

Le diverse latitudini del concetto di comunità



Luca Bianchi

*«La utopía está en el horizonte.
Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos
y el horizonte se corre diez pasos más allá.
¿Entonces para que sirve la utopía?
Para eso, sirve para caminar»
(Eduardo Galeano)*

Sommario

Premessa

1. Fra tradizione e modernità
2. Alcune considerazioni propedeutiche
3. Dimensioni e semantica di un concetto
4. Il nodo della riflessione sociologica sulla comunità
5. Il rapporto fra locale e globale in America Latina: antiche dinamiche e problematiche emergenti
6. Stato, società civile e comunità in Messico
7. L'alba di una nuova questione indigena
8. Le nuove connessioni del sistema comunitario indigeno
9. Conclusioni in divenire

Riferimenti bibliografici

Premessa

Osservando il mondo che ci circonda, capita spesso di trovarsi disorientati. Una sensazione che non si limita a sopraffare chi sfoglia un giornale, accende la televisione, naviga nel web o intrattiene una cordiale conversazione con il vicino, ma coglie di sorpresa anche colui che tenta di interpretare scientificamente la realtà che lo circonda. Un senso di smarrimento, inoltre, che pare crescere in forma direttamente proporzionale all'incremento delle nostre conoscenze e delle informazioni relative ad esse.

Si ritiene che ciò avvenga in quanto osservando il contesto in cui viviamo, ci troviamo dinanzi ad un incomprensibile groviglio sociale, culturale, tecnico e scientifico che sembra togliere il fiato nella misura in cui «il filo fragile che collega il tutto [viene] spezzato in tanti segmenti quante sono le

discipline pure»¹, impedendoci aprioristicamente di comprendere quale significato abbia «stare al mondo». Un groviglio dal quale, tanto nell'immediatezza del senso comune quanto nella sistematicità della scienza, emergono continui paradossi che appaiono come tessere incongruenti di un misterioso rompicapo.

Alcuni fra questi paradossi sono sotto gli occhi di tutti, altri meno. Appare abbastanza agevole constatare come nell'era delle interazioni e delle connessioni globali riprenda vivacità la dimensione locale; come le merci, le informazioni e i servizi abbiano oggi più libertà di movimento delle persone. Viviamo tempi in cui «senza fiducia [l'individuo] non potrebbe neppure alzarsi dal letto ogni mattina»², ma nonostante ciò, raramente, stringiamo rapporti fiduciosi e consideriamo gli estranei come «l'incarnazione stessa dell'insicurezza»³. Nello stesso giorno in cui si annuncia la prima forma di vita biologica creata in laboratorio, in uno dei tanti Sud del mondo una donna muore di parto perché la struttura ospedaliera non era attrezzata adeguatamente. Si affronta il tema del *digital divide* che separa Paesi sviluppati e Paesi in via di sviluppo, mentre cibo ed acqua scarseggiano in molte zone del Pianeta che attendono da secoli di svilupparsi.

L'elenco dei paradossi potrebbe continuare all'infinito, e ognuno di essi contribuirebbe ad amplificare il senso di vertigine che si prova osservando la realtà. Ma si tratta realmente di paradossi? Siamo sicuri che la razionalità dell'agire umano, seguendo la lezione weberiana⁴, non si basi su scopi e valori che ci risultano sconosciuti, apparendoci quindi con le vesti del paradosso negli effetti che produce?

Ciò che si è voluto introdurre con questa breve riflessione è il tema della presente trattazione. Il dibattito attuale sul concetto di comunità si muove sullo sfondo di uno dei molti paradossi che contraddistinguono la contemporaneità.

Nonostante abbia intensificato la trama del tessuto sociale attraverso un incremento esponenziale delle relazioni fra gli individui, la modernità ha sviluppato contemporaneamente incessanti processi di individualizzazione. Il risultato di tali processi è stato quello di aver dato luogo a forme di aggregazione più o meno estese, e più o meno organizzate, la cui coesione interna sembra essere garantita più che altro da fattori di natura contrattuale, opportunistica e conflittuale rispetto all'ambiente esterno.

Uno dei concetti che maggiormente viene utilizzato per tentare di risolvere questa evidente contraddizione è proprio quello di comunità. Un concetto, però, che raramente acquisisce senso attraverso l'interpretazione dell'esistente, definendosi piuttosto tramite descrizioni in negativo, individuando cioè una mancanza, o prospettando scenari utopici che tutt'al più possono risultare utili per operare analisi di tipo comparativo.

Ciò che si vuol dire è che alla luce della contemporaneità è possibile scorgere all'orizzonte l'opportunità di ampliare il concetto di comunità, soprattutto per quel che riguarda le sue connessioni con le dinamiche globali che muovono il Pianeta. Riflettere su cosa significhi oggi comunità, su come venga percepita dagli attori che la animano, sulle prospettive teoriche e pratiche aperte da sue ulteriori concettualizzazioni, appare necessario per rivitalizzare un concetto che non può limitarsi a designare una realtà opposta a quella globale.

Per queste ragioni, dopo una prima parte in cui verranno sviluppate alcune riflessioni sul concetto in analisi, e proposte alcune chiavi interpretative del fenomeno, si è ritenuto opportuno dedicare uno spazio all'approfondimento delle comunità zapatiste in Messico, una realtà emblematica di come locale e globale si compenetrano, dando vita ad un'esperienza in cui la dimensione comunitaria può assumere un significato rilevante.

¹ B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano, 1995, p.13.

² N. Luhmann, *La fiducia*, il Mulino, Bologna, 2002, p.5.

³ Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p.VI.

⁴ M. Weber, *Economia e società* (a cura di Pietro Rossi), Comunità, Milano, 1968, voll.II.

1. Fra tradizione e modernità

L'interesse della sociologia per la comunità è nato con la sociologia stessa, in relazione ai processi proposti dalla modernità, dalle grandi rivoluzioni, industriale specialmente, che hanno mutato il panorama sociale e le forme di aggregazione tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento.

In particolar modo, la comunità è stata studiata sotto la lente del paradigma dell'ordine sociale, in riferimento soprattutto ai processi che hanno condotto alla divisione del lavoro e alle problematiche legate al mutamento sociale. Con l'espressione divisione del lavoro, seguendo Simmel, si intende quel processo che producendo differenziazione sociale «fa in modo che non solo i vari compiti e funzioni vengano svolti da organi specializzati e all'interno di questi da singoli individui, ma che la conseguente eterogeneità tra gli appartenenti ad una società crei le basi per l'accentuata individualizzazione tipica della modernità»⁵.

Le dinamiche che rimandano al mutamento sociale, per certi versi, rappresentano l'altra faccia del problema dell'ordine. Le variazioni a livello di sistema «nelle proprietà, nello Stato e nelle strutture dell'organizzazioni sociale»⁶ portate dalla modernizzazione, sono state analizzate dai padri fondatori della scienza sociologica mettendo l'accento sulle differenze che contraddistinguevano le nascenti società industriali rispetto alla forme di aggregazioni di tipo tradizionale.

Lo scopo di tali riflessioni era quello di individuare i processi attraverso cui veniva a fondarsi un nuovo tipo di ordine sociale, di evidenziare quali fossero le conseguenze della modernità. Per compiere questo percorso epistemologico la sociologia è ricorsa spesso, proprio in virtù di uno schema concettuale che operava costanti comparazioni fra tradizione e modernità, all'utilizzo di dicotomie che permettessero la costruzione di nuovi paradigmi. A partire dall'adozione di questo schema concettuale comincia ad assumere una certa rilevanza il concetto di comunità, un concetto che, sviluppandosi in opposizione a quello di società, diviene termine di comparazione utile per osservare il mutamento sociale.

Nella storia del pensiero sociologico classico, due autori in particolare hanno seguito questa strada: Ferdinand Tönnies e Émile Durkheim. Entrambi, pur giungendo a conclusioni divergenti, tendenti ad una visione pessimistica il primo, più orientate alla fiducia verso il futuro il secondo, si sono serviti della comparazione fra tradizione e modernità per produrre le loro teorie.

Il titolo dell'opera per cui Tönnies è rimasto famoso rappresenta una sorta di manifesto del suo pensiero. In *Comunità e società*⁷ il sociologo tedesco, liberandosi delle forme più estreme del positivismo, afferma che «i concetti che spiegano la realtà devono provenire dalla ragione e che la scienza procede attraverso al costruzione di 'casi fittizi' o 'casi ideali'»⁸. In tale orientamento si scorgono sicuramente i semi dai quali sorgeranno in seguito i tipi ideali di Weber, ma ciò che qui interessa maggiormente è che le categorie ideali di cui Tönnies si serve per analizzare le dinamiche sociali del tempo sono quelle della comunità (*Gemeinschaft*) e della società (*Gesellschaft*).

Scriva Tönnies: «la teoria della comunità muove [...] dalla premessa della perfetta unità delle volontà umane come stato originario o naturale, che si è conservato nonostante e attraverso la separazione empirica, atteggiandosi in forme molteplici, secondo la natura necessaria e data dei rapporti tra individui»⁹.

Per questo autore, la forma associativa della comunità si caratterizza per la «perfetta fusione» fra le volontà di coloro che vi aderiscono. La comunità è una realtà naturale, «vi si partecipa immedesimandosi completamente in essa, emotivamente, non in modo riflesso, ma in modo istintivo»¹⁰, è un insieme di sentimenti comuni e reciproci sulla base dei quali i membri restano uniti fra loro.

⁵ A. Bagnasco, M. Barbagli, A. Cavalli, *Corso di sociologia*, il Mulino, Bologna, 1997, p.18.

⁶ L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, Utet, Torino, 2006, voce *mutamento sociale*.

⁷ F. Tönnies, *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963.

⁸ A. Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna, 2005, vol.II, p.16.

⁹ *Ibidem*, p.16.

¹⁰ *Ibidem*.

Sembra chiaro che alla base della comunità che ha in mente Tönnies vi siano i legami di sangue, la famiglia patriarcale, quei valori della tradizione che modernizzandosi perdevano il loro significato originale. Le caratteristiche principali della comunità tönnesiana, quindi, sono la presenza di legami naturali e stabili, di processi economici che si fondano su basi cooperative, collettive e solidali, di rapporti economici fondati sul valore d'uso.

Nella sociologia di Tönnies, fatalmente, la società si erige attraverso gli opposti della tradizione. I rapporti di tipo contrattuale tendono a sostituire i vincoli parentali, individualismo ed egoismo intaccano le forme collettive della solidarietà sociale, conflitto e concorrenza soppiantano la cooperazione. Ma gli accenti maggiormente critici vengono rivolti, con chiare influenze provenienti dalla filosofia marxista, al rapporto fra il sistema economico e la società. Per Tönnies il mondo si accinge a diventare un mercato globale e l'attività economica tende a determinare i sistemi giuridici, la morale e il potere dello Stato «poiché la società economica deve essere concepita come il suo presupposto»¹¹.

Gesellschaft e *Gemeinschaft* sono costruzioni teoriche che non rimandano a nessuna dimensione ecologica, ma si caratterizzano esclusivamente per l'analisi, dai toni pessimistici, di elementi istituzionali e culturali rappresentativi dei profondi mutamenti sociali che caratterizzarono il passaggio dalla tradizione alla modernità. Costruzioni teoriche che nascevano non tanto dall'esigenza di evidenziare i fattori conflittuali generati dall'avvento della modernità, quanto di sottolineare gli elementi e i processi di integrazione che la contraddistinguevano. A differenza di Marx, la critica al sistema economico compiuta da Tönnies non dipende esclusivamente dalla relazione conflittuale fra il capitale e la classe operaia, ma si rivolge alle mutate forme della volontà che sottendono l'agire umano e che producono integrazione. Tale forma viene definita dall'autore come «essenziale», la caratteristica della tradizione, e come «artificiale» quella riferita alla modernità. Forme di volontà che più tardi Weber tradurrà, coniugandole nell'elaborazione dei quattro «fondamenti» dell'azione sociale, nell'agire razionale rispetto al valore e rispetto allo scopo¹².

L'impianto teorico di Tönnies, come scrive lo stesso autore, ha «quali oggetti della propria indagine esclusivamente i rapporti di affermazione reciproca. Ognuno di tali rapporti di affermazione rappresenta un'unità nella pluralità e una pluralità nell'unità. Esso consiste in incentivi, agevolazioni, prestazioni che si trasmettono da una parte e dall'altra, e che vengono considerati come espressione delle volontà e delle loro forze»¹³. Un'integrazione, quindi, che si sviluppa per mezzo delle forme associative della comunità e della società grazie a rapporti di reciprocità in cui la solidarietà diviene elemento essenziale.

