

20  
INCONTRI

# ISTANZE ETICO-SOCIALI E GLOBALIZZAZIONE

Atti del Convegno organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Comunicazione  
"A. Labriola" dell'Università di Cassino e dal Centro per la Filosofia Italiana  
(Cassino - Università, Novembre 2004)



MILELLA

INCONTRI (Nuova Serie)

*Collana filosofica diretta da Alberto Nave*

# ISTANZE ETICO-SOCIALI E GLOBALIZZAZIONE

*Dipartimento di Filosofia e Comunicazione  
"A. Labriola" - Università di Cassino  
Centro per la Filosofia Italiana - Monte Compatri*



Milella 2006

*Alla realizzazione della presente pubblicazione ha concorso il Dipartimento di Filosofia e Comunicazione "A. Labriola" dell'Università di Cassino*

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

© 2006 by Milella Edizioni di Lecce Spazio Vivo - Lecce

ISBN 88-7048-439-4

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzato.

## INDICE

PREFAZIONE .....	pag. 9
MARIO SIGNORE <i>Etica della responsabilità e globalizzazione</i> .....	" 11
ELIO MATASSI <i>Hegel critico "ante litteram" della globalizzazione</i> .....	" 25
LUIGI PUNZO <i>Pensiero unico e globalizzazione</i> .....	" 39
GIUSEPPE CANTILLO <i>Soggettività ed etica contemporanea</i> .....	" 53
FRANCESCO BELLINO <i>Storia ed epistemologia della Bioetica Globale: Van Rensselaer Potter e la nascita della Bioetica</i> .....	" 63
SANTINO CAVACIUTI <i>Razionalità o Libertà? L'istanza emergente della libertà sulla razio- nalità nel mondo contemporaneo</i> .....	" 75
FERDINANDO LUIGI MARCOLUNGO <i>Responsabilità per l'altro in Emmanuel Lévinas</i> .....	" 99
RAFFAELE BRUNO <i>Alterità e passioni</i> .....	" 109

FAUSTO PELLECCCHIA	
<i>Questioni di globalizzazione: le mutilazioni femminili e i diritti umani</i> ... ..	pag.125
GIUSEPPE CANTARANO	
<i>Globalizzazione, tra biopolitica e immunità</i> ... ..	" 153
UMBERTO REGINA	
<i>Ripensare con Kierkegaard la persona nell'era della globalizzazione</i>	" 161
ALBERTO NAVE	
<i>L'analisi marcusiana della "Società industriale avanzata" nella prospettiva del villaggio globale</i> ... ..	" 177
ALDO MASULLO	
<i>Imperialismo del potere e universalismo della libertà</i> ... ..	" 189
MARCO CELENTANO	
<i>Radicalimento sociale o spettacolarizzazione del conflitto? Riflessioni sul movimento contro la globalizzazione capitalistica.</i>	" 203
GIUSEPPE REFRIGERI	
<i>Globalizzazione e istanze formative</i> ... ..	" 215
FIorenza TARICONE	
<i>Novecento, il secolo delle donne e l'inizio dell'era globale</i> ... ..	" 247
GIUSEPPE PRESTIPINO	
<i>Non conclusioni ma impressioni fugaci e inquiete</i> ... ..	" 257

MARCO CELENTANO

**RADICAMENTO SOCIALE  
O SPETTACOLARIZZAZIONE  
DEL CONFLITTO?  
RIFLESSIONI SUL MOVIMENTO CONTRO  
LA GLOBALIZZAZIONE CAPITALISTICA**

1. *Le radici oltreoceano: il movimento neo-zapatista*

Chi cerchi le radici profonde dei nuovi movimenti contro la globalizzazione capitalista, e dei cicli di lotte sociali che essi hanno ispirato, in particolar modo durante il decennio 1992-2002, non le troverà in Europa, né in Nord-America.

Fu in America latina che, all'inizio degli anni Novanta, si cominciò a respirare un vento nuovo, o meglio, divenne visibile al mondo intero quanto, da vari decenni, in quelle zone stava accadendo: lo sviluppo di forme di autoorganizzazione, e autodifesa dallo sfruttamento selvaggio dei potentati locali e stranieri, da parte delle comunità indigene, e la ripresa di una riflessione collettiva sulle possibili alternative all'economia capitalista, e alle forme politiche che ne sono espressione.

Un fenomeno che ha interessato, in primo luogo, il Messico, ma anche l'Ecuador e, in misura minore, paesi come Guatemala, Bolivia, Colombia. Un filo rosso che lega gli eventi che vanno dal Congresso indigeno del 1974 alla sollevazione zapatista del 1994: quello della lenta maturazione di forme nuove di autogoverno e di lotta sociale, da parte di comunità che in questo processo hanno saputo riscoprire e riversare il loro patrimonio culturale millenario.

“Lo zapatismo”, osserva R. Zibechi, “si iscrive in una lunga onda espansiva di insorgenza indigena su scala continentale. Un crescendo iniziato negli anni Settanta e che ha registrato un salto qualitativo attorno al 1992 [...] In Chiapas si intrecciano tre dinamiche che spiegano la nasci-

ta dell'EZLN e le sue principali correnti: quella indigena-contadina, quella della diocesi di San Cristóbal e la guerriglia. Le tre poggiano sulla stessa base: la comunità come centro gravitazionale del mondo indigeno, dove si preservano le sue tradizioni, la sua cultura e la sua particolare visione cosmica. In un processo durato quasi tre decenni, questi tre movimenti sono andati convergendo sulla comunità indigena, trasformata in soggetto e base di appoggio di tutte le lotte<sup>1</sup>.

Si tratta di una effettiva e feconda contaminazione fra tradizioni sociali e politiche differenti, e di una fusione non coatta tra diverse comunità, che hanno messo in moto alcuni processi profondamente innovativi:

- Una riscoperta di forme di autoregolamentazione che erano nelle tradizioni delle comunità indigene, e che le repressioni governative e le umilianti condizioni di lavoro e di vita avevano seppellito e disperso.
- Ma, nel contempo, anche una rivoluzione culturale, un profondo rinnovamento dei costumi indigeni, che ha riguardato, in primo luogo, due aspetti, tra loro strettamente intrecciati: il decentramento dei poteri decisionali e il loro allargamento all'intera comunità, attraverso la struttura assembleare, e l'attiva partecipazione delle donne alle iniziative del movimento, che, dopo una fase di lotte e dibattiti interni alle comunità stesse, ha condotto al riconoscimento di pari diritti per le persone di entrambi i sessi<sup>2</sup>.
- Un rinnovamento, in senso antiautoritario, di organizzazioni politiche che, provenendo da posizioni "avanguardistiche", e da una rigida organizzazione gerarchica, attraverso il confronto quotidiano con le popolazioni locali, con i loro costumi, le loro esigenze ed iniziative, hanno finito per cambiare fisionomia, trasformandosi in qualco-

<sup>1</sup> R. Zibechi, *Zapatisti e sem terra*. Movimenti sociali ed insorgenza indigena, Milano, Zero in Condotta, 2001, p. 35.

<sup>2</sup> Tra le tappe più significative di questo processo, l'esperienza di profondo rinnovamento vissuta dalla cooperativa di tessitrici *J'pas Joloviletik* di San Cristóbal, a partire dal 1992, l'approvazione della "Legge rivoluzionaria delle donne" (8 marzo 1993), la grande manifestazione svoltasi a San Cristóbal tre anni dopo (8 marzo 1996), le numerose iniziative e mobilitazioni promosse dalle donne zapatiste negli anni successivi. Si veda su questo R. Zibechi, op. cit., pp. 43-44; G. Rovina, *Mujeres de maíz*, Barcellona, Virus, 1994; M. Millán, *Las zapatistas de fin milenio*, «Rivista Chiapas», 3, 1996.



sa di più fluido e, nel contempo, più profondamente radicato sul territorio.

- Un ulteriore passaggio in quel cammino verso un incontro paritetico tra diverse sensibilità e tradizioni religiose che fu iniziato, negli anni Sessanta, con il vescovato di Samuel Ruiz, presso la diocesi di San Cristòbal, ovvero, il passaggio dalla "teologia della liberazione" allo sviluppo di una "teologia indigena" e di una "chiesa indigena", il cui principale promotore è stato il vescovato di Riobamba<sup>3</sup>.

A mettere in moto questa serie di mutamenti, osserva ancora Zibechi, "tre avvenimenti che nascono nelle stesse comunità: l'emigrazione di massa verso la selva, la conquista di nuove terre grazie al recupero di quelle usurpate dai possidenti e un processo di rinnovamento interno"<sup>4</sup>. A partire dagli anni Cinquanta, nella Selva Lacandona, in cui i controlli governativi erano ancora soltanto nominali, emigrarono, nell'arco di vent'anni, circa 250.000 persone di diverse etnie: "Lì confluirono *tzotziles*, *tzeltales*, *choles* e *tojolabales* che ricrearono nuove comunità"<sup>5</sup> e stabilirono nuovi patti e legami reciproci.

---

<sup>3</sup> Purtroppo il tema non può essere adeguatamente approfondito in questa sede. S. Ruiz assunse la carica di vescovo nel 1960. Nella seconda metà degli anni Sessanta, le sue iniziative, volte a dare spazio e autonomia alle popolazioni indigene entro la chiesa locale, si intrecciarono e affiancarono a quelle delle comunità ecclesiariche di base, ispirate dalla "teologia della liberazione", pur seguendo, in realtà, vie autonome e differenti, basate su un catechismo elaborato dalle persone indigene nelle loro lingue. Nel 1975, in sintonia con gli orientamenti della teologia della liberazione, Ruiz promosse la "scelta in favore dei poveri" che, dieci anni dopo, rimarcava come percorso "verso la liberazione dei poveri" e la "totale uguaglianza" fra uomini e donne. Nel 1997, riuscì a scampare, insieme al suo segretario, ad un attentato, partorito dagli ambienti militari anche con appoggi all'estero, che ferì alcuni dei suoi collaboratori. Intanto, altri esponenti della chiesa cattolica in America latina, come L. Proano, vescovo di Riobamba, in Ecuador, hanno intrapreso un percorso in direzione dell'elaborazione di una "teologia indigena" e della costruzione di una "chiesa indigena", dunque, di una autonomia dell'espressione religiosa e dell'organizzazione ecclesiarica indigena dalla stessa chiesa cattolica. Si veda su questo G. Girardi, *Los pueblos indios sujetos de la teología?*, in AA. VV., *El derecho indigena a la autodeterminación política y religiosa*, Quito, Abya Yala, 1997.

<sup>4</sup> R. Zibechi, op. cit., p. 38.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

La struttura decisionale nata dalla fusione e dal rinnovamento di queste diverse tradizioni si incentra, oggi, sul momento assembleare allargato pariteticamente a uomini e donne. Tale assetto è il frutto di un percorso di maturazione e rinnovamento interno di queste culture indigene, discendenti degli antichi Maya, ma la sua costruzione ha comportato cambiamenti altrettanto significativi per le organizzazioni guerrigliere da cui provenivano i militanti zapatisti: “Gli zapatisti – partiti dal classico modello piramidale – sono andati creando, in corso d’opera, un *corpus* di idee sul potere totalmente nuovo, basato sulla loro lunga esperienza di vita nella comunità a contatto con la cultura indigena”<sup>6</sup>. Si tratta, del caso abbastanza raro di una organizzazione politica, orientata alla lotta armata, che ha scelto di rinnovarsi profondamente, di mettere radicalmente in discussione la propria struttura verticistica, e la vocazione avanguardistica e bellicista che la orientava, man mano che la sua azione si è andata fondendo ed integrando con quella delle popolazioni locali<sup>7</sup>.

Proprio per queste sue peculiarità, il movimento neo-zapatista, e il suo retroterra sociale, sono al centro della riflessione di un altro studioso, J. Holloway, e ispirano il titolo di un suo recente saggio che sta suscitando, in molti paesi, un notevole dibattito: *Cambiare il mondo senza prendere il potere*<sup>8</sup>.

Il rinnovamento interno di cui è stata capace l’organizzazione zapatista è incentrato, secondo Holloway, *sul prendere le distanze sia dalla forma “partito”, sia dal progetto di conquista del potere politico ad essa intrinseco*, a favore di un esperimento di democrazia diretta, di radicale decentramento e diffusione del potere, di esercizio e formazione dell’intera comunità all’autogoverno, alla libera e paritetica cooperazione, al rispetto delle differenze culturali e individuali, al continuo ed anche aspro confronto.

---

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>7</sup> Si veda su questo EZLN, *Documenti e comunicati dal Chiapas insorto, 15 agosto 1994 / 29 settembre 1995*, Pisa, Bfs Edizioni, 1996.; si veda pure R. Zibechi, *op. cit.*, pp. 52-67.

<sup>8</sup> Si veda in edizione italiana J. Holloway, *Cambiare il mondo senza prendere il potere*, Napoli-Roma, Cantieri Carta - Ed. Intra Moenia, 2004. Si veda pure J. Holloway - E. Peláez, *Zapatista! Reinventing Revolution in Mexico*, London, Pluto Press, 1998.

Un processo di radicale rinnovamento e sostanziale superamento della forma partitica che, in effetti, non ha avuto eguali in Occidente: in direzione opposta si sono orientati gli sviluppi e le trasformazioni dei partiti, quali si presentano, sia nelle democrazie parlamentari contemporanee, sempre più simili a 'comitati d'affari', sia nel modello del partito-stato, quale fu concepito dalla tradizione marxista-leninista, e applicato, in maniera più o meno distorta, nei paesi del socialismo reale.

Senza remore, Holloway constata il fallimento del modello della "presa del potere", inteso in primo luogo come potere politico, che egemonizzò l'analisi e le pratiche di larga parte del movimento antagonista, negli anni Sessanta e Settanta. Con esso, tuttavia, non tramontano, secondo l'autore, le speranze di radicale rinnovamento, che, dagli anni Quaranta dell'Ottocento fino alla seconda metà del Novecento, milioni di persone riposero nel *socialismo*, ma, piuttosto, *gli strumenti* ai quali gran parte di quel movimento affidò tale tensione: *il socialismo di stato*, appunto, e *il partito*. Resta e cresce, invece, il bisogno di un cambiamento radicale, oggi latente in tante diverse manifestazioni del disagio sociale, anche se, in qualche modo la sua espressione appare ancora bloccata dalla delusione storica legata al trasformarsi del socialismo di stato, da presunto principio di liberazione, in avallo ideologico di nuove forme di oppressione e barbarie.

Holloway riconosce che il carattere palesemente imperialista e liberticida dei regimi del cosiddetto socialismo reale, da un lato, e l'evidente integrazione delle organizzazioni sindacali ufficiali e delle sinistre tradizionali nella logica capitalistica, dall'altro, rendono attualmente difficile anche solo il concepire una alternativa radicale all'esistente. Nel settimo capitolo, egli esemplifica questa problematica facendo riferimento alla nota polemica fra Rosa Luxemburg ed Eduard Bernstein, osservando che, nonostante le loro rilevanti differenze, e l'indubbio valore di alcune riflessioni critiche della Luxemburg, entrambe le posizioni si collocavano all'interno di una prospettiva "statalista", incentrata sulla contraddittoria idea che *un forte accentramento di poteri e proprietà nelle mani dello Stato* potesse essere forza motrice di *un decentramento del potere, sul piano sociale*, di una autogestione del lavoro da parte dei lavoratori, di una emancipazione della vita umana dall'emarginazione e dallo sfruttamento. I due contendenti, osserva l'autore, incarnavano, rispettivamente, l'opzione rivoluzionaria e quella riformi-

sta di questa prospettiva, ma nessuno dei due osava metterla in discussione<sup>9</sup>.

Le conclusioni cui giunge Holloway sono, in breve, le seguenti: per costruire una società non fondata su relazioni di potere, i mezzi non possono essere né il libero mercato e le democrazie liberali, né la conquista del potere politico, da parte di un partito, e il controllo statale sull'economia.

Che significa, al di là delle formule, questa duplice critica? Quantomeno, che il problema sociale non è riducibile a quello politico, al problema di chi sta al potere, ad una questione di ricambio, parziale o totale, della classe dirigente. D'altra parte, criticare la forma partito, l'obiettivo del potere, la forma Stato, non significa, certamente, per Holloway, pronunciarsi a favore di un generico spontaneismo. Egli, piuttosto, rielabora diverse tradizioni interne al pensiero socialista libertario occidentale, il "consiliarismo", il "comunismo libertario", il "piattaformismo" degli anarco-comunisti russi che vissero l'esperienza della rivoluzione d'ottobre, per esserne poi drasticamente emarginati dai bolscevichi, e ne integra alcuni elementi nella prospettiva, di ispirazione zapatista, di un progressivo decentramento del potere che sia, nel contempo, formazione di tutti i membri della comunità all'autogestione ed alla cooperazione.

Il libro di Holloway suggerisce, insomma, un approccio radicale allo studio del fenomeno che è oggetto della nostra riflessione, in questo convegno: la globalizzazione, da lui intesa, in primo luogo, come mondializzazione dell'economia capitalistica. Secondo questa prospettiva, la disuguaglianza planetaria, non è, come le ideologie liberali e liberiste per secoli hanno sostenuto, una condizione in via di graduale superamento, un dramma che regredisce, man mano che si diffondono il libero scambio, l'offerta di merci e la "cooperazione internazionale". Al contrario, essa è condizione insita nello stesso modello di sviluppo del capitalismo, legata indissolubilmente all'obiettivo della massimizzazione del profitto, che non può essere perseguito se non potenziando al massimo lo sfruttamento del lavoro umano, la mercificazione della vita, la distruzione delle risorse e degli equilibri naturali. Secondo questa prospettiva, lo sviluppo capitalistico fa prevalere, necessariamente, come ha osservato di recente

---

<sup>9</sup> Si veda J. Holloway, op. cit., p. 20.

<sup>10</sup> F. Rotondi, *Teoria di un mondo per tutti*, Napoli, Guida, 2005, p. 38.

un altro autore, “il più forte, il più cinico, il più adatto ai meccanismi sociali vigenti, che pongono il profitto e il potere al di sopra di ogni altro valore”<sup>10</sup>. Una linea di tendenza confermata dallo stato di estremo squilibrio attuale, in cui il 20% della popolazione mondiale usufruisce di un 80% delle risorse disponibili, mentre il restante 80% accede solo al 20% di esse. Si tratta di un’analisi certamente non nuova, le cui premesse erano state, anzi, in buona parte, chiarite già dalla critica dell’economia politica di ispirazione socialista, nell’Ottocento: “La tendenza a creare il mercato mondiale è data immediatamente nel concetto stesso di capitale”<sup>11</sup>, scriveva Marx, ovvero, nel modello di sviluppo proprio del capitalismo, e dunque, “si può dire che nel capitalismo vi è sempre [...] fin dagli inizi, la tendenza alla globalizzazione, appunto perché essa non è altro che la creazione del mercato mondiale”<sup>12</sup>, osserva G. Di Marco. Si tratta di una impostazione che lo stesso Marcos, l’intellettuale più noto dell’EZLN (Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale), attualizza e applica, nella sua analisi dello scenario mondiale contemporaneo: “il capitalismo nella globalizzazione neoliberista sta realizzando una vera guerra mondiale, in ogni luogo e in tutti i modi. Questa guerra non solo distrugge, tra altre cose, le relazioni sociali. Cerca anche di riordinarle secondo la logica del vincitore”.<sup>13</sup>

Questa analisi conduce, nel caso di Holloway come in quello di Marcos, ad una triplice presa di distanza:

- dall’“elitismo”, tipico di quei pensatori che alla democrazia e alla civiltà borghesi hanno contrapposto un modello autoritario, in cui pochi presunti eletti si arrogano il diritto di sottomettere grandi moltitudini umane, e governarle col pugno di ferro;
- dagli esiti autoritari cui ha condotto il modello del socialismo di Stato, e dalle politiche liberticide messe in atto da quei regimi che, nel corso del Novecento, si sono affermati richiamandosi ad esso.

---

<sup>11</sup> K. Marx., *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf) 1857-1858; Anhang 1850-1859*, Berlin, 1974, p. 311; tr. it. E. Grillo, *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica, 1857-1858*, Scandicci, 1997, vol. II, p. 9.

<sup>12</sup> G. Di Marco “Mercato mondiale della globalizzazione e politica dei diritti umani”, “Civiltà del Mediterraneo”, giugno 2004, 4-5, pp. 71-132.

<sup>13</sup> Brano tratto dal comunicato di Marcos, del 21 giugno 2005, intitolato “La (impossibile) geometria del potere in Messico”, pubblicato da «la Jornada», di Città del Messico.

- dalle democrazie borghesi e dal loro esito storico: la concentrazione delle risorse economiche mondiali nelle mani di pochi gruppi di potere, il dominio di questi sull'intero pianeta, la tendenza alla mercificazione di tutte le relazioni e attività umane;

Ovviamente, una incertezza maggiore rivelano entrambi quando si tratta di suggerire modelli alternativi. Nel caso di Marcos, si tratta di una prudenza derivante dalla consapevolezza che i modelli di democrazia diretta che hanno dato importanti frutti, in Chiapas, non possono essere automaticamente esportati in altri contesti sociali<sup>14</sup>. Per Holloway è importante ribadire che ogni comunità, come ogni individuo, deve seguire autonomamente un proprio percorso di rinnovamento, se vuole scoprire forme autentiche di liberazione.

Suggerimenti vaghi, e tuttavia utili, si vuole evitare di proporre un modello contrapposto ma speculare a quello della globalizzazione capitalistica. Occorre, infatti, in primo luogo, essere consapevoli del fatto che *nessuna tradizione, culturale o politica, possiede la ricetta universale, esportabile in altri luoghi, contesti, situazioni per risolverne i problemi*. Non è esportabile, forzatamente, o automaticamente, la democrazia, come non lo sono i modelli ad essa alternativi, e fra questi il socialismo, comunque sia declinato.

Per ogni individuo e ogni comunità, la forza di liberarsi da catene sociali e culturali sta in una tensione tra riscoperta delle proprie radici e rinnovamento profondo, fra critica del potere vigente e autonoma sperimentazione di forme alternative ad esso.

## 2. *Il movimento "no-global" in occidente: la spettacolarizzazione del conflitto*

Il libro di J. Holloway, pubblicato nel 2002, affidava le sue speranze alle possibili sinergie tra il movimento neozapatista, espressione della rinascita di un protagonismo indigeno, nelle Americhe latine, e il movimento "no global", che nell'anno precedente aveva conosciuto il picco della sua diffusione nei paesi occidentali. Proprio in quell'anno, tuttavia,

---

<sup>14</sup> Si veda su questo Y. Le Bot, *Il sogno zapatista*, Milano, Mondadori, 1997.

cominciava a farsi manifesta, all'interno di questo nuovo fronte antagonista, una crisi che ha investito in parte anche lo stesso zapatismo<sup>15</sup>, ma, in misura più drastica, le componenti occidentali del movimento.

Ripercorriamo, schematicamente, le tappe essenziali che hanno condotto alla nascita e allo sviluppo del "movimento contro la globalizzazione capitalista", dapprima nel Centro e Sud-America, poi anche in Occidente:

Nel 1990, il "Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios", che pose al centro della discussione la questione dell'"autodeterminazione" delle popolazioni indigene.

Nel 1992, la contestazione alle celebrazioni del quinto centenario della scoperta dell'America.

Nel 1994, in Messico, la sollevazione zapatista contro l'accordo di libero commercio con Stati Uniti e Canada.

Nel 1996, gli Accordi di San Andrés, che ratificavano l'autonomia amministrativa già praticata, di fatto, da anni, dalle comunità indigene, la nascita del *Foro Nacional Indígena* e del *Congreso Nacional Indígena*, la convocazione del primo *summit* internazionale contro la globalizzazione neo-liberista.

Nel 1999, a Seattle, la conferenza dell'Organizzazione Mondiale del Commercio (*World Trade Organization* - W.T.O.), indetta per l'avvio del nuovo ciclo di negoziati *Millennium round*, veniva messa in crisi da una contestazione, che vedeva schierato un ampissimo ventaglio di associazioni sindacali, religiose e politiche, e migliaia di partecipanti provenienti da molti paesi. Se il primo gennaio del 1994 è ricordato come il giorno in cui la rivolta zapatista si impose all'attenzione del mondo intero, il 30 novembre 1999 segna la data ufficiale di nascita di questo nuovo movimento, che dai media fu battezzato come "no-global"<sup>16</sup>.

E, in effetti, proprio la dipendenza dall'attenzione dei media, e, vorrei dire, la 'vocazione' mediatica, di una parte di questo movimento ha contribuito, a mio avviso, a decretarne il rapido declino.

---

<sup>15</sup> Si veda su questo il già citato comunicato di Marcos, del 21 giugno 2005; si veda pure F. Matamoros Ponce, "L'altra campagna" degli zapatisti", in «Le Monde Diplomatique» - «Il Manifesto», febbraio 2006, p. 18.

<sup>16</sup> Per l'intera mattinata i manifestanti impedirono lo svolgimento della conferenza bloccando i 135 delegati all'uscita degli alberghi in cui alloggiavano.

Nel 2000, fu deciso, da una parte delle organizzazioni che vi aderivano, di indire una riunione mondiale del movimento a Porto Alegre, in Brasile, dove è poi nato il Forum Sociale Mondiale.

Il movimento orientò, nel contempo, il proprio calendario di mobilitazioni su quello dei grandi appuntamenti mediatici degli organismi internazionali: i vari G7, G8, le riunioni del Fondo economico mondiale, del WTO, del Fondo monetario internazionale, svoltesi nel 2000 a Davos, Waschington e poi a Praga, e ancora, nel 2001, a Davos, Cancun, Napoli, dove si manifestarono i primi inquietanti segni di una svolta repressiva nell'atteggiamento delle autorità, a Quebec City, a Gotemborg, dove avvennero altri gravi incidenti, fino alle grandi manifestazioni di Genova del 19, 20 e 21 luglio 2001, e alla selvaggia repressione di cui esse furono fatte oggetto.

Tra il 6 e il 10 novembre 2002, si è poi svolto a Firenze il primo Forum Sociale Europeo, cui hanno partecipato almeno 60.000 persone, con delegati provenienti da 105 paesi, in gran parte europei, e rappresentanti di vari altri paesi non europei.

La fase, che va dai Forum di Porto Alegre a quello di Firenze, è stata vissuta e presentata, da una parte del movimento, come momento di elaborazione di alternative praticabili al neoliberismo imperante ("un'altra economia possibile", "un altro tipo di rapporto con la natura possibile", "un'altra finanza possibile"). Ma, in realtà, proprio questa fase, per i criteri di inclusione ed esclusione, i modi e le forme, con cui è stata realizzata, oltre che per i contenuti espressi, ha aperto numerose crepe nel movimento, rendendo, progressivamente, più vuoto ed esteriore lo *slogan* del pluralismo e dell'"unità nella diversità", che inizialmente ne era stato vessillo. Queste fratture sono emerse, in tutta la loro ampiezza, dopo i fatti drammatici di Genova. e, in maniera ancora più stridente, dopo l'attentato alle torri gemelle dell'11 settembre 2001: "Le tante anime dei movimenti contro la globalizzazione sono riuscite a convivere nella loro fase aurorale ma, da Genova in poi, lo scontro tra aree riformiste, fautrici di una "moralizzazione" dei processi di globalizzazione ed aree radicali, convinte dell'urgenza di una politica anticapitalista ed antistatale si è fatto sempre più aspro"<sup>17</sup>. E' intorno a questa problematica che, dal 2000-2001 in poi, si

---

<sup>17</sup> M. Matteo, "No-global: aria di crisi?", in «A - rivista anarchica», a. 32, n. 283, estate 2002.



consumano, all'interno del "movimento dei movimenti" diverse fratture, di cui i meccanismi di inclusione/esclusione da Porto Alegre divengono lo specchio. E' a partire da questa fase che si assiste al riaffacciarsi di vecchie logiche strumentali e opportunistiche, di esasperate litigiosità e lotte per la *leadership*, di carrierismi personali. Con essi iniziano la crisi e il declino del movimento, che pure riuscirà a realizzare ancora alcuni importanti momenti di coinvolgimento, come i 110 milioni di partecipanti alla manifestazione mondiale del febbraio 2003, contro l'intervento in Iraq.

Di queste difficoltà è specchio emblematico il caso italiano: "La cosiddetta 'crisi del movimento' è in definitiva il risultato di fattori diversi e certamente non di segno univoco. L'eccessiva spettacolarizzazione voluta da alcuni settori, come i Disobbedienti, finisce col mostrare la corda quando l'armamentario di 'trovate pubblicitarie' tende ad esaurirsi. D'altro canto le 'dichiarazioni di guerra' virtuali della premiata ditta Casarini & C. si sono infrante tragicamente di fronte alle pallottole di piombo sparate a Genova da carabinieri e questurini, di fronte alle botte, alle torture, alle detenzioni illegali, di fronte al massacro della Diaz. Ci è poi voluto l'11 settembre e la guerra in Afghanistan per chiarire anche ai più incalliti amanti della farsa che il gioco feroce dei potenti si era fatto dannatamente reale"<sup>18</sup>

Emerge, in quest'analisi di M. Matteo, un aspetto non trascurabile se si vuol comprendere il carattere effimero e fugace che, a quanto oggi si può dire, ha segnato la parabola del movimento "no-global", in particolare, in Italia: tutto è accaduto a ridosso del mediatico e, dunque, fin quando il regno dei *media* lo ha voluto o consentito, fin quando la repressione non ha fugato le velleità giocose e i protagonismi personali. Ma il linguaggio dei *media*, il momento della spettacolarizzazione dello scontro, l'ammiccamento alle telecamere disposte abilmente ai lati dei cortei, era assunto, già all'origine, nelle forme e nei linguaggi della protesta.

Nell'uso disinvolto, 'ingenuo', quasi sacrificale di quegli scudi di gommapiuma, pupazzi e trabiccoli con cui i "disobbedienti" andavano a sfidare i limiti della "zona rossa", dopo averlo ampiamente anticipato ai giornali, si esprimevano la presunzione e l'illusione di poter mettere in scena il conflitto sociale trasformandolo in un ammaestrato e preconfezionato *reality show*. La disinvoltura di questi *leaders*, intenti più a costruire il proprio personaggio, e ad organizzare provocazioni da avanspettacolo

---

<sup>18</sup> *Ibidem.*

lo, che a prevenire la strumentalizzazione delle loro stesse iniziative, contribuì ad esporre l'enorme massa di persone convenuta a Genova, nel luglio 2001, alle provocazioni, alle infiltrazioni e alla feroce repressione, poi acclarate anche in sede giudiziaria.

L'evento no-gobal, come ogni altra notizia-merce, è stato consumato, dal sistema dell'informazione, in fretta: viveva dell'attenzione mediatica e si è in gran parte estinto con essa.

Riassumendo, la dipendenza dai media, la drastica mancanza di un programma di società in grado di esprimere un'alternativa reale al liberal-capitalismo, e di sostanziare le istanze etiche da cui partivano le sue rivendicazioni, infine, il riprodursi al suo interno di logiche di esclusione e conflitti per il potere, analoghi a quelli che caratterizzano la classe politica istituzionale, rappresentano alcuni dei principali punti deboli che hanno reso effimero questo movimento. La sua forza d'urto, nell'iniziale *exploit* di Seattle (1999), e nelle fasi immediatamente successive, era derivata proprio dal momentaneo superamento di storiche fratture e diffidenze fra le diverse aree del movimento anticapitalista, e da un patto tra le varie organizzazioni promotrici che, fatto salvo il vincolo di non esercitare o provocare violenza su persone, implicava una reciproca autonomia nelle modalità di espressione del dissenso. Ma, al contrario di quanto è accaduto in Chiapas, in Occidente, questi guizzi libertari si sono presto inariditi, o almeno sopiti, scontrandosi con un problema chiave che tutti i movimenti alternativi incontrano, nell'organizzare la propria opposizione, e nel fronteggiare la repressione: il rischio di assumere, nello sforzo di contrastare le soverchianti forze avversarie, forme espressive, mezzi, modalità di organizzazione, che ripetono e riproducono, esattamente, ciò che dovrebbero superare o distruggere.