *tours*, eventi culturali.

Lo zapatismo rappresenta quindi una fonte contesa di accesso alle risorse economiche

incarnate nel flusso di turisti e attivisti che arrivano in Chiapas: questo, per diverse fasce della popolazione, da quella indigena emigrata dalle comunità per assenza di risorse a quella “meticcia” che proviene dalla tradizionale attività mercantile urbana di origine coloniale della città di San Cristobal,

Solo nella città di San Cristobal è possibile individuare circuiti diversi, più nascosti o più visibili a seconda del grado di clandestinità imposto loro dalla vicinanza effettiva con l'organizzazione zapatista. Questi circuiti sono composti da locali, negozi, circoli culturali, ostelli, piccoli alberghi, ristoranti, piccoli centri di ricerca, librerie, rispetto ai quali gli stranieri, aderendo e frequentando, si identificano tra loro, costruiscono reti di fiducia, si riconoscono come attivisti e militanti o discriminano i semplici turisti.

Paradossalmente quindi essendo cresciuta, con l'insurrezione zapatista, la curiosità straniera per il Chiapas, la regione è stata interessata da un certo grado di sviluppo economico atto ad incrementare e sfruttare il turismo, sviluppo che si esplicita nella costruzione di infrastrutture (rete stradale, soprattutto) e in attività commerciali, alberghiere, artigianali e di trasporto.

Capitolo IV - Processi mimetici e zapatismo a Roma

1. Lo zapatismo come fonte d'ispirazione

Lo zapatismo, inteso sia come artefatto intellettuale che come insieme di pratiche locali che dal Chiapas ispirano i visitatori internazionali, costituisce per gli italiani antagonisti prima di tutto un linguaggio che permette di dare forma e ordine alla propria storia e alle proprie esperienze locali.

L'etnografia condotta a Roma, soprattutto nei CSO locali, ha permesso di analizzare il contesto dei movimenti antagonisti romani presso i quali prese forma tra il 1994 e il 1996 un interesse diffuso per lo zapatismo. Proprio in questo contesto affondano le radici dell'associazione Ya Basta

Alcune pratiche collettive acquisiscono senso all'interno della cornice costituita dal discorso zapatista espresso dai gruppi antagonisti. Queste pratiche vanno dal dialogo con le istituzioni politiche italiane alla cooperazione informale con il Chiapas. Quest'ultima implica una pratica continua e caratteristica come quella dei continui viaggi verso la regione messicana di molti visitatori internazionali e tra di essi di molti italiani.

1.1. L'area antagonista a Roma

Nel 2008 Roma ho intervistando alcune persone che mi avevano indicato attivisti di Padova, Venezia e Bologna in quanto punti di riferimento per le relazioni con il Chiapas e per l'ambito dei centri sociali all'interno del movimento italiano. L'indagine etnografica segue quindi la mappa tracciata dalle relazioni interpersonali che legano gli attivisti tra loro.

Ho così incontrato Federico, che ha fondato nel 1996 l'associazione Ya Basta, e che ora partecipa alla vita nel CSO – Centro Sociale Occupato - “Cortocircuito” nel quartiere di Cinecittà, e si dedica soprattutto alla guida di *Action*, il movimento di lotta per le occupazioni delle case a Roma. Ho poi seguito nelle loro attività Miria e Simona, che gestiscono gran parte delle attività dell'associazione Ya Basta a Roma.

Ho incontrato inoltre Erica e Gianni (il secondo è un nome di fantasia), giovani militanti del CSO “La Strada”, nel quartiere della Garbatella. La prima, un'educatrice,

si è recata più volte in Chiapas con Ya Basta per sviluppare progetti di educazione autonoma nelle comunità zapatiste, e ha curato il gemellaggio tra il decimo municipio di Roma (Cinecittà) e il municipio autonomo zapatista “17 di novembre” nella zona di Morelia. Il secondo, Gianni, è un ragazzo molto giovane e molto attivo nel centro sociale. Pur dichiarandosi fervido ammiratore degli Zapatisti, non si è mai recato in Chiapas personalmente. Infine ho seguito le attività di Francesco, un giovane militante e leader del CSO “ESC”, nel quartiere universitario di San Lorenzo. Francesco si propone come “giovane teorico del movimento”, e come tale è effettivamente riconosciuto nell’ambito dei movimenti antagonisti italiani.

1.2. Modalità di azione autoriflessiva

Le persone che di fatto prendono le decisioni e dirigono le politiche in gruppi come Ya Basta sono poche, e nella maggioranza dei casi intrattengono dei forti legami di amicizia tra loro. Tale *leadership* non si forma in maniera democratica, per “elezione”, ma piuttosto emerge da competizioni interne per il riconoscimento informale e implicito. La coesione garantita da tale *leadership* poggia sul dell’autorevolezza di alcuni membri che tendono a legittimarsi vicendevolmente come *leader* rispetto ad altri.

Queste considerazioni provengono dall’evidenza metodologica emersa nei rimandi tra i gruppi delle varie sedi nazionali di Ya Basta. Infatti, muovendomi nell’ambito dell’associazione Ya Basta ho proceduto soprattutto approfondendo i rapporti interpersonali tra i militanti. Questo, non per una scelta avvenuta a priori, bensì per la logica dei militanti stessi che sceglievano, per legittimare i propri amici, di spingermi verso un interlocutore piuttosto che un altro.

I miei interlocutori, infatti, mi consigliavano di volta in volta di contattare persone le cui prerogative avevano primariamente a che fare con la sfera della fiducia, piuttosto che con quella di una assodata competenza direttamente politica. E’ avvenuto quindi che, per esempio, mi venisse taciuta l’indicazione verso *leader* storici e fondatori di Ya Basta in rotta con l’attuale “gruppo dirigente” dell’associazione, pur rappresentando una fonte preziosa di memoria storica.

Un militante del gruppo padovano dell’associazione Ya Basta mi segnalava quindi per esempio un “contatto” romano sulla base del rapporto di amicizia e di fiducia reciproca che intercorre tra i due.

Questo non ha mai implicato necessariamente che le persone di volta in volta segnalatemi non avessero un'effettiva competenza nell'ambito dei rapporti di Ya Basta con il Chiapas, però questa non ha in nessun caso rappresentato la motivazione prioritaria per la quale esse avrebbero potuto essere interlocutori interessanti per le mie ricerche.

Il credito o il discredito che i soggetti attribuiscono ad altri dello stesso gruppo, o a gruppi di attivisti "concorrenti", viene espresso nella maggior parte dei casi su un piano personale.

La frequenza e la diffusione di tale comportamento presso tutti i soggetti con cui ho lavorato, impone di considerare che, nello specifico dell'associazione Ya Basta le categorie della fiducia interpersonale e della conservazione della *leadership* sono predominanti rispetto a quelle della "competenza".

Il primato della sfera personale e affettiva come caratteristica comportamentale auto-attribuitasi dagli antagonisti è teorizzata da alcuni militanti come Francesco Raparelli, un giovane *leader* romano del movimento, che fa capo all'area dei CSO antagonisti svolgendo soprattutto a "ESC - Laboratorio Occupato Autogestito". Egli, riconosciuto in ambito antagonista come uno dei nuovi teorici "di movimento", scrive in proposito:

"Nell'autogestione, a seconda dei casi con maggiore o minore intensità, la qualità delle relazioni viene messa in primo piano, perché non estranea alla definizione del progetto politico: dal centro sociale alla scuola occupata non basta costruire il programma di conflitto, qualcosa di significativo deve avvenire nella costituzione di comunità, nella piacevolezza dei legami, nella bellezza delle amicizie, nelle pratiche di apprendimento e di condivisione delle conoscenze. Nell'autogestione, a seconda dei casi con maggiore o minore intensità, la qualità delle relazioni viene messa in primo piano, perché non estranea alla definizione del progetto politico: dal centro sociale alla scuola occupata non basta costruire il programma di conflitto, qualcosa di significativo deve avvenire nella costituzione di comunità, nella piacevolezza dei legami, nella bellezza delle amicizie, nelle pratiche di apprendimento e di condivisione delle conoscenze." (Raparelli, 2008, disponibile online: www.posseweb.net)

Il contenuto di questo testo testimonia e formalizza una sensibilità e un'attenzione "politica" per la sfera degli affetti che è diffusa, di fatto, negli ambiti antagonisti; mostra inoltre un processo che caratterizza fortemente i movimenti antagonisti italiani (e non solo) cioè la tensione costante a formalizzate teoricamente attraverso la scrittura quanto esperito collettivamente.

Questa tensione fa della pratica teoretica costante una delle espressioni di azione politica privilegiate dagli antagonisti italiani, che trovano in essa occasioni di

aggregazione partecipando assiduamente a dibattiti, presentazioni di libri, assemblee politiche⁷².

2. Principali interlocutori romani

Nel mondo dei movimenti antagonisti di Roma ho avuto diversi interlocutori. Alcuni di essi sono personaggi pubblici e noti, e ho scelto dunque di rendere esplicito il loro nome. Di coloro che invece non svolgono un ruolo pubblico ho preferito non riportare i veri nomi, avendomi essi, in molti casi, pregato di non farlo.

2.1. Miria e la *leadership* femminile

Miria ha circa cinquant'anni, è romana, si occupa intensivamente dell'associazione Ya Basta, di cui è presidente nazionale (è succeduta a Federico), ed è questa la ragione per cui sono arrivata a lei.

Dagli anni Settanta è impegnata nel movimento femminista romano, al quale partecipa attivamente tutt'ora, aspetto della sua militanza che traspare con forza dai suoi racconti.

Miria è succeduta a Federico alla presidenza di Ya Basta: da un'intervista a Federico emerge il fatto che l'avvicinarsi di una *leadership* femminile alla guida di Ya Basta è legata fortemente allo zapatismo, almeno nella lettura "dall'interno" di questo processo. Racconta Federico:

“Questo processo (il cambio della *leadership*) è avvenuto soprattutto tramite le compagne che avevano avuto esperienze in Chiapas nelle comunità, cioè finalmente avevano potuto sintetizzare con le parole d'ordine dello zapatismo e con i modi e con l'esempio degli Zapatisti alcune delle questioni per cui combattevano da anni nell'ambito del movimento e delle organizzazioni di base di sinistra. Lì hanno trovato una forza ulteriore per argomenti che già negli anni Settanta si dibattevano nel movimento.”

Presento a Federico la mia ipotesi secondo cui, piuttosto, si potrebbe dire che lo Zapatismo ha reso più permeabili gli uomini del movimento al discorso femminista, ed lui commenta:

⁷² Di questo fenomeno si occupa anche Osterweil che ha condotto un'indagine etnografica a Bologna nel 2004 rilevando la centralità delle pratiche teroetiche e dei luoghi di produzione editoriale per gli ambienti "di movimento" locali.

“Sì, le donne utilizzando quel linguaggio là e gli uomini sentendolo utilizzare da qualcuno che comunque era idealizzato perché aveva comunque un’iconografia di un certo tipo (militare). Se non ci fosse stato questo staremmo ancora a parlare coi vecchi metodi e i vecchi sistemi.”

Federico riconosce che “i compagni” italiani, tra cui lui stesso, hanno mostrato un’apertura verso il discorso femminista perché stimolati dal discorso femminista che veniva dagli Zapatisti. Questi, parlando in una veste militare, non rappresentavano la possibilità che la “virilità” loro, e degli italiani che li seguivano, fosse messa in crisi in conseguenza ad una cessione di una parte del potere alle “compagne”.

2.2. Miria e le occupazioni di case e CSO a Roma

Miria da molti anni milita nei movimenti per le occupazioni delle case a Roma, come lei stessa racconta:

“Io nel ‘77 ero studente. Poi ho fatto l’occupazione delle case nell’ ‘81, mi son fatta 5 anni dentro l’occupazione, fino all’ ‘86, seguendo il comitato di lotta, poi nell’86 abbiamo vinto la vertenza, quindi io ho casa popolare per quello. Chiusa quell’esperienza ho cominciato a guardarmi intorno, ho cominciato a prendere contatto con tutti quei compagni con i quali poi ho fatto 20- 30 anni di politica, a partire neanche dal Corto, ma da altre esperienze di occupazione, ma con l’intento di inserirsi nell’ambito dei centri sociali, in quelle esperienze che cominciavano appena appena a venire fuori. C’erano il Forte Prenestino, antecedente al Corto. Ma noi prima di occupare il Corto stavamo occupando altri spazi, stavamo dentro un’organizzazione -diciamo politica- che c’era all’epoca, che faceva sempre occupazione di case, anche se la mia non era più un’esigenza diretta, ma sostenevi i compagni. Poi nel 1990 abbiamo occupato il Corto.”

Oggi Miria vive e lavora nel “De Lollis Occupato”, palazzo situato in Via De Lollis n°6 occupato da *Action*, il movimento per il diritto alla casa di Roma che fa capo al movimento dei “Disobbedienti”.

Il palazzo, che ospita di solito le assemblee di *Action* e quelle di Ya Basta, è situato nel quartiere universitario di San Lorenzo, a Roma. Si tratta di un grande stabile, di otto piani, che è stato occupato nel 2003. Precedentemente ospitava un ufficio di collocamento, ed era di proprietà del Comune, che poi l’ha venduto a privati. A quel punto è stato occupato dagli attivisti, che raccontano che originariamente “La richiesta di *Action*” era “che il palazzo fosse affittato ai senza casa a canoni sociali”.

Nel comunicato-stampa che accompagnava l’occupazione gli attivisti scrivevano:

“Oggi 01/04/03 alle ore 9.00, l’associazione Action ha occupato un nuovo stabile di proprietà

privata disabitata da più di un anno in Via de Lollis n° 6 a san Lorenzo. Il palazzo di 8 piani è di proprietà della Triton, gli occupanti, circa 150 nuclei familiari si sono barricati dentro e chiedono un incontro con il comune per avere rassicurazioni affinché lo stabile non venga trasformato in uffici ma al contrario in appartamenti a canoni sociali.

Le azioni di disobbedienza di Action sono già iniziate domenica notte quando un gruppo di attivisti dell'associazione ha chiuso e sfrattato gli uffici della Borsa Immobiliare e quelli della Confedilizia.” (<http://italy.indymedia.org/news/2003/04/241259.php>)

Questo documento mostra l'atteggiamento di fondo di coloro che occupano le case all'interno di questa organizzazione: essi chiedono alle autorità comunali di farsi garanti del “diritto alla casa” di fronte alle operazioni di speculazione edilizia operate a Roma dai grandi proprietari privati, i cosiddetti “palazzinari”, individuati in questo caso nella società *Triton*, che a quanto affermano gli occupanti costruisce e possiede diversi alberghi nella capitale.

Per Miria l'occupazione del De Lollis costituisce una risorsa sia per la casa, sia perché è il luogo in cui possono essere ospitate le grandi assemblee cittadine dei gruppi politici in cui milita, *Action* e Ya Basta, sia perché lo stabile ospita il suo laboratorio. Infatti il lavoro di Miria consiste nel fabbricare capi di abbigliamento che poi decora con serigrafie che riportano per lo più motivi zapatisti. Vende poi questi prodotti nei CSO o nelle feste “di movimento”, e soprattutto negli eventi di informazione e sostegno allo zapatismo organizzati da Ya Basta.

2.3. Federico e la nascita di Ya Basta

Federico ha circa 45 anni, vive nelle case occupate di Cinecittà, grandi condomini in cui la maggior parte degli appartamenti sono occupati da persone appoggiate da *Action*, la maggior parte delle quali partecipa anche alle attività del gruppo.

Incontro Federico nelle case occupate in cui vive e all'interno del Cortocircuito, che si trova poco distante dalle case occupate. La sua attività politica è, nel 2008, prevalentemente concentrata nel seguire *Action*, il movimento per il diritto alla casa di Roma che fa capo ai Disobbedienti. Ricopriva, fino al 2003, il ruolo di presidente nazionale di Ya Basta, e a lui è succeduta Miria.

Federico ha una lunga e densa storia di militanza politica, iniziata in Lotta Continua⁷³

⁷³ Lotta Continua è un movimento operaista italiano degli anni Settanta, composto da militanti provenienti dal mondo operaio e da quello studentesco. E' anche il titolo di un celebre omonimo quotidiano dell'epoca. Come documentano Balestrini e Moroni: “Lotta Continua è inizialmente forte soprattutto nel Centro-Nord. A Torino è la vera erede dell'assemblea operai-studenti, a Milano invece per molto tempo non riesce a contrastare l'egemonia del movimento studentesco della Statale. Il quotidiano nazionale inizia a uscire nell'aprile del 1972. All'inizio del 1975 Lotta Continua tiene il suo

quando era adolescente, proseguita con l'occupazione nel 1986 del Forte Prenestino, il primo CSO di Roma.

Partì successivamente per un periodo di arruolamento nel FMLN -*Fronte Farabundo Martí* di Liberazione Nazionale⁷⁴, in Salvador. Rientrato in Italia all'inizio degli anni Novanta, partecipa alle attività del CSO Cortocircuito diventandone un *leader*, e nel 1994 è il primo italiano che si reca, come militante, in Chiapas, dove incontra più volte il Subcomandante Marcos. Nel 1996 fonda, insieme ad altri, l'associazione Ya Basta, di cui per molti anni è stato uno dei *leader* di maggior rilievo.

Attualmente sostiene di aver abbandonato gran parte dei propri impegni politici in seguito alla nascita di un figlio e per ragioni di salute. Il suo lavoro è quello di cameraman, che lui declina come azione politica dicendo che è stato tra i primi a praticare il "video-attivismo".

In veste di cameraman è l'autore di diversi documentari sul Chiapas, tra cui *Cose dell'altro mondo* quello che documenta il viaggio, svoltosi nel 1997 del segretario dell'allora Partito della Rifondazione Comunista italiano, Fausto Bertinotti, poi presidente della Camera dei Deputati e personaggio di spicco della sinistra parlamentare italiana, recatosi in Chiapas per incontrare il Subcomandante Marcos.

2.4. La storia di militanza di Federico

Federico mi racconta la sua storia personale, che è una storia politica di grande valore paradigmatico rispetto alle trasformazioni avvenute in Italia dalle prospettive di militanza degli anni Settanta, passando per quello che Federico, così come tutti i miei interlocutori, descrive come "il deserto degli anni Ottanta", sfociando nel movimento per il diritto alla casa e nelle occupazioni dei CSO agli inizi degli anni Novanta, per finire, intorno al Duemila, nel Movimento dei movimenti.

Il valore della storia di Federico però va al di là della sua paradigmaticità: infatti fu proprio lui tra i primissimi a "scoprire" lo zapatismo, e a portarlo in Italia, costruendo un'esperienza strutturata come l'associazione Ya Basta, di cui è tra i fondatori.

“ (...) Io son uno di quelli che son scappati negli anni Ottanta da Roma per il disastro che

primo congresso, in vista di una trasformazione in partito”. Lotta continua non si trasformerà mai in partito, e si scioglierà nel 1975, proseguono Balestrini e Moroni: “ (...) al secondo congresso nazionale di Rimini, la rivolta delle donne e dei giovani da un lato, e del servizio d'ordine dall'altro, porta i dirigenti di Lotta Continua a decidere di fatto lo scioglimento dell'organizzazione. Resta il quotidiano come "organo di movimento" (Balestrini, Moroni, 2005, p. 371-372).

⁷⁴ Movimento guerrigliero rivoluzionario d'ispirazione marxista.

c'era e son andato tre anni nel Salvador, e son stato con l'FMLN per tre anni, e quando sono tornato ho trovato il Cortocircuito già fatto, quindi per ragioni personali ma anche per il fatto che a Roma c'era il deserto. Quell'esperienza la chiudeva con i vecchi schemi degli anni Settanta, tenendo conto che a Roma nel 1983 c'erano stati 340 arresti, il che vuol dire almeno un qualche migliaio di persone solo a Roma che son scappate, e qualche decina di migliaia di persone che si son rinchiusi senza farsi vedere, quindi quelli erano anni pesantissimi, all'improvviso da manifestazioni tutte le settimane con decine di migliaia di persone a un clima di paura (...).”

La sua esperienza nella guerriglia salvadoregna, così come la sua educazione “latinoamericana” (racconta che crebbe con “gli Inti Illimani” spesso ospiti in casa sua) potrebbero indicare in modo rappresentativo il retroterra culturale che si rivelò fertile terreno per l'attecchimento dell'immaginario filo-zapatista in Italia.

Racconta Federico:

“ (...) Il primo gennaio del 1994 c'era stata l'insurrezione zapatista, io ero tornato da due anni dopo tre anni in Salvador con la guerriglia sulle montagne, con una storia degli anni Ottanta legata al Salvador o al Nicaragua, che erano anche qui a Roma le esperienze dove molti di noi, ingenuamente anche, riponevano delle grandi speranze. Quando io me ne vado dall'Italia me ne vado in Salvador dicendo: qui è morto tutto però lì c'è qualcosa che può dimostrare che non tutto è morto, che qualcosa si può fare. Magari parte dagli ultimi, parte dai paesi più poveri, però è lì che bisogna continuare. Poi l'America Latina per me era un mito legato alla mia storia personale e familiare, per la formazione culturale e politica che c'era in casa, casa mia era frequentata dai cileni e dagli Inti Illimani per anni, quindi questa è stata la mia formazione da adolescente (...).”

Federico ricostruisce la genesi del mito dell'America Latina che ha agito su di lui così come su altri della sua generazione, che si sono formati in ambienti in cui si ammirava la figura di Ernesto Che Guevara e si ospitavano rifugiati cileni del regime di Pinochet.

Prosegue raccontando i passi che lo portarono ad incontrare, primo italiano, il Subcomandante Marcos, ponendosi tra l'altro in un'ottica “da guerrigliero a guerrigliero” (come racconta in un'altra intervista). Così Federico si trova ad essere tra i primi portavoce dello zapatismo in Italia:

“Succede che io torno (dal Salvador) e vado al Corto, ma non avevo all'inizio neanche un ruolo centralissimo. Nel 1994 c'è l'insurrezione zapatista, io quel marzo vado in Salvador con la telecamera a coprire la questione delle elezioni e a vedere i miei vecchi compagni del Fronte e a capire quello che sta succedendo (...) finito la cosa elettorale parto a fine marzo per il Messico, forte di una cosa: io avevo conosciuto qui al Corto una persona che aveva dei

contatti politici a Città del Messico, e che mi da due nomi di persone da contattare a Città del Messico che potevano forse mettermi in contatto con gli Zapatisti (...) A metà aprile ho una parola d'ordine per presentarmi a una persona a San Cristobal de las Casas. Quindi entro nella zona sotto controllo militare degli Zapatisti. Entro, mi presento, racconto un po' la mia storia, io ero un videoattivista, non sapevo neanche come definirmi, ma avevo a Roma un'internità con un pezzo importante del movimento. Dopo un mese sotto osservazione nella comunità Zapatista de La Garrucha Marcos mi riceve e mi rilascia la prima intervista, che si chiama Ya Basta, che diventa una video cassetta che una decina di migliaia di persone hanno visto, che è diventata un po' il nostro simbolo. Ce la siamo autoprodotta, durava 54 minuti. Lui lo dice chiaramente: "non vogliamo essere come il Nicaragua o come il Salvador, perché era evidente che quelle esperienze erano state perdenti, perché a due anni dagli accordi di pace in Salvador non erano state sradicate le ragioni vere per cui si era iniziata una guerra nel 1979, e anzi alcuni ex capi guerriglieri erano diventati deputati e si erano fatti i soldi" (...) e lì è stata una iniezione di novità, mette il piede nel piatto di un dibattito ancora vivo in Europa."

Il discorso del Subcomandante Marcos, che Federico riassume, è una lettura che decostruisce le guerriglie salvadoregne e nicaraguensi che negli anni Ottanta avevano costituito un orizzonte, spesso immaginato, di speranza politica per gli ex-militanti italiani dei movimenti che si erano sciolti dopo gli anni Settanta.

In questo senso lo zapatismo comincia a fornire a questi italiani ex-militanti confusi una lettura che permette di dare ordine a una serie di disillusioni politiche e ideali.

L'avvento dello zapatismo, racconta Federico, stimola la nascita di piccole iniziative politiche nelle quali si incontrano persone che finiscono per formare gruppi politici strutturati e associazioni. Continua Federico:

"Noi la prima cosa che abbiamo pensato è che a questi bisognava dargli una mano, noi compagni del Corto, allora lanciamo una campagna di raccolta di fondi, una cosa piccolissima, cominciamo a fare banchetti e a partecipare a tutte le feste possibili di tutti i CSO, vendendo video perché c'era una grande fame di informazione, vendendo i primi comunicati impaginati bene per raccogliere un po' di soldi."

Con la nascita nel 1994 e 1995 delle prime campagne di raccolta fondi per il Chiapas si formano quei nuclei di attivisti che daranno luogo, nel giro di un paio d'anni, al fiorire di un grande numero di gruppi italiani, detti "comitati di appoggio allo zapatismo". Questi gruppi si formano soprattutto, come esplicitato nel caso di Roma, all'interno dei CSO, oppure nell'ambito di reti e circoli anarchici.

2.5. Simona, la fotografa "ufficiale" di Ya Basta

Simona ha circa quarant'anni e fa la fotografa *freelance*, si occupa di cronaca ma ha

fatto anche molti *reportages* a sfondo sociale. Quando Ya Basta o altri gruppi filozapatisti organizzano feste o eventi culturali, nei CSO ma non solo, sono presenti in mostra le foto del Chiapas di Simona.

È una militante di Ya Basta già da molti anni, e si è recata in Chiapas diverse volte, di cui l'ultima tre mesi prima del nostro incontro, nel dicembre 2008, in occasione dell'Incontro delle Donne Zapatiste con le Donne del Mondo svoltosi nel *Caracol de La Garrucha*, per "globalizzare le lotte delle donne". A questo incontro Simona ha partecipato insieme a Vilma di Ya Basta Nord-Est e a una delegazione di donne vicentine del Coordinamento "No Dal Molin", gruppo di cittadini che si oppongono all'allargamento della base militare statunitense a Vicenza.

Simona fa parte del gruppo che occupa il Cortocircuito fin dalla sua fondazione, ed è lei che mi indica Federico come memoria storica del Cortocircuito e, soprattutto, di Ya Basta. I due sono amici da molti anni, lei dice che Federico è molto importante: "Federico è quello che ci ha portati in Messico, a tutti noi".

Lei milita attivamente in un movimento femminista romano, l'Assemblea delle Donne. Organizza e partecipa ad assemblee, sia ristrette che allargate, di donne che organizzano manifestazioni cittadine. Insieme, hanno creato un gruppo che si chiama "Ramona e le altre" (Ramona è la più celebre comandante zapatista, deceduta nel 2005).

Simona intrattiene rapporti di amicizia con Miria, di Roma, e con Vilma, a capo di Ya Basta Nord-Est. Ho incontrato le tre, che costituiscono una leadership informale di Ya Basta, in diversi CSO romani, dove partecipavano ad assemblee che raggruppano militanti, soprattutto della rete "disobbediente", di tutta Italia.

La prima volta che ci incontriamo, in un bar del quartiere universitario di San Lorenzo a Roma, è appena uscito il numero di *Internazionale* contenente l'articolo di John Berger e l'inchiesta sul *Gatopardo*, nel quale si fa il suo nome, insieme a quello di Miria e di Federico.

Simona era presente al momento della fondazione di Ya Basta, a cui partecipò personalmente, come racconta:

"Io arrivo allo zapatismo che stavo al Cortocircuito, e lì nascono le prime cose, il primo gennaio del 1994 con molti di quelli che poi sono diventati Ya Basta stavamo facendo il Capodanno insieme, arriva la notizia, il primo giornale che esce fuori, mi ricordo la prima pagina del *il Manifesto*⁷⁵ che parlava di quello che stava succedendo in Chiapas e lo abbiamo

⁷⁵ Quotidiano comunista italiano

sentito nostro da subito. Si vedeva, anche dalle immagini che passavano in televisione, che quella era una cosa diversa, completamente diverso, anche se poi ognuno di noi aveva un internazionalismo vecchio stampo dentro, Federico che veniva dal Salvador, altri dal Nicaragua, insomma c'è sempre stato un coinvolgimento particolare verso le situazioni di questo tipo, però insomma quello era qualcosa di nuovo. Subito abbiamo iniziato a fare dei comitati, quelli che poi si sono messi insieme con Ya Basta.”

Nel racconto fatto da Simona delle vicende che videro la nascita di Ya Basta emerge un aspetto strutturale che caratterizza la rete di militanti che si agglutinò attorno allo zapatismo: essa è radicata in una solida e preesistente rete di rapporti interpersonali di amicizia.

2.6. Erica, pittrice di *murales* zapatisti, e il CSO La Strada

Erica ha circa trent'anni e lavora come educatrice a Roma. Milita nel CSO La Strada, dove la incontro, situato alla Garbatella, quartiere popolare di Roma, e nel movimento per il diritto alla casa di *Action*. Fa parte di Ya Basta Roma. È una pittrice di *murales*, ha lavorato sia in Italia, nei CSO romani [v. in Appendice foto 6, 7 e 8], sia in Chiapas, in alcuni Municipi zapatisti.

È stata diverse volte in Chiapas, e anzi ha iniziato a fare politica nel 1994 proprio con gli Zapatisti.

Gestisce i lavori politici del CSO, e inoltre alcuni progetti di solidarietà con Chiapas, come i gemellaggi tra il Municipio X e XI di Roma e i Municipi di *17 de Noviembre* e *Vicente Guerrero* nel *Caracol* di *Morelia* in Chiapas.

Erica ha dipinto molti dei *murales* che decorano diversi CSO di Roma, nello stile *naïf* tipico dei *murales* zapatisti chiapanechi, e ne ha dipinti alcuni anche nei villaggi zapatisti in Chiapas.

In particolare, all'ingresso del CSO La Strada, ha dipinto, con l'aiuto dei suoi compagni, un *murale* molto grande, che si estende su due pareti, nel quale viene raccontata dalle immagini la storia dei movimenti antagonisti in chiave zapatista. Si tratta cioè di dipinti dai colori sgargianti, eseguiti nello stile *naïf* [v. in Appendice foto 9] , e con simbologie presenti nei *murales* che decorano la maggior parte degli edifici presenti nei territori zapatisti.

In questo dipinto le tappe fondamentali della storia dei movimenti, che va dai primi anni Novanta a oggi, viene segnata da svolte rappresentate in veste di tappe “zapatiste”, come la partecipazione agli Incontri Intergalattici dei Popoli Zapatisti coi

Popoli del Mondo, o quella alla Marcia del Colore della Terra, passando per gli eventi di Genova nel 2001.

In questo dipinto Erica e i suoi compagni raccontano visivamente, in modo epico, l'epopea dei movimenti. L'aspetto maggiormente interessante è quanto risulti decisiva l'importanza riconosciuta agli Zapatisti nella formazione delle identità collettive dei movimenti italiani in questione.

Erica racconta come le sia stato richiesto il suo aiuto come pittrice proprio durante un viaggio di solidarietà in Chiapas. In questa occasione ha compreso la centralità della funzione didascalica dei dipinti, come racconta:

“Noi siamo andati là nel 2003 pensando di poter contribuire a costruire un pezzo della Casa del Municipio, avevamo raccolto dei soldi qui da noi, un pezzo ce li avevano dati il Municipio qui per il gemellaggio, una parte li avevamo raccolti con iniziative di autofinanziamento. E loro invece ci hanno chiesto se sapevamo dipingere, perché loro stavano costruendo in quel periodo la Casa di Salute, che è un ambulatorio lì sulla strada principale della comunità. E ci hanno proprio chiesto di dipingere in un certo modo, perché a loro doveva servire per far capire alla gente che in quel luogo avvenivano una serie di pratiche. Per cui ad esempio rispetto alla malnutrizione, che è una delle piaghe che di più affligge il Chiapas, bisognava far capire che in quel posto i bambini venivano misurati e pesati, quindi ci hanno dato proprio una serie di indicazioni su come dovevamo dipingere, facendo vedere quali erano le piante medicinali che dovevamo dipingere, quelle che loro utilizzavano, alcuni medicinali, indicando quindi che in quel luogo venivano utilizzate sia le medicine chimiche che le piante tradizionali, e che in quel posto era presente un promotore di salute.”

Come testimonia il racconto di Erica, i dipinti murali hanno lo scopo di rendere leggibili alla popolazione i servizi pubblici messi in piedi dall'organizzazione zapatista. Trattandosi di una popolazione che spesso non è in grado di leggere, i dipinti sono necessari per illustrare le funzioni assolate dai vari edifici pubblici della comunità.

I dipinti svolgono anche un altro compito fondamentale: quello di fissare la memoria storica recente dei villaggi, rendendola fruibile a tutta la popolazione:

“La funzione dei murales è didascalica. Le scuole sono le prime che vengono affrescate, ma anche le case di salute, i municipi, insomma i luoghi che sono di tutti sono quelli che raccontano che cos'è la lotta zapatista, dal punto di vista dell'educazione, della salute. Quindi se tu ti trovi davanti alla casa del municipio non ci sarà mai solo scritto Casa del Municipio di Morelia, ad esempio, ma ci sarà tutta la storia di come quel municipio si è venuto a formare, ci sono i disegni che raccontano di quando l'esercito li ha repressi, le pitture che fanno vedere i bambini che costruiscono una nuova scuola: sono tutti pezzi di vita loro, che lasciano sui muri

e rimangono proprio come racconto, come indicazione anche per le nuove generazioni, adesso ci sono generazioni di Zapatisti che comunque sono nati nello zapatismo e già fanno politica, la traccia che rimane della loro storia sta nei murales.”

L'aspetto visivo dei villaggi zapatisti è caratteristico e li rende immediatamente riconoscibili dagli altri villaggi proprio perché molti edifici sono interamente ricoperti di pitture. La riconoscibilità, oltre che le funzioni didascaliche sopra descritte spiegano la ridondanza dei *murales* chiapanechi, che raccontano senza lasciare spazio ad ambiguità la storia e la funzione di ogni edificio.

Analogamente a quanto avviene in Chiapas, Erica e i suoi compagni hanno quindi deciso di fissare sulle pareti del loro CSO la memoria storica del gruppo che lo hanno occupato, inserendola in una storia più ampia di movimenti antagonisti, che, emerge dal dipinto, si sono aggregati per le occupazioni delle case, e rafforzati come gruppi grazie ai viaggi in Chiapas e ad eventi caratterizzati da un forte scontro con le istituzioni italiane come gli sgomberi a Roma o le manifestazioni di Genova.

3. Il CSO Cortocircuito: racconto locale in chiave zapatista

Le interviste con gli attivisti romani mettono in luce un fatto importante: lo zapatismo funziona come registro e ambito semantico a cui attingere per esprimere mutamenti locali (romani), come nel caso del racconto della storia Cortocircuito. Parlare in termini di “novità importate dallo zapatismo” permette di esprimere cambiamenti di vedute, disorientamenti ideologici, addirittura valorizzandoli, e ribaltando così la lettura della “sconfitta” ideologica dei movimenti di ispirazione rivoluzionaria dopo il crollo del comunismo sovietico.

Il CSO “Cortocircuito” è un luogo importato nel quadro dell’area antagonista romana. È una delle più vecchie occupazioni della città, risale cioè al 1990. Oggi ospita concerti, un ristorante “popolare”, una palestra, assemblee di gestione, assemblee del movimento di lotta per la casa, ed è tra le altre cose la sede legale dell’associazione Ya Basta di Roma, oltre che esserne stato il luogo di nascita. Infatti, come raccontano i fondatori romani dell’associazione, si trovavano nel CSO per festeggiare il capodanno del 1994 quando li sorprese la notizia dell’insurrezione armata dell’EZLN in Messico.

Attraverso la storia del Cortocircuito è possibile leggere l’evoluzione del movimento

romano, in termini di rapporti con le istituzioni. Nasce nel 1990 come punto di incontro di persone con percorsi politici diversi, alcuni provenienti dall'Autonomia Operaia romana, altri da Lotta Continua. Questo amalgama di esperienze produce una comunità politica ben definita, di cui gli antagonisti romani parlano come di "radice storica", che esprime posizioni per certi versi "d'avanguardia", al loro avviso, rispetto al marxismo classico: parlano infatti di se stessi come di "marxisti eretici", come del resto diversi altri gruppi dei CSO italiani i cui fondatori provengono dall'area di autonomia operaia. Come racconta Federico, uno dei *leader* del CSO:

“ (...) Siamo i compagni del Cortocircuito, che abbiamo una storia leggermente diversa, diciamo che il Corto è un coacervo di diverse realtà romane che s'incontrano perché gli anni Ottanta in questa città hanno riазzerato tutta una serie di cose, parlando del dibattito centrale degli anni Settanta su movimento di base, autodifesa e lotta armata, questa roba qua ha messo in moto le basi per cui negli anni alcuni compagni di diversissime esperienze di tutto l'arco che c'era nel decennio precedente gettano le basi per un'esperienza come quella dell'occupazione di un centro sociale che è nel Novanta.... (...) Non si era fossilizzato sui vecchi schemi (...).”

Il Cortocircuito è uno dei primi luoghi in cui, nel 1994, viene appoggiato lo zapatismo, e da cui nascerà infatti l'associazione Ya Basta, ed è sempre il collettivo "disobbedienti" del Cortocircuito il primo in Italia a scegliere un candidato – indipendente, ma in una lista del partito di Rifondazione Comunista- alle elezioni amministrative della città, nel 1997, nella persona di Nunzio D'Erme.

3.1. Problematiche sollevate dal racconto della storia del Cortocircuito

Il racconto di Miria, militante di lunga data nel Cortocircuito (il "Corto", nelle sue parole) mostra con chiarezza i processi di lettura in chiave zapatista dei mutamenti socio-politici locali. Incrociandolo con quello di Federico, *leader* storico del CSO, emergono temi comuni come la chiave di lettura zapatista della propria storia, la relazione tra nascita dei CSO e movimento per il diritto alla casa. Emergono inoltre temi come le modalità di partecipazione politica locale e le relazioni coi partiti politici, e il ruolo dello zapatismo nelle trasformazioni dei processi decisionali e nella definizione di una *leadership*.

3.2. Il problema degli alloggi in aree urbane e la nascita dei CSO

Federico, che è tra i *leader* del movimento “disobbediente” di *Action* afferma, parlando del mondo antagonista romano negli anni, che: “(...) La storia della casa negli ultimi 4 anni ha caratterizzato fortemente il movimento a Roma”.

Federico, che come abbiamo visto vive in un condominio in cui la maggior parte degli appartamenti sono occupati abusivamente, partecipa almeno un paio di volte alla settimana alle assemblee di *Action*, che spesso avvengono al “De Lollis Occupato”.

Anche Miria come abbiamo visto viene dalla militanza nel movimento per la casa romano. Mi narra il suo percorso politico e insieme quello del “Corto”, da cui traspare come il movimento delle occupazioni dei CSO di Roma sia una filiazione dei movimenti per le occupazioni delle case.

Partecipare al movimento per le occupazioni delle case fonda l’esperienza politica della mia interlocutrice come quella di molti altri suoi compagni. Trattandosi di esperienze di militanza di lunga durata, è sostanzialmente al loro interno che gli attivisti hanno costruito molte relazioni interpersonali che considerano significative.

Come è emerso da tutte le interviste svolte a Roma il problema abitativo rimane ancora oggi uno dei più sentiti, nell’area antagonista romana, e ne costituisce una peculiarità locale. Infatti in altre città italiane, come per esempio a Bologna, la storia dei centri sociali è più legata alla ricerca di luoghi dove attuare sperimentazioni culturali che alla ricerca di alloggi.

Sia nell’ambito europeo che in quello italiano è riconosciuto dagli storici (si trova conferma di questo, per esempio, in Balestrini, Moroni, 2003) che il fenomeno delle occupazioni nasce come risposta al problema abitativo che affliggeva le giovani generazioni di studenti e lavoratori che, soprattutto in ambito urbano, non potevano beneficiare di un alloggio presso la propria famiglia di origine, sia per la scarsità di risorse economiche, sia per la conflittualità dei propri modelli culturali rispetto a quelli dei propri genitori.

3.3. La morte di Auro Bruni e le relazioni col quartiere

L’aspetto generazionale emerge dal racconto degli attivisti e in particolare di Miria, che raccontandomi il suo vissuto politico si sofferma su un fatto grave accaduto nel Corto: la morte in un rogo appiccato da squadre di neofascisti di un giovane che cercava rifugio appunto nel CSO. Questo episodio parla di una stagione di

conflittualità estrema tra gruppi politici nella città. Questo fatto tragico, come racconta Miria, contribuì a segnare, presso gli abitanti del quartiere e della città in generale, l'immagine dei CSO come pericolosi luoghi di scontro e devianza.

Miria racconta che il ragazzo, più che per militanza politica, si trovava momentaneamente nel CSO dove cercava rifugio per la notte “perché era in conflitto con i genitori”:

“(....) Il Corto nel '91 ce l'hanno bruciato, non so se te l'hanno raccontato: è dove è morto Auro Bruni, e lì ci son voluti anni per recuperare il rapporto col quartiere. Dove hai visto il campo di calcetto c'era il terzo padiglione del Corto, anzi, quello era il Corto. I fascisti ce lo hanno bruciarono tentando anche di incolpare dei ragazzi nostri, poi quella fu smontata, ma poi di fatto non cercarono proprio l'assassino. Non hanno mai cercato il colpevole. Tieni conto che nel quartiere fu pesantissima, nessuno voleva assolutamente avvicinare i figli. Quel ragazzo morì perché stava dentro a dormire, stava buttato su un divano, aveva litigato con la madre, aveva 18 anni. Poi sai i centri sociali all'epoca erano proprio un'altra cosa, ci furono anni di buio, poi piano piano abbiamo recuperato, la gente del quartiere viene, a parte proprio qualcuno.”

Se pure l'universo dei CSO costituisce un fenomeno relativamente marginale rispetto alla società italiana, il suo radicarsi nel cuore del tessuto urbano, soprattutto nelle grandi città, per ragioni di carenza di spazi abitativi, fa sì che fin dall'inizio questo universo abbia vissuto in prossimità con gli abitanti dei quartieri di appartenenza, producendo contesti di scontro o di integrazione a seconda dei diversi luoghi.

Nel caso del Cortocircuito la storia delle relazioni col quartiere è segnata da inizi profondamente conflittuali, come emerge dai racconti, per finire invece per sfociare, dalla metà degli anni Novanta, verso una situazione di integrazione: dal CSO proviene addirittura un rappresentante eletto nel Consiglio Comunale, e le espressioni filo-zapatiste che fanno riferimento a Ya Basta collaborano con le amministrazioni del quartiere Cinecittà per progetti di cooperazione con il Chiapas attraverso i gemellaggi. La vocazione ad un'azione politica su scala municipale continua ad emergere da tutte le interviste e in particolare da quella che sto esponendo:

“Gli spazi comunque si occupavano, perché bisognava dare una risposta al fatto che i giovani non erano considerati dalla società, non avevano spazi. L'embrione c'era già qui, e può essere una delle ragioni da cui è nata la sintonia con gli Zapatisti (...) I centri sociali qui nascono un po' come una battaglia generazionale, poi anche dall'aggregazione spontanea in alcuni casi, noi eravamo più elaborati di testa, volevamo occupare il centro sociale, ma non è che ci bastava partire da noi per occupare uno spazio per noi, per poterci esprimere, che è un po' lo

specifico del centro sociale.”

La mia interlocutrice romana, tornando alla cronaca della nascita del suo CSO, spiega l'aspetto generazionale delle esigenze che portarono alla nascita di questi luoghi, e lo mette in relazione al problema abitativo che affliggeva e affligge soprattutto i giovani a Roma.

Come traspare dalle parole di Miria, nelle esigenze dei gruppi che animano i CSO sono indissolubilmente intrecciati aspetto generazionale e questione abitativa, segnandone al contempo la vocazione a un'azione politica urbana.

“Noi volevamo entrare rispondere a quest'esigenza, ma anche per fare una politica dei giovani. Il lavoro del Corto è stato quello di mettere assieme tutti centri sociali, di fare in modo che venissero riconosciuti, quindi le vertenze con il Comune.... C'era un gruppo di compagni che venivano da altre esperienze, non è che era una cosa che partiva dall'esigenza del giovane di avere uno spazio suo e basta, c'era un ragionamento politico sulla città.”

È interessante notare che oggi il movimento per la casa di Roma, almeno nella sua espressione antagonista, cioè *Action*, non è assolutamente più riconducibile a parametri generazionali. La sua composizione è divenuta infatti trasversale dal punto di vista delle età. Alle assemblee di *Action* partecipano persone tra i venti e i cinquant'anni.

3.4. Il rapporto con le istituzioni e la nozione di “contropotere”

L'episodio della morte di Auro Bruni ha segnato il rapporto dei militanti del CSO Cortocircuito con la giustizia, e la mancata ricostruzione dei fatti in sede processuale⁷⁶ non ha certo contribuito alla costruzione di un rapporto di fiducia con le istituzioni dello Stato. Tuttavia si tratta di un episodio che si inserisce in una preesistente e solida costruzione socio-politica che oppone in modo conflittuale, nell'auto-percezione di autonomi e antagonisti in generale, “poteri” (istituzionali) e “contropoteri” antagonisti.

I soggetti di questa ricerca utilizzano frequentemente la parola “contropotere” è frequentemente utilizzata dai spesso nelle sedi delle associazioni di cui mi sono occupata, o, ancor più, sui muri dei CSO, si legge la scritta che incita a “costruire contropotere”.

⁷⁶ Come testimonia ad esempio l'articolo di Franco Montini, “Auro, la parabola del disagio”, su *La Repubblica* del 21 marzo 1999. Trae ispirazione dalla vicenda anche un film, “Giamaica”, di Luigi Faccini.

Questo slogan è nato in seno all'Autonomia Operaia. La sua genesi si può ricostruire attraverso una rilettura della stampa del movimento autonomo, dove si legge ad esempio:

“Il metodo dell'autonomia operaia si fonda nel territorio dell'illegalità di massa dei comportamenti operai e proletari antirevisionisti (...) La caratteristica e la parola d'ordine vincente nell'area dell'autonomia è stata fin da principio sempre quella del contropotere.” (“Dall'area dell'autonomia operaia e proletaria al movimento dell'autonomia operaia”, in *Rosso* n. 12, ottobre 1976)⁷⁷

In un altro numero della stessa rivista si legge anche:

“Usiamo la nostra intelligenza e la nostra creatività per costruire contropotere. Organizziamo la nostra forza contro tutto ciò che ad esso si oppone. Autonomia Operaia: dalla lotta della classe il processo di organizzazione proletaria sul terreno della guerra civile.” (“Autonomia Operaia”, in *Rosso*, numero speciale, settembre 1977)

La nozione di contropotere, e ciò che ne consegue in termini di legittimazione della disobbedienza collettiva alle leggi dello Stato, è utilizzata tutt'oggi come forma di rivendicazione, del tutto peculiare all'ambito delle culture antagoniste, della legittimità delle infrazioni compiute rispetto alla legge da parte degli occupanti dei CSO (una larga parte di essi oggi si fa chiamare “i Disobbedienti”). Questo termine indica un aspetto della relazione politica conflittuale tra un potere dominante percepito ed un potere (detto “contropotere”) che è espressione di un soggetto che esercita una negazione del potere costituito.

Va notato che il rapporto di totale sfiducia nelle istituzioni giudiziarie espresso, per esempio da Miria nel caso del giovane ucciso, o da molti di coloro che parteciparono a Genova e furono coinvolti loro malgrado e gratuitamente negli scontri dalla polizia, riflette ed esemplifica la sfiducia strutturale nei poteri costituiti che caratterizza i gruppi antagonisti. In particolare esiste una collezione di vicende giudiziarie di cui fa parte anche il caso molto più recente dell'uccisione di Carlo Giuliani da parte delle forze dell'ordine a Genova nel 2001. Queste storie di ingiustizia subita, da parte dello Stato, sono patrimonio dei movimenti antagonisti e costituiscono un'argomentazione, di fondo “legalista”, alla legittimità del proprio misconoscimento delle autorità giudiziarie italiane.

⁷⁷ Brani dei testi riportati nei numeri di “Rosso” a cui mi riferisco sono disponibili online nel sito dell'Università di Roma La Sapienza in un lavoro cura di Tiziana Rondinella: http://w3.uniroma1.it/dsmc/ricerca/Allegati/407_424.pdf

Tuttavia, l'opposizione potere/contropotere, oggi, è prevalentemente espressa sul piano delle retoriche, e gli aspetti di conflitto praticato con le istituzioni, che caratterizzavano le origini dell'Autonomia Operaia, sono oggi sostituiti da rapporti di collaborazione attiva con partiti e istituzioni. La collaborazione è dimostrata da fatti come la candidatura di rappresentanti dell'area antagonista a pubbliche elezioni, e da pratiche di cooperazione con il Chiapas che coinvolgono municipalità e Regioni (come ad esempio il caso del gemellaggio).

4. Il ruolo dello zapatismo nell'avvicinamento ai meccanismi di rappresentanza istituzionale in Italia

Le categorie proposte dagli Zapatisti come l'idea di “combattere per smettere di combattere” o di “camminare domandando” (due noti *slogan* zapatisti) intervengono, nel discorso degli antagonististi italiani, a mediare nella distanza prodottasi tra retoriche e pratiche. Per questa ragione parlo di un racconto locale, quello del Cortocircuito, letto in chiave zapatista.

Lo zapatismo rappresenta un sistema di credenze che ha permesso agli attivisti antagonisti italiani di modificare i nuclei ideologici che reggevano i movimenti che negli anni hanno espresso critiche ideologiche nei confronti dello Stato. È avvenuto infatti un passaggio ideologico da logiche rivoluzionarie che prevedevano l'attuazione di pratiche di scontro violento a logiche sostanzialmente che puntano invece ad aprire una riflessione nella società sul valore delle pratiche di cittadinanza diretta e partecipazione all'interno di progetti di democrazia dal basso. Logiche, queste ultime, che caratterizzano nella sostanza tutto il movimento di critica alla globalizzazione.

4.1. Lo scacchiere delle appartenenze politiche: forme di diplomazia informale

Le interviste hanno messo in luce il gioco di appartenenze stratificate che caratterizza il contesto politico antagonista italiano: è possibile, per esempio, militare attivamente in Ya Basta e sentirsi parte di un CSO, ma non dell'associazione, cioè *Action*, che ne è la maggiore espressione politica attuale in un contesto urbano, come quello di Roma, poiché questa associazione collabora con un partito politico istituzionalizzato, Rifondazione Comunista, che è invisibile agli altri membri nazionali di Ya Basta.

Per esempio Simona, un membro importante di Ya Basta, dichiara:

“Un anno fa alcuni centri sociali che stavano dentro ad *Action*, decidono di farsi associazione, e poi hanno deciso di entrare dentro alla Sinistra Europea, e io non ci sto. Perché la sinistra europea non è uno strumento che ti permette di continuare a creare conflitto. Tutto dipende se è l'istituzione o se diventi tu lo strumento dell'istituzione. A Rifondazione uno dei legami veri che gli è rimasto con i movimenti è *Action*.”

Lei rinnega quindi la propria adesione alla scelta, per lei eccessivamente istituzionalista, di *Action*, ma continua a intrattenere stretti rapporti di amicizia e collaborazione coi suoi membri tramite Ya Basta o la frequentazione del CSO Cortocircuito.

Federico allarga il discorso sul piano nazionale, spiegando come sia possibile fare scelte locali diverse quanto alla collaborazione, per esempio, coi partiti, e continuare a collaborare su altri piani, per esempio quello di Ya Basta:

“ (...) Coi compagni di Padova, con Vilma con Luca ci siamo allontanati, ma è una cosa di pochi anni fa, sulla posizione di Roma (degli Disobbedienti romani) con Rifondazione, perché Roma è sempre stata più vicina a Rifondazione e Padova, diciamo, ai Verdi (...) nessuno di noi mai è entrato dentro a Rifondazione Comunista, abbiamo sempre mantenuto una certa autonomia e anzi dei livelli di scontro, comunque abbiamo mantenuto una certa collaborazione con loro. Padova aveva invece una certa internità rispetto al movimento dei Verdi, chiamandolo movimento, si son fatti le tessere si son candidati. A un certo punto questa cosa è diventata una discriminante. A un certo punto la questione Verdi Rifondazione è diventata per quelli di Padova un problema (...)”

Federico cita due suoi compagni di Padova, Vilma e Luca, leader importanti del movimento “disobbediente”, e spiega come siano in disaccordo rispetto ai “compagni” di Roma quanto alla scelta di collaborare con diversi partiti politici. Questo disaccordo ha portato effettivamente a delle rotture “diplomatiche” per esempio tra gli antagonisti delle due città, rotture che però sono state ricucite

giocando sul piano, per esempio, della condivisa appartenenza al movimento filo-zapatista.

Dunque il fatto di non riempire in modo univoco la scacchiera delle appartenenze politiche è un gioco di diplomazia informale che permette di gestire sia collaborazioni a livello locale, nella città di Roma, sia collaborazioni a livello nazionale, con gli altri militanti di Ya Basta per esempio. Spiega Miria:

“Action è il nucleo del Corto. Io non ci sto dentro Action, ma altri compagni di Ya Basta sì. Questi si sono riuniti con gli zapatismo questi adesso non si parlano più, l’area di Action e i compagni del nordest, si amano e si odiano. Ci sono delle scelte politiche diverse per via di Rifondazione, io personalmente non sono d’accordo col fatto che Action è entrato nella Sinistra Europea, però quelli sono i miei fratelli e le mie sorelle, da trent’anni. Noi come Ya Basta abbiamo voluto mantenere le relazioni con entrambe le parti, a partire dal lavoro specifico che facciamo, che è cooperazione internazionale, mettere in relazione i vari conflitti nel mondo, io non sono costretta di fare una scelta riguardo a con chi relazionarmi: io mi relaziono con Action in questa città, perché comunque se non ti relazioni con Action in questa città -con chi ti relazioni?- se stavo a Padova avrei avuto un altro problema, comunque fanno un lavoro sociale nella città che comunque ha un valore. Invece dell’area che hai visto ieri sera di Roma c’è solo ESC e l’Horus, all’assemblea con quelli del nordest.”

Questo esempio si riferisce solo ad un frammento dei movimenti antagonisti italiani. Descrive però un meccanismo che funziona in modo diffuso: quasi tutti, attivisti e militanti, esprimono appartenenze politiche multiple, che è possibile giocare a seconda della situazione e del contesto politico per creare dinamiche di inclusione o di esclusione.

Un piano di inclusione molto spesso è proprio quello dei rapporti col Chiapas. Su questo livello si parlano gruppi dalle pratiche quotidiane radicalmente diverse, che non hanno alcuna altra affinità politica se non quella di essere filo-zapatisti. Simona ad esempio formalizza così questa dinamica:

“Coi vari gruppi che fanno il caffè la differenza non è finché si parla di zapatismo, che siamo tutti d’accordo, ma se per te lo zapatismo è solo fare il caffè, per me non è così. Però la differenza è sulle pratiche di far politica quotidiana, perché se la tua pratica è scrivere lettere al governo, io non mi ci riconosco, se la solidarietà è quella di mandargli i soldi e basta, se poi manca la radicalità all’interno del tuo territorio ti manca lo zapatismo.”

Così è accaduto che in Italia gruppi di provenienza storica e politica diversa siano entrati in contatto e abbiano iniziato delle collaborazioni, senza mai, d’altra parte, fondersi.

5. Verso un dialogo con i partiti

Il rapporto coi partiti è una questione spinosa per tutti i movimenti altermondialisti. Si tratta infatti di una problematica che emerge in ogni contesto cittadino che ho affrontato in Italia.

Lo zapatismo ha offerto agli antagonisti italiani una chiave di lettura per esprimere una critica accesa verso il sistema di partiti politici, e al contempo ha permesso ad alcuni di loro di sentirsi legittimati nel cercare una rappresentanza istituzionale locale senza correre il rischio di mettere in discussione la propria natura movimentista.

Come racconta Federico, riportando i suoi primi dialoghi con Marcos avvenuti in Chiapas nel 1994, il Subcomandante spiega il fallimento delle guerriglie centroamericane degli anni Ottanta soprattutto con la compromissione col potere dei *leader* rivoluzionari (la guerriglia Sandinista in Nicaragua ha per esempio dato origine a un importante partito politico, quello Sandinista appunto) che avrebbero abbandonato le masse di diseredati che si erano mobilitate arruolandosi nella guerriglia.

Qui trova la radice il rifiuto zapatista di proporsi come partito politico, rifiuto che, secondo Federico, costò agli Zapatisti una iniziale diffidenza presso i movimenti rivoluzionari europei. Racconta infatti:

“Quindi io quando torno in Italia sono quello che deve raccontare che roba è questa nuova cosa dello zapatismo. C'è una curiosità enorme, che per alcuni in Europa si trasforma in rigetto perché da un punto di vista classico rivoluzionario il fatto che questi rifiutassero di formarsi come partito era inaccettabile, il rigetto della forma partito.”

Bisogna notare che proprio il rigetto della forma ha invece incontrato i favori di quelle fasce di ex-militanti dei movimenti degli anni Settanta e di nuovi attivisti “altermondialisti”. Infatti i primi da sempre si dichiarano costitutivamente contrari alla forma-partito, e i secondi iniziano il proprio percorso politico con il Movimento dei movimenti la cui nascita secondo molti studiosi è determinata proprio dalla crisi strutturale della forma-partito (Farro, 2006; Dalla Porta, 2006; De Nardis 2003).

5.1. Il rapporto degli antagonisti romani con le istituzioni

Parlando del rapporto, sempre conflittuale, con i partiti, tutti i miei interlocutori esprimono un “noi e loro”, in cui “loro” sono coloro che riconoscono la legittimità del sistema istituzionalizzato della rappresentanza politica attraverso i partiti, e il “noi” è

l'insieme virtuale di tutti coloro che non riconoscono la piena legittimità di tale sistema.

Quindi, in modo rappresentativo del rapporto che tutto il movimento italiano ha con la politica istituzionale, tutti i miei interlocutori romani mettono al centro del discorso il fatto, per loro di grande importanza, della candidatura alle elezioni comunali di Roma nel 1997 di Nunzio D'Erme. Per tutti questo passaggio rappresenta un punto di svolta fondamentale.

Simona racconta il processo assembleare attraverso cui lei e i suoi compagni "disobbedienti" hanno individuato nella persona di Nunzio D'Erme un candidato (eletto due volte) alle elezioni amministrative della città, tentando anni dopo anche alle europee (dove non è stato confermato):

“La candidatura è stata discussa in tante assemblee e da tante persone, l'idea di Nunzio al Comune nasce da tanti centri sociali, proprio perché avevamo bisogno di una persona dentro al Comune, e Nunzio era quello più contrario di tutti ad entrare nelle istituzioni, non si poteva dire niente sulla sua onestà, è una persona che proprio non puoi dire che è colluso col potere. Ci fidavamo ciecamente, e per tutti era così. E questo era molto zapatista, è una delle cose più importanti che ci ha dato, lo zapatismo.”

Come traspare nelle parole di Simona, la candidatura di Nunzio è stata accolta come legittima da tutti gli antagonisti romani, perché a tutti era noto il percorso radicalmente conflittuale di D'Erme con le istituzioni, espresso talvolta in episodi di scontro aperto (risse con gruppi fascisti negli anni Settanta, azioni di "disobbedienza civile" negli anni Novanta) che gli sono costati diverse denunce.

Sia Miria che Simona ed Erica pongono l'accento sul fatto che l'ingresso del movimento nelle istituzioni, incarnato da Nunzio, costituisce un'operazione strumentale, così come la scelta di appoggiarsi, come "indipendenti", sottolineano, al Partito della Rifondazione Comunista. In questo modo prendono le distanze dal sistema di istituzioni e dal partito, almeno nelle parole.

Racconta ad esempio Miria:

“Comunque il percorso che ha fatto Nunzio D'Erme per entrare nelle istituzioni comunali non è stato per entrare nelle istituzioni, cioè quello che stanno immaginando loro, noi siamo sempre stati indipendenti, non c'è mai stato questo rapporto così organico con Rifondazione, come anche è stato a Padova con i Verdi. A Roma a livello di Comune c'era una situazione di Rifondazione che era più accettabile, mentre a livello di quartiere c'era una sezione con cui ci scannavamo. Era un rapporto totalmente strumentale, un discorso di incursione dentro quella

dinamica di Consiglio Comunale, stava lì come “voce dei senza voce”, non stava lì cercando di prendere pezzi di potere.”

Dalle parole di Erica emerge la stessa presa di distanze verbale con le istituzioni, espressa con la rivendicazione di un rapporto strumentale con esse:

“Nel 1997 ci siamo presentati alle elezioni al Comune con Nunzio al Comune e un compagno nostro qui nel Municipio XI°, con Rifondazione ma senza mai sentirci parte del partito, ma usando invece il partito per far sentire la nostra voce.”

Lo stesso evento è raccontato anche da Simona, che mette l’accento sull’origine della necessità, per i gruppi antagonisti romani, di “difendere le occupazioni” mettendo un proprio rappresentante nel Consiglio Comunale:

“La novità grossa dentro il Corto è stato il confronto/scontro con le istituzioni, cosa che non c’era mai stata dentro un centro sociale, e c’è una lotta grossa all’interno del movimento dei centri sociali affinché le istituzioni li riconoscano, quindi c’è una delibera verso il Comune. Questo arriva quasi contemporaneamente agli Zapatisti, la scelta di candidare Nunzio, e questo ci viene molto dalla forza dell’incontro con gli Zapatisti, che dicono che comunque puoi provare, poi magari sbagli, però intanto puoi provare.”

Simona mette in rilievo l’importanza che ha avuto il modello zapatista nel processo che ha portato l’assemblea dei CSO di Roma a candidare uno di loro in Consiglio Comunale. Lei, come molti suoi compagni, pone l’accento sulla possibilità di procedere per tentativi proposta dagli Zapatisti. In questo senso molti antagonisti, romani in questo caso ma non solo, sono usciti da un quadro ideologico di conflitto violento con le istituzioni, decidendo di praticare il dialogo con esse.

Anche Erica, come Simona e come la maggior parte degli attivisti interpellati a proposito del rapporto dei movimenti antagonisti con le istituzioni, giustifica con lo zapatismo la perdita di radicalità nelle pratiche di opposizione alle istituzioni statali. Infatti a proposito della collaborazione attiva che lei e i suoi compagni praticano con il Consiglio Comunale e con quello di quartiere, chiama in causa proprio gli Zapatisti, dicendo:

“Loro sono quelli che cambiano il mondo senza prendere il potere, che fanno la rivolta senza armi, la rivolta della parola. Però noi siamo in una situazione diversa, qui in Europa, una prospettiva di un movimento che entra dentro le istituzioni non per farsi sussumere da queste, ma è il nostro modo di dare voce ai senza voce, cosa che lì (in Chiapas) non sarebbe strutturalmente possibile.”

Erica racconta quindi il processo politico per cui gli antagonisti ritennero necessario

intraprendere un percorso di collaborazione con le istituzioni locali in termini zapatisti. Un elemento centrale, che traspare da tutte le testimonianze raccolte, è il ruolo che tutti gli attivisti attribuiscono agli Zapatisti in questo mutamento.

Questo processo di avvicinamento a istituzioni e partiti è stato possibile, tra le altre cose, perché alcuni partiti di estrema sinistra, come Rifondazione Comunista nel caso di Roma, o i Verdi in altri casi, hanno subito negli ultimi dieci anni delle perdite decisive di consenso e di base sociale: i movimenti hanno quindi capitalizzato la ricerca di questi partiti di una base sociale, proponendo loro di collaborare coi movimenti.

5.2. Legittimità della collaborazione con le istituzioni su scala locale e pratiche di partecipazione municipale

Parlando del rapporto del suo gruppo politico con le istituzioni, Miria sottolinea e rivendica la peculiarità delle scelte romane. Mette inoltre l'accento sul fatto che la necessità di collaborare con le istituzioni sorge, per gli occupanti dei CSO, dalla volontà di agire con efficacia sul piano territoriale, e innanzitutto di quartiere:

“Noi ci siamo sempre relazionati, abbiamo sempre cercato la trattativa, se c'è un diritto lo dobbiamo rivendicare. Ad altri spazi sociali non gliene è mai importato nulla, restavano chiusi dentro il loro spazio. Andavamo nel quartiere a fare politica, attraverso il centro sociale. Il centro sociale per noi non è un fine ma un mezzo, a differenza di tanti altri centri sociali o di tanti altri compagni. Non penso che lo zapatismo ci abbia convinto immediatamente ad entrare in Consiglio Comunale.”

La legittimità del processo di ingresso nelle istituzioni ha molto a che fare con il rispetto della scala locale, che come si è detto rappresenta un elemento centrale per tutti i movimenti altermondialisti. Racconta Simona, a proposito:

“Anche se poi per esempio la candidatura di Nunzio alle europee invece strideva, perché una cosa è la politica territoriale, locale, una cosa è se t'immagini di entrare nei giochi di potere, è un'altra cosa. Per esempio non è che t'immagini di entrare in Parlamento, che senso ha? Perché quella è comunque una forma di potere, che noi rinneghiamo sempre.”

Il limite stabilito, come traspare dalle parole di Simona, alla legittimità della partecipazione politica sul piano istituzionale è l'efficacia territoriale e la possibilità di controllo da parte della popolazione. Ciò che supera il limite del piano locale diventa difficilmente controllabile dalla “base” e dunque difficilmente traducibile in scelte politiche accettabilmente assimilabili a pratiche di democrazia diretta.

“Al Comune di Roma Nunzio aveva l’ufficio al bilancio partecipativo. In quasi tutti i quartieri di Roma sono nati dei gruppi che lavoravano alla partecipazione sia nel bilancio che nella politica nella gestione della vita del Municipio. Nasce il bilancio partecipativo, e quella è una cosa molto zapatista, nasce da un’idea zapatista e a Roma ancora ci sono le reti dei Municipi, oppure i Municipi che si gemellano con i Municipi del Chiapas. Che non è solo portare mille euro a loro, ma è proprio l’idea di aprire i nostri Municipi alla gente. Che poi il rischio qua a Roma è che la gente discute di dove mettere il cartello o le strisce pedonali, ma insomma quello è il rischio.”

Tutte le pratiche di collaborazione con le istituzioni comunali si ispirano proprio al principio di democrazia diretta, principio condiviso con tutte le componenti, per altri versi eterogenee, dei movimenti altermondialisti. Come racconta Simona, le pratiche di democrazia diretta hanno trovato la loro massima espressione, secondo la moltissimi attivisti, proprio nei processi di amministrazione dei territori occupati dagli Zapatisti, che con le Giunte di Buon Governo regolano la vita delle comunità attraverso incarichi amministrativi e assemblee che includono tutta la popolazione:

“All’epoca della delibera, c’era un grosso dibattito tra le varie realtà, con alcuni che dicevano che non ci dovevamo proprio parlare, con le istituzioni. E poi, finalmente, c’è l’EZLN, per cui si può provare tutto, noi non vogliamo prendere il potere, quindi presentarsi al Comune non è prendere il potere ma è creare conflitto dappertutto. Loro vogliono l’autogoverno, le GBG, che richiama tutto il lavoro nostro sulla partecipazione nei vari municipi.”

5.3. Ambiti di rappresentazione della conflittualità sociale

Il processo di partecipazione degli attivisti antagonisti alla vita sociale della città tramite la collaborazione con le istituzioni ha comportato un progressivo spostamento della conflittualità sociale, da loro espressa da sempre, da un piano di conflitto aperto, per esempio con le pratiche talvolta di guerriglia urbana messe in atto per difendere i luoghi occupati dagli sgomberi della polizia, ad un piano di conflitto più che altro simbolico (ma non solo). Infatti sono sempre di più i casi in cui, in caso di ordinanze di sgombero, gli attivisti mediano con i loro interlocutori in sede istituzionale, scegliendo la diplomazia, quando è possibile, al posto dello scontro violento.

Si può stabilire un “prima” e un “dopo”, nelle pratiche collettive di difesa delle occupazioni. Infatti, negli occupanti di case e CSO è emersa solo verso la fine degli anni Novanta la volontà di trovare delle pratiche di negoziazione politica con le istituzioni. Precedentemente, la necessità di “difendere le occupazioni” portava spesso allo scontro fisico con le forze dell’ordine.

Per esempio, Erica racconta come opponendosi a uno sgombero specifico, quello di un edificio in zona Castrense, lei e i suoi compagni abbiano iniziato un percorso di negoziazione che li ha portati alle odierne pratiche di partecipazione politica territoriale:

“C’è stato un tentativo grosso di sgombero in una casa a San Giovanni, zona Castrense, e lì siamo riusciti a bloccarlo. Praticamente siamo entrati dentro questa casa sia Action che il Coordinamento di Lotta per la Casa di Roma, che sono due cose diverse, due aree un po’ diverse di compagni. Però abbiamo difeso insieme quell’occupazione, sono arrivati la mattina alle sei coi blindati, però si sono resi conto dopo ore e ore di trattativa che se fossero entrati sarebbe successo un disastro dentro Roma, se avessero provato a sgomberarci. E per fortuna poi la politica è sempre riuscita ad esserci prima della polizia. È dal bisogno di casa che partono i compagni nella loro partecipazione politica poi ad altre cose.”

Come testimoniano le parole di Erica, insieme a quelle riportate dalle altre interlocutrici, i movimenti antagonisti, in questo caso romani anche se non si tratta di un processo che riguarda unicamente la capitale, sono passati da un’epoca di pratiche di conflittualità aperta e talvolta di scontro diretto con le forze dell’ordine, a pratiche di collaborazione quotidiana, almeno su scala locale, con le istituzioni.

Il fatto che la ricerca di dialogo e collaborazione con le istituzioni, in ambito locale, parta dalla necessità di salvaguardare il terreno conquistato in termini di occupazione radica tutte le pratiche di partecipazione diretta alla vita sociale nelle necessità concrete delle persone, e non tanto nelle aspirazioni ideali o ideologiche.

Gli attivisti e i militanti dei movimenti antagonisti, nelle pratiche politiche quotidiane di negoziazione sul proprio territorio, e negli strumenti impiegati in tale negoziazione, rivelano un approccio sorprendentemente prammatico, se si considerano invece le loro retoriche, sbilanciate verso una critica molto radicale alle istituzioni.

In questo senso si può concludere che, osservando i casi di democrazia partecipativa generati dai movimenti altermondialisti e antagonisti italiani, questi non vogliono sostituirsi né confliggere con le istituzioni statali proprie della democrazia liberale e rappresentativa, ma piuttosto collaborare con essa.

La conflittualità sociale quindi difficilmente sfocia in pratiche violente, nelle manifestazioni di piazza per esempio. Essa è piuttosto espressa e incanalata in forme di rappresentazione verbale, letteraria, cinematografica e artistica.

5.4. Il rapporto con lo Stato come elemento di contatto tra Italia e Messico

I movimenti antagonisti italiani, pur provenendo da una tradizione politica d'ispirazione rivoluzionaria e massimalista sono diventati, oggi, movimenti dalle istanze sostanzialmente riformiste. Come racconta con ironia Vilma, *leader* di Ya Basta Nordest, “viviamo ormai in un mondo social-democratico”. Effettivamente gli antagonisti italiani, nel quadro più generale dei movimenti altermondialisti, si inseriscono, oggi, in una tradizione di pensiero democratica che si esprime nella collaborazione pratica tra società civile e Stato.

Nonostante le retoriche anti-sistemiche, gli attivisti antagonisti dei CSO, per esempio, non aderiscono completamente all'opposizione libertà – potere che fonda secondo l'analisi di molti politologi il pensiero liberale. Gli antagonisti “disobbedienti” costituiscono in questo senso una variante rispetto al movimento altermondialista nel suo insieme. Infatti alcune sue espressioni nordamericane (popoli di Seattle) e nordeuropee più estremiste come i gruppi anarchici tedeschi, olandesi, scandinavi e britannici, esso esprime infatti posizioni più vicine al pensiero liberale, sono centrate su un'ideologia che oscilla tra il libertario e il liberale, imperniata sul rifiuto dello Stato e sulla libertà intesa come libertà individuale contrapposta ai poteri di controllo esercitati dallo Stato stesso.

Norberto Bobbio (Bobbio, 2006) definisce il rapporto tra libertà e Stato che caratterizza le società liberali:

“C'è un'accezione di libertà, ed è l'accezione prevalente nella tradizione liberale, secondo cui libertà e potere sono due termini antitetici denotanti due realtà in contrasto tra loro e quindi incompatibili (...) Nel pensiero liberale teoria del controllo del potere e teoria della limitazione dei compiti dello stato procedono di pari passo: si può dire addirittura che la seconda è la conditio sine qua non della prima, nel senso che il controllo degli abusi di potere è tanto più agevole quanto più è ristretto l'ambito in cui lo stato può estendere il proprio intervento (...) Dal punto di vista dell'individuo in cui si pone il liberalismo lo stato è concepito come un male necessario: appunto, in quanto male, se pure necessario (e in ciò il liberalismo si distingue dall'anarchismo), lo stato deve intromettersi meno possibile nella sfera d'azione degli individui. (...)” (Bobbio, 2006, p. 40)

Ovviamente i movimenti altermondialisti sono profondamente diversi tra loro, si esprimono in varianti regionali mosse da ideologie che sono il prodotto dei rapporti di potere specifici di un determinato contesto storico e sociale.

In questo senso, gli antagonisti italiani, per esempio, trovandosi in un contesto di esistenza strutturato, nell'organizzazione statale per esempio, in modo molto diverso da quello dei loro compagni nordici, sono caratterizzati da un'ideologia meno liberale, sostanzialmente più statalista, dove la "richiesta" di Stato da parte degli attivisti è una richiesta di difesa della sovranità delle comunità locali contro i processi di liberalizzazione dei mercati.

In questo quadro, gli attivisti italiani tendono a costituirsi come reti di solidarietà e *welfare* informale paralleli allo Stato italiano, nella tensione politica a delegittimarne la classe dirigente che ritengono globalmente corrotta.

Specificamente, gli attivisti antagonisti dei CSO e di Ya Basta si trovano ben lontani dal pensiero anti-statalista anarchico o, al contrario, liberale, e sostanzialmente in conflitto con le sue espressioni (i CSO di ispirazione anarchica sul territorio italiano, per esempio). Essi agiscono piuttosto nella costruzione pratica di rapporti di collaborazione attiva con le istituzioni dello Stato, proponendo servizi di *welfare* informale integrativo (gli sportelli degli Invisibili, di consulenza legale e medica ai migranti, per esempio).

Questo contesto di collaborazione su piccola scala (municipale o al massimo regionale) è però marcato da tensioni sempre presenti verso le istituzioni. Queste tensioni sono da riferirsi, da un lato, al percorso storico ideologico specifico che è presente in latenza dai tempi dall'Autonomia Operaia in poi, e sono espresse attraverso retoriche ancora estremamente conflittuali.

D'altro canto, la tendenza alla delegittimazione delle leggi dello Stato e della sua classe dirigente sono radicate nel sentimento di sfiducia dichiarata nel sistema politico e giudiziario, esplicitato attraverso la circolazione costante negli ambienti antagonisti di aneddoti di scontri di piazza o procedimenti giudiziari considerati ingiusti.

Gli aspetti di delegittimazione insiti nelle pratiche di disobbedienza civile e di *welfare* autonomo attuate dagli antagonisti dei CSO vanno letti nel quadro di una sfiducia generale nei confronti della classe politica che affligge la società italiana (Ginsborg, 2006, p.571-572), in cui il rapporto tra cittadino e apparati istituzionali è inquinato dalla diffusa corruzione, dall'inefficienza dei servizi che ne consegue, e dalla radicata diffusione popolare di un'ideologia che privilegia gli interessi familiari e individuali invece di una propensione ad agire per il bene comune.

La situazione messicana non è diversa da quella italiana, per lo meno in merito a corruzione e inefficienza degli apparati pubblici, anche se nel Paese mesoamericano

questi fenomeni assumono tutt'altra, mastodontica, proporzione, e sono legati a doppio filo con le dinamiche scatenate dagli interessi del narcotraffico.

Questa similitudine nel rapporto di scollamento tra società-Stato, fortemente percepita per altro in modo esplicito da molti degli attivisti italiani che si recano in Chiapas, costituisce una delle ragioni per cui la protesta zapatista, che richiama vivacemente a una rifondazione dello Stato messicano e del sistema politico, ha trovato un terreno così ricettivo proprio in Italia.

In effetti molti attivisti presenti nelle comunità zapatiste, interrogati su quali possano essere le ragioni profonde dell'intensa attenzione e solidarietà di una parte della sinistra e del mondo cattolico italiano verso le vicende di una regione socio-politicamente tutto sommato marginale come il Chiapas messicano, spiegano che esiste una sorta di fratellanza nella comune frustrazione – e ribellione - allo stato di corruzione che minerebbe in modo irrimediabile i meccanismi della rappresentanza democratica nazionale.

Un rinsaldamento dell'esercizio della cittadinanza intesa come sovranità responsabile del proprio territorio costituisce come si è detto una delle caratteristiche centrali di tutto il contesto dei movimenti altermondialisti, che proclamano sostanzialmente la necessità di essere “cittadini virtuosi” e responsabili, in opposizione alle istituzioni politiche “irresponsabili” o “corrotte”, a loro avviso.

In questo senso, come è particolarmente evidente, per ragioni diverse, sia in Italia che in Chiapas, la tendenza insita nella rivendicazione di cittadinanza dei movimenti altermondialisti è quella di creare organizzazioni della società civile che si sostituiscano allo Stato e alla società propriamente politica organizzandosi parallelamente, come nota anche Adorjan (Adorjan, 2007).

6. Fare politica a Roma tornando dal Chiapas

Così come gli attivisti romani descrivono il mutamento del loro rapporto con le istituzioni su scala urbana stabilendo un nesso causale con lo zapatismo, altrettanto essi descrivono i mutamenti nelle pratiche interne alla loro comunità, quella dei CSO, raccontando come questi mutamenti siano il risultato dei molteplici viaggi di molti di loro verso in Chiapas.

È emerso come sono cambiati alcuni meccanismi fondamentali che regolano la vita sociale all'interno dei CSO: la gestione delle assemblee, organo decisionale

fondamentale, e le dinamiche di formazione di una *leadership*.

6.1. Ricerca e sperimentazione di pratiche comunitarie

Da tutte le interviste svolte, sia in Italia, sia presso gli italiani in Chiapas, è emersa una percezione largamente condivisa. Secondo gli attivisti, nelle “società occidentali” si vive in una condizione di esasperata frammentazione individuale, e questa sarebbe una delle cause principali della sofferenza sociale che si diffonde con i processi di mondializzazione.

Tutti i soggetti di questa ricerca, ciascuno a suo modo, esprimono un forte desiderio di costruzione di una “comunità”. La ricerca di una dimensione comunitaria è costitutiva del mondo antagonista.

La risposta formulata dai movimenti altermondialisti all’eccesso di frammentazione sociale poggia su proposte ed esperimenti di democrazia dal basso. In questo senso il caso delle amministrazioni autonome zapatiste, il sistema dei *Caracoles*, offre secondo molti altermondialisti un esempio particolarmente illuminante per tutti i gruppi che aderiscono alla comunità altermondialista.

Approfondirò in un altro paragrafo le dinamiche di “costruzione” degli Zapatisti da parte degli stranieri innescate dalla nozione di “comunità”. In questo contesto interessa piuttosto sottolineare come agli Zapatisti sembrano offrire una gamma di possibili soluzioni alla domanda diffusa nel mondo antagonista su “come costituirsi comunità”.

In proposito, Federico racconta ad esempio delle discussioni all’interno dell’assemblea del “Corto” incentrate proprio sull’idea di comunità:

“Facendo politica qua l’esperienza che avevamo fatto in Chiapas dovevamo inserirla in un contesto qua. Noi spessissimo ci siamo domandati come potevamo trasformare una cosa che avevamo qua in una cosa zapatista. Per molto tempo abbiamo dibattuto su quello che significava il rapporto democratico dentro alle comunità zapatiste e su come si poteva riportare qua. Molte volte siamo arrivati a paragonarci alle comunità tanto è vero che abbiamo iniziato a usare molto più di prima la parola comunità dopo l’esperienza con gli Zapatisti, per esempio a un certo punto era molto facile sentir dire a un compagno o a una compagna che un gruppo o un collettivo che si riuniva dentro a un CSO era una comunità e questa era un po’ volersi rifare allo zapatismo con le parole, ma le parole significavano anche il tentativo di mettere in discussione i modi di funzionare.”

Continuando sul filo dei parallelismi con il Chiapas, Miria mostra quale sia la sua

percezione del processo di ricezione e adattamento del linguaggio zapatista in Italia, e attribuisce al movimento chiapaneco il merito di aver stimolato l'interesse italiano a costituirsi comunità.

“La cosa intelligente è che non è che prendi lo zapatismo così com'è la e te lo porti qua. Però tutte le elaborazioni che sono state fatte uno prova a riportarle nel proprio contesto. A partire proprio dal concetto di comunità, che ha cominciato anche proprio come termine a uscire fuori. Non è che prima si usava molto parlare di comunità. Anche il Corto è una comunità, prima non era mai intesa in questo modo. Sono piccole percezioni, però questo linguaggio ha attraversato l'oceano e si è trovato delle forme qua. La comunità qua, come la intendiamo noi, non è la comunità loro. Però attraverso quel termine noi abbiamo fatto dei ragionamenti, è entrato nel linguaggio ufficiale della politica, oggi tutti parlano di comunità: secondo me viene da là.”

La mia interlocutrice evidenzia l'importanza del contatto con lo zapatismo nella formulazione di un nuovo registro discorsivo che permette di parlare della realtà.

Si nota, in queste parole sulla “comunità” come, più in generale, in tutte le parole dei miei interlocutori, come lo zapatismo costituisca un registro discorsivo nei cui termini esprimere conflitti locali e legittimare le soluzioni trovate, mantenendo un equilibrio interno tra gruppi politicamente affini.

6.2. Responsabilità collettiva, forma assembleare ed espedienti giuridici di diluizione della responsabilità

In tutti i CSO le decisioni sono prese sempre in assemblee di gestione, che si riuniscono di solito una volta alla settimana. Oltre a queste assemblee generali ve ne sono altre di specifiche all'interno del centro per decidere di eventi culturali, oppure per seguire un ramo di attività politiche del centro. Erica racconta ad esempio il funzionamento del suo CSO, La Strada:

“Nel centro sociale è l'assemblea decide, poi siamo più o meno divisi in gruppi o commissioni, e ognuno si occupa di quello che vuole fare: c'è chi si occupa di musica e dello spazio concerti, chi di organizzare eventi culturali, oppure chi segue di più la questione di Ya Basta o quella di Action, e però poi è una cosa che viene rimessa insieme settimanalmente, noi ci troviamo tutti i lunedì sera da 13 anni a questa parte. E poi ci sono le riunioni politiche che facciamo a livello cittadino anche quelle una volta alla settimana, che è il laboratorio di Action, di solito al De Lollis a San Lorenzo perché è abbastanza centrale. E lì viene discussa la politica a livello cittadino.”

In un caso come quello di Roma, trattandosi di una grande città che ospita diversi CSO, alle assemblee settimanali del singolo centro nel seguono altre di livello cittadino che servono a coordinare le azioni politiche di tutti i CSO o di movimenti affini, come Ya Basta o *Action*, nel caso di Roma.

Idealmente nessuno domina come *leader* in un'assemblea, anche se di solito esistono delle figure carismatiche la cui autorità è riconosciuta in virtù della loro competenza dovuta per esempio al molto tempo dedicato alla cura delle attività politiche del centro, come vedremo nei racconti di Federico.

Tuttavia è presente negli attivisti di tutti i CSO e negli ambienti affini una forte rivendicazione di "orizzontalità" o democraticità, come per esempio rivendica Erica:

"Dal punto di vista di come funziona un centro sociale qui, cioè la completa orizzontalità, il fatto che nessuno prende decisioni per qualcun altro, il fatto che cerchiamo di autogestirci, autorganizzarci, autofinanziarci, per quanto possibile questo è tutto un tipo di pratiche che fanno un po' parte della storia italiana, degli anni Settanta, del movimento, che però si rifanno anche a una pratica zapatista."

L'orizzontalità di cui parla Erica è legata, nel suo discorso, ai meccanismi di autogestione che strutturano le amministrazioni zapatiste: si tratta di una proiezione centrale operata dagli attivisti italiani sul Chiapas, come si vedrà in seguito. Se da un lato è vero che i territori zapatisti sono amministrati da organi di gestione composti a rotazione da molte persone delle comunità, è anche vero che la maggior parte degli stranieri che assistono a tale meccanismo sono pronti a essenzializzare una presunta "democraticità intrinseca" delle popolazioni indigene del Chiapas.

Il riferimento agli Zapatisti è centrale in merito all'assemblea, e più in generale rispetto alla responsabilità collettiva condivisa delle azioni di un gruppo politico: il meccanismo assembleare è centrale perché investe la sfera delle responsabilità civili e penali dei suoi membri. La spartizione della responsabilità è verbalizzata a parole in termini zapatisti, come si nota per esempio nelle parole di Erica che continua il racconto del proprio CSO:

"Quando noi diciamo che tutti siamo Marcos, è una cosa vera, cioè che Marcos è tutti, che nessuno è responsabile perché tutti siamo responsabili dentro a un posto occupato, anche le occupazioni delle case funzionano con lo stesso approccio."

Dal punto di vista pratico e legale questo principio si traduce nella formazione di numerose associazioni: in ogni CSO c'è un'associazione, più o meno fittizia, dotata di un presidente, un cassiere e un vicepresidente. Si tratta però di associazioni "il

presidente non decide niente”, con le parole di un altro attivista de La Strada.

La funzione principale della struttura associative è quella di predisporre un soggetto legale da mettere in campo in caso di contenziosi civili.

Essa costituisce inoltre uno strumento prezioso per accedere alle risorse rappresentate dai bandi pubblici, ai quali un CSO, come luogo informale, non avrebbe accesso.

6.3. Trasformazioni nelle pratiche assembleari e meccanismi di formazione della *leadership*

Tutti gli attivisti che hanno effettuato viaggi in Chiapas durante il loro percorso sostengono che, grazie al contatto con la “filosofia” zapatista sono cambiate concretamente le pratiche quotidiane che caratterizzano il loro fare politica in Italia.

Per esempio Federico racconta come lo zapatismo abbia influito nei meccanismi decisionali espressi nelle assemblee politiche e di gestione dei CSO e di tutti i gruppi antagonisti nella sua città. Parlando specificamente di come vengono prese le decisioni nel CSO, dice:

“ (...) (Lo zapatismo) ha messo molto in discussione il modo di funzionare antico per cui c’era un nucleo di quattro o cinque compagni vecchi, storici, con più esperienza, che ha sempre stabilito la linea che poi bisognava portare nelle discussioni collettive e nelle assemblee di gestione, o nei consigli cittadini, e farle passare attraverso queste assisi più ampie attraverso il fuoco di fila incrociato di quei tre quattro più rappresentativi più riconosciuti che gestivano l’assemblea in modo che tutto venisse ricondotto alla linea che magari si era stabilita nella riunione più stretta. Questa cosa qua è in parte cambiata, anche se non fino in fondo. Sono stati fatti dei passi in avanti.”

È stata proprio la sua *leadership* ad essere messa in discussione. Egli, come abbiamo visto, era il presidente nazionale di Ya Basta oltre che uno dei *leader* principali del “Corto” e in generale un personaggio di peso nell’ambiente degli antagonisti romani. All’epoca in cui era presidente nazionale dell’associazione Ya Basta comincia ad allontanarsene, ed egli fa risalire la decisione al momento in cui il collettivo di Ya Basta di Roma gli consegna in una riunione una lettera aperta in cui lo accusano di un eccesso di dirigismo e di essere troppo accentratore.

Federico racconta che la lettera “fu uno choc” ma che si allontanò effettivamente dal collettivo romano, mantenendo piuttosto i compiti di direzione nazionale, ma cercando in ogni caso “di lasciare spazio ai compagni che avevano scritto la lettera”, riconoscendo dunque la legittimità delle loro rimostranze. Dichiarò che non c’è stata

una rottura delle collaborazioni, perché questi sono “amici e fratelli che vedo”, e la loro istanza era giusta, riconosce.

Gli antagonisti italiani, in diversi modi, hanno tentato di assimilare l’indicazione venuta dagli Zapatisti di non proporre dei *leader*, come fanno i partiti politici, ma piuttosto dei “portavoce” dei vari movimenti, così come il Subcomandante Marcos di propone idealmente come portavoce degli insorti chiapanechi, e non loro capo: il passamontagna, dice Marcos, serve a celare “il volto di tutti i fratelli e di tutte le sorelle insorti”. Federico racconta come, almeno nei termini, il movimento dei Disobbedienti ha cercato secondo lui di attenersi a questo precetto:

“La famosa cosa dei portavoce dei Disobbedienti o delle Tute Bianche, noi abbiamo iniziato a parlare di “Nunzio portavoce” Nunzio D’Erme (leader del movimento dei Disobbedienti dei CSO di Roma) o “Luca portavoce” (Luca Casarini, leader del movimento dei Disobbedienti dei CSO del Nord-Est) per l’insegnamento che veniva dagli Zapatisti, che ci dava il segno che dovevamo rompere con una cultura leaderista, accentratrice, verticista. Se non li avessimo chiamati portavoce sarebbe stato ancora peggio, cioè quello che succedeva prima, sarebbero stati uno che non potevamo chiamare presidente perché non eravamo un partito ma noi stessi l’avremmo chiamato leader, invece così in qualche modo era un togliere importanza all’individuo e darne al collettivo. Che è una cosa superficiale il nome, invece all’interno c’è stato un enorme dibattito sulla questione di questa figura. Era una cultura che ne permeava un’altra, quindi un processo lento.”

Il tema della *leadership* è molto sentita dall’interno di tutti gruppi antagonisti e dei movimenti altermondialisti almeno in Italia. È anzi uno dei temi più spinosi, rispetto al quale si sono generate le più profonde fratture tra le diverse componenti del Movimento dei movimenti dopo l’intensa mediatizzazione, sia cercata che subita, nelle manifestazioni di Genova nel 2001.

In quella occasione le critiche espresse proprio verso il gruppo dei Disobbedienti, per esempio, da tutte le altre componenti del movimento, era proprio quella di esprimere forzatamente una *leadership* in cui il resto del movimento non si riconosceva.

Bisogna notare che si tratta qui di un contesto di movimenti in cui il problema dell’autorappresentazione è centrale, e irrisolto, come si è detto nel primo capitolo, e come nota anche Boni (Boni, 2006, p.114), il quale parlando del “circuito antagonista” risolve con il termine “noi” la questione della distanza cronica tra la necessità, da fuori, di individuare i contenuti di questo “circuito” e il rifiuto, da dentro, di essere individuati da gruppi, e ancora, meno da capi.

Più specificamente rispetto al contesto dei gruppi antagonisti che sostengono lo

zapatismo, bisogna rilevare che proprio gli appartenenti a Ya Basta (e il mondo dei Disobbedienti in generale) sono tacciati polemicamente, da tutti gli altri attivisti, come “verticisti” o “arroganti”.

Queste critiche al tentativo di *leadership* di Ya Basta possono essere comprese osservando l’entità delle forze dispiegate dall’associazione, sia in Italia che in Chiapas, nel sostenere progetti e nel garantire presenze costanti di stranieri nelle comunità.

Le forze (intese qui come risorse economiche, ma anche la capacità di “mediatizzare” la solidarietà) mobilitate da Ya Basta, infatti, mettono spesso in secondo piano gli sforzi di associazioni e gruppi minori.

Tuttavia, le critiche mosse dagli altri gruppi mettono in luce anche una sensibilità rivendicata da tutti coloro che afferiscono ai movimenti altermondialisti proprio rispetto alla questione della *leadership*, sensibilità espressa in molte sedi (anche contestando “da dentro” i Social Forum per esempio).

Non è strano dunque che un ruolo, quello del “portavoce, accompagnato a un simbolo zapatista come quello del passamontagna, che cela l’individuo ma al contempo lo mette in evidenza nel suo ruolo di capo (militare, nel caso zapatista) si riveli un’arma a doppio taglio nelle discussioni interne dei gruppi antagonisti.

6.4. Impegno politico e tempo libero

Federico lega esplicitamente la questione della *leadership* e della formazione di una “classe dirigente” di movimento a quella del rapporto tra lavoro e tempo libero. Infatti lui sostiene di aver finito col diventare un *leader* nel movimento antagonista romano perché aveva “molto tempo a disposizione da dedicare alla politica”, anche e soprattutto in orari in cui la maggior parte dei suoi compagni lavoravano, cioè la mattina, che, come afferma “è l’orario in cui si fa la politica e si devono prendere decisioni molto rapidamente”.

Il suo essere “libero dalla questione del lavoro” era dovuto al fatto che, anche prima di abitare nelle case occupate (dove, ovviamente, non paga l’affitto), riusciva comunque a mantenersi con otto o dieci giorni di lavoro, come *cameraman*, che gli fruttavano tra gli ottocentomila lire e un milione di lire: con questa cifra, dichiara, poteva permettersi di dedicare il resto del suo tempo alla politica.

“ (...) Io avevo pure tanto tempo da dedicare a questo. C’erano un gruppo di compagni che

erano liberi dalla questione lavorativa, della sopravvivenza. L'esperienza ci ha insegnato che i compagni che sono riusciti negli anni a liberarsi, perché per esempio riuscivano a vivere con la politica, per esempio quelli che stavano in Consiglio Comunale... Noi eravamo riusciti a liberare cinque compagni che potevano fare politica 24 ore su 24, però per forza di cose sono diventati quelli che accentravano tutto quanto: la politica si faceva la mattina e la mattina la potevano fare solo quelli che non lavoravano, perché gli altri lavoravano la mattina (...).”

In questa prospettiva si può affermare che una struttura politica che dispone di una certa capacità di mobilitazione, come quella del movimento antagonista romano, è in grado di ottenere l'accesso alle risorse –a uno stipendio- per alcuni dei suoi membri, attraverso il voto e dunque l'elezione in un Consiglio Comunale.

Altrettanto, ed è piuttosto il caso di Miria, che vive del proprio lavoro nel laboratorio serigrafico nel De Lollis Occupato, la forza di un gruppo nell'imporre una occupazione ha come risultato la possibilità di dare un lavoro a persone che, come Miria, possono così dedicare molto tempo alla militanza e all'organizzazione di attività politiche, come quelle dell'associazione Ya Basta.

7. L'indefinitezza come *status* politico: espressioni di una partecipazione politica dal profilo *queer*

L'inclassificabilità e la rottura con le ortodossie politiche post-marxiste rivendicate da molte persone nei movimenti altermondialisti e specificamente nei contesti antagonisti italiani, costituiscono una materia estremamente delicata e problematica ai fini di un'analisi delle loro modalità di partecipazione e mobilitazione collettiva.

Tuttavia la reticenza alla classificazione è un aspetto centrale delle culture antagoniste, e forse in esso risiede la loro peculiarità sostanziale. E' necessario dunque cercare di articolare e arricchire gli strumenti interpretativi in modo da cogliere la complessità fenomenologica che viene a delinarsi con attivisti diversi sotto molti aspetti come età, estrazione e condizione sociale, livello di cultura, tipologie di progetti esistenziali e di esperienze vissute.

7.1. Il contatto col movimento femminista

Come emerge dalla lettura dei frammenti di interviste riportati in questo capitolo, è il dato biografico, sopra ogni altro, l'elemento tramite cui le persone sono in grado di mettere in prospettiva le trasformazioni vissute, personali e collettive.

Partendo da questo elemento, va considerato che le biografie di attiviste come Miria,

Erica o Simona sono segnate da un impegno importante nel movimento femminista già dagli anni Settanta. I loro compagni, specularmente, parlano dell'ingresso delle istanze femministe nel vissuto politico dei movimenti come di un fatto centrale nel determinare le modalità di partecipazione di oggi.

Nel bilancio delle elaborazioni politiche degli attivisti l'influenza del femminismo non può essere sottovalutata, perché nei fatti ha portato un contributo fondamentale alla trasformazione dell'intera gamma delle modalità e delle pratiche di partecipazione politica espresse dai movimenti antagonisti e altermondialisti, come sostiene, del resto, anche Dalla Porta (2001; 2006), se pure in una prospettiva sociologica.

Il linguaggio usato da Miria, quando racconta della messa in discussione della "linea" ideologica e della *leadership* nelle assemblee a cui partecipa, attribuendo allo zapatismo questo passaggio, è fondato su una grammatica propria del movimento femminista, che già dagli anni Settanta mette in crisi il movimento italiano proprio su questi due punti.

Nel quadro di questo lavoro è importante mettere in luce l'utilizzo che le persone intervistate fanno del registro linguistico zapatista per sancire e verbalizzare le trasformazioni cosmologiche vissute dagli attivisti a prescindere dallo zapatismo, chiaramente. Esso amalgama e sintetizza un sistema ideologico ben più radicato, interessante e stratificato, che si incardina sulla rivendicazione aperta di una indefinitezza sociale e politica da parte degli attivisti.

Una storia del sistema di senso che costituisce le cosmologie degli attivisti fa emergere il percorso storico che lo ha generato, iniziato con l'ingresso del movimento femminista nel movimento studentesco e operaista degli anni Settanta. Si potrebbe fissare l'apogeo di questo percorso con lo scioglimento di Lotta Continua nel 1976 quando al Congresso di Rimini le femministe presero il sopravvento (Balestrini, Moroni, 2005; Ginsborg, 2006) sulle istanze rivoluzionarie e leaderistiche che avevano guidato il movimento fino ad allora.

Oltre ad aver incorporato nel proprio repertorio alcune pratiche del movimento femminista, gli attivisti di oggi mostrano di avere radicata in sé l'idea che "il personale è politico", rifiutandosi di riconoscere invece la legittimità di ciò che è apertamente e tradizionalmente la politica istituzionalizzata. Si tratta di persone che spesso non si avvalgono del diritto di voto, ma che ritengono che fare la spesa con consapevolezza dei meccanismi del Mercato sia un atto politico esplicito e

importante.

Sull'onda del femminismo e del post-femminismo, il corpo è oggi il centro della riflessività delle culture antagoniste e altermondialiste, che utilizzano, debitamente semplificate, le categorie foucaultiane di biopotere e di controllo per concettualizzare le loro analisi e le loro conseguenti rivendicazioni politiche.

7.2. Il *queer* come prospettiva interpretativa: nuovi attivisti e soggettività sfuggenti

Lo sforzo di mettere a punto una genealogia delle rivendicazioni di indefinitezza espresse continuamente dai partecipanti dei movimenti antagonisti e altermondialisti porta a considerare le possibilità interpretative offerte da una delle espressioni teoretiche più importanti tra quelle generate dal pensiero femminista, cioè il pensiero *queer*. Bisogna premettere che in Italia alcune espressioni del *queer* inteso come movimento, e non come approccio teoretico, sono nate proprio all'interno dei CSO. Citando solo un esempio, il *party* itinerante *MuccAassassina*, manifestazione storica del mondo LGTB (*Gay, Lesbian, Transgender, Bisexual*), ovvero il movimento *queer*, è stato ideato nel 1989 proprio all'interno di un CSO romano, il Forte Prenestino, nel quartiere di Centocelle, per poi diffondersi nelle discoteche della capitale. Questo genere di dati etnografici ha suggerito l'appropriatezza delle teorie *queer* per comprendere meglio l'elaborazione dell'indefinitezza nel mondo antagonista.

Le prospettive della *queer theory*⁷⁸ vanno certamente adattate e semplificate, per analizzare i movimenti antagonisti, poiché esse partono da una critica esplicitamente centrata sulla problematizzazione dei criteri della norma eterosessuale, che stabilendo un ordine presuntamente naturale, fondato di fatto su una logica patriarcale e produttivista, attraverso il controllo dei corpi si propaga in tutti gli ambiti della sfera pubblica. Gli attivisti in questione, per lo più, non si occupano principalmente di questioni legate al rapporto tra sesso e genere. Tuttavia hanno compreso, diffusamente ma con grandi differenze nella profondità riflessiva, ciò che la *queer theory* e specificamente Butler (2004), ha messo in luce, cioè che il genere è un fatto performativo, e non naturale, e che l'ordine del discorso che lo "naturalizza" è fissato dai poteri consolidati e codificati.

Disgiunto ormai dal femminismo storico, che si fonda sulla bipartizione eterosessuale

⁷⁸ Un importante archivio di materiali a riguardo al corpus del pensiero foucaultiano e *queer* è messo a disposizione online dalla Berkeley University nel sito: <http://blogs.lib.berkeley.edu/cunews.php/2009/10/13/new-foucault-and-lgbt-online-collections>

dei generi basata su una visione sostanzialmente riproduttiva della persona, riproponendo la sovrapposizione del dispositivo di classificazione biologica dell'anatomia dei corpi che fonda il riconoscimento sociale della persona. Il pensiero *queer* è teso a trasformare questo ordine simbolico per provare ad aprire una strada alla possibilità di una trasformazione sociale e politica. Molti degli attivisti di oggi centrano la propria riflessività sul tema del corpo, dei biopoteri che in esso si intrecciano e si concretizzano, e tendono a rivendicarsi, con diversi gradi di consapevolezza, come soggettività sfuggenti.

Gli elementi principali che rendono rilevante il profilo *queer* degli attivisti sono il rifiuto della classificazione mediatica e sociologica per affermare invece processi di soggettivazione autonoma, l'acquisizione dei dispositivi del biopotere (Foucault, 1976) come principale chiave interpretativa e concettuale, e le pratiche legate alla fisicità soggettiva, che vanno dal consumo critico all'attenzione talvolta esasperata per i comportamenti alimentari, fino all'opposizione organizzata e diffusa verso l'imprigionamento dei migranti stranieri nei CPT⁷⁹ italiani.

In questo senso, almeno nelle loro volontà, molti degli attivisti rifiutano di essere classificati come "soggetti" identitariamente costruiti dalla biologia e dalle costruzioni storico-sociali. E' sostanzialmente su questa base filosofica che per loro è possibile pensare forme di democrazia radicale, cioè a partire dall'autonomia che i movimenti tentano di ritagliarsi, rispetto alle classificazioni politiche tradizionali.

In questo quadro, e ampliando la prospettiva all'azione collettiva degli attivisti, le pratiche di condotta come la "disobbedienza civile" e le violazioni della legge rivendicate per esempio nelle occupazioni dei CSO sono interpretate da loro come elementi di contestazione della norma funzionali a sottolineare il dispositivo di potere che la genera.

Lungi da utilizzare le proposte della *queer theory* come un unicum interpretativo, vorrei però sottolineare come alcune decostruzioni da esse scaturite siano centrali per comprendere la formazione delle sensibilità che conducono le persone che esprimono una partecipazione politica attraverso i movimenti antagonisti a rivendicare prima di tutto la propria indefinitezza e indefinibilità, delegittimando costantemente ogni tentativo di incasellamento nelle categorie politiche tradizionali.

⁷⁹ I Centri di Permanenza Temporanea, istituiti nel 1998 dalla legge sull'immigrazione Turco Napolitano (art. 12 della legge 40/1998) e oggi denominati CIE (Centri di Identificazione ed Espulsione) sono strutture detentive dove vengono reclusi i cittadini stranieri sprovvisti di regolare titolo di soggiorno.

Capitolo V - Processi mimetici e zapatismo a Barcellona

1. Gruppi filo-zapatisti in Europa: filo- zapatismo o “neo-zapatismo”?

In Europa ci sono numerosi gruppi politici di attivisti che appoggiano lo zapatismo. Si tratta di soggetti collettivi molto eterogenei tra loro, alcuni dei quali assumono lo statuto associativo, altri quello di gruppo informale chiamato “collettivo” o “comitato”.

Di solito sono distribuiti soprattutto nelle aree urbane, soprattutto nelle grandi città, e aggregano persone di diversa provenienza sociale, culturale e politica.

A Parigi, per esempio, esistono alcuni gruppi. Il principale è il *Comité de Solidarité avec les Peuples du Chiapas en Lutte* (CSPCL)⁸⁰, che riunisce in assemblee settimanali, ogni mercoledì sera, professori universitari, intellettuali, giovani studenti e lavoratori, migranti provenienti spesso dall’America Centrale. Si tratta di assemblee aperte a tutti, e i suoi componenti si occupano, soprattutto, di organizzare eventi d’informazione e raccolte fondi. I gruppi di appoggio allo zapatismo si trovano anche in centri più piccoli. Per esempio a Edimburgo, in Scozia, c’è il *Edinburgh Chiapas Group*⁸¹, formatosi nel 2002. In Germania, a Münster, c’è il *Gruppe B.A.S.T.A.*⁸².

È importante sottolineare che il movimento zapatista non è un’entità omogenea, ed è piuttosto stratificata. Esso è composto da membri collettivi o individuali che si caratterizzano per livelli diversi di adesione e partecipazione.

Le concentrazioni maggiori di filo-zapatisti si trovano in Italia e in Spagna. È in questi due paesi che lo zapatismo ha influenzato più significativamente le culture antagoniste locali. Per questa ragione mi sono occupata principalmente del caso italiano conducendo però ricerche anche a Barcellona, e nello specifico presso il Collettivo Catalano di Appoggio alla Ribellione Zapatista.

⁸⁰ Comité de solidarité avec les peuples du Chiapas en lutte (CSPCL, Paris) - 33, rue des Vignoles, Paris, <http://cspcl.ouvaton.org>

⁸¹ <http://www.edinchiapas.org.uk/about>

⁸² <http://www.gruppe-basta.de/>

Parlare di neo-zapatismo, come fanno alcuni studiosi, mette in luce l'aspetto, certamente significativo, di relativa organicità della rete di attivisti che si percepisce, spesso, come comunità internazionale, più o meno immaginata, agglutinatasi proprio intorno allo zapatismo e idealmente coesa.

In questo senso è forse più appropriato l'uso di espressioni come "rete internazionale di attivisti" o "comunità internazionale filo-zapatista", perché si tratta di espressioni che non mascherano gli aspetti di costruzione intellettuale e politica internazionale dello zapatismo stesso come oggetto di rappresentazioni locali.

Leyva Solano (2000, p. 292) suggerisce, partendo a una prospettiva di studio dei nazionalismi (Anderson, 1997), di descrivere il movimento zapatista, che l'autrice messicana battezza NMZ, "Nuovo Movimento Zapatista" (in accordo con altri, per esempio Sergi, 2009) come una comunità politica immaginata, i cui membri non si incontreranno mai, e ciò nonostante condividono alcuni riferimenti simbolici, meta-politici e un sentimento d'appartenenza collettivo che colloquialmente è stato chiamato "zapatismo".

Leyva Solano si è occupata a lungo del fenomeno battezzando, gli attivisti filo-zapatisti europei come "zapatisti urbani" (Leyva Solano, 2001), e con ciò aderendo alle rivendicazioni di alcuni di questi stessi attivisti. L'antropologa parla di "neo-zapatismo", indicando con questo termine il fenomeno, diffuso in Europa e nell'America settentrionale, di appoggio internazionale all'insurrezione chiapaneca.

Tuttavia si tratta di una definizione che aderisce completamente alle rivendicazioni di alcuni attivisti internazionali, quella cioè di incarnare i "nuovi zapatisti urbani", e dunque l'uso di questo termine rappresenta una scelta eccessivamente militante, che porta con sé qualche rischio di opacità. Per esempio l'essere gli "zapatisti urbani" coincide esattamente con la rivendicazione degli antagonisti romani nella discussa lettera apparsa sul quotidiano nazionale italiani *Il Manifesto*⁸³ del 4 dicembre 2003.

L'eccesso di militanza degli studiosi che utilizzano il termine neo-zapatismo, per quete ragioni ha l'effetto di mascherare quelle che sono gli aspetti più significativi dell'utilizzo dello zapatismo in ambito europeo, ovvero la sua funzione legittimante nell'ambito delle rispettive negoziazioni politiche territoriali di ciascun gruppo di attivisti.

⁸³ Il testo della lettera è presente nel sito: <http://www.metaforum.it/archivio/2004/index8524.html?t1499.html>

2. Utilità di una prospettiva comparativa

Vi sono alcune costanti, pratiche e di pensiero, che accomunano gli attivisti italiani e quelli catalani. Anche in ragione di elementi come questi è possibile affermare l'esistenza di un movimento sociale internazionale altermondialista, o per lo meno che l'epoca del Movimento dei movimenti ha lasciato delle impronte culturali abbastanza forti nei diversi movimenti che lo componevano. Tali impronte conferiscono a molti di questi movimenti alcuni aspetti simili, che fungono da base "grammaticale" per la costruzione di piattaforme politiche in grado di rappresentare interessi comuni.

Nella comparazione dei dati raccolti in Catalogna con quelli raccolti in molte località italiane emergono linguaggi, miti, ideologie comuni, così come emergono pratiche analoghe del vivere quotidiano e conflittuale in ambito urbano dei rispettivi gruppi antagonisti.

Considerando l'aspetto specifico dell'appoggio allo zapatismo, tutti i gruppi che nel mondo appoggiano il movimento chiapaneco sono tendenzialmente protesi verso un lavoro in rete e di organizzazione in un movimento in grado di produrre mobilitazioni collettive e campagne d'informazione.

Secondo processi di selezione sulla base di affinità politiche, alcuni gruppi di paesi collaborano in modo più stretto di altri. Questa collaborazione produce una reciprocità costante di sguardi e di valutazioni che rende la prospettiva comparativa particolarmente fruttuosa per la ricerca, volendo analizzare convergenze e differenze nelle modalità di partecipazione politica degli attivisti filo-zapatisti.

La scelta di mettere in prospettiva un gruppo catalano, il *Colectivo de Solidaridad con la Rebelion Zapatista de Barcelona* con i gruppi italiani è avvenuta per due ordini di ragioni.

La prima è che gli attivisti italiani collaborano strettamente con il collettivo che ha sede nella città catalana. In effetti il Colectivo di Barcellona costituisce uno dei nodi più solidi della rete di collaborazione tra Europa e Chiapas, rappresentando un punto di riferimento per attivisti, non solo catalani, che si vogliono recare nelle comunità zapatiste per collaborare a progetti o come osservatori, e per politici e intellettuali che vogliono intraprendere il viaggio per le più diverse ragioni.

La seconda ragione per cui è interessante esaminare il caso catalano è perché presenta alcune omologie con i contesti italiani di attivismo radicale di sinistra.

Al contempo, dal momento che diversi italiani e catalani collaborano ormai da molti anni, esiste una conoscenza reciproca abbastanza approfondita. In questo senso lo sguardo esterno dei catalani sul panorama degli attivisti italiani costituisce una prospettiva in grado di far emergere quelle che sono le caratteristiche peculiari del contesto dell'antagonismo italiano rispetto ai diversi contesti europei.

Nel Lokal vi sono alcuni elementi comuni ad una cultura antagonista transnazionale. Essi si trovano innanzitutto nelle pratiche quotidiane, ma anche nelle retoriche.

È possibile ritrovare elementi culturali comuni in un esempio di riferimento letterario condiviso: nelle librerie delle stanze "private" del Lokal, quelle cioè non destinate alla vendita dei libri ma che fungono invece da "ufficio" degli attivisti, è presente accanto al tavolo da lavoro del Colectivo una copia di *Q*, il primo romanzo del collettivo bolognese di scrittori Wu Ming, nella versione scaricata gratuitamente dalla rete. I presenti, seduti in riunione, spiegano che si tratta di un libro che apprezzano molto, quasi tutti lo hanno letto, e in generale amano molto i Wu Ming e in particolare quello che scrivono sul Chiapas.

3. Il Collettivo di Solidarietà con lo zapatismo di Barcellona

A Barcellona hanno sede alcuni gruppi consolidati che sostengono lo zapatismo ormai da una quindicina di anni. Essi rivendicano la tradizione "libertaria" spagnola, quella tradizione di pensiero, cioè, che storicamente proviene da un inquadramento ideologico di stampo anarchico e repubblicano, in opposizione col regime franchista. Nello specifico storico-geografico catalano la vocazione politica libertaria si esprime in modo affine alla tradizione sindacalista e socialista, che si sono opposte al regime di Franco. Ha sostenuto tra l'altro rivendicazioni indipendentiste della regione catalana, a maggioranza repubblicana, dal resto della Spagna, a cui viene storicamente attribuita una vocazione monarchica e conservatrice.

I gruppi di attivisti catalani collaborano con i gruppi italiani di Ya Basta e di Coordinadora, e sono indicati dai *leader* di Ya Basta come l'altro grande polo europeo (oltre a quello costituito dagli italiani) di coordinamento con gli Zapatisti.

In effetti, italiani e catalani sono tra i principali organizzatori dei viaggi degli attivisti che vogliono recarsi dagli Zapatisti.

Numerosi attivisti, soprattutto spagnoli, presenti in Chiapas, vi erano arrivati proprio

tramite il *Colectivo de Solidaridad con la Rebelion Zapatista de Barcelona* (il nome è però, in genere, dichiarato in lingua catalana: *Col·lectiu de Solidaritat am la Rebeliò Zapatista in Chiapas*), il più importante collettivo catalano in relazione alla causa chiapaneca.

Il Colectivo di Barcellona esercita un ruolo di ponte tra Europa e Chiapas. I suoi membri preparano il terreno, soprattutto sul piano logistico, ai viaggiatori che si rivolgono loro (la più parte delle volte si tratta di sconosciuti, non degli stessi di membri del Colectivo), fornendo contatti a cui rivolgersi in Chiapas per accedere alle comunità zapatiste e collaborare con esse. Infatti, i membri del Collettivo dispongono di una solida rete di contatti in Chiapas, sia presso le organizzazioni per l'osservazione dei diritti umani, come il Frayba ad esempio, sia presso intellettuali messicani, sia presso attivisti che lavorano quotidianamente e stabilmente nelle comunità zapatiste.

Gli attivisti inviati dal Colectivo di Barcellona si recano in Chiapas, di solito singolarmente, per svolgere attività di cooperazione o, più spesso, semplicemente per svolgere un lavoro di osservazione del rispetto (o del mancato rispetto) dei “diritti umani”. Queste attività di presenza degli internazionali solidali sono battezzate “*Campamentos civiles por la paz*”, cioè accampamenti civili per la pace.

3.1. La scelta metodologica di un informatore principale

Il mio interlocutore principale nella città di Barcellona è stato Iñaki, uno storico fondatore di El Lokal, che dal 1994 intrinse personalmente relazioni con le autorità zapatiste.

Per la sua storia personale, per il ruolo che ricopre nel contesto di Barcellona, per la sua ormai decennale frequentazione del Chiapas e per i legami interpersonali che lo legano a militanti dell'organizzazione zapatista, intellettuali filo-zapatisti e attivisti italiani (in particolare di Ya Basta), Iñaki ha costituito a Barcellona il mio interlocutore principale.

Iñaki ha circa cinquant'anni. Egli è di origini basche, e uno degli elementi della sua biografia che egli stesso sottolinea è la militanza del padre nelle Brigate Repubblicane (anarchiche e socialiste) che combatterono contro i Falangisti di Francisco Franco nella Guerra Civile di Spagna (1936-1939). Iñaki, proponendo questa filiazione come elemento fondativo della propria storia politica, colloca se stesso e il movimento

politico di cui si sente parte il legame di filiazione diretta con la Resistenza antifascista.

Racconta in proposito che proprio il padre era compagno di brigata del padre del celebre cantante Manu Chao, anch'esso di origine basca. Iñaki sostiene di collaborare con l'artista, spesso in campagne di sostegno allo zapatismo, in un rapporto di intimità familiare esistente in ragione di questa parentela politica e personale fondata sulle comuni origini nella cultura "resistente".

Iñaki inoltre ha collaborato spesso con l'associazione italiana Ya Basta in Messico, ma non collabora unicamente con essa. Egli è legato da rapporti di amicizia con alcuni degli esponenti principali dei gruppi filo-zapatisti italiani, rapporti nati durante soggiorni in Chiapas presso le comunità zapatiste. Egli dunque conosce da vicino l'ambiente dei movimenti antagonisti.

3.2. Uno snodo importante per la rete di attivisti filo-zapatisti europei

I gruppi filo-zapatisti in Europa operano in un contesto di relazioni reciproche di collaborazione e di relazioni comuni con le istituzioni europee.

Mentre Ya Basta gestisce i viaggi in Chiapas organizzando dei viaggi collettivi, le Carovane, guidate da militanti dell'associazione, il collettivo di Barcellona invia per lo più singoli attivisti, o curiosi, che intendono partecipare alle attività di osservazione dei diritti umani esercitata dalla comunità di attivisti internazionali chiamati, in Chiapas, *campamentistas*, ovvero coloro che vivono negli accampamenti di pace per sorvegliare le comunità zapatiste minacciate dall'Esercito federale messicano.

I viaggi di Ya Basta sono pregni di finalità "istruttive" dei militanti verso i curiosi, e tendono esplicitamente a coinvolgere nuove persone nelle reti territoriali, spingendole verso la partecipazione alle attività del gruppo, aspirando a creare socializzazione ispirata ai valori comuni alternativi a quelli correnti.

I viaggi promossi dal Colectivo di Barcellona, invece, inviano in Chiapas quasi sempre individui che si muovono singolarmente, e non vi sono espliciti tentativi di creare o consolidare gruppi fondati sulla socializzazione dell'esperienza del viaggio.

Il Colectivo è un punto di mediazione con l'organizzazione zapatista anche per molti intellettuali. Organizzò per esempio la visita resa dallo scrittore spagnolo Manuel Vázquez Montalbán al Subcomandante Marcos nel 1998, visita dalla quale scaturì un libro che riporta il lungo dialogo tra i due, *Marcos, el Señor de los Espejos*,

l'ennesima produzione testuale dello zapatismo che contribuì a costruirne l'immagine tra i lettori spagnoli ed europei.

Il Collettivo Catalano di Solidarietà alla Ribellione Zapatista costituisce dunque uno snodo e un centro di mediazione importante nella rete internazionale costituita intorno agli Zapatisti.

Proprio i membri del collettivo, e in particolare Iñaki, sono le persone individuate e contattate da intellettuali (come Vàsquez Montalbàn), giornalisti, autorità locali e mondo associativo locale in occasioni particolari riguardanti lo zapatismo.

Proprio Iñaki racconta a questo proposito due episodi rappresentativi del ruolo di mediatori svolto da lui e dal suo collettivo. Il primo riferito al fatto che quando il celebre musicista Manu Chao, molto apprezzato dagli attivisti altermondialisti, desidera organizzare eventi e concerti in sostegno al Chiapas, egli si rivolge proprio al Colectivo per l'aspetto organizzativo e di mediazione con le autorità zapatiste. Il secondo esempio riguarda la visita del Vescovo della Diocesi di San Cristobal Don Samuel Ruiz, uno dei più fervidi sostenitori dello zapatismo. Racconta Iñaki che, nonostante il Vescovo fosse ospite della Diocesi di Barcellona, tutti i giornalisti e i rappresentanti delle autorità locali si rivolgevano a Iñaki stesso per contattare il religioso, segno della manifesta identificazione generale di Iñaki e del Colectivo con la causa zapatista.

3.3. Le attività locali di El Lokal

La sede del collettivo barcellonese si chiama El Lokal. Si tratta di un edificio disposto su due piani che si trova in *Calle de la Cera*, nel quartiere popolare barcellonese del *Raval*. È riconoscibile dalla strada per il numero di cartelloni attaccati all'esterno, dei murales e due vetrine del negozio che ne segnano l'ingresso [v. in Appendice foto 33 e 34].

Le attività che si svolgono in questo centro sono numerose. Esso infatti ospita un negozio che vende libri, musica e capi di abbigliamento politicamente connotati, come ad esempio magliette che recano scritte anti-fasciste che richiamano frasi celebri della Guerra di Spagna, come *No Pasaran!* o scritte celebri filo-zapatiste, e confezioni di artigianato e caffè zapatista. Vi sono inoltre un bar e delle sale, situate al piano superiore, che di solito ospitano le riunioni assembleari del collettivo, che si riunisce settimanalmente.

Gli attivisti di El Lokal producono e forniscono al pubblico grandi quantità di materiale documentario sulla rivolta zapatista, la cui divulgazione costituisce il cuore dei numerosi eventi pubblici che gli attivisti organizzano a livello locale, coinvolgendo gli abitanti della città di Barcellona e talvolta dei Comuni limitrofi.

Il collettivo di El Lokal si dedica inoltre ad organizzare eventi di intrattenimento culturale politicamente connotato, come concerti, per esempio, in cui i membri raccolgono fondi, per esempio da inviare alle autorità zapatiste. Infine, i membri del Colectivo organizzano, in occasioni particolari, manifestazioni di piazza, spesso definite dagli organizzatori “antifasciste”, in grado di coinvolgere alcune migliaia di persone nella città.

Gli attivisti de El Lokal si coordinano e gestiscono le loro attività riunendosi in varie assemblee tematiche. Queste si svolgono più volte durante la settimana, e deliberano riguardo la gestione dei fondi, l'organizzazione dei viaggi in Chiapas, la stesura dei vari “*Informes*” (relazioni ufficiali). L'assemblea principale, quella “di gestione”, si riunisce il giovedì sera e coinvolge, normalmente, dalle dieci alle trenta persone.

È interessante notare che numerosi partecipanti a queste assemblee sono studenti messicani. Si tratta di solito di giovani che tramite il loro percorso di studi sono migrati, per periodi di diversa durata, nella città catalana. Dunque è facile che all'organizzazione di attività riguardanti il Chiapas partecipi un certo numero di messicani.

El Lokal non ospita unicamente attività filo-zapatiste. In questo spazio si svolgono anche attività di coordinamento, per legittimare, presso le autorità locali, le occupazioni abusive di appartamenti o edifici.

Sotto moltissimi punti di vista i catalani che popolano El Lokal sono affini ai gruppi italiani dei CSO, e svolgono attività analoghe, sia sul territorio che a livello internazionale.

Il Collettivo di Barcellona è un'entità riconosciuta a livello istituzionale, innanzitutto localmente, nella città, presso i partiti e alcune autorità municipali e regionali catalane che sostengono anche materialmente gli Zapatisti.

Il collettivo gode di un riconoscimento ufficiale anche sul piano internazionale, per esempio presso le istituzioni dell'Unione Europea. Infatti il suo rappresentante storico, Iñaki è, insieme a Vilma dell'associazione italiana Ya Basta, e ad altre persone, il portavoce della Commissione Civile Internazionale di Osservazione dei Diritti Umani (CCIODH), una commissione internazionale che periodicamente (nel

2007 sono alla quarta edizione in dieci anni) visita il Chiapas e, successivamente, presenta una relazione ufficiale a varie istituzioni di governo internazionali come la Commissione Europea e l'Organizzazione delle Nazioni Unite⁸⁴. Nella presentazione degli scopi della Commissione stessa si legge:

“(...) Tra gli intenti della Commissione, l'osservazione dei diritti umani deve centrarsi sulle possibili violazioni di essi per mano degli stessi agenti statali. Questo non implica che si giustifichino o sottovalutino le violazioni dei diritti da parte di privati o che si sottostimi la loro gravità (...).” (<http://cciodh.pangea.org>) (la traduzione è mia)

Come si deduce dal testo, la Commissione si prefigge soprattutto di salvaguardare il rispetto dei diritti costituzionali dei cittadini messicani meno tutelati, proponendosi di tenere sotto controllo le azioni militari e poliziesche dello Stato Federale messicano.

3.4. Lo scambio commerciale come distanziamento apparente dall'adesione politica

Il “Mercato” e la sfera dell'economia, reificata e compartimentata in modo astratto nel discorso altermondialista, costituiscono per gli attivisti dei movimenti il nemico da combattere. Esistono però delle ambiguità nelle pratiche attraverso cui gli attivisti si muovono nella sfera economica, ritagliandosi un margine di azione all'interno del quale è lecito operare, pur rifiutando gli aspetti macroscopici del sistema economico in cui sono immersi.

La cornice di percezioni all'interno della quale agiscono gli attivisti altermondialisti è ben descritto da Smith (2004):

“I livelli economici della circolazione e del consumo sono diventati i principali veicoli per l'espressione della cultura, mentre il piano economico della produzione regionale dispersa ricostituisce il regno della cosiddetta società civile, impiegando principi di buona condotta, socievolezza e valori familiari come forma principale di regolazione sociale.” (Smith, 2004, p. 13-14)

L'elemento condiviso nel modo forse più trasversale a tutte le componenti dei movimenti altermondialisti a livello internazionale è la forte ideologizzazione della sfera economica.

Gli occupanti di El Lokal si collocano a pieno in questo contesto. Essi considerano il mercato come colluso allo Stato nell'esercizio, a loro avviso coercitivo,

⁸⁴ La versione integrale delle relazioni presentate durante gli anni dalla Commissione è disponibile qui: http://cciodh.pangea.org/?q=es/taxonomy_menu/3/32

dell'egemonia politica e culturale da cui si sentono esclusi.

Gli attivisti, in questo caso di Barcellona, ma il discorso vale per tutti i loro omologhi italiani, si sentono portatori di una cultura contro-egemonica che, almeno idealmente, vorrebbero distinta per i suoi tratti non economicisti. Tuttavia anche gli attivisti altermondialisti si trovano all'interno della società che criticano, e ne condividono dei tratti. El Lokal offre un esempio concreto di questa dinamica di inserimento e distinzione.

I membri del Colectivo ritengono che il settore commerciale di El Lokal, ovvero la prima area a cui si accede entrando nell'edificio, quella rivolta sulla strada, costituisca un modo di attirare le persone all'interno dello spazio. Il negozio, come si è detto, vende indumenti, libri, dischi, prodotti di artigianato regionale proveniente per lo più dall'America Latina, e soprattutto, com'è ovvio, dal Chiapas.

Ciascuno di questi prodotti esprime una forte connotazione politica, si tratti di magliette decorate con scritte anti-fasciste o zapatiste, per esempio, o di libri di teoria politica, o di prodotti tessili e alimentari provenienti dal Messico.

Trattandosi di uno spazio esteticamente connotato in modo riconoscibile, attraverso cartelloni, manifesti politici, *murales* etc., gli attivisti pensano che le persone che ne sono incuriosite possano sentirsi intimorite nell'accostarsi ad esso, temendo di essere identificate con le sue posizioni politiche "estreme". Il negozio, quindi, assolve a molteplici funzioni, di diffusione di mediazione e di finanziamento.

Esso costituisce veicolo di propaganda e diffusione di elementi della cultura politica libertaria, nella misura in cui, evidentemente, serve a diffondere materiali d'informazione e di formazione politica, insieme a oggetti o abiti che veicolano la cultura antagonista di cui El Lokal partecipa.

La vendita di tali oggetti ha ovviamente lo scopo di finanziare il locale. Però, come spiega uno degli attivisti, che spesso si trova alla cassa, e partecipa assiduamente a tutte le attività del Colectivo, "il negozio serve a far sentire la gente più libera di accostarsi al locale."

Si tratta di un'opinione condivisa dai suoi compagni. Il negozio assolve dunque ad un'altra funzione oltre a quella meramente economica, quella cioè di mediare tra il gruppo impegnato in El Lokal e l'esterno.

Gli attivisti sembrano aver sposato, implicitamente, l'idea che tutte le persone si identifichino con il proprio ruolo di consumatori, e che tale ruolo le sollevi dalle dirette implicazioni politiche dei propri acquisti, che a livello sistemico hanno delle

ripercussioni – si pensi a tutta la riflessione critica che ha originato il commercio equo-solidale.

Facendo leva, mai esplicitamente, su quest'idea, quindi, offrono ai passanti uno spazio “liminale” all'interno del quale è possibile sentirsi consumatori scevri da implicazioni di tipo ideologico. Allo stesso tempo, all'interno dello spazio del Lokal, le persone acquistano oggetti, libri per esempio, che mirano alla costruzione di una consapevolezza critica proprio rispetto alle pratiche di consumo e alle loro conseguenze politiche più o meno dirette, oltre a proporre visioni espressamente anti-capitaliste di come dovrebbe funzionare la società.

Questo approccio alla sfera del commercio come ambito di mediazione è confermato anche dal fatto che gli stessi attivisti di El Lokal attribuiscono la medesima funzione di mediazione del negozio ai banchetti itineranti che spesso montano in occasione di eventi come feste o concerti.

3.5. Propaganda e modalità inclusive

Iñaki spiega che la maggior parte delle persone che, attraverso il suo Colectivo, partono alla volta del Chiapas “non hanno appartenenza politica, hanno sentito parlare dello zapatismo e del Colectivo per il *tam tam* della gente, oppure grazie ai banchetti informativi.”

Questi ultimi sono dei punti di informazione, vendita e distribuzione gratuita di materiale sullo zapatismo. Hanno lo scopo di diffondere informazioni, reclutare viaggiatori disposti a recarsi in Chiapas, e raccogliere fondi di finanziamento per sostenere El Lokal e alcuni progetti zapatisti in Chiapas.

I banchetti, per gli appartenenti dal Colectivo, sono una pratica fondamentale per veicolare le idee dello zapatismo. Essi montano i banchetti sia alle feste o agli eventi militanti (e portano l'esempio di una festa antifascista organizzata da poco in città), sia presso le feste di quartiere e delle parrocchie, dove i membri del Colectivo sono invitati spesso a parlare del Chiapas. Come spiegano:

“Vendere libri e magliette attira molto di più la gente, che vendere *pamphlet trotskjisti*, e la gente si sente molto più libera di essere curiosa.”

In questo senso gli attivisti agiscono secondo una logica per cui la mediazione del denaro “affranca” dal senso di appartenenza potenzialmente suscitato dalla condivisione di materiali informativi gratuiti come gli ipotetici *pamphlet trotskjisti*.

Se non l'assenza, per lo meno la scarsa presenza di riferimenti ideologici organizzati (in libri di teoria politica) che sembra caratterizzare il collettivo e lo zapatismo da esso promosso, costituisce un fattore che permette di includere quante più persone possibile. Invece, nei casi italiani, i riferimenti ideologici organizzati sono molto più presenti e, anche prescindendo da essi, l'adesione esplicita al gruppo (Ya Basta, per esempio) è richiesta anche sotto forma di tesseramento.

In proposito, Iñaki riassume quella che per lui e per i suoi compagni è la natura della "nuova politica" in cui si sentono coinvolti, quella dei "nuovi movimenti", come chiamano loro i movimenti altermondialisti. Dice:

"Proprio il dialogo tra entità politiche disomogenee è la prassi della nuova politica, e la società civile è il pubblico che dobbiamo riuscire a raggiungere, perché è il motore del nuovo movimento".

Tale è l'orizzonte che gli attivisti immaginano come contesto sociale in cui prende senso la propria azione politica: la creazione di un'ecumene dialogante a cui partecipino anche soggetti generalmente non politicizzati né intercomunicanti, facendosi così "società civile".

L'inclusività come prassi politica è rivendicata da tutti gli attivisti, sia italiani che catalani. Si tratta di una retorica che unisce, sul piano del discorso, questi attivisti e i loro movimenti locali inserendoli in un ideale movimento internazionale.

La comparazione tra i due mondi, italiano e catalano, mette in evidenza la distanza tra retoriche e pratiche di inclusività. Mentre il collettivo catalano preso in esame, pur essendo strutturato al suo interno sull'impegno costante di militanti di vecchia data, è effettivamente piuttosto aperto al coinvolgimento di persone esterne, a cui non è richiesta l'adesione a un'ideologia politica particolare, gruppi italiani come Ya Basta richiedono invece l'adesione esplicita e in alcuni casi formale (come l'iscrizione all'associazione) al gruppo e ai suoi valori identificativi. Si potrebbe dire che mentre nel caso osservato a Barcellona "basta partecipare" per essere parte del gruppo, nella maggior parte dei casi osservati in Italia è necessario "prendere posizione" per essere coinvolti in un gruppo.

In Italia accade raramente che alle assemblee di Ya Basta, che non sempre ricorrono con cadenza regolare, partecipino persone estranee, che non abbiano almeno un conoscente all'interno dell'associazione o una ragione pratica che testimoni il suo coinvolgimento, come ad esempio un progetto di cooperazione da svolgere. A

Barcellona, invece, le assemblee del Colectivo avvengono da sempre con regolarità e sono aperte a tutti, e pubblicizzate con volantini nei bar nei locali occupati e nelle università. Accade, anche se ciò non costituisce di certo la maggior parte dei casi, che alle assemblee settimanali si presentino persone totalmente sconosciute a tutti i membri più regolari.

4. Modalità di partecipazione presso El Lokal

È possibile individuare una cultura specifica che accomuna i partecipanti del Colettivo e i frequentatori del Lokal. Si tratta di una cultura rivendicata con decisione e da tutti come “anti-fascista, pro-zapatista, libertaria”, fondata in ogni caso sull’ideologia della libertà dell’individuo inserito in un contesto di partecipazione collettiva. Essa si esprime sia nell’abbigliamento, sia nei riferimenti culturali come libri o musica, sia nelle attività di aggregazione scelte dalle persone: concerti, assemblee politiche, manifestazioni di piazza. L’ideologia che accomuna gli attivisti si manifesta anche nella condivisione di pratiche decisionali e gestionali degli spazi comuni e delle modalità di auto-rappresentazione nella scena politica locale e internazionale.

Gli attivisti del Lokal si riconoscono in rivendicazioni politiche che si articolano tra piani e temi sociali estremamente specifici e temi totalmente generici afferenti a piani ideali. Tra queste persone emerge infatti un interesse molto localizzato, espresso soprattutto attraverso pratiche volte a una partecipazione politica che coinvolge il quartiere o al massimo la città.

Questo aspetto si coniuga con un raggio d’azione molto ampio e sostanzialmente generico, invece, cioè quello che implica il Chiapas. Gli attivisti del Lokal esprimono la propria adesione a questa fascia di temi, a cui si interessano e su cui agiscono, parlandone in termini di valori morali afferenti alla causa dei “diritti umani” o della “dignità indigena”. Si tratta di un tipo di attenzione che vede il perseguimento dell’azione *di per sé* verso il Chiapas come elemento centrale, al fine di mantenere viva l’attenzione internazionale verso la regione messicana. Tale attenzione non è però necessariamente organizzata in progetti e visioni specifiche di cosa dovrebbe succedere in Chiapas.

L’aspetto interessante di questo sistema a “doppio binario” è che in ambito locale, nelle feste di quartiere per esempio, è proprio l’esibizione della causa zapatista che

avvicina, in molti casi, i curiosi e potenziali futuri aderenti alle attività specificamente territoriali del collettivo.

4.1. Gestione assembleare del comune e reperimento delle risorse

Analogamente ai collettivi dei CSO e delle associazioni italiane, i barcellonesi del collettivo del Lokal si autofinanziano. Essi giustificano questa, che ritengono una scelta, spiegando che, come collettivo non vogliono “dover rispondere a nessuno”, e dunque è molto importante per loro l’indipendenza economica.

Per quanto riguarda le azioni di solidarietà al Chiapas, invece, come l’associazione italiana Ya Basta, essi ricorrono a finanziamenti elargiti da partiti politici, associazioni, amministrazioni comunali.

L’assemblea di gestione del Lokal raccoglie sia persone che partecipano abitualmente al collettivo, sia frequentatori saltuari, che possono cambiare da una volta rispetto a quella seguente. Il numero di partecipanti varia tra la decina e la trentina, e l’età dei partecipanti varia molto.

Proprio il fatto che si tratti di un ambiente molto composito dal punto di vista generazionale costituisce una particolarità delle assemblee del gruppo di Barcellona, rispetto a quelle osservate in Italia. Una ragione significativa di questa diversa composizione è rappresentata dal fatto che fino al 1978 in Spagna il regime franchista ha impedito il maturare di una cultura contestataria di sinistra. Le persone della stessa generazione che in Italia ha generato i movimenti degli anni Settanta, in Spagna hanno visto solo molto più recentemente l’aprirsi di un’arena politica pubblica che permette la contestazione. Questo spiega, almeno in parte, la ragione di una partecipazione generazionalmente tanto trasversale ai gruppi politici radicali come quello di El Lokal.

I partecipanti alle assemblee discutono per lo più di questioni pratiche e organizzative, legate alle modalità di finanziamento, all’organizzazione di eventi pubblici, o alla stesura di documenti riguardanti il Chiapas.

Tutti mettono in risalto quella che percepiscono come una grande eterogeneità interna, che reputano una ricchezza. È frequente che i partecipanti a queste assemblee dichiarino, ad esempio: “qui la ricchezza sta nel fatto che confluiscono molte diversità politiche”, come dichiara un giovane partecipante a margine di un’assemblea.

In realtà, pur non trattandosi certo di un gruppo strutturato in un’organizzazione con

un'ortodossia politica precisa, le diversità politiche messe in risalto da tutti consistono in appartenenze ideali e poco tangibili che ciascuno esprime più che altro per mettere in luce come, nonostante la propria "particolarità", si senta coinvolto nella partecipazione al collettivo.

4.2. Modalità di partecipazione "da lontano" e logiche di mobilitazione su strutture a rete

Iñaki spiega che il collettivo vive grazie alla collaborazione di persone che non partecipano alle assemblee ma che lavorano attivamente per il gruppo per lo più tramite internet.

Cita in proposito l'esempio costruito da un attivista, che, racconta Iñaki, ha 62 anni e vive a 100 chilometri da Barcellona, quindi partecipa di rado alle assemblee. Malgrado la sporadica partecipazione fisica alle riunioni del gruppo, quest'uomo è descritto dai membri del collettivo come uno dei suoi membri più assidui. Egli esprime la propria partecipazione con lo svolgimento del lavoro quotidiano di una rassegna stampa internazionale centrata sui temi di interesse politico e curando l'inserimento di queste informazioni nel sito web del Colectivo.

Questo esempio mostra chiaramente come l'attivismo consista in pratiche che non coinvolgono necessariamente la socializzazione organica all'interno di un gruppo coeso, ma possa invece consistere nello svolgimento di compiti specifici.

Nel caso dell'attivista "distante" in questione, esiste un interesse talmente forte per la causa del Chiapas, tale da motivare la partecipazione costante al lavoro del Colectivo. Questa partecipazione avviene tramite internet, che è non solo il mezzo ma anche il luogo stesso della partecipazione. Si tratta di una persona molto presente nei discorsi di tutti gli altri membri del gruppo. Infatti tutti gli altri aderenti alla causa che convergono nel gruppo barcellonese mostrano di considerare tale modalità di partecipazione via internet allo stesso titolo della loro, che prevede invece un costante riunirsi di persona per discutere e organizzare eventi.

Si tratta di un caso che rappresenta in modo significativo la natura multiforme dell'attivismo che anima i movimenti sorti in epoca di globalizzazione da Seattle in poi. Il lavoro sul web a cui contribuisce l'attivista "extra-urbano" consente l'esercizio di una pratica strutturale proprio per questi movimenti, cioè il lavoro in rete.

Per esempio il Colectivo di Barcellona ha organizzato diverse campagne di raccolta fondi pro-Chiapas in modo coordinato con Ya Basta in Italia e con altri collettivi o

associazioni filo-zapatiste in Europa. Lo svolgimento di simili campagne coordinate a livello europeo, spiega Iñaki, non sarebbe possibile senza il lavoro proprio degli attivisti che lavorano “da lontano” e che, in un contesto di movimenti organizzati in reti, rendono possibili le mobilitazioni collettive.

5. Omologie tra italiani e catalani: pratiche locali delle occupazioni delle case

Come in molti casi osservati in Italia, anche il collettivo di solidarietà verso lo zapatismo di Barcellona si dedica attivamente alle occupazioni delle case e ad attività che i suoi membri definiscono di “liberazione” degli spazi sociali “sottratti” alla cittadinanza dalle autorità politiche che privilegiano le “logiche di mercato”. Si tratta di una forte omologia con i casi dei gruppi antagonisti italiani, rispetto ai quali i catalani condividono sia la tensione internazionale espressa con l’attenzione verso le vicende del Chiapas, sia l’attenzione ai processi di governo del territorio di residenza. Gli attivisti del Colectivo di Barcellona, infatti, oltre alle occupazioni abusive delle case, si inseriscono in “coordinamenti” (*coordinadoras*) con altri gruppi della città. Attraverso questi coordinamenti i diversi gruppi si organizzano in dibattiti cittadini aperti e assembleari per coinvolgere la popolazione, e per coordinare azioni volte al perseguimento della “democratizzazione dal basso” di processi di decisioni politiche e di governo territoriale, urbano e di quartiere.

Nel quartiere centrale del Raval, in cui ha si trova El Lokal, è attivo un coordinamento⁸⁵ che promuove diverse attività pubbliche e collettive orientate in questo senso, come la costruzione di giardini o di orti sociali per gli abitanti del quartiere. Per esempio gli aderenti al coordinamento, attivisti dei gruppi o abitanti del quartiere che aderiscono a titolo individuale, lavorano alla creazione di “orti pubblici collettivi” come *l’Huerto Poular del Xino* (Orto Popolare del “barrio”, o quartiere, Chino).

Queste azioni si richiamano agli stessi valori evocati dagli attivisti italiani, cioè quelli della partecipazione delle persone all’amministrazione e ai processi decisionali che governano i territori in cui vivono.

Come gli attivisti italiani dei CSO, i barcellonesi si dichiarano contrari a quelli che identificano come i valori commerciali sostenuti dal predominio dei processi

⁸⁵ Il sito internet ufficiale del coordinamento è: <http://coordinadoraraval.org/>

economici su quelli sociali. Il primato dell'economia e del profitto guida, secondo gli attivisti barcellonesi così come secondo quelli italiani (e in particolare romani), l'estesa speculazione edilizia operata in città. Essa avrebbe l'effetto di esasperare la marginalizzazione dei cittadini meno ricchi privandoli di un alloggio a prezzi accessibili e dei servizi pubblici di base, alimentando l'esclusione di coloro che addirittura alla cittadinanza non hanno accesso, come molti dei lavoratori migranti che abitano nelle grandi città e per i quali l'accesso alla casa costituisce una difficoltà in più rispetto al già difficile processo di inserimento nella vita nei luoghi di arrivo.

Analogamente a quanto avviene a Roma⁸⁶, anche a Barcellona il coordinamento di cui fanno parte gli attivisti di El Lokal e altri abitanti del quartiere (dov'è forte la componente straniera) si oppone alla speculazione edilizia finalizzata soprattutto alla costruzione di grandi complessi alberghieri. Si legge per esempio in un comunicato del coordinamento:

“(…) La umiliante conversione del quartiere di Ciutat Vella in un immenso parco di attrazioni per i turisti e la gente di status economico superiore s'incarna nel nuovo hotel della Rambla del Raval, che il sindaco –marionetta del potere economico- inaugurerà venerdì 26, circondato da un paesaggio di povertà e di mancanza di infrastrutture (…).”
(<http://coordinadoraraval.org/>) (la traduzione è mia).

Come si vede da questo breve frammento del testo, così come avviene a Roma, anche nella città catalana i gruppi antagonisti impegnati nel movimento locale per la casa sostengono un discorso in cui il turismo e il tentativo dell'amministrazione cittadina di trarne profitto acuiscono la marginalità degli abitanti del quartiere popolare, generando nuova marginalità poiché gli investimenti di denaro pubblico e gli edifici del Comune, invece che essere destinati al miglioramento infrastrutturale del quartiere e della sua popolazione, sarebbero destinati invece a rimanere in un circuito in cui i profitti, lungi dal creare benessere diffuso, finiscono a beneficio di cartelli di imprenditori e impresari indicati come “speculatori edilizi”.

Il discorso teso a legittimare le occupazioni e le contestazioni ai piani di costruzione pubblica romana e barcellonese poggia sulla medesima concettualizzazione di ciò che rappresenta l'interesse comune – cioè dei cittadini meno benestanti - e di ciò che

⁸⁶ Il comunicato di *Action*, già citato nell'etnografia romana, che si oppone alla costruzione di un complesso alberghiero in via De Lollis, è presente nella pagina web: <http://italy.indymedia.org/news/2003/04/241259.php>. Quello di *Coordinadora Raval* che si oppone alla costruzione di un hotel nel quartiere, appunto, del Raval, disponibile integralmente nella pagina: <http://coordinadoraraval.org/> alla voce *Convocatories*, sotto il titolo di *Un altre Hotel no el volem!*.

invece ad esso si oppone, ovvero l'interesse di categorie più ricche di investitori alle quali spesso non è attribuito il medesimo *status* di cittadini.

Infatti, nelle parole degli occupanti di case romane come di quelle dei catalani, si oppongono costantemente gli interessi di "cittadini", e dunque persone, esseri umani concreti, spesso mettendo l'accento proprio sui bisogni quotidiani di questi, e, dall'altra parte, di "imprese", "logiche", non persone bensì meccanismi agiti da categorie impersonali, più o meno tecniche, all'interno delle quali è difficile riconoscere la stessa concentrazione di "umanità".

5.1. Similitudini nelle ricezioni catalane e italiane dello zapatismo

Nelle visioni del mondo, della sfera politica, e in particolare del movimento zapatista chiapaneco, raccolte presso El Lokal, emergono diversi punti di contatto con le rappresentazioni della realtà degli attivisti italiani, quelli dei CSO e delle organizzazioni filo-zapatiste.

Si tratta di aspetti peculiari che caratterizzano i movimenti altermondialisti e ne fondano le proteste di denuncia della "crisi" della democrazia rappresentativa.

In particolare, Iñaki rivela come anche per lui e per i suoi compagni abbiano grande importanza alcuni aspetti dello zapatismo che ricoprono, per molti antagonisti italiani, un ruolo centrale.

Si tratta del rapporto con il sistema partitico, da un lato, e della percezione della lotta armata dell'EZLN nella negoziazione con lo Stato messicano.

In primis, le parole di Iñaki stabiliscono in che cosa il suo modo di intendere la politica si discosti da quello che Iñaki reputa essere il senso comune:

“Lo zapatismo ha inaugurato l'idea di una politica come servizio, contro l'idea di una politica come professione. I partiti ora sono sempre più elettorali, puntano solo alla presa del potere, non sono più fonte di identificazione. C'è chi chiede spazio e lo zapatismo se l'è preso, il suo spazio.”

Come fanno i suoi omologhi italiani, Iñaki, in modo del tutto rappresentativo del pensiero dei suoi compagni del Colectivo, attribuisce al messaggio zapatista la formalizzazione della concezione della "politica come servizio" verso la collettività.

5.2. Il ruolo fondativo delle resistenze anti-fasciste e del nazionalismo catalano

In continuità col discorso sulla disaffezione verso il sistema di rappresentanza partitica, Iñaki afferma che la ragione per cui gli Zapatisti hanno ricevuto molta solidarietà nel mondo trova fondamento nel rifiuto di prendere il potere. Questo rifiuto, retorico, è rivendicato con forza negli slogan e nella produzione di manifesti politici prodotti in seno all'Esercito zapatista.

Iñaki conferma così la centralità di un aspetto emerso con forza già presso quegli antagonisti italiani che provengono da esperienze di conflitto aspro con le istituzioni politiche dello Stato (dall'Autonomia Operaia per esempio, ma non solo). Infatti, anche i catalani, identificandosi con le proposte zapatiste, trovano la possibilità di costruire rappresentazioni di sé in cui elaborare la storia del proprio rapporto di conflitto con le istituzioni e con la problematica della presa del potere.

Iñaki afferma:

“Il non chiedere il potere ha prodotto molto consenso, la violenza armata (degli Zapatisti) non è un problema perché si tratta di autodifesa. Il peggio è il (loro, degli Zapatsiti) militarismo gerarchico. Ma lo zapatismo mette sul tavolo le sue contraddizioni, le mostra, e questo è utile per le sinistre, dice: siamo un esercito perché non ci siano più eserciti.”

La Spagna non ha vissuto una stagione analoga a quella della conflittualità sociale di tendenza rivoluzionaria anche violenta a cui si è assistito in Italia. Non è dunque pertinente pensare che, analogamente agli italiani, gli attivisti delle sinistre radicali spagnole utilizzino la mitologia e il linguaggio zapatisti per riformare il proprio statuto di oppositori “riformisti” dell'ordine istituzionale statale.

Tuttavia esiste in Spagna, e in particolare nella regione tradizionalmente independentista e repubblicana della Catalogna, similmente all'Italia, una diffusa e ancora forte mitologia della Resistenza. Gli attivisti del Colectivo, per esempio, mostrano in molti modi di essere pregni di un immaginario fortemente legato alla propria Resistenza.

In Italia tale mitologia è riferita alla Resistenza Partigiana del 1943-1945, e ad essa si rifacevano periodicamente diverse espressioni del movimento operaio dagli anni Sessanta, e perfino alcune frange estreme staccatesi dal movimento per scegliere la lotta armata, cioè le Brigate Rosse con il mito della “Resistenza tradita” (Balestrini, Moroni, 205, p. 385, 400-401; Ginsborg, 2006, p. 487-488).

In Catalogna invece la Resistenza è quella repubblicana e libertaria che si oppose ai franchisti nella Guerra Civile del 1936-1939. La Resistenza antifranchista è fonte di ispirazione politica e artistica da sempre: Ernest Hemingway scrisse *Per chi suona la Campana*, George Orwell *Omaggio alla Catalogna* e il celebre gruppo *punk* inglese dei *Clash* dedicò alla resistenza spagnola la canzone *Spanish Bombs*.

Oggi è ancora vivamente rivendicata in luoghi come El Lokal, muove e ispira i gruppi delle sinistre radicali e anarchiche catalane.

Si tratta di resistenze indubbiamente diverse, accomunate dall'opporci a regimi fascisti, la cui presenza come riferimento culturale è ancora molto presente, oggi, nelle sinistre radicali dei due paesi.

Il sentimento di essere gli "eredi" della Resistenza, esistente presso i gruppi che condividono le culture antagoniste delle sinistre radicali, è un aspetto importante tra le componenti dell'attaccamento presente nei due Paesi alle tematiche del superamento degli aspetti militari della contesa politica offerte dagli Zapatisti. L'attaccamento ideale alle rispettive Resistenze, espresso dagli attivisti di entrambi i Paesi, è accomunato dalla valorizzazione della resistenza armata zapatista espressa retoricamente.

La resistenza zapatista, benché appunto armata, è recepita dalla maggior parte degli attivisti filo-zapatisti come una prospettiva di superamento della lotta armata come strumento di azione politica negli ambiti di conflittualità con sistema delle istituzioni statali. Ciò avviene, come si è mostrato precedentemente, accompagnato da una diffusa negazione, operata dalla maggior parte degli attivisti, degli aspetti effettivamente militari e armati che caratterizzano la presenza dell'EZLN in Chiapas.

Esiste un'altra specificità storica che spiega l'empatia catalana verso l'insurrezione zapatista: essa risiede nella matrice nazionalista e patriottica che accomuna gli Zapatisti e i libertari catalani. In Catalogna infatti, dalla Guerra Civile in poi, la cultura politica di "sinistra" si è costruita e sviluppata insieme alle rivendicazioni nazionaliste independentiste catalane. I catalani repubblicani hanno sempre aspirato a differenziarsi dalla Spagna monarchica del dittatore Franco. L'ordine simbolico repubblicano-libertario e quello nazionalista catalano sono dunque interdipendenti, e ciò costituisce un'analogia forte con l'ideologia nazionalista zapatista che afferma contemporaneamente patriottismo, autonomia amministrativa, e desiderio di democratizzazione dello Stato messicano.

5.3. Diverse manifestazioni di riflessività a confronto

Mentre in un CSO italiano spesso i momenti di riflessione collettiva coincidono con presentazioni di libri e sono gestite da intellettuali specialisti, a Barcellona questi momenti avvengono più facilmente attorno a un tavolo e vi partecipano con gradi comparabili di autorevolezza tutti i presenti.

Iñaki sostiene che i membri del collettivo di Barcellona, non sono interessati a produrre teoria politica, osservando che, a suo parere, si tratta di cose che “annoiano e allontanano la gente”. Si tratta di un’autodefinizione costruita in relazione di opposizione rispetto ad altri gruppi politici radicali che invece producono incessantemente teoria politica, ed è il caso di molta parte del mondo antagonista italiano.

Il *leader* catalano rivendica come una caratteristica specifica del suo collettivo quella di focalizzarsi sul “cercare di giorno in giorno il modo di gestire le diversità all’interno del collettivo”, e mette in prospettiva questo operare “prammatico” con quello che per lui è “il nuovo modo di fare politica, quello degli Zapatisti”.

Sia presso gli attivisti italiani che presso quelli catalani è presente una forte riflessività rispetto per esempio alla propria struttura di rete. Il gruppo catalano, però, si differenzia notevolmente da quelli osservati in Italia rispetto alle tendenze nelle modalità riflessive che manifesta.

La riflessività dei barcellonesi si articola soprattutto in forma di pratiche discorsive assembleari e di riflessioni espresse nei momenti di socialità, in cui gli attivisti spesso mettono in valore, l’importanza pratica del lavoro in reti dei movimenti. I barcellonesi, cioè, mostrano un’attenzione collettiva centrata sulle pratiche che regolano l’esistenza dinamica delle reti di movimenti sociali di cui si sentono parte, e vi riflettono soprattutto in modo orale e dialogico.

Invece, in Italia, è molto forte una tensione intellettualizzante, tesa a una produzione teorica, orale ma soprattutto scritta, che descrive e giustifica attraverso contestualizzazioni e analisi socio-politiche e filosofiche la natura dei movimenti e delle reti. In questo senso assume dunque un peso notevole la figura dell’autore, un pensatore singolo che produce saperi che vengono socializzati dal gruppo (o dai gruppi) solo in un secondo momento, dando origine a manifestazioni di condivisioni collettive.

Nonostante le diversità di fondo nei modi di riflettere su di sé mostrate dai gruppi di

attivisti, esistono delle costanti comuni agli italiani e ai catalani che consistono proprio nel pensarsi, comunque, come inseriti in una struttura di movimenti che agiscono in rete.

Questo è uno degli aspetti che sono propri non solo del panorama italiano o catalano, ma sono condivisi da molti altri gruppi che in Europa e nel mondo si sono riconosciuti nel cosiddetto Movimento dei movimenti, e tutt'oggi si identificano nell'universo sfumato delle culture altermondialiste.

5.4. Il controllo italiano della propria immagine

Gli attivisti catalani del Colectivo che soprattutto in Chiapas si sono trovati spesso a collaborare con quelli italiani rilevano la forza delle competizioni interne per l'egemonia tra i movimenti antagonisti italiani, lotte che in effetti rendono frammentario il panorama dell'attivismo italiano, sia rispetto alla politica nazionale che rispetto alle relazioni col Chiapas.

Gli italiani sono percepiti, dagli attivisti catalani, come “eccessivamente ideologici”. Gli attivisti catalani del Colectivo attribuiscono infatti a quelli italiani un esasperato attaccamento, di natura escludente, ai diversi percorsi storico-ideologici delle correnti politiche a cui appartengono. La percezione catalana di un antagonismo italiano teoretico trova riscontro nel fatto che le pratiche teoretiche e l'ambito intellettuale della riflessione sono senza dubbio assai sviluppati in Italia, come precedentemente mostrato in questo lavoro, e come osserva anche Osterweil (2006).

La percezione di eccessiva (per i catalani) ideologizzazione dei movimenti italiani è espressa per esempio da Simon, un giovane attivista messicano di origine chiapaneca, che vive ormai da diversi anni a Barcellona grazie a una borsa di studio, e che quando viveva in Chiapas collaborava attivamente all'interno dell'organizzazione zapatista soprattutto nella gestione delle relazioni con la comunità di attivisti internazionali. Simon sostiene che:

“L'Italia sarebbe il centro geografico ideale dello zapatismo europeo, eppure non si può utilizzare [come centro] perché crea troppi problemi di legittimità, per via di quei conflitti in cui ogni gruppo sempre rivendica l'esclusiva [del rapporto con gli Zapatisti].”

Sottolineando come tali dinamiche di competizione per l'egemonia siano a suo avviso “molto poco zapatiste”, anche Iñaki sottolinea in accordo con il più giovane Simon, un aspetto importante, più volte rilevato in questo studio, presente nei gruppi che in

Italia appoggiano lo zapatismo, ovvero la reciproca competitività per la gestione, l'uso e la diffusione, dell'immaginario sul Chiapas, e per l'egemonia come organizzatori di eventi zapatisti nei propri contesti locali.

Tale competizione, vista dai catalani come un limite, costituisce una peculiarità propria della vita politica dei gruppi antagonisti italiani, e non fa parte, invece, di altre realtà, come quella catalana.

Si potrebbe spiegare questa specificità mettendo a fuoco il fatto che in Italia il mondo dei movimenti antagonisti è probabilmente più fitto e diffuso rispetto ad altri paesi europei. È evidente che la distribuzione dei gruppi antagonisti in Italia è piuttosto capillare. CSO, associazioni e collettivi sono presenti non solo nelle grandi città – come avviene per lo più nel resto d'Europa- ma anche in molti piccoli centri urbani. Tale diffusione può spiegare, almeno in parte, la dinamica di concorrenze, alleanze e contese che caratterizzano il contesto del radicalismo antagonista italiano anche agli occhi degli attivisti stranieri.

5.5. Il “ribelle” tra militanza e attivismo: valorizzazioni di uno spontaneismo inclusivo

Anche i membri del collettivo di Barcellona preferiscono l'uso del termine “attivista”, piuttosto che quello “militante”, così come in genere avviene presso gli antagonisti italiani e molti altri gruppi altermondialisti sia italiani che di altri paesi.

L'opposizione tra le due categorie, però, è meno forte presso i catalani che presso gli italiani. Questi ultimi, infatti, in molti casi oppongono l' “attivista” dei movimenti altermondialisti di oggi al “militante” del PCI della seconda metà del Novecento. Infatti gli attivisti italiani, spesso contemplano come proprio “opposto” il militante inquadrato nella struttura partitica, soprattutto nel decennio dei Settanta del XX secolo. In ambito italiano questo militante, in certa misura ricostruito a tavolino dagli attivisti più giovani, costituisce l'avversario storico dei movimenti sociali che vissero in Italia negli anni Settanta. Questo avviene sia nelle vecchie generazioni che erano, allora, impegnate nei movimenti di piazza e opposte al PCI, sia nelle nuove generazioni che invece hanno accesso alle dinamiche di conflitto interno alla sinistra degli anni Settanta solo attraverso i libri e i racconti dei compagni più anziani.

La storia nazionale spagnola e quella catalana sono molto diverse. Se pure i catalani preferiscono usare il termine “attivista” nel loro discorso su di sé e sui movimenti altermondialisti in genere, va però sottolineata la loro maggiore elasticità nel

contrapporre le due categorie di attivismo e militanza.

Una differenza sostanziale con l'Italia, in questo frangente, risalta proprio alla diversità del percorso storico dei movimenti sociali nei due paesi. In Spagna infatti negli anni Settanta non vi era un forte Partito Comunista, né tantomeno un forte movimento sociale studentesco e operaio ad esso contrapposto, come invece in Italia. C'erano invece la dittatura di Franco, seguita dal processo di transizione democratica che accompagnò il Paese verso l'uscita dal regime franchista dal 1975 (la morte del dittatore) in poi. In particolare in Catalogna il movimento comunista è stato da sempre associato alle aspirazioni anarco-libertarie che si opposero dal 1936 al 1939 proprio a Francisco Franco.

Se la storia italiana e quella spagnola sono, com'è ovvio, molto diverse, vi è tuttavia nel presente un punto in comune rispetto al passaggio dall'uso del termine "militante" a quello di "attivista". Proprio come avviene in Italia gli attivisti del collettivo barcellonese utilizzano termini provenienti dallo zapatismo per superare terminologie che attribuiscono ad un poco determinato passato.

Per esempio, mostrando la volontà di valorizzare l'influenza zapatista sui movimenti antagonisti europei, Iñaki chiama "ribelli" gli attivisti.

"Il ribelle di oggi non è un sistematico della teoria politica, a differenza del passato in cui c'era una visione chiara del che fare."

E spiega in che consista essere dei "ribelli" a suo avviso:

"Noi siamo l'identità ribelle, ma qui dentro ci sono molte identità. L'identità ribelle è che tu sei un escluso, ma lotti come un ribelle. Ci sono gli indigeni, ed è un'identità razzista, e gli indigeni ribelli, che lottano per la dignità."

Hobsbawm (2002) distingue nella figura del ribelle, analizzata in diverse fasi storiche, una forma di rivolta sociale "primitiva", pre-politica e sommariamente organizzata, quando non spontanea. L'analisi dello storico conferma ciò che in effetti rivendicano i catalani, sulla linea delle suggestioni zapatiste, cioè l'appartenenza a una mobilitazione sociale critica non "contaminata", nella loro ottica, dalle strutture organizzative della politica tradizionale. Si tratta dunque di uno spontaneismo che prende le distanze sia dalla politica istituzionalmente organizzata, sia da quelle espressioni movimentiste più evolute, come quelle italiane, che esprimono ideologie teoreticamente sistematizzate.

Ciò che sembrano voler dire i catalani con queste rivendicazioni è che il loro modo di

fare politica è più inclusivo. E' da notare come lo spontaneismo si accostato, nel discorso catalano, alla "incontaminazione" delle ragioni "indigene" dei ribelli chiapanechi che lotterebbero per acquisire diritti naturali biologizzati come la "dignità umana".

Alla luce di questo spontaneismo inclusivo Iñaki, come molti dei suoi, enfatizza la "diversità" interna che a suo parere anima i movimenti altermondialisti, disomogenei e composti da persone che si sentono eticamente marginali rispetto ai valori egemoni. Egli fa di questa diversità e del policentrismo che genera nel mondo dei movimenti il perno del proprio discorso riflessivo. Accosta la dinamica della convivenza di gruppi politici diversi ad alcuni elementi del discorso indigenista rivendicato dagli Zapatisti, in cui l'indigenità è composita e portatrice di una diversità prima di tutto etica. In questo discorso l'indigeno in quanto escluso che rifiuta la propria esclusione costituisce di per sé una categoria politica che agisce collettivamente, ribellandosi al quadro sociale in cui è inserito e da cui è marginalizzato.

5.6. Autopercezioni e confronti articolati nella dimensione organizzativa

Gli attivisti di El Lokal chiamano in causa continuamente il pluralismo di cui si sentono investiti in quanto artefici di un luogo e di un gruppo in cui convergono "diversità". Si tratta di un aspetto che viene chiamato in causa spesso, all'interno di discorsi diversi. Quindi, dall'argomento collettivo al racconto strettamente personale di chi racconta come e perché è approdato al Colectivo, il valore della "convivenza del molteplice" è ripetutamente sottolineata da molti come elemento centrale della propria cultura politica.

Iñaki, fondando le ragioni della grande visibilità del suo collettivo, argomenta che se una persona vuole andare in Chiapas "sicuramente passa attraverso di noi". Sottolinea che ciò avviene perché è noto che presso il suo collettivo le persone "non fanno selezioni: se uno è cattolico, comunista, anarchico, non importa."

Sostiene che proprio questa apertura ad una pluralità di storie e provenienze politiche, che rivendica come a-ideologica, sia la ragione della loro fortuna e del loro successo.

Invece, nella percezione di Iñaki, come del resto in quella dei suoi compagni di collettivo, gli attivisti italiani filo-zapatisti, con cui pure collaborano dal diverso tempo, appartengono al mondo della "vecchia politica".

Quanto a cosa intendano, i barcellonesi, con la categorizzazione di "vecchia" e

“nuova” politica, è possibile capire che si tratta soprattutto di opposizioni che vedono, da un lato, una modalità che gli attivisti stessi individuano come sostanzialmente prammatica, la loro. La caratteristica procedurale della “nuova politica” è quella sopra descritta con le parole di Adorjan, ovvero “l’implementazione del potere locale e la decentralizzazione dei processi di decisione, ed è equiparato con la società civile” (Adorjan, 2007).

Qui la continua rivendicazione dell’aspetto organizzativo è connotata dalla la stessa enfasi che nota De Certeau (2007, p.130) posta dai movimenti indiani sull’aspetto organizzativo, che De Certeau riconosce essere un vero e proprio *leit-motiv* dei processi di costruzione del discorso democratico indiano.

Queste caratteristiche “prammatiche”, che gli attivisti ritengono intrinseche alla propria pluralistica modalità di “nuovo modo di fare politica”, costituiscono la polarità opposta della “vecchia politica” che individuano come sostanzialmente ideologica e pregiudiziale: quest’ultima regolerebbe non solo le logiche che strutturano la sfera politica classicamente intesa, cioè i partiti, i sindacati, lo Stato e le sue istituzioni, ma anche le modalità di azione degli stessi attivisti italiani.

A questo proposito Iñaki illustra il caso dei collettivi filo-zapatisti della città di Madrid. Nella capitale spagnola, per esempio, vi sono tre collettivi che egli definisce “rivali tra loro” segnalando che la competizione interna “spaventa la gente di fuori”. Si tratta di persone che Iñaki identifica come “la gente che viene dal mondo sindacale, marxista classico, neo-movimentista”.

Rispetto al caso madrileño, e in aperta opposizione con esso, Iñaki ancora una volta mette l’accento sul fatto che l’operare “prammatico” proprio del Colectivo coincide con quello che per lui è “il nuovo modo di fare politica, quello degli Zapatisti”.

Paragonando le divisioni dei madrileñi con quelle degli italiani, e le conseguenze escludenti che attribuisce proprio a tali divisioni, il *leader* del Colectivo spiega che:

“Le divisioni degli italiani sono politica vecchia (mentre) la novità dello zapatismo è che desta la maggior curiosità presso i singoli, che non hanno appartenenza politica.”

Si tratterebbe, dunque, nel caso della “nuova politica degli Zapatisti”, più che di una dottrina politica o un *corpus* di teorie, di una serie di pratiche e di modalità di socializzazione inclusiva, che offrono, accanto al codice di comportamento inclusivo, degli spunti narrativi ed estetici dal contenuto etico.

6. Pluralismo federato e sussidiarietà: procedure e stili politici dall'America Latina ai movimenti altermondialisti europei

Le produzioni politiche zapatiste più lette e diffuse dai gruppi antagonisti europei mettono l'accento sull'idea della "politica come servizio" verso la comunità, e sulla necessità, per le comunità locali così come per i movimenti contro il neoliberismo, di strutturarsi in reti coordinate di entità –movimenti, gruppi- autonome. Questa idea chiapaneca si inserisce in quello che giustamente De Certeau (2007) individua come un processo che coinvolge le popolazioni di grande parte del Continente LatinoAmericano.

Nonostante in questo contesto De Certeau utilizzi, citando e chiamando in causa il pensiero Clastres (1974), il termine "federazione", sarebbe forse più corretto utilizzare "confederazione", poiché mentre il primo prevede un primato legislativo dell'organismo federale su quelli federati, il secondo, aderendo al principio di sussidiarietà, chiama in causa l'istituzione federale solo in quei casi in cui gli enti locali, o le comunità, non siano in grado di agire.

In ogni caso, la struttura federativa è essenziale nella costruzione delle politiche dei movimenti "indianisti" latino-americani, fondati sulla comunità e sulla sua inalienabile specificità di gestione, ed è stata fatta propria dai movimenti altermondialisti, nella convinzione che tale struttura rispecchi l'assoluto pluralismo culturale che proprio questi movimenti rivendicano di rappresentare in opposizione all'imperialismo capitalista delle leggi e dei conflitti socio-economici estesi dal mercato internazionale.

In Chiapas domina, all'interno della cornice sopra descritta, l'idea della politica come "servizio", opposta, nel discorso zapatista e altermondialista, alla politica percepita come il dominio calato dall'alto dello Stato o degli organismi internazionali sulle comunità.

La politica vista come un servizio reso dall'individuo alla comunità è sostanzialmente modellata sul principio di sussidiarietà, ovvero quel principio giuridico secondo il quale lo Stato o l'istituzione federale interviene a decidere sull'ente locale solo in aiuto, o sussidio, nel caso di incapacità di agire di quest'ultimo.

De Certeau descrive come "Terza Via Indiana" (De Certeau, 2007, p.127-138) quella forma di organizzazione politica suggerita dai movimenti di liberazione nazionale

dell'America Latina. La Terza Via Indiana consiste essenzialmente in un'azione storica di resistenza collettiva alla colonia e al capitalismo, azione nascosta e progressiva di conservazione e riappropriazione del proprio legame con il territorio da parte delle popolazioni colonizzate dell'America Centro-Meridionale. È propriamente nella dimensione organizzativa, nello “stile d'azione” (De Certeau, 2007, p. 131) federale, ancor prima che nella dimensione eventualmente ideologica, che il pensatore francese individua la specificità culturale di quello che chiama “il Risveglio Indiano”. In questo contesto, l'aspetto che risulta più evidente nel caso del movimento zapatista, sia in una sua osservazione locale, sia all'esame della sua produzione politica teorica, è l'appropriazione di un discorso di democrazia e autogestione fondato sul coordinamento politico tra “diversità” appunto federate, e che si oppone strutturalmente alla logica e alla politica centralista e unificante imposta dalla colonia prima e dalla nazione poi. Scrive De Certeau:

“Qui (...) l'alleanza istituyente che lega ogni comunità con un corpo e un suolo salvaguarda la differenza *reale* tra situazioni specifiche. L'azione si indirizza, così, meno verso la costruzione di un'ideologia comune che verso l' “organizzazione” (questo il *leit-motiv*) di tattiche e operazioni. Da questo punto di vista la pertinenza *politica* di una distinzione *geografica* tra due luoghi distinti ripete, al livello dell'associazione tra le etnie, la distribuzione dei luoghi del potere e il rifiuto della centralizzazione che caratterizzano il funzionamento interno di ciascuna di esse. Il risveglio indiano assume, in questo modo, una forma *democratica e autogestita* riconoscibile nei tratti specifici della sua organizzazione politica e negli obiettivi definiti dalle proprie analisi.” (De Certeau, 2007, p.130)

Collocandosi pienamente nei processi di “Risveglio Indiano” appena descritto, la proposta politica degli Zapatisti è modellata proprio sul potere costituente della propria forma di organizzazione interna, ed essi, con i loro scritti e con le loro pratiche di autogoverno, veicolano in direzione degli attivisti altermondialisti.

Questi ultimi hanno pienamente interiorizzato questa visione traducendola in forme di auto-organizzazione locale tra gruppi che si coordinano come “stati” confederati, in occasione degli Incontri Intergalattici Internazionali degli Zapatisti, nei Social Forum o nei grandi incontri dei CSO italiani per esempio. Questi organismi di coordinamento non hanno altro potere se non quello di rappresentare a livello simbolico la collaborazione tra i gruppi e sono legittimati ad agire solo nelle azioni coordinate verso l'esterno dei gruppi più piccoli, come grosse manifestazioni, campagne nazionali e internazionali, etc.

Ciò che preme agli attivisti è la conservazione dell'autonomia del proprio potere decisionale su se stessi nei termini, soprattutto, di esercizio autonomo e orizzontale delle proprie politiche locali. Come giustamente nota Adorjan a proposito degli attivisti altermondialisti ungheresi:

“Specialmente presso gli attivisti più giovani (...) esiste un profondo impegno nei network di base, partecipativi e orizzontali, che cercano di concentrarsi sull'implementazione del potere locale e la decentralizzazione dei processi di decisione, ed è equiparato con la società civile. In modo più significativo, essi attribuiscono un effettivo potenziale trasformativo unicamente alle organizzazioni della società civile, perché esse costituiscono, nella loro ottica, la “mano destra esternalizzata” dello Stato, capace di agire come cane da guardia ed assicurare l'equità.” (Adorjan, 2007, p.4) (la traduzione è mia)

Il potere fondativo dello “stile d'azione” che gli attivisti individuano come la sorgente della propria specificità politica risiede dunque prima di tutto in una forma di organizzazione federativa che distribuisce il potere decisionale in modo ritenuto equo e democratico. Nella costruzione di questa dimensione organizzativa ha dato un contributo enorme l'osservazione delle esperienze latinoamericane e chiapanecche di micro-comunità auto-gestite federate con cui molti degli attivisti altermondialisti europei sono in contatto.

6.1. L'enfasi sul processo di organizzazione nella fondazione di comunità

Iñaki mette l'accento sugli aspetti processuali e organizzativi dello zapatismo che hanno influenzato alcuni movimenti altermondialisti o “ribelli” di altri paesi. Descrive questa influenza come un percorso di addestramento all'auto-organizzazione, alla gestione collettiva e assembleare dei problemi riguardanti il territorio inserito nel sistema-mondo. Dice Iñaki:

“Lo zapatismo come identità funziona perché è un riferimento reale e pratico, non è utopia, non rimanda il cambiamento e non delega. Il processo di organizzazione è radicale, ed è questo che è importante: il processo.”

Iñaki, come tutti i gruppi antagonisti, esprime un sostanziale desiderio di direttrici e principi di ispirazione che permettano di creare comunità coese e radicate sul territorio. Questo desiderio nasce in seno a società fondate sull'individuo, che gli attivisti percepiscono come unità isolata, inserita in un contesto di frammentazione affettiva, lavorativa, e di rappresentazione politica.

Questa ricerca si volge al Chiapas, e i partecipanti ne ricavano l'equipaggiamento simbolico che permette loro di sostenere, in pratica, una quotidianità in cui si sentono comunità.

In questo senso le parole di Iñaki sono quasi le stesse degli attivisti italiani, in particolare di quelle della romana Miria, la segretaria nazionale dell'associazione Ya Basta che mette l'accento proprio sul fatto che lo zapatismo consiste sostanzialmente nel sostenere un costante *work in progress* politico organizzativo su scala locale e coordinarlo in reti di scala internazionale.

Iñaki conferma l'idea che gli attivisti europei recepiscono lo zapatismo come un'ideologia duttile, in grado di coinvolgere e di far cooperare, conciliandoli, gruppi e movimenti composti da persone con percorsi politici diversi e in alcuni casi in conflitto, da quelli anarchici a quelli cattolici.

Lo zapatismo, così come è percepito dagli stranieri almeno, offre quindi un patrimonio simbolico in grado di conciliare e superare alcune divergenze dando vita ad un'ideologia inclusiva dai confini sfumati.

Il Subcomandante Marcos, in proposito, spiega:

“Anche se fossimo più definiti, dovremmo riuscire a mantenere il dialogo con tutte le correnti della sinistra e anche del centro. Oggi la gente cerca di avvicinarci perché si riconosce in noi: gli anarchici considerano l'EZLN un movimento anarchico, i trotskisti individuano chiaramente l'influenza di Trotzki, i maoisti riconoscono le posizioni maoiste portate alle estreme conseguenze, e i leninisti leggono una concezione leninista. Insomma, ciascuno vede un aspetto, una forma dello zapatismo che lo rispecchia e lo attira.” (Le Bot, 1997, p. 211)

Come dimostrano le parole del Subcomandante, esiste una consapevolezza dell'effetto che la vaghezza ideologica esercita sulla comunità internazionale di attivisti filo-zapatisti. Questa consapevolezza risiede presso le alte cariche militari dell'EZLN e gli intellettuali organici allo zapatismo, che esercitano il ruolo decisionale nel calibrare i richiami ideologici presenti nei comunicati o nei libri zapatisti destinati agli stranieri.

6.2. Prospettive comunitariste nei movimenti altermondialisti

La politologa Urbinati (Urbinati, 2004, 144-148), chiama “comunitarismo” una corrente di pensiero che nasce in relazione dialettica e polemica con il pensiero liberalista di John Rawls (1971), promulgatore di un'organizzazione dell'ordine democratico fondata sull'individualismo e sul soggetto inteso come misura del diritto e fulcro di principi morali assoluti.

Le critiche mosse dagli attivisti altermondialisti alla società moderna sono molto vicine al progetto intellettuale del comunitarismo.

Urbinati riporta una delle critiche comunitariste mosse da Walzer (1983) verso il liberalismo di Rawls:

“Un buon sistema di giustizia ha il compito di preservare la pluralità delle sfere di vita (ovvero dei valori) e impedire che un bene o un criterio di distribuzione goda di una posizione di monopolio rispetto ad altri beni e criteri. Impedire che la sfera del mercato si insinu in tutte le altre sfere (per esempio quella della salute, della politica o dell’educazione) e che il denaro diventi il criterio per ottenere e distribuire tutti i beni: questo è l’obiettivo di una teoria della giustizia coerente alla cultura democratica e liberale.” (Walzer, 1983, in Urbinati, 2004, p. 147)

Un’analoga critica di stampo comunitarista alla società liberale e ai suoi principi viene dal filosofo morale MacIntyre (1988), che interpreta la teoria liberale come il riflesso della decadenza della società moderna, finalizzata alla difesa di diritti astratti, quelli di un individuo astratto, le cui sfere di vita sarebbero astrattamente separate. Scrive MacIntyre:

“L’Io liberale è dunque un Io che si muove da una sfera all’altra: la sua è un’attitudine compartimentale” (MacIntyre, 1988, p. 347)

E ancora MacIntyre, andando alle radici del pensiero liberale con Adam Smith:

“Quando Adam Smith contrappone la dinamica egoistica del mercato da un lato e il comportamento altruistico e benevolo dall’altro, sottrae alla vista proprio quei tipi di attività nei quali i beni da raggiungere non sono né miei-piuttosto-che-altrui né altrui-piuttosto-che-miei, ma sono piuttosto beni che possono essere miei nella misura in cui sono i beni di altri, che sono beni comuni autentici, come lo sono i beni tipici delle reti di dare e ricevere” (MacIntyre, 2001, p.177)

Come emerge dalle due fondamentali critiche al liberismo da cui prende vita il pensiero comunitarista, quella di MacIntyre e di Walzer, la radice concettuale dell’argomentazione critica poggia sulla necessità denunciata dai due pensatori di valutare, nel concreto, le diverse e interrelate componenti della vita di un individuo (operazione che il liberalismo trascurerebbe).

In particolare, per salvaguardare lo spazio di esistenza di ciascuna delle “sfere” o aspetti della vita umana, Walzer mette in guardia dal pensiero liberale e dal suo rischio principale, individuato nell’invasione del mercato e del denaro all’interno di altri campi valoriali.

È esattamente questa la critica principale mossa da tutti coloro che si riconoscono, o si sono riconosciuti, nel mondo dei movimenti altermondialisti. Nello specifico dei movimenti antagonisti italiani, quella di una vita comunitaria fondata su valori etici alternativi al denaro è senza dubbio la proposta socio-politica rispetto alla quale esiste il più ampio consenso.

Tale consenso si misura sul piano delle retoriche politiche, che rivendicano una giustizia più autentica di quella basata sui valori liberali, capace di considerare l'individuo nel sistema di interrelazioni e di senso in cui è inserito. Un consenso e una coerenza analoghi sono presenti anche sul piano delle pratiche, nelle gestioni assembleari dei CSO, negli esperimenti di democrazie dal basso, nelle difese del territorio da parte delle "comunità locali" (il caso del coordinamento contro la Base Statunitense a Vicenza, delle proteste contro gli inceneritori a Napoli, etc.).

Soprattutto, il desiderio di comunità è il più forte elemento comune espresso da tutti gli attivisti che si recano in Chiapas, sia considerati nel contesto zapatista, sia nel proprio contesto di provenienza e di ritorno. È frequente assistere a diverse espressioni di un forte desiderio di comunità e di superamento dell'individualismo proprio degli attivisti in visita presso le comunità zapatiste.

Infine, va notato che esiste una radice filosofica che accomuna il pensiero di MacIntyre, gesuita "marxista", e i filosofi e preti della Teologia della liberazione che tanta influenza hanno avuto nella genesi del movimento zapatista. Se pure MacIntyre non è un autore letto dagli attivisti filo-zapatisti, è probabile però che proprio l'intersezione di valori colta dal pensiero comunitarista e da quello zapatista, che si trovano in un punto di intersezione tra tradizione marxista e "avanguardia" cattolica, individui e rappresenti l'area culturale che da origine alle rivendicazioni etiche dei movimenti altermondialisti.

7. Uso di *Guernica* come bandiera: pratiche "di piazza" e uso della categoria di "società civile"

Come accade per coloro che si riconoscono nei movimenti sociali, e in particolare in quelli altermondialisti, anche gli attivisti del Colectivo di Barcellona individuano nelle manifestazioni di piazza uno dei momenti di massima espressione della propria natura politica. Essi costruiscono categorie in cui si identificano, come quella di "società civile", in opposizione ai manifestanti che sfilano "dietro" (cioè, secondo

loro, identificandosi) a bandiere di partiti o sindacati.

Gli attivisti altermondialisti ritengono che tali bandiere abbiano perduto, oggi, il loro potere di rappresentare una base sociale, e che sia invece necessario elaborare nuove simbologie, tra cui per esempio quella zapatista, per permettere proprio ai membri della “società civile” di riconoscersi come collettività politica distinta dallo Stato e dal mercato, e come tale agire nei propri interessi, distinti da quelli rappresentati dalle istituzioni politiche dello Stato e dal mercato.

Ora, una caratteristica comune agli attivisti italiani e a quelli catalani è la ricerca costante di simboli popolari, come le bandiere ad esempio, che siano in grado di agglutinare interessi sociali di persone anche molto diverse tra loro.

È significativo a tale proposito il racconto di alcuni attivisti del Colectivo di Barcellona della propria partecipazione al grande corteo del 13 marzo 2003 contro l’invasione statunitense dell’Iraq nello stesso anno. Il corteo di Barcellona si inseriva nel quadro di una mobilitazione mondiale che si espresse nelle piazze di numerose città del mondo a favore della pace e contro quello che era individuato dai manifestanti come il “nuovo imperialismo americano”.

Racconta, tre anni dopo, Simon, uno degli attivisti del Colectivo:

“I ragazzi che girano dentro al collettivo hanno dipinto una *Guernica*⁸⁷ in dimensione naturale e la utilizzavano per portarla in manifestazione al posto delle bandiere. Dietro al loro spezzone si è accodata un mucchio di gente. C’erano anche i partiti e i sindacati con le loro bandiere e striscioni, però credo che ci sia un mucchio di gente che in quelle bandiere non riesce a riconoscersi e tutta questa gente non si sente a disagio nel riconoscersi nel forte messaggio anti-guerra di *Guernica*, che però indica una posizione politica, e non un’appartenenza.”

Non è un solo attivista a raccontarmi della grande manifestazione della *Guernica* del 2003, ma anche i suoi compagni del collettivo si aggregano nel racconto mostrando quanto lo valutino un episodio importante della propria storia, e aggiungendo che in quell’occasione i gruppi politici (intendendo quelli istituzionali) si trovarono costretti dal grande numero di seguaci della *Guernica* a lasciar loro la “testa” del corteo, ovvero la posizione più visibile, ripiegando sul centro o sulla coda del corteo stesso.

Vi sono delle costanti discorsive comuni nel racconto polifonico del corteo, che consistono nell’uso del termine “ragazzi” per indicare i presenti al corteo, e nella

⁸⁷ *Guernica* è la celebre opera dell’artista spagnolo Pablo Picasso, realizzata nel 1937. L’opera cubista rappresenta la devastazione della guerra attraverso la raffigurazione di persone, animali ed edifici distrutti dal bombardamento della città spagnola di Guernica da parte delle forze aeree tedesche durante la Guerra Civile Spagnola (1936-1939). Si tratta di un quadro a cui tutti, autore compreso, attribuiscono da subito un’interpretazione di denuncia della guerra e delle sue devastazioni.

costruzione discorsiva della categoria di “società civile”.

Infatti Simon, analogamente agli altri presenti durante la narrazione, racconta della grande manifestazione indicando i propri compagni con il termine “ragazzi”, analogamente a quanto avviene negli ambienti antagonisti in Italia. Sia gli attivisti italiani che quelli catalani dunque mostrano di preferire questo termine per indicare i propri compagni, rispetto al più vecchio “compagni” di stampo comunista, che pure non è escluso, scegliendo di utilizzare nella maggior parte dei casi un campo semantico più difficilmente riconducibile a ideologie storicamente definite dalle scienze politiche.

In Italia, all’epoca della medesima mobilitazione internazionale contro la guerra in Iraq, si era ampiamente diffuso l’uso della “bandiera della pace”. Si trattava di una bandiera iridata, dai colori arcobaleno, sui quali capeggiava la scritta *Pace*. Essa, del tutto analogamente alla contemporanea *Guernica* barcellonaese, era rivendicata da tutti coloro che la esponevano come un simbolo “a-ideologico” in grado di esprimere il dissenso della “società civile” italiana all’adesione alla guerra da parte dello Stato italiano.

La secessione morale rivendicata dalla società civile rispetto allo Stato, sancita da quella bandiera, si basava sulla valutazione da parte dei cittadini organizzati e dissenzienti che la discesa in guerra dello Stato italiano costituisse un chiaro segno di sottomissione di quest’ultimo, secondo i dissenzienti, alle leggi di mercato che legano in un vincolo di dipendenza il fabbisogno energetico italiano al controllo internazionale della produzione di petrolio araba.

7.1. Costruzione della “società civile contro lo Stato”: *Cambiare il mondo senza prendere il potere*

La nozione di società civile chiamata in causa proprio dai movimenti altermondialisti, come nota Adorjan a proposito di quelli ungheresi (Adorjan, 2007) è il risultato di una elaborazione storica e concettuale attraverso la quale le sinistre hanno assorbito le lezioni del liberalismo sui pericoli dello Stato come portatore di oppressione per l’individuo.

All’interno di una logica che vorrebbero come a-ideologica, tutti gli attivisti catalani del Colectivo di Barcellona raccontando dell’episodio del grande seguito della loro *Guernica* nel corteo per la pace, identificano la massa che si era loro accodata come “società civile”.

Questo termine ricorre spesso anche nei loro discorsi sullo zapatismo, nei quali la “società civile” costituisce il polo opposto di quelli che sono identificati come “apparati politici”. D'altronde, una delle idee zapatiste di maggior successo presso la comunità solidale internazionale è proprio quella di autogestirsi separandosi dallo Stato centrale, senza però volerlo combattere apertamente.

L'aspirazione che accomuna Zapatisti e filo-zapatisti dei movimenti europei è quella di fondare una società civile sostanzialmente parallela allo Stato. Come giustamente mette a fuoco Adorjan (2007), riprendendo e condividendo quanto detto da Sader (2002):

“Definendo la società civile in opposizione alle strutture dello Stato, la prima “distanza se stessa dai temi del potere, dello Stato, della sfera pubblica, della leadership politica, e forse, in un certo senso, dallo scontro ideologico.” (Sader, 2002, p. 92 in Adorjan, 2007, p. 3) (la traduzione è mia)

Questa operazione implica una concezione problematica, che Adorjan definisce “pre-foucaultiana”, del potere come:

“ Un'entità che possa essere circoscritta e a cui si possa resistere tenendosene fuori, come se la società civile in se stessa non avesse effetti di disciplinamento e strutture di potere immanenti.” (Adorjan, 2007, p. 3) (la traduzione è mia)

L'aspirazione a fondare una società civile estranea e soprattutto alternativa al potere incarnato dallo Stato e dal Mercato ha particolare fortuna presso i movimenti altermondialisti ed è espressa in modo emblematico dal motto di origine zapatista *Cambiare il mondo senza prendere il potere.*

Ponendosi al di fuori della società politica e rivendicandosi come “società civile” gli attivisti mettono l'accento sul fatto che la loro critica e conflittualità politica si concentrano su quegli aspetti della società legati ai processi di creazione del consenso e alle tecniche di riproduzione della cultura “egemonica”. È proprio all'interno di questi processi, la cui natura culturale naturalmente è pregna di aspetti politici di dominazione e disciplinamento, che gli attivisti disegnano i margini del loro raggio d'azione chiamato “nuova politica”.

Gli attivisti altermondialisti, aspirando all'egemonia culturale, agiscono come società civile alternativa a quella effettivamente egemone, e modellati su questa aspirazione si misurano nella contesa politica con gli strumenti della “fabbrica” del consenso e non con quelli della coercizione e del disciplinamento propri dello Stato.

7.2. Una società di individui giustapposti

Ciò che accomuna in profondità gli attivisti barcellonesi con quelli italiani è lo sforzo di dar vita a comunità, sforzo che consiste soprattutto nel tentativo costante di individuare elementi, tematiche, interessi, pericoli e nemici in grado di fondere quelli che essi percepiscono come individui debolmente interconnessi (in linea con quanto spiegato anche da Bauman, 2008), monadi alienate dal consumismo e, in ultima analisi, dalle conseguenze dell'ordine capitalista.

In questa ricerca, e in linea con l'insieme di discorsi trasversali che si può globalmente indicare come il pensiero critico espresso dai movimenti altermondialisti, gli attivisti del Colectivo ritengono che proprio la "società civile" sia il "nuovo soggetto politico" emerso con i movimenti da Seattle in poi.

Essi spiegano la formazione di questo composito soggetto collettivo debolmente come una aggregazione di individui frammentati e isolati dall'azione avversa degli apparati politici, e che a tale frammentazione si oppongono in nome di forti affinità etiche sforzandosi di *farsi* società auto-organizzandosi fuori dalle istituzioni. In questo senso la società civile che hanno in mente gli attivisti si organizza esattamente come la rete descritta da Bauman, che spiega:

“La rete non ha dietro di sé alcuna storia, la rete è tessuta nel corso dell'azione, e tenuta viva (o meglio, continuamente ri-creata/resuscitata) soltanto grazie a una successione di atti comunicativi.”(Bauman, 2008, p. 75)

L'enfasi posta dagli attivisti altermondialisti sulla società civile, così come la sua separazione piuttosto compartimentata e spesso del tutto teorica⁸⁸ dalla sfera dello Stato e da quella dell'economia, è tesa, almeno nelle intenzioni degli attivisti, a creare una coscienza diffusa in grado di fondere gli individui accostatisi nei movimenti altermondialisti. Questo passaggio è sottolineato criticamente Adorjan che parla di:

“Romanticizzazione della società civile definita come esterna e contraria al mercato e agli Stati (includendo le agenzie sovranazionali).” (Adorjan, 2007, p.5)

Il passaggio, tuttavia, dalla tensione diffusa nei movimenti altermondialisti a farsi società civile a un momento di concreta insorgenza di una vera e propria “massa critica”, cioè una base sociale strutturata e in grado di sostenere e concretizzare le istanze social-liberaliste degli attivisti, non è avvenuto. La mancata concretizzazione

⁸⁸ Adorjan nota come questa tripartimentazione delle tre sfere rigidamente compartimentate sia il frutto di una scorretta lettura di Gramsci.

di questa tensione altermondialista lascia in sospeso, almeno a livello internazionale, un processo incompiuto di mobilitazioni sociali diffuse.

In modo apparentemente contraddittorio, gli attivisti catalani ritengono che proprio i “nuovi movimenti” siano fondati su una solida base di individualismo, ideologia che per altro rivendicano come un elemento culturale ormai inevitabilmente interiorizzato. La contraddizione è solo apparente ed è chiarita dalla spiegazione sopra citata, fornita da Adorjan (2007), rispetto all’assunzione, da parte delle sinistre, del modello liberalista.

Tutti gli attivisti altermondialisti riconoscono, da un lato, l’egemonia culturale (mi rifaccio qui alla definizione che ne dà Bobbio, 1976, p.42), di un’ideologia individualista che percepiscono dominante, sia sul piano strutturale (quello produttivo e propriamente politico) che sovra-strutturale (quello culturale e in generale della socializzazione), e di tale ideologia si sentono intrisi.

7.3. Narrazioni oppostive di società civile e Stato: ibridi ideologici in epoca di sradicamento

D’altro canto, nel tentativo di creare forme di partecipazione collettiva a partire proprio dall’ideologia individualista in cui si sentono immersi, gli attivisti generalmente costruiscono discorsivamente la categoria di “società civile” come soggetto collettivo di partecipazione alla vita democratica alternativo allo Stato, e costituito dall’affiancamento parallelo di individui debolmente connessi tra loro, le cui appartenenze politiche e le cui posizioni ideologiche nei confronti delle istituzioni politiche non sono certo omogenee.

Per quanto concerne alla costruzione discorsiva di strutture ideologicamente instabili e intrinsecamente disomogenee, è particolarmente utile il discorso sulla narrazione della Nazione di Bhabha (1997), il cui approccio mette in evidenza il margine di ambivalenza in cui si situano le costruzioni dualistiche di entità omogenee immaginate, quali in questo caso la società civile e lo Stato. Come sostiene Bhabha, la costruzione discorsiva della Nazione risponde a un bisogno emerso in seguito al culmine della centralità politico-economica dell’ “occidente” verso la metà del Novecento, processo che ha portato con sé sradicamenti mondiali rispetto ai quali l’emergere di nuovi nazionalismi “colma il vuoto lasciato dallo sradicamento di comunità e gruppi parentali, trasformando quella perdita con il linguaggio della metafora” (Bhabha, 1997, p.17). Il contesto di sradicamento descritto dal filosofo

indiano, e le azioni narrative collettive che genera, aiutano a comprendere l'insorgenza di una narrazione parallela, ma sostanzialmente internazionalista, come quella di società civile, presso i movimenti altermondialisti.

Nell'ottica degli attivisti, la società civile di cui si sentono rappresentanti è una collettività organizzata di individui "moralmente" omogenei, il cui ambito di interessi comuni risiede nella sfera etica di ispirazione socialista, ecologista o cattolica, piuttosto che in quella economica o propriamente politica.

L'individuo coinvolto nelle visioni altermondialiste, come ricordato da Adorjian (2007) è frutto della combinazione di istanze egualitarie socialiste e liberali. È in questa ibridità ideologica che si trova la radice del complesso rapporto con lo Stato proprio degli attivisti, i quali da un lato, come mostrato, tendono a costituirsi come società civile ad esso parallela, e dall'altro lo chiamano in causa riconoscendo proprio nello Stato la sede propria della giustizia sociale. Mi riferisco in questo senso alla distinzione operata da Dumont che, nella ricostruzione dell'idea di individuo, distingue tra:

“L'individualismo implica al contempo uguaglianza e libertà. Si distingue dunque a ragione una teoria egualitaria "liberale", che raccomanda un'uguaglianza ideale, di diritti e di possibilità (...) e una teoria "socialista" che vuole realizzare l'eguaglianza nei fatti, per esempio abolendo la proprietà privata. (...) Nell'insieme delle dottrine socialiste o comuniste l'uguaglianza ha insomma un ruolo secondario, e non è l'attributo di un individuo ma della giustizia sociale” (Dumont, 1983, p. 102) (la traduzione è mia)

L'attivista altermondialista si oppone alle privatizzazioni, ritenute inaccettabilmente inique, soprattutto dei servizi di *welfare*, portate dall'ondata neo-liberale della globalizzazione. Non contestando la proprietà privata o il capitalismo alla sua radice, gli attivisti sostanzialmente aspirano al rafforzamento della funzione limitante dello Stato sul mercato, pur rivendicando come si è visto l'autonomia per lo meno ideale rispetto ad esso.

Capitolo VI - I viaggi in Chiapas: iniziazioni, solidarietà e turismi

1. Viaggi e pellegrinaggi in Chiapas

Il fenomeno dei viaggi internazionali in Chiapas ha trasformato il paesaggio turistico del Sud messicano. Dal 1994 continuano a recarsi con regolarità nella regione centinaia di visitatori.

Il Governo messicano, apertamente ostile, com'è ovvio, alla guerriglia nel Sud del Paese, è messo in difficoltà dall'attenzione e dalla presenza di osservatori stranieri critici. I *media* messicani filo-governativi, e alcuni *media* internazionali⁸⁹ che non necessariamente sono l'espressione del Governo messicano, hanno coniato il termine dispregiativo “*zaturistas*”, “*zaturisti*”, per designare coloro che appunto si recano dagli Zapatisti con fini solo superficialmente politici, almeno nella visione del governo. Questa parola è dunque stata coniata con l'intento di ridicolizzare e sminuire il ruolo degli attivisti internazionali in Chiapas.

Tuttavia il termine “*zaturista*”, al di là degli intenti denigratori con i quali è usato, permette di individuare un aspetto non secondario, quello del turismo generato dall'attenzione per gli Zapatisti, che costituisce una componente reale del fenomeno rappresentato da questi viaggi.

In effetti, osservando le aspettative di chi si mette in viaggio, l'organizzazione stessa dei viaggi collettivi e soprattutto l'impatto che essi hanno sulla struttura economica del territorio chiapaneco, si constata che hanno innescato una piccola industria turistica, modificando anche l'assetto sociale locale.

Questi viaggi tuttavia, nelle parole dei soggetti delle mie ricerche, sono pregni di una dimensione conoscitiva che va al di là della ricerca di un momento “ricreativo”: chi va in Chiapas legge il proprio viaggio in chiave preminentemente etica, e si aspetta dal viaggio che in qualche modo gli cambi la vita [v. in Appendice foto 33] .

Inoltre si tratta di viaggi che hanno spesso la funzione intenzionale di creare gruppi e

⁸⁹ Si veda ad esempio come già nel 1996, in occasione dell' “Incontro Intercontinentale per l'Umanità e contro il Neoliberalismo”, al quale parteciparono circa 2000 internazionali (termine con cui in Chiapas viene designata dagli Zapatisti e dai simpatizzanti stranieri la comunità internazionale di appoggio allo zapatismo) il quotidiano argentino *Clarín* parlasse proprio di “*zaturistas*”: “*Nueva moda: el Zaturismo*”, nel *Clarín* del 14 agosto 1996.

comunità la cui coesione si mantiene dopo il ritorno in Italia.

1.1. Gli Zapatisti come mito

L'atto di raccontarsi costituisce una delle pratiche centrali legate alla produzione di senso dello zapatismo, sia in Chiapas che in Italia.

Si può inquadrare lo zapatismo sia come movimento sociale indigeno in età di globalizzazione, considerato nella sua autonomia di conflitto locale, sia, in chiave relazionale, come oggetto di interesse per i movimenti anti-neoliberisti internazionali e in particolare italiani che hanno sviluppato rispetto ad esso una rete informale di cooperazione economica. Gli attivisti di questi movimenti impegnati nel sostegno dello zapatismo hanno per esempio dato vita al mercato “equo e solidale”⁹⁰ di prodotti zapatisti venduti in Italia attraverso le strutture delle reti di associazioni solidali col Chiapas. L'apparato di solidarietà internazionale protegge e legittima l'azione politica zapatista a livello locale, facilitando l'accesso alle risorse per i contadini insorti, che rimane problematico.

Oltre agli aspetti strettamente pratici di cooperazione economica che coinvolgono attivisti tra Italia e Chiapas, ritengo esista un aspetto di costruzione di mitologia politica la cui importanza è centrale per comprendere il grande successo mediatico, legato soprattutto all'attenzione dei giornalisti per il Subcomandante Marcos, di un movimento altrimenti marginale come quello zapatista.

Analizzare con quali mezzi si diffonde questo mito, cosa lo rende credibile, quali visioni del mondo e valori veicola e come esso abbia costituito un collante per i diversi gruppi delle sinistre radicali italiane è importante per mettere in luce le modalità di esistenza di una intera rete mondiale di scambi politici e culturali, che si configura in alcuni casi come si è visto in un movimento organico.

Il discorso pubblico zapatista propone categorie politiche che si prestano ad essere tradotte e integrate nel vissuto degli attivisti italiani. Esiste infatti un margine di consapevolezza presso le *élites* militari dell'EZLN nel produrre un discorso che possa venire facilmente recepito e integrato dai movimenti internazionali.

Tra le principali attività zapatiste, compiute in relazione agli stranieri, vi è l'attività di generare racconti sulla propria esperienza collettiva, spesso all'interno di incontri internazionali e internazionalisti. Questi incontri corali sono sostenuti dall'intento

⁹⁰ Sistema di commercio nel quale i produttori, a titolo di solidarietà, vengono pagati con un prezzo ritenuto “giusto”, superiore alla norma, è quindi equo.

condiviso di promuovere e consolidare un movimento internazionale contro il neoliberismo, diffondendo un universalismo indigeno per cui tutti sarebbero indigeni del mondo e in virtù di ciò dovrebbero unirsi e mobilitarsi.

Un esempio di questi incontri sono gli “Incontri Intergalattici tra i popoli zapatisti e i popoli del mondo” (il primo si svolse nel luglio del 1996, il secondo nel luglio 2007) in cui l’organizzazione zapatista accolse in tre giorni di dibattiti e festeggiamenti centinaia di attivisti provenienti da diversi gruppi antagonisti internazionali.

Specularmente, raccontare il Chiapas in Italia è una pratica collettiva che genera o rafforza il sentimento di appartenenza a una comunità legata al territorio soprattutto elaborando esperienze e pratiche quotidiane. È frequente che gruppi di attivisti si trovino nei “loro” luoghi, centri sociali e affini, in occasione di racconti di testimoni diretti, proiezioni, dibattiti o presentazioni di libri sullo zapatismo, contestualmente ai quali vengono affrontate anche tematiche politiche di ordine locale, espresse con termini zapatisti. La “*dignidad rebelde*” (“dignità ribelle”) rivendicata dagli Zapatisti diventa la “dignità” dei “popoli” locali italiani impegnati in varie battaglie locali contro inceneritori, basi militari etc., almeno nell’intenzione dei *leader* antagonisti che cercano così, tramite reinterpretazioni zapatiste, una base sociale di consenso alla propria *leadership*.

Lo zapatismo, in Chiapas e in Italia, è un evento narrativo corale che fonda una comunità politica tra soggetti eticamente affini. L' "altrove chiapaneco", vissuto, raccontato, immaginato⁹¹, crea legittimazione nel contesto locale italiano, che viene in questo modo, cioè discorsivamente, inserito in una prospettiva globale attraverso questa relazione transoceanica.

Nella ricezione che gli attivisti italiani hanno del Chiapas, lo zapatismo costituisce una promessa, un fattore di senso. Questo “altrove”, talvolta unicamente immaginato, fornisce una cornice per leggere la propria esperienza politica locale quotidiana in un'ottica mondiale.

Come si è detto, lo scambio tra *élites* composte da intellettuali, accademici e non, traina di fatto il movimento globale, all’interno del quale il filo-zapatismo costituisce un significativo frammento ideologico e mitico. La costruzione e l’uso, sia locale sia internazionale, dello zapatismo come artefatto culturale operati da *élites* intellettuali si inserisce nella ricerca di una base su cui costruire una identità “di sinistra”, e questo

⁹¹ Della dimensione “immaginata” dello zapatismo parla anche lo studioso militante Vittorio Sergi (Sergi, 2008).

fenomeno è particolarmente visibile nel contesto italiano.

Lo Zapatismo è un fenomeno caratterizzato da forti aspetti di discorsività, nei quali la performance politica è gestita con molta cura, essendo le autorità militari e politiche estremamente coscienti dell'impatto che l'evento performativo ha sia, direttamente, sui visitatori stranieri che si recano nelle comunità zapatiste in Chiapas, sia, indirettamente, su coloro che in Italia assisteranno all'esposizione di foto e video che normalmente è prodotta dagli attivisti che viaggiano verso il Messico.

Avendo osservato sia in Chiapas sia negli eventi di proiezioni "zapatiste" organizzate in Italia, le liturgie politiche messe in scena dagli Zapatisti, ritengo che proprio l'aspetto rituale costituisca una delle tematiche centrali nell'analisi della relazione tra movimenti italiani e chiapanechi.

L'aspetto rituale determina differenze tra pubblico e "officianti", cioè tra gli attivisti e i gestori dell'organizzazione politica che fornisce un indirizzo ideologico e operativo agli attivisti stessi.

È in questa dimensione pubblica che si leggono in modo evidente le differenze di autorevolezza tra chi produce il racconto e chi lo ascolta. Chi, tra gli italiani ad esempio, è chiamato a interloquire pubblicamente (su un palco, attorno a un tavolo) con i capi zapatisti durante gli eventi internazionali, subisce una sorta di investitura pubblica e il suo prestigio e la sua autorevolezza presso gli italiani ne esce accresciuta.

Dallo zapatismo scaturisce anche una vasta letteratura specifica, composta da comunicati politici stilati dai comitati indigeni, di un *corpus* romanzesco⁹² prodotto dal Subcomandante Marcos, dal *corpus* di letteratura scientifica che esiste anche a livello accademico internazionale, frutto del lavoro di storici e sociologi organici al movimento zapatista, e, infine, da una serie di pubblicazioni di racconti in chiave più o meno soggettiva degli attivisti che hanno condotto delle esperienze di viaggio e di collaborazione dentro le comunità zapatiste in Chiapas.

Lo zapatismo, quindi, costituisce una sorta di "romanzo collettivo" prodotto da numerosi gruppi di italiani e di chiapanechi. La pratica continua e multivocale di questa narrazione crea una visione del mondo condivisa in cui riconoscersi e in cui le proprie azioni acquistano un senso organico, sia politico che etico.

⁹² Per esempio "La spada, l'albero, la pietra e l'acqua", Giunti, 2000; "Racconti per una solitudine insonne", Mondadori, 2001; "Morti scomodi", Marco Tropea, 2005 (scritto con il celebre scrittore messicano Paco Ignacio Taibo II, biografo tra l'altro di Che Guevara).

1.2. Il viaggio in Chiapas come rito di passaggio

A proposito del flusso di attivisti internazionali che continuamente attraversa il Chiapas, Amselle usa il termine “pellegrinaggi”, mettendo l’accento su un aspetto importante di questi viaggi:

“(…) È quindi proprio in quanto rivoluzione amerindiana che la rivoluzione zapatista è venduta su tutto il pianeta, soprattutto dal 1995, attraverso lo zapatismo internazionale, di cui una delle componenti principali è rappresentata dal pellegrinaggio *new age* (zapatours) compiuto da persone provenienti da tutto il mondo accorse ad attingere alla fonte di questa guerriglia spirituale i mezzi per rigenerarsi.” (Amselle, 2008, p. 175, la traduzione è mia)

Effettivamente il Chiapas e le sue comunità zapatiste sono meta di numerosi viaggi-pellegrinaggi politici. Infatti dal 1994 in poi non è mai cessato il flusso di attivisti che dall’Italia e da altri paesi si mettono in viaggio, da soli o in gruppo, per andare a vedere di persona gli Zapatisti.

Gli attivisti partecipano in alcuni casi a progetti di sviluppo concordati con i rappresentanti delle istituzioni zapatiste come le Giunte di Buon Governo (costruzione di scuole o gestione di cliniche mediche nelle comunità, per esempio), oppure svolgono l’attività di “osservatori di pace”, visto che molte di queste comunità sono oggetto di attacchi dell’esercito federale messicano e di bande paramilitari. Gli attivisti non si recano in Chiapas solo a titolo personale: spesso partono in gruppi organizzati da un certo numero di associazioni italiane che fanno riferimento al mondo delle sinistre radicali, oppure ad alcuni coordinamenti di ispirazione anarchica, oppure, infine, a ONG dell’area cattolica. Per esempio l’associazione YaBasta promuove delle “carovane” verso il Chiapas almeno un paio di volte all’anno, ogni anno, tramite le quali attivisti di varia estrazione da tutta Italia partecipano agli incontri internazionali promossi dagli Zapatisti.

Il viaggio in Chiapas, zona di conflitto ma anche di utopia praticata, secondo i viaggiatori, costituisce per quasi tutti coloro che lo effettuano una sorta di iniziazione politica, di pellegrinaggio verso la fonte di una legittimità politica ed etica che viene riconosciuta poi in Italia da chiunque si riconosca almeno un po’ nel mondo dei movimenti e nello specifico nella sua declinazione antagonista.

Il costo del biglietto aereo e del viaggio complessivamente non è irrisorio, tra i 1000 e i 1500 Euro; il viaggio implica poi una progettazione, costituisce un investimento economico che, come dichiarano i viaggiatori, richiede delle rinunce ad altri beni

durante un certo numero di mesi prima della partenza. Molto spesso avviene col supporto logistico, in Chiapas, delle associazioni “in rete” con l’associazione con cui partono gli attivisti, che offrono locali in cui dormire e contatti in loco, necessari per essere ammessi nelle comunità zapatiste.

Quindi, la pratica del viaggio/pellegrinaggio in Chiapas contribuisce a costruire e consolidare la dimensione mitica dello zapatismo come fonte di senso e di ispirazione esistenziale.

Da questi pellegrinaggi gli attivisti spesso riportano in Italia artefatti che possono essere fruiti collettivamente, oggetti che a loro volta generano eventi, come filmati o racconti, orali o scritti, della realtà osservata, che spesso vengono proiettati o narrati in occasioni pubbliche.

Contemporaneamente, i pellegrinaggi chiapanechi spesso generano scritture diaristiche, di solito personali, che ciascun attivista cioè tiene per sé. Aver avuto accesso a un buon numero di queste scritture private mi ha permesso di osservare come, quasi per tutti coloro che scrivono, il proprio viaggio in Chiapas costituisca un vero e proprio rito di passaggio che permette di prendere coscienza del mondo e di elaborare un progetto esistenziale per il futuro. La maggior parte di coloro che intraprendono questi viaggi ha tra i 20 e i 35 anni.

Molti attivisti che ho incontrato durante la ricerca hanno attraversato, durante il viaggio in Chiapas, transizioni personali: sono partiti per il Messico alla fine del periodo in cui conducevano una vita da studenti e sono rientrati in Italia dedicandosi, sulla scia dell’esperienza chiapaneca, ad un’attività lavorativa molto spesso orientata verso il mondo delle associazioni *non-profit*, delle organizzazioni non governative o del commercio equo e solidale.

In generale, in ambito italiano un attivista che sia stato in Chiapas acquisisce agli occhi degli altri attivisti un certo prestigio, che lo colloca in una posizione di autorevolezza. Nella percezione di chi lo circonda, l’attivista che ha viaggiato in Chiapas è un attivista più completo e motivato, e dunque più credibile degli altri. Le sue posizioni politiche acquisiscono forza perché la pratica del viaggio rappresenta un valore argomentativo: chi ha visto con i propri occhi la realtà zapatista lo rivendica e “sa di cosa parla”, quando parla di politica, perché le sue opinioni sono il frutto di un confronto, che si suppone diretto, con una delle maggiori fonti d’ispirazione dei movimenti altermondialisti.

1.3. L' "Ecoturista" e l' "iniziato"

I viaggi operati dagli attivisti italiani sono riconducibili a due categorie, che Simonicca propone di chiamare *heritage* e "ecoturismo" (2006). Questi utilizza il termine *heritage tourism* per delineare:

"(...) Un complesso di attività finalizzate alla valorizzazione delle tradizioni culturali e del passato, mediante la riproposizione ed esposizione allo sguardo turistico di uno stock di patrimonio, cui ha corrisposto spesso un rinforzo dell'identità locale. L'heritage diparte, per così dire, dalle periferie, dalle località più periferiche, spesso in antagonismo con i centri politici e con i grandi centri storico-artistici." (Simonica, 2006, p. 46)

Lo stesso autore, descrivendo l'"ecoturismo", individua due filoni storici del turismo esperienziale ed esistenziale, facendo esplicitamente riferimento alla nascita di esso in seno alla "controcultura". Egli ravvede, in chi lo pratica, alcune credenze fortemente sentite, quali:

"(...) Il disprezzo per il falso o l'innaturale e la ricerca dell'autentico o dell'originale; in ogni caso condividono eticamente una robusta svalutazione della modernità e non si stancano mai di sostenere l'importanza del ritorno alla natura e all'autenticità dell'esistenza umana." (Simonica, 2006, p.47)

L'antropologo vede alla base di questa attitudine peculiare dell'ecoturista una concezione personalistica dell'individuo, opposta al "turismo di massa".

I partecipanti alle carovane zapatiste, si collocano pienamente nella descrizione dell'"ecoturista" di Simonicca. Infatti rifiutano di essere chiamati turisti proprio in virtù della propria visione rispettosa dell'ambiente e delle culture locali, visione posta in chiave politica. Va rilevato che la presenza massiccia di stranieri che regolarmente si recano in Chiapas con motivazioni filozapatiste ha modificato profondamente, com'è ovvio, il territorio e la società.

1.4. Il turismo in senso emico

Nell'ottica degli italiani che vanno in Chiapas con motivazioni militanti il turismo è una prospettiva sostanzialmente consumistica da rifiutare in modo assoluto, in quanto si tratterebbe di un meccanismo mosso da logiche di mercato e pratica di consumo di massa. Essi mettono quindi l'accento sulle motivazioni di ordine etico che li spingono a viaggiare verso il Chiapas, nonostante le pratiche esplorative *in loco* e la fruizione dell'esotico non differiscano dalla definizione che Simonicca fornisce di "ecoturista".

Piuttosto, ciò che a mio parere fa la differenza rivelando la natura più complessa di questo tipo di viaggio è la dimensione iniziatica e rituale che esso comporta per i partecipanti.

A proposito delle Carovane organizzate da Ya Basta, Federico, ex presidente dell'associazione, paragona i viaggi in Chiapas a un "*Erasmus* del movimento" e dice che recarsi lì, oggi, è "come si andava in India negli anni Settanta e Ottanta", marcando il valore di ricerca di una iniziazione spirituale e generazionale presente in chi viaggia. Egli opera la differenziazione tra turismo e viaggio militante:

"C'è una differenza enorme tra chi va lì quindici giorni a Playa del Carmen⁹³ a consumare un pezzo di Caraibi, consumare nel senso turistico, e chi invece va anche solo quindici giorni in Chiapas a vedere un mondo completamente diverso. Lì la prima cosa che vedi e che ti segna è conoscere la dignità dell'altro da sé, trovare un altro essere completamente diverso, culturalmente, morfologicamente, antropologicamente, e stringere delle relazioni con questo. Puoi vivere tutta la vita a casa tua senza sapere nemmeno che esistono, queste cose."

Nel discorso di Federico è evidente che il valore dell'esperienza militante poggia sulla presunta alterità degli Zapatisti, che per tutti i visitatori stranieri che si recano in Chiapas costituisce una sorta di valore assoluto. È questo valore e la qualità "esperienziale" attribuita al viaggio in Chiapas, che segna la differenza con il turismo, percepito come "consumo".

È evidente inoltre dalle parole di Federico il valore di iniziazione politica che attribuisce alle carovane sia chi come lui le organizza o le ha organizzate, sia chi vi partecipa.

"(...) Le comunità in questo modo mantengono una fiducia e una sicurezza in se stesse perché si sentono appoggiate, è una cosa psicologica soprattutto, si sentono non dimenticati si sentono sotto un'osservazione solidale. Però soprattutto il ragazzo di 20 anni che fa questa esperienza è chiaro che in qualche modo ne resta segnato, e poi molti di questi rimangono attivi nell'associazione o nelle loro cose, ed è anche una cosa formativa, è l'*Erasmus* del movimento. Questi ragazzi metropolitani quando vanno là iniziano ad aprire gli occhi su un mondo completamente diverso."

Considerando la pratica del viaggio verso il Chiapas che caratterizza gli attivisti italiani, vi sono due fatti fondamentali che sono emersi durante la ricerca.

Il primo è che raccontare il Chiapas in Italia è una pratica collettiva che genera appartenenza: lo zapatismo è un evento che fonda una comunità politica tra soggetti

⁹³ Località balneare e meta di turismo internazionale, situata sul lato meridionale della penisola messicana dello Yucatan, sul Mar dei Caraibi.

che si sentono eticamente affini, i quali si radunano ciclicamente per raccontare o ascoltare testimonianze dal Chiapas.

Il secondo fatto importante, come emerge anche dall'intervista sopra riportata, è che recarsi in Chiapas costituisce, sul piano individuale, una sorta di viaggio iniziatico tramite il quale l'attivista acquisisce una precisa coscienza politica, credibilità e status; sul piano collettivo, il gruppo che gestisce un flusso regolare Italia - Chiapas acquisisce legittimità nei contesti di movimento, dove l' "altrove" crea prestigio, e presso le istituzioni politiche italiane, che riconoscono come interlocutori e collaboratori i gruppi antagonisti quando assumono la veste di cooperanti allo sviluppo.

2. La carovana dell'estate 2006

Nell'estate del 2006 ho partecipato ad una "carovana" organizzata dall'associazione Ya Basta che, ha condotto in Chiapas alcune decine di attivisti e "curiosi" provenienti da varie zone d'Italia.

I viaggiatori provenivano da contesti politici profondamente eterogenei, per lo meno nella loro percezione "da dentro" del panorama politico delle sinistre italiane. Una buona parte di loro proveniva dal mondo dei CSO di diverse città e cittadine. Ma vi erano anche alcuni iscritti al Partito della Rifondazione Comunista, che furono oggetto di critiche più o meno amichevoli durante tutta la permanenza. Vi erano inoltre alcuni soggetti che si dichiaravano anarchici.

La maggior parte dei partecipanti erano giovani, tra i 20 e i 30 anni, studenti universitari o lavoratori (operai); vi erano anche partecipanti meno giovani e per lo più professionisti (un avvocato, alcuni ricercatori universitari, una docente di scuole superiori).

La carovana era guidata da tre persone, giovani donne organiche a un centro sociale occupato Bolognese, il TPO, tra cui una, in particolare, gestiva direttamente i rapporti con le persone di riferimento di Ya Basta in Chiapas. I coordinatori del viaggio decidevano quindi i tempi e le destinazioni degli spostamenti, i luoghi di alloggio e, soprattutto, coordinavano attività come le visite ai centri di attivisti messicani "amici" o alle comunità zapatiste, organizzando molti momenti in cui gli italiani potessero ascoltare testimonianze della lotta chiapaneca.

La *leadership* dei coordinatori di carovana non si basava su dichiarazioni formali di

autorità, anzi la retorica prevalente era quella antiautoritaria. Tuttavia sulla base di un carisma unanimemente riconosciuto loro, e della competenza derivata dall'esperienza di molti viaggi già compiuti nel territorio, venivano considerati punti di riferimento e di fatto legittimati a prendere decisioni per tutto il gruppo, nonché a risolvere eventuali conflitti interni.

2.1. Lo zapatismo messo in scena

Nell'estate 2006, durante la carovana, i territori zapatisti si trovavano in “allerta rossa”, ovvero in una situazione codificata in cui l'EZLN valuta che il rischio per le comunità è elevato, poiché l'esercito federale sta muovendosi, e di conseguenza fa divieto agli stranieri di entrare nei territori autonomi per contenere i possibili rischi.

L'intero gruppo di italiani rimase dunque nella città di San Cristobal de Las Casas per alcune settimane, in attesa di ricevere il permesso di recarsi nelle comunità zapatiste. Durante l'attesa l'alloggio era costituito da un'abitazione messa a disposizione da una organizzazione statunitense sostenitrice dell'organizzazione zapatista sul cui nome i suoi rappresentanti hanno taciuto “per ragioni di sicurezza”.

Gli attivisti italiani ricevettero, in questo contesto, delle “lezioni di zapatismo”, come succedaneo dello zapatismo delle comunità. Durante queste lezioni, svolte da un membro dell'organizzazione zapatista, venivano insegnate canzoni e poesie, letti testi, messe in scena piccole *pièces* teatrali, tutte a soggetto zapatista. Ho potuto dunque osservare la messa in scena dello zapatismo in un contesto in cui era evidente che gli elementi presentati agli stranieri erano solo una selezione del repertorio di ciò che davvero è la vita nelle comunità: un folklore in cui ciò che maggiormente viene valorizzato dagli attori è l'aspetto poetico e romantico della rivolta.

Nell'abitazione degli attivisti vivevano anche alcune donne zapatiste rifugiate dalle montagne circostanti – gli *Altos de Chiapas* - in città. Esse vivevano nascoste e non è stato in nessun momento esplicitata la ragione della loro presenza. Le donne non parlavano lo spagnolo salvo poche parole, non avevano dunque modo di interagire con gli attivisti, con i quali peraltro non ci fu mai un momento di condivisione della vita quotidiana, nonostante i tentativi (ad esempio, in nessun caso le zapatiste accettarono di mangiare alla tavola comune degli italiani).

Questo esempio mette in rilievo lo sdoppiamento tra lo zapatismo recitato ad uso e consumo degli stranieri, e lo zapatismo vissuto dei contadini chiapanechi, che si

trovano spesso in una situazione di clandestinità nella regione, mostrano una forte distanza culturale e linguistica con gli stranieri e non esibiscono la propria appartenenza all'organizzazione salvo in contesti ritualizzati come le feste che celebrano eventi importanti per la lotta zapatista o gli incontri pubblici con la comunità internazionale che la sostiene.

2.2. Conflitti e contraddizioni nell'esercizio dell'autorità da parte italiana

Durante la permanenza della carovana a San Cristobal ho avuto modo di osservare le dinamiche che intercorrono tra la "legge" zapatista e quella degli stranieri solidali – nello specifico, di Ya Basta. Le logiche di questi ultimi hanno sostanzialmente il sopravvento su quelle zapatiste, nonostante sul piano retorico tendano a voler mostrare il contrario.

Nella casa dove alloggiavano gli italiani era presente una coppia di giovani contadini provenienti dal Caracol zapatista de La Realidad, che è storicamente il più importante e conosciuto in quanto lì risiede la *Comandancia* dell'EZLN. La giovane coppia aveva con sé una figlia, neonata. Erano clandestini sia rispetto alle autorità statali, sia rispetto alle autorità zapatiste, che li avevano cacciati da La Realidad. Infatti il neonato era figlio illegittimo del giovane uomo che aveva abbandonato la moglie e i suoi numerosi figli per unirsi alla giovane donna con cui si era legato. Le autorità zapatiste avevano condannato questo comportamento prescrivendo l'espulsione.

Tuttavia la famiglia della giovane neo-madre ha rapporti di amicizia con alcuni attivisti di Ya Basta, i quali hanno accolto la coppia di fuggiaschi nella casa, proteggendoli, e contravvenendo con questo alle decisioni delle autorità zapatiste.

In modo significativo, la neonata portava il nome di Vilma, la *leader* padovana di Ya Basta, la cui frequentazione decennale del Chiapas ne fa una dei referenti principali in Italia per quanto riguarda la solidarietà con la causa.

Indagando sulle ragioni che avevano portato gli italiani di Ya Basta a contravvenire ai voleri delle autorità zapatiste, pur promulgando i loro diritti all'autodeterminazione, ho chiesto a Vilma e alle guide della carovana se non sentissero di aver infranto la sovranità delle autorità zapatiste, ospitando persone condannate ed espulse dall'organizzazione. Esse sostengono che in questo caso la morale "contadina e indigena" zapatista è retriva e penalizza la donna, e dunque si sentivano in diritto di sostenere la giovane coppia.

Questo caso è interessante perché mostra come il prevalere di una logica sull'altra – quella “occidentale” e moderna su quella percepita sostanzialmente come “primitiva” – risponda a parametri del tutto situazionali. Ciò che è riconosciuto come importante dagli attivisti italiani, cioè la “dignità” dei ribelli e il loro diritto ad auto-governarsi, rimane comunque in secondo piano rispetto ai diritti individuali occidentali che gli stessi attivisti riconoscono come valori indiscutibili.

Se nelle retoriche degli attivisti italiani la diversità culturale è presentata come un valore assoluto, è bene notare come, nelle pratiche, questa diversità sia tutt'oggi filtrata da una postura dagli echi coloniali.

A proposito delle retoriche del multiculturalismo britannico, Lo studioso Homi Bhabha, fa delle osservazioni sul sottile etnocentrismo ad esso sotteso:

“(…) Nelle società che incoraggiano il multiculturalismo sussiste ancora, in diverse forme, un razzismo endemico. Il fatto è che l'universalismo, che rende possibile la diversità, dissimula anche norme, valori e interessi etnocentrici. (...) A dire il vero, il simbolo stesso di una postura «colta» o «civilizzata» è precisamente la capacità di situare e apprezzare le culture nel quadro di una sorta di museo immaginario, come se si trattasse di collezionarle o di apprezzarle. Il gusto per la diversità che gli Occidentali coltivano si caratterizza fondamentalmente come capacità di situarla all'interno di un quadro temporale universale che non prende in conto la differenza dei loro contesti storici e sociali per, in definitiva, superare meglio e renderla trasparente.” (Bhabha, 2006, online nel sito <http://multitudes.samizdat.net/>; la traduzione è mia)

Le contraddizioni messe in luce da Bhabha sono, a mio parere, analoghe a quelle dei miei interlocutori, mossi da un lato da intenzioni sinceramente volte alla valorizzazione della “diversità culturale” rappresentata dalla “cultura” autoctona degli Zapatisti, e dall'altro pregni di un'ottica neocoloniale, che antepone il sistema di valori europeo e “moderno” a quello indigeno e tradizionale, come si vede nel caso dello scavalco del sistema normativo zapatista operato dagli attivisti italiani, in nome di un universalismo implicito e probabilmente inconscio.

Il fatto che questi meccanismi sottilmente neo-coloniali siano quasi imperscrutabili agli occhi di coloro che ne sono mossi dà la misura di quanto sia radicato, ancora oggi, un etnocentrismo in cui esponenti delle culture europee o nord-americane assumono comunque una postura di superiorità rispetto a quelli che considerano particolarismi culturali da salvaguardare.

2.3. La mediazione di Ya Basta tra italiani e chiapanechi

Lo svolgimento di regolari viaggi compiuti da parte degli italiani solidali verso le comunità zapatiste ha una dimensione rituale. Essa è strutturata da molti fattori, uno dei quali è la mediazione di una “casta”, in senso lato, di soggetti competenti, costituita, nel caso delle carovane, da Ya Basta. Parlo di casta in senso lato perché si tratta di gruppi corporativi con caratteristiche di esclusività, caratterizzato dall’accesso a saperi tecnici “esoterici”, nel senso stretto della parola, cioè nascosti all’esterno, e da una rete “privilegiata” di contatti con altri “dirigenti” di gruppi internazionali di appoggio allo zapatismo e con la stessa *Comandancia* zapatista.

Questi soggetti sono stati inizialmente legittimati come tramite ufficiale dall’organizzazione militare zapatista. Ora però la loro mediazione non è, teoricamente, più necessaria per entrare nei territori occupati dall’ EZLN, che sono amministrati dalle istituzioni civili come le Giunte di Buon Governo (*Juntas de Buen Gobierno*).

Ciò nonostante, il mondo delle associazioni “mediatrici” - di cui Ya Basta costituisce un importante rappresentante ma non certo l’unico (tra quelle italiane c’è Coordinadora, Manitese, e diverse altre) - continua ad esercitare un ruolo molto importante nel catalizzare persone interessate a recarsi in Chiapas e organizzare i viaggi collettivi, che avvengono più volte l’anno, spesso in occasione di eventi organizzati proprio dagli Zapatisti nei loro territori in forma di “incontri internazionali”.

Questo processo è testimoniato dai racconti dei militanti di Ya Basta. Miria, militante romana, racconta ad esempio:

“Fino al 2003 c’erano degli intermediari ufficiali accreditati dagli Zapatisti, e noi eravamo uno di quelli. Dopo la creazione dei *Caracoles* questa cosa è caduta. Chiunque va e può incontrare la GBG, mano a mano che il potere militare si faceva indietro e sviluppava l’autonomizzazione a livello civile, il rapporto si è spostato da società civile a società civile. Prima c’era l’intermediario di là e l’intermediario di là: passavi attraverso il nostro accredito e attraverso il loro contatto là, e poi potevi arrivare all’Esercito, poi con le GBG tutta l’organizzazione civile loro ha permesso di abolire questi intermediari. Se hai in mente un progetto vai e parli con loro, non hai bisogno di Ya Basta. La giunta di Morelia è assurda, cambia ogni 15 giorni, alla Realidad invece cambiano ogni tre anni, e a sfalsamento, quindi restano degli interlocutori. Sono diverse sperimentazioni, tutte diverse tra loro, nessuno ha deciso prima come dovevano funzionare le GBG, ogni Giunta ha deciso come fare. Prima facevamo riferimento a *Enlace Civil*, là. Ogni comunità ha, ancora, uno di *Enlace* che

collabora con loro, e magari ci aiuta nelle relazioni, ma non è necessario passare per loro, si parla da società civile a società civile.”

I viaggi collettivi in Chiapas sono prima di tutto delle esperienze aggreganti, e ho avuto modo di osservare, nel tempo, che coloro che vi partecipano spesso rimangono poi in rapporti di prossimità affettiva o politica e di collaborazione, una volta tornati in Italia.

Miria, che attualmente coordina Ya Basta, racconta come lei stessa sia rimasta coinvolta nella gestione dell'associazione in seguito alla partecipazione a una carovana:

“Io all'inizio non mi occupavo di Ya Basta, c'erano dei compagni che si occupavano specificamente di quello. Io sono entrata con la Carovana del 2001. Ya Basta era di tutti, c'è chi più faceva una cosa e chi più faceva un'altra, l'area politica che stava nel Corto, non tutti seguivano allo stesso livello tutto: magari tu facevi più le riunioni di Ya Basta, portavi di più avanti le cose del quotidiano, però Ya Basta era anche una cosa mia, insomma era una cosa nostra, il senso d'appartenenza c'è sempre stato. Però dopo la Carovana (è stato il primo viaggio che ho fatto). Siamo partiti 150 solo da Roma. Al ritorno sono rimasta più coinvolta dentro quella pratica lì, ero sicuramente più coinvolta, ho iniziato a seguire di più le cose. Poi il nucleo storico si allentava quando sono arrivata io, quindi con Simona siamo subentrate.”

Inoltre le associazioni di mediazione hanno il compito di organizzare il discorso sullo zapatismo, di selezionare ciò che viene raccontato e mostrato una volta in Chiapas riguardo lo zapatismo stesso, costruendo così una ortodossia applicata.

In un'ottica, quella dei militanti delle associazioni, in cui chi viaggia verso il Chiapas è sostanzialmente impreparato a comprenderne la complessità, si rende necessaria la preparazione offerta per esempio da Ya Basta, che programma numerosi incontri che precedono la partenza della carovana.

Durante questi incontri i militanti più esperti spiegano come è organizzata la vita nelle zone autonome occupate e amministrare dagli Zapatisti; vengono illustrate le regole da seguire presso le comunità. Viene anche e soprattutto fornita una versione dello svolgimento storico dei fatti militari, dal 1994 a oggi, che inquadra i rapporti di potere secondo un'ottica precisa, che è quella – ovviamente - militante zapatista.

Sotto il profilo del riscontro locale concreto, in ambito italiano, l'impegno profuso nell'organizzare le carovane non ha solo lo scopo di raccogliere consensi e forze da impiegare nelle proprie fila in Italia. La gestione dell'“altrove” rappresenta una risorsa di natura politica utile per acquisire prestigio nell'ambito italiano, per lo meno

in quello ristretto dei movimenti. I gruppi e le associazioni che concorrono per esercitare un ruolo egemonico in quest'ambito concorrono soprattutto per l'organizzazione dei concetti che definiscono l'altrove chiapaneco, applicando ciascun gruppo le proprie chiavi di lettura al contesto chiapaneco.

2.4. Le carovane come strumento di reclutamento

L'organizzazione delle carovane riveste la funzione di strumento di arruolamento nelle file dell'associazione, come afferma Federico di Ya Basta Roma:

“ (...) E poi molti di questi rimangono attivi nell'associazione o nelle loro cose, ed è anche una cosa formativa, è l'*Erasmus* del movimento. Questi ragazzi metropolitani quando vanno la iniziano ad aprire gli occhi su un mondo completamente diverso.”

Anche Miria spiega come le carovane che organizza l'associazione abbiano, tra le altre cose, la funzione di attrarre nel raggio delle attività dell'associazione stessa persone che si interessano allo zapatismo ma che, prima della carovana, non erano attive nella solidarietà verso il Chiapas se non con progetti individuali.

Attraverso l'esperienza del viaggio di gruppo, e per mezzo soprattutto delle relazioni interpersonali di amicizia che in questo tipo di viaggio spesso s'instaurano, questi attivisti indipendenti vengono coinvolti dalle attività dei membri inquadrati nell'associazione. Una volta ritornati in Italia, l'associazione stessa li contatterà per collaborare all'organizzazione di diverse iniziative: dal semplice evento di “testimonianza” di una sera, alla realizzazione di progetti più strutturati di cooperazione con il Chiapas.

Ho osservato direttamente questo meccanismo seguendo i partecipanti a una carovana in Chiapas prima durante e dopo il viaggio. Esso traspare da molti racconti, e un esempio che riporto qui sotto, quello della *leader* romana di Ya Basta, mostra il grado di consapevolezza presente presso i membri dell'associazione, i quali investono tempo ed energie nell'organizzazione dei viaggi di gruppo ben sapendo che essi hanno una funzione importante nel rinforzare le fila dei militanti:

“Per esempio questo è il calendario che ha fatto Gigi [nome di fantasia], un ragazzo di un paesino in provincia di Latina, che ha una piccola associazione. Lui ci ha telefonato, ha detto che voleva venire in Chiapas, è venuto con la carovana, poi si è fermato lì in una comunità, ha fatto un progetto educativo con i bambini della comunità, ha raccolto questi disegni, poi li ha portati in Italia, ha fatto un lavoro con le scuole del suo paese e ha fatto un calendario che vende per finanziare un progetto educativo là. E lui adesso è uno di quelli che adesso ci segue,

l'altra sera abbiamo fatto un'iniziativa in un'associazione qui a Roma, totalmente organizzata da lui, noi alla fine siamo andati solo a parlare, come compagni di Ya Basta. Lui ha presentato il calendario ha presentato anche un video. E quindi questo è un risultato, dal punto di vista di quello che ti rimane dalle carovane. Chiaro che c'è gente che poi sparisce, quando torna qua, però è vero che c'è qualcuno che ti rimane, come valore e come riferimento anche qua. Se no che lo facciamo a fare?"

Dal racconto appena riportato si può capire come l'attività di organizzazione della cooperazione col Chiapas e la gestione coordinata dei viaggi di chi vuole conoscere o solidarizzare aiutino di fatto a rinforzare l'organico dei militanti dell'associazione in Italia, catalizzando soggetti che vogliono cooperare, creando coesione tra essi. Dunque si tratta di un meccanismo che aiuta ad acquisire risorse per l'associazione italiana.

2.5. Gemellaggi tra istituzioni municipali italiane e zapatiste: la democrazia è una questione di scala

Gli sforzi per legittimare l'esperienza delle comunità autonome zapatiste fanno sì che i gruppi antagonisti italiani, che come si è detto esprimono retoriche fortemente antisistemiche disconoscendo a parole la legittimità delle istituzioni italiane, si appoggino nei fatti proprio a queste istituzioni, per ricevere fondi e per legittimare direttamente attraverso la pratica dei gemellaggi tra municipi proprio quelle comunità zapatiste la cui legittimità non è riconosciuta dalle autorità messicane. L'associazione Ya Basta per esempio sfrutta ampiamente i concorsi banditi dalle Regioni italiane o dai Comuni nell'ambito della cooperazione internazionale. In alcuni casi, come quello dei municipi X° e XI° di Roma, l'associazione ha coordinato le pratiche di gemellaggio, portando sindaci e assessori romani in Chiapas a sancire gli accordi con i municipi zapatisti.

Miria, la mia interlocutrice romana racconta come viene gestito dall'associazione il rapporto di mediazione tra le istituzioni italiane e quelle zapatiste:

“Io son stata nel 2001, poi sono stata nel 2003 quando c'è stata la nascita dei Caracoles. Lì siamo stati nel Caracol di Morelia e abbiamo curato tutta la pratica del gemellaggio tra il X° municipio di Roma, Cinecittà, e il municipio zapatista del “17 di Novembre”, siamo andati col presidente del municipio, degli assessori, una delegazione. Abbiamo fatto una festa. Il gemellaggio ha una potenzialità politica fortissima perché un municipio ufficiale italiano si va a gemellare con un municipio che non esiste, ufficialmente, quindi è un discorso di legittimazione. Poi si è concretizzato anche coi fondi che il municipio dava e che noi

portavamo lì, per sostenere i progetti. Noi abbiamo sempre lasciato i soldi alla GBG⁹⁴, che li utilizzava come meglio credeva, lì c'è stato un rapporto tra GBG e il municipio, noi abbiamo solo fatto da intermediari. E' la GBG che autonomamente sa quello che gli serve di più. Ci sono delle priorità e le decidono loro. Poi c'è un altro aspetto del gemellaggio che ci piacerebbe sviluppare che va oltre l'incontro del capo di là col capo di qua, quanto un'interazione dei territori, attraverso le scuole per esempio. Stiamo aspettando che esca un bando del municipio, di raccogliere i fondi, per fare in modo di mettere in contatto gli studenti, e in questi casi è Ya Basta che media con le comunità.”

Come si vede, le parole di Miria testimoniano il grado di compromesso con le istituzioni a cui sono disposti gli attivisti antagonisti: in generale più inclini a cercare come interlocutori le istituzioni municipali, più raramente regionali.

Il fatto che soggetti antagonisti riconoscano il ruolo politico di alcune istituzioni locali, pur rigettando in linea di principio le istituzioni stesse, testimonia una concezione che caratterizza un po' tutte le espressioni dei movimenti altermondialisti: quanto più la scala dei meccanismi di rappresentanza è piccola, tanto più si avvicina a rispondere a dei principi vicini alla democrazia diretta, e dunque tanto più viene considerata interessante e legittima come interlocutore.

Il rifiuto della politica istituzionale, caratteristica principale dei movimenti altermondialisti, è soprattutto un rifiuto dei meccanismi di delega in grande scala, e le proposte politiche che vengono dai movimenti stessi, tendono ad avvicinarsi a proposte di gestione comunitaria della cosa pubblica – del territorio - su scala comunale o municipale.

Il fatto che gli Zapatisti abbiano assunto proprio questo modello di autogestione organizzata in municipi testimonia l'affinità e la reciproca influenza delle visioni politiche dei movimenti, per esempio quelli antagonisti italiani e di quello chiapaneco.

2.6. L'accoglienza chiapaneca secondo gli attivisti italiani

Durante le mie visite nelle comunità zapatiste sia della zona degli Altipiani sia della Selva Lacandona ho constatato che la maggior parte della popolazione locale ignora dove si trovi l'Italia, ricostruendone l'esistenza molto spesso in quanto sede del Pontefice della religione cattolica, alla quale la stragrande maggioranza degli abitanti del Chiapas sente di appartenere.

⁹⁴ Giunte di Buon Governo, o “*Juntas de Buen Gobierno*”, che hanno sede nei cinque *Caracoles* zapatisti. Sono gli organismi di amministrazione civile zapatista, composti dai membri delle comunità amministrative da ciascun *Caracol*, che si avvicendano secondo rotazioni dai tempi più o meno serrati a seconda di ciascun *Caracol*.

In alcune comunità maggiormente interessate dai flussi di attivisti internazionali, come Oventic per esempio, esiste una generica conoscenza del fatto che molte associazioni italiane contribuiscono economicamente in modo significativo al loro sostentamento.

Soltanto coloro che sono formati ad accogliere i visitatori -che esaminano i passaporti e autorizzano o meno il loro ingresso nei villaggi, ad esempio, oppure i componenti delle Giunte di Buon Governo – GBG - che vagliano i progetti di cooperazione internazionale- dichiarano in modo esplicito l'importanza del ruolo “dei fratelli e delle sorelle italiane nella lotta globale contro il neoliberalismo”, attribuendo alla solidarietà italiana un certo peso al di fuori dell'ambito economico. Costoro costituiscono un'élite amministrativa relativamente istruita (in seno al sistema di educazione autonoma zapatista), rispetto alla grande parte della popolazione contadina analfabeta. La centralità che la maggior parte degli attivisti si attribuiscono nel sostegno allo zapatismo è, nella maggior parte dei casi, sproporzionata rispetto al riconoscimento che essi hanno effettivamente presso la popolazione chiapaneca.

Miria racconta la percezione della solidarietà italiana che secondo lei hanno i membri delle comunità zapatiste:

“A me è capitato pure che ci fosse gente che non sapeva dove sta Roma. Nell'altro gemellaggio dell'XI° municipio di Roma con un altro municipio di Morelia, c'è tutti gli anni un gruppo di compagni che va nella comunità e ci rimane per un po', però non è che immediatamente entri nella vita delle comunità. Gli internazionali non è che vanno in giro come gli pare, quindi non è che il contatto sia immediato con la comunità, che tutti sappiano come e chi gestisce gli scambi, però anche se non tutti conoscono i particolari tutti sanno che quella iniziativa veniva dall'Italia. Cioè, che l'Italia sia uno dei maggiori sostenitori loro penso che ormai sia patrimonio di tutti, però i livelli sono diversi. I nostri referenti sono i civili, noi ci rapportiamo alle GBG. Poi ci sono dei rapporti personali che sicuramente si possano instaurare, ma questo dipende dalle persone. E poi gli italiani son famosi per la carovana del 2001, come Tute Bianche. Con la carovana di quest'estate eravamo per esempio a Tijuana con un'associazione, eravamo lì per cercare gente affine, loro hanno organizzato un incontro ufficiale con i manifesti, in cui c'era scritto “incontro con l'associazione Ya Basta, *los antiguos Monos Blancos*” (le antiche Tute Bianche), per far capire chi eravamo, quella cosa ebbe una visibilità fortissima, anche su tutti i giornali, eravamo 250 pazzi, facevamo la sicurezza alla Comandancia.”

Nel suo racconto l'attivista sovrappone l'attenzione mediatica riservata alle Tute Bianche con l'attenzione reale che la popolazione messicana avrebbe dimostrato verso di esse.

Spesso la percezione che hanno gli attivisti della propria popolarità presso le comunità zapatiste deriva da un fraintendimento: la stampa messicana, come le *élites* amministrative istruite e quelle militari, hanno effettivamente una cognizione della dimensione reale dell'interesse internazionale e italiano in particolare.

La maggior parte della popolazione che abita i territori autonomi zapatisti, tuttavia, è, come si diceva, composta da contadini analfabeti che ignorano le dinamiche di cooperazione in atto. Una parte di essi, quella che abita zone più intensamente visitate dagli stranieri, ha un'idea per quanto vaga del fatto che esiste una condivisione internazionale della loro causa. Coloro che invece abitano in zone più remote non hanno un'idea, se non davvero approssimativa, delle dinamiche di flusso internazionale in atto.

L'amministrazione zapatista, d'altronde, è strutturata in organismi di gestione del territorio composti da persone che, a rotazione, ricoprono le diverse cariche pubbliche. Questo sistema a rotazione è frutto di una selezione del repertorio di pratiche di governo locali precedenti alla colonia spagnola. Tale selezione trova le sue ragioni fondamentali nella sua utilità nel processo di democrazia dal basso e di trasparenza voluto dagli insorti Zapatisti, tuttavia ha una ricaduta importante nel permettere anche agli abitanti delle zone autonome appunto più remote di entrare in contatto, anche se in misura limitata, con gli stranieri.

3. Socializzazione filo-zapatista presso una comunità di Ya Basta Nordest

In occasione di un episodio specifico che riporterò qui di seguito, cioè una serata organizzata nella sede padovana di Ya Basta, Radio Sherwood, emergono le tematiche principali in relazione alle quali gli attivisti italiani, adoperando il bagaglio di esperienze accumulato nella relazione pratica con il movimento zapatista, costruiscono le proprie risposte a una modernità "globalizzante" e uniformante percepita come una forza che esautora le popolazioni rispetto al proprio territorio e rispetto, soprattutto, a se stesse e alla gestione della propria socialità interna.

Queste risposte collettive al contesto socio-economico attuale toccano tematiche che vertono innanzitutto sull'auto-organizzazione delle comunità locali, sulla gestione comunitaria del territorio in modo autonomo ma non apertamente conflittuale rispetto alle istituzioni dello Stato.

Un altro nucleo tematico fondamentale per comprendere le ragioni dell'attenzione italiana verso gli Zapatisti verte sulla necessità, espressa dagli attivisti, di un'ispirazione utopico-rivoluzionaria che sia, a differenza di quelle comuniste del passato, concretamente realizzabile. Come dice Vilma di Ya Basta, introducendo la serata pubblica sul Chiapas:

“Gli Zapatisti ci raccontano dell'autonomia che cresce nelle lotte e permette di costruire una vita diversa oggi, senza aspettare la rivoluzione – chissà - domani.”

Infine un nucleo tematico rispetto al quale gli attivisti costruiscono collettivamente una posizione condivisa attraverso gli eventi pubblici sul Chiapas è di natura geopolitica e verte sul rapporto, problematico, tra “occidente” e popolazioni indigene, ovvero sui rischi neo-colonialisti della cooperazione euro-americana verso i paesi più sfruttati dal sistema capitalista mondiale.

Come si vedrà gli attivisti sono stretti in una morsa in cui preme, da un lato la globalizzazione “neoliberista” da cui tentano di sottrarsi ideologicamente, e dall'altro la mancanza, nella propria cultura percepita come sostanzialmente individualista, di prospettive concrete e di risorse ideologiche su cui fondare “blocchi” di comunità locali resistenti al processo di globalizzazione stesso.

Inseriti in questa percezione dell'attualità, gli attivisti si adoperano nell'organizzare all'interno di spazi come i CSO eventi in cui vengono socializzati i racconti di viaggio presso le comunità zapatiste, e in questi racconti, collettivamente, sono enucleate risposte e possibili letture del presente ispirate al panindigenismo ecumenico proposto e veicolato dagli Zapatisti stessi.

3.1. “Racconti dal mondo zapatista”: temi e strutture di un evento filo-zapatista italiano

Il 23 Gennaio 2008, nella sede padovana di Radio Sherwood, si svolge la serata di proiezioni “Racconti dal mondo zapatista”, in cui Vilma, l'esponente più carismatica e conosciuta di Ya Basta Nordest, insieme ad altri attivisti, riferisce, con racconti e con la proiezione di un filmato, della Carovana di attivisti dell'associazione appena conclusasi, che ha condotto gli attivisti all'incontro internazionale promosso e organizzato dalle donne zapatiste “*Encuentro de las mujeres zapatistas con las mujeres del mundo*”, nella comunità zapatista di La Garrucha, nella regione chiapaneca di *Las Cañadas*.

L'evento per molti versi è rappresentativo di molti altri avvenimenti analoghi organizzati nei CSO italiani, in cui il Chiapas diventa un'occasione di aggregazione e di "riordino" collettivo e condiviso della realtà e delle interpretazioni del mondo.

Il filmato e le pratiche discorsive generate da esso mostrano come una comunità come quella degli attivisti di Ya Basta e dei suoi simpatizzanti elabora un ordine politico e ideale, collettivamente e in modo corale, attraverso la manipolazione condivisa di un apparato simbolico che si ispira allo zapatismo e attraverso la concettualizzazione delle problematiche sorte nella relazione con gli Zapatisti. Come si vedrà questa manipolazione di simboli sia guidata da alcuni "esperti", carismatici e autorevoli presso gli attivisti.

3.2. Proiezione pubblica di un documentario militante di Ya Basta presso gli Zapatisti

Il video-racconto proiettato da Ya Basta riporta lo svolgimento dell'Incontro Internazionale delle Donne Zapatiste con le Donne del Mondo, svoltosi nella comunità zapatista di La Garrucha.

Gli aspetti tecnici che riguardano la realizzazione del film, cioè la sua registrazione, il montaggio e la proiezione stessa, sono curati da tre giovani attivisti coinvolti nelle attività di Ya Basta, che lavorano al contempo nella radio e agli eventi musicali del CSO locale, il "Pedro".

La narrazione filmica inizia mostrando *murales* che decorano la maggior parte degli edifici del villaggio. Si tratta di dipinti su muri o, più spesso, su pareti di legno, fatti dalla popolazione del villaggio stesso. In molti casi questi raccontano le gesta fondative dei guerriglieri zapatisti insorti nel 1994 nell'atto di occupare le terre e i villaggi in guerra con l'Esercito Federale messicano. I *murales* esplicitano inoltre, per immagini, le funzioni di ciascun edificio pubblico del villaggio, come la clinica o la scuola, e infine, rappresentano figure di eroi rivoluzionari cari agli Zapatisti come appunto Emiliano Zapata o Ernesto Che Guevara.

Poi il filmato, dopo aver descritto il contesto, documenta l'incontro vero e proprio, cioè un'assemblea voluta dalle donne zapatiste e organizzata da tutti gli Zapatisti per incontrare con una certa visibilità altre donne appartenenti a movimenti internazionali affini e solidali con lo zapatismo.

L'incontro assembleare si svolge nell'arco di tre giorni, all'interno di un capannone in uno dei cinque centri principali dei territori autonomi zapatisti, il *Caracol* di La

Garrucha, nella zona limitrofa alla Selva Lacandona chiamata *Las Cañadas*.

All'incontro, chiaramente, sono presenti per lo più donne. Gli uomini, come sottolinea una voce didascalica che presenta il video nella sala padovana di Radio Sherwood in cui viene proiettato, non hanno diritto di parola e sono autorizzati a partecipare come auditori, ma devono lasciare prioritariamente a disposizione i posti a sedere alle donne, e, a enfatizzare ogni possibile segno di rispetto, devono stare in piedi ai margini dell'assemblea femminile.

Le presenti, sia zapatiste che straniere, raccontano all'assemblea le proprie storie e i propri percorsi politici, e in questo scambio di racconti consiste la sostanza dell'incontro, caratterizzato da momenti di partecipazione emotiva e commozione suscitata dai racconti più toccanti o dai momenti di canti corali e inni zapatisti che scandiscono i diversi momenti dell'evento.

L'impatto emotivo è un effetto ricercato, e infatti le donne zapatiste filmate durante l'assemblea parlano in modo apertamente teatrale, brandendo il *machete*, strumento di lavoro e simbolo di rivolte contadine.

Le donne zapatiste sono abbigliate con indumenti tradizionali spesso arrangiati con capi di abbigliamento non tradizionali e più poveri. Intonano cori che inneggiano agli "*indigeni di tutto il mondo*", estendendo la ragione della propria marginalità e grimaldello del proprio riscatto, l'indigenità appunto, a tutte le marginalità prodotte nel mondo dal neo-liberismo.

Questo genere di panindigenismo in senso lato costituisce una leva importante in grado di muovere nei partecipanti, soprattutto sul piano emotivo, potenti meccanismi di identificazione in un ideale ecumene mondiale anticapitalista e antieconomicista, in occasioni come questa dell'incontro internazionale.

Le donne zapatiste raccontano con quali violenze vengono cacciate via dalle loro terre per colpa della industrializzazione dicendo: "*i vampiri capitalisti ci succhiano la forza lavoro e le risorse naturali*". Gli agenti locali dell'industrializzazione e dell'esproprio capitalista sono l'Esercito Federale e le bande paramilitari che effettivamente procedono spesso a sgomberi di terre. Le terre espropriate di solito vengono privatizzate o concesse in sfruttamento a imprese multinazionali interessate ad esse per l'estrazione di minerali o per la costruzione canali commerciali come strade, o impianti di sfruttamento delle risorse, per esempio idrogeologiche, locali.

Certamente gli attivisti italiani individuano, nella loro visione delle cose, agenti diversi del neoliberalismo capitalista. Per esempio, non vivendo del lavoro agricolo,

gli italiani tendono a vedere piuttosto nella speculazione edilizia urbana quell'esproprio capitalista che gli Zapatisti leggono nella sottrazione dei terreni agricoli. Ciò nonostante il dato fondamentale è l'empatia esistente che si basa sul sentimento comune di trovarsi nella posizione di espropriati, e quindi com'è ovvio i racconti zapatisti degli sgomberi delle loro terre risultano un potente cemento emotivo e culturale tra italiani e chiapanechi.

Lo sfondo del capannone in cui si svolge l'assemblea reca la bandiera dell'EZLN, con una stella rossa in campo nero, accanto a quella del Messico. In tutti i luoghi pubblici zapatisti le due bandiere sono accostate. L'immagine di patriottismo nazionalista a cui gli Zapatisti sono effettivamente molto legati, sulla quale il filmato si sofferma a lungo, sembra non produrre nei partecipanti italiani alla proiezione alcun effetto negativo. Questo nonostante gli antagonisti italiani rifiutino categoricamente l'uso della propria bandiera, quella italiana, nei propri spazi, e in generale non si identifichino certo con una cultura nazionalista o patriottica, che anzi definiscono senza mezzi termini "fascista".

Nel loro discorso di apertura le zapatiste dichiarano di ispirarsi, nella loro azione politica, alla loro capostipite recentemente deceduta, la *Comandanta Ramona*, un alto grado dell'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale avvolta da un'aura di racconti quasi leggendari. Dichiarano:

“Noi seguiamo l'esempio della Comandante Ramona, che lottava per la democrazia, la pace e la giustizia e per la terra, senza saper né leggere né scrivere.”

Si tratta di un'apertura di discorso ricorrente, quasi formulare, nelle occasioni in cui gli esponenti del movimento zapatista vogliono segnalare di parlare specificamente a nome della propria componente femminile.

3.3. Attiviste vicentine e insorte zapatiste nell'ottica antagonista

All'assemblea internazionale indetta dalle donne zapatiste partecipano, arrivate in Chiapas con Ya Basta, anche alcune donne vicentine che partecipano attivamente al movimento locale "No dal Molin", formato da cittadini della città veneta di Vicenza che si oppongono all'allargamento della base militare extra-territoriale statunitense nella loro città rivendicando la sovranità della cittadinanza locale rispetto ai processi decisionali sovranazionali che impongono la base.

Le stesse attiviste vicentine sono presenti alla serata in cui avviene la proiezione del

film e partecipano raccontando dal vivo la propria esperienza filmata. Queste, a differenza di tutti gli altri partecipanti alla serata, non fanno parte di Ya Basta e non hanno un passato di militanza precedente alla propria partecipazione al movimento contro la base americana. Sono venute in contatto con l'associazione perché proprio i suoi membri, e più in generale tutti gli attivisti dei CSO del Veneto, si sono progressivamente riversati nel movimento vicentino cercando legittimazione politica in esso. In effetti, questa sorta di appropriazione operata dai Disobbedienti dei CSO veneti nei confronti della mobilitazione della vicina città è leggibile nell'enfasi posta, anche nella serata che si sta descrivendo, proprio nella presenza delle donne vicentine approdate con Ya Basta presso gli Zapatisti. L'attenzione su questo fatto, così come è posta nell'evento pubblico per lo meno, mette in luce come gli antagonisti dei CSO siano alla ricerca di elementi di conflittualità sociale concreta in grado di connettere le rivendicazioni e le aspirazioni antagoniste con le mobilitazioni sociali sorte dalla società civile.

3.4. Aspetti rituali del raccontare lo zapatismo

Vilma, la *leader* padovana, introduce e spiega il viaggio compiuto da lei ed altri italiani di Ya Basta in Chiapas. Il ruolo di un "officiante" che svolge funzioni di mediazione e spiegazione delle immagini video e dei racconti ricorre in ogni evento di questo tipo osservato in Italia, tanto più se organizzato da gruppi strutturati come l'associazione Ya Basta, che proprio sul ruolo di mediatori, "traduttori" e garanti di un'ortodossia interpretativa e politica fondano la propria legittimità e autorità.

Nel corso della serata viene proiettato un video che hanno girato gli stessi attivisti durante il proprio viaggio; successivamente alcuni attivisti-medici che hanno partecipato al viaggio, chiamati "Brigata Sanitaria", raccontano la loro esperienza nelle comunità zapatiste. Il termine Brigata costituisce chiaramente un riferimento esplicito ai volontari internazionali della Guerra di Spagna, che occupa un posto importante nell'immaginario letterario e politico delle culture radicali di sinistra.

Il video che viene proiettato viene presentato in questi termini:

"Video-racconto del Secondo Incontro internazionale dei popoli zapatisti con i popoli del mondo", tenutosi in Chiapas nell'estate del 2007, girato dalla carovana promossa da Ya Basta: "Construir autonomia". Immagini, voci, lotte dal II Incontro internazionale dei popoli zapatisti con i popoli del mondo." (secondo i manifesti che pubblicizzano l'evento in città e in alcuni siti internet)

Il racconto zapatista ha spesso degli aspetti che ricorrono, il cui effetto più manifesto è quello di accrescere la coesione interna dei gruppi di attivisti.

Come si legge nella presentazione della serata, la connotazione “racconto” (in “video-racconto”, per esempio) è centrale per comprendere la costruzione di questi eventi collettivi dagli aspetti rituali. Nella sua struttura narrativa, così come nella cornice dell’evento in cui è presentato il racconto stesso, vi sono elementi ricorrenti, formule, slogan, ruoli fissi che mostrano una compattezza formale in cui lo zapatismo è al contempo contenuto e linguaggio.

Vilma esordisce spiegando quanto sia importante il fatto che *“gli Zapatisti vogliono raccontarsi agli internazionali che li hanno aiutati”*, assumendo in se stessa con questa dichiarazione il ruolo di tramite, come rappresentante dell’associazione Ya Basta.

L’attività di “raccontarsi”, di offrire narrazioni, viene presentata da Vilma come forma di contraccambio che stabilisce una reciprocità: gli Zapatisti rendono conto di come stanno spendendo il capitale di aiuti internazionali. Più sottilmente, però, i racconti zapatisti offrono ben di più, cioè una rappresentazione, una narrazione collettiva, che fornisce occasione di incontro e riconoscimento alla comunità di attivisti internazionali, in questo caso quelli di Ya Basta, che come si è detto sono dichiaratamente alla ricerca di modalità pratiche per costituirsi e consolidarsi come comunità solide e resistenti alla globalizzazione economica.

Che i racconti degli Zapatisti offrano occasioni di coesione in ambito locale per gli attivisti italiani, è reso ancora più evidente in questo caso dal fatto che, per esempio, all’incontro internazionale con le donne zapatiste di cui si racconta nella serata padovana di Ya Basta hanno partecipato alcune donne in rappresentanza del coordinamento vicentino contro l’allargamento della base militare statunitense “No Dal Molin”. Come infatti sottolinea Vilma: *“ci sono anche le donne di Vicenza, a raccontare una lotta tutta nostra, tutta italiana, ma anche globale, per la democrazia e contro la guerra”*. In questa presentazione è presente l’ecumenismo tipico dei movimenti altermondialisti, che tende a fondare l’idea dell’esistenza di un’ecumene globale essenzialmente e profondamente accomunata da valori democratici e pacifisti.

3.5. Riflessività e retoriche nel rapporto degli attivisti internazionali con gli Zapatisti chiapanechi

Come si è detto, eventi pubblici come quello padovano sono il terreno di riflessioni e

prese di posizione comuni degli attivisti rispetto a tematiche che riguardano la propria attività politica internazionale, che coincide con una cooperazione allo sviluppo di natura informale, che essi rivendicano come critica rispetto alla “macchina” delle ONG pur ripetendone, più o meno consapevolmente, alcune pratiche dagli effetti controproducenti e latentemente neo-coloniali.

Vilma, tenendo le fila della serata di discussione sul Chiapas, parla di “presenza in Chiapas” per indicare il loro viaggio differenziandolo dagli interventi dei cooperanti, in quanto esso è teso a cogliere il succo dell’“esperienza delle reti di autonomie”, locuzione usata in modo formale per indicare l'organizzazione sociale e amministrativa dei territori occupati dagli Zapatisti.

Entrando nello specifico dello svolgimento dei progetti di cooperazione informale presso le comunità zapatiste, e specificamente a proposito degli interventi sanitari di Ya Basta, Vilma afferma:

“Tu sei quello che viene dall'Occidente e impone una competenza, vieni dalla modernità, e loro si chiudono. Ci vogliono spazi comuni intersoggettivi, e questa volta ci sono stati, ma di solito è Marcos che comunica col nostro mondo, che è diverso (...) Le donne raccontano il loro vissuto collettivo con fatica, perché tra l'altro sono semi-analfabete, e non hanno esperienza di parlare in pubblico.”

Nelle parole di Vilma viene a galla un elemento fondamentale che rompe con alcuni idealismi: il rapporto con molti degli aderenti all'organizzazione zapatista è assai difficile per gli attivisti internazionali, ed è mediato nella maggior parte dei casi da una *élite* locale, militare e intellettuale, che si interpone di proposito tra i visitatori e la maggioranza degli abitanti delle comunità, spesso contadini semi-analfabeti che non hanno, se non nei centri più grossi, grande familiarità con gli stranieri solidali.

Emerge qui inoltre un ulteriore elemento: come Vilma afferma, gli attivisti italiani vengono dalla “modernità”, si percepiscono cioè come parte di un'altra dimensione rispetto ai chiapanechi, e questa percezione è il frutto, in parte, della

3.6. Il luogo dell'utopia possibile

Dalle testimonianze di tutti gli attivisti italiani che si sono recati in Chiapas emerge un sentimento di grande e talvolta sconfinata ammirazione per l'organizzazione della società zapatista, a cui è attribuita una qualità di “purezza” pre-capitalista e di coerenza, naturalizzata, con un sistema di valori condiviso che sarebbe intrinsecamente migliore di quello occidentale e specificamente italiano.

Questo genere di attribuzione emerge con forza nel racconto di Milva (nome di fantasia), ginecologa veneta membro di Ya Basta, che ha partecipato alla “Brigata Sanitaria” nella comunità zapatista di La Realidad. Il termine Brigata richiama esplicitamente il gergo della Guerra di Spagna, che come si è detto è ben presente nel repertorio narrativo degli attivisti.

Milva racconta la propria esperienza chiapaneca presentandola pubblicamente nella cornice costruita dai suoi compagni appositamente per contenere e contestualizzare i racconti, cioè la serata presso Radio Sherwood. Nelle sue parole è particolarmente evidente quanto il racconto e la percezione degli Zapatisti costituisca per la donna uno strumento per parlare del proprio vissuto, del proprio disagio nel sentirsi inserita in un contesto sociale che percepisce come dominato da un potere prevaricatore, incorporato da tutti i membri della società italiana:

“Io ho un odio genetico per potere e lì ti insegnano che il potere può essere una cosa non schifosa. Lì nessuno è inchiodato a una sedia. Lì il potere è gestito in modo democratico, lì, senza romanticismi, l'utopia va avanti. Lì non ci sono schiavi. Qui siamo tutti schiavi, anche quelli con redditi medio-alti. Lì capisci che imparare è un privilegio. Noi siamo una società di opinionisti pressapochisti. Loro insegnano che il sapere è un privilegio. Le ragazze di qua sono piene di privilegi apparenti. Qui il problema è "che senso ha?". Lì le cose prendono senso, perché loro non sono schiave. Qui il senso lo possono dare i giovani opponendosi alla deriva reazionaria che è in atto, come gli attacchi della Chiesa alla 194⁹⁵. Loro, a differenza di noi, dicono quello che pensano, e fanno quello che dicono, praticano il pensiero, con enorme fatica.”

Dalle parole di Milva emerge il fatto che ciò che conta per chi si reca in Chiapas coincide, innanzitutto, con una tensione morale verso una resistenza attiva rispetto all'incorporazione dei dispositivi di dominio locali e globali. Tale tensione viene collettivamente e spesso sommariamente attribuita ai membri dell'organizzazione zapatista, con conseguenti derive essenzialiste che verranno esaminate in seguito.

Ma il dato rilevante messo in luce da questo tipo di attribuzioni, che sono diffuse e condivise, è soprattutto la ricerca di una rappresentazione unitaria, in questo caso coincidente con la società chiapaneca, di un sistema di valori, quello degli attivisti, che essi stessi sentono come disorganizzato e irrealizzato, e quindi incapace di sostenere un progetto pienamente politico.

Ciascuno degli attivisti poi declina, a seconda delle proprie attività e dei propri

⁹⁵ Si riferisce alla legge del 22 maggio 1978, la numero 194 della Repubblica italiana, che stabilisce le norme per la tutela sociale della maternità e l'interruzione volontaria della gravidanza.

interessi specifici, questo “ritrovato” ordine morale: nel caso di Milva sono evidenti i riferimenti al movimento femminista più tradizionale, basato su un ordinamento concettuale eterosessuale e bipartito. Questa appartenenza emerge soprattutto quando Milva denuncia la perdita di coscienza di genere da parte delle nuove generazioni di donne italiane, che sembrano essere il solo bersaglio del potere così come lei lo vede. Nella testimonianza di Milva traspare la sua appartenenza alla generazione che ha militato nel femminismo storico, negli anni Settanta, e ne è segnale evidente la relazione dominante che c'è, per lei, tra il discorso sul potere e quello sul corpo femminile.

3.7. La condivisione politica e pratiche di cooperazione sanitaria

La condivisione di orizzonti politici comuni, anticapitalisti, è uno strumento importante che ha permesso all'associazione Ya Basta di mettere in atto strategie di cooperazione effettivamente condivisa con l'organizzazione zapatista e la popolazione locale che vi aderisce.

Nel corso della serata pubblica presso la radio padovana, i membri di Ya Basta raccontano agli attivisti presenti quali siano i risultati delle ormai decennali attività di cooperazione internazionale con gli Zapatisti praticate dall'associazione.

Ruggero (nome di fantasia), pediatra padovano che da tempo collabora attivamente con Ya Basta in Chiapas, racconta la sua esperienza nella “Brigata Sanitaria” che ormai da qualche anno si reca in diverse comunità zapatiste per seguire progetti locali tesi alla potabilizzazione dell'acqua, all'educazione sanitaria della popolazione, e alla valorizzazione sistematica dei saperi medico-erboristici locali.

Racconta Ruggero:

“Prima non c'era nulla. Ora addirittura selezionano i farmaci. Chiedono corsi di formazione, facendosi due-tre giorni di cammino, e la comunità di provenienza li deve sostituire nel lavoro. Il loro livello di cultura sanitaria sta crescendo molto, il lavoro continuativo di Ya Basta sta portando molti risultati. Stanno studiando le erbe nella cultura medica tradizionale Maya, intrecciandola con la medicina nostra. Hanno messo in funzione l'Erbolario [realizzato con i fondi di un progetto di cooperazione di Ya Basta].”

Il medico padovano rende conto dei mutamenti profondi che sono avvenuti nella percezione della popolazione aderente ai progetti di Ya Basta rispetto alla medicina “occidentale”. La progressiva costruzione di rapporti interpersonali e continuativi tra attivisti italiani e abitanti delle comunità aderenti all'organizzazione zapatista ha

permesso la costruzione di rapporti di fiducia che veicolano l'ingresso di una cultura medica rispetto alla quale ancora oggi in tutta la popolazione rurale del Chiapas, esiste una viva diffidenza.

Questa parte della popolazione, soprattutto nelle aree rurali montane, è estesamente piagata, soprattutto nelle fasce infantili, da malattie prevenibili facilmente con vaccinazioni di massa come tubercolosi, poliomielite, difterite, tetano, epatiti e virus influenzali⁹⁶.

Nella regione sono ancora intensamente praticate terapie che si basano sulla medicina tradizionale, la *Yerberia* (medicina prevalentemente basata sull'uso di preparati erboristici). La popolazione, soprattutto quella rurale più povera, si affida quasi esclusivamente a queste terapie cosiddette tradizionali per diversi ordini di ragioni. Da un lato si tratta dell'unico tipo di terapie accessibili in un contesto di assoluta esclusione su base razziale della popolazione indigena dai servizi di salute pubblica, che sono pochi, malfunzionanti, costosi (e quindi inaccessibili) e concentrati nelle città principali come San Cristobal o Tuxla Gutiérrez. Dall'altro lato, agisce presso la stessa fascia di popolazione esclusa un intenso meccanismo di rifiuto rispetto a quella che viene percepita come un'azione di disciplinamento e colonizzazione interna ed esterna da parte di alcune agenzie del Governo Federale messicano che, congiuntamente alle ONG, dispiega saltuariamente le proprie forze in campagne di vaccinazione associate a pratiche di controllo demografico percepite dalla popolazione indigena come pratiche "eugenetiche" di sterilizzazione razziale.

A questo proposito Vilma specifica come, nel concreto, si esprimano le resistenze della popolazione femminile alla cooperazione sanitaria, spiegando la necessità dell'associazione di disporre di figure professionali già formate o studenti di medicina, tra i frequentatori dei CSO, per la prossima azione della "Brigata Sanitaria":

"Le donne lì vivono un rifiuto della medicalizzazione: non vogliono la pillola perché è una chimica che, da sole nella Selva, dà la sensazione di non essere padrona del tuo corpo. Non hai nessuno a cui chiedere. Quindi loro vogliono la spirale. Il preservativo è una battaglia culturale sul rapporto uomo-donna che lì è improponibile."

Negli aspetti concreti e quotidiani della cooperazione gli attivisti dell'associazione

⁹⁶ A questo proposito il sito dell'ONG *Medici del Mondo*, molto presente soprattutto negli *Altos de Chiapas*, riporta diversi dati epidemiologici accessibili liberamente: <http://www.mdmcentrosud.org/chiapas.htm>

hanno messo a punto strategie tese, da un lato, a fondare sulla fiducia personale e sulla condivisione di ideali politici la possibilità di un ingresso dei saperi medici europei, facendo accettare alla popolazione di partecipare alla diffusione di tali saperi. Inoltre gli attivisti medici, sempre sulle stesse basi, sono riusciti ad avere accesso ad alcune conoscenze erboristiche di cui la popolazione locale è gelosa, sentendosi costantemente coinvolta nella minaccia di agenti delle società farmaceutiche multinazionali che, spesso con l'invio di "antropologi" o "cooperanti" si dedicherebbero al saccheggio culturale e territoriale delle aree di Selva (soprattutto la Riserva della Biosfera dei *Montes Azules*, nel cuore della Selva Lacandona) in cui si trovano le piante medicinali di cui solo la popolazione locale conosce l'uso.

L'associazione quindi, valorizzando la medicina erboristica locale con progetti come l'Erbolario, ha effettivamente realizzato una sistematizzazione pubblica agendo sulla struttura e non sui contenuti della *Yerberia*, senza compromettere il carattere "popolare" di questo tipo di pratiche di cura, e affiancando ad esse la medicina "occidentale" in modo tale da renderla accettata dalla popolazione politicizzata dall'organizzazione zapatista.

4. Contraddizioni nella gestione del "progetto turbina": un caso di "cooperazione informale"

Gli attivisti stranieri, proiettando un desiderio di orizzontalità ed egualitarismo sulle comunità zapatiste, costruiscono un'eterogeneità che vorrebbero come innata tra "noi" e "loro". Così facendo, contribuiscono a cristallizzare una diversità essenzializzata e controproducente, che non si distanzia troppo dalle letture che sostengono il discorso razzista e mistificante del governo messicano e delle parti più ricche della popolazione chiapaneca.

Gli aspetti controproducenti della distanza tra aspettative e realtà creata in un discorso che idealizza l'indigeno si esplicitano concretamente nella gestione dei progetti di cooperazione, ad esempio in termini di incostanza nella gestione di alcune opere. Ne costituisce un esempio il caso del progetto della turbina elettrica de La Realidad.

Nel 2001 un collettivo universitario romano di studenti di ingegneria (LITA -Laboratorio Itinerante Tecnologie Appropriate), insieme all'Associazione YaBasta, si recò nel sud del Chiapas per installare una turbina elettrica presso il *Caracol* zapatista de La Realidad, sede della *Comandancia* dell' EZLN.

Questa turbina, tutt'ora esistente, aveva lo scopo di produrre energia elettrica in forma autonoma e eco-compatibile per la comunità. Il progetto iniziò nel 1997 su richiesta esplicita degli Zapatisti. Gli studenti e attivisti italiani erano mossi dalla volontà di garantire l'accesso all'energia elettrica negato dal Governo Messicano a molte delle comunità indigene. La turbina è stata costruita con il lavoro di decine di volontari italiani e messicani e con il contributo di numerose amministrazioni comunali e provinciali italiane che finanziarono economicamente questo progetto per affermare il principio di diplomazia diretta e dal basso tra comunità. La diplomazia diretta è un modo, auspicato dagli attivisti altermondialisti, di intendere il contatto e la collaborazione tra comunità diverse e distanti che scavalca le grandi istituzioni che regolano la cooperazione internazionale.

Il collettivo universitario che progettò la turbina non esiste più. Tuttavia ha prodotto un racconto scritto e pubblicato dell'esperienza di cooperazione per la turbina, un libretto dal titolo *Un'idea che diventa lampadina*. Al suo interno, tra molte considerazioni sull'esperienza in Chiapas, vi sono forti critiche mosse dagli studenti alla gestione dell'organizzazione civile zapatista, "responsabile" di essere eccessivamente gerarchica e sottoposta alle logiche militari dell'EZLN.

L'esempio della turbina rappresenta significativamente l'effetto delle proiezioni egualitarie da parte degli attivisti occidentali: gli studenti romani infatti si aspettavano di trovarsi a lavorare in una comunità egualitaria, e venire invece in contatto con gli aspetti gerarchici dell'organizzazione zapatista, che, non bisogna dimenticare, in parte ancora oggi risponde a una struttura militare, ha contribuito a determinare una disaffezione rispetto al progetto della turbina.

Tale disaffezione causata da una distanza tra aspettative ed esperienza vissuta sul campo ha avuto come esito una estrema discontinuità nel seguire i problemi tecnici che l'impianto ha presentato negli anni successivi, con il conseguente disagio della comunità locale, che non possedeva e non possiede tutt'ora le conoscenze tecniche per gestire autonomamente i guasti tecnici del generatore.

Il progetto turbina sta subendo evoluzioni continue, ed è passato da una gestione *naïve*, quella degli studenti romani, a una gestione più militante e consapevole, e dunque più solida. Infatti, pur abbandonato dal collettivo romano che lo realizzò, il progetto è stato "rilevato" dall'associazione Ya Basta Nordest i cui membri, con l'aiuto economico della Regione Veneto, puntano a estendere le funzioni del claudicante generatore riciclandolo come impianto di potabilizzazione dell'acqua.

Vilma di Ya Basta Nordest illustra il progetto che l'associazione sta realizzando ora a La Realidad:

“Vogliamo impiantarci una macchina per fare il cloro con acqua, sale ed elettricità, così sono autonomi, perché il cloro industriale costa e inquina, mentre questo non ha costi di produzione. Sono dei ragazzi di ingegneria di Roma che lavorano su un'intuizione di uno scienziato di Firenze. (...) Il Chiapas produce due terzi di elettricità del Messico e lì non c'è la corrente. La turbina non è uno sfizio ecologista. Gli aiuti del governo sono fatti per dividere, sono elemosina che non porta a un miglioramento strutturale.”

In questa operazione di “adozione” della turbina emerge come un gruppo politicamente strutturato come Ya Basta, i cui intenti non sono sostenuti da un generico volontarismo ma da una condivisione degli aspetti anche militari dell'organizzazione zapatista, siano più solidi nel mantenere rapporti di collaborazione col Chiapas di quanto non lo siano iniziative basate su un generico auspicio dell'estensione di uno sviluppo su basi umanitarie.

5. Produzione catalana di un testo di riferimento sui viaggi in Chiapas

L'importanza centrale del collettivo catalano *Colectivo de Solidaridad con la Rebellion Zapatista de Barcelona* all'interno della comunità internazionale di solidarietà con lo zapatismo è testimoniata dal fatto che proprio i suoi membri sono gli autori del *Manual para Campamentistas*⁹⁷, “Manuale per coloro che partecipano agli Accampamenti Civili per la Pace” ovvero il testo che, tradotto in numerose lingue da diversi gruppi locali, costituisce in punto di riferimento basilare per tutti coloro che vogliono recarsi singolarmente in Chiapas.

Si tratta di un manuale compilato appunto dagli attivisti catalani, e da essi reso disponibile gratuitamente *online* nel loro sito internet, come sostegno pratico a chi voglia partecipare attivamente alla solidarietà col Chiapas.

La rete di associazioni filo-zapatiste presenti in diversi paesi ha prodotto traduzioni di questo manuale, sempre gratuite e presenti in rete.

Ogni associazione o collettivo europeo che intenda inviare degli attivisti in Chiapas

⁹⁷ Il testo del manuale, nella sua ultima edizione che risale al 2005, è disponibile gratuitamente in rete nel sito del Collettivo Catalano di Solidarietà alla Ribellione Zapatista: <http://www.pangea.org/ellokal/>. Esso è scaricabile, sempre gratuitamente, nella versione tradotta in italiano, nel sito <http://www.ipsnet.it/chiapas/alink.htm>

propone loro la lettura di questo testo. Si tratta infatti di un testo che formalizza le norme di comportamento per la salvaguardia della sicurezza dell'attivista e delle persone che abitano la comunità ospitante. Il manuale suggerisce inoltre una serie di norme di comportamento utili al rispetto dell'equilibrio sociale interno alle comunità. In questo senso si tratta di un testo in cui emerge uno statuto di differenza sostanziale, come vedremo, tra europei e chiapanechi.

Inoltre, essendo un testo unico di riferimento, a suo modo ufficiale, sia pure nel contesto non ufficiale di gruppi politici radicali, ha costituito per molti attivisti una prima, fondamentale, rappresentazione dello zapatismo, fissandone l'idea e fornendo una prima base interpretativa a chi si appresta a viaggiare. Il Manuale è quindi un testo-guida molto importante per comprendere le costruzioni dello zapatismo nel mondo.

Il testo contiene un'introduzione, in cui i suoi autori stabiliscono l'essenza dello zapatismo e le ragioni del consenso internazionale da esso riscosso. Se, in Chiapas, si riscontra una certa uniformità nei comportamenti dei visitatori presenti nelle comunità zapatiste, è molto probabile che tale uniformità discenda in modo più o meno diretto dall'esperienza condivisa della lettura del Manuale.

5.1. Contenuti del testo e costruzioni dello zapatismo

Il manuale propone, innanzitutto, un'introduzione, *EZLN, 20 y 10: El Fuego y la Palabra*, "EZLN, 20 e 10: Il Fuoco e la Parola". Si tratta del titolo del libro di Gloria Muñoz Ramirez, nota giornalista del quotidiano messicano vicino alle posizioni zapatiste *La Jornada*. Il libro è stato pubblicato nel 2004 e tradotto nelle lingue di molti paesi per la celebrazione del ventennale dell'insurrezione armata degli Zapatisti. Nel manuale, coerentemente col testo di Muñoz Ramirez, è offerta ai lettori una versione zapatista "ufficiale" della storia recente del Chiapas e del Messico, cioè dal 1994 a oggi.

Nell'introduzione si legge, tra le altre cose, ad esempio:

"La sollevazione zapatista del gennaio 1994 al grido di "Ya Basta!" in Chiapas, Messico, ha lanciato sulla scena mondiale una serie di progetti, criteri, possibilità ed esempi che, lungi da diventare un modello, sono oggi un riferimento per gli esclusi del mondo globalizzato che hanno visto nella lotta delle comunità indigene in resistenza una speranza di cambiamento, nuovi modi di fare politica, credibili, utili e in grado di mettere in discussione lo stato di cose imperante, aprendo spazi includenti, capaci di creare speranze per coloro che non hanno mai

contato, i senza voce, sia nelle comunità indios sia in tutte le persone che pensano che ci siano altri modi di intendere il mondo. Questo spiega il motivo per cui la ribellione zapatista ha riscosso tanta simpatia in paesi e genti tanto diversi, e non solo per le condizioni di estrema povertà e oblio in cui si trovavano le comunità indigene, ma fondamentalmente per la loro risposta a questa situazione. Un esercito che dichiara la guerra, le cui cause oggi nessuno discute, che rinuncia alla presa del potere con la forza e che si appella alla società civile, a quelli che non contano, affinché siano soggetti del cambiamento, capaci di cercare nuove forme di fare politica, costruendo in comune la strada da percorrere, esercitando la democrazia dal basso attraverso il consenso, con la dignità come bandiera, intendendo per dignità la non sottomissione all'ingiustizia: *"la ribellione ci rende degni, la sottomissione ci rende indegni"*."

(<http://www.ipsnet.it/chiapas/alink.htm>)

Nel testo sono presentate, alla stessa comunità internazionale di attivisti che fruisce del manuale, le ragioni per cui lo zapatismo raccoglie tanto consenso internazionale. Gli autori del testo chiamano in causa gli aspetti di pacifismo insiti nella dichiarata rinuncia alla presa del potere da parte degli Zapatisti, e omettono gli aspetti propriamente militari e gerarchici.

L'insurrezione degli Zapatisti è presentata come una mobilitazione sociale di aspirazione democratica, resistente ai processi socio-economici contemporanei, e tale resistenza permette a tutti gli altri movimenti che formano la comunità internazionale di appoggio allo zapatismo di identificarsi come resistenti, anch'essi, all'interno di una battaglia immaginata come trans-nazionale "per la democrazia e contro il neoliberismo" (uno slogan molto diffuso presso i movimenti altermondialisti italiani). Gli autori del testo mettono in evidenza, inoltre, il ruolo della "società civile" nella costruzione di "nuove forme di fare politica", come nella pratica della "democrazia dal basso" e degli "spazi pubblici includenti": si tratta di concetti a cui tutta la comunità degli attivisti altermondialisti è, come abbiamo visto, estremamente sensibile, e il linguaggio di tale comunità è intriso di questi termini.

5.2. La retorica dei "diritti umani" come elemento della contesa tra colonialismo euro-americano e colonialismo interno messicano

La solidarietà della comunità internazionale verso il Chiapas non è esente dalla retorica basata sulla difesa dei diritti umani, presente in modo diffuso in tutto il movimento per la cosiddetta "cooperazione allo sviluppo".

Come accade in molti altri paesi, la retorica dei "diritti umani" viene utilizzata dai membri delle ONG e dai rispettivi paesi per legittimare l'ingerenza straniera in alcuni

settori della vita del Messico. Le ONG e i programmi di sviluppo stranieri privilegiano alcune sfere e categorie piuttosto che altre. Non è un caso che la maggior parte degli attivisti incontrati durante la ricerca si occupino di “progetti di educazione” rivolti soprattutto ai bambini, o di “educazione alla salute”. Alcuni aspetti della solidarietà organizzata verso il Chiapas riproduce, così, temi e modi della colonizzazione prima europea e poi nordamericana.

Il manuale spiega, chiamando in causa i diritti umani, in che cosa consistano gli Accampamenti Civili per la Pace:

“Gli Accampamenti sono sorti su richiesta delle Comunità indigene stesse affinché gli osservatori stranieri siano testimoni della situazione che si vive nella zona di conflitto, così come delle eventuali violazioni dei diritti umani da parte di polizia, esercito, paramilitari, ecc. La presenza di osservatori stranieri contribuisce alla sicurezza delle comunità indigene in resistenza.” (<http://www.ipsnet.it/chiapas/alink.htm>)

Nel testo viene così formalizzato il ruolo dei sostenitori allo zapatismo alla luce del rispetto dei “diritti umani”. La scelta di questa legittimazione è importante perché fa appello ad una categoria di norme sovra-nazionali che è difficile, per i rappresentanti del governo messicano, mettere in discussione. L’articolo 33 della Costituzione della Repubblica degli Stati Uniti del Messico impedisce agli stranieri di esprimersi nella sfera della politica interna messicana. In questo senso appellarsi ai diritti umani costituisce l’unico mezzo per eludere il divieto messicano fatto agli stranieri di portare il proprio appoggio politico agli insorti chiapanechi.

“La presenza di campamentisti nelle comunità, proprio per il loro ruolo di osservatori e testimoni di tutto quello che accade nella zona, attenua o per lo meno diminuisce, per quanto possibile, il rischio di aggressioni e vessazioni che le comunità possono subire da parte dell'Esercito e dei gruppi paramilitari. Questo è quello che si intende per "scudi umani" in una zona di conflitto. Con la loro presenza, i campamentisti accompagnano le comunità nel loro quotidiano e appoggiano progetti concreti, raccontano quello che vedono, osservano, documentano e denunciano pubblicamente i possibili casi di violazione dei diritti umani o di inadempimento della Legge per il Dialogo⁹⁸.” (<http://www.ipsnet.it/chiapas/alink.htm>)

Sebbene l’attivismo in tema di diritti umani possa essere considerato a pieno titolo come “parte di un progetto egemonico principalmente euro-americano” (Nader, 2008, p.116-117), va tenuto presente che, almeno in questo caso specifico, proprio i diritti umani costituiscono anche un espediente giuridico da utilizzare come grimaldello al fine di far prevalere, nei rapporti di forza internazionali, quelle logiche di diritto che

⁹⁸ Una delle Leggi Rivoluzionarie emanate dall’organizzazione zapatista.

scavalcando le leggi federali messicane offrono la possibilità di salvaguardare le minoranze chiapanecche dalle conseguenze sempre più marginalizzanti del colonialismo interno messicano.

5.3. Dalla salvaguardia della sicurezza personale alla visione romanzata dei rapporti di potere in Chiapas

In ragione del divieto di ingerenza straniero della norma costituzionale rappresentata dall'articolo 33, e in ragione della situazione generale di guerra, benché “a bassa intensità”, durante la permanenza in Chiapas è raccomandato agli attivisti di non farsi riconoscere come tali, questo per la loro sicurezza e per quella delle comunità con cui collaborano. Si legge infatti nel manuale:

“Durante la loro permanenza negli Accampamenti Civili, ai volontari è proibito realizzare qualsiasi tipo di manifestazione politica, portare libri o materiale propagandistico, o qualsiasi cosa che possa assomigliare ad un'arma. Nè in città né in comunità, non richiamare l'attenzione con magliette o qualsiasi indumento che possa identificarti come campamentista o attivista. Ricordiamoci che per tutti (militari e paramilitari compresi) siamo degli sconosciuti, dei "turisti per caso" che non sanno nulla di politica né ribellioni indigene. Si raccomanda questo tanto per la propria sicurezza come per la sicurezza delle persone con le quali si andrà a collaborare. Non parlare della partecipazione negli accampamenti e del soggiorno nelle comunità con persone sconosciute o in posti pubblici (taxi, bar, per strada, feste,...). È molto importante tenere presente che intorno ci possono sempre essere "orecchie" [informatore della polizia o dell'esercito].” (<http://www.ipsnet.it/chiapas/alink.htm>)

Con quest'ordine di raccomandazioni, gli autori del manuale hanno però generato una situazione in cui molti attivisti in Chiapas vivono nella convinzione di trovarsi in una realtà romanzesca, in cui è necessario diffidare di chiunque non sia di assoluta e comprovata affidabilità.

La costruzione condivisa degli aspetti romanzeschi costituisce un elemento integrante e importante della socializzazione degli attivisti stranieri in Chiapas, contribuendo tra le altre cose a modellare per le dinamiche di solidarietà, di inclusione ed esclusione in loco.

La convinzione di trovarsi all'interno di un contesto che è oggettivamente carico di pericoli e di ambiguità, la cui carica di instabilità è tuttavia, come si è detto, ampiamente esagerata, produce la diffidenza di gruppi di visitatori rispetto ad altri gruppi, e, soprattutto, una diffusa e radicata diffidenza (è difficile stabilire fino a che punto fondata) di tutti gli stranieri nei confronti di tutti i messicani che non facciano

manifestamente parte dell'organizzazione zapatista. Infatti, ogni messicano è una potenziale "orecchia", come scritto nel manuale, e dunque un potenziale delatore capace di denunciare gli attivisti alle autorità messicane, in cambio di generici favori. Un atteggiamento simile, molto diffuso, nasconde in alcuni casi le tendenze razziste dei visitatori stranieri verso la popolazione locale messicana, dal momento che considerare sostanzialmente non degno di fiducia un messicano in quanto povero e bisognoso dei favori delle forze di polizia corrotte per uscire dalla propria miseria significa ovviamente iscriverlo a priori in una visione fortemente discriminatoria.

5.4. La permanenza in Chiapas come apprendimento

Il viaggio in Chiapas è fonte di racconto costante da parte degli attivisti al loro ritorno, ed essi interpretano frequentemente il proprio viaggio come un processo di apprendimento presso le popolazioni chiapanecche.

L'attenzione diffusa verso il tema del racconto della permanenza in Chiapas e la necessità di testimoniare ciò che si è appreso, poggia sulla convinzione, altrettanto diffusa, che essa costituisca una tappa fondamentale nella formazione dell'attivista. Anzi, spesso essa è vissuta come una vera e propria iniziazione, un "imparare come si fa".

Da un lato certamente lo strumento della denuncia agli organismi di giustizia internazionali è di fatto l'unica arma di cui dispongono gli attivisti e le organizzazioni umanitarie per arginare le violazioni nei confronti degli abitanti osservate nei territori occupati dagli Zapatisti da parte di esercito federale e truppe paramilitari. D'altro canto, la relativa utilità della denuncia come strumento di appoggio politico agli Zapatisti ha contribuito a formare presso gli internazionali l'idea che proprio il racconto sia una delle attività principali che competono agli stranieri rispetto al Chiapas.

Questo atteggiamento ricorrente, centrato sulla diffusione dell'esperienza presso le comunità zapatiste, trova una sua formalizzazione nelle opere dei principali gruppi di mediazione (per esempio Ya Basta o il *Colectivo* di Barcellona). Nel caso del *Colectivo* tale atteggiamento è suggerito proprio all'interno del Manuale:

“Con la loro presenza, i campamentisti accompagnano le comunità nel loro quotidiano e appoggiano progetti concreti, raccontano quello che vedono, osservano, documentano e denunciano pubblicamente i possibili casi di violazione dei diritti umani o di inadempimento della Legge per il Dialogo. Inoltre, anche i campamentisti imparano, sia dalle persone delle

comunità, con il loro modo di organizzarsi, di leggere il mondo, di resistere, di comunicare, di ascoltare, dai loro costumi, ecc., così come dagli altri campamentisti con i quali si convive che provengono da diverse parti del mondo e da tutto il Messico.” (<http://www.ipsnet.it/chiapas/alink.htm>)

Nel testo sono spiegati i compiti pratici degli osservatori presenti nelle comunità zapatiste, ovvero quelli di osservare ciò che avviene nei territori zapatisti, e raccontarlo all'esterno. Quest'ultima indicazione, quella cioè di raccontare, è stata ampiamente interiorizzata dalla maggior parte di coloro che si interessano al Chiapas. Essi la vivono con la doppia valenza, di missione “evangelica” e di denuncia. L'apprendistato chiapaneco assume un ruolo formativo e fondativo estremamente importante.

5.5. Consigli e norme di comportamento presso le comunità zapatiste

Nel Manuale è possibile leggere numerose indicazioni pratiche che spiegano il funzionamento della macchina della solidarietà e dei processi di assegnazione di alcuni stranieri a determinate comunità piuttosto che ad altre. Queste indicazioni hanno lo scopo di dissuadere gli stranieri dall'iniziativa personale, ritenuta pericolosa una volta arrivati nel contesto delle comunità zapatiste in Chiapas. Il testo spiega loro come sia importante adeguarsi ai meccanismi che incardinano e articolano quotidianamente il lavoro della comunità internazionale solidale e l'amministrazione dei territori autonomi zapatisti (che fino al 2003 era di natura prettamente militare).

In particolare, a tutti gli stranieri è raccomandato di:

“Essere disposti ad andare all'accampamento a cui si viene assegnati. Le organizzazioni che da San Cristóbal de las Casas organizzano gli accampamenti hanno una conoscenza aggiornata della situazione e delle necessità delle comunità e si verrà mandati dove si potrà essere meglio utili.” (<http://www.ipsnet.it/chiapas/alink.htm>)

Si raccomanda inoltre il rispetto delle leggi e dei costumi che regolano la vita quotidiana della comunità. Questo è un punto particolarmente importante perché non è raro osservare attivisti stranieri che con il proprio comportamento quotidiano offendono la sensibilità della popolazione con l'infrazione, spesso inconsapevole, delle consuetudini locali, ritenute per altro particolarmente repressive da alcuni attivisti.

Nel Manuale si legge:

“Rispettare le abitudini e la vita quotidiana della comunità. Bisogna avere presente che sicuramente tutti i loro modi di fare hanno un loro perché che noi non conosciamo e non

siamo lì per discutere. A volte alcune cose possono risultarci incomprensibili ma è il loro modo di fare, inoltre: ricordiamoci sempre che siamo a casa loro. Un consiglio: è sempre meglio domandare e che ridano della ridicola domanda piuttosto che non farlo e rischiare così di offenderli per l'inappropriatezza di qualche nostra azione.” (<http://www.ipsnet.it/chiapas/alink.htm>)

In particolare vi sono alcuni consigli che riguardano la gestione del corpo, soprattutto del corpo della donna. Infatti spesso le attiviste straniere costituiscono un elemento di perturbamento nelle comunità più piccole, suscitando l'attenzione e il desiderio di molti uomini della comunità, e la conseguente diffidenza delle donne la cui stabilità del nucleo familiare è minacciata. Il Manuale raccomanda di evitare situazioni di promiscuità:

“Il bagno. Molte delle comunità si trovano in luoghi che a noi possono sembrare idilliaci per un bagno di sole e d'acqua. Prima di tuffarci nel fiume bisogna domandare se è possibile farlo e se è pericoloso. È opportuno anche osservare e domandare come ci si lava in ogni comunità: se uomini e donne lo fanno separatamente, se ci sono regole, ecc. Non dimentichiamo che, per quanto ci crediamo informati, noi ignoriamo completamente come siano i rapporti sentimentali in una comunità indigena e che conseguenze o problemi possono generare al suo interno, problemi di cui, probabilmente, non ci renderemo conto. È importante tenere presente che siamo lì solo per un breve periodo di tempo e che abbiamo pesanti responsabilità verso le persone della comunità.” (<http://www.ipsnet.it/chiapas/alink.htm>)

Un altro tema importante è quello del consumo delle bevande alcoliche e dell'uso della *Cannabis*, delle quali molti attivisti in patria fanno largo consumo, specialmente come attività di aggregazione e ricreazione. Essi si aspettano di poter fare altrettanto nelle comunità zapatiste, all'interno delle quali è invece severamente vietato il consumo di tali sostanze.

Infatti, riguardo l'uso di droghe, gli Zapatisti spiegano che, trovandosi loro a vivere in un'area geografica, quella dell'istmo che collega le due Americhe, sono particolarmente esposti alle dinamiche di conflitto legate al narcotraffico, e vivono nel tentativo di restarne fuori.

“Nelle comunità è assolutamente proibito: Detenere o consumare qualsiasi tipo di droga o alcolici (questo è motivo di espulsione dalla comunità) Perché non droghe? Detenere droghe quando ci si trova in territorio zapatista comporta un rischio per le comunità poiché potrebbero essere accusate di narcotraffico e non vogliamo essere responsabili di fornire un pretesto all'esercito per aumentare la repressione.” (<http://www.ipsnet.it/chiapas/alink.htm>)

Come fa notare Le Bot in un articolo apparso sul quotidiano francese *Le Monde* nel

2001⁹⁹, tutte le altre guerriglie in America Latina hanno finito, prima o poi, col diluirsi in lotte per il controllo del narcotraffico, perdendo la specificità ideologica e sociale da cui erano sorte. Scrive Le Bot:

“ [Le altre guerriglie, come FARC, ELN] tornano ad essere quello che erano prima dell'epoca castro-guevarista: guerriglie sociali mischiate al banditismo e lotte di potere locali, regionali ed eventualmente nazionali. Ma con mezzi incommensurabili grazie ai loro affari sporchi. La possibilità e gli ingredienti di una simile deviazione, sono presenti anche in molte parti del Messico. Gli zapatisti hanno scelto la strada opposta. Combattono il traffico ed il consumo di droga, l'industria del sequestro, le esecuzioni ed altre pratiche criminali che hanno corrotto molti gruppi armati.” (Le Bot, 2001)

Nel Manuale è inoltre illustrata la ragione del divieto di consumo di bevande alcoliche. Essa riguarda un problema di alcolismo endemico presso le popolazioni marginalizzate del Chiapas, problema legato al dominio e allo sfruttamento interno messicano che gli Zapatisti si dichiarano intenzionati a risolvere.

“Perché non alcolici? Una delle leggi zapatiste proibisce il consumo di alcolici. Storicamente l'alcool fu usato come moneta di pagamento per il lavoro degli indigeni e continua ad essere usato come strumento di annichilimento. Il suo consumo, sommato all'estrema povertà ed alla fame, scatenava tensioni sociali e reazioni violente soprattutto in famiglia. Per porre fine a questa situazione, le donne dell'EZLN hanno rivendicato la proibizione del consumo di alcolici nelle comunità.” (<http://www.ipsnet.it/chiapas/alink.htm>)

Infine, nel Manuale, appaiono brani in cui, a scopo didattico, viene assolutizzata la “differenza culturale” tra “noi”, gli attivisti per lo più europei o americani, e “loro”, gli indigeni chiapanechi:

“Dobbiamo aprire i nostri cuori e spogliarci di tutti i preconcetti sugli indigeni. Si deve cercare di comprendere un'altra cultura, diversa dalla nostra. Né migliore né peggiore, solo diversa. Dobbiamo fare in modo che l'impatto che produce la nostra presenza sia il meno brusco possibile. Questo avviene se teniamo ben presente che ci troviamo in casa di altri e dobbiamo essere capaci di accettare e rispettare il tempo e lo spazio dei nostri ospiti.” (<http://www.ipsnet.it/chiapas/alink.htm>)

Il testo offre infine una ricostruzione storica delle vicende organizzative dei territori zapatisti, una cronologia del conflitto e degli incompiuti processi di pace, una panoramica dei mutamenti amministrativi dagli *Aguascalientes* ai *Caracoles*. In forma di *Appunti sull'Organizzazione delle Comunità Indigene* quest'ultima parte del

⁹⁹ Yvon Le Bot, *Quel Zapatisme après le Zapatisme?*, in *Le Monde*, 19 marzo 2001. L'articolo è tradotto in italiano nel sito <http://www.carta.org/campagne/chiapas/10269>

Manuale fornisce una griglia di lettura per un sistema amministrativo difficilmente comprensibile agli stranieri.

Si tratta di nozioni ampiamente interiorizzate nei discorsi di tutti gli attivisti. Queste nozioni hanno compiuto giri di passa-parola e sono state oggetto di rimaneggiamenti più o meno volontari. Poche persone tra gli stranieri sono in grado di ricostruire fino a che punto la propria ricezione del sistema amministrativo che governa il Chiapas sia il frutto della propria osservazione e comprensione diretta, e fino a che punto invece non agiscano, su ciò che essi vedono, le interpretazioni preve fornite dal Manuale o dal progressivo stratificarsi di sue elaborazioni.

5.6. Specificità del Colectivo di Barcellona nella politica di distribuzione del testo

Il Manuale che guida gli attivisti in Chiapas è distribuito, come si è detto, via internet. La stesura dello stesso conferisce al Colectivo catalano la veste di autore, contemporaneamente all'autorità propria di chi stabilisce un'ortodossia relativamente ad una comunità, quella dei sostenitori internazionali dello zapatismo. Il testo infatti come si è visto organizza il discorso internazionale sullo zapatismo e norma le pratiche di comportamento dei visitatori.

Gli autori, quei membri del Colectivo che si celano dietro all'autorialità generica del "collettivo" rivendicando per il gruppo e non per la propria persona il ruolo di relativo rilievo che ricoprono, hanno deciso di socializzare il testo via internet, in modo libero e gratuito (ma non modificabile).

Nel panorama culturale di oggi internet risponde alle caratteristiche di socializzazione del sapere che un tempo ricoprivano le grandi biblioteche pubbliche. Queste ultime, come spiega Goody (Goody, 2002, p.173) all'origine erano forme di "elargizione" del sapere da parte dei potenti, i quali proprio nelle politiche culturali affermavano la propria potenza. Si trattava di collezioni rese accessibili ai cittadini, volte a mettere il rilievo ogni centro di cultura.

L'avvento della diffusione di massa dell'informatica e di internet, almeno in Europa e nell'America Settentrionale, ha comportato la possibilità di una smaterializzazione delle informazioni un tempo stampate su libro. In questo modo, gruppi politici come il Colectivo in questo caso, e in generale la significativa maggioranza delle componenti dei movimenti altermondialisti nel mondo, hanno la possibilità di realizzare un punto importante delle proprie rivendicazioni politiche, cioè la socializzazione libera e

gratuita della conoscenza.

Questo processo di diffusione permette di attenuare le disparità di poteri e conoscenze tra chi abita nel “centro” e chi abita invece in una delle “periferie”. Così, chi come gli attivisti catalani dichiara di inserirsi in un contesto di conflitto per l’abbattimento delle disparità di potere tra centro e periferia del mondo, utilizza con profitto internet, lo strumento più adatto ad una diffusione del proprio sapere specifico riguardo il Chiapas.

In questo modo il Colectivo afferma, da un lato, di essere un centro di cultura antagonista e in quanto tale produttore e distributore di conoscenza a riguardo. Contemporaneamente, nelle pratiche di diffusione di tale *corpus* di conoscenza (il Manuale, per esempio), i membri del Colectivo si mantengono fedeli ai principi che ispirano la loro linea etica, socializzando la conoscenza di cui dispongono, rendendola pubblica e condivisa. Dice Goody:

“Le biblioteche pubbliche rappresentavano la socializzazione del libro, la proprietà collettiva dei mezzi di comunicazione, mettendone il contenuto a disposizione di tutti coloro che sanno leggere e scrivere.” (Goody, 2002, p.174)

La rete di attivisti altermondialisti procede analogamente alla logica di creazione di una biblioteca pubblica, ma virtuale. Infatti, come si è visto, un polo di tale rete, in questo caso il *Colectivo* di Barcellona, organizza per iscritto le proprie conoscenze, producendo un testo e decidendo di renderlo accessibile a tutti. A questo punto, la rete “di movimento” che coinvolge gruppi politicamente affini a livello internazionale si mobilita, e ciascun gruppo decide di ospitare nel proprio sito internet il libro, sempre alle medesime condizioni di diffusione, e spesso accollandosi il compito di tradurlo per facilitarne l’accesso in ambito locale.

6. Esotizzazione dell’indigeno

Molti attivisti italiani filo-zapatisti operano una sorta di “esotizzazione dell’indigeno”. Già alcuni studiosi dell’area chiapaneca hanno parlato di “idealizzazione del comunitarismo indigeno” (Favre, 2002; Viqueira, 2002), aprendo una prospettiva utile per analizzare le modalità, le ragioni e le conseguenze di questa dinamica.

Lo sguardo esotizzante e a tratti idealizzante degli attivisti stranieri sugli indigeni chiapanechi è carico di proiezioni: gli attivisti altermondialisti danno una grande

importanza politica ed etica al rapporto uomo-natura. Spesso, di fatto, gli attivisti italiani che viaggiano in Chiapas idealizzano il rapporto di presunta “armoniosa simbiosi” degli indigeni con la natura.

Col termine “natura” gli attivisti in questione indicano il territorio in cui gli indigeni vivono, e dal quale traggono le risorse per sopravvivere. Questa idealizzazione del territorio specifico, rurale se non addirittura selvatico, visto come Natura in senso assoluto, è particolarmente interessante per comprendere alcune rivendicazioni politiche degli attivisti italiani, che di fatto si riconoscono tutti, a vario titolo, nell’universo dei movimenti eco-socialisti di critica contro la globalizzazione neo-liberista.

Nella gestione collettiva zapatista delle risorse agricole da cui dipende il sostentamento di tutte le famiglie, gli attivisti leggono, da un lato, una forma di “rispetto” dell’uomo verso la natura: essi tendono a interpretare infatti il basso tenore di vita delle comunità zapatiste, che si traduce in necessaria collettivizzazione delle risorse, come una vita condotta intenzionalmente “a basso impatto ambientale”, e vi proiettano dunque una critica esplicita degli Zapatisti al consumismo che caratterizza le società occidentali. D’altro canto, come è ovvio, gli attivisti vedono nella gestione comunitaria dei beni e soprattutto dei terreni nei villaggi una alternativa “comunitaria” alla proprietà individuale dei mezzi di sostentamento e di produzione.

Quindi, la tendenza ad esotizzare gli indigeni zapatisti va di pari passo con la politicizzazione della nozione di natura operata all’interno dei movimenti che criticano la globalizzazione, che oppongono apertamente il principio di biologico, nel suo senso primario di campo del “vivente”, alle inanimate “logiche” di mercato, o economiche, che attenterebbero al corso naturale della vita sul pianeta Terra.

Gli Zapatisti, dal canto loro, sono ricettivi nei confronti di questo sguardo esotizzante, soprattutto nelle loro *élites* militari, e si costruiscono un’immagine anche in relazione ad esso, rispondendo con una valorizzazione degli aspetti “tradizionali” della propria cultura, “indigenizzandosi” in modo strategico.

6.1. Sguardi italiani sul Chiapas: natura, comunità e tradizione

Gli stranieri che si recano in Chiapas, si dichiarino essi militanti o turisti, spesso sembrano non vedere o non conoscere alcuni aspetti “meticci” propri dello zapatismo, prendendo per data e cristallizzata ciò che sembra l’etnicità tradizionale ed esotica

della popolazione locale.

Guardando gli Zapatisti con gli occhi degli attivisti italiani ci si accorge che gli indigeni chiapanechi costituiscono per certi versi una sorta di universo mitologico vivente, con il suo ordine morale e politico.

Questo “mito” offre agli italiani, e non solo, naturalmente, la possibilità di identificarsi e di condividere un immaginario e dei valori etici che strutturano il loro sentimento di appartenenza a una collettività politica.

La composizione della popolazione chiapaneca e zapatista è eterogenea e stratificata: ci sono per lo più famiglie di agricoltori, alcuni artigiani. Alcuni di loro hanno studiato e conoscono lo spagnolo, altri no. Quelli che sanno scrivere correttamente non sono la maggior parte, anche se le nuove generazioni nate sotto l’occupazione zapatista hanno ricevuto certamente una scolarizzazione maggiore dei genitori.

Soprattutto, esiste una differenza di istruzione tra gli *Insurgentes*, ossia i membri clandestini dell’EZLN, le *bases de apoyo* civili e i semplici simpatizzanti.

Tuttavia la maggior parte degli attivisti incontrati e seguiti sul campo percepisce la popolazione locale come un’entità piuttosto omogenea, che si caratterizzerebbe unitariamente soprattutto rispetto alla condivisione di alcune categorie in particolare: la vita simbiotica con “la natura”, la vita comunitaria intrinsecamente democratica e la continuità rispetto alla propria “tradizione precoloniale”.

La comprensione italiana dello zapatismo si articola tendenzialmente all’interno di queste tre categorie. Ciascuna delle tre acquisisce peso diverso a seconda degli interessi specifici dell’attivista o del gruppo di attivisti che vi ricorrono.

Soprattutto, il grado di complessità nel pensiero degli attivisti italiani varia molto a seconda che si tratti di persone con molta esperienza e ideologicamente strutturati, come i militanti più “anziani” di Ya Basta o di altre associazioni che sono presenti in Chiapas da molti anni, o invece di persone più giovani.

6.2. Rappresentazioni discorsive e grafiche dello zapatismo nei CSO

Leggendo scritture diaristiche prodotte spontaneamente da attivisti italiani in Chiapas, si nota come proprio muovendosi sull’asse di queste tre idee principali, di ecologismo democraticità e comunitarismo, generalmente gli attivisti costruiscano la diversità degli Zapatisti rispetto ad un generico “noi” riferito alle società occidentali da cui gli attivisti provengono e di cui si sentono parte insofferente.

Per gli attivisti italiani che vanno in Chiapas, che come si è visto attribuiscono grande valore allo stile di vita degli indigeni zapatisti, il raggiungimento di uno stile di vita comunitario ed ecologico costituisce uno dei nuclei principali delle aspirazioni etiche ed esistenziali, prima ancora che politiche. Si tratta di un'aspirazione molto diffusa in tutte le correnti dei movimenti altermondialisti.

Per comprendere come gli attivisti recepiscono e rappresentano la suggestione dell'etnicità tradizionale "maya" degli Zapatisti bisogna leggere ciò che ne scrivono a proposito, per esempio, alcuni membri dell'associazione italiana Ya Basta in un comunicato. Questo testo racconta la nascita dei *Caracoles*, nel 2003, e spiega il significato del termine *caracol*, la cui traduzione italiana è "conchiglia":

"(...) Si tratta di lumache. Anzi, di spirali. Il magico segno Maya, esempio perfetto della geometria della natura, può essere percorso in due direzioni, una opposta all'altra. Per un verso si stringe sempre di più, diventando, a poco a poco, un solo, essenziale, punto. Per l'altro verso si allarga, allontanandosi dal centro e percorrendo sempre più strada. È un allontanarsi legato, poiché il percorso fatto è segnato e rimanda sempre a ciò che ha generato il tutto. (...) Marcos ci parlava e disegnavo nell'aria la spirale. Stavamo discutendo di movimenti, di lotte sociali e di nuovi percorsi dell'antagonismo e della sovversione (...)." (Frammento di una testimonianza lasciata da un attivista di Ya Basta pubblicata sul sito dell'associazione: www.yabasta.it)

Nel testo si nota la portata cosmogonica attribuita al sistema di richiami simbolici scelti dagli Zapatisti. Lo scrivente considera la conchiglia come simbolo e significato di alcune forze cosmiche elementari che ordinano l'universo. Inoltre nel testo emerge anche l'attribuzione della conchiglia a un ordine tradizionale di "magici segni maya" da cui il Subcomandante attingerebbe il proprio repertorio di riferimenti.

La ricezione italiana dell'indigenità zapatista, quindi, è caratterizzata da un immaginario imperniato soprattutto nell'idea della comunità tradizionale, democratica ed ecologica, e ciò è testimoniato anche visivamente.

Osservando per esempio i numerosi graffiti che decorano la maggior parte dei CSO italiani, si nota che essi raffigurano molto spesso uomini e donne zapatiste, talvolta vicino a piramidi Maya oppure con altri tratti che ne richiamano l'indigenità come costumi tradizionali, raffigurazioni stilizzate del mais.

7. Diari di due attiviste italiane: “*Un altro Mondo è possibile*” in Chiapas

Alcune attiviste italiane hanno vissuto per circa un anno (2005-2006) in Chiapas, nella zona de *Las Cañadas*, dove inizia la zona della Selva Lacandona, presso le comunità zapatiste del municipio di Altamirano.

Ho potuto seguire l’evoluzione del percorso di queste ragazze fin da prima della loro partenza dall’Italia. Nel 2005, subito prima della loro partenza, ci siamo incontrate in Italia in occasione di una riunione della rete anarchica di *Coordinadora*. Questa riunisce attivisti e piccoli gruppi che vogliono collaborare con la causa zapatista e si prefiggono di attuare progetti d’ispirazione zapatista (soprattutto comuni autogestite) in Italia. La riunione a cui mi riferisco si svolse, appunto, in una comune rurale autogestita sull’Appennino emiliano in provincia di Parma.

Le due giovani attiviste hanno attuato in Chiapas, insieme, un loro progetto, supportato dalla rete anarchica in questione, per promuovere l’“educazione autonoma zapatista”. Ho raccolto le loro scritture, in forma di diario spontaneo diffuso via posta elettronica ad amici con cadenza più o meno settimanale,

Le attiviste esprimevano il legame con la rete anarchica che supportava il progetto in termini di uno scarsissimo senso di appartenenza al gruppo, esse dichiaravano infatti di “non farne parte”, ma esprimevano invece il sentimento di un forte legame interpersonale con molti dei suoi componenti, con i quali collaboravano in modo costante sia in Chiapas che in Italia.

Le ragazze mi hanno chiesto di mantenere l’anonimato rispetto alle persone coinvolte e rispetto ai luoghi in cui si è svolto il loro lavoro, trattandosi di un progetto clandestino, per salvaguardare attivisti e destinatari locali dei progetti di cooperazione.

Entrambe le attiviste di cui ho raccolto i diari provenivano da un percorso di studi universitario italiano orientato alla formazione e all’educazione, ma non avevano trovato in Italia una prospettiva lavorativa che valutassero soddisfacente.

Qui di seguito vi sono alcuni brani di questi lunghi testi, nei quali risulta particolarmente evidente la costruzione dell’alterità indigena attraverso opposizioni noi (“gli occidentali”) / loro (gli Zapatisti) basate sull’uso delle nozioni di tradizione, di comunità e di natura.

È importante sottolineare che queste tre nozioni emergono come direttrici di pensiero

da questi come da molti altri testi e racconti orali. Poiché effettivamente la percezione degli stranieri è strutturata attorno ad esse, sono diventate, in certa misura consequenzialmente, i cardini della costruzione dell'immagine che gli Zapatisti (le *élites* militari ed intellettuali dell'organizzazione) diffondono di sé in Chiapas e nel mondo.

Nel diario di Giovanna (il nome è di fantasia) l'alterità indigena è creata da una distanza culturale che ovviamente si articola su idealizzazioni e stereotipi.

La ragazza sta raccontando che, rientrata per qualche giorno a San Cristobal de Las Casas, da dove scrive, già sente la presenza degli stranieri e delle forme di organizzazione economica e commerciale che le ricordano l'Italia, da dove proviene, e che mette in contrasto con il modo di vita "semplice e genuino" delle comunità zapatiste dove lavora. Per esempio, scrive:

"(...) A volte faccio fatica, sento che non faccio parte di questo mondo...tanto genuino....tanto semplice...però in questi giorni qui a San Cristobal ho avuto l'impressione di star male perché mi manca questa semplicità, mi mancano le persone conosciute, i bambini e la loro vivacità ...il tè davanti al fuoco che illumina il volto di chi ci ha invitate.... i volti e le parole di questa gente.... la natura che tutto avvolge e sembra proteggerci" (Giovanna, 14/02/2006, Chiapas)

7.1. La questione linguistica: patrimonio tradizionale e identità messicana nei diari

L'altra attivista, Cristina (nome di fantasia), racconta l'esperienza quotidiana di lavoro come educatrice nelle scuole autonome zapatiste. Si fa portavoce di una delle rivendicazioni più forti affermate proprio dagli Zapatisti e dai loro sostenitori, cioè la salvaguardia delle culture tradizionali indigene in tutte le loro espressioni, soprattutto linguistiche. Scrive Cristina:

"Tutte le lingue indigene ancora esistenti, moltissime, sono patrimonio dell'umanità, in esse è racchiusa una saggezza secolare che giunge fino ai giorni nostri e contamina il presente con il passato più remoto del Messico. La lingua, espressione della cultura e identità dei popoli, è una delle ragioni per cui gli indigeni lottano e resistono. Per avere scuole bilingui, che permettano di ricordare ai bimbi le loro radici, scuole in cui la lingua indigena viene considerata importante e non un ingombrante fardello che sarebbe meglio dimenticare. Questo vorrebbe il governo, far scomparire le culture secolari che ancor oggi esistono impresse nelle vite dei campesinos dalla pelle scura de Los Altos y de la Selva de Chiapas e in altre regioni del Messico. Perché? viene da chiedersi perché una nazione vuole cancellare le sue radici, la sua vera identità?" (Cristina, 18/03/2006, Chiapas)

La questione linguistica in Chiapas è particolarmente importante. Le classificazioni etniche dello Stato sono costruite su parametri linguistici. Il mancato accesso alla scolarizzazione segna l'esclusione di larga parte della popolazione indigena, analfabeta o semi-analfabeta rispetto allo spagnolo, la lingua dello Stato e delle istituzioni. Coloro che riescono ad accedere all'alfabetizzazione spagnola interiorizzano l'idea che la cultura linguistica di provenienza sia da cancellare, a favore di una più completa integrazione nel mondo dei cittadini, in quanto ogni segno di indigenità comporta il rischio di una rinnovata marginalizzazione.

Le persone analfabete rispetto allo spagnolo sono però locutori rispetto alla propria cultura linguistica. Infatti sono in grado di utilizzare oralmente la propria lingua maya (*totzil, tzeltal, tojolabal* per esempio) per esprimersi correntemente, ed hanno totale padronanza del patrimonio orale di racconti, saperi medici ed erboristici, sistemi di amministrazione della giustizia tradizionali.

Rivendicando il riconoscimento delle lingue maya come lingue ufficiali dell'amministrazione autonoma, accanto allo spagnolo, l'organizzazione zapatista vuole permettere alle popolazioni autoctone di uscire dall'esclusione totale dalle istituzioni e dai servizi, e con gli aiuti internazionali ha messo in piedi una rete amministrativa parallela "bilingue" che si sforza di erogare servizi di base.

L'attivista Cristina sottolinea inoltre una questione importante rivendicata dagli Zapatisti, cioè il seme indigeno della nazione messicana.

7.2. Condanne del consumismo e dell'individualismo nei diari

Nei diari delle due attiviste emerge il tema della resistenza al consumismo che verrebbe praticata dagli Zapatisti. Dove il consumismo è l'espressione del "Mercato" ovvero del neoliberismo e della globalizzazione. Il primato del Mercato previsto nell'idea di globalizzazione condivisa nei movimenti altermondialisti vede nell'identificazione della persona con la merce che acquista la sua conseguenza più estrema, omologante e distruttrice di legami interpersonali. L'autarchia forzata che viene praticata nelle comunità zapatiste sarebbe invece l'espressione di una resistenza culturale.

"(...) In questa società antica, che si organizza in comunità...non c'è bisogno di consumare...o meglio il consumo rimane ridotto, per la maggior parte si produce ciò di cui si ha bisogno, anche se compaiono nel paesotto vicino tiendas di vestiti e utensili made in China... e anche nelle case dei campesinos iniziano a vedersi cose che prima non si vedevano, di materie a loro

estranee, come la plastica... anche nel vestire si nota questa contaminazione... ancora limitata, ma fino a quando? E soprattutto saranno in grado di contrastarla? di non lasciarsi inghiottire da un sistema di mercato che è interessato solo a vendere...che induce a consumare... che produce cose usa e getta.... e omologa le vite spingendo verso l'oblio tutte quelle culture che si allontanano da questo schema e stile di vita? La resistenza zapatista si oppone alla globalizzazione in chiave meramente economica... si oppone al consumo sfrenato e ad una trasformazione della vita di comunità”. (Giovanna, 18/03/2006, Chiapas)

Se è pur vero che c'è un margine di resistenza culturale nel produrre artigianalmente ciò che è necessario alla sopravvivenza, è difficile però pensare che questi metodi di produzione e il contenuto consumo di beni di prima necessità siano il frutto di una scelta ben precisa. Sono piuttosto espressioni di creatività umana che emergono in un contesto di necessità dovuta alla povertà e di mancanza di scelte diverse.

Contemporaneamente al consumismo, l'individualismo è l'altro grande valore negativo che spesso gli attivisti altermondialisti in generale associano allo stile di vita “occidentale”, in cui si identificano e rispetto al quale dichiarano di essere costantemente alla ricerca di modelli alternativi. Come scrive una delle attiviste dei diari:

“ (...) non è facile...accettare che per loro non c'è individualismo...che è normale stare sempre assieme...avere sempre qualcuno vicino, che non esiste nella loro lingua, il tojolabal, l'io ma solo il Noi ... senza il noi, la comunità , l'unione, la vita non ha senso....così se qualcuno cerca la solitudine lo considerano male, ma invece di isolarlo, escluderlo, fanno di tutto per reintegrarlo, per farlo sentire parte della comunità....e per me, che a volte sono un po' solitaria, abituata alla nostra società, fondata sul singolo individuo, a volte è un po' difficile! vorrei scappare lontana....non perché lì non stia bene, al contrario, ma perché mi scontro ogni giorno con il mio individualismo....non è sempre così... la maggior parte delle volte cerchiamo compagnia...andiamo a far visita alle famiglie...perché non ce la facciamo più a stare nella nostra "casa".... loro ci accolgono come figlie, sorelle...” (Cristina, 20/02/2006, Chiapas)

Anche qui è piuttosto evidente l'idealizzazione operata dall'attivista, pur in una sostanziale ricettività e le sue aspirazioni a mettere in discussione il proprio benessere materiale alla ricerca di un benessere spirituale. Nonostante ciò, lei come molti altri, in mancanza di una proposta politica di società alternativa in casa propria, idealizzano la comunità indigena come possibile modello di vita alternativo a quello delle società industriali e post-industriali europee. È in larga parte proprio questo che cercano gli stranieri nel Chiapas delle comunità zapatiste: dei modelli di vita alternativa in qualche misura esportabili e soprattutto socializzabili.

7.3. L'illusione dell'indigeno ecologico

Il valore del legame con il suolo espresso dalle popolazioni chiapanecche non va ricercato tanto in una loro supposta abitudine a preservare le risorse del proprio territorio dall'inquinamento di origine antropica. Anzi, è frequente proprio presso alcune comunità zapatiste chiapanecche l'uso di pratiche agricole o fognarie che compromettono irrimediabilmente la falda acquifera, oppure l'applicazione della tecnica "*corta y quema*", cioè "taglia e brucia", per ottenere terreni da coltivare.

Nonostante le pratiche nient'affatto ecologiche delle comunità chiapanecche, la dimensione del rapporto con la natura è quella dove si concentra il maggiore potenziale di apprendimento per i visitatori stranieri.

La possibilità offerta dai chiapanecchi è quella di osservare, in loro, una categorizzazione diversa della natura rispetto a quella euro-americana, rispondendo a un desiderio molto forte presso gli attivisti altermondialisti, quello cioè di assumere una prospettiva diversa sullo stile di vita che modella le esistenze "occidentali".

Sia sul piano dei racconti individuali degli attivisti, sia analizzando le retoriche e le rivendicazioni dei movimenti altermondialisti, emerge con evidenza la ricerca di un'alternativa concreta al criticato modello di sviluppo occidentale industrialista, all'interno del quale non è possibile organizzare la "natura" in modo alternativo.

Come giustamente inquadra De Certeau (2007):

“ I contratti collettivi con la terra sotto il duplice aspetto economico (di cooperative rurali) ed ecologico (armonia con la natura) quando lo sviluppo occidentale, attraverso il doppio privilegio accordato all'industrializzazione e ai conflitti sociali, si è dato una "storia" in cui la "natura" figura solamente come l'oggetto del lavoro e il terreno delle lotte socio-economiche senza avere altro valore che quello, negativo, di "resistenza" contadina da superare, di limite biologico da oltrepassare senza sosta, o di ancoraggi tradizionalisti da rigettare. A tale riguardo, le proposte indiane riguardanti un riconoscimento della terra, dell'acqua, delle foreste (e anche un insegnamento scolastico della medicina tradizionale e delle piante medicinali) sono altrettanto importanti quanto il progetto di cooperazione rurale: un rapporto alternativo con la natura è in gioco congiuntamente qua e là.” (De Certeau, 2007, p. 137)

L'idea di un rapporto "simbiotico" delle popolazioni indigene con il territorio è frutto di una perpetua creazione. Gli intellettuali e gli attivisti filo-zapatisti spesso accolgono acriticamente l'immagine dell' "indigeno ecologista": un'operazione intellettuale frequente presso ma sostanzialmente esotizzante e dunque distorta.

Non bisogna dimenticare che storicamente (Leyva Solano, Ascencio, 2002; De Vos,

2002), le prime comunità zapatiste si formarono nelle valli (*Las Cañadas*) prospicienti la Selva Lacandona [v. in Appendice mappa n.3], disboscandola per poter ricavare aree coltivabili. Queste comunità infatti erano composte da abitanti delle zone degli Altipiani del Chiapas costretti a emigrare, principalmente dalla carenza di terre coltivabili, e spinti in questa migrazione interna dalle politiche incoraggianti del governo federale del PRI (Partito della Rivoluzione Istituzionale).

Ben lontane quindi dal nascere come ecologiche, le comunità zapatiste hanno, di necessità, disboscato alcune aree della Selva per garantire il proprio sostentamento. Lungi dall'essere perfetti simbiotici della foresta, i contadini aderenti all'organizzazione zapatista intrattengono con essa un rapporto contraddittorio, com'è ovvio, frutto del contesto geo-politico conflittuale nel quale sono immersi, per cui la difficoltà di accesso alle risorse economiche che possano assicurare non la prosperità ma almeno il sostentamento non permette, almeno per ora, "scelte" ecologiste.

Le strutture a basso impatto ambientale che pure esistono nei territori autonomi sono piuttosto il frutto di alcune scelte ecologiste dei gruppi di attivisti internazionali solidali che attuano progetti di sviluppo in collaborazione con le GBG zapatiste.

Per quanto riguarda l'idealizzazione dell'indigeno ecologico, scrive Cristina:

"(...) E' bello vivere qui con loro, a pieno contatto con una natura che è ovunque...fa parte della vita di tutti i giorni, anzi, senza di lei la vita stessa non avrebbe senso...la terra sotto i piedi nudi dei bambini e delle donne, la terra su cui ci si rotola liberi dalla paura di sporcarsi, la terra che da ciò di cui ci si nutre...e perciò la vita... vivendo qui mi rendo conto di quante cose abbiamo perso...di come la natura sia diventata solo un addobbo... di quanto siamo trincerati nelle nostre case di cemento, nelle auto, negli uffici, nelle scuole...di come l'erba, l'acqua, il vento, gli alberi, la terra siano fuori del nostro quotidiano...quasi lussi che ci permettiamo la domenica...o nelle vacanze..." (Cristina, 18/03/2006, Chiapas)

Nel testo è evidente il desiderio di trovare un luogo in cui sia possibile concretamente vivere in modo diverso da quello delle società post-industriali da cui provengono gli attivisti. È presente nelle parole di Cristina la nostalgia per un mondo contadino nel quale viveva la generazione dei suoi nonni, e che oggi la ragazza sente di non poter più recuperare. Il desiderio di una dimensione bucolica si intreccia con l'idealizzazione della vita nelle comunità indigene, dove effettivamente esiste una promiscuità costante tra uomini e animali e una vicinanza fisica e quotidiana con il suolo e ciò che vi è annesso.

L'attivista elimina però dal paesaggio gli elementi di disagio e per esempio di rischio

sanitario presenti per la popolazione delle comunità che vive senza strutture come acquedotti o reti fognarie: abbeverarsi all'acqua del fiume, spesso inquinata dalle infiltrazioni delle latrine o dalle amebe presenti nell'acqua bevuta dalle persone, così come il "rotolarsi nella terra" dei bambini, sono abitudini che possono causare malattie difficilmente curabili nelle comunità.

Certamente le popolazioni che abitano il Chiapas vivono un territorio scarsamente attrezzato con strutture di origine antropica. È innegabile che le società chiapanecche, in quanto contadine da sempre, intrattengano uno stretto legame di dipendenza dallo sfruttamento agricolo delle risorse naturali. Tuttavia com'è ovvio il rapporto di queste popolazioni con ciò che gli stranieri chiamano natura non è certo idilliaco. L'idillio è piuttosto costruito dallo sguardo dei visitatori, come emerge dal testo di Giovanna:

"(...) Dai contadini indigeni del Chiapas sto imparando moltissime cose, cose che noi abbiamo ormai dimenticato, trincerati nelle nostre città di cemento e smog.... loro conoscono la natura in profondità, la comprendono come fosse una persona...in effetti per loro lo è, dato che la chiamano Madre sanno lavorare la terra, con amore...e questo sentimento semplice e bello permette loro di avere tutto ciò di cui hanno bisogno per vivere...innanzitutto il mais...frutto di duro lavoro...col quale fanno un'infinità di cose...come se le loro mani di maghi trasformassero i chicchi in *tortillas*, *tamales*, *atole agrio*, *posol*... tutte cose che noi non conosciamo...perché parte di una cultura alimentare altra...però buonissime..." (Giovanna, 18/03/2006, Chiapas)

Un'operazione intellettuale che accomuna le retoriche zapatiste e le ricezioni degli stranieri è quella di portare sul piano della cultura e della tradizione autoctona le pratiche inerenti quella che per loro è "natura".

Nel diario di Giovanna, come in molti altri contesti di racconti di attivisti, emerge una griglia logica per cui "la natura" e i saperi ad essa legati sarebbero "la cultura" delle popolazioni indigene. È questa un'operazione delicata, tesa a dare legittimità all'indigeno del discorso zapatista, attraverso la valorizzazione delle pratiche e dei saperi locali. Questa valorizzazione, specie quando manipolata dagli stranieri e filtrata attraverso il loro diffuso desiderio di vita contadina, implica distorsioni primitiviste implicite nell'esaltazione della vita "allo stato di natura".

Ovviamente gli stranieri in visita nelle comunità hanno diversi gradi di consapevolezza del contesto in cui si trovano. Alcuni di essi, usciti dal discorso primitivista, esprimono perplessità di fronte ad alcune contraddizioni osservate. Per esempio, un racconto ricorrente da parte degli attivisti stranieri è quello del proprio

disorientamento di fronte ai frequenti maltrattamenti sugli animali da parte dei bambini che abitano nelle comunità zapatiste. In effetti non è per nulla raro imbattersi in scene in cui i bambini si divertono a lanciare pietre contro cani affamati e malati.

Il rapporto delle popolazioni indigene con “la natura” non è quindi, ovviamente, unitario e coerente come vorrebbero alcune idealizzazioni.

8. Costruzioni di un altrove immaginato

L'uso politico che gli Zapatisti stessi fanno del mito dell'indigeno egualitario ed ecologico è in parte comunque funzionale alle lotte contemporanee per l'accesso alle risorse, nella misura in cui gratifica alcune proiezioni occidentali.

Non si tratta di smitizzare gratuitamente l'immagine “indigena” degli Zapatisti, ma di rendere semmai conto della stratificazione storica da cui proviene la loro proposta di organizzazione sociale. È necessario decostruire lo sguardo essenzializzante degli attivisti, per restituire appieno la complessità e la dimensione di *agency* delle società chiapaneche.

I quadri militari del movimento zapatista hanno saputo utilizzare la suggestione “etnica”, proponendosi come portavoce di tutti gli indigeni e costruendo un'immagine di indigeno “essenzialmente” ecologista e democratico che ha incontrato le proiezioni dell'immaginario della comunità internazionale altermondialista.

Gli Zapatisti, nel parlare del proprio rapporto con il loro territorio, utilizzano un linguaggio carico di evocazioni simboliche attribuite alla “mitologia Maya”, nelle quali parlano di sé come “parte della Terra”, rappresentata dalla divinità *Pacha Mama*.

Come fanno notare alcuni studiosi e in particolare Viqueira esistono alcuni “pericoli del Chiapas immaginario” (Viqueira, 2002), frutto di analisi per certi aspetti ancora sottilmente essenzializzanti delle società chiapaneche in cui talvolta effettivamente ricadono anche sostenitori stranieri dello zapatismo.

Le letture essenzialiste della rivolta zapatista, nota Viqueira, hanno consolidato il “mito della comunità consensuale”, degli indigeni “naturalmente” democratici ed ecologisti.

Queste costruzioni intellettuali dello zapatismo si rivolgono, tra gli altri, proprio a quelli tra gli occidentali solidali nei quali agisce una componente esotizzante rispetto all'esperienza delle comunità zapatiste. L'immagine cristallizzata della comunità

impedisce di vedere la complessa e costante messa a punto di pratiche comunitarie collettive.

Tuttavia assumendo una prospettiva storica è possibile ricostruire, con Viqueira, che:

“ Le forme di organizzazione sociale e politica dei villaggi indigeni non sono frutto di pratiche immemorabili che sarebbero riuscite a conservarsi pure fin dall'epoca pre-ispanica, ma invece il risultato di una dialettica tra le istituzioni imposte prima dalla Corona Spagnola, poi dai governi nazionali, e la risposta creativa proprio degli indigeni di fronte alle diverse situazioni storiche che hanno attraversato e dalle quali sono stati trasformati.”(Viqueira, 2002, p.90) (la traduzione è mia)

Leggendo le evoluzioni storiche dell'organizzazione sociale del Chiapas si noterà come le “unità etniche tradizionali” siano di fatto una creazione dei colonizzatori spagnoli che avrebbero concentrato in nuovi villaggi gli indigeni che vivevano dispersi per le montagne, per meglio evangelizzarli, controllarli, e per riscuotere i tributi con maggiore facilità. Quindi i soggetti collettivi che si presentano come comunità tradizionali, che abitano soprattutto gli Altipiani del Chiapas, con i loro sistemi di *cargos* (incarichi a rotazione) politici e religiosi, sono secondo Viqueira una creazione delle politiche coloniali spagnole, e non il ricordo di un sistema politico pre-ispanico.

Dimenticare che le forme attuali di organizzazione sociale sono in costante divenire e sono il frutto di negoziazioni incessanti con le forme di potere coloniale locale rischia di cancellare la prospettiva di conflitto colonizzatore/colonizzato che da sempre caratterizza quell'area, nonché il conflitto interetnico presente, a beneficio della costruzione di un passato armonioso e idilliaco.

Capitolo VII - Lo zapatismo come registro discorsivo

1. Il potere fondante di un discorso duttile

Foucault spiega come esistano discorsi che sono all'origine di un certo numero di atti nuovi, di parole che li riprendono, li trasformano, o parlano di essi (Foucault, 2004, p.11). Sebbene il *corpus* dei discorsi pubblici (comunicati politici, opere letterarie) che costruiscono lo zapatismo così come è conosciuto fuori dal Chiapas non sia un *corpus* formalizzato in un canone testuale, come sono invece “le discipline” o le opere letterarie individuate dal filosofo, esso tuttavia funziona esattamente come “testo primario”. Esso fonda cioè una “possibilità aperta di parlare”.

Trattando lo zapatismo come “testo primario” è possibile comprendere il ruolo esercitato da coloro che ne amministrano l'uso pubblico dichiarando di garantirne la lettura ortodossa. Sempre Foucault sottolinea che c'è chi è qualificato per fare un certo discorso, e non tutti hanno accesso a tutte le regioni del discorso: esistono aree di esso che sono differenziate e differenzianti (2004, p. 19).

In termini di meccanismi di differenziazione si può osservare come il discorso zapatista produca un livello di gestione “esoterica”, a cui accedono gli specialisti qualificati: sono costoro, di solito i *leader* delle maggiori associazioni di solidarietà al Chiapas, che traducono e diffondono il discorso zapatista articolandolo e adattandolo a problematiche locali.

“Loro [gli Zapatisti] li hanno tutta un'altra dimensione, hanno un territorio, conquistato con le armi, hanno l'esercito: non è che si possa fare un parallelismo. Sono le suggestioni più che altro che ci hanno aperto la mente. Non ti so spiegare che cos'è cambiato nella sostanza.”

Come testimoniano le parole di Simona, di Ya Basta di Roma, il riferimento ideale allo zapatismo è espresso con estrema vaghezza dagli attivisti. Esso svolge una funzione centrale nel racconto della mia interlocutrice per spiegare gli snodi importanti di tutto mutamento politico nell'area antagonista.

Simona ricorda le differenze oggettive con il contesto chiapaneco, mostrando dunque il grado di consapevolezza delle differenze di contesto geopolitico tra Italia e Chiapas. Tuttavia, esprime al contempo la consapevolezza che vi è stata un'influenza

importante dello zapatismo sul contesto movimentista italiano, soprattutto sul piano dell'immaginario politico e su quello del discorso.

1.1. La musa zapatista: lo zapatismo come linguaggio di un mutamento

Lo zapatismo, per i suoi tratti spesso poetici, fornisce elementi linguistici che, ricombinati dagli attivisti, permettono di parlare di qualcos'altro. I contenuti di questo "altro" riguardano conflitti locali, e lo zapatismo, inteso come registro discorsivo, rappresenta la possibilità soprattutto di legittimare le soluzioni politiche trovate, mantenendo un equilibrio interno tra gruppi politicamente affini.

Miria, una dei miei interlocutori romani, evidenzia l'importanza del mutamento di linguaggio dei membri dei movimenti italiani, mutamento che attribuisce proprio al contatto con lo zapatismo. A conferma del fatto che lo zapatismo permette di parlare della propria realtà locale, Miria racconta, a proposito del modo di gestire le decisioni dell'assemblea del CSO Cortocircuito a cui lei partecipa fin dalla fondazione:

“ (...) Come ha cambiato i movimenti... li ha cambiati in termini di linguaggio, di pratiche, di tante cose. Nella mia esperienza politica personale è stata proprio un'illuminazione, ma come penso poi per tutti, stavamo con tutti i parametri e le concezioni di quello che era la sinistra prima, facevamo i rivoluzionari, cercavamo la linea, bisognava fare un'analisi di tutto, come approccio alla politica, dovevi capire bene quello che facevi, dove volevi arrivare, dovevi fare un'analisi esatta di com'era la situazione, e quindi dovevi immaginare che quello che facevi stava dentro a un percorso, per lo meno per chi non stava dentro ai centri sociali solo per fare i concerti, parlo dei compagni un po' più grandi, che comunque prima ancora del Corto venivano da altre esperienze politiche.”

Gli attivisti dei movimenti altermondialisti, e gli antagonisti italiani, esprimono uno stato di ricerca permanente di proposte sociali applicate, piuttosto che un *corpus* coerente di soluzioni politiche. È notevole il fatto che gli antagonisti distinguano se stessi dalla sinistra parlamentare italiana proprio per il fatto centrale di non avere una linea politica precisa. Come Miria, molti di loro esprimono questa distinzione attraverso suggestioni politiche mutate dallo zapatismo dei comunicati o della letteratura del Subcomandante.

Essi rivendicano con formule zapatiste come “camminare domandando” (“*caminar preguntando*”, in spagnolo) la propria specificità proprio nella ricerca permanente di “nuove forme politiche” e soprattutto nella ricerca di forme di socialità praticata e di

vita di comunità, piuttosto che di un'ideologia politica strutturata che attribuiscono appunto alla sinistra tradizionale o verosimilmente partitica.

Chi si riconosce nelle culture antagoniste o “di movimento” percepisce la propria cultura politica come intrinsecamente capace di rinnovamento.

1.2. Sperimentalismo come ideologia e soluzioni “provvisorie permanenti”

Le sperimentazioni in atto sul territorio chiapaneco, nelle aree occupate e gestite dagli insorti, sono concepite da popolazione locale e stranieri come dei *work in progress* amministrativi. Allo stesso modo anche gli elaborati teorici resi pubblici con i comunicati ufficiali zapatisti promuovono in molti modi l'idea di un aggiustamento progressivo del progetto di autonomia da realizzare, e non propongono quindi un credo politico sistematico.

La condizione di provvisorietà ideologica e la vaghezza progettuale racchiuse nello slogan zapatista che incita a “*camminare domandando*” apre la strada alla possibilità di aderire a un immaginario politico senza sposare un'ortodossia. Provvisorietà e vaghezza sono state importate in Italia dagli attivisti filo-zapatisti, che le hanno intrecciate con le sperimentazioni amministrative zapatiste dando origine a una serie di elaborazioni teoriche e di pratiche collettive nuove. Queste trovano una giustificazione teorica coerente agli occhi degli attivisti proprio nel discorso zapatista. Lo slogan fu coniato in occasione della grande marcia del 2001 che gli Zapatisti guidarono, seguiti e scortati da migliaia di attivisti accorsi da tutto il mondo, dal Chiapas a Città del Messico, dove la Comandante Esther, una esponente importante dell'Esercito Zapatista, fu accolta nel parlamento messicano. Questo slogan è molto citato dagli attivisti italiani, che lo interpretano declinandolo nel proprio vissuto e in quello dei propri compagni. Come molti altri slogan zapatisti, è una formula elastica e versatile, che per coloro che riconoscono il valore intrinseco del pensiero zapatista è in grado di spiegare tutto, come spiega Miria di Ya Basta Roma:

“Quando gli Zapatisti hanno rimesso in discussione la presa del potere, l'altra questione che hanno portato è quella del camminare domandando, cioè io cammino, anche se non lo so esattamente dove sto andando, e modifico il mio cammino mano a mano che va, sembra una banalità ma nell'agire politico vero e proprio, o partivi dal fatto che facevi le cose così per fare, oppure se volevi dare un senso politico a quello che facevi, i parametri erano quelli lì, la line, la rivoluzione. In realtà con gli Zapatisti proprio ...ahhh, che bello! Il camminare

domandando è una di quelle cose che comunque ti tranquillizza, tu anche se pensi di dover fare delle cose, non hai una linea, ti mette in una prospettiva diversa, non devi aver già ben chiaro dove vai, hai la possibilità di dire “sperimentiamo”, è la sperimentazione ha in qualche modo liberato energie. Poi, come hai influito qui? Ha inserito tanti elementi nuovi... Con lo zapatismo cambiamenti son stati proprio a livello di testa e di mentalità. La conquista del potere è stato alla base di tutti i discorsi rivoluzionari in Italia, ma dappertutto, si partiva dal fatto che dovevi comunque conquistare in potere per cambiare la società. Lo zapatismo in realtà ha fatto altro, si è chiamato fuori e ha detto “io costruisco altro, partendo da zero”. In parte era anche il discorso dei CSO, ma non era un elemento troppo ragionato...non so come spiegarlo e non so neanche come spiegarlo.”

Ecco come, facendo perno sullo slogan zapatista, Miria esprime, in modo rappresentativo rispetto alla grande maggioranza dei suoi compagni, il cambiamento tra un “prima”, un modo superato di fare politica caratteristico anche dei movimenti degli anni Settanta, e un “dopo” dei movimenti contemporanei. Si tratta di un “dopo” vago, in cui è la ricerca permanente stessa di “un altro mondo possibile” a costituire l’elemento centrale dell’attività di chi vi partecipa.

1.3. Passaggi storici da un’ideologia politica strutturata a un pensiero fluido

Un tratto essenziale nella costruzione di polarità temporali poggia sul passaggio da un’aspirazione essenzialmente rivoluzionaria e comunque massimalista, espressa dai movimenti italiani degli anni Settanta, a un’attitudine sostanzialmente riformista e di dialogo con le istituzioni, espressa dai movimenti italiani di oggi, che non sono affatto in conflitto aperto con lo Stato.

Miria non è certo l’unica a notare che lo zapatismo abbia permesso agli italiani antagonisti di parlare del proprio rapporto con l’aspirazione a prendere il potere: movimenti che negli anni Settanta si dichiaravano “rivoluzionari” hanno perduto, negli anni, le basi ideologiche che permettevano di sostenere tali posizioni. Questo è avvenuto da un lato per la caduta del blocco socialista sovietico, con il portato di legittimità del pensiero comunista che esso rappresentava, e dall’altro lato, in ambito italiano, per la repressione e la risposta giudiziaria ai movimenti durante gli anni della più accesa conflittualità sociale e politica, a cavallo del 1980.

Dalla ricerca “della linea” al “camminare domandando”, lo zapatismo e la sperimentazione politica funzionano quindi, tra le altre cose, come un registro discorsivo che accoglie, giustifica, e in alcuni casi valorizza il disorientamento

prodotto dopo il crollo delle ideologie comuniste negli ambienti delle sinistre radicali. Vi sono dinamiche analoghe, quanto alla logica che le sorregge, negli stretti contesti socio-culturali in cui ho svolto le mie ricerche. Esse prendono corpo per esempio nella cristallizzazione della nozione di “precariato”, espressione importante di uno stato di provvisorietà permanente che caratterizza le culture antagoniste italiane di oggi.

Questo termine, che pure presuppone proprio la mancanza strutturale di interessi collettivi da difendere, dal punto di vista lavorativo e di conseguenza esistenziale, ha dato luogo a una intensa produzione teoretica da parte degli intellettuali “di movimento”¹⁰⁰.

La provvisorietà insita nella stessa nozione di precariato, cristallizzata, ha paradossalmente prodotto una costante ideologica che sostiene i sistemi di senso e le rappresentazioni collettive presenti nelle retoriche degli antagonisti italiani.

2. Appropriazioni e usi italiani della voce del Subcomandante Marcos

Una celebre rivendicazione del movimento zapatista dichiara che gli Zapatisti sono “la voce dei senza voce” e “il volto dei senza volto”. Tramite il Subcomandante Marcos, il movimento zapatista dichiara che sotto il famoso passamontagna che copre il volto degli insorti, si cela appunto “il volto dei senza volto”, e attraverso la risonanza mediatica delle parole del Subcomandante “hanno voce i senza voce”.

Per esempio, come si è visto, l’utilizzo di questo slogan è molto frequente nei discorsi degli antagonisti romani che raccontano del tentativo di inserire un proprio rappresentante nel Consiglio Comunale. Esso funge da espediente retorico che gli attivisti utilizzano in un livello del discorso in cui devono giustificare, nei confronti dei loro ambiti ideologici “antisistemici” e antagonisti, la scelta di riconoscere il sistema politico rappresentato dalle istituzioni di governo della città, entrando in esse.

Anche in questo caso lo zapatismo è soprattutto un linguaggio che, generalizzando, viene utilizzato per esprimere ciò che altrimenti non si potrebbe giustificare, perché ideologicamente contrario alle retoriche radicali e anti-sistemiche professate dagli occupanti dei CSO.

¹⁰⁰ Sono significative in questo senso le riflessioni prodotte all’interno del sito di riflessione politica e sociale www.rekombinant.org, che costituisce un riconosciuto luogo di produzione teorica dei movimenti italiani.

Essi infatti si dichiarano da sempre antagonisti rispetto alle istituzioni, e proprio la professione di antagonismo attrae molti simpatizzanti, soprattutto tra le giovani generazioni. Inoltre, come si è visto, i militanti storici trovano le proprie radici politiche in movimenti prossimi in alcuni casi ai percorsi di conflitto acuto con le istituzioni dello Stato italiano alla fine degli anni Settanta come appunto l'autonomia operaia.

Il linguaggio zapatista funge da espediente retorico, e viene utilizzato per legittimare le scelte politiche locali nel confronto più ampio con altri esponenti della comunità politica allargata dei movimenti italiani, che come si è detto sono fortemente critici in generale verso la politica dei partiti.

2.1. Un esempio di uso italiano di un documento zapatista: l'assemblea dei Disobbedienti

Gli antagonisti italiani spesso ricontestualizzano i comunicati ufficiali Zapatisti in Italia. In generale questa pratica ha lo scopo di sostenere la legittimità delle proprie rivendicazioni politiche.

Per esempio nel marzo 2007 all'interno del CSO "Rivolta", a Mestre (VE), si tenne una grande assemblea [v. in Appendice foto 1] che riuniva i movimenti italiani dei Disobbedienti e dei CSO della Carta di Milano. In quella occasione gli organizzatori, i *leader* dei Disobbedienti e i "quadri" dell'associazione Ya Basta avevano distribuito un comunicato zapatista a tutti i partecipanti. Il comunicato si trovava stampato nella cartella contenente il programma degli interventi e le linee guida dell'incontro.

Si trattava di un comunicato ufficiale¹⁰¹ dell'EZLN datato 25 marzo 2007, che lanciava una "Campagna mondiale per la difesa delle terre e dei territori indigeni e contadini, autonomi, del Chiapas, del Messico e del mondo":

"Per i popoli indigeni, contadini e rurali, la terra e il territorio non sono solo fonti di lavoro e alimenti, sono pure cultura, comunità, storia, origine, sogni, futuro, vita e madre. Ma oggi, qui in Chiapas, come in molte altre parti del Messico e del mondo, il potere ed il neo-liberalismo sviluppano una vera contro-riforma agraria (...) Ora tentano di spogliare le comunità delle terre e dei territori recuperati, con i loro eserciti, i paramilitari, le privatizzazioni, i falsi discorsi ambientalisti e conservazionisti, l'inquinamento con transgenici, il tutto con il fine di far diventare merce privata la terra, i territori, la biodiversità e la vita stessa (...) Qui in Chiapas, come nel mondo intero dove indigeni (...) e altri popoli

¹⁰¹ Il comunicato era diffuso anche nel web alla pagina: www.enlacezapatista.org

rurali difendano il loro diritto alla terra e al territorio, siamo sotto l'attacco del potere (...)"

(www.enlacezapatista.org)

Come si vede, nel discorso zapatista si intrecciano diversi elementi ideologici. Infatti sono compresenti rivendicazioni indigeniste ed ecologiste, accompagnate da rivendicazioni di classe (gli autori zapatisti del testo parlano di riforma agraria) e anticapitaliste.

Su questo intreccio ideologico poggia il discorso letterario zapatista che veicola lo zapatismo nel mondo. Esso è incentrato soprattutto su un autore, il Subcomandante Marcos, e sulle sue produzioni narrative, destinate per lo più ad un pubblico "colto" di lettori internazionali raggiunti tramite internet e pubblicazioni di diverse case editrici nel mondo. Solo in Italia sono state pubblicate varie raccolte di racconti, come *La spada, l'albero, la pietra e l'acqua*, dall'editore Giunti (2000) o *Racconti per una solitudine insonne*, edita da Mondadori (2001), oppure romanzi come il giallo *Morti scomodi*, pubblicato da Marco Tropea (2005) con il giallista messicano Paco Ignacio Taibo II.

Quando parlo di discorso pubblico zapatista, quindi, mi riferisco sia alla ricca produzione di comunicati e dichiarazioni ufficiali dell'EZLN, come quello appena visto, che accompagnano e in certa misura guidano la vita politica di gruppi politici fuori dal Chiapas.

2.2. Culture musicali antagoniste nei CSO: zapatismo come poetica di discorso

Fin dagli albori, verso la fine degli anni Settanta e l'inizio degli Ottanta, i CSO sono stati luoghi caratterizzati da un'intensa sperimentazione culturale, in cui hanno visto la luce forme di creatività culturale d'avanguardia, come il *punk* italiano (rappresentato da gruppi come i CCCP o gli Skiantos, per esempio) o, negli anni Novanta, il *rap* (*99 Posse*, *Assalti Frontali*, *Sud Sound System*, solo per citarne alcuni), idealmente estranei e in aperta opposizione all'industria culturale e al sistema economico che la sorregge.

Da sempre in seno ai CSO italiani si è formata una scena musicale indipendente molto importante nel campo della cultura italiana per l'individuazione di una vera e propria cultura antagonista. Molti gruppi musicali hanno esordito grazie a questi spazi, che si dicono "liberati" da quelle logiche di mercato che tendono a monetizzare ogni aspetto della vita culturale. Molte persone, soprattutto giovani o comunque con redditi

bassi, possono accedere ai concerti perché il costo degli ingressi è, se non del tutto gratuito, molto basso, intorno ai cinque o dieci euro, mediamente.

Gli artisti della scena indipendente che gravita attorno al circuito dei CSO molto spesso condividono apertamente le rivendicazioni antagoniste dei luoghi che li ospitano, e anzi, sono proprio loro che, veicolando con le loro musiche i messaggi politici e culturali caratterizzanti le rivendicazioni dei CSO e dei movimenti contribuiscono in modo sostanziale alla loro diffusione presso un pubblico fatto non solo di attivisti ma anche, per la maggior parte, di semplici simpatizzanti che spesso accolgono, insieme alla musica, progressivamente, anche una prospettiva politica sulla società.

Un esempio eclatante di questo fenomeno è rappresentato dal gruppo musicale *99 Posse*, che nasce all'interno del CSO napoletano *Officina 99*, nel quartiere di "Barra", a Napoli. I dischi di questo gruppo hanno avuto grande successo in Italia, fin dai primi anni Novanta, soprattutto presso i frequentatori e i simpatizzanti dei CSO. Molto spesso le manifestazioni di piazza di costoro sono accompagnate da le loro musiche, suonate a tutto volume alla stregua di slogan politici di protesta. Il gruppo si esibisce quasi esclusivamente proprio all'interno degli spazi occupati, esprimendo apertamente la propria appartenenza politica al mondo antagonista. I testi dei brani sono, senza eccezioni, a sfondo politico, e raccontano di occupazioni di CSO, manifestazioni di piazza e scontri con la polizia, storie di disoccupazione o di morti sul lavoro, etc.

Nel *corpus* dei brani del gruppo napoletano sono abbastanza frequenti i riferimenti alla causa zapatista. Per esempio già nel 1995 cantavano, in strofe scandite a tempo di *rap* nella canzone *Resiste Chiapas*:

“Nel marzo 1995 ancora per merito della resistenza indigena e delle mobilitazioni internazionali contro l'oppressione si è raggiunta un'altra tregua, ma ormai lo scontro tra capitalismo internazionale ed interessi dei lavoratori, degli sfruttati, dei marginalizzati di tutto il mondo si è aperto, e non riguarda più soltanto gli indigeni del Chiapas i quali hanno il merito di aver dato al mondo una grande lezione di lotta e dignità. *ZAPATA VIVE LA LUCHA SIGUE!*” (*99 Posse, Resiste Chiapas, Guai a chi ci tocca*)

In effetti proprio i *99 Posse* hanno colto precocemente le suggestioni del movimento altermondialista e contribuito ampiamente a diffondere l'immaginario zapatista e l'abitudine presso gli antagonisti a ricorrere ad una poetica di discorso che si serve dello zapatismo come registro per dare ordine alle visioni del mondo degli attivisti italiani. Il cantante del gruppo, Luca Persico detto *Zulù*, ha scritto recentemente un

libro in cui parla della propria esperienza durante un viaggio in Chiapas. Il libro, pubblicato da una grande casa editrice italiana come Feltrinelli, si chiama *Cartoline zapatiste: in Viaggio con Marcos e con la 99 Posse*. In un frammento del testo emerge la visione dello zapatismo che l'autore contribuisce a diffondere nei CSO italiani con le sue opere. Scrive il cantante:

“L'obiettivo ufficiale della Marcha è ri portare gli indigeni al parlamento. Un obiettivo simbolico per dare visibilità agli invisibili, quelli che si sentono estromessi dai meccanismi politici. Quindi anch'io sono un indigeno, un indigeno napoletano. Mi sento di appartenere alla loro stessa categoria. Ciò che mi piace è considerato, quando va male, fuorilegge, quando va bene, sottocultura. (...) Partecipare a questa Marcha è un modo per dire che gli invisibili di tutto il fottuto pianeta non ci stanno più a farsi ammazzare, ma si sono pure rotti i coglioni di essere tollerati, che qua teniamo tutti una nostra dignità, una storia, una cultura e, vaffanculo, teniamo pure un modello di sviluppo possibile nella testa, come dire un progetto politico diverso per un altro mondo possibile.” (Luca Persico *Zulu*, 2002, p.16)

Questo frammento è interessante perché mostra come viene usata, in Italia, l'“indigenità” per parlare di un sentimento di esclusione sociale e marginalizzazione culturale molto condiviso nei CSO, sentimento su cui si costruisce in parte la compattezza ideologica delle creazioni culturali interne a questi luoghi. L'esclusione rivendicata dal cantante napoletano è rimarcata con l'esibizione di un lessico insultante, non certo letterario, usato per caricare di “ribellione” il proprio racconto.

Un altro gruppo, i romani *Assalti Frontali*, fortemente legato alla storia dell'antagonismo italiano e dei CSO, ha incluso lo zapatismo nel proprio repertorio musicale a partire dalla biografia degli artisti stessi del gruppo, che si sono più volte recati in Chiapas. *Militant A*, il cantante del gruppo, scrisse nel suo *Storie di Assalti Frontali* (pubblicato dall'editore bolognese Derive/Approdi nel 1997 e riedito nel 2007) la storia del gruppo durante gli anni Ottanta e Novanta, che si intreccia necessariamente con la storia collettiva del movimento che occupato i CSO. Una tappa importante, secondo l'autore, per il movimento e per il suo gruppo musicale, fu segnata proprio nel 2001 dalla Carovana zapatista che portò il subcomandante Marcos e i comandanti zapatisti dalle montagne del Chiapas fino allo Zòcalo di Città del Messico con circa un milione di persone al seguito. Hanno viaggiato in Chiapas e riportato frammenti di storie del proprio viaggio nelle canzoni e durante i concerti anche il gruppo toscano *Bandabardò*, o i salentini *Sud Sound System*.

Sul piano internazionale un gruppo di culto degli antagonisti italiani e non solo, i

californiani *Rage Against the Machine*, i cui brani spesso accompagnano cortei politici, hanno cantato degli Zapatisti in *People of the Sun* (1996) e appoggiato esplicitamente in molti concerti la causa del Chiapas. Un altro musicista noto a livello internazionale che ha citato ampiamente, nel proprio repertorio, il movimento zapatista, è il franco-spagnolo Manu Chao. Egli appoggia apertamente la causa zapatista, e si può considerare uno dei musicisti più amati dagli attivisti altermondialisti, per i quali ha suonato in occasione di alcuni Forum Sociali per esempio. Nella diffusione dello zapatismo presso attivisti e simpatizzanti dei movimenti altermondialisti, musicisti come i *99 Posse* o Manu Chao hanno avuto un ruolo centrale veicolando immagini e suggestioni degli insorti del Chiapas.

2.3. Dalle canzoni ai comunicati politici

I musicisti hanno diffuso l'abitudine ad accostare, poeticamente, gli Zapatisti ad altri popoli o categorie sociali considerate emarginate o sfruttate dagli attivisti, come gli omosessuali o i migranti clandestini. In questo modo gli artisti hanno diffuso e consolidato l'immaginario altermondialista e antagonista, e contemporaneamente l'usanza di utilizzare l'evocazione degli Zapatisti per legittimare discorsi politici riguardanti altre località del mondo o altre cause politiche. Perciò è abbastanza frequente ascoltare nei concerti e nelle manifestazioni di piazza di coloro che formano il pubblico di questi concerti, espressioni che invocano a "resistenze contro il neoliberalismo" in nome di un calderone simbolico che comprende Zapatisti, migranti, "popoli contro la Tav" in Val di Susa e i popoli curdi. Per esempio, i disobbedienti dei CSO milanesi scrivono in un loro comunicato politico:

“ (...) Quello che vogliamo è difendere i nostri territori, non perché ne vogliamo fare una riserva indiana, ma perché, come dicono gli zapatisti, la terra è tutto. Senza terra non c'è cultura né diritto: chi è espropriato della propria terra è sempre in pericolo. Lo sanno i compagni di Atenco e quelli di Oaxaca; lo sanno, naturalmente, gli indigeni del Chiapas. Lo sanno i contadini asiatici, che lottano contro le multinazionali del transgenico e dell'inquinamento. Lo sanno i Sem Terra del Brasile, che recuperano le terre che spettano ai contadini. Lo sanno gli indigeni mapuche, la cui Mapu-terra sfama le greggi di un Benetton qualsiasi. Lo sanno i kurdi e i palestinesi, che non hanno diritto a vivere in pace nei loro stessi paesi. Lo sanno i cittadini di Vicenza, che non vogliono certo abitare in una caserma americana, bensì nella loro città, libera dalle basi militari. Lo sanno tutti quelli che lottano contro discariche camorriste, inceneritori e tutte le annesse ecoballe a Chiaiano, a Marano e in tutta la Campania (...), i valsusini che respingono la Tav. Lo sa chi nelle metropoli sceglie di

resistere e di liberare spazi.” (<http://lombardia.indymedia.org/node/10390/pdf>)

In comunicati come questo, del tutto esemplificativo di un genere, emerge uno stile retorico preciso, elaborato frequentatori di CSO in Italia. Questo stile è il corrispettivo politico dello stile musicale di cui si è parlato. In queste retoriche prende forma il ruolo “poetico” dell’indigenismo *latu sensu* tradotto dal simbolismo zapatista come un radicamento nel territorio trasponibile in ogni luogo del pianeta.

2.4. Falsi zapatisti a Roma

Gli attivisti dei movimenti antagonisti italiani considerano la propria parentela politica con lo zapatismo come una caratteristica carica di prestigio sociale e dunque fortemente legittimante, da spendere nelle negoziazioni locali. Il potere legittimante che attribuiscono alla loro relazione con lo zapatismo li spinge in alcuni casi da usarlo esplicitamente come riferimento nelle azioni politiche e nelle produzioni culturali locali.

Un esempio significativo di questa dinamica è offerto da un episodio che riguarda il gruppo di Ya Basta Roma, molti dei cui militanti sono parte integrante del movimento per il diritto alla casa *Action*. Questo gruppo, nel 2003, inviò al quotidiano nazionale *Il Manifesto* una falsa lettera zapatista, la quale portava la firma del Subcomandante Marcos, pubblicata il 4 dicembre dello stesso anno. Il titolo era: “Lettera dal Chiapas, Marcos a Veltroni: A Roma con gli Zapatisti Metropolitani”¹⁰².

“Ma c’è un punto che ci rende, noi zapatisti del Pianeta, perfettamente uguali, una base comune che ci fa essere tutti parte di un solo grande esercito. E’ il sogno, Signor Cipolla. Quando sogniamo possiamo abbattere le frontiere, superare i linguaggi diversi, varcare confini fisici e culturali, mescolare i mondi e scoprire nuovi sogni. Guardi cosa mi hanno scritto gli zapatisti del Municipio Ribelle del Tufello di Roma (...).”
(<http://www.metaforum.it/archivio/2004/index8524.html?t1499.html>)

La lettera esprimeva l’appoggio deciso del movimento zapatista alle occupazioni delle case a San Lorenzo del gruppo *Action*. In particolare difendeva esplicitamente l’occupazione del cinema Astra, nel quartiere romano del Tufello, nel testo chiamato “il Municipio ribelle del Tufello”, paragonandolo ai Municipi ribelli del Chiapas.

Il testo della lettera mette in risalto l’utilità dei servizi offerti agli abitanti del quartiere, dall’occupazione del cinema. Questa occupazione offriva, come nelle

¹⁰² Si tratta de *il Manifesto* del 4 dicembre 2003 <http://www.ilmanifesto.it>. La lettera è reperibile integralmente nel sito: <http://www.metaforum.it/archivio/2004/index8524.html?t1499.html>

occupazioni di molti CSO italiani, un teatro, un ambulatorio, una palestra, e un luogo di produzione di informazione e di aggregazione:

“Le persone anziane del quartiere raccontano che una volta l'Astra era un cinema, un cinema molto grande dove i papà portavano i figlioletti e gli innamorati si incontravano la domenica pomeriggio. Poi l'Astra chiuse e da allora è vissuto solo nei ricordi e nelle chiacchiere del quartiere. Fino a quando noi zapatisti decidemmo di occuparlo per dare una casa a tanti di noi che non l'avevano e aprire di nuovo il cinema per il Tufello. E' successo però che intanto il mondo attorno era cambiato e le aspirazioni degli abitanti di oggi siano in parte diverse da quelle di ieri, siano cambiate le abitudini ed anche gli interessi. Per questo oggi l'Astra non è solo un cinema ma anche un teatro, un ambulatorio, una palestra, una *telestreet* e un luogo di incontro e di opportunità per la parola. Per la parola dolce di chi condivide i sogni e per la parola infuocata di chi ha imparato la ribellione.”
(<http://www.metaforum.it/archivio/2004/index8524.html?t1499.html>)

La lettera si rivolgeva apertamente a tre massime autorità istituzionali romane, il Prefetto della Repubblica Achille Serra, il sindaco Walter Veltroni, e al sostituto procuratore della Repubblica Pierluigi Cipolla. La lettera si opponeva all'ordine di sgombero, emesso da Serra, delle occupazioni abusive in città, e dichiarava l'appoggio zapatista agli attivisti di *Action* al fine di ottenere per loro un vantaggio politico nelle negoziazioni con l'amministrazione comunale.

Nella lettera viene individuato un nemico nel proprietario legittimo del cinema, il produttore cinematografico romano Luigi De Laurentis, e nel progetto a lui attribuito di trarre profitto economico dalla vendita, com'è ovvio. Al proprietario e al progetto commerciale sono associate dagli autori della lettera l'idea dello spazio culturale che scompare per far posto a luoghi di mercato, e quella del lavoro precario che, secondo gli attivisti, è generato proprio dall'egemonia della logica del profitto:

“ (...) Ha un progetto che nonostante tutti i tentativi di oliare la macchina amministrativa non è riuscito a realizzare: una enorme multisala cinematografica circondata da un'orgia di negozi. Un'opera faraonica da decine di miliardi di vecchie lire (lì nella Selva non ti hanno ancora mandato il trasformatore in euro) per mettere a lavorare qualche signorina con contratti a tempo determinato.” (<http://www.metaforum.it/archivio/2004/index8524.html?t1499.html>)

Questa lettera era un falso, come si scoprì in seguito: non era stata scritta dal Subcomandante Marcos, né da nessuno zapatista messicano, ma dagli stessi attivisti romani di *Action*.

Informati dell'avvenimento, i comandanti dell'EZLN disconobbero l'azione e interruppero per quasi un anno le relazioni con l'associazione, per essersi appropriati

del nome di Marcos senza averne l'autorizzazione.

L'evento ebbe grande risonanza a livello nazionale, e la lettera proponeva, nella finzione delle parole di Marcos, la categoria di "zapatisti urbani" incarnata dagli occupanti di case e luoghi pubblici. Il testo si chiude con alcune frasi che richiamano le tipiche chiusure dei comunicati ufficiali zapatisti:

“Ecco Signor Serra, a nome dell'Esercito zapatista di liberazione nazionale, Le dico che per veder riconosciuto il diritto inalienabile alla casa, oltre che alla terra, alla salute, all'istruzione, per la democrazia, la giustizia e la libertà noi zapatisti siamo insorti in armi dieci anni fa contro l'esercito messicano e il potere del malgoverno. E che la sua dichiarazione di voler sgomberare gli immobili occupati dai senza casa è risuonata tra loro come una dichiarazione di Guerra.” (<http://www.metaforum.it/archivio/2004/index8524.html?t1499.html>)

La scelta degli attivisti romani di adoperare il linguaggio zapatista per legittimare le occupazioni nella propria città è sintomo di un fenomeno importante: lo zapatismo costituisce un registro discorsivo dal forte potere legittimante, nell'ambito antagonista italiano. Il potere di questo discorso agisce in qualche misura anche al di fuori dei suoi luoghi di fruizione abituali, gli ambienti radicali e antagonisti "di movimento", ed è in grado, almeno nelle intenzioni degli attivisti, di influenzare l'opinione pubblica di sinistra (cioè i lettori de *il Manifesto*, destinatari in questo caso dell'operazione) orientandola a favore delle occupazioni e contro le ordinanze di sgombero emesse dal Prefetto Serra.

3. Competizioni per l'egemonia dell'amministrazione del Chiapas tra gruppi antagonisti italiani

Esiste, tra i diversi gruppi italiani di appoggio allo zapatismo, una competizione aperta riguardo alla legittimità delle rivendicazioni di ciascuno. Esaminandoli, è palese come ciascuno dei soggetti, siano reti nazionali come l'associazione Ya Basta o Coordinadora (rete anarchica) o altri gruppi di più modeste dimensioni, rivendichi per sé una relazione privilegiata con gli Zapatisti, e tendenzialmente usi questo privilegio (spesso auto-attribuito) per gettare discredito sugli altri gruppi, stabilendo quindi un rapporto di concorrenza con essi.

Ho concentrato le mie ricerche su quei gruppi che si occupano in modo più organico di tradurre ed esportare lo zapatismo in Italia proprio perché la loro lotta per l'egemonia nel mondo degli antagonisti italiani mette in luce come lo zapatismo sia,

in Italia, sostanzialmente un discorso che fornisce una cornice di senso all'interno della quale prendono forma diverse pratiche locali. L'amministrazione di questo discorso è contesa, proprio per la sua efficacia, da gruppi di potenziali narratori che ambiscono ad esercitare un'egemonia nel contesto dei movimenti italiani.

Sia per i "parlanti" che per gli "ascoltatori" il Chiapas narrato, talvolta unicamente immaginato, fornisce un contesto ordinato per leggere la propria esperienza politica locale quotidiana in un'ottica mondiale.

3.1. Gestione dello zapatismo "scritto"

Chi amministra il discorso zapatista rivendica l'esclusività del proprio rapporto con i testi e con chi li scrive, cioè la *Comandancia* zapatista e gli intellettuali messicani vicini ad essa. L'associazione Ya Basta ospita diverse volte all'anno nei propri CSO italiani scrittori impegnati e giornalisti messicani, come quelli del quotidiano filo-zapatista *La Jornada*, come per esempio Gloria Muñoz Ramirez, giornalista e autrice del testo zapatista che celebrò il dieci anni dell'insurrezione, "*20 y 10: el Fuego y la Palabra*", o Luis Hernández Navarro, il direttore del quotidiano. Effettivamente alcuni *leader* dell'associazione possono vantare un rapporto continuativo di amicizia e collaborazione politica con loro.

Questo rapporto internazionale è utilizzato in ambito locale (italiano) per costruire la propria legittimità di soggetti politici e culturali.

Ya Basta spesso si occupa della gestione del discorso zapatista preoccupandosi di pubblicare testi zapatisti o di analisi a riguardo del Chiapas, tramite case editrici amiche, di promuoverli attraverso incontri, presentazioni di libri nei CSO.

I *leader* di questi gruppi costruiscono o rafforzano la propria *leadership* proponendosi come gestori competenti del discorso zapatista, e rivendicando l'esclusività del proprio rapporto con lo zapatismo.

In questa prospettiva si comprende per esempio la rivendicazione implicita nel racconto che mi fa Vilma, *leader* dell'associazione Ya Basta del Nordest, la quale intrattiene da molto tempo un rapporto stretto con alcune autorità militari zapatiste. Vilma, raccontandomi di un noto giornalista del quotidiano *La Repubblica* che si rivolse a lei per mettersi in contatto personalmente con il Subcomandante Marcos per intervistarlo, ridendo dice che gli rispose suggerendogli di utilizzare l'indirizzo ufficiale dell'EZLN (al quale, ovviamente, Marcos non avrebbe mai risposto), cioè

sostanzialmente negandogli la possibilità di gestire l'accesso diretto al comandante zapatista, e implicitamente affermando che solo lei e pochi altri detengono la possibilità di gestire il rapporto diretto con la "fonte" dello zapatismo (in questo caso Marcos).

Questo tipo di azioni sottende la difesa del ruolo di mediatori qualificati con lo zapatismo rivendicato dai militanti di Ya Basta. Questi ultimi, se da un lato godono di un certo riconoscimento in ambito italiano rispetto allo zapatismo, al contempo sono contestati proprio per il loro ruolo di *leadership*, conteso loro da altri gruppi (per esempio la rete anarchica di Coordinadora) che rivendicano, se non l'egemonia nel campo del filo-zapatismo, almeno la spartizione del ruolo di tramite pubblico tra gli Zapatisti e l'Italia.

Coloro che gestiscono il discorso zapatista in Italia lo articolano per sostenere la legittimità delle campagne politiche locali (l'opposizione all'allargamento della base militare statunitense "Dal Molin" a Vicenza, per esempio).

3.2. Gestione dello zapatismo "orale"

A proposito delle dinamiche conflittuali per il possesso del discorso zapatista, tornano utili alcune caratteristiche che individua Foucault delle "società di discorso", gruppi che hanno la funzione di conservare i discorsi, di distribuirli solo all'interno di regole precise, senza con questo spossessarsene (Foucault, 2004, p. 20).

Egli riporta l'esempio dei rapsodi, mostrando come vi siano delle recitazioni rituali del discorso che presuppongono la non intercambiabilità tra il ruolo del parlante e quello dell'ascoltatore, non intercambiabilità che presuppone che la appropriazione del discorso effettuata dai rapsodi risulti legittima agli ascoltatori.

Ho osservato che effettivamente vi sono degli aspetti rituali negli eventi in cui i militanti "qualificati" parlano di zapatismo, raccontando i propri viaggi in Chiapas: in questo caso le sessioni di racconto sono organizzate in CSO o spazi affini, e "contenute" dalla introduzione e dalla mediazione di un militante esperto, che svolge il ruolo di esegeta fornendo al contempo al pubblico che ascolta una lettura e un quadro generale in cui inserire il singolo racconto.

oppure utilizzandolo come arringa in caso di eventi come manifestazioni di piazza. In generale nei contesti come questi lo zapatismo è un discorso che serve a parlare di altro, questo seguendo il filo dell'analisi di Foucault, che sostiene che "la semplice

recitazione, il commento, consente di dire sì qualcosa di diverso dal testo, ma a condizione che sia il testo ad essere detto e compiuto” (Foucault, 2004, p. 20).

Così avvenne, per esempio, che nell’aprire una grande assemblea, chiamata “*Global Meeting*”¹⁰³ nel CSO italiano “Rivolta”, di Mestre (in provincia di Venezia), nel marzo 2007, venisse letto pubblicamente dai *leader* del movimento dei Disobbedienti un recente comunicato zapatista. In questa occasione infatti la grande assemblea fu inaugurata con la lettura del testo zapatista del 25 marzo 2007, che proponeva una “Campagna mondiale per la difesa delle terre e dei territori indigeni e contadini, autonomi, del Chiapas, del Messico e del mondo”¹⁰⁴.

4. Tre principali registri discorsivi: letterario, politologico, biografico

I registri discorsivi in cui è impiegato lo zapatismo, visto come discorso primario che, nell’accezione foucaultiana “serve a parlare d’altro”, sono principalmente tre: uno letterario e direttamente mitologico (il caso di Wu Ming), uno politologico, almeno nelle intenzioni (il caso di ESC), e infine un registro personale, diaristico, che ordina le storie di vita degli attivisti (come nel caso di Gianni).

4.1. *This Revolution is Faceless*: la prospettiva letteraria

Si può notare la versatilità delle possibili declinazioni dello slogan “volto dei senza volto”, notando come per esempio sia stato assimilato e reinterpretato in ambito bolognese.

Tra il 2003 e il 2004 ho svolto una ricerca a Bologna su quello che allora si poteva individuare come “movimento dei movimenti”. Tra gli interlocutori più interessanti e allora rappresentativi di questo movimento culturale e politico vi era il collettivo bolognese di scrittori Wu Ming. I membri di questo collettivo hanno trattato diffusamente il tema del “repertorio mitologico del movimento globale”, per usare le loro parole ripetute in numerosi saggi e articoli¹⁰⁵, sottolineando la centralità dello

¹⁰³ Il programma dell’evento, che cerca di coordinare prospettive geopolitiche provenienti da diversi collettivi internazionali in un’ottica di lotta mondiale al neoliberismo, così come la lista dei partecipanti, singoli intellettuali e gruppi politici, è disponibile nel sito internet: <http://www.globalproject.info/art-10901.html>

¹⁰⁴ Il comunicato si trova online nel sito: www.enlacezapatista.org

¹⁰⁵ Numerosi esempi sono rintracciabili nel vasto archivio online delle produzioni del collettivo

zapatismo nella costruzione di questo repertorio simbolico.

Il motto principale di questo collettivo, coniato alla fine degli anni Novanta, è “*This Revolution is Faceless*”, che costituisce un forte richiamo al messaggio zapatista del Subcomandante Marcos che col suo passamontagna sostiene di rappresentare “il volto dei senza volto”.

Negli stessi anni si stava formando, in Italia, il movimento delle Tute Bianche, che parlavano di sé come de “i Senza Volto”, richiamandosi esplicitamente allo zapatismo, e a Marcos.

In un brano tratto da uno scritto creato appunto dal collettivo Wu Ming, gli scrittori, riferendosi alla preparazione delle manifestazioni di Genova nel 2001, tracciano quella che secondo loro è la genesi del Movimento dei movimenti che in quella sede si espresse. Nel testo gli scrittori esplicitano il legame che gli attivisti italiani effettivamente sentono con l’esperienza zapatista:

“ (...) Il secondo anello è la collaborazione diretta con gli zapatisti del Chiapas, e l'influenza sul movimento italiano delle loro strategie e del loro linguaggio, anche grazie alla rete di associazioni Ya Basta!. E' impossibile fare in questa sede un completo resoconto di tutte quelle innovazioni, ciò che importa sapere è che gli zapatisti ci hanno fornito materiale mitologico che non aveva niente a che vedere col tradizionale terzomondismo feticistico, o col turismo rivoluzionario. Marcos non era un leader eroico ma soltanto un portavoce e un "subcomandante", il che dice molto sull'approccio ai miti: nell'ambito di una certa cultura popolare messicana, Emiliano Zapata è ancora vivo e cavalca da qualche parte, nei boschi o sulle montagne. Alcuni indios lo considerano addirittura parte della mitologia maya, una sorta di semidio pagano. Gli zapatisti contemporanei sono stati in grado di comunicare all'intera società da un'intersezione tra folklore e cultura pop. In un certo senso, il vero Comandante è ancora Zapata. Un modo per dire: "Che importa di me? Non sono il vostro eroe mascherato, la nostra rivoluzione è impersonale, è nuova ma è la stessa di sempre, Zapata cavalca ancora". E' quello il vero significato dei passamontagna: la rivoluzione non ha volto, chiunque può essere uno zapatista, tutti siamo Marcos (...)” (Testo disponibile online: Giapmail Digest, Vol 44, Issue 1, <http://www.wumingfoundation.com/italiano/giap.htm>)

Gli scrittori hanno pubblicato questo brano nel febbraio 2009 nella propria rivista *online* chiamata *Giap*, distribuita gratuitamente per posta elettronica a chi ne faccia richiesta e leggibile gratuitamente nel sito internet.

Nel testo gli scrittori del collettivo bolognese postulano un legame tra Movimento e Zapatisti. Questo legame era sentito, in effetti, in modo diffuso tra gli attivisti

<http://www.wumingfoundation.com/italiano/giap.htm>

antagonisti che manifestarono a Genova nel 2001, che con slogan verbali, striscioni e dichiarazioni espresse in assemblee preparatorie e nei giornali facevano dello zapatismo un elemento fondante nella costruzione del proprio immaginario e delle auto-rappresentazioni. In questo come in altri contesti limitrofi l'apporto di materiali narrativi che lo zapatismo ha offerto agli italiani è riconosciuto dagli italiani stessi come assolutamente centrale.

La componente romantica e letteraria è fondamentale per comprendere quale sia lo sguardo degli italiani sul Chiapas. Di tale componente gli Zapatisti (o meglio, il Subcomandante Marcos e gli intellettuali che lo appoggiano) sono pienamente consapevoli. Infatti è proprio agli occhi romantici dei simpatizzanti internazionali che si rivolgono molte delle opere di narrativa di Marcos, le quali oltre ad avere una valenza politica hanno anche un interesse prettamente letterario.

Come mette in luce Mark T. Berger nel suo articolo "*Romancing the Zapatistas*" (Berger, 2001), molti intellettuali e studiosi dello zapatismo, producendo letteratura specifica, hanno contribuito a "costruirlo" come oggetto intellettuale e storico, per lo più sottolineando la volontà di auto-determinazione, la consapevolezza storica e la profonda riflessività degli insorti chiapanechi.

Il caso italiano che trova come rappresentanti illustri gli scrittori del collettivo Wu Ming (sono pubblicati da una importante casa editrice italiana come Einaudi) costituisce un esempio importante, ma non certo l'unico, del processo che fa degli Zapatisti un artefatto romanzato atto a dare corpo all'immaginario dei movimenti italiani.

4.2. La prospettiva politologica: autoinchiesta del Laboratorio Sociale Occupato ESC

L'utilizzo discorsivo dello zapatismo in ambito italiano avviene tramite un registro letterario, come nel caso del collettivo Wu Ming, o tramite quello "politologico". Quest'ultimo è frequentemente usato nei comunicati politici dei CSO, dove il discorso su di sé degli attivisti italiani è spesso integrato in un discorso sulle dinamiche geopolitiche globali che vengono espresse dagli autori dei comunicati con metafore zapatiste.

Riporto qui sotto un brano esemplificativo, tratto da una "auto-inchiesta sui mutamenti antropologici della militanza" prodotta dagli occupanti di "ESC", il "Laboratorio Sociale Occupato" nel quartiere studentesco di San Lorenzo, a Roma.

“La rivolta zapatista e il nuovo alfabeto dei movimenti a venire: Il 1994/95 è un biennio di svolta per i centri sociali; l'insurrezione zapatista del gennaio '94, la prima rivolta contro il neoliberismo, si configura come uno squarcio nella storia degli anni '90 per i movimenti antagonisti di mezzo mondo. Gli zapatisti costruiscono il nuovo alfabeto dei movimenti a venire, utilizzando il linguaggio come strumento di conflitto ("le parole sono armi"), individuando la globalizzazione neoliberista come territorio necessario delle lotte, difendendo la autogestione comunitaria come alternativa presente al dominio del capitale. Lo zapatismo mette in crisi le tradizionali forme e categorie dell'agire politico, creando anche forti rotture con i precedenti movimenti di liberazione, ma costruendo, proprio su un utilizzo mitopoietico della storia, un'identità che tiene insieme cultura indigena e cultura rivoluzionaria. Si potrebbe parlare a lungo di quanto e come lo zapatismo abbia influito sull'evoluzione di una parte dei centri sociali italiani; forse il nuovo utilizzo della categoria di società civile, la convinzione che la rivolta indigena è una parzialità che può contribuire alla rivolta sociale generalizzata, la capacità da parte dell'EZLN (dell'avanguardia) di mettere in discussione se stessa a partire dalla consultazione generale, la capacità di camminare domandando.” (Testo disponibile online nel sito: www.escatelier.net e nel blog: <http://collettivoaaa.splinder.com/post/9649581>)

L'attività teoretica è un aspetto molto importante nella vita dei movimenti antagonisti. In particolare alcuni settori di essi, ESC ne è un esempio, si sono specializzati dando origine a luoghi d'incontro che di fatto sono CSO, però nelle pratiche si contraddistinguono dai CSO più classici per le attività aperte al pubblico svolte al loro interno, che non sono ludiche né artistiche come avviene invece nella maggior parte dei CSO. Si tratta piuttosto di seminari, assemblee, presentazioni di libri, dibattiti. È logico dunque che il contributo dei loro occupanti sia di tipo analitico: il modo che ha ESC di stare nei movimenti è prevalentemente quello di produrre e “ospitare” teoria sui movimenti.

Uno degli elementi che dà unità al discorso del collettivo di ESC, nell'esempio della sua analisi sopra proposta, è proprio quello di riproporre un riferimento universalmente condiviso da tutta la sinistra antagonista italiana, cioè lo zapatismo. Nello specifico, gli occupanti di ESC declinano lo zapatismo come chiave di lettura funzionale alla propria specifica attività di “analisti” politici dei movimenti.

Si vede in questo modo che, pur non esistendo una continuità di rapporti interpersonali tra il collettivo di scrittori bolognesi e quelle degli attivisti romani di ESC, esista però una continuità linguistica che è segno di un immaginario politico e mitologico condiviso.

4.3. La prospettiva biografica: “La Rivoluzione buona”

Un altro esempio di come lo zapatismo sia un'entità spesso immaginata e una soluzione che fornisce un ordine discorsivo ad un vuoto ideologico viene dalle interviste che ho condotto con un giovane attivista di Ya Basta di Roma, Gianni.

In questo caso lo zapatismo è presentato dal mio interlocutore come un fattore di senso che fornisce ordine alle trasformazioni di un percorso esistenziale e politico personale.

Gianni ha 20 anni. Lo incontro alla Garbatella, a Roma, nel CSO “La Strada”. Ha fatto esperienza politica a scuola, e milita nel CSO da alcuni anni. È un grande sostenitore della causa zapatista, ma non è ancora mai andato in Chiapas perché ha paura delle delusioni, come mi racconta. Dice che per lui il Chiapas è un mito fin da quando era ragazzino, nella seconda metà degli anni Novanta, perché lì immaginava ci fossero “le soluzioni, le risposte a tutto”.

Descrivendo quale sia il suo contatto con lo zapatismo e dove si situi l'origine del suo interesse, Gianni parla di “mito, immaginario, letture”, trova che il Subcomandante Marcos sia una novità per la sua “capacità di sognare”, e trova che questo sia essenziale perché “l'immaginazione è il modo per evadere dal sistema, se non hai immaginazione il sistema ti ha fottuto il cervello”.

Spiega che per lui, dopo il crollo del Muro di Berlino, lo zapatismo offre la possibilità di pensare a un posto di “comunismo possibile”, di “rivoluzione buona”.

Questo ultimo esempio è piuttosto rappresentativo della ricezione che molti attivisti hanno dei fatti riguardanti la ribellione in Chiapas. Esprime in oltre lo specifico generazionale di chi ha iniziato a fare politica volgendo all'area delle sinistre radicali in un'epoca, quella successiva alla caduta del Muro di Berlino, nella quale effettivamente si sono rese evidenti le falle di un sistema ideologico intero.

5. Creazione di alcune credenze sul Chiapas a partire da un caso editoriale

Lo zapatismo è un artefatto intellettuale prodotto e veicolato da una *élite* internazionale composta da studiosi, giornalisti e scrittori. In ambito internazionale esso è conosciuto soprattutto in questo suo carattere di costruito discorsivo, ed è proprio questo aspetto ad avere una grande presa sull'immaginario degli attivisti altermondialisti.

A Roma nel 2008 ho osservato una catena di avvenimenti da cui traspare come si costruiscano e si diffondano alcune credenze sullo zapatismo in Chiapas, tramite costruzioni mistificatorie di intellettuali filo-zapatisti (in questo caso John Berger) che vengono riprese da attivisti italiani, i quali a loro volta attribuiscono inconsapevolmente questi racconti ad altri attivisti amici, attribuendovi una qualità di esperienze di vita vissuta e dunque testimonianze della realtà.

Nei giorni in cui mi trovavo nella capitale italiana per raccogliere materiale sulla frangia romana di Ya Basta, intervistando i suoi fondatori e alcuni tra gli attuali militanti, uscì un numero del settimanale italiano *Internazionale* dedicato al Chiapas¹⁰⁶. In particolare, tra i vari articoli che il giornale proponeva, traducendoli, vi era un lungo *reportage* pubblicato sul mensile colombiano *El Gatopardo* la cui autrice, la giornalista messicana Laura Castellanos, intervistava il Subcomandante Marcos (intervista fatta il 2 novembre 2007 nella Selva Lacandona).

Il titolo dell'articolo, che divenne argomento di accorate discussioni presso i miei interlocutori romani in quel periodo, è "Il tramonto di Marcos" e nell'introduzione si legge:

"Nel 1994 gli Zapatisti erano sulla cresta dell'onda. Oggi sono passati di moda. Ma non vogliono ancora uscire di scena. Il subcomandante si confessa al Gatopardo."

Tre dei miei principali interlocutori, Federico, Simona e Miria, erano stati chiamati in causa dalla giornalista messicana, e se da una parte mostravano di essere gratificati dal riconoscimento dimostrato dalla giornalista rispetto al loro ruolo di sostenitori principali dello zapatismo, d'altra parte esprimevano rammarico per la tesi, in parte condivisa, del declino della centralità politica e mediatica dello zapatismo. Scrive Castellanos:

"La parabola discendente di Marcos in Messico ha avuto dei riflessi anche in Europa, uno dei luoghi dove è stato più forte il sostegno allo zapatismo. Sono andata a Roma per incontrare Federico Mariani, un italiano che ho conosciuto quattordici anni fa in Messico. Dal 1994 al 2003 Federico è andato in Chiapas 34 volte, ha intervistato Marcos, è stato il presidente dell'associazione Ya Basta e uno dei portavoce delle Tute Bianche. Ma si è allontanato dallo zapatismo per motivi politici e di salute. L'ho incontrato al centro giovanile "Batti il tuo tempo", nella zona sud-est di Roma. C'erano anche i tre membri del nucleo operativo di Ya Basta a Roma: Fabiola Giacinti, Miria Annini e Simona Granati. Tutti hanno ammesso che ormai i giorni delle mobilitazioni di massa appartengono al passato, quando l'irruzione dello zapatismo aveva dato nuova vita al movimento e i comunicati di Marcos indicavano alla

¹⁰⁶ *Internazionale*, 1 febbraio 2008, n.729, anno 15

sinistra europea la strada da seguire.” (*Internazionale*, 1 febbraio 2008, n.729, anno 15)

All'interno di questo discusso numero del settimanale si trova anche un *reportage* dal Chiapas dell'intellettuale britannico John Berger, dal titolo “Ritratto nella Selva”, in cui intervista il Subcomandante. Bisogna tenere presente che Berger è un intellettuale “di sinistra”, ha partecipato nel dicembre 2007 all'incontro organizzato in seno all'organizzazione zapatista e al mondo dei suoi sostenitori, in commemorazione di Andres Aubry (sociologo francese che fu una figura di spicco tra gli intellettuali impegnati nel sostenere esplicitamente la causa zapatista).

Berger si può considerare dunque un intellettuale organico, appartenente al mondo delle *élites* internazionali filo-zapatiste di cui fa parte per esempio anche Emmanuel Wallerstein, anche lui presente al colloquio, insieme alla scrittrice “no-global” per antonomasia

Naomi

Klein

(<http://www.coloquiointernacionalandresaubry.org/programa.html>).

Nello specifico, l'articolo di Berger sullo zapatismo pubblicato da Internazionale ha toni apologetici. Scrive Berger, raccontando di ciò che avviene oggi per le strade di San Cristobal de Las Casas:

“Vent'anni fa in questa città dai vicoli stretti, con le case colore dei fiori e il selciato diseguale, l'indigeno che s'imbatteva in un messicano “bianco” doveva scendere dal marciapiede per consentirgli di proseguire indisturbato per la sua strada. Nel 1994, quando gli Zapatisti hanno assunto il controllo della città, la situazione è cambiata. Quello che succede oggi sugli stessi marciapiedi è una questione di scelta, non di discriminazione.” (John Berger, 2008)

Il passaggio successivo della trasformazione di questo racconto (dal tono ottimistico e quasi mistificatorio) pubblicato da Berger in testimonianza di vita vissuta avvenne quando, a Roma, trovandomi ad intervistare una delle attiviste di Ya Basta Roma ho ascoltato nuovamente il racconto, narrato da un'attivista di Ya Basta, la quale però attribuiva (inconsapevolmente) la storia del Chiapas finalmente redento dal razzismo grazie agli Zapatisti all'esperienza personale che le pareva le avessero raccontato gli stessi suoi compagni di militanza. Racconta infatti Miria:

“Nelle comunità vedi una grande dignità, che si sono riconquistati. Loro, poi i compagni me lo raccontano, i primi anni che giravi per San Cristobal, se tu camminavi sul marciapiede e un indio ti veniva incontro, quello scende il marciapiede, cioè scendeva il marciapiede! Loro in tanti posti non potevano entrare. Loro hanno proprio cambiato totalmente questa situazione, hanno deciso che avevano un valore e hanno preteso che venisse riconosciuto.”

La mia interlocutrice, appropriatasi del racconto pubblicato da *Internazionale*, non dà segno di essere consapevole di avermi riportato il racconto, per altro completamente idealizzato, che Berger fa di San Cristobal. Il racconto è stato pubblicato proprio in quei giorni nella rivista, che è oggetto di discussione in tutto il suo *entourage*. Probabilmente questa discussione diffusa ha prodotto la confusione nelle attribuzioni dell'esperienza narrata da Berger. Miria attribuisce all'amica Simona, che si reca più spesso di lei in Chiapas, il racconto della presunta verifica diretta dell'efficacia delle politiche zapatiste sul territorio chiapaneco.

E' lo stesso Berger che idealizza il Chiapas. Questo territorio infatti è ancora attraversato da profonde vene di razzismo e discriminazioni sociali su base etnica, discriminazioni tanto più evidenti in un contesto urbano come quello di San Cristobal, dove è palese la marginalizzazione della popolazione indigena che migra per fame dalle montagne circostanti, esclusa dalle zone più benestanti della città, riservate ai turisti e ai commercianti che con essi lavorano. La popolazione indigena che migra a San Cristobal molto spesso vive nelle *colonias*, i poverissimi quartieri periferici. In questo senso sia il racconto di Berger sia la sua diffusione da parte dei membri di Ya Basta costituiscono un'esagerazione dell'efficacia dell'azione politica dello zapatismo sulla società chiapaneca.

Come mostra il caso dell'articolo di Berger, esiste una ricca produzione letteraria e saggistica apologetica, che offre un'immagine artificiale del Chiapas, produzione tesa a mostrare l'efficacia dello zapatismo anche là dove esso non ha prodotto oggettivi miglioramenti della condizione sociale delle popolazioni indigene.

I principali fruitori di queste mistificazioni, che, è bene sottolinearlo, non sono certo prodotte in modo strumentale, sono soprattutto quegli attivisti europei che cercano di localizzare un'utopia che possa offrire un orizzonte di ispirazione. Il Chiapas utopico di Berger è utilizzato per immaginare che la direzione politica e morale indicata dagli Zapatisti ai movimenti antagonisti sia una direzione giusta, e soprattutto efficace.

La presunta corrosione delle strutture razziste della società chiapaneca è portata come prova dell'esistenza dell'utopia stessa, benché la loro portata sia sopravvalutata dal discorso militante. I fatti narrati da Berger, e reincorporati nel discorso dei membri di Ya Basta, sono interiorizzati da questi ultimi attraverso il loro inserimento nel corpus aneddotico del vissuto personale. Racconti come questo compongono la costruzione di questa utopia, e sono supportati dalla attribuzione di status di "racconti di vita vissuta".

6. Il collettivo Wu Ming e l'uso della narrazione nei movimenti

Il collettivo bolognese di scrittori Wu Ming rappresenta un elemento importante nel mondo dei movimenti italiani. Si tratta di scrittori di riferimento almeno per una parte degli attivisti, e gli stessi membri del gruppo di scrittori sono coinvolti in diverse attività “di movimento” come per esempio occupazioni nella loro città, Bologna, attività legate ai movimenti studenteschi, al mondo del volontariato. Ho intervistato più volte alcuni rappresentanti di questo collettivo nel 2003-2004 e nel 2008.

Le opere letterarie del collettivo hanno raggiunto una grande visibilità editoriale sia in Italia che all'estero: i romanzi di Wu Ming sono tradotti in almeno una decina di lingue. Le più importanti tra queste opere, editate da Einaudi in Italia, sono *Totò, Peppino e la Guerra Psichica* (1996), *Q* (1998), *54* (2002), *Manituana* (2007).

Gli scrittori ritengono significativa l'influenza che lo zapatismo ha avuto nella loro poetica di discorso e nel loro vissuto personale. Raccontano a questo proposito un episodio riguardo al loro romanzo di maggior successo, *Q*: uno di loro si recò in Messico nel 2001 insieme ad alcune centinaia di attivisti italiani e alcune migliaia di internazionali per partecipare alla grande Marcia zapatista dal Chiapas a Città del Messico. In questa occasione lo scrittore fece dono al Subcomandante Marcos di una copia del romanzo.

Lo scrittore pubblica sul sito del collettivo il racconto di questo dono. Qui l'intera opera letteraria del collettivo, che evoca spesso rivolte popolari, dei contadini di Müntzer piuttosto che dei nativi americani di fronte all'invasore europeo, trova un radicamento politico nella contemporaneità e una giustificazione militante perché gli autori stessi collocano le proprie narrazioni idealmente in un percorso coerente di rivolte che vanno dalla “Guerra dei contadini” del XVI secolo (il tema del romanzo) alla rivolta zapatista.

Il romanzo, *Q*, infatti, è concentrato sulla rivolta dei contadini guidata da Thomas Müntzer, scoppiata nel Sacro Romano Impero tra il 1524 e il 1525, un anno prima, sottolineano gli scrittori, che gli spagnoli conquistassero il sud del Messico, l'area Maya nella quale secoli dopo insorsero gli Zapatisti. Lo scrittore, parlando di *Q*, afferma:

“Il *Levantamiento*¹⁰⁷ zapatista è stato la più influente ribellione contadina dei nostri tempi; ha

¹⁰⁷ In italiano “insurrezione”.

avuto luogo nel Sud del Messico per iniziativa di attivisti maya e ha ispirato lotte in tutto l'odierno profano impero.” (www.wumingfoundation.org)

In questo modo la pratica della scrittura viene contestualizzata, tramite il riferimento agli Zapatisti, in un quadro di militanza e acquisisce dunque un significato politico agli occhi degli scrittori (e di molti loro lettori). Questo avviene proprio perché gli autori inseriscono l'opera in un discorso che stabilisce una relazione di omologia delle rivolte di Müntzer con lo zapatismo, e in questa chiave si colloca nella conflittualità mondiale dei movimenti odierni contro “l'Impero” (in questo caso nella specifica accezione usata da Negri: Negri, Hardt, 2000).

6.1. Da Bologna al Chiapas e ritorno: lo zapatismo degli attivisti “ribelli” veicolato nella stampa

L'importanza dei Wu Ming nel quadro dei movimenti italiani assume particolare rilevanza nello specifico delle relazioni di questi ultimi con il movimento zapatista in Chiapas. Essi hanno soprattutto formalizzato e romanizzato queste relazioni rendendo esplicito e pubblico il discorso di riferimento zapatista nella sua veste di “discorso che permette di parlare di altro” (Foucault, 2004).

Infatti nelle loro rivendicazioni rese pubbliche ai tempi di Genova, e in generale nell'intera produzione letteraria dei Wu Ming, è esplicito il forte collegamento tra i movimenti altermondialisti e gli Zapatisti. Proprio tale collegamento funge da base narrativa in sulla quale si innestano riferimenti alla realtà locale e su cui gli autori strutturano auto-percezioni e costruiscono definizioni di sé come parte del movimento.

Gli scrittori bolognesi hanno sempre sottolineato il forte impatto dello zapatismo sull'immaginario collettivo degli italiani antagonisti, sfruttandone il portato di suggestione narrativa per veicolare messaggi politici tesi a sollecitare l'azione collettiva in ambito italiano.

Per esempio nel 2003 il collettivo pubblicò un articolo dal titolo “Zapatismo o Barbarie”¹⁰⁸ sulla rivista italiana *Carta*, in cui stila un bilancio del Movimento dei movimenti, sostenendo:

“(…) Sulla geniale guerriglia semantica e semiotica condotta dall'EZLN, così come sullo «stile» dell'insorgenza zapatista, è stato scritto e detto a lungo nel corso degli anni. Ma oggi

108

possiamo dire che il recepimento di quel patrimonio di intuizioni ed esperimenti, in buona parte assunto dal movimento post-Seattle, non è stato sufficiente a sciogliere il nodo centrale individuato dallo zapatismo, ovvero il cambio di paradigma politico (verrebbe da dire antropologico) che esso rappresenta.” (Wu Ming, *Carta*, 2003, www.carta.org)

Questo articolo riassume e articola una visione molto diffusa tra gli antagonisti italiani. Proprio lo zapatismo costituirebbe una chiave di lettura ideologica che alimenta la convinzione, radicata nei partecipanti ai movimenti antagonisti, di contribuire a un mutamento in atto tra la “vecchia politica” e le nuove proposte dei movimenti. Un frammento dell’articolo spiega bene quale sia la struttura di pensiero diffusa del resto presso tutti gli attivisti, con diversi livelli di consapevolezza:

“Non sono stati i vecchi partiti, le vecchie strutture, a fungere da motore per questo movimento, bensì migliaia di associazioni, comitati, gruppi, organizzazioni, cani sciolti, connessi in una rete planetaria, capaci di dialogare tra loro venendo da luoghi politici diversissimi. E’ stato il loro lavoro quotidiano e certosino a mantenere attive le energie e le menti sulle tematiche globali e locali, a produrre senso e conflitto ai quattro angoli del mondo, anche al di là delle grandi scadenze di piazza. Non viene in mente niente di più «zapatista» di tutto questo. (...) lo zapatismo ha chiuso definitivamente con il Novecento, costituendo una rottura epocale rispetto all’immaginario delle sinistre storiche occidentali”. (Wu Ming, “Zapatismo o Barbarie”, *Carta*, luglio 2003, ww.carta.org)

Il mutamento consiste, per i movimenti delle sinistre radicali e antagoniste in Italia, nel passaggio da una cultura di riferimento di matrice “rivoluzionaria” a una cultura che si dichiara “ribelle”. “*Rebelde*” come si è detto è una parola chiave del linguaggio zapatista, che parla di ribellione piuttosto che di rivoluzione, rinforzando l’aspirazione spontaneista e pre-organizzativa (Hobsbawm, 2002) dei movimenti altermondialisti. Come si è detto più volte in questo lavoro, emerge anche dall’articolo di Wu Ming il profilo di una conflittualità sociale e di una critica morale in cui i “ribelli”, che “hanno chiuso col Novecento” allo stesso modo degli “attivisti” di Revelli (2001), pur mettendo in discussione il sistema di poteri istituzionali dello Stato ed extra-istituzionali conducono contro di esso un conflitto più che altro sul piano simbolico e letterario, mettendo in pratica forme di partecipazione parallele a quelle istituzionalizzate, organizzandosi in assemblee e reti di associazioni e collettivi, strutturandosi così come “società civile”, come insegna l’esempio zapatista della costituzione in municipi, i *Caracoles*, autogestiti dalla popolazione che vi abita.

Insita in queste pratiche c’è il rifiuto della politica come professione, basato sull’idea, diffusa fra i partecipanti ai movimenti altermondialisti in generale e in particolare

italiani, che la politica non debba essere un ambito separato dalla vita civile quotidiana, monopolio di classi di persone addette ai lavori, ma piuttosto una sfera di partecipazione allargata, creativa e costante. In questo senso le indicazioni di stampo municipalista che provengono dal Chiapas hanno avuto particolare successo, perché suggeriscono pratiche concrete a quegli attivisti che esprimono il desiderio di creare comunità locali organizzate.

È possibile ordinare queste visioni militanti come un'opposizione netta che operano gli attivisti altremondialisti tra il sentirsi in una condizione di "elettori" e un aspirare a quella di "cittadini", e in questo senso incarnare il principio democratico della partecipazione attiva alle questioni legate al territorio inteso come suolo, comunità e cultura.

7. La narrazione di storie come strumento politico

I nomi degli autori che si celano dietro al nome collettivo non sono segreti. Essi tuttavia usano il nome collettivo sostenendo di voler sovvertire la centralità dell'*autore* propria dell'epoca contemporanea e frutto, a loro dire, di una visione romantico-borghese della letteratura. Questi scrittori aspirano a una scrittura corale ed epica, che possa essere il frutto di narrazioni collettive e popolari, rivendicando questa posizione, gramsciana, come una presa di posizione militante.

Con le loro opere i Wu Ming vogliono sostenere l'idea che gli artefatti culturali siano sempre produzioni collettive e popolari, e quindi non opera di un ingegno solitario, geniale e per questo "proprietario". Si tratta di una posizione politica, la loro, fondata sull'idea dell'illegittimità della proprietà intellettuale delle opere d'ingegno a scopo di lucro. Questa posizione li ha resi celebri, insieme alla loro scelta di pubblicare le opere anche *online*: esse si possono scaricare gratuitamente dal sito della Wu Ming Foundation.

Si tratta quindi di un collettivo connotato da un forte impegno politico, che i suoi membri esprimono in diversi modi. Essi hanno fatto parte del movimento delle Tute Bianche, erano presenti in molte manifestazioni del Movimento dei movimenti, e in particolare a Genova nel 2001 e, sempre nel 2001, alla grande marcia zapatista verso Città del Messico.

Ciò che ha reso celebri i Wu Ming è la loro posizione teorica sul ruolo politico delle narrazioni storiche e epiche, in grado di evocare e canalizzare le emozioni delle

persone, e sul ruolo delle pratiche di scrittura collettiva attraverso internet. Gli scrittori sostengono che, per consolidare “il Movimento”, entità che hanno contribuito attivamente a costruire come indissociabile dalla loro attività di scrittori “di movimento”, sia necessario rafforzare il processo di mitopoiesi collettiva al fine di creare racconti in cui i partecipanti ai movimenti possano identificarsi e sentirsi una comunità. I romanzi del collettivo sono stati costruiti esplicitamente in quest’ottica, e sono da considerarsi dunque una forma di azione politica, dotata di un progetto e di un consenso, come ho potuto verificare chiedendo a numerosi attivisti italiani di diversa provenienza se conoscessero le opere di Wu Ming e se ne avessero colto l’invito politico.

I Wu Ming sono inoltre riconosciuti come interlocutori “di movimento” da alcuni settori della stampa italiana, che si occupano di loro sia come fenomeno politico sia come autori la cui opera originale suscita dibattiti anche in ambito accademico. Il riconoscimento di cui gli autori godono da parte della stampa italiana ha generato in alcune occasioni l’identificazione del collettivo come “portavoce” dei movimenti, come avvenne per esempio nel 2001 nella fase preparatoria delle manifestazioni di Genova contro il G8¹⁰⁹ quando venne diffuso il loro manifesto “Dalle Moltitudini all’Europa in marcia contro l’Impero”¹¹⁰, che suscitò dibattiti sulla stampa italiana tra intellettuali non certo impegnati nei movimenti.

Nella rivista popolare italiana *L’Espresso* nel giugno 2001¹¹¹ lo storico Franco Cardini, commentando il manifesto di Wu Ming, per esempio scrisse:

“L’appello è una dichiarazione di guerra. Politica e storica: ma anche transtorica e transpolitica, metastorica e metapolitica. I potenti della Terra riuniti a Genova per il G8 e i loro colti e strapagati consulenti e collaboratori non si troveranno davanti solo il "popolo di Seattle", i ragazzini delle scuole, i ragazzacci dei centri sociali e un po' di disgraziati e di fricchettoni assortiti in vena di suonar chitarre e di spaccar vetrine. O meglio, quelli ci saranno, certo: ma con loro, dietro di loro, assieme a loro, dentro di loro marcerà un immenso Popolo di Morti. E il documento le passa in rassegna, queste armate coperte dalla polvere dei secoli e disperse dal vento della storia e le chiama per nome, con l’epica pignoleria

¹⁰⁹ Si veda ad esempio di Anais Ginori “Siamo l’Esercito dei Ribelli: ecco il manifesto di Genova su La Repubblica del 10 luglio 2001. L’incipit dell’articolo: “Viaggia in rete l’appello a marciare contro i Grandi Elaborato dal gruppo Luther Blissett, il testo è la bandiera ideologica del movimento no global”.

¹¹⁰ La versione integrale del testo si trova online nel sito:
<http://www.wumingfoundation.com/italiano/Giap/giapxgenova.html>

¹¹¹ *L’Espresso* del 22 giugno 2001

dell'omerico "Catalogo delle Navi..." (Cardini, 2001)

Anche Cardini, insieme a molti altri intellettuali e giornalisti, riconosce, come traspare dal testo, il ruolo del manifesto nel rappresentare il Movimento nel dibattito mediatico italiano nei giorni delle manifestazioni Genova.

7.1. Pratiche politiche legate alla scrittura: il *copyleft*

Una delle battaglie centrali di Wu Ming è quella contro il diritto d'autore e a favore del *copyleft*, presentato come una pratica di democrazia e di socializzazione della cultura. Il *copyleft* è un tipo di registrazione della proprietà intellettuale, particolarmente liberale, e di grande valore sociale poiché è pensata per far circolare le opere tutelando l'autore, che non ne guadagna, dal fatto che altri guadagnino dalla diffusione di parti o dell'intera sua opera. Questo tipo di circolazione permette un'ampia diffusione delle opere d'ingegno e la collaborazione di molti che non sono in competizione per fini di lucro bensì in cooperazione continua per l'evoluzione e il miglioramento dell'opera.

Per esempio la diffusione di *Linux*, il più conosciuto sistema operativo "libero", di cui cioè l'accesso ai codici sorgenti di scrittura del programma è aperto a tutti gli utenti, è sottoposta a *copyleft*. Alla base del concetto di *copyleft*, che è diffuso oggi in ambiti diversi come quello della comunicazione, dell'informatica e della creatività artistica, c'è il lavoro del *Free Software Movement*, nato negli anni Ottanta negli Stati Uniti e che ha come suo capostipite Richard Stallman.

I Wuming si battono attivamente per la diffusione delle licenze *Creative Commons* sia per le opere letterarie che per il mondo dei *software*, ritenendo che internet sia uno strumento e un luogo di azione politica.

Il senso politico della diffusione di queste licenze è spiegato in un articolo direttamente da un membro del collettivo, che si fa chiamare Wuming 1:

"Copyleft" (denso gioco di parole intraducibile in italiano) è una filosofia che si traduce in diversi tipi di licenze commerciali, la prima delle quali è stata la GPL [GNU Public License] del software libero, nata per tutelare quest'ultimo e impedire che qualcuno (Microsoft, per fare un nome a caso) si impadronisse, privatizzandoli, dei risultati del lavoro di libere comunità di utenti (per chi non lo sapesse, il software libero è a "codice-sorgente aperto", il che lo rende potenzialmente controllabile, modificabile e migliorabile dall'utente, da solo o in collaborazione con altri).

Se il software libero fosse rimasto semplicemente di dominio pubblico, prima o poi i rapaci

dell'industria ci avrebbero messo sopra le grinfie. La soluzione fu rivoltare il copyright come un calzino, per trasformarlo da ostacolo alla libera riproduzione a suprema garanzia di quest'ultima. In parole povere: io metto il copyright, quindi sono proprietario di quest'opera, dunque approfitto di questo potere per dire che con quest'opera potete farci quello che volete, potete copiarla, diffonderla, modificarla, però non potete impedire a qualcun altro di farlo, cioè non potete appropriarvene e fermarne la circolazione, non potete metterci un copyright a vostra volta, perché ce n'è già uno, appartiene a me. (...) Ci sarebbe anche un altro discorso da fare, spostandosi ancora più a monte: noi partiamo dal riconoscimento della genesi sociale del sapere. Nessuno ha idee che non siano state direttamente o indirettamente influenzate dalle relazioni sociali che intrattiene, dalla comunità di cui fa parte etc. e allora se la genesi è sociale anche l'uso deve rimanere tale.” (Wu Ming 1, 2003)¹¹²

Queste battaglie sono del resto proprie e caratteristiche dei movimenti altermondialisti, e la visibilità associata al successo editoriale dei Wu Ming ha permesso proprio ai movimenti di rendere note a un pubblico esteso le proprie proposte politiche.

In questo senso dunque gli scrittori sono considerati rappresentanti di spicco dell'area dei movimenti in Italia.

8. Uso della favola: rivisitazioni italiane sulle tracce della narrativa zapatista

L'atto di raccontarsi, come si è detto, costituisce una delle pratiche centrali legate al processo di produzione di senso che coinvolge lo zapatismo, sia in Chiapas che in Italia.

Un esempio di quanto questo aspetto sia sentito dagli attivisti è ben sintetizzato nelle parole di Erica, attivista romana del CSO La Strada, che si trovava con molti suoi compagni in Chiapas nell'estate del 2003 in occasione della proclamazione della nascita dei *Caracoles* zapatisti. Racconta dell'evento in questi termini:

“ (...) Quella è proprio l'essenza della strategia zapatista, questo *Caracol* che si apre al mondo e che ti racconta, come sono loro lo raccontano al mondo, e aspettano che il mondo si racconti, in modo che anche loro possano crescere. È uno scambio culturale di lotte che si raccontano e crescono conoscendosi.”

Analogamente a quanto fa Erica, molti attivisti che si sono recati in Chiapas associano allo zapatismo la pratica del racconto. Così, lo zapatismo è anche una sorta di

¹¹² Wuming 1, “Il copyleft spiegato ai bambini – per sgombrare il campo da alcuni equivoci”, in *Il Mucchio Selvaggio*, n. 526, marzo 2003

“romanzo collettivo” prodotto da numerosi gruppi di italiani e di chiapanechi. La pratica continua e multivocale di questa narrazione crea una visione del mondo condivisa in cui la comunità di attivisti altermondialisti può riconoscersi e all’interno della quale le singole azioni acquistano un senso organico, sia politico che etico.

Il Subcomandante Marcos è il principale “autore” dello zapatismo inteso qui come *corpus* letterario, e predilige il registro poetico e favolistico.

Faccio riferimento qui all’uso della nozione di autore descritta da Foucault, come di:

“Principio di raggruppamento di discorsi, come unità ed origine dei loro significati, come fulcro della loro coerenza (...). Si chiede che l’autore renda conto dell’unità del testo che va sotto il suo nome; gli si chiede di rivelare, o almeno di portarsi a presso, il senso nascosto che li attraversa; gli si chiede di articularli sulla sua vita personale e sulle sue esperienze vissute, sulla storia reale che li ha visti nascere. L’autore è ciò che da all’inquietante linguaggio della finzione le unità, i nodi di coerenza, l’inserzione nel reale.” (Foucault, 2004, p.14)

Marcos come autore dello zapatismo letterario utilizza l’ espediente narrativo dei *Racconti del Vecchio Antonio*¹¹³. Questi è una figura mitica che racconta, nella finzione letteraria, al Subcomandante stesso delle favole archetipiche, popolate di animali e dotate di una morale, che ricordano quelle di Esopo: si tratta infatti di favole che iniziano sempre con la formula “Secondo i nostri antenati...”, e hanno come protagonisti principali degli animali umanizzati.

A proposito della centralità del racconto rispetto allo zapatismo, Amselle opera un interessante parallelo tra l’uso che fa il Subcomandante Marcos del pensiero del Vecchio Antonio in quanto indigeno chiapaneco emblematico e l’utilizzo della parola di un altro vecchio saggio celebre, africano, cioè l’*Ogotemmel* di Marcel Griaule (Amselle, 2008, p.177), dicendo come la “creazione” o comunque il riferimento privilegiato a una figura autorevole che rappresenta la cultura locale sia utile per dare unità e legittimità a un *corpus* narrativo.

Il Subcomandante utilizza anche, sempre nell’ambito delle sue produzioni propriamente letterarie, il personaggio di *Don Durito de la Lacandona*¹¹⁴, uno scarafaggio dal profilo donchisciottesco il cui corrispondente relativo di *Sancho Panza* è proprio il Subcomandante.

Il Subcomandante, quindi, oltre ad essere il principale autore di narrativa zapatista, è anche uno dei suoi principali personaggi. Giocando sul registro letterario

¹¹³ Questi racconti sono raccolti e tradotti in italiano da Giovanni Donfrancesco e pubblicati nel 1997-98

¹¹⁴

dell'identificazione con personaggi che si richiamano fortemente all'immaginario del romanzo europeo cavalleresco e donchisciottesco, il *leader* zapatista contribuisce attivamente alla costruzione della propria figura di “cavaliere puro che si batte contro l'ingiustizia”, come fa notare Le Bot (Le Bot, 1997, p. 82). Il sociologo francese, nel suo resoconto di numerose interviste effettuate personalmente a Marcos, parla a questo proposito di “tentazione estetica”:

“Il talento di comunicatore e il gusto per il gioco degli specchi hanno fatto nascere il personaggio di Marcos, assicurando in larga misura il suo successo e quello dello zapatismo. (...) Deluso dagli interlocutori politici e meso di fronte all'assenza di attori sociali, o all'eliminazione dei rari movimenti che abbiano persistito in Messico negli ultimi anni, nel futuro Marcos non riesce a vedersi su una scena politica da cui il sogno sia stato bandito; non nasconde le sue personali preferenze per altri scenari e altre forme di espressione e di rappresentazione, letterarie, teatrali o cinematografiche.” (Le Bot, 1997, p. 82)

Se la pratica del racconto è tanto centrale nella costruzione di uno zapatismo internazionale da rivestire il ruolo di veicolo importante per i messaggi, di ordine soprattutto etico, che il Subcomandante Marcos diffonde nel mondo tramite internet e l'editoria, va notato che non solo i contenuti vengono recepiti da molti attivisti internazionali, ma anche lo stile stesso della favola è stata assorbito e riutilizzato dagli stranieri per raccontare il proprio vissuto.

Un esempio di questo processo è costituito dal racconto del collettivo Wu Ming e diffuso tramite internet della partecipazione delle Tute Bianche italiane alla marcia zapatista detta dei “Marcia dei Colori della Terra” avvenuta nel 2001¹¹⁵.

La favola scritta da Wu Ming¹¹⁶ che racconta la Marcia vista dagli italiani delle Tute Bianche, è raccontata usando il linguaggio e i personaggi delle favole zapatiste, ma parla del percorso di formazione identitaria della “scimmia bianca”: si tratta di un gioco di parole perché “Tute Bianche” in spagnolo si traduce con il termine “*monos blancos*”, che però significa al contempo “scimmie bianche”.

“Dopo molti anni, il nero scarabeo Don Durito aveva deciso di uscire dalla selva, e così chiamò a raccolta tutti gli animali, al di qua e al di là del mare, perché lo accompagnassero fino alla città. Molti animali scesero dalle montagne e altri arrivarono dal mare. Il più strano di tutti era una scimmia bianca che veniva da molto lontano. Il suo colore contrastava così tanto

¹¹⁵ Il discorso d'apertura tenutosi a San Cristobal de las Casas il 24 febbraio 2001 è riportato in versione integrale e tradotta in italiano nel sito: <http://www.carta.org/campagne/chiapas/10285>

¹¹⁶ Lo scrittore del collettivo Wu Ming in questo caso si fa esplicitamente voce delle Tute Bianche, infatti il testo è firmato “Tute bianche 5 marzo 2001 dal cancello secondario dell'accampamento di Nurio Michoacan, Messico, Pianeta Terra”.

con il colore della terra da farla sembrare fuori luogo. Gli altri animali guardavano stupiti quello strano esemplare, che arrancava a fatica in un territorio ignoto, sotto un sole che la sua pelle non conosceva. Goffa e bizzarra, la scimmia bianca faceva ogni cosa per rendersi utile e dimostrare che il suo posto era là. Arrivò molte volte per ultima alle soste previste, ma arrivò sempre.

- Non conosci il fiume, ma hai le mani grandi e forti. Costruisci un ponte per raggiungere l'altra sponda.

Così la scimmia bianca, gratificata da tanta responsabilità, si mise all'opera di buona lena. Lavorava sotto la pioggia e sotto il sole, di giorno e di notte, mentre la volpe di nascosto la calunniava presso gli altri animali. E i pappagalli le facevano il verso.

- La scimmia bianca non è una di noi. Non abita qui, è di un altro colore. Non dovete fidarvi, il ponte che sta costruendo crollerà e affogherete tutti.

L'orso, il coyote, la scimmia nera, del colore della terra, osservavano il lavoro della scimmia bianca e discutevano tra loro:

- Viene da lontano, ma è nostra amica. Sta lavorando per farci arrivare alla città.

- Non è il suo fiume, non sappiamo chi è, non possiamo fidarci.

Ma il vecchio Don Felix, l'aquila che dall'alto vedeva tutto, andava dicendo che Don Durito aveva affidato quel compito alla scimmia bianca proprio perché era così diversa e veniva da tanto lontano. Forse proprio per questo motivo il suo lavoro avrebbe avuto un significato più grande per tutti.

Quando il ponte fu costruito per metà, Don Durito radunò tutti gli animali sulla riva del fiume. Poi condusse la scimmia bianca alla finestra, così che tutti potessero vederla. E rivolgendosi agli animali disse: - Sta costruendo un buon ponte, ma non può terminarlo da sola. Nessuno può farlo da solo.

La scimmia bianca, spaesata, gli chiese: - Ma allora perché fino ad ora hai fatto lavorare soltanto me?

Don Durito chiuse la finestra e lasciò che la scimmia bianca si specchiasse nel vetro. Lei si guardò e non si riconobbe. Il suo pelo non era più così bianco. Adesso era del colore della terra.” (<http://www.carta.org/campagne/chiapas/10278>)

Nel testo della favola esplicita il valore di “formazione” che gli italiani che parteciparono alla Marcia attribuiscono allo zapatismo. La loro partecipazione, come espresso metaforicamente da Wu Ming, costituisce un rito di passaggio, “officiato” dall’ autorità politica e spirituale rappresentata da Marcos (nella favola “Don Durito”). In questo passaggio le Tute Bianche cambiano “colore” e diventano parte di una comunità (il Movimento), espressa come l’insieme de “i colori della Terra”,

all'interno della quale gli italiani trovano, nella fase finale del "passaggio", il proprio ruolo.

8.1. La Marcia del Colore della Terra: un esempio della costruzione in chiave mitologica di eventi fondanti una comunità

Molti Zapatisti condussero nel febbraio e marzo 2001 la Marcia del Colore della Terra, accompagnati da alcune migliaia di attivisti internazionali, da San Cristobal de las Casas a Città del Messico per esigere il compimento degli Accordi di San Andrés¹¹⁷, in cui si negoziava una tregua tra gli insorti dell'EZLN e l'Esercito federale messicano, e un riconoscimento costituzionale dei diritti e dell'autonomia delle culture delle popolazioni indigene messicane.

La marcia culminò con l'ingresso in parlamento della *Comandanta* Esther, un alto grado militare dell'EZLN, che fu accolta nel Parlamento della capitale all'interno del quale lesse un discorso in cui rivendicava i diritti indigeni e chiariva che gli Zapatisti non miravano a separarsi dalla nazione messicana.

Tra le diverse migliaia di attivisti provenienti da tutto il mondo vi era un contingente di alcune centinaia di italiani facenti parte del movimento delle Tute Bianche: questi ultimi furono scelti dalla *Comandancia* zapatista per svolgere il ruolo di "servizio di scorta" del Subcomandante Marcos e degli altri comandanti. Questo ruolo di primo piano nella marcia convogliò una certa attenzione mediatica sugli italiani, che si fecero così conoscere sia dagli altri attivisti che dalla popolazione messicana. L'attenzione mediatica restituì un'immagine piuttosto coesa del movimento italiano, che a sua volta, ascoltando i racconti di chi vi partecipò, uscì dall'esperienza sentendosi compatto.

Quattro mesi dopo, in Italia, vi furono le manifestazioni di Genova in cui il Movimento si palesò nella sua espressione più strutturata, anche se non certo omogenea.

La favola di Wu Ming allude all'esperienza della Marcia del Colore della Terra, ma la trasforma nei canoni del linguaggio zapatista. Questo evento riunì molti attivisti italiani in un'esperienza collettiva e diretta di zapatismo, ed è di fatto citato da molti di loro come uno degli eventi fondamentali nella propria formazione personale,

¹¹⁷ Si veda a questo proposito il recente resoconto giornalistico di Elio Henríquez, "Dieci anni dopo gli accordi di San Andrés", in *La Jornada* del 22 febbraio 2006, articolo tradotto in italiano dalla rivista *Carta* e disponibile online nel sito: <http://www.carta.org/campagne/chiapas/10285>

insieme ai “fatti di Genova”. Esso è anche citato spesso, nella lettura degli attivisti italiani della stagione del Movimento dei movimenti, come tappa costitutiva nella formazione e nella coesione di tale entità collettiva. Molte persone hanno seguito la proposta anche da Wu Ming, hanno ricostruito nelle proprie narrazioni il recente vissuto politico (come la Marcia zapatista) riferendolo a una sfera fondante e quasi mitica, trattandosi di un evento che struttura le emozioni e il passato condiviso di molti.

Abstract dei capitoli

Nel primo capitolo ho inquadrato i movimenti altermondialisti sorti a Seattle nel 1999. Ne ho descritto il percorso storico, internazionale e italiano, situando le culture antagoniste italiane nel contesto più ampio delle mobilitazioni mondiali critiche verso la globalizzazione. Ho messo a fuoco, confrontandole con gli antecedenti italiani degli anni Settanta, che i principali aspetti sociologici che caratterizzano queste mobilitazioni sono la struttura di socializzazione e mobilitazione a rete, basata su interrelazioni deboli ma elastiche; le modalità di autogestione ibridate con le istanze anti-gerarchiche del movimento femminista storico; le le affiliazioni locali come base sociale delle lotte, col superamento delle affiliazioni per classi. Ho descritto le modalità di gestione della conflittualità sociale, praticata e simbolica, che caratterizza questi movimenti, soprattutto analizzando il caso italiano delle manifestazioni di piazza di Genova nel 2001. La nozione di democrazia dal basso, sviluppatasi in seno ai Social Forum, struttura una nuova idea di cittadinanza e di partecipazione sociale sulla base di autonomie locali che gli attivisti rivendicano strategicamente come proprio orizzonte principale. Nell'articolazione tra locale e globale, sempre presente nel discorso degli attivisti, ho mostrato come il "globale" costituisca una dimensione soprattutto narrativa emergente rispetto al tessuto delle interconnessioni eterogenee tra le diverse dimensioni locali. Questa dimensione narrativa si concretizza soprattutto in un complesso di produzioni editoriali che veicolano immaginari cosmopoliti. All'interno di questi immaginari condivisi le autoctonie sono un elemento discorsivo di resistenza a logiche impersonali e immateriali quali "la globalizzazione", il "neoliberismo" o "l'Impero".

Nel secondo capitolo ho esplorato il mondo propriamente antagonista dei Centri Sociali Occupati, i CSO italiani, descrivendo la storia delle occupazioni e dell'antagonismo del conflitto aperto rispetto allo Stato e ai partiti politici storici (il PCI in particolare), per differenziarsi dai quali i movimentisti degli anni Settanta si sono definiti "marxisti eretici". La genealogia delle ideologie degli occupanti dei CSO affonda le radici nel movimento operaio e studentesco degli anni Settanta, nelle

autogestioni e nelle pratiche di autonomia di classe. Ho mostrato come questo periodo storico, sulle cui interpretazioni la società italiana ancora oggi mostra profonde divisioni, ha generato fratture sociali ed emotive all'interno dei movimenti di allora, che parte delle sinistre radicali hanno ricucito solo negli anni Novanta, quando molti ex-militanti si sono rincontrati sulla strada del Chiapas insorgente. Ho descritto in particolare in caso dell'associazione Ya Basta, formatasi in seno ai CSO proprio a metà degli anni Novanta per sostenere gli Zapatisti. In particolare mi sono soffermata sulla componente veneta dei CSO e di Ya Basta, legata in modo particolarmente diretto alle espressioni più teoriche dell'operaismo degli anni Settanta. Questo mi ha permesso di confrontare, attraverso un'attenta etnografia di pratiche e discorsi, la figura del militante organico di allora con l'attivista di oggi, la cui socializzazione personale è meno totalizzata dalla sfera della partecipazione politica, e che, a differenza del "vecchio" militante, si mobilita per cause più circoscritte ed è dotato di una prospettiva storica più debole e più malleabile in cui collocare il senso del proprio operato.

Nel terzo capitolo ho esaminato la questione dell'insurrezione del movimento zapatista nel suo contesto, quello messicano. Ho mostrato come la costruzione intellettuale internazionale dello zapatismo costituisca un caso di "orientalismo". Ho descritto quali settori della società chiapaneca abbia mobilitato lo zapatismo, mostrando che non si tratta della parte più tradizionalista di quella società, ma piuttosto di fasce di popolazione distaccatesi dalle comunità tradizionali per ricercare nuove vie di accesso alle risorse. Costoro, nel rapporto dialogico con gli attivisti internazionali solidali, hanno selezionato alcuni aspetti "etnici" della propria cultura, rafforzando da un lato le proiezioni essenzializzanti degli europei solidali, e attuando però contemporaneamente un'efficace strategia di resistenza culturale in cui l'essenzialismo ha uno statuto pienamente strategico. Ho mostrato quindi come si dipanano le politiche culturali degli Zapatisti che, tentando di parlare a nome di tutta la popolazione contadina e subalterna chiapaneca, hanno sviluppato discorsi e pratiche in cui le categorie della marginalizzazione dell' "indigeno" aspirano a diventare le categorie di un riscatto. La costruzione dell'"indigeno" in Messico è un cardine politico del colonialismo interno proprio del nazionalismo messicano, profondamente razzista, che fonda il suo *status* di "cultura" sull'opposizione narrativa rispetto a uno stato di "natura" in cui la popolazione contadina autoctona è di fatto

relegata, pur se incensata negli istituti del discorso museale statale come fondamento mitologico della Nazione. La questione del nazionalismo messicano tocca da vicino gli stessi chiapanechi aderenti al movimento zapatista. Essi, pur praticando l'autonomia amministrativa rispetto allo Stato, si riappropriano però del suo apparato simbolico, a partire dalle bandiere, utilizzando le proprie rivendicazioni indigeniste come strumento per rivendicare la cittadinanza messicana. In questo contesto di conflitto latente si snodano le profonde trasformazioni del territorio e della società chiapaneca nel suo complesso, coinvolta in un campo di forze che genera effetti paradossali, portati dal turismo e dal modello di sviluppo da esso veicolato, da un lato, e dalla guerriglia e dalla solidarietà politica internazionale dall'altro.

Nel quarto capitolo ho seguito lo zapatismo come una trama per condurre la mia etnografia sul campo dei CSO di Roma. Attraverso il racconto del proprio rapporto con lo zapatismo e delle diverse esperienze, individuali e collettive, vissute in relazione a esso, le persone che popolano il mondo antagonista della città hanno mostrato le profonde trasformazioni che hanno attraversato i modi dell'impegno politico nel corso degli anni. È emerso un approccio sostanzialmente riformista, in cui gli antagonisti si misurano nel contesto locale collaborando attivamente con le istituzioni municipali e talvolta conducendo un percorso di ingresso nelle stesse. Gli antagonisti dialogano, dunque, con lo Stato, attraverso le sue istituzioni diramate nel territorio, con le quali collaborano. Riconoscono il potenziale democratico delle comunità di quartiere e, al massimo, cittadine, come istituzioni legittime e utili in cui "farsi società". Parallelamente a queste pratiche gli antagonisti hanno maturato, negli anni, un'ideologia in cui il rapporto con lo Stato non è più rivoluzionario e teso alla sovversione, ma piuttosto è inserito in un percorso progressivo e aperto di ripensamento della sfera politica nel suo complesso. Questa maturazione è espressa, dagli attivisti romani, con un linguaggio mutuato da quello degli Zapatisti. Sempre agli Zapatisti gli antagonisti romani attribuiscono inoltre dei mutamenti nelle pratiche interne ai CSO di gestione del potere e della *leadership*. Questi mutamenti sono iniziati con la crisi dei movimenti italiani alla fine degli anni Settanta e con l'ibridazione con il movimento femminista. Il dato essenziale che emerge è il distacco degli attivisti rispetto a ideologie strutturate e a forme organiche e classificabili di appartenenza politica. Le continue rivendicazioni di indefinitezza interrogano la capacità di concettualizzazione degli strumenti dell'antropologia, conducendomi a

ipotizzare che l'apparato teorico più adatto a comprendere i soggetti emergenti dalla crisi di rappresentazione delle narrazioni politiche tradizionali sia quello proposto dalla *queer theory*, che fa della resistenza alle definizioni organiche un baluardo per la decostruzione dei sistemi di potere e di verità egemonici.

Nel quinto capitolo ho ipotizzato l'utilità di una prospettiva che mettesse in relazione non soltanto i mondi antagonisti italiani tra loro, ma che evidenziasse anche i contatti di questi con una realtà di un altro Paese. Ho quindi riportato un'etnografia dei processi mimetici dello zapatismo a Barcellona, concentrandomi su un gruppo, il più importante, che coordina la solidarietà catalana col Chiapas. Sono emerse differenze con il contesto antagonista italiano, dovute soprattutto alla differente base storica dei due Paesi. Il movimento antagonista catalano si presenta come maggiormente inclusivo e con una base teorico-riflessiva più debole rispetto a quello italiano, che è invece maggiormente differenziato e in cui esistono gruppi che presentano elementi di competitività tra loro. Sono emerse notevoli omologie tra i due contesti, la principale delle quali è la tensione degli attivisti verso una prospettiva comunitaria, che per tutti è incarnata in modo esemplare dalle comunità zapatiste chiapanecche. Come già era emerso nella ricerca presso movimenti italiani, anche i catalani esprimono un'idea di cittadinanza che intendono come pienamente democratica a differenza di quella proposta dai modelli politici egemonici di partecipazione alle istituzioni dello Stato. Antagonisti italiani e catalani sono accomunati dall'idea di appartenere a una società civile che va potenziata rispetto alla società politica, da cui sarebbe separata strutturalmente. Questa società civile, nella loro visione, è un'entità idealmente parallela allo Stato, opposta ad esso sul piano retorico ma non sostanziata da pratiche di scontro aperto, a parte gli elementi di "uscita" dalle leggi come le occupazioni delle case, effettuate in Italia come a Barcellona. D'altronde, una delle idee zapatiste di maggior successo presso la comunità solidale internazionale è proprio quella di autogestirsi separandosi dallo Stato centrale, senza però volerlo combattere apertamente. L'aspirazione che accomuna Zapatisti e filo-zapatisti dei movimenti europei è quindi quella di fondare una società civile sostanzialmente parallela allo Stato. Attivisti barcellonesi e italiani sono accomunati dallo sforzo di dar vita a comunità, sforzo che consiste soprattutto nel tentativo costante di individuare elementi, tematiche, interessi, pericoli e nemici in grado di fondere quelli che essi percepiscono come individui debolmente interconnessi, monadi ai loro occhi alienate

dal consumismo e, in ultima analisi, dalle conseguenze dell'ordine capitalista.

In linea con l'insieme di discorsi trasversali che si può globalmente indicare come il pensiero critico espresso dai movimenti altermondialisti, gli attivisti ritengono che proprio la "società civile" sia il "nuovo soggetto politico" emerso con i movimenti da Seattle in poi.

Nel sesto capitolo ho seguito gli attivisti italiani che si recano in Chiapas, in diversi modi e con diverse aspirazioni. Ho mostrato come questi viaggi, individuali o collettivi, costituiscano una iniziazione politica e siano in grado di segnare profondamente il percorso esistenziale delle persone che vi partecipano. Seguire gli attivisti in Chiapas ha permesso di comprendere le differenziate modalità di rapportarsi con "l'altro" e con "l'altrove" chiapaneco. Si tratta di un altrove spesso idealizzato e oggetto di esotismi da parte degli attivisti. Le differenti procedure di solidarietà e di apprendimento di stili di vita "comunitari, ecologici e democratici" presso gli Zapatisti presentano tratti di etnocentrismo inconsapevole da parte degli attivisti. In alcuni casi è emerso come l'ordine "universalistico" del sistema di valori europeo si riveli comunque dominante rispetto a quello locale delle comunità zapatiste, anche nei rapporti che si vorrebbero di cooperazione paritaria. Ho esaminato le ideologie sottese alle retoriche di cooperazione, e come proprio l'impiego di queste retoriche sia fondamentale, in Italia, per radicare nel proprio territorio specifico il discorso politico antagonista, che tende a costruire comunità locali a partire da narrazioni universaliste che chiamano in causa uno zapatismo ideale. Nel rapporto dialogico tra attivisti italiani e chiapanechi è emerso come gli Zapatisti "mettono in scena" lo zapatismo, e come questa immagine sia poi veicolata dagli attivisti una volta rientrati in Italia, secondo schemi che costruiscono, tra le altre cose, una differenza incolmabile tra il "noi" e il "loro", pur in una ideale condivisione della prospettiva politica ed etica dell'azione dei movimenti. Questa presunta distanza ontologica è fissata anche da un testo a suo modo ufficiale che "spiega" il Chiapas agli attivisti. Si sono esaminate le costruzioni operate in questo testo dai suoi scrittori, e le modalità di gestione del testo stesso.

Nel settimo capitolo ho mostrato come lo zapatismo, almeno nel suo uso internazionale, sia un discorso fondante e duttile che permette agli attivisti di esprimere un mutamento, esistenziale e politico. Di fronte alla perdita di forza delle

grandi narrazioni politiche, incarnate da partiti e sindacati, coloro che oggi si sentono implicati in prima persona per promuovere un cambiamento sociale in direzione eco-socialista ricorrono allo zapatismo per affermare la legittimità di uno sperimentalismo ideologico che cerca soluzioni e adattamenti progressivi in risposta ai continui mutamenti della contemporaneità. A Roma, nel “movimento per il diritto alla casa” che dialoga con le istituzioni cittadine, così come a Bologna, dove scrittori militanti utilizzano gramscianamente la narrazione popolare per formare una consapevolezza politica tentando di veicolare attraverso il mondo dell’editoria l’idea di un movimento altermondialista eteroclitico, le persone utilizzano una poetica di discorso zapatista per evocare valori legati alla giustizia sociale come un bene proprio della comunità dei cittadini, soggetto principale del discorso movimentista. Emerge così il potere evocativo dello zapatismo che con diverse declinazioni dà forma al discorso antagonista italiano, in modo diverso secondo i suoi diversi luoghi di produzione. La modalità di costruzione dell’oggetto etnografico è stata dunque quella di “seguire la storia” (Marcus, 2009). Ho considerato quindi lo zapatismo come una trama strutturata e diffusa sulla resistenza mondiale degli indigeni del mondo contro l’ordine neo-liberale, in nome della difesa della Terra e della giustizia sociale, raffrontando questa trama alla realtà dell’analisi etnografica di diversi siti di costruzione e di diffusione della narrazione stessa. In questo modo è emerso che lo zapatismo costituisce un registro discorsivo che permette a diversi contesti locali di immaginare un “globale” e di relazionarsi a esso, fornendo supporto narrativo alla costruzione di un’ecumene globale altermondialista.

Conclusioni

I movimenti altermondialisti, di cui fanno parte le diverse componenti di gruppi impegnati in e per il Chiapas insorgente, sono ascrivibili sostanzialmente alle correnti eco-socialiste (Adorjan, 2007) e post-socialiste, che rivendicano apertamente il superamento di alcuni aspetti fondamentali dei movimenti rivoluzionari, europei e non solo, degli anni Settanta del XX Secolo.

Come ipotizzato all'inizio di questa ricerca, ho potuto verificare che, di fatto, i movimenti sociali della "generazione" di Seattle, anche nelle loro espressioni più radicali, tendono ad esprimere percorsi e sensibilità qualificabili come riformiste e non più rivoluzionare, com'era invece nel caso dei loro antecedenti degli anni Settanta. Il fatto che gli stessi aderenti a tali movimenti, avendone vissuto e incarnato i percorsi nell'arco di almeno un trentennio, esprimano il mutamento che ha investito le loro biografie e i loro percorsi politici con linguaggi mutuati da un movimento indigenista lontano come quello zapatista del Chiapas, è stata materia di analisi di questa ricerca: è emerso infatti come lo zapatismo costituisca un registro discorsivo in grado di sistematizzare il cambiamento radicale del rapporto, un tempo conflittuale e ora dialogico, dei movimenti verso lo Stato. In particolare, le trasformazioni rispetto alla "presa del potere", un tempo ritenuta il fine ultimo dell'azione politica da attuarsi anche, eventualmente, attraverso pratiche di lotta armata, oggi è diventata una questione che gli attivisti ritengono superata. Essi esprimono le proprie mutate posizioni rispetto alla violenza e alla "presa del potere" proprio mutuando alcuni termini del linguaggio e dell'immaginario zapatista.

Questa tendenza "riformista" è emersa soprattutto dallo studio sul campo delle pratiche quotidiane messe in atto nei luoghi in cui gli attivisti fanno politica, i CSO e i luoghi, soprattutto urbani, ad essi culturalmente affini, talvolta anch'essi occupati abusivamente (librerie, bar, sedi di emittenti radiofoniche, aule universitarie). In questi luoghi gli attivisti mettono in atto pratiche di *welfare* informale (Ceri, 2003) e di cooperazione allo sviluppo, in cui gli "antagonisti", ancorati alla volontà di auto-rappresentarsi almeno retoricamente come tali, collaborano ampiamente e apertamente con le istituzioni dello Stato, soprattutto a livello locale (Regioni, Province, Comuni). Queste collaborazioni, strutturali e non occasionali, mostrano che

le aspirazioni democratiche rivendicate con forza dagli attivisti riconoscono nella piccola scala, soprattutto municipale, un'arena politica "degnata" in cui costruire un senso sociale condiviso.

Movimenti dalle retoriche rivoluzionarie come quelli antagonisti utilizzano quindi un registro simbolico conflittuale come strategia narrativa, accompagnato però da pratiche politiche e micro-ideologie del quotidiano sostanzialmente riformiste. Un esempio significativo di questa tensione è quello dei consiglieri eletti in ambiti comunali, provinciali e regionali (è il caso di Bologna, Venezia, Roma), provenienti da ambienti politici antagonisti. Da un'analisi di queste pratiche emerge come la dimensione municipale sia l'unico orizzonte di pratica democratica e mobilitazione possibile, a fronte di un immaginario comunitario internazionale ideale.

Pratiche e micro-pratiche antagoniste che consistono in sistemi di *welfare* alternativo situato nei CSO esprimono nei fatti le rivendicazioni degli attivisti di incarnare l'autenticità democratica del cittadino come soggetto legato al territorio, ed in quanto tale depositario principe di un rapporto privilegiato di diritto sul suolo, mimando in questo senso alcuni aspetti del neo-indigenismo latinoamericano (De Certeau, 2007).

A questa convinzione si accompagna un forte rifiuto della politica come professione, espresso con forza anche dal movimento zapatista che ha ripreso e articolato sul territorio i principi dell'autogestione autonoma rispetto alle istituzioni statali. A questo rifiuto, nei movimenti antagonisti italiani, si accompagna quello fondamentale della "presa del potere", in un quadro complessivo emergente di "uscita" dal conflitto politico con lo Stato e di coesistenza parallela ad esso.

Le occupazioni dei CSO sono sorrette dalla retorica degli spazi liberati, sulla quale gli occupanti fondano la propria legittimazione. La liberazione è intesa come esodo (Virno, 2002) da uno spazio politico, quello metropolitano, regolato da logiche produttivistiche rispetto al quale la sola azione politica possibile, intellettuale e pratica, è la defezione di massa dallo Stato, e piuttosto la costruzione parallela di uno stato alternativo allo Stato. I movimenti antagonisti sono animati da una tensione a una sottrazione, che auspicano di massa, accompagnata a una disobbedienza radicale alle leggi dello Stato e del Capitale, anche e prima di tutto attraverso le occupazioni. I CSO, "Zone Temporaneamente Autonome" (secondo la definizione di un ideologo statunitense del movimento, il cui pseudonimo è Hakim Bey, che coniò l'acronimo T.A.Z. nel 1993), sono spazi in cui, almeno idealmente, le persone cercano una liberazione prima di tutto psicologica dalle auto-repressioni che ritengono generate

dai condizionamenti dei principi di autorità e di gerarchia e dalle alienazioni prodotte dal lavoro.

Gli attivisti in questione, inoltre, hanno integrato nel loro repertorio di pratiche le istanze del movimento femminista (Dalla Porta, 2006), che originò direttamente lo sfaldamento delle pratiche legate a strutture politico-ideologiche post-marxiste. Si pensi per esempio al rappresentativo caso dello scioglimento del movimento Lotta Continua nel 1976, attribuito da Balestrini e Moroni (2005) come anche da Ginsborg (2006) all'irruzione delle posizioni femministe, fortemente critiche rispetto alle ideologie e ai meccanismi di gestione del consenso all'interno del gruppo, che era forse il più importante di quella stagione politica in seno ai movimenti, per il suo peso culturale e politico.

Il processo di integrazione strutturale delle pratiche del movimento femminista nei movimenti altermondialisti italiani produce oggi i suoi effetti, come emerge dalle biografie di molti attivisti intervistati. Ciò avviene soprattutto per quanto concerne la messa in discussione della *leadership*, dei processi decisionali nelle autogestioni di spazi e gruppi, e delle forme di gestione di un'ortodossia ideologica tipiche delle forme di militanza classica, che non includevano nella sfera strettamente politica quegli aspetti della vita quotidiana e personale che tutto il pensiero di matrice foucaultiana, in parte fatto proprio dal movimento femminista, ha messo in luce come sedi di poteri e micro-poteri.

Profondamente attenti alla dimensione del biopotere (Foucault, 1976), gli attivisti di oggi privilegiano come luoghi della contesa politica spazi e aspetti ignorati dai militanti di un tempo: hanno nuove sensibilità ecologiste e una spiccata riflessività che si esprime riguardo al consumo e alla propria relazione col Mercato, per esempio. Queste sensibilità sono animate dai sistemi di valori peculiari delle ideologie altermondialiste, che vedono l'“umano”, il “biologico” (e dunque di diretta pertinenza degli esseri viventi) la piccola dimensione e la comunità, come domini opposti a nemici immateriali, entità impersonali, “logiche” e globali.

Le proposte filosofiche del pensiero foucaultiano, debitamente semplificato e reso “divulgativo” nelle retoriche politiche movimentiste dagli intellettuali organici dei movimenti, hanno assunto un peso notevole nel dare forma ai convincimenti politici e in generale nelle cosmologie degli attivisti altermondialisti, in particolare di quelle frange post-marxiste o marxiste-eretice che si esprimono specificamente nelle culture antagoniste italiane.

Uno degli aspetti che mi premeva mettere in evidenza con questa ricerca è la metabolizzazione italiana del linguaggio zapatista allo scopo di dare nuova linfa al linguaggio di alcune comunità politiche, quelle antagoniste e movimentiste. Questo fenomeno socio-culturale assai specifico va collocato in un quadro più generale: infatti assume una rilevanza antropologica se inserito nel panorama più ampio descritto da molti antropologi della sur-modernità che inquadrano l'epoca contemporanea, usando le parole di Lyotard (1979), teorico del post-moderno, come una perdita di senso delle "grandi narrazioni" (Augé, 1997; 2006) politiche, partitiche e sindacali soprattutto. Questa ricerca tenta di descrivere come, per far fronte alla mancanza di cosmologie solide e totalizzanti, all'interno di alcune culture politiche oggi si cerchi di costruire altre, nuove e più dilatate mitologie, utilizzando materiali narrativi e immaginari politici provenienti da oltreoceano. Simili operazioni sono possibili e anzi peculiari dell'epoca contemporanea, nella quale, come dice Appadurai (2001), gli immaginari delle persone tendono a costituirsi di contesti de-territorializzati "inventati" in una costante disgiunzione fondamentale tra immaginario e dimensione locale.

Le narrazioni, come quella zapatista, innervano le forme e le ragioni della partecipazione politica nel mondo antagonista e contribuiscono a mobilitare un soggetto spesso diverso dal militante, cioè l'attivista. Emerge quindi la figura del volontario, come sostiene anche Revelli (2001), che si mobilita per piccoli obiettivi, ingigantiti nell'immaginario. La distinzione tra i due soggetti, nelle pratiche quotidiane, passa attraverso una differenza sostanziale nei modi di socializzazione, non totalizzante nel caso dell'attivismo, molto più totalizzante all'interno della propria cerchia politica nel caso dei militanti veri e propri, che spesso conducono "carriere da militanti" in un contesto internazionale di movimenti mondiali intessuto da comunicazioni e reciproche legittimazioni costanti tra *élites* mondiali cosmopolite (Friedman, 2000).

La peculiarità sociologica dei movimenti qui esaminati è di costituire nel loro insieme una sinistra radicale e antagonista, composta da gruppi emersi sul panorama politico italiano negli anni Settanta, come sindacati di base, collettivi dei CSO, gruppi di ispirazione anarchica o autonoma. Queste sinistre percorrono una strada di dialogo e al contempo di competizione tra loro e con alcune frange della sinistra istituzionale (partiti e sindacati).

La peculiarità antropologica di questo contesto è che le persone che lo popolano sono attivisti che si rifiutano di classificarsi come militanti, sono ontologicamente in crisi rispetto ai sistemi di rappresentazione e classificazione politica ed esprimono una costante ricerca di armonizzazione tra locale e globale, personale e collettivo. Lo studio dei viaggi degli attivisti verso il Chiapas, in particolare, è stato utile per far emergere a pieno la condizione di sradicamento percepita dagli attivisti. In questo senso, in un'ottica antropologica, si potrebbe parlare di "cosmopoliti sradicati", ribaltando la definizione sociologica che dà Tarrow (2005) degli stessi attivisti altermondialisti. Tarrow ne parla infatti come di "cosmopoliti radicati" che riconoscono la legittimità di fedeltà plurali insistendo sulla comune base democratica, e questa posizione è del tutto condivisibile. Tuttavia, alla luce di una ricerca sul campo focalizzata sulle biografie degli attivisti stessi, mi pare che sia proprio la condizione di crisi e di spaesamento la peculiarità soggiacente da tenere presente per comprendere la natura di questi movimenti, e semmai la ricerca di nuovi luoghi in cui tentare inediti radicamenti.

La tensione sostanzialmente municipalista dei movimenti altermondialisti italiani evoca radici genealogiche e storiche che caratterizzano una lunghissima tradizione iniziata nell'Italia dei Comuni e delle Signorie contro l'Italia dello Stato, luogo della dominazione. Questa matrice municipale, insieme alla condizione di sradicamento percepita diffusamente nella società italiana, costituisce una sensibilità comune sia ai movimenti altermondialisti che ad altri fenomeni di radicamento nella piccola dimensione come la Lega Nord, pur in una diversità sostanziale e radicale nell'elaborazione delle risposte politiche in forma di processi culturali e di pratiche comuni. Entrambe le manifestazioni politiche parlano di un contesto sociale, quello italiano, innervato da una percezione generalizzata di sfasamento rispetto ai mutamenti sociali, politici e demografici contemporanei. Entrambi i movimenti, pur nella permanente incomparabilità di proposte culturali e politiche, possono essere letti in un'ottica di adattività sociale che prende la forma di resistenza e trasformazione che hanno in comune la piccola scala di azione.

Per contro, la differenza più rilevante delle culture antagoniste rispetto, per esempio, ai movimenti nazionalisti come la Lega, risiede nel fatto che mentre i leghisti agiscono costantemente nella direzione di una affermazione e di un rafforzamento identitario, gli antagonisti si adoperano per rivendicare costantemente la propria indeterminatezza rispetto alle definizioni tradizionali della politica e della sociologia.

Tale aperta e diffusa aspirazione all'indefinibilità nei movimenti antagonisti suggerisce che alcune impostazioni analitiche della *queer theory* (Butler, 2004; Bertilotti, 2006) potrebbero rappresentare una fruttuosa prospettiva di ricerca futura, particolarmente utile per contribuire a comprendere quei soggetti antagonisti sfuggenti che vengono affermandosi nell'arena politica contemporanea. Questi soggetti infatti mostrano una coerenza collettiva basata sulla sensibilità comune che li spinge, partendo da diverse posizioni, a mettere in discussione le griglie di definizione socio-politica stabilite dalla cultura egemone, cercando con diversi gradi di consapevolezza di delegittimare e decostruire gli stessi sistemi di verità che li sorreggono, intesi nel senso foucaultiano di "episteme" (Foucault, 1976).

Gli attivisti che ho seguito nei loro percorsi urbani, in Italia, e nei loro viaggi internazionali, in Chiapas, operano su un doppio piano. Essi si concentrano soprattutto nell'organizzazione di mobilitazioni strutturate attorno ad interessi locali, come il movimento per il diritto alla casa di Roma, o i comitati contro l'allargamento della base militare Dal Molin a Vicenza per esempio. Operano quindi alla costante ricerca di un radicamento locale. Lo fanno, però, utilizzando narrazioni e grammatiche politiche che fanno appello ad un immaginario globale di movimenti, valori e nemici ideali di scala planetaria. Questo appellarsi continuo le une alle altre costituisce uno dei maggiori punti di forza di molte micro-comunità politiche che, reciprocamente e sistematicamente, nel mondo, rivendicano una stretta parentela tra loro, pur in una sostanziale distanza ideologica e pratica, se si esclude appunto l'ideologia ecumenica che ne sostiene le pratiche discorsive comuni.

La relazione tra attivisti europei e movimento zapatista si può leggere nell'ottica di una resistenza alla modernità, sul fronte europeo, espressa come rifiuto dell'individuo frammentato e urbanizzato (Bauman, 2000; 2002; 2008), e come ricerca di una dimensione rurale proiettata su un Chiapas idealizzato che, per contro, si mobilita proprio per avere accesso alla modernità intesa come servizi, e a repertori tecnologici e amministrativi. Per i chiapanechi sono questi infatti i contenuti dell'inclusione in una sfera di cittadinanza pienamente politica, "culturale", in un contesto, quello messicano, in cui le popolazioni rurali a maggioranza indigene sono per lo più considerate allo stato di "natura".

Lo zapatismo, dal canto suo, si articola in due aspetti principali, uno locale e uno internazionale. Localmente si articola nello sviluppo continuo di pratiche collettive integrate di gestione autonoma dei territori indigeni occupati del Chiapas. Sul piano

internazionale lo zapatismo costituisce un artefatto intellettuale nel tessuto del quale si sviluppano reti di relazioni tra *élites* mondiali con vari gruppi politicamente affini di altri paesi del mondo che si richiamano allo zapatismo. In questo processo relazionale, svolgono un ruolo fondamentale la diffusione di una copiosa “letteratura zapatista” (romanzi, saggi, video, etc.) e l'organizzazione di eventi pubblici in cui viene raccontato lo zapatismo.

Nella relazione tra attivisti internazionali e chiapanechi si perpetuano, come si è visto, rapporti di potere che permangono pur nelle dichiarazioni di resistenza ai nuovi colonialismi emanate da attivisti e dagli Zapatisti stessi. Apparentemente ogni forma di cooperazione allo “sviluppo”, per quanto informale e anti-imperialista aspiri ad essere, non è esente da alcuni aspetti di neo-colonialismo insiti nell’idea stessa di assistenza verso uno “sviluppo” che colloca indietro nel tempo le popolazioni non industrializzate, in base ad un etnocentrismo spesso inconsapevole, in cui proprio l’inconsapevolezza rivela però quanto sia culturalmente radicata tale percezione perfino in quei soggetti che formalmente vi si oppongono.

Periferie come il Chiapas diventano i “centri” possibili di un immaginario globale, ma si tratta di un riscatto parziale, poiché continuano ad essere popolati da “altri”, artefatti intellettuali costruiti secondo esotismi ed orientismi e in quanto tali “consumati” nella relazione con alcuni rappresentanti delle società economicamente e culturalmente egemoni, quelle europee e nordamericane, che possiedono i mezzi logistici e intellettuali per progettare e realizzare un viaggio, a più di un titolo “iniziatico”, come è emerso in questo lavoro.

L’apprendimento delle pratiche egualitarie e comunitarie di autogestione delle società chiapanecche e del loro rapporto con l’ecosistema costituisce il cuore del valore iniziatico insito nei viaggi in Chiapas. Questi viaggi, collettivi o individuali, costituiscono nell’epoca dei movimenti altermondialisti dei nuovi riti di iniziazione alla partecipazione politica. L’attivista che si sia recato in Chiapas acquisisce una volta rientrato in Italia un’autorevolezza riconosciutagli da tutti i suoi compagni più stretti e i “parenti” politici di altri movimenti altermondialisti affini.

Su un piano più generale e collettivo, il Chiapas è una importante risorsa per i gruppi di attivisti italiani che se ne contendono la gestione pratica (in termini di cooperazione e di commercio equo-solidale) e retorica: gli Zapatisti costituiscono una fonte di legittimazione e la mitologia a loro riferita dà forma ad un ordine discorsivo che aiuta a regolare e divulgare alcune pratiche di municipalismo e localismo comunitario in

Italia.

Domandandomi perché gli attivisti europei e in particolare italiani avessero eletto e “adottato” proprio la rivolta degli Zapatisti messicani, tra tutte quelle presenti nel pianeta, ho osservato come un anello di congiunzione tra italiani antagonisti e Messico potrebbe risiedere nella matrice cattolica e comunista che impasta, di fatto, entrambi i movimenti.

Le retoriche di fratellanza a cui si appella il Subcomandante Marcos non sono che la punta dell'*iceberg* di un'ideologia, quella zapatista, che scaturisce dall'incontro dell'azione sociale operata in Chiapas da alcune decine di anni da organizzazioni cattoliche di base, come la diocesi o gruppi missionari di teologi della liberazione, con gruppi di intellettuali maoisti calati dalle città industriali del Nord del Messico verso il Chiapas rurale per guidare, da lì, una rivoluzione.

Parallelamente, in Italia, è innegabile che il cosiddetto Movimento dei movimenti, ovvero il ricompattamento dei movimenti sociali e delle organizzazioni politiche di base e del mondo associativo avvenuto nel corso degli anni Novanta, sia il frutto di un dialogo e di una collaborazione tra mondo dei movimenti radicali e antagonisti delle sinistre del Paese, e mondo cattolico di base. Gli italiani ritrovano, perciò, in Messico, una realtà sociale composta da elementi culturali familiari e, dunque, comprensibili e traducibili.

Esiste un elemento che accomuna gli attivisti altermondialisti e una parte della Chiesa cattolica “eretica”, quella che fa capo cioè alla Teologia della Liberazione. Questo elemento è costituito dalla convinzione profonda che nelle popolazioni contadine native americane risieda una saggezza umana primigenia e innata, non contaminata dalla cultura materialista industriale e post-industriale, preservatasi a causa del presunto isolamento culturale di queste popolazioni e della loro oggettiva marginalizzazione sociale. Questa saggezza innata attribuita alle popolazioni chiapanecche si esprimerebbe nel loro presunto egualitarismo comunitario e, soprattutto, nel rapporto simbiotico di queste ultime con l'eco-sistema in cui sono inserite. Di fatto, nella proiezione che operano attivisti e teologi della liberazione, l'indigeno chiapaneco fa parte della “natura”, come in ogni proiezione coloniale e esotizzante.

In questo lavoro sono emersi i limiti e i vantaggi di un'etnografia multi-situata, per gli aspetti di comparazione che reca con sé. L'oggetto di studio per sua stessa natura richiedeva infatti lo studio non tanto di un centro, o di alcuni centri, ma della rete di

relazioni, politiche, economiche e sociali tra i molti centri di una molteplicità di movimenti sociali e culturali che vivono alimentandosi delle proprie reciproche relazioni.

Come avevo ipotizzato all'inizio, stimolata dal pensiero di molti antropologi contemporanei come Appadurai (2001), Hannerz (1998; 2001), Friedman (1994; 2008), o Herzfeld (2006), sulle strutture di queste reti di relazioni internazionali si dipana, costruendosi in continuazione, un immaginario "globale" i cui veicoli di diffusione sono i canali mediatici di internet, televisione e il mercato editoriale. La condizione di "globalizzazione" è prodotta soprattutto dalla circolazione estensiva e internazionale delle ideologie e degli immaginari - o mitologie, come nel caso zapatista - composti dai contenuti di questi media. Una tale circolazione di narrazioni è accompagnata e sostenuta alla sempre maggiore accessibilità dei viaggi a lungo raggio come quelli trans-oceanici che producono per esempio negli attivisti altermondialisti la sensazione che il Chiapas sia relativamente vicino, sia geograficamente che ideologicamente.

Senza un posizionamento etnografico policentrico non sarebbe quindi stato affatto possibile cogliere il senso delle visioni del mondo degli attivisti dei movimenti in questione. Tuttavia, la scelta di esaminare le reti di relazioni tra italiani, catalani e messicani, ha sollevato diverse questioni problematiche. L'idea stessa di comparazione, fondandosi classicamente su unità concettuali concepite come omogenee, entra in crisi quando deve analizzare un contesto di mondi interrelati e disomogenei. In questo lavoro è emersa, piuttosto che quella comparativa, la dimensione di dialogo tra categorie non omogenee, come descritto Marcus in proposito delle etnografie nel sistema-mondo:

“ (...) La dimensione comparativa si sviluppa *de facto* come funzione della discontinuità e delle fratture dei piani di movimento e di scoperta fra i siti, quando si mappa l'oggetto di studio e si devono porre le logiche di interrelazione, traduzione e associazione fra i diversi siti. Quindi nell'etnografia multi-situata la comparazione nasce quando si interroga l'oggetto di studio che emerge, i cui contorni, siti e relazioni non sono già noti in anticipo, ma sono essi stessi il portato di una narrativa che copre più siti di investigazione del mondo reale, connessi tra loro in modo complesso da un insieme di collegamenti.” (Marcus, 2009, p.162).

Innanzitutto, è arduo proporre una comparazione e fondare la possibilità di tradurre le categorie politiche che strutturano lo scambio culturale tra tre paesi che hanno storie recenti tanto diverse. La differenza certamente più importante è il lasso di tempo

trascorso dall'uscita di ciascun Paese dalla dittatura. Se l'Italia ha superato la dittatura fascista già dalla fine della Seconda Guerra Mondiale, bisogna tener presente che la Spagna ne è uscita molto più recentemente, solo a cavallo tra il 1976 e il 1978, e il Messico, per finire, ha subito più di settant'anni di governo autoritario di un partito unico, formalmente di sinistra, egemonico e nazionalista come il PRI, sostituito dal PAN solo nel 2000.

Com'è inevitabile, dunque, le culture politiche dei tre paesi sono profondamente diverse. In Italia c'è stata una cultura di sinistra assai florida, espressasi sia in forma partitica, con il più grande Partito Comunista dell'Europa occidentale, il PCI, sia nelle culture delle sinistre "contestatarie" dei movimenti che hanno coinvolto un ampio movimento operaio e contemporaneamente il movimento studentesco. Queste due componenti hanno dato vita, tra gli anni Sessanta e i Settanta, a ricche stagioni di dibattito culturale, di rinnovamento di pratiche politiche come le autogestioni, che ancora oggi costituiscono la linfa delle culture movimentiste nel Paese.

In Spagna è molto più recente l'apertura di un panorama politico in seno al quale si possano sviluppare movimenti contestatari e culture di sinistra, dopo decenni di dittatura franchista. Questa può essere una ragione importante nell'atteggiamento rilevato presso gli attivisti catalani che rispetto al più articolato mondo antagonista italiano si definiscono "meno ideologici", mobilitandosi in base a uno spontaneismo inclusivo che contrappone il "ribelle" (Hobsbawm, 2003) al "politico". È emerso da questo studio come lo spontaneismo sia ispirato, accostato e supportato, nel discorso degli attivisti catalani, all'"incontaminazione" culturale delle ragioni "indigene" dei ribelli chiapanechi che lotterebbero per acquisire diritti "biologizzati" come la "dignità umana". Su questo fronte emerge dunque un apparentamento ideologico forte tra catalani e chiapanechi insorti, che si fonda su una prossimità di matrice nazionalista tra i due movimenti. In particolare, in Catalogna la questione di un'appartenenza a una "sinistra" politica è legata a doppio filo alle rivendicazioni nazionaliste indipendentiste catalane. Quest'ordine di rivendicazioni nazionaliste ha sempre coinciso con le aspirazioni repubblicane e libertarie catalane, che tutt'oggi sono intrecciate saldamente anche nelle ideologie che muovono gli attivisti altermondialisti e filo-zapatisti di Barcellona.

Il nazionalismo che impregna la cultura politica degli attivisti catalani richiama quello del movimento zapatista, che come si è visto esibisce il proprio patriottismo con bandiere messicane e proclami politici patriottici, nonostante sia composto da soggetti

sociali storicamente sfruttati ed esclusi dal discorso e dalle pratiche del nazionalismo messicano. Come si è visto, è possibile e opportuno considerare l'utilizzo zapatista delle categorie della propria marginalizzazione nel quadro di una politica culturale che ricorda quella dei neri anglosassoni descritta da Hall (2006), le strategie narrative di cui parla Herzfield (2003) e l'essenzialismo strategico di Spivak (2004).

Gli italiani sembrano piuttosto non accorgersi o tollerare la dimensione nazionalista, che non fa certo parte della cultura internazionalista della sinistra italiana. Tuttavia, esaminando lo sguardo italiano, che non è privo di un senso di superiorità tipicamente etnocentrico, emerge come alcune delle componenti ideologiche che sfociano nel nazionalismo messicano raccolgano consenso anche presso gli attivisti italiani che, pur se rifiutano completamente il nazionalismo, hanno in comune con esso la nostalgia per un'epoca precedente del tutto immaginata, e in generale per una dimensione di radicamento delle comunità con il proprio luogo di residenza (o meglio, di "origine"). Tutto questo fa sì che gli elementi ideologici che in Chiapas sfociano in nazionalismo, presi separatamente, siano comunque ben recepiti dagli attivisti italiani che si sentono sradicati di fronte alla globalizzazione.

Il confronto costante con le tematiche sollevate dal contesto messicano ha imposto quindi i cardini della riflessione condotta sulla mia ricerca etnografica. Questi cardini sono stati il nazionalismo e l'etnicità ad esso strettamente connessa. I suoi usi strategici vanno letti nel quadro di una "resistenza indigena" in contesto locale, in Chiapas, nazionale, per far fronte alle politiche federali messicane, e più in generale nel contesto ampio di una rinascita indigena che vede al suo centro geopolitico il Continente Sudamericano. Qui, negli ultimi vent'anni, la scena politica ha visto emergere il presidente boliviano Evo Morales, i movimenti brasiliani come i Sem Terra, e un'intera galassia di neo-indigenismi che ispirano i movimenti altermondialisti e le sinistre di tutto il mondo, nutrendone soprattutto l'immaginario, politico e poetico, e il repertorio mitologico.

In quest'ottica è possibile cogliere il senso dei nuovi esotismi e delle proiezioni essenzializzanti sulle società rurali chiapanecche, operate da un lato dal discorso nazionalista messicano e dall'altro dal discorso terzomondista internazionale. Come si è mostrato, queste proiezioni hanno prodotto peculiari politiche culturali di riscatto e di resistenza nelle società marginalizzate, costruite e costruitesi come *enclaves* sociali e vernacolari.

Nonostante rivendichino fratellanza e parità con il movimento zapatista, gli attivisti

sentono di “venire dalla modernità”, esprimono nostalgie pre-capitaliste e comunitarie e spesso, inconsapevolmente, mettono in atto costruzioni dell’altro chiapaneco come di un’entità pre-moderna, immatura, per questa ragione vicina ad una saggezza propria del “buon selvaggio”. Gli attivisti intraprendono un viaggio per andare ad imparare qualcosa che sentono di avere perso, nella propria società “occidentale e moderna” di provenienza. Da queste percezioni dell’altro emerge, presso di loro, una concezione lineare e positivista dell’evoluzione umana, secondo la quale, ancora una volta, le società native colonizzate si trovano, in fondo, in una dimensione storica diversa da quella in cui vivono gli europei, e “precedente” ad essa. Quindi, uno scambio politico e culturale tra movimenti europei e chiapanechi che avviene sui binari di retoriche ecumeniste altermondialiste, si regge in realtà su ideologie colonialiste latenti, radicate in uno strato talmente profondo e inelaborato delle percezioni che informano la cultura degli attivisti, al punto da risultare invisibili ai loro occhi: essi stessi sono convinti di combatterle, rinnovandole invece in continuazione.

Per cogliere la natura e le ideologie condivise dalle persone che si riconoscono in fenomeni delocalizzati quali i movimenti altermondialisti, ovvero comunità immaginate (Anderson, 1996) che pensano se stesse come un’ecumene globale “critica” (seguendo la definizione di ecumene globale impostata da Hannerz, 2001; 1998) è imprescindibile una metodologia etnografica che coniughi la ricerca partecipante e continuativa con l’osservazione di una molteplicità di luoghi materiali (Marcus, Fisher, 1998) e virtuali in cui vivono e in cui si spostano gli attivisti. Solo così infatti è stato possibile illuminare il senso, prima di tutto emico, delle pratiche e delle retoriche prodotte nella tensione costante tra locale e globale, tensione all’interno della quale le persone e i gruppi costruiscono scambi e relazioni persistenti e al contempo elastiche, nel tentativo di fondare comunità.

Marcus (1995) insegna che il modo più adatto a comprendere la circolazione dei significati culturali nel sistema-mondo, oggi in rapida trasformazione, consiste nel pensare a un’etnografia mobile, in grado di seguire il percorso di una formazione culturale attraverso e all’interno di più siti di attività in cui si formano i significati culturali.

In questo lavoro la metodologia multi-situata descritta da Marcus si è verificata l’unica in grado di cogliere e costruire analiticamente un soggetto etnografico mobile, sparso e indefinito, che prende consistenza nelle connessioni, nelle associazioni e

nelle relazioni talvolta instabili instaurate tra coloro che lo popolano.

Assumendo come oggetto di studio la formazione culturale “altermondialista” che si produce e riproduce in una pluralità di luoghi variamente connessi è stato possibile superare la prospettiva dialettica locale/globale, inquadrando, come proposto dall’antropologo statunitense, “il globale come una dimensione emergente del dibattito sui collegamenti di un’etnografia multi-situata” (Marcus, 2009, p.159). In questo modo ho potuto mettere in luce come il “globale”, ipostatizzato nelle dimensioni culturali narrative e editoriali internazionali prodotte dalle *élites* intellettuali militanti altermondialiste, rappresenti nella prospettiva dei movimenti un mito che svolge un ruolo di telone di fondo per prassi e discorsi di gruppi molto specifici e legati ai propri contesti locali.

Inserito in questo quadro, l’ambito italiano dei movimenti antagonisti, caratterizzato come si è visto dalla centralità delle pratiche teoretiche (soprattutto eventi o micro-eventi intellettuali nei CSO per esempio) organizza tali pratiche come snodo discorsivo e di socializzazione della produzione intellettuale in cui gli attivisti intessono nelle loro narrazioni i diversi piani locali facendo emergere il “globale”. Queste pratiche discorsive sono innervate da strategie apertamente tese a rivendicare l’indefinitezza che si è rivelata la sola categoria politica ed esistenziale in grado di dare unità alle visioni del mondo degli attivisti.

I contorni del soggetto sono emersi solo progressivamente, col procedere del lavoro etnografico, e descrivono una situazione in cui vengono affermandosi sensibilità politiche spaesate rispetto alla perdita di capacità esplicativa dei sistemi teoretici politici tradizionali. L’unica soluzione a contraddizioni sistemiche è l’approccio biografico degli attivisti. Il dato biografico infatti sembra l’unica prospettiva in grado di dare coerenza alle loro visioni del mondo.

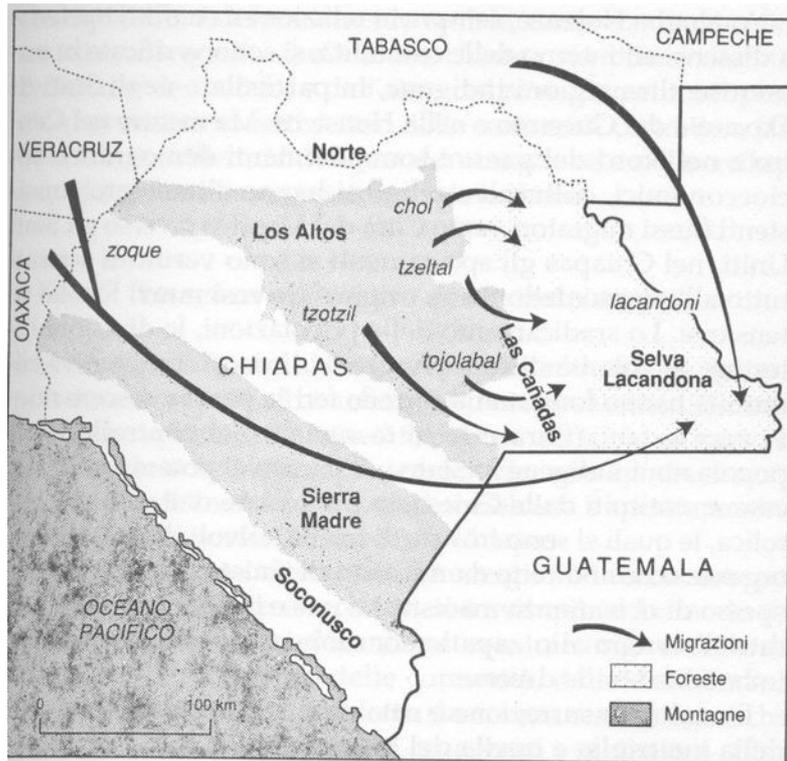
Seguendo quindi il primato delle biografie come ordine di senso, ho sviluppato la ricerca ricalcando le mappe di relazioni percorse e descritte dagli attivisti. Queste mappe sono disegnate discorsivamente seguendo le linee dei legami affettivi interpersonali. Sono questi legami che svolgono un ruolo di primo piano nello strutturare i percorsi esistenziali e i relativi sistemi di senso delle persone che si riconoscono nei movimenti o nelle culture antagoniste. Dunque, per comprendere le sintonie, le ragioni di mobilitazione e le visioni politiche degli attivisti è bene interrogare primariamente i loro percorsi affettivi, che costituiscono un registro discorsivo prevalente su quello ideologico (inteso qui in senso politologico).

Infine, l'impostazione che ha permesso di strutturare questo lavoro è stata quella di ipotizzare e analizzare il ruolo svolto da un complesso di narrative che si formano nel tentativo politico degli antagonisti di ri-configurare la realtà sociale, estendendo cioè la trama allegorica di un conflitto, quello zapatista, per mappare organicamente una moltitudine di lotte sociali. Perciò è stato fondamentale scegliere di seguire una trama, quella zapatista, situando la visione della realtà sociale che essa veicola nei diversi siti fisici dell'indagine etnografica, ovvero i luoghi e le persone impegnati complessivamente nello sforzo di produrre e promuovere collettivamente visioni alternative del mondo. Studiare la circolazione di questa narrativa è servito per fare emergere il complesso di relazioni esistenti tra tutte le tessere del mosaico antagonista.

Appendice topografica



1. Mappa dello Stato messicano del Chiapas.



Cartina 2 Regioni, gruppi etnici e migrazioni nel Chiapas

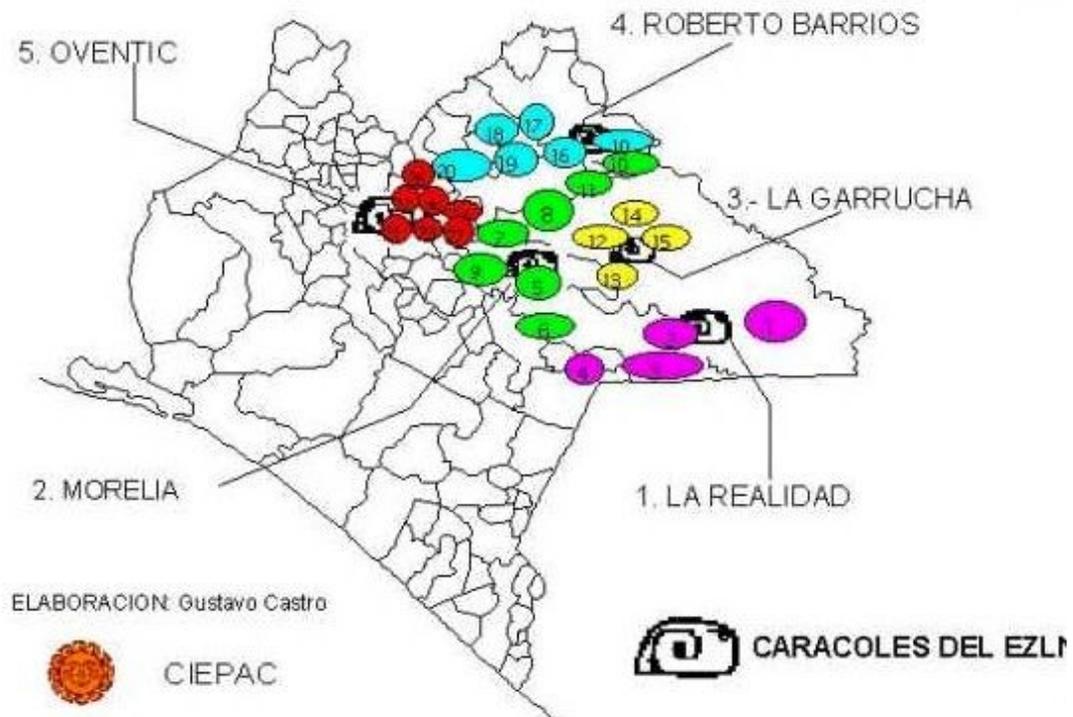
2. Mappa linguistica delle migrazioni interne e messicane verso il Chiapas, in Le Bot, 1997, p. 27.



3. Mappa delle principali località europee visitate durante la ricerca.

Mapa: Caracoles y municipios autónomos zapatistas (2003)

segunda-feira, 10 de dezembro de 2007 by Projeto Xojobil ·
Marcadores: Mapas



4. Mappa dei Municipi autonomi zapatisti (fonte: Ciepac)

Chiapas: Principales Carreteras del Estado



5. Mappa della rete stradale del Chiapas (fonte: Capise)

Appendice fotografica



1. CSO "Rivolta", Marghera (VE),

Assemblea "Global Meeting", 2007.



2. Manifestazione contro l'allargamento della Base

militare statunitense "Dal Molin", Vicenza, 2007.



3. CSO "TPO", Bologna, manifesti del caffè zapatista

Rebelde, 2006.



4. Murale e striscioni all'interno del CSO "TPO" di Bologna, 2006.



5. Sede dell'associazione Ya Basta all'interno del CSO "TPO" a Bologna, 2006.



6. Dipinto zapatista nel CSO "La Strada" a Roma, 2008.



7. Frammento di un murale zapatista nel CSO “La Strada”, Roma, 2008.



8. Frammento di un murale zapatista nel CSO “La Strada”, Roma, 2008.



9. Poster dell'artista zapatista Beatriz Aurora, "No alla Guerra, Un altro mondo è possibile", CSO "Cortocircuito", Roma.



10. Ingresso dell'area dello storico *squat* anarchico "Kopi", Berlino, 2007.



11. *Murales* e striscioni nell'area interna dello *squat* "Kopi", Berlino, 2007.



12. Dettagli dei *murales* e striscioni, con biciclette degli occupanti, nell'area interna dello *squat* "Kopi", Berlino, 2007.



13. Abitazione di una famiglia zapatista nel *Caracol* di Oventic, Chiapas, 2006.



14. Attivisti arrivati a Oventic attendono di essere ricevuti dalle autorità zapatiste, 2006.



15. Attivista arrivata a Oventic attende di essere ricevuta nella Scuola “Zanchetta” di Oventic, 2006.



16. Scuola autonoma zapatista “Zanchetta” a Oventic, 2006.



17. Bandiere messicana e dell'EZLN nell'ufficio delle autorità zapatiste di Oventic, 2006.



18. Autorità zapatiste a Oventic, 2006.



19. Cartello “*Para Todos Todo, Nada Para Nosotros*” (“tutto per tutti e nulla per noi”) che segna l’ingresso nel territorio occupato dall’EZLN nell’area di Oventic, 2006.



20. Dettaglio di un murale esterno a una struttura pubblica zapatista a Oventic, raffigurante computer e antenne paraboliche, 2006.



21. Dettaglio del murale esterno della Clinica zapatista "*La Guadalupe*" a Oventic, 2006.



22. Altare in onore della Vergine di Guadalupe all'interno della clinica "*La Guadalupe*" a Oventic, 2006.



23. Ambulanze intitolata a “Carlo Giuliani e Davide Dax” donate dall’associazione Ya Basta alla Clinica di Oventic, 2006.



24. Sede della Giunta di Buon

Governo di Oventic, 2006.



25. Dettaglio del murale esterno alla sede della Giunta di Buon Governo a Oventic, raffigurante la divinità *Pacha Mama* e il mais come origine e materia di cui sono parte gli Zapatisti, rappresentanti come chicchi del mais, 2006.



26. Arrivo del *Comité Clandestino Indigeno Revolucionario* all'Incontro indigenista degli Zapatisti, area del *Caracol* de La Garrucha, 2005.



27. Membri del *Comité Clandestino Indigeno Revolucionario* all'Incontro indigenista degli Zapatisti, area del *Caracol* de La Garrucha, 2005.



28. Il Subcomandante Marcos parla all'Incontro indigenista degli Zapatisti, area del *Caracol* de La Garrucha, 2005.



29. Il

Subcomandante Marcos all' Incontro indigenista degli Zapatisti, area del *Caracol* de La Garrucha, 2005.



30 . *Souvenirs*

raffiguranti gli Zapatisti in vendita al *Mercado de Santo Domingo* nel centro turistico di San Cristobal de Las Casas, 2005.



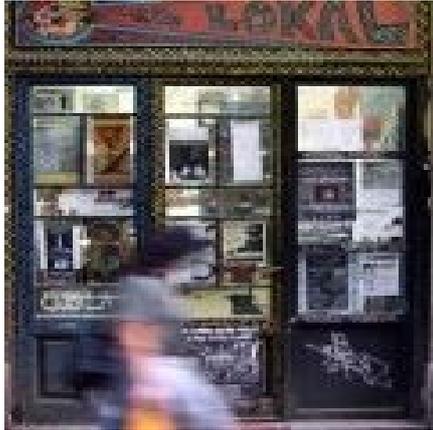
31. Bambini venditori di *souvenirs* nel *Mercado de Santo Domingo* nel centro turistico di San Cristobal de Las Casas, 2005.



32. *Souvenirs* zapatisti, “*Vivir por la Patria o morir por la Libertad*” (“vivere per la patria o morire per la libertà”) nel negozio solidale con l’organizzazione zapatista nel centro turistico di San Cristobal de Las Casas, 2005.



33. Momenti di convivialità tra attivisti europei in un locale di San Cristobal de Las Casas, 2005.



34. Vetrina esterna di El Lokal, Barcellona, 2007.



35. Dettaglio di un murale interno di El Lokal, donna raffigurata con indosso una maglietta dell'EZLN, Barcellona, 2007.

Bibliografia

Abélès, Marc

2001, *Politica, gioco di spazi*, Meltemi, Roma.

Adorjan, Istvan

2007, "Impure Utopia: Towards a Relational Conception of Civil Society and Counterhegemonic Mobilization", *Paper presented at the annual meeting of the American Sociological Association*, p.1-17, TBA, New York, New York City (http://www.allacademic.com/meta/p184366_index.html).

Althabe, Gerard, Selim, Monique

1998, *Demarches ethnologiques au présent*, 1998, l'Harmattan, Paris.

Amselle, Jean-Loup

2008, *L'Occident décroché. Enquête sur les post-colonialismes*, Stock, Paris.

Anderson, Benedict

1996, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma.

Andretta, Massimiliano

2002, *Global, noglobal, new global: la protesta contro il G8 a Genova*, Laterza, Roma.

Apostoli Cappello, Elena

2008, "Lo zapatismo: uso locale e internazionale di un artefatto intellettuale" in *Quaderni di Thule – Atti del XXX Convegno di Americanistica del Centro di Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" di Perugia*, Argo, Lecce (in stampa).

2007, "Etnicità zapatista: tradire la tradizione?" in *Quaderni di Thule – Atti del XXIX Convegno di Americanistica del Centro di Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" di Perugia*, Argo, Lecce (in stampa).

Appadurai, Arjun

2001, *Modernità in polvere. Le dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma.

Augé, Marc

2004, *Perché viviamo?*, Meltemi, Roma.

1997, *Storie del presente. Per un'antropologia dei mondi contemporanei*, Il Saggiatore, Milano.

Balestrini, Nanni, Moroni, Primo

2005, *L'Orda d'oro 1968-1977 – La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale*, Feltrinelli, Milano.

Barchiesi, Maria Amalia

2004, *Seattle-Chiapas-Genova. Tattiche comunicative nei discorsi e nelle manifestazioni*, Tesi di Dottorato, XVI Ciclo, Università di Macerata.

Baschet, Jerome

2006, “Les Zapatistes: “ventriloquie indenne” ou interactions créatives?”, in *Problèmes d'Amérique Latine*, p. 153-170, n.61-62, été-automne 2006.

2005, *La Rébellion Zapatiste*, Flammarion, Paris.

Bauman, Zygmunt

2008, *Individualmente insieme*, Diabasis, Reggio Emilia.

2002, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano.

2000, *Liquid Modernity*, Polity Press et Blackwell Publishers, Oxford.

Berger, Mark T.

2001, “Romancing the Zapatistas: International Intellectuals and the Chiapas Rebellion,” in *Latin American Perspectives*, p.149-170, Issue 117, Vol. 28 n. 2, March 2001.

Bertilotti, Teresa (ed.)

2006, *Altri Femminismi. Corpi, Culture, Lavoro*, Manifestolibri, Roma.

Bey, Hakim

1998, *TAZ – Zone Temporaneamente Autonome*, Shake, Milano.

Bhabha Homi

2006, “Le Thiers-espace. Entretien avec Jonathan Rutherford”, in *Multitudes* n.26 *Majeure: postcolonial et politique de l’histoire*, automne 2006, (<http://multitudes.samizdat.net/>).

1997, *Nazione e Narrazione*, Meltemi, Roma.

1994, *The Postcolonial and Postmodern: The Question of Agency in The Location of Culture*, Routledge, London.

Bianchi, Sergio, Caminiti, Lanfranco (ed.)

2007, *Gli Autonomi, Vol.1: le teorie, le lotte, la storia*, Derive/Approdi, Roma.

Binotto, Marco

2005, “Il terrorismo è un virus?” in Callari Galli, Matilde, Riccio, Bruno, Guerzoni, Giovanna, *Culture e Conflitto*, Guaraldi, Rimini.

Bobbio, Norberto, Matteucci, Nicola, Pasquino, Giovanni

2007, *Dizionario di Politica*, UTET, Milano (ed. or. 1976).

Bobbio, Norberto

2006, *Liberalismo e Democrazia*, Simonelli, Milano.

1976, *Gramsci e la concezione della società civile*, Feltrinelli, Milano.

Bonfil Batalla, Guillermo

1988, *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios de América Latina*, Nueva Imagen, Mexico.

Boni, Stefano

2006, *Vivere senza padroni*, Eleuthera, Milano.

Bonte, Pierre, Izard, Michel

1991, "Mythe", in *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris.

Bourdieu, Pierre

1980, *Le Sens Pratique*, Minuit, Paris

Butler, Judith

2004, *Le Pouvoir des Mots. Politique du performatif*, Amsterdam, Paris.

Cavarero, Adriana

1997, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano.

Ceri, Paolo

2003, *La democrazia dei movimenti*, Rubbettino, Cosenza.

Chomsky, Noam

2003, *Dal Vietnam all'Iraq*, Manifestolibri, Roma.

Clastres, Pierre

1974, *La Société contre l'État*, Minuit, Paris.

Clifford, James

1997, *Routes Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Harvard.

Clifford, James, Marcus, George

1997, *Scrivere le Culture. Poetiche e Politiche dell'Etnografia*, Meltemi, Roma.

Dalla Porta, Donatella, Diani, Mario

2006, *Social Movements: an Introduction*, Blackwell Publishers, Oxford.

Dalla Porta, Donatella, Tarrow, Sidney

2005, *Transnationals Processes and Social Activism: an Introduction*, Rowman and Littlefield, New York.

Dalla Porta, Donatella (ed.)

2006, *The Global Justice Movement: cross national and transnational perspectives*, Paradigm Publishers, Boulder, CO.

De Certeau, Michel

2001, *L'invenzione del quotidiano*, Lavoro, Roma.

2007, *La presa della parola e altri scritti politici*, Meltemi, Roma.

De l'Estoile, Benoit, Neiburg, Federico, Sigaud, Lygia

2000, "Savoirs Anthropologiques, Administration des Populations et Construction de l'État", in *Revue de Synthèse*, p.233-243, 4e n. 3-4, Juillet-Décembre 2000.

De Nardis, Fabio

2003, *Cittadini Globali: origini e identità dei nuovi movimenti*, Carocci, Roma.

De Sario, Beppe

2009, *Resistenze Innaturali*, Agenzia X, Milano.

De Vos, Jan

2002, *Una Tierra para sembrar Sueños*, Editorial Fondo de Cultura Económica – FCE, CIESAS, Mexico.

Diamanti, Ilvo

1996, *Il male del Nord: Lega, localismo e secessione*, Donzelli, Roma.

Donfrancesco, Giovanni (ed.)

1998, *Don Durito de la Lacandona*, Moretti e Vitali, Bergamo.

1997, *I Racconti del Vecchio Antonio*, Moretti e Vitali, Bergamo.

Dumont, Louis

1983, *Essais sur l'Individualisme*, Seuil, Paris.

Dussel, Enrique

1972, *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana II*, Latinoamerica Libros, Buenos Aires.

Fabietti, Ugo, Malighetti, Roberto, Matera, Vincenzo
2002, *Dal Tribale al Globale*, Bruno Mondadori, Milano.

Fabietti, Ugo, Remotti, Francesco
1997, *Dizionario di antropologia. Etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, Zanichelli, Bologna.

Farro, Antimo
2006, *Italia alterglobal: movimento, culture e spazi di vita di altre globalizzazioni*, FrancoAngeli, Milano.

Foucault, Michel,
2004, *L'ordine del Discorso*, Einaudi, Torino (ed. or. 1972).
2001, *La Volontà di Sapere. Storia della Sessualità, vol.I*, Feltrinelli, Milano (ed.or.1976).

Friedman, Jonathan
2008, *La quotidianità del sistema globale*, Bruno Mondadori, Milano.
2000, "Globalization, class and culture in global systems", in *Journal of World-systems Research*, VI, 3, fall/winter 2000, p.636-656, Special Issue, "Festschrift for Immanuel Wallerstein", Part. II.
1994, *Cultural Identity and Global Process*, Sage, London.

Galinier, Jacques, Molinié, Antoinette
2006, *Les Néo-Indiens. Une Religion du III Millénaire*, Odile Jacob, Paris.

Geertz, Clifford
1999, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del XX secolo*, Il Mulino, Bologna.

Giddens, Antony

1995, *La Trasformazione dell'Intimità*, Il Mulino, Bologna.

Gilly, Adolfo

1999, *La ribellione del mondo incantato*, Manifestolibri, Roma.

Ginsborg, Paul

2006, *Storia d'Italia dal Dopoguerra a Oggi*, Einaudi, Torino.

Goody, Jack

2002, *Il Potere della Tradizione Scritta*, Bollati Boringhieri, Torino.

Griaule, Marcel

1997, *Dieu d'Eau. Conversations avec Ogotemmel*, Paris, Fayard (ed. or. 1948).

Gruzinski, Serge

1987, "Gli uomini-dei del Messico: potere indiano e società coloniale, XVI-XVIII sec.", in *Istituto della Enciclopedia Italiana*, Roma.

Keck, Margaret, Sikkink, Kathryn

1998, *Activists beyond borders. Advocacy networks in international politics*, Cornell University Press, Ithaca and London.

Klein, Naomi

2004, *Recinti e Finestre*, Baldini e Castoldi Dalai, Milano.

2000, *No Logo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano.

Kumar, Krishan

1993, "Civil Society: an Inquiry into the Usefulness of an Historical Term", in *The British Journal of Sociology*, p. 375-395, 44 (3).

Hall, Stewart

2006, *Politiche del Quotidiano*, Il Saggiatore, Milano.

Hannerz, Ulf

2001, *La Diversità Culturale*, Il Mulino, Bologna.

1998, *La Complessità Culturale: L'organizzazione sociale del significato*, il Mulino, Bologna

Hardt, Michael, Negri, Antonio

2004, *Moltitudine: guerra e democrazia nel nuovo ordine imperiale*, Rizzoli, Milano.

2002, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano.

Harvey, David

2007, *Breve storia del Neoliberismo*, Il Saggiatore, Milano.

1997, *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano.

Hernandez Navarro, Luis, Vera Herrera, Ramon (ed.)

1998, *Los Acuerdos de San Andrés*, Era, Mexico.

Herzfeld, Michael

2003, *Intimità culturale – Antropologia e Nazionalismo*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli.

Hobsbawm, Eric

2002, *I Ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, Einaudi, Torino.

Illuminati, Augusto

2003, *Bandiere*, Derive/Approdi, Roma.

Ion, Jaques

1997, *La fin des militants?*, Les éditions de l'Atelier, Paris.

INEGI – Instituto Nacional de Estadística y Geografía de Mexico, XI Censo General de Población y Vivienda, 1990.

Irigaray, Luce

1975, *Speculum*, Feltrinelli, Milano.

Latouche, Serge

2004, *Altri mondi, altre menti, altrimenti. Oikonomia vernacolare e società conviviale*, Rubbettino, Cosenza.

Lavaud, Jean Pierre

2006, “Bolivie: vers l’anarchie segmentaire ? L’« ethnicisation » de la vie politique”, in *Hérodote, Amérique Latine: nouvelle géopolitique*, p.62-81, n.123.

Lazar, Marc

2008, *L’Italia sul filo del Rasoio. La Democrazia nel Paese di Berlusconi*, Rizzoli, Milano.

Le Bot, Yvon, Subcomandante Marcos

1997, *Le Rêve Zapatiste*, Seuil, Paris (ed. It. 1997, *Il Sogno Zapatista*, Arnoldo Mondadori, Milano).

Leyva Solano, Xochitl

2000, “De Las Cañadas a Europa: niveles, actores y discursos del Nuevo Movimiento Zapatista (NMZ) (1994-1997)”, in *Thule, Rivista italiana di Studi Americanistici*, p.289-325, n.8/9, Aprile/Ottobre 2000, Argo, Lecce.

Leyva Solano, Xochitl , Ascencio Franco Gabriel

2002, *Lacandonia al filo del agua*, CIESAS, UNAM, Mexico.

Liotard, Jean-François

1979, *La Condition Postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris.

Lomnitz, Claudio

2000 “Bordering on Anthropology. The Dialectics of a National Tradition in Mexico”, in *Revue de Synthèse*, p. 345-380, 4e , n.3-4, Juillet-Décembre 2000.

Lopez Caballero, Paola,

2008, “Récits des origines, variations identitaires et conflits pour la légitimité politique à Milpa Alta, Mexico, DF (XVIIe – XXIe siècles). Ethnographier l’État et

historiciser l'ethnicité”, in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Aula virtual, 2008, (versione online: <http://nuevomundo.revues.org/index30523.html>) Consulté le 07 mai 2009).

Lopez Monjardin, Adriana, Rebolledo Millàn, D.M.

1999, “Los Municipios Autónomos zapatistas” in *Chiapas*, n.7, 1999.

Luverà, Bruno

2002, *La trappola. Controinchiesta sui fatti di Genova e sul movimento globale*, Editori Riuniti, Roma.

MacIntyre, Alisdair, D'Avenia, Marco

2001, *Animali Razionali Dipendenti*, Vita e Pensiero, Milano.

Malighetti, Roberto

2005, *Oltre lo sviluppo. Le prospettive dell'antropologia*, Meltemi, Roma.

Marcus, George

1995, “Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-situated ethnography”, in *Annual Review of Anthropology*, p.95-117, n.24. (ed. It. 2009, “L'etnografia nel/del sistema-mondo. L'affermarsi dell'etnografia multi-situata”, in *Vivere l'Etnografia*, Francesca Cappelletto (ed.), SEID, Firenze).

Marcus, George, Fisher, Michael

1998, *Antropologia come Critica Culturale*, Meltemi, Roma.

Marcon, Giulio

2005, *Come fare politica senza entrare in un partito*, Feltrinelli, Milano.

McKay, George

2008, *Atti insensati di Bellezza – Le culture di resistenza hippy, punk, rave, eco-azione diretta e altre TAZ*, Shake, Milano.

Melenotte, Sabina

2008, “Comment mener une ethnographie au Chiapas? Entre engagements et disengagements sur un terrain fortement politiques. Note de recherche”, in *Altérités – Revue d’Anthropologie du Contemporain*, p.129-142, vol.5, n.2, 2008.

Membretti, Andrea, Vitale, Tommaso

2007, *In Nome di chi? Partecipazione e rappresentanza nelle mobilitazioni locali*, FrancoAngeli, Milano.

Membretti, Andrea

2003, *Leoncavallo S.P.S., Spazio Pubblico Autogestito*, Ed. Leoncavallo, Milano.

Mezzadra, Sandro (ed.)

2002, *Sub-altern Studies: Modernità e Postcolonialismo*, Ombre Corte, Verona.

Militant A

2007, *Storie di Assalti Frontali*, Derive/Approdi, Roma.

Mignolo, Walter

2000, *Local Histories, Global designs: Coloniality, Subaltern Knowledge and border Thinking*, Princeton University Press, Princeton.

Montezemolo, Fiamma

1999, *Senza Volto. L’Identità e il Genere nel Movimento Zapatista*, Liguori, Napoli.

Nader, Laura

2008, “Giustizia, diritti umani e sentimento d’ingiustizia”, in Fabietti, Ugo (ed.), “Giustizia”, p.106-124, *Antropologia*, anno VIII, n. II, Meltemi.

Nash, June

2001, *Mayan Visions: The Quest for Autonomy in an Age of Globalization*, Routledge Press, New York.

Ong, Aiwa

2005, *Da rifugiati a cittadini – Pratiche di governo nella nuova America*, Raffaello

Cortina Editore, Milano.

1999, *Flexible Citizenship. The cultural logic of transnationalism*, Duke University Press, Durham, N.C.

Ortner, Sherry

2006, *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*, Duke University Press, Durham, N.C.

Osterweil, Michal

2006, "Theoretical-Practice: Il movimento dei movimenti and (re)inventing the political", intervento in occasione del Convegno *Colloqui di Cortona* della Fondazione Giacomo Feltrinelli.

Ouattara, Fatoumata

2004 "Une étrange familiarité. Les exigences de l'anthropologie « chez soi »", in *Cahiers d'Études Africaines*, p. 635-658, n.175, 2004/3.

Pasquinelli, Matteo (ed.)

2002, *Media Activism*, Derive/Approdi, Roma.

Peli, Santo

2004, *La Resistenza in Italia. Storia e Critica*, Einaudi, Torino

Persico, Luca Zulu

2002, *Cartoline dal Mondo Zapatista*, Feltrinelli, Milano.

Pitarch Pedro

2006, "Ventriloquie confuse", en *Problèmes de Amérique Latine*, p. 171-188, n.61-62, été-automne 2006.

Raparelli, Francesco

2008, "Gli affetti e la ribellione. Educazione sentimentale e nuove forme della militanza", in *Posse*, giugno 2008, (www.posseweb.net).

Revelli, Marco

2001, *Oltre il Novecento: la politica, le ideologie, le insidie del lavoro*, Einaudi, Torino.

Rose, Nikolas

1999, *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sader, Emir

2002, "Beyond Civil Society: The Left after Porto Alegre", in *New Left Review*, p. 87-99, n.17.

Said, Edward

2001, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano (ed.or. 1978).

Scandurra, Giuseppe

2005, "Conflitti urbani: Genova 2001, un'analisi antropologica" in Callari Galli, Matilde, Guerzoni, Giovanna, Riccio, Bruno, (ed.), *Culture e conflitto*, Guaraldi, Rimini.

Scott, James

2006, *Il Dominio e l'Arte della Resistenza*, Eleuthera, Milano.

Sergi, Vittorio

2009, *Il Vento dal Basso: dal Messico della Rivoluzione in corso*, ED.IT, Catania.

2008, "Le voci della Selva. Per un'educazione politico-sentimentale", in *Posse*, giugno 2008 (www.posseweb.net).

Simonicca, Alessandro

2006, *Viaggi e Comunità*, Meltemi, Roma.

Smith, Gavin

2004, "Hegemony: Critical Interpretations in Anthropology and Beyond", *Focaal*:

European Journal of Anthropology, 43.

Spivak, Gayatri

2004, *Critica della Ragione Postcoloniale*, Meltemi, Roma.

Spivak, Gayatri, Harasym Sarah (ed.)

1990, *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, Routledge, London.

Stiglitz, Joseph

2002, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino.

Subcomandante Marcos

1996, *Ya Basta! Vers l'Internationale Zapatiste*, Dagorno, Paris.

Tari, Marcello

2008, *Movimenti dell'Ingovernabile: dai Controvertici alle Lotte metropolitane*, Ombre Corte, Verona.

Tari, Marcello (ed.)

2005, *Guerra e Democrazia*, Uninomade AA.VV. Manifestolibri, Roma.

Tarrow, Sindney

2005, "Cosmopoliti radicati e attivisti transnazionali", *Rassegna Italiana di Sociologia*, p.221-248, n.2, aprile-giugno 2005, Il Mulino, Bologna.

Touraine, Alain

2000, *Come liberarsi del liberismo. I movimenti contro la globalizzazione*, Il Saggiatore, Milano.

Urbinati, Nadia

2004, "Comunitarismo", in Bobbio, Matteucci, Pasquino, 2004, *Dizionario di Politica*, UTET, Torino.

Vásquez Montalbán, Manuel

2001, *Marcos, el Señor de los Espejos*, Punto de Lectura, Mexico (ed.or. 1999).

Viqueira, Juan Pedro

2002, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, Tusquets – Colegio de Mexico, Mexico.

2000, “Culturas e identidades en la historia de Chiapas”, in *Thule, Rivista italiana di Studi Americanistici*, p.273-289, n.8/9, aprile/ottobre 2000, Argo, Lecce.

Virno, Paolo

2002, *Grammatica della moltitudine: per un'analisi delle forme di vita contemporanee*, Derive/Approdi, Roma.

2002, *Esercizi di esodo. Linguaggio e azione politica*, Ombre Corte, Verona.

Viti, Fabio (ed.)

1998, “Dal fieldwork al network. Intervista a Jean-Loup Amselle”, in *Etnosistemi*, p.142-146, 5, 5.

Wallerstein, Emmanuel

2008, “What Have the Zapatistas Accomplished?”, in *Commentary* n.224, Jan. 1, 2008, Fernand Braudel Center, Binghamton University, NY, (<http://fbc.binghamton.edu/224en.htm>).

Willis, Paul

1981, *Learning to Labour: How Working Class Kids get Working Class Jobs*, Columbia University Press, New York.

Siti web citati

<http://actiondiritti.com/index.php>

<http://www.agices.org/documenti/index.htm>

<http://www.aziendalex.kataweb.it/Article/0,1555,12690948,00.html>

<http://blogs.lib.berkeley.edu/cunews.php/2009/10/13/new-foucault-and-lgbt-online-collections>

www.bologna.social-forum.org

<http://www.carta.org/articoli/9100>

<http://www.carta.org/campagne/chiapas/10269>

<http://www.carta.org/campagne/chiapas/10278>

<http://collettivoaaa.splinder.com/post/9649581>

<http://www.coloquiointernacionalandresaubry.org/programa.html>

www.coordinadora.org

<http://coordinadoraraval.org/>

www.creativecommons.org

<http://cspcl.ouvaton.org>

www.enlacezapatista.org

<http://www.edinchiapas.org.uk/about>

www.escatelier.net

www.ezln.org

http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=4&cd_language=3

<http://www.fse-esf.org/spip.php?rubrique73>

<http://www.gruppe-basta.de/>

<http://www.ilmanifesto.it>

<http://italy.indymedia.org/news/2003/04/241259.php>

<http://www.invisibili.org/>

<http://www.ipsnet.it/chiapas/alink.htm>

<http://www.ipsnet.it/chiapas/1994/1dichsel.htm>

<http://isole.ecn.org/zip/ls2cartami.htm>

<http://www.globalproject.info/art-18429.html>

<http://www.manitese.it/index.php?proamerica>

<http://www.metaforum.it/archivio/2004/index8524.html?t1499.html>

<http://www.mdmcentrosud.org/chiapas.htm>

<http://www.metaforum.it/archivio/2004/index8524.html?t1499.html>

<http://www.pangea.org/ellokal/>

www.posseweb.net

<http://www.qwerg.com/tutebianche/it/luglio/contenuti/dichiarazioneguerra.html>

www.wikipedia.org/wiki/Trashware

<http://www.wumingfoundation.com/italiano/giap.htm>

www.wumingfoundation.com

www.wumingfoundation.com/italiano/Giap/Giap11.html

<http://www.wumingfoundation.com/italiano/Giap/mitopoiesi.html>

http://www.wumingfoundation.com/italiano/Giap/giap6_IXa.htm

http://w3.uniroma1.it/dsmc/ricerca/Allegati/407_424.pdf

www.yabasta.it

<http://zinternational.zcommunications.org/Italy/eZln>

<http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/camino2/camino2.html>