Il richiamo alla solidarietà permette di passare all'altro autore citato inizialmente, Émile Durkheim. Oltre a perseguire lo scopo di fondare la sociologia su basi empiriche, Durkheim cercò di esplorare il tema della nascita dell'individualismo nella società moderna. Sviluppando la sua nota teoria sulle dinamiche innescate dalla modernizzazione relative alla divisione del lavoro¹⁴, l'autore sottolinea come la nuova società non possa fondarsi esclusivamente sulle transazioni di tipo economico. L'idea «dell'individuo isolato, che entra nel rapporto di scambio al fine di massimizzare il guadagno personale è in sé, secondo Durkheim, un prodotto dello sviluppo sociale e presuppone un ordinamento morale»¹⁵. Ciò che il pensiero durkheimiano individua è un elemento «non contrattuale nel contratto», un elemento che testimonia come «l'esistenza dello scambio contrattuale presuppone un'autorità morale, l'autorità che rende vincolanti i contratti»¹⁶.

Scrivere sempre Durkheim: «la divisione del lavoro progredisce [...] quanto più numerosi sono gli individui sufficientemente a contatto da poter agire e reagire gli uni sugli altri. Se conveniamo di chiamare solidarietà dinamica o morale questo avvicinamento e il commercio attivo che ne risulta,

¹¹ F. Tönnies, *Comunità e società*, op. cit., p.97.

¹² M. Weber, *Economia e società*, op. cit.

¹³ A. Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, op. cit., vol. II, p.17.

¹⁴ E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano, 1971.

¹⁵ A. Giddens, *Durkheim*, il Mulino, Bologna, 1998, p.10.

¹⁶ *Ibidem*, p.10.

possiamo dire che i progressi della divisione del lavoro sono direttamente proporzionali alla densità morale o dinamica della società»¹⁷. L'operazione che il sociologo francese compie è quella di mettere in relazione l'aumento, per numero e frequenza, delle relazioni sociali provocato dalla modernità e la capacità della società di sviluppare nuove forme di solidarietà capaci di far emergere la «densità morale» della società stessa.

La solidarietà, per Durkheim, diviene l'elemento extra-contrattuale di cui si parlava precedentemente. Un tipo di solidarietà che necessariamente deve essere diverso da quella su cui si fondavano le relazioni caratterizzanti la tradizione descritta da Tönnies. Per esplicitare tale distinzione delle forme di solidarietà, Durkheim conia le celebri espressioni *solidarietà meccanica* e *solidarietà organica*.

La solidarietà meccanica si basa sulla coscienza collettiva, cioè sull'insieme di credenze e sentimenti comuni alla media dei membri della società che non dipendono dal singolo individuo, la cui tutela è assicurata dallo Stato prevalentemente attraverso l'utilizzo del diritto penale, poiché la violazione delle norme condivise colpisce i vincoli costitutivi e strutturali della comunità.

La solidarietà organica, caratteristica delle società moderne, rappresenta una forma di coesione fondata sui rapporti di scambio, nell'ambito di una struttura sociale in cui la divisione del lavoro assegna agli individui funzioni diverse fra loro che, interagendo, danno luogo al sistema sociale concepito come un organismo umano. A tutelare maggiormente questa forma di solidarietà non è più il diritto penale, ma quello «restitutivo», tipico del diritto civile e di quello commerciale, che mira al ripristino della situazione precedente alla trasgressione della legge.

L'indebolirsi delle strutture comunitarie rette dai valori tradizionali, poneva a Durkheim il problema di individuare «le forme emergenti dell'autorità morale e capire come potessero contrastare l'egoismo individuale»¹⁸.

A tale proposito occorre precisare che nel pensiero durkheimiano non vi è alcun pregiudizio verso il moderno individualismo prodotto dalla divisione del lavoro. Egli, infatti, sostenne come fosse necessario distinguere l'individualismo espresso dall'economia politica classica, basato sull'idea dell'individuo isolato che persegue utilitaristicamente i propri fini, e gli ideali di un «individualismo morale» prodotto dallo sviluppo sociale. Sintetizzando, si può dire con Giddens che in Durkheim «l'individualismo morale è contrapposto al *self-interest* anarchico»¹⁹ proposto dal sistema economico.

Attraverso l'analisi dei differenti tipi di solidarietà che hanno contraddistinto le forme organizzative societarie prima e dopo la modernità, la riflessione durkheimiana ha delineato una sociologia che, rifacendosi ad uno schema dicotomico, si fonda, come in Tönnies, principalmente sul problema dell'integrazione. In Durkheim non traspare alcun rimpianto per le strutture comunitarie, ma piuttosto fiducia verso un futuro caratterizzato da una sorta di individualismo etico capace di regolamentare sistematicamente il moltiplicarsi delle funzioni svolte dagli individui.

Nonostante il suo pensiero sia stato spesso criticato per aver presupposto «una netta dicotomia tra società e individuo»²⁰, attribuendo alla prima il compito di generare moralità, altruismo e conoscenze, e all'individuo solo istinti egoistici, ritengo che Durkheim abbia saputo cogliere il carattere dialettico dei rapporti fra individuo e società. Se grazie alla nozione di solidarietà organica egli ha potuto evidenziare, come caratteristica emergente della modernità, l'interdipendenza di individui e gruppi in sistematiche relazioni di scambio reciproche, con l'introduzione del concetto di anomia²¹ compie un passo ulteriore, sottolineando quali siano i rischi derivati dall'assenza di una regolamentazione di tali interdipendenze. Al rapido sviluppo dell'economia industriale non era corrisposta un'altrettanto rapida evoluzione delle forme sociali, creando una situazione che, oltre a generare un

¹⁷ E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, op. cit., p.258.

¹⁸ A. Giddens, *Durkheim*, op. cit., p.13.

¹⁹ *Ibidem*, p.15.

²⁰ A. Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, op. cit., p.69.

²¹ Il concetto di anomia è stato sviluppato da Durkheim principalmente in due opere: E. Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, op. cit., E. Durkheim, *Il suicidio: l'educazione morale* (a cura di L. Cavalli), Utet, Torino, 1969. Inoltre, si rinvia anche a R.K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, il Mulino, Bologna, 2000, vol. II, *Studi sulla struttura sociale e culturale*, pp.340-402.

rapporto caotico e anarchico fra capitale e lavoro come sottolineato da Izzo²², dava vita a forme di disorientamento cognitivo dell'individuo derivate dall'avvento di un'improvvisa complessità funzionale delle strutture sociali che condizionavano l'agire umano.

2. Alcune considerazioni propedeutiche

Le analisi compiute da Tönnies e Durkheim sulle dinamiche relative al passaggio dalla tradizione alla modernità, hanno evidenziato l'esistenza di una netta cesura tra le strutture di tipo comunitario e le organizzazioni societarie moderne, confinando il concetto di comunità nel passato, in contrapposizione più o meno evidente con il più ampio concetto di società. Nonostante ciò, tali riflessioni appaiono utili per rintracciare alcuni elementi che caratterizzano l'odierna visione della comunità.

Si crede fuori di dubbio che l'immagine della *Gesellschaft* tönniesiana mantenga tutt'oggi una certa forza evocativa. Spesso tale immagine rimanda ad un passato che non c'è più, ad una smarrita solidità delle relazioni, ad un senso di benessere perduto. Ciò che Tönnies ci ha lasciato in eredità è un'idea di comunità che riflette le nostre inquietudini verso una società sempre meno comprensibile.

Da parte sua, Durkheim ha cercato di comprendere i mutamenti partendo proprio da ciò che appariva incomprensibile, dalle molte differenze che si sviluppavano. Se la solidarietà organica è un concetto fondamentale per la comprensione dei processi di differenziazione sociale, la nozione di anomia ci aiuta a proiettare la riflessione durkheimiana nel presente, consentendoci di elevare il livello di astrazione al di là di quello puramente evocativo.

Ragionando sull'anomia, scrive Durkheim: «un qualsiasi essere umano non può essere felice né vivere se i suoi bisogni non sono in sufficiente rapporto coi suoi mezzi. Se i primi esigono più di quanto possa essere loro concordato o semplicemente esigono altre cose, saranno di continuo frustrati e non potranno funzionare senza dolore... ma allora, se non interviene nulla da fuori a contenere [la realtà percepita], essa non può essere di per sé che fonte di sofferenza»²³.

L'intervento esterno a cui fa cenno Durkheim si riferisce chiaramente alla regolazione delle funzioni del sistema a cui spesso rimanda l'autore, ma in queste parole è possibile ravvisare anche uno dei motivi di tensione fra le strutture sociali e l'individuo, una forma di anomia rappresentata dal crollo della struttura culturale «nella sua parte normativa, che interviene allorché si verifica una netta dissociazione tra gli scopi sanciti dalla cultura [...] ed i mezzi effettivamente disponibili, sulla base della struttura sociale esistenti, per conseguirli»²⁴, come contribuirà a chiarire alcuni decenni più tardi Merton²⁵.

Ciò che si vuole sottolineare è come, oggi, uno dei significati attribuibili al concetto di comunità possa essere quello di spazio sociale, di momento di aggregazione in cui si possano comprendere le distanze che attualmente sembrano esserci fra le utopiche mete proposte dalla cultura del tempo e le concrete possibilità di raggiungerle offerte dalla società. Una comprensione, però, che non può prescindere da una ridefinizione del concetto stesso di comunità.

²² A. Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, op. cit., p.59.

²³ E. Durkheim, *Il suicidio...*, p.300.

²⁴ L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, op. cit., voce *anomia*, p.30.

²⁵ R.K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, op. cit.

3. Dimensioni e semantica di un concetto

La maggioranza degli odierni lavori sulla comunità, tanto a livello teorico quanto a livello empirico, tendono a individuare due dimensioni del concetto: una di tipo psicologico e simbolico, il cosiddetto senso di comunità, e una di tipo spaziale o ecologico conosciuto con l'espressione comunità locale²⁶.

Queste due dimensioni rimandano alle componenti affettive e territoriali che caratterizzano le forme di aggregazione comunitarie e, al tempo stesso, ne determinano il senso nell'esperienza odierna.

La doppia dimensione del concetto in questione è solo una delle variabili che espongono ad alcuni rischi chi volesse intraprendere una riflessione sociologica sulla comunità. A livello semantico non sempre risulta semplice definire e comprendere questo concetto, che sembra mutare nei suoi significati a seconda del contesto in cui viene inserito e delle dimensioni a cui esso rimanda. Una polifonia, forse dovuta anche all'uso eccessivo che si fa di questo termine, che fa notare come alle volte «le parole utilizzate ci appaiano incapaci di descrivere, di comprendere, di spiegare, di proporsi per un avanzamento concettuale o per spiegare da quel punto in avanti la realtà»²⁷. Una polifonia, quindi, che può indurre a domandarci se il concetto comunità abbia una sua autonomia semantica o se non necessiti di essere qualificato da altri elementi che ne determinino il senso relativo a precisi ambiti spaziali e temporali.

Parlare di comunità e riferirsi alla comunità in un dizionario di sociologia²⁸, in un contesto psichiatrico²⁹, analizzando le dinamiche della comunicazione informatica³⁰, riflettendo sui diversi modelli di *welfare state*³¹ o intervenendo in un dibattito pubblico rimanda inevitabilmente a *province infinite* di significato, producendo un'ambiguità di fondo che non può che riflettersi anche a livello concettuale, soprattutto per ciò che concerne l'intensione del concetto stesso³², cioè l'insieme degli aspetti che concorrono a determinarlo³³.

Se aspetti notoriamente presenti nel concetto che indichiamo con la parola *comunità* sono la condivisione di uno spazio sociale, sia esso reale o virtuale, la cooperazione, la solidarietà e una certa percezione di protezione dalle insidie provenienti dall'ambiente esterno, comportamenti e sentimenti che possono essere sintetizzati nell'espressione senso comunitario, meno note sono le sue connessioni con altri aspetti come quelli di carattere normativo, riferiti al capitale sociale o alle pratiche comunitarie adottate nella sfera della salute, e ancora meno famigliari appaiono gli aspetti legati alla sua funzione nello sviluppo delle politiche sociali e ai cosiddetti studi di comunità.

Una pluralità di aspetti e di relativi significati che, se non debitamente delineati e contestualizzati, rischiano di generare un'ambiguità che può relegare il concetto di comunità ad un orizzonte utopico, trasformandolo in una formula magica da utilizzare quando ci si vuole riferire ad una non meglio precisata idea di benessere. Un'assenza, o un eccesso, di senso che alla fine sembra lasciarci solamente la percezione di emanare «una sensazione piacevole, qualunque cosa tale termine possa significare»³⁴.

²⁶ Per un utile ragguglio sulla doppia natura del concetto di comunità si rimanda a F. Demarchi, A. Ellena e B. Cattarinussi, *Nuovo dizionario di sociologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1987, voce *comunità*, e a L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, op. cit., voci *comunità* e *comunità locale*.

²⁷ A. Merler, «*A mestiçagem tornou-os pouco espantadiços*». *Comunicazioni interinsulari e cosviluppo comunitario*, in G. Giorio, F. Lazzari, A. Merler (a cura di), *Dal micro al macro. Percorsi socio-comunitari e processi di socializzazione*, Cedam, Padova, 1999, p.144.

²⁸ Si veda la voce *comunità* in L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, op. cit. e in F. Demarchi, A. Ellena e B. Cattarinussi, *Nuovo dizionario di sociologia*, op. cit.

²⁹ F. Basaglia, F. Basaglia Ongaro (a cura di), *Crimini di pace*, Baldini e Castoldi, Milano, 2009.

³⁰ H. Rheingold, *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, Addison-Wesley, New York, 1993.

³¹ F. Lazzari (a cura di), *Servizio sociale trifocale. Le azioni e gli attori delle nuove politiche sociali*, FrancoAngeli, Milano, 2008.

³² R. Pavsic e M.C. Pitrone (a cura di), *Alberto Marradi. Metodologia delle scienze sociali*, il Mulino, Bologna, 2007, p.48.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Z. Bauman, *Voglia di comunità*, op. cit., p.3.

4. Il nodo della riflessione sociologica sulla comunità

Approfondendo la riflessione sociologica, le problematiche riguardanti la definizione di comunità non sembrano diminuire. In particolar modo pare di poter rintracciare due ordini di problemi: uno relativo al rapporto fra il metodo delle scienze sociali e la dimensione valoriale del concetto in analisi, e l'altro riguardante l'opportunità, soprattutto dal punto di vista speculativo, di utilizzare un approccio di tipo sistemico che individui le dimensioni processuali esistenti nella relazione fra la comunità e i sistemi societari più complessi, in grado di permettere il superamento della classica dicotomia fra *Gemeinschaft* e *Gesellschaft* di tönniesiana memoria³⁵ che, seppur depurata dagli aspetti più utopici, sembra permanere nel dibattito attuale sul rapporto fra comunità e società.

Per quel che riguarda la dimensione valoriale, si può concordare con Bauman che nell'immaginario collettivo il termine comunità suoni «bene per i significati che tale termine evoca, i quali sembrano tutti promettere piaceri, e spesso il tipo di piaceri di cui vorremmo godere e che ci sembrano invece irraggiungibili»³⁶. Tale senso comune, tuttavia, non appare sufficiente a delineare il fenomeno. Una considerazione che appare tanto più pertinente se si parte dall'assunto di base dell'odierno pensiero sociologico che constata come «in realtà l'elemento che caratterizza la comunità, dovunque questa si presenti, è la condivisione, la messa in comune di interessi, di problemi, di valori, ma soprattutto il riconoscersi in questa condivisione»³⁷.

La neutralità di tale assunto, la sua valenza weberianamente³⁸ avalutativa, ci suggerisce che la visione della comunità intesa come un insieme di sentimenti comunemente percepiti come auspicabili e positivi in un determinato contesto sociale sia solo uno dei possibili referenti del concetto di comunità.

Se prendiamo una serie di aggregazioni sociali diverse fra loro per le finalità che si propongono, e che per dimensioni possono rimandare al concetto di comunità, come ad esempio un gruppo parrocchiale, un'associazione di volontariato, un'organizzazione criminale, un gruppo di ultras, una setta religiosa, un movimento sociale o un comitato per i diritti civili, superate le perplessità iniziali nel vedere accostate realtà così dissimili fra loro, vedremo come in esse siano presenti gran parte degli aspetti che costituiscono il concetto di comunità: alti livelli di coesione interna, solidarietà e fiducia diffusa fra i membri, condivisione di codici simbolici e sviluppo di un noi che antepone l'interesse del gruppo a quello personale.

La visione di una comunità sempre buona e sempre auspicabile, antidoto contro gli incessanti processi che mettono «l'individuo sotto assedio» e non promuovono la persona³⁹, sembra piuttosto configurarsi come un tipo ideale, che «nella sua purezza concettuale [...] non può mai essere rintracciato empiricamente nella realtà; esso è un'utopia, e al lavoro storico [e sociologico] si presenta il compito di constatare in ogni caso singolo la maggiore o minore distanza della realtà da quel quadro ideale»⁴⁰.

Ciò che si vuole evidenziare è come, analizzando il fenomeno sociale *comunità*, l'utilizzo di un determinato *setting* valoriale, che sembra caratterizzare il senso comunitario a tutte le latitudini, possa essere serenamente condiviso come assunto di base, a patto però che tale assunto non diventi un assioma, una tautologia che passando dal piano speculativo a quello empirico influenzi ogni forma di ricerca.

A tale proposito sembra utile ricorrere nuovamente alle parole di Weber. Esercitando la sua critica allo strutturalismo marxista egli non esita ad ammettere che «l'analisi dei fenomeni sociali e dei

³⁵ F. Tönnies, *Comunità e società*, op. cit.

³⁶ Z. Bauman, *Voglia di comunità*, op. cit., p.3.

³⁷ A. Fadda, *Fare promozione costruire comunità*, in F. Lazzari, A. Merler (a cura di), *La sociologia delle solidarietà*, FrancoAngeli, Milano, 2003, p.53.

³⁸ M. Weber, *L'oggettività conoscitiva della scienza e della politica sociale*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino, 1977, pp.555-626.

³⁹ F. Lazzari, *Persona e corresponsabilità sociale*, FrancoAngeli, Milano, 2007.

⁴⁰ M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali (scritti degli anni 1904-1917)*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino, 1958, p.108.

processi della cultura dal punto di vista del loro condizionamento e della loro portata economica, sia stata, e possa ancora rimanere in ogni tempo prevedibile, con un'applicazione oculata e con libertà da ogni restrizione dogmatica, un principio scientifico di fecondità creativa»⁴¹. Pur partendo da una posizione estremamente critica nei confronti del materialismo storico di Marx, di una visione che attribuisce alle strutture tecnologiche ed economiche il ruolo di unico determinante dei destini della storia umana, Weber non nega che esista una relazione fra le strutture economiche e lo sviluppo dei fenomeni socio-culturali, e che dall'analisi di tale relazione possano aprirsi percorsi euristici di «fecondità creativa». Al tempo stesso, però, mette in guardia dall'utilizzare i principi scientifici come verità assolute, che condizionino la descrizione della realtà e si sottraggano, in quanto dogmi, ad eventuali processi di confutazione.

In queste considerazioni, che rappresentano la cifra più significativa della critica weberiana al pensiero marxista, pare di poter ravvisare una rilevante indicazione di metodo, soprattutto per quel che riguarda il campo della ricerca sociale. Le scienze sociali si differenziano dalle scienze che usano la matematica come linguaggio per esprimere i propri concetti e le proprie teorie in quanto «si riferiscono a questo o a quel segmento della realtà ma non possono raggiungere la certezza che le loro affermazioni siano vere»⁴². Un problema di certezza delle proprie affermazioni, ma non solo.

A partire dalla modernità, lo sviluppo di società sempre più differenziate e complesse ha condotto ad una seconda modernità, o per dirla con Giddens ad una modernità radicale⁴³, in cui i processi riflessivi e autoreferenziali dei diversi sistemi sono divenuti talmente rapidi nel loro susseguirsi, e sofisticati nei loro processi di riproduzione, da mettere in luce abbastanza chiaramente come qualsiasi fenomeno sociale non possa venir analizzato attraverso un unico paradigma scientifico, sociologico nello specifico, pena l'aumento di incertezza circa i suoi possibili significati e una certa visione statica del fenomeno stesso, in particolar modo per quel che riguarda le interdipendenze con gli altri fenomeni sociali.

Per questo motivo, richiamando il secondo ordine di problemi relativi alla riflessione sociologica, si ritiene che un contributo all'allargamento degli orizzonti teorici del concetto di comunità possa venire dall'utilizzo di un approccio di tipo sistemico. L'analisi della comunità come sistema potrebbe offrire la possibilità di mettere l'accento su alcuni punti che oggi appaiono piuttosto nebulosi, di focalizzare alcuni aspetti che potrebbero far emergere la dimensione processuale del fenomeno, di evidenziare status, ruolo e funzioni della comunità nelle attuali dinamiche societarie, di far emergere le scelte operate dal sistema comunità per differenziarsi dall'ambiente.

In particolar modo, le considerazioni riguardanti l'identificazione della triade *status-ruolo-funzioni* e i processi che differenziano la comunità dall'ambiente, sembrano avere una significativa valenza euristica nell'analisi del rapporto fra locale e globale, fra comunità e globalizzazione, intesa quest'ultima come fenomeno pervasivo del sistema mondo che attraverso «il concorso di fattori interni ed esterni ai singoli gruppi, società, nazioni, regioni, con pesi di incidenze variabili, definisce la loro collocazione nel sistema globalizzato, dal quale emergono [...] interdipendenze e contraddizioni in un processo di relazioni transnazionali e di reti; contraddizioni e tensioni che interessano tanto le società nazionali quanto i modi di vita e di pensiero di realtà regionali e tribali, di individui e collettività, di stati e nazionalità»⁴⁴.

Un'analisi che nel suo approccio di tipo sistemico può trarre giovamento dall'introduzione del concetto di globalismo⁴⁵, termine coniato da Octavio Ianni e praticamente sconosciuto al linguaggio occidentale. Analizzando la natura dei processi innescati dalla globalizzazione, il sociologo brasiliano introduce il concetto di globalismo per designare «la realtà definita, il tutto complesso e con-

⁴¹ *Ibidem*, p.79.

⁴² R. Pavsic, M.C. Pitrone (a cura di), *Alberto Marradi. Metodologia delle scienze sociali*, op. cit., p.41.

⁴³ A. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna, 1994.

⁴⁴ F. Lazzari (2000), *L'attore sociale fra mobilità e appartenenza. Analisi comparate e proposte socio-educative*, Cedam, Padova, 2008, p.72.

⁴⁵ O. Ianni, *L'era del globalismo*, Cedam, Padova, 1999.

traddittorio già costituitosi come oggetto di riflessione, di inquietudine e di ricerca» che nasce proprio dalle dinamiche proposte dalla globalizzazione.

Un concetto, quindi, che non si contrappone a quello di globalizzazione, ma ne rappresenta la sua cristallizzazione, contribuendo alla costruzione di precise coordinate spaziali e temporali di un fenomeno che ci appare in eterno divenire. Un globalismo, quindi, che non è mai «disgiunto dal localismo, dal nazionalismo, dal regionalismo, dall'imperialismo, dai rapporti economici di forza e di sudditanza e che diventa il paradigma di lettura delle società contemporanee che non possono essere più studiate facendo semplicemente ricorso ai meri schemi nazionali, bilaterali o, tutt'al più, regionali, tra centro e periferia [...], tra società e natura, tra etnia e religione, tra collettività e nazionalità, tra gruppi e classi e sociali»⁴⁶.

Al di là delle feconde conseguenze che l'utilizzo di un simile strumento concettuale offre allo studio degli odierni processi migratori, e che in questa sede non possono venir affrontate, ciò che più interessa è sottolineare come la felice intuizione di Ianni possa rappresentare un'opportunità anche in chiave sistemica, facendo emergere la dimensione locale delle attuali dinamiche societarie ed evidenziando al contempo *status*, ruolo e funzioni della comunità nel suo costante dialogo con la società. Tale lettura del fenomeno, fra l'altro, permetterebbe di verificare quanto la globalizzazione influisca sulle scelte operate dalla comunità per differenziarsi dall'ambiente, soprattutto per ciò che concerne la selezione degli orientamenti valoriali da adottare.

Se l'idea di globalismo ci aiuta ad osservare, quasi come fosse un'istantanea, la rete di interconnessioni globali che regola e determina le dinamiche sociali del locale, vi è un altro strumento concettuale in grado di mettere a fuoco i processi generati dalla costruzione di tale rete, quello di glocalizzazione. Con l'utilizzo del termine *glocalizzazione*, introdotto nel dibattito sociologico europeo da Robertson⁴⁷ durante i primi anni Novanta e sviluppato in seguito da Bauman⁴⁸, non si designa, anche qui, una realtà opposta a quella globale, ma si mette in luce quel sistema di «relazioni transnazionali e di reti globali» che connettendosi con la dimensione locale adatta i propri processi, e quindi le proprie modalità di interazione, alla realtà incontrata modificandone al tempo stesso il tessuto sociale e culturale. Se il globalismo rappresenta un'opportunità per comprendere «il tutto complesso e contraddittorio già costituitosi come oggetto di riflessione», ragionare in termini di glocalizzazione può assumere una valenza significativa nel riflettere sui processi che hanno contribuito a creare tale oggetto.

A differenza delle categorie del globale e del locale, quelle del globalismo e del glocalismo non appaiono in contrapposizione, e in contraddizione, fra loro. Non possono venir considerate come i due poli di uno schema dicotomico, ma piuttosto come i nodi concettuali di un reticolo complesso che attribuisce senso all'esperienza odierna del vivere in società. Ad emergere, quindi, sono i concetti di rete e di connessione, dove con il primo si vuole intendere l'insieme delle relazioni che generano spazi di condivisione aperti tendenti a configurarsi come sistemi, e con il secondo processi e modalità attraverso i quali è consentito l'accesso a tali spazi, le porte di ingresso che rappresentano i confini del sistema attraverso cui «esso scambia continuamente risorse materiali e informazioni con l'ambiente esterno, fisico e sociale, in specie con altri sistemi sociali»⁴⁹.

Il ragionamento appare tanto più pertinente se ci interroghiamo sui significati attribuibili, oggi, al concetto di comunità. È opportuno domandarsi se tale fenomeno sia locale o globale? Ammesso che lo sia, non corriamo forse il rischio di riprodurre la contrapposizione fra società e comunità⁵⁰ proposta dalla prima modernità? Non rischiamo di perdere di vista proprio ciò che si vorrebbe far emergere, il ruolo della persona?

⁴⁶ F. Lazzari, *L'attore sociale fra mobilità e appartenenza*, op. cit., p.72.

⁴⁷ R. Robertson, *Globalizzazione: teoria sociale e cultura globale*, Asterios, Trieste, 1999.

⁴⁸ Z. Bauman, *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando, Roma, 2005.

⁴⁹ L. Gallino, *Dizionario di sociologia*, op. cit., voce *Sistema sociale*.

⁵⁰ Il riferimento qui è alle teorizzazioni di Ferdinand Tönnies presenti in F. Tönnies, *Comunità e società*, op. cit.

Riferendoci allo schema concettuale utilizzato da Bruno Latour⁵¹, potremmo dire che la comunità, sia in senso ecologico che affettivo, in sé non è né locale né globale. O meglio, è locale nelle relazioni, nelle interazioni e nelle strategie prodotte al suo interno dai diversi attori, ma diviene globale nel momento cui le interazioni, le azioni e le strategie dei medesimi attori varcano i confini della comunità stessa entrando in connessione con altri sistemi.

L'esempio che Latour utilizza per sottolineare l'importanza epistemologica del concetto di rete nella comprensione dei fenomeni socio-culturali è quello delle reti tecniche, le quali «si compongono di luoghi particolari, messi in linea da una serie di collegamenti che attraversano altri luoghi e che hanno bisogno per estendersi di altri collegamenti»⁵². Se il riferimento alle reti tecniche può essere ritenuto una valida esemplificazione di come sia possibile coniugare gli aspetti globali e locali di un dato fenomeno sociale, allora ciò che è intimamente locale e ciò che lo rende globale, i luoghi e i collegamenti che con intensità variabile li uniscono, non appaiono più così distanti fra loro.

Si ritiene che tale riduzione delle distanze possa risultare un'operazione concettuale in grado di aprire nuovi percorsi euristici nell'affrontare il tema della complessità, soprattutto per ciò che concerne l'attribuzione di senso all'agire, tanto individuale quanto collettivo, e alle forme di aggregazione conseguenti a tale agire.

Mutuando sempre dalle suggestioni proposte da Latour, sapere che esiste una rete ferroviaria non ci dice se e come raggiungeremo una meta lontana nello spazio in un determinato momento. Affinché io possa salire su un treno e raggiungere un certo luogo in un certo giorno, dovranno verificarsi tutta una serie di condizioni in relazione fra loro. La mia destinazione dovrà essere coperta dalla rete ferroviaria, dovrò poter consultare un orario e procurarmi un biglietto, il giorno della partenza non potrà mancare un macchinista assegnato al mio treno. Allo stesso modo, per quanto possa essere diffusa la rete telefonica, fissa o mobile che sia, «è possibile morire accanto a una linea se non disponiamo di una presa [o di una cella] e di un apparecchio»⁵³.

Il verificarsi di ogni singola condizione che ci permette di usufruire di una rete tecnica pare contraddistinguersi per una combinazione di elementi locali e globali i cui confini divengono labili nel momento in cui tali reti producono i loro effetti. Quando prendo un treno o faccio una telefonata, le strategie di mercato elaborate su scala planetaria dalle aziende che gestiscono il trasporto ferroviario e la rete telefonica, il lavoro dell'ingegnere asiatico che ha progettato il treno e l'opera dei ricercatori francesi che sul finire degli anni Ottanta hanno contribuito alla definizione delle specifiche di base della rete Gsm (Global system for mobile communications), convergono localmente nella produzione dei loro effetti, nella conversazione telefonica che intrattengo con i miei cari e nel tragitto che percorro la mattina per recarmi al lavoro.

Usando una felice espressione di Goffman, possiamo parlare di un «retroscena»⁵⁴ globale che sfugge alla comprensione della quotidianità locale nonostante la influenzi significativamente. Un insieme di nodi lontani nello spazio, e alle volte anche nel tempo, che contribuisce ad orientare le nostre azioni ma che al tempo stesso viene determinato da altre azioni. Globale e locale che si riflettono l'uno nell'altro, come in un gioco di specchi, di rimandi continui, di relazioni, di influenze reciproche, che hanno come comune denominatore l'agire umano. Un agire umano, però, che negozia le sue attribuzioni di senso con le produzioni materiali e immateriali che genera costantemente, con i fenomeni sociali e culturali a cui dà luogo attraverso la rete di interazioni che compone incessantemente.

Se con Weber possiamo ricordare che l'agire è da intendersi come «un atteggiamento umano (sia esso un fare o un tralasciare o un subire, di carattere esterno o interno) - se e in quanto l'individuo che agisce o gli individui che agiscono congiungono ad esso un senso soggettivo [...] riferito all'atteggiamento di altri individui, e orientato nel suo corso in base a questo»⁵⁵ - ciò che sembra

⁵¹ B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, op. cit.

⁵² *Ibidem*, p.143.

⁵³ *Ibidem*, p.142.

⁵⁴ E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna, 1988.

⁵⁵ A. Izzo, *Storia del pensiero sociologico*, op. cit., vol. II, p.46.

sfuggirci oggi è proprio il secondo polo del ragionamento weberiano sull'agire umano: i comportamenti, le strategie, il senso delle azioni degli altri individui, degli altri nodi che connettono l'odierna trama del sociale.

Il processo di comprensione dell'agire umano sembra complicarsi proprio nel momento in cui l'incontro fra *ego* e *alter* dovrebbe determinarne il significato, quando le azioni di *ego* appaiono incapaci di individuare un complesso di aspettative e comportamenti provenienti da *alter*, diventando così puramente autoreferenziali. Il disorientamento di *ego* dinanzi ad *alter* non si limita ad influenzare l'attribuzione di senso dell'agire, ma rappresenta anche un'alterazione significativa nella percezione della struttura e dei relativi processi che soggiacciono all'azione stessa.

Scrivono Luhmann a tale proposito: «nella prospettiva del processo di azione, esistono da un lato determinate condizioni la cui presenza è necessaria perché l'azione possa avviarsi ed essere riprodotta [...]. D'altro lato deve essere possibile applicare al processo di azione una struttura di aspettative, finalizzata a determinati risultati»⁵⁶. Essendo in difficoltà nell'orientare le proprie azioni in conformità alle aspettative e ai comportamenti degli altri, il soggetto che intende agire si trova inserito in un processo che pur essendo programmato per offrire una pluralità di condizioni per avviare e riprodurre un'azione, prevede poche informazioni sul perché e sul come tali azioni possano venir avviate o riprodotte.

Se a livello sistemico le considerazioni di Luhmann portano a identificare un'errata «programmazione» di quel processo «che fa dipendere le condizioni della correttezza dell'agire da determinate condizioni iniziali o da conseguenze auspiccate»⁵⁷, a livello individuale questa discrepanza fra presupposti iniziali ed effetti desiderati non può che richiamare alla mente il concetto di anomia così come elaborato da Merton⁵⁸.

Per il sociologo statunitense, l'anomia «viene concepita come una frattura nella struttura culturale che ha luogo particolarmente quando si stabilisce un conflitto fra le norme culturali e le mete che queste norme impongono e le capacità socialmente strutturate dei membri del gruppo di agire in conformità ad esse»⁵⁹. Un situazione anomica in cui i valori culturali, oltre che a contribuire «a produrre un comportamento che è in conflitto con gli imperativi dei valori stessi»⁶⁰, appaiono alieni a quella struttura delle aspettative individuata da Luhmann, lasciando l'impressione di una rete sociale caratterizzata da collegamenti a senso unico.

Indipendentemente da come si consideri l'individuo rispetto al sistema, parte di esso o sistema anch'egli, l'analisi della contemporanea «geometria del sociale», come individuato da Simmel⁶¹ e messo in rilievo da Cavalli, deve poter metter in luce il «momento dell'interazione e dell'interdipendenza come costitutivo di qualsivoglia fenomeno sociale [che] può essere definito soltanto nei termini del rapporto, e delle reti di rapporti, con altri fenomeni»⁶². Una definizione del concetto di relazione, quindi, che necessariamente dovrà comprendere l'universo dei fenomeni sociali e non limitarsi alle dinamiche fra *ego* e *alter*, introducendo una prospettiva reticolare che nel novero dei nodi contempli anche il prodotto delle interazioni fra individui.

Si ritiene che considerare il fenomeno comunità come un nodo di dimensioni variabili inserito in un reticolo sociale più ampio, come spazio di aggregazione integrato in quella «cerchia di individui, legati l'un l'altro da varie forme di reciprocità»⁶³ che definiamo società, offra la possibilità di allargare il ventaglio dei significati di questo concetto.

La condivisione di interessi, problemi e valori e il riconoscersi da parte dei membri in questa condivisione sono sicuramente alcuni dei tratti che caratterizzano la comunità, ma riguardano esclu-

⁵⁶ N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti per una teoria generale*. il Mulino, Bologna, 1990, p.355.

⁵⁷ *Ibidem*, p.336.

⁵⁸ R.K. Merton, *Teoria e struttura sociale*, il Mulino, Bologna, 1971, vol. II, pp.347-401.

⁵⁹ *Ibidem*, p.349.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ G. Simmel, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano, 1983.

⁶² G. Simmel, *La filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, Utet, Torino, 1984, p.12.

⁶³ G. Simmel, *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia, op. cit.*, p.42.

sivamente le dinamiche interne del fenomeno, e poco ci dicono su cosa avviene ai confini della comunità, nelle zone in cui si attuano continui scambi con l'ambiente esterno, là dove valori, interessi e problemi negoziano i propri significati e si generano le premesse per una loro condivisione.

Il concetto di ambiente qui utilizzato non è da intendersi in senso residuale; «esso non ha semplicemente una rilevanza 'accidentale', in confronto dell' 'essenza' del sistema; né [...] è importante esclusivamente per la 'conservazione' del sistema, per il rifornimento di energia e informazione»⁶⁴. In accordo con Luhmann la nozione di ambiente a cui si sta facendo riferimento è intesa come «presupposto dell'identità del sistema»,⁶⁵ in quanto «il rapporto con l'ambiente [...] è costitutivo per la formazione dei sistemi»⁶⁶.

Questo rapporto fra sistema e ambiente, inoltre, diviene fondamentale alla luce delle considerazioni effettuate da Giddens sulle «conseguenze della modernità». L'autore in questione ritiene che una delle caratteristiche principali dei processi di modernizzazione sia lo sviluppo di quei meccanismi di disaggregazione che «enucleano l'attività sociale dai contesti localizzati e riorganizzano i rapporti sociali su grandi distanze di spazio-tempo»⁶⁷. Una riorganizzazione che non riguarda esclusivamente i rapporti sociali, ma anche i diversi tipi di aggregazione che si formano a partire da essi. Al disporsi su archi spaziali e temporali più ampi delle relazioni, quindi, pare corrispondere un ampliamento, e un aumento in termini di complessità, dei sistemi generati da tali relazioni.

Ciò che si vuole evidenziare è come il dilatarsi spazio-temporale delle relazioni e il contemporaneo incremento della complessità sistemica rendano cruciali i processi di scambio fra sistema e ambiente che, agendo ad un livello sempre meno percepibile a causa del progressivo allontanamento dei confini che ospitano l'agire degli attori, sembrano proiettare l'immagine di una realtà sociale preordinata e immutabile. Si ritiene che la comunità, almeno da un punto di vista cognitivo, possa recuperare la sua centralità svolgendo una funzione di riduzione delle distanze che separano gli individui dai confini dei propri sistemi di riferimento. Una riduzione delle distanze che può avvenire facendo emergere la fitta rete di relazioni, interne ed esterne, che in maniera più o meno evidente caratterizza qualsiasi comunità oggi.

Per concludere queste brevi riflessioni, sembra utile soffermare l'attenzione su uno dei grandi paradossi che le nostre società si trovano a vivere. Moltiplicando in modo esponenziale le occasioni in cui gli individui possono tessere delle relazioni, e le forme organizzative generate da tali relazioni, la modernità ha sviluppato parallelamente processi di individualizzazione che hanno portato alla costruzione di una sorta di isolamento collettivo organizzato. Questa condizione determina quel disorientamento cognitivo, ben evidenziato da Giorio, che nasce dalla consapevolezza da parte dell'individuo di essere «inserito in un contesto sociale che in qualche modo giunge a condizionarne l'operato individuale, ma nel contempo gli consente il proprio stesso vivere»⁶⁸.

La modernizzazione dei comportamenti umani, della naturale tendenza dell'individuo, esplicitata da Weber, «ad aggregarsi in organizzazioni e gruppi sulla base di interessi materiali e ideali», orientando razionalmente le proprie azioni rispetto allo scopo e al valore⁶⁹, ha generato quelle strutture collettive di cui parla Scott Lash che «hanno dato per scontato che i legami comunitari siano già stati infranti, e che il noi sia diventato nient'altro che una serie di individui astratti e atomizzati»⁷⁰. Inoltre, come ha evidenziato Simmel, tali collettività si caratterizzano per essere delle formazioni oggettive dotate di «una certa indipendenza dalle singole personalità [...]»⁷¹ ad esse appartenenti. Un'indipendenza che sembra in grado di influenzare l'agire individuale con modalità inversamente

⁶⁴ N. Luhmann, *Sistemi sociali. Fondamenti per una teoria generale*, op. cit., p.305.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ A. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, op. cit., p.59.

⁶⁸ G. Giorio, *Strutture e sistemi sociali nell'attuale dinamica valoriale*, Cedam, Padova, 2000, p.1.

⁶⁹ M. Weber, *Economia e società*, op. cit.

⁷⁰ S. Lash, *La riflessività e i suoi doppi*, in U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizzazione riflessiva*, Asterios, Trieste, 1999, p.165.

⁷¹ G. Simmel, *La differenziazione sociale* (1890), Laterza, Roma-Bari, 1982, a cura di B. Accarino, pp.20-21.

proporzionali alla diminuzione di intensità dei legami sociali, al loro progressivo dissolvimento. In altre parole, si viene a creare uno squilibrio fra l'agire individuale, orfano di un *alter* significativo, e le strutture sociali, sempre più complesse, che dà luogo ad un contesto sociale «ove i processi di socializzazione a carattere soltanto auto-referenziale non si dimostrano che del tutto inadeguati»⁷² per la comprensione della realtà.

Si crede che l'odierno concetto di comunità, oltre a rappresentare la sede dei mondi vitali⁷³, il luogo in cui il senso di appartenenza, nella sua doppia valenza ecologica e affettiva, contribuisce alla costruzione dell'identità personale, possa venir inteso anche come parte significativa di un processo cognitivo più ampio che aiuti a comprendere il contesto entro cui agisce l'individuo. Una comunità che divenga l'agito e l'agente di un processo che non si limiti ad elaborare una visione alternativa, un «idealtipo» trascendente, ma indagli piuttosto su una realtà immanente che, al di là di ogni giudizio di valore, risulta essere il frutto di infinite connessioni fra locale e globale, fra particolare e universale.

5. Il rapporto fra locale e globale in America Latina: antiche dinamiche e problematiche emergenti

Parlando di America Latina spesso emergono contrapposte sensazioni di vicinanza e lontananza, che se da un lato ci assicurano un certo grado di familiarità con ciò che intendiamo indagare, dall'altro ci consegnano una realtà che sembra costantemente sfuggire all'occhio di chi si propone di osservarla, governata com'è da dinamiche e processi che, come ben sottolineato da Octavio Ianni⁷⁴, sembrano dar luogo ad un labirinto in cui perdersi risulta estremamente facile. Un labirinto in cui «la realtà non è mai avulsa dal suo concetto», dove «l'idea di America Latina entra nella costituzione della realtà latino-americana»⁷⁵. Un labirinto che pare essere la fedele rappresentazione del tipo di nazione che predomina in questa terra, «una nazione formata in modo precario, con epoche di articolazione dinamica e epoche di disarticolazione, [che] si sviluppa con slanci e spasmi, retrocessioni e avanzamenti, rotture e cadute»⁷⁶, e che quindi sembra sempre ricominciare.

Il fascino e l'inquietudine che avvolgono i fatti latinoamericani sta proprio in questo eterno ricominciare, nel problematico rapporto fra speranza e rassegnazione, utopia e barbarie, democrazia e autoritarismo che pare essere il cuore della *vitalità* latinoamericana. Un rapporto che la storia ha visto spesso prendere le forme della rivoluzione e della lotta sociale come mezzo per trasformare le idee in realtà. Rivoluzioni e lotte che, nella maggior parte dei casi, sono state plasmate da dinamiche interne ed esterne ai vari Paesi, dal conflitto fra le istanze provenienti dalle popolazioni locali e gli interessi planetari che dai *conquistadores* in poi si sono addensati attorno al subcontinente latinoamericano.

Ai secoli contraddistinti dal colonialismo, dallo schiavismo, da un'economia di tipo primario che mirava esclusivamente all'esportazione di merci e materie prime, è seguita un'era, a partire dagli inizi del XIX secolo, in cui accanto alla nascita degli Stati nazione si sono sviluppati quei processi caratteristici della modernità che, a differenza di quanto accaduto in Europa, apparivano come indotti dall'esterno e caratterizzati da un moltiplicarsi delle relazioni fra capitali locali e stranieri; processi che la contemporaneità non esiterebbe a definire come il frutto della globalizzazione.

⁷² G. Giorio, *Strutture e sistemi sociali nell'attuale dinamica valoriale*, op. cit., p.1.

⁷³ Per una prima comprensione dell'espressione mondi vitali si rimanda a: A. Ardigò, *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna, 1980; E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano, 1961; A. Schutz, *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979; J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.

⁷⁴ O. Ianni, *Il labirinto latino-americano*, Cedam, Padova, 2000, Presentazione ed edizione italiana di F. Lazzari, *Introduzione* di A. Merler.

⁷⁵ *Ibidem*, p.29.

⁷⁶ *Ibidem*, p.54.

Da quando Cristoforo Colombo vide le Americhe per la prima volta, gli abitanti di quella terra si trovarono nella condizione di dover negoziare i contenuti della loro cultura con qualcosa di totalmente sconosciuto sino ad allora, con un fenomeno che andava oltre l'incontro, e lo scontro, fra culture diverse. Nel momento in cui Rodrigo de Triana, a bordo della Pinta, avvistò la terraferma, il destino degli indigeni e delle terre da essi abitate mutò per sempre. Entrarono in connessione mondi, visioni e conoscenze distanti fra loro, si allargarono gli orizzonti geografici, terre antiche ricevettero nomi nuovi, culture millenarie vennero descritte con idiomi sconosciuti. La nascita dell'odierna America Latina ebbe sullo sfondo proprio quella costante tensione fra la dimensione locale e quella globale che oggi pare contraddistinguere larga parte delle dinamiche sociali, culturali ed economiche del Pianeta.

Fuentes⁷⁷ sostiene che gli abitanti del Messico possono a ragione venir considerati come «i cittadini più antichi del XXI secolo»⁷⁸. Sin dall'arrivo delle tre caravelle, la storia li ha «costretti a porsi insistentemente varie domande relative all'identità, alla memoria, alle aspettative, ai progetti, alla giusta distribuzione della ricchezza»⁷⁹, obbligandoli ad interrogarsi sulle medesime polarizzazioni che agitano «la società contraddittoria e migrante contemporanea: identità tradizionali e alterità moderne, paese locale e villaggio globale, interdipendenze economiche e balcanizzazione politica»⁸⁰.

Polarizzazioni che interagendo producono quell'apparente *continuum* di effetti paradossali di cui si è fatto cenno in premessa e rendono ardua la comprensione dell'agire umano. Un agire che sembra essere accettato come razionale solamente nei suoi estremi, nei punti in cui le posizioni si radicalizzano, nel rifiuto di individuare nessi e relazioni tra ciò che è conforme e ciò che è difforme dalle opinioni dominanti, nel modo in cui i nostri occhi osservano la realtà: molto deduttivo e poco induttivo.

6. Stato, società civile e comunità in Messico

Ragionando sul rapporto fra Stato e società civile in America Latina, Ianni evidenzia come la maggior parte dei pensatori che hanno accettato la sfida di analizzare tale rapporto abbia messo in rilievo dualità strutturali antiche e insuperabili: «arcaico-moderno, patrimoniale-razionale, indo-americano, afro-americano, costa-montagna, litorale-entroterra, iberico-europeo, barbarie-civiltà»⁸¹, individuando proprio in queste dualità una delle cause che hanno reso il cammino dell'America Latina «tortuoso, labirintico, magico»⁸². Una visione della storia latinoamericana che sarebbe quindi attraversata «dal precario, dal provvisorio, dall'incompiuto, dal meticcio, dall'esotico, dal dislocato, dal folcloristico»⁸³. Polarità, dualità e paradossi sintetizzati nell'espressione «i dilemmi della questione nazionale»⁸⁴, alla quale lo stesso Ianni fa ricorso per identificare una delle problematiche latinoamericane rimaste irrisolte nei secoli. Una «questione nazionale» che si compone attraverso le complesse relazioni fra lo Stato e la società civile, ma che spesso nella geografia ispano-americana si caratterizza per mantenere sullo sfondo un'altra questione, quella indigena.

La «questione indigena» è da sempre un nodo cruciale dei destini latinoamericani, ma è con la nascita degli Stati nazione che essa entra in relazione con le sorti della società civile. Le rivoluzioni, i movimenti e le lotte promosse da queste popolazioni, prima contro gli imperi coloniali e poi contro i diversi regimi autoritari, hanno spesso avuto un decisivo supporto indigeno. Raramente, però, gli *indios* hanno ottenuto il riconoscimento della loro identità culturale.

⁷⁷ C. Fuentes, *Los cinco soles de México. Memoria de un milenio*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 2000.

⁷⁸ F. Lazzari, *Le solidarietà possibili. Sistemi, movimenti e politiche sociali in America Latina*, FrancoAngeli, Milano, 2004, p.85.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ O. Ianni, *Il labirinto latino-americano*, op. cit., p.58.

⁸² *Ibidem*, p.59.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*, p.57.

Emblematiche, in tal senso, sono state le vicende storiche che hanno attraversato il Messico a partire dagli esordi del XIX secolo. Quando nel 1810 Miguel Hidalgo, considerato il padre dell'indipendenza, decise di ribellarsi per la prima volta al potere coloniale della corona spagnola, ebbe accanto a sé solamente *indios*, una ventina stando a quanto riportano le cronache del tempo⁸⁵. Un numero che crebbe rapidamente, raggiungendo il numero di cinquemila nel breve volgere di una settimana. Le battaglie per la conquista dell'indipendenza dall'impero spagnolo ebbero un cuore indigeno. Ma nonostante ciò, nel 1824, durante il primo Congresso costituzionale del giovane impero messicano, si stabilì che la parola *indio* non doveva comparire nella nuova costituzione. Vi fu un'operazione, come sottolinea Ponce, che «marcò la negazione legale dell'indigeno come soggetto collettivo e sociale, trasformandolo al tempo stesso in moderno cittadino»⁸⁶.

Anche gli avvenimenti storici che dal 1910 al 1917 tracciarono il percorso della rivoluzione messicana furono piuttosto contraddittori rispetto alla «questione indigena». Nel 1910, sotto il regime dittatoriale di Porfirio Díaz⁸⁷, i latifondisti possedevano la maggioranza delle terre coltivabili del Messico. Le fattorie dei proprietari terrieri includevano l'80% delle comunità indigene. Nel Nord e nell'estremo Sud del Paese, la percentuale della popolazione impegnata nello sfruttamento delle risorse agricole raggiungeva punte del 95%⁸⁸. Numeri che danno conto delle motivazioni per cui Emiliano Zapata e Francisco Villa, nella costruzione della spina dorsale della rivoluzione, si rivolsero principalmente ai *campesinos*, ai diseredati, agli sfruttati, a coloro che in massima parte erano indigeni.

Una rivoluzione, come accadde per le lotte e le battaglie che condussero all'indipendenza, che nasceva da un forte impulso indigeno e che aveva come presupposto le loro miserabili condizioni di vita. Anche questa tappa fondamentale della storia messicana, però, non condusse ad un riconoscimento dell'identità culturale della popolazione indigena. Nella costituzione, che nel 1917 sancì la fine della rivoluzione e la nascita dell'odierno Stato messicano, i termini *indios* e indigeno continuarono ad essere ignorati, sostituiti da parole come comproprietario, popoli, congregazioni o tribù. La nuova costituzione, pur riconoscendo attraverso l'applicazione della riforma agraria voluta da Zapata il diritto alla terra, dimostrava un profondo disinteresse per la dimensione culturale ed etnica della popolazione indigena, negandole, di fatto, la possibilità di governarsi secondo le proprie tradizioni.

La «questione indigena» non è un fenomeno che attiene solamente ai processi legati ad una modernità escludente, che tende ad uniformare le diversità sotto l'etichetta di «cittadini dello Stato». Prima di tutto è un problema che riguarda il diritto alla terra e le implicazioni storiche, sociali e culturali legate all'esercizio di tale diritto. Le leggi promulgate prima da Benito Juárez⁸⁹ e poi da Porfirio Díaz non solo crearono una classe di proprietari latifondisti, ma tentarono di minare alla radice le tradizioni indigene, snaturando le prerogative comunitarie che da sempre caratterizzano le forme organizzative di queste popolazioni. Forme organizzative, va sottolineato, permeate da un'idea di comunità forgiata nel solco della tradizione e determinata dalla relazione fra l'uomo e la terra.

Se i tentativi di spezzare questa relazione, almeno sino al termine del *porfiriato*, si sono concentrati sul possesso della terra, sottraendola alla gestione indigena, nell'epoca dell'indipendenza il nodo della relazione che maggiormente si è cercato di colpire è quello dell'uomo e, più precisamente, della sua identità culturale. Attraverso il mancato riconoscimento delle specificità, dei diritti e delle tradizioni delle popolazioni indigene, i regimi più o meno autoritari che si sono susseguiti, spesso sostenuti da capitali stranieri, hanno cercato di incrinare il senso comunitario indigeno nella sua dimensione identitaria. Ed è così che l'infinita incompiutezza dei fenomeni latinoamericani, l'eterno ricominciare che è magia e maledizione al tempo stesso, ha segnato, e segna tutt'ora, anche i destini delle comunità indigene, che nonostante tutto non hanno mai smesso di sostenere il faticoso cammino del

⁸⁵ F.M. Ponce, *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la genesis del neozapatismo*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2009.

⁸⁶ *Ibidem*, p.210, *Tda*.

⁸⁷ Porfirio Díaz fu allievo di Benito Juárez e governò il Paese dal 1876 al 1911 instaurando un governo di tipo dittatoriale.

⁸⁸ I dati riportati sono rintracciabili in F.M. Ponce, *Memoria y utopía en México...*, *op. cit.*, p.143.

⁸⁹ Primo presidente indigeno del continente americano, governò il Messico dal 1861 al 1872.

Messico verso una compiuta democrazia. Come agli esordi del XIX secolo le *calpullis*⁹⁰ sopravvissero al colonialismo e ai processi di modernizzazione, così la costituzione del 1917, pur non riconoscendo la soggettività degli *indios*, istituiva gli *ejidos*, appezzamenti di terra la cui gestione veniva affidata alle comunità indigene⁹¹.

Un concetto di comunità, quindi, che per molte delle etnie che popolano il Messico è stato l'emblema del rapporto fra la terra e la costruzione della propria identità, assumendo non di rado il senso di ultimo rifugio in cui custodire tradizioni millenarie. Una sorta di filo rosso che ha attraversato la storia della «questione indigena» e che giunge sino a noi assumendo nuove forme e nuovi significati che riflettono la contemporaneità. Nell'ultimo ventennio, infatti, il ruolo della comunità in Messico ha assunto una notevole rilevanza, divenendo il luogo in cui la «questione indigena» è entrata in connessione con i processi caratteristici della globalizzazione. Un incontro fra locale e globale che oltre a dar vita a forme sperimentali di democrazia, sembra essere una significativa sintesi di tradizione e contemporaneità, proponendoci una visione della comunità sconosciuta ai nostri abiti mentali.

In tal senso, nelle pagine che seguiranno si darà conto delle dinamiche che caratterizzano l'esperienza delle comunità zapatiste in Chiapas, Stato del Sud Est messicano.

7. Diversità, ricchezze e paradossi del Chiapas

Il Chiapas è uno dei trentadue Stati della Repubblica messicana. Ha un'estensione territoriale di 75.634 Km² e rappresenta il 3,8 % del territorio nazionale. Si trova nella zona Sud-orientale del Paese, al confine con il Guatemala.

Conta una popolazione approssimativa di 4 milioni e mezzo di abitanti, il 24 % dei quali è costituito da indigeni raggruppati in tredici gruppi etnici, di cui dodici sono di origine maya e uno appartenente alla famiglia linguistica zoquetotonaca⁹².

Due gruppi etnici ben differenziati, anche culturalmente, popolano oggi lo Stato del Chiapas. I ladini, termine locale usato per le persone che si identificano con la cultura nazionale e possono venir considerati come i discendenti dei *conquistadores*, e gli indigeni, eredi della civiltà maya. All'interno di questa bipartizione si collocano i meticci, frutto dell'unione fra le due sopraccitate etnie. In generale, la popolazione meticcica è localmente chiamata ladina⁹³.

A ragion veduta, quindi, si può definire questa regione come biculturale, anche se le differenze vanno diminuendo per il costante processo di acculturazione-inculturazione a cui è sottoposta la civiltà indigena.

I principali gruppi etnici indigeni, che insieme rappresentano un quarto dell'intera popolazione del Chiapas, sono: tzeltal (36,3%), tzotzil (33,9%), chol (16,2%), tojolabal (4,9%), zoque (4,7%) e lacandone che, pur essendo un'etnia di origine maya, utilizza una lingua diversa⁹⁴. Va segnalata anche la presenza sul territorio di popolazioni migranti, provenienti dal confinante Guatemala.

⁹⁰ Il *calpulli* è una forma organizzativa di tipo collettivo caratteristica della società azteca. Si configurava come spazio comunitario che si amministrava in modo autonomo rispetto al potere centrale. Tale spazio non corrispondeva ad un preciso luogo fisico. L'appellativo *calpulli* poteva venir utilizzato per identificare un gruppo sociale, un quartiere o un tempio la cui caratteristica principale, appunto, era l'autonomia. Maggiori dettagli in F.M. Ponce, *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la genesis del neozapatismo*, op. cit., p.374.

⁹¹ L'articolo 27 della costituzione messicana del 1917 definiva gli *ejidos* come un diritto inalienabile dei *campesinos*. Nel 1991 le riforme del presidente Carlos Salinas de Gortari permisero ai capitali stranieri di acquistare direttamente dai *campesinos* la proprietà degli *ejidos*.

⁹² Inegi (Instituto nacional de estadística y geografía de México), <http://www.inegi.org.mx/inegi>.

⁹³ A.L. Trujillo, *Comunalidad y educación bilingüe intercultural in Chiapas*, Coneculta, Tuxtla Gutiérrez, 1999, p.32.

⁹⁴ Conapo (Consejo nacional de población), <http://www.conapo.gob.mx>. Le percentuali espresse sono riferite al totale della popolazione indigena presente sul territorio.

Definire la popolazione indigena è molto difficile. Nel Chiapas, dal punto di vista etnico, la maggior parte degli abitanti ha discendenze indigene. Quindi, il concetto di indigeno «connota semplicemente una persona che parla una lingua nativa del gruppo mesoamericano»⁹⁵.

Tali difficoltà si riflettono inevitabilmente, sull'impossibilità di calcolare esattamente la percentuale di *indios* presenti nella regione, consentendo solamente stime approssimative. Problemi di varia natura ostacolano la precisa determinazione numerica; fra essi due sono i più importanti. Il primo riguarda il censimento: ufficialmente vengono registrati solamente gli individui di madrelingua indigena che abbiano superato i cinque anni di età⁹⁶. Inoltre, si aggiunga il fatto che per paura di essere stigmatizzati socialmente, non tutti dichiarano di parlare una delle lingue indigene. Il secondo è in stretta relazione con la dislocazione geografica della maggior parte dei municipi indigeni, situati in località remote, mal collegati con i principali centri urbani e quindi difficilmente raggiungibili. L'uso della lingua materna⁹⁷ rappresenta il principale veicolo attraverso cui viene conservata buona parte del bagaglio culturale. In Chiapas sono quindici le lingue e i dialetti maya ancora parlati; la maggioranza degli indigeni è monolingue in uno di questi idiomi, con una conoscenza del castigliano molte volte solo elementare.

Nonostante lo Stato del Chiapas fornisca un rilevante contributo all'economia messicana, sia in termini di materie prime che di prodotti derivati dalla loro lavorazione, è una delle zone del Pianeta in cui la disuguaglianza nella redistribuzione della ricchezza appare in modo più evidente. Il salario medio di un indigeno è di circa 49,50 pesos al giorno (pari a quattro dollari statunitensi), il reddito pro capite della popolazione indigena rappresenta il 32% del reddito complessivo dei non indigeni, l'83% degli *indios* è occupato nel settore agricolo⁹⁸. I dati economici, però, non sono gli unici indicatori significativi della condizione indigena.

Per quel che riguarda la ricchezza d'acqua e la produzione di energia idroelettrica il Chiapas è il primo Stato della Repubblica messicana. Possiede il 30% delle acque superficiali del Paese, concentrato in larga parte nella zona dei Montes Azules, e il 54% dell'energia idroelettrica prodotta dal Messico viene generata nella sola conca *chiapaneca* di El Grijalva. Paradossalmente, però, dati relativi alle riserve d'acqua e alla produzione di energia sembrano non trovare corrispondenza nell'erogazione dei servizi per le abitazioni del Chiapas. Il 25,9 % di esse non dispone di sistema idrico, il 5,88% delle case non sono collegate alla rete elettrica, l'8,07% non dispone di fognature e servizi sanitari⁹⁹.

Va sottolineato come tali dati, riferendosi al totale della popolazione *chiapaneca*, non appaiano ancora sufficientemente descrittivi delle asimmetrie sociali ed economiche esistenti fra la condizione degli *indios* e quella dei ladini. Un aiuto per comprendere maggiormente la situazione, pare provenire dall'elaborazione degli stessi dati operata nel 2005 dal Consejo nacional de población (Conapo)¹⁰⁰, che ha messo in luce come le contraddizioni della «questione indigena» siano ancora lontane dall'essere risolte. Dalla disaggregazione dei dati emerge, infatti, come i numeri mutino in modo significativo nelle zone in cui aumenta la concentrazione indigena. In alcune zone la percentuale di case senza energia elettrica e senza acqua potabile raggiungono e superano il 50%. A Sitalá, municipio di diecimila abitanti appartenente alla regione denominata Selva, quasi il 60% delle case non

⁹⁵ A.L. Trujillo, *Comunalidad y educación bilingüe intercultural in Chiapas*, op. cit., p.29.

⁹⁶ È la metodologia adottata dal citato Inegi per censire la popolazione indigena.

⁹⁷ Si ricorda che in Messico gli indigeni parlanti le 57 lingue native principali sono più del 10% della popolazione.

⁹⁸ Dati Inegi relativi all'anno 2006.

⁹⁹ Inegi, *Conteo de población y vivienda 2005*, inchiesta sulle condizioni delle abitazioni del Chiapas, in <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/Proyectos/ccpv/cpv2005>.

¹⁰⁰ Il Conapo fu istituito nel 1974 dal governo federale con la funzione di monitorare una serie di aspetti relativi alle dinamiche riguardanti la popolazione messicana. Tale monitoraggio doveva fornire analisi e relazioni da utilizzare nei programmi di sviluppo economico e sociale varati dal governo messicano nel quadro della *ley general de población* promulgata sempre nel 1974.

possiede acqua corrente e servizi igienico-sanitari, mentre il 42% non ha l'elettricità. Situazioni simili sono riscontrabili in molti municipi delle regioni Altos de Chiapas e Fronteriza¹⁰¹.

Ancor più emblematico del grado di marginalità sofferto dalle popolazioni indigene, rispetto al contesto nazionale e a quello statale, sembra essere l'indice di emarginazione sviluppato dal Conapo. Al pari dell'indice di sviluppo umano (Isu)¹⁰² utilizzato dalle Nazioni unite, l'indice di emarginazione tiene conto di una visione dello sviluppo che tenta di andare oltre l'identità fra produzione e benessere che caratterizza, ad esempio, il calcolo del Prodotto interno lordo (Pil), considerando lo sviluppo stesso come «dato dal complesso di elementi derivanti dalla promozione della popolazione considerata (cultura, salute, convivenza civile, etc.)»¹⁰³.

Nello specifico, l'indice proposto dal Conapo esprime la sintesi di alcuni indicatori socio-economici che sembrano essere alquanto esplicativi del quadro generale. Gli indicatori di cui si sta parlando sono: il tasso di analfabetismo, il livello di istruzione, la condizione delle abitazioni, il numero di occupati per abitazione e il salario medio degli occupati, sempre per abitazione¹⁰⁴. Per quel che riguarda lo stato delle abitazioni, le variabili prese in considerazione sono la presenza o meno di energia elettrica, di servizi igienico-sanitari, di acqua potabile e il numero di individui presenti per unità abitativa. Quest'ultima variabile appare quanto mai opportuna in quanto spesso le *vi-viendas* indigene risultano essere sovraffollate. Oltre che in forma di indice, le variabili sono consultabili singolarmente come dati, disaggregati per Stato, regione, municipio e singola località. L'indice di emarginazione, inoltre, viene anche espresso attraverso il grado di emarginazione, utilizzando una scala che esprime semanticamente tale indice e consente una rappresentazione visiva molto efficace (Fig.1).

Come si evince dalla visualizzazione della prima mappa, la quasi totalità del Chiapas si caratterizza per un grado di emarginazione alto o molto alto. In particolar modo, però, si nota come le regioni Altos e Selva, quelle con una maggior presenza di popolazione indigena, siano le zone in cui il livello di emarginazione è più consistente (Figg.2 e 3).

La breve esposizione di questi dati ha lo scopo di delineare il quadro sociale ed economico del contesto in cui nasce e si sviluppa l'esperienza delle comunità zapatiste. Un quadro, come si vedrà tra breve, che si caratterizza per l'interazione fra le problematiche riguardanti una «questione indigena», mai sopita, la diseguale redistribuzione delle ricchezze e le politiche neoliberiste proposte dalla globalizzazione negli ultimi due decenni. Un'interazione che sembra avere proprio nelle forme comunitarie caratteristiche di queste terre un importante nodo, tanto in relazione all'agire degli attori coinvolti quanto alla loro comunicazione con l'ambiente esterno e alle rappresentazioni degli attori stessi che emergono da tale comunicazione.

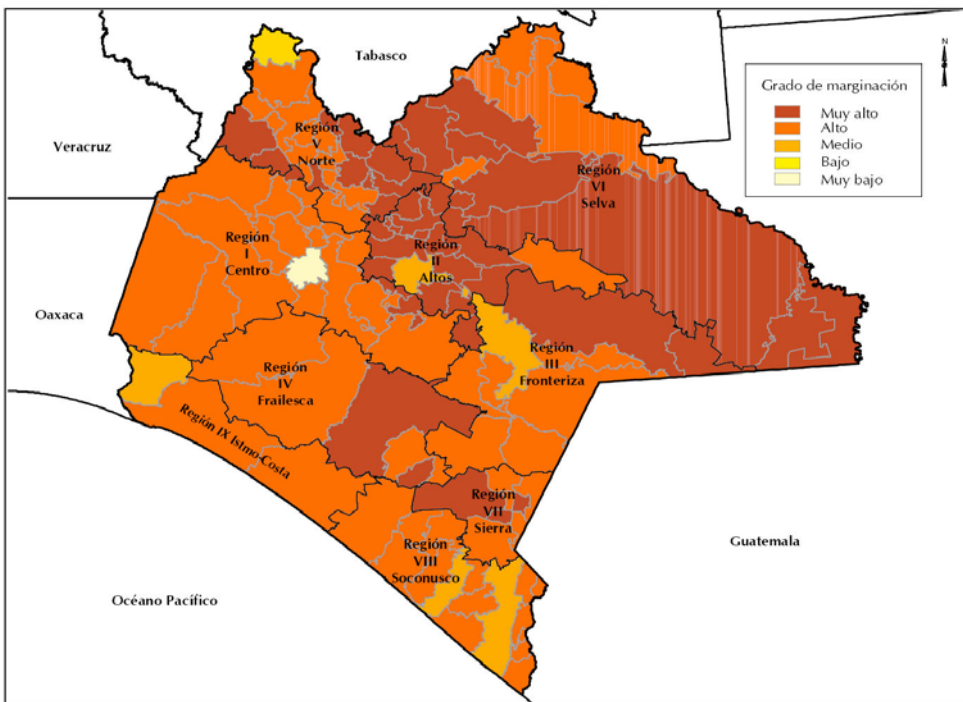
¹⁰¹ Tutti i dati a cui si sta facendo riferimento sono consultabili in Conapo, *Índices de marginación 2005*, México D.F., México, 2005, in <http://www.conapo.gob.mx/>, alla voce *México en cifras*.

¹⁰² Per maggiori dettagli sull'indice di sviluppo umano si rimanda alla seguenti letture: G. Scidà, *Sociologia dello sviluppo*, Jaca Book, Milano, 1997; G. Scidà, *Misurare lo sviluppo umano: un work in progress*, in «Quaderni di Sociologia», XXXVIII-XXXIX, 1994-95; P. Parra Saiani, *Gli indicatori sociali*, FrancoAngeli, Milano, 2009.

¹⁰³ G. Scidà, *Misurare lo sviluppo umano: un work in progress*, *op. cit.*, p.131.

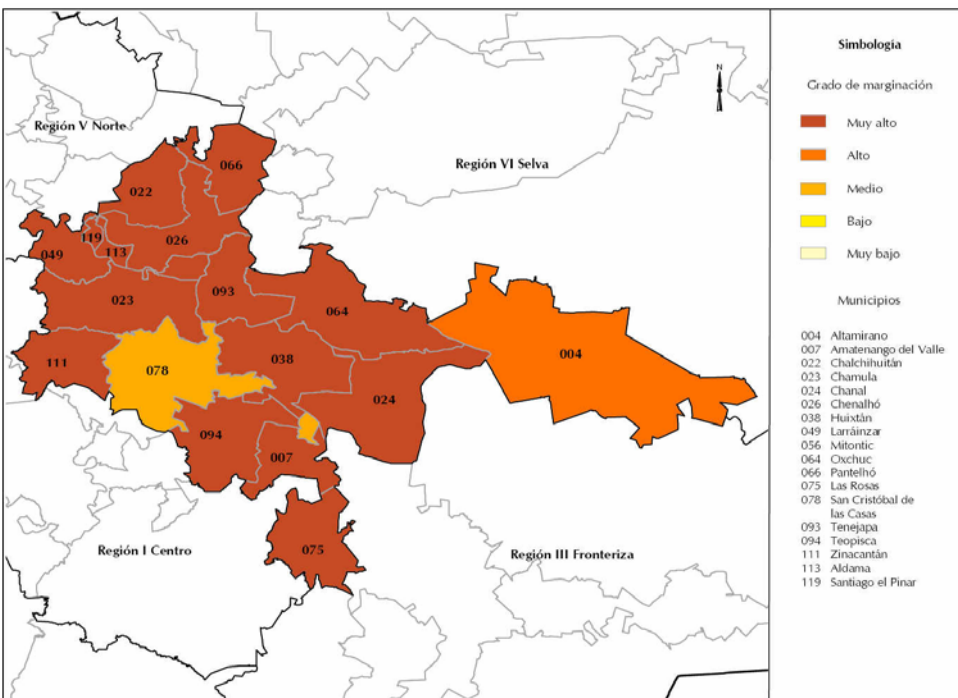
¹⁰⁴ Per maggiori dettagli sulla metodologia utilizzata per la creazione dell'indici di emarginazione si rinvia a Conapo, *Índices de marginación 2005*, *op. cit.*, anexo c.

Fig.1 - Mappa della distribuzione del grado di emarginazione all'interno dello Stato del Chiapas



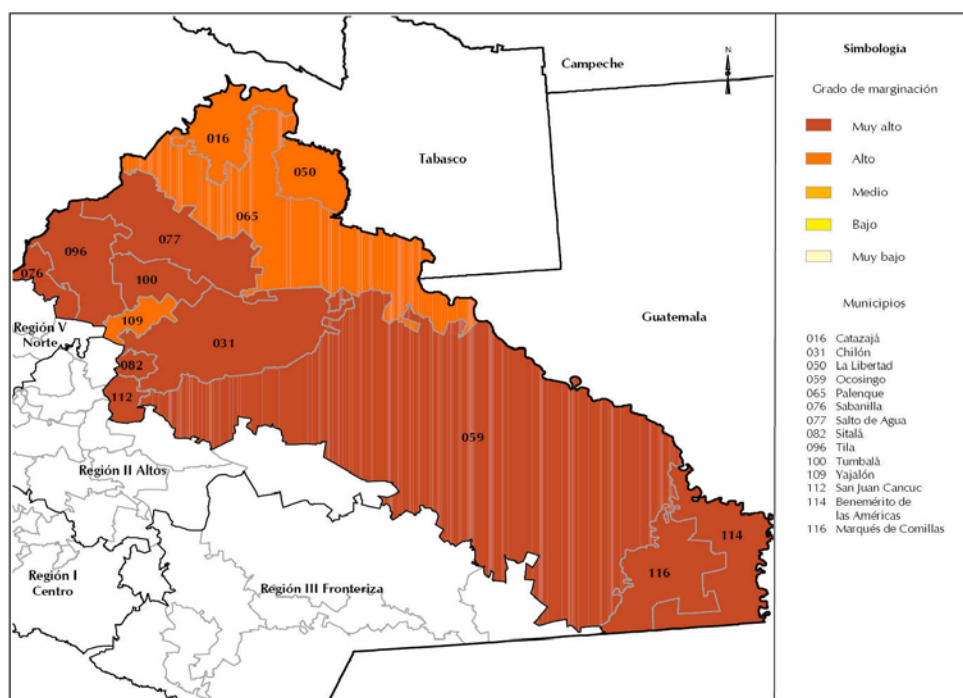
Fonte: Conapo.

Fig.2 - Mappa della distribuzione del grado di emarginazione nella Regione Altos de Chiapas



Fonte: Conapo.

Fig.3 - Mappa della distribuzione del grado di emarginazione nella Regione Altos de Chiapas



Fonte: Conapo.

8. L'alba di una nuova questione indigena

Come si è visto in precedenza, in Messico non vi è mai stato un pieno riconoscimento delle popolazioni indigene. Lo mostra la storia dei grandi movimenti sociali, delle battaglie per l'indipendenza, della rivoluzione che segnò il secondo decennio del Novecento e della riforma agraria da essa originata. In un contesto nazionale in cui la «questione indigena» non ha mai cessato di esistere, il primo gennaio del 1994 il Chiapas ha vissuto l'ennesima esperienza riconducibile a questo annoso problema. Un'esperienza che ha il suo epicentro in una regione del mondo dove «hasta las piedras gritan», come ha efficacemente sottolineato Carlos Fuentes¹⁰⁵, e che per Ponce rappresenta la prima rivoluzione dopo la caduta del muro di Berlino¹⁰⁶.

Se le vicende in questione possono venir considerate marginali rispetto alle dimensioni del territorio coinvolto, altrettanto non si può dire per il significato simbolico che tutt'oggi rivestono. Il primo giorno di quell'anno, infatti, emersero le contraddizioni di un mondo che, rimasto orfano dell'ultima grande ideologia del Novecento, si apprestava ad abbracciare la narrazione neoliberista.

Si parla di significato simbolico poiché, allo scoccare della mezzanotte del 1994, le comunità indigene ruppero il silenzio sulla loro condizione nel medesimo istante in cui entrava in vigore il Nafta (North american free trade agreement), il trattato di libero commercio firmato nel 1992 da Stati Uniti, Canada e Messico che, fra i suoi effetti più evidenti, avrebbe cancellato le barriere doganali fra i Paesi contraenti e facilitato le opportunità di investimento nei territori delle nazioni aderenti.

Si può ragionevolmente affermare che la vicenda di cui si sta dando conto iniziò come iniziarono molte altre lotte e rivoluzioni che hanno attraversato la storia dell'America Latina negli ultimi cinquecento anni. Il primo gennaio del 1994, un nutrito gruppo di indigeni riuniti attorno alla figura carismatica del loro *leader*, il subcomandante Marcos, occuparono con la forza sette municipi dello Stato del

¹⁰⁵ C. Fuentes, *Chiapas: donde hasta las piedras gritan*, in «La Jornada», 7 novembre 1994.

¹⁰⁶ F.M. Ponce, *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la genesis del neozapatismo*, op. cit., p.212.

Chiapas¹⁰⁷. Il primo atto formale con il quale l'Ezln (Ejército zapatista de liberación nacional), l'organizzazione militare attraverso la quale agirono gli indios, comparve sullo scenario internazionale fu la cosiddetta *Primera declaración de la selva lacandona*¹⁰⁸, sostanzialmente un atto di guerra nei confronti del governo messicano che denunciava le misere condizioni di vita degli indigeni.

Il testo di questa dichiarazione offre lo spunto per qualche considerazione. Se da un lato è evidente che le parole utilizzate dall'Ezln, al di là del loro intento più o meno provocatorio, abbiano un rilevante contenuto di violenza e rappresentino a tutti gli effetti una dichiarazione di guerra, dall'altro pare opportuno notare come da subito vi sia un forte richiamo alla storia. La prima parte del documento, infatti, pone l'accento sulla secolare condizione di marginalità vissuta dagli *indios* attraverso un rapido *excursus* degli avvenimenti che l'hanno determinata, dal colonialismo spagnolo ai 70 anni di governo del Pri¹⁰⁹, dalle lotte per l'indipendenza alla rivoluzione messicana, mettendo l'accento su come le rivendicazioni neozapatiste non siano mai state avulse dal contesto storico in cui sono nate.

Le ostilità belliche iniziate con l'occupazione dei municipi e la diffusione della «prima dichiarazione» durarono dodici giorni e provocarono un numero di vittime difficilmente quantificabile, vista la discordanza fra le fonti. Alcune parlano di decine, altre di centinaia e altre ancora di un migliaio di morti. La difficoltà a stabilire il numero esatto di coloro che persero la vita negli scontri è dovuta essenzialmente alla posizione geografica dei municipi coinvolti; zone impervie e difficilmente accessibili, dove le vie di comunicazione a fatica si fanno strada fra le foreste e gli altopiani che caratterizzano il Chiapas Sud orientale. L'unico municipio dal quale giunsero notizie certe su ciò che stava accadendo fu San Cristóbal de Las Casas, seconda città dello Stato per numero di abitanti, soprattutto grazie alla presenza di numerosi turisti che assistettero ai fatti e diffusero le loro testimonianze alle ambasciate e ai media dei propri Paesi.

Dopo il cessate il fuoco decretato dal governo messicano e sottoscritto dall'Ezln, cominciò un lungo periodo, che dura tutt'ora, fatto di colloqui, mediazioni, promesse disattese, *ultimatum*, tensioni e iniziative partecipate, che ha avuto costantemente sullo sfondo le pratiche odiose della guerra a «bassa intensità» e il conseguente proliferare di gruppi paramilitari che spesso hanno reso difficile il cammino del dialogo.

Non potendo offrire in questa sede un resoconto esaustivo delle numerose vicende che negli ultimi 16 anni hanno attraversato la storia del Chiapas, ciò che preme maggiormente sottolineare ai fini della presente trattazione è il rapporto fra la società civile e le strutture comunitarie indigene che ha contraddistinto «la prima rivoluzione dopo la caduta del muro di Berlino».

Fin dagli esordi di quella che possiamo definire come la «questione zapatista», le comunità indigene hanno giocato un ruolo spaziale, comunicativo e partecipativo nello sviluppo di solide relazioni con la società civile messicana, riuscendo a veicolare il proprio messaggio oltre i confini latino-americani. Le popolazioni indigene hanno utilizzato le proprie comunità come *medium* attraverso cui dialogare con l'ambiente esterno. Una comunità che per certi versi è diventata essa stessa comunicazione, nodo di una rete più ampia che ha potuto svilupparsi a diverse latitudini in virtù del moltiplicarsi delle connessioni con la società civile. Grazie a questo inedito *network*, le tradizionali rivendicazioni legate alla terra e all'identità hanno trovato la dignità della parola ascoltata e la comprensione del bisogno espresso.

Si ritiene che la costruzione e l'espansione di questa rete siano dovute principalmente a due fattori: lo sviluppo di dinamiche partecipate e la presenza di un attivo sistema comunitario. Il coinvol-

¹⁰⁷ Per maggiori informazioni sui fatti che hanno contraddistinto la genesi del fenomeno «neozapatismo» si rimanda almeno alle seguenti letture: J. Holloway, F. Matamoros, S. Tischler, *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes*, Herramienta, Buenos Aires, 2008; F.M. Ponce, *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la genesis del neozapatismo*, op. cit.; S. Benenati, *Storia del Chiapas. Gli zapatisti e la rete sociale globale*, Bruno Mondadori, Milano, 2002.

¹⁰⁸ Il testo integrale della *Primera declaración de la selva lacandona*, oltre che in numerosi siti web, è consultabile in M.V. Montalban, *Marcos il signore degli specchi*, Frassinelli, Milano, 2001, p.257.

¹⁰⁹ Il Pri, Partido revolucionario institucional, governò il Messico ininterrottamente dal 1929 al 2000.

gimento individuale ha potuto trovare nelle comunità indigene una struttura in grado di far dialogare tradizione e modernità, antiche «questioni» e problematiche emergenti, passato e futuro, divenendo al contempo narrato e narrante delle contraddizioni della contemporaneità.

9. Le nuove connessioni del sistema comunitario indigeno del Chiapas

Nelle vicende che hanno dato visibilità mondiale alla «questione zapatista», la società civile ha da subito giocato un ruolo di primo piano. Quando il 12 gennaio 1994 il presidente Carlos Salinas de Gortari decise di porre fine alle operazioni militari, a Città del Messico si stava svolgendo un'imponente manifestazione a cui parteciparono 100.000 persone che chiedevano l'immediata sospensione dei bombardamenti sulle comunità indigene. Oltre che massiccia, la partecipazione fu trasversale rispetto ai gruppi politici e alle classi sociali presenti nel Paese.

A partire dal cessate il fuoco, iniziò un lungo e faticoso processo democratico all'interno dell'Ezln che portò l'organizzazione ad articolare il proprio dialogo attraverso il coinvolgimento di tutti gli attori coinvolti: la propria base indigena, il governo messicano, la società civile e la comunità internazionale. La Chiesa del Chiapas giocò un ruolo decisivo nel dare impulso ai dialoghi di pace fra Ezln e governo. Il ruolo di mediatore, infatti, fu affidato a Samuel Ruiz García, vescovo di San Cristóbal de Las Casas e profondo conoscitore delle problematiche indigene della zona. Dalle «conversazioni della cattedrale»¹¹⁰ emerse subito l'originalità del metodo partecipativo utilizzato dall'Ezln. Tale metodo non si limitò al seppur già significativo coinvolgimento della popolazione indigena nei processi decisionali, ma divenne anche lo strumento attraverso cui l'esperienza zapatista si strutturò sul territorio. Partendo proprio dalle comunità indigene, che possono venir considerate come l'unità base dell'organizzazione zapatista, l'Ezln cominciò a costruire la sua realtà.

Il sistema comunitario indigeno del Chiapas non nasce certamente al sorgere della «questione zapatista». Sulle tradizioni millenarie dei popoli indigeni, che assegnavano alla comunità un ruolo preminente attorno al quale ruotava la vita culturale, sociale e amministrativa degli abitanti, si è innestata la costituzione messicana del 1917 che, seppur emendata varie volte, concede ancora oggi una notevole autonomia ai diversi centri di potere in cui è suddivisa la Repubblica federale messicana. Il Messico, infatti, è composto da 31 Stati e da un Distretto federale¹¹¹, chiamati entità federative, che tra loro sono libere, sovrane, autonome e indipendenti. Tranne il Distretto federale, le entità federative hanno una costituzione propria e autonomia legislativa, purché le leggi promulgate non contrastino con la costituzione nazionale o non invadano le competenze del governo federale. A sua volta, ciascuno Stato è suddiviso in municipi¹¹². Ogni municipio ha un capoluogo chiamato *cabezera municipal* e viene governato da una giunta guidata da un presidente. Giunta e presidente si possono avvalere del supporto di organi collegiali chiamati *cabildo*. Tutti gli organi vengono rieletti ogni tre anni. Alcuni municipi hanno ulteriori ripartizioni amministrative interne, chiamate generalmente delegazioni, che dipendono dalla *cabezera municipal*. I municipi possiedono un elevato grado di autonomia e provvedono alla gestione dei servizi pubblici.

Come si può evincere dalla breve descrizione del sistema politico-amministrativo messicano, le comunità, con particolare riferimento a quelle indigene, non vengono considerate come organizzazioni istituzionalizzate. Benché la costituzione del 1917, e le successive modifiche, non abbiano mai riconosciuto ufficialmente la soggettività degli *indios* e le loro forme di aggregazione, l'istituzione degli *ejidos*, di cui si è fatto cenno precedentemente, permise ugualmente alle comunità indigene di permanere come luogo in cui gli eredi dei maya hanno potuto conservare la propria cultura e prov-

¹¹⁰ I primi dialoghi fra Ezln e governo messicano sono conosciuti anche con l'espressione «conversazioni della cattedrale» in quanto sede degli incontri fu la cattedrale in stile coloniale di Cristóbal de Las Casas.

¹¹¹ Il Distretto federale è la sede della capitale.

¹¹² In Messico sono presenti 2.438 municipi (Inegi).

vedere al proprio sostentamento alimentare. Di fatto, pur non avendo nessuna autonomia amministrativa, le comunità rimanevano il punto di riferimento della quotidianità indigena.

Nel momento in cui l'Ezln comparve sulla scena internazionale, occupando sette municipi del Chiapas, cominciò a costruire la sua struttura organizzativa partendo proprio dalle comunità indigene esistenti. Terminati i giorni del conflitto armato, prese avvio un faticoso dialogo di pace con il governo che coincise con l'inizio di un lungo processo democratico e partecipativo che strutturava l'esperienza zapatista attraverso il coinvolgimento delle comunità indigene e della società civile. Soggetti, quindi, che oltre ad allargare il *network* zapatista partecipavano attivamente alla costruzione e alla strutturazione del *network* stesso.

Verso la fine del 1994, le comunità indigene che aderirono al progetto dell'Ezln, riorganizzandosi sulla base della storia, dei legami familiari e della lingua che caratterizzano ciascuno dei gruppi indigeni, diedero vita a 32¹¹³ municipi autonomi che si sovrapposero ai 118 esistenti nello Stato del Chiapas. Tali comunità si dotarono di forme organizzative partecipate che trovano il loro fondamento in una concezione del potere di tipo orizzontale. Al loro interno, tutte le cariche vengono elette in forma diretta e assembleare e il mandato dei rappresentanti eletti può essere revocato in qualsiasi momento. Va evidenziato come le comunità indigene così organizzate non siano isolate le une dalle altre. Le diverse comunità indigene si coordinano fra loro attraverso i nuovi municipi autonomi, tramite i rappresentanti eletti dalle comunità stesse. A loro volta i rappresentanti dei municipi di una determinata zona si riuniscono periodicamente nelle assemblee denominate *caracoles*.

Queste assemblee, che fino al 2003 venivano chiamate *aguascalientes*¹¹⁴, rappresentano l'emblema di quel duplice processo di strutturazione e partecipazione che caratterizza l'esperienza organizzativa zapatista. Le *aguascalientes*, infatti, nascono con lo scopo di «aprire» le comunità indigene alla società civile per farle dialogare con l'ambiente esterno. A tale proposito giova ricordare come nell'agosto del 1994 presso Guadalupe Tepeyac¹¹⁵ venne costruita una *aguascalientes* per ospitare la *Convenzione nazionale democratica*, un'assemblea che oltre ad essere la prima occasione in cui l'Ezln incontrò ufficialmente la società civile, rappresentò simbolicamente il momento in cui le comunità indigene abbandonarono definitivamente le armi. Altre *aguascalientes* si svolsero fino al 2003. Si segnala quella di Oventic¹¹⁶, nel luglio del 1996, in cui si tenne il primo *Incontro internazionale per l'umanità e contro il neoliberalismo*, dove, accanto ai temi classici della «questione indigena», vennero dibattute le problematiche legate alla globalizzazione¹¹⁷.

La conversione delle *aguascalientes* in *caracoles* non è stata una questione puramente terminologica. Da spazi pensati per lo svolgimento di assemblee partecipate, divennero nodi strutturali del sistema comunitario indigeno. Ogni *caracol*, infatti, funge da amministrazione regionale di un insieme di municipi autonomi, svolgendo una funzione di coordinamento che lascia ai municipi una piena autonomia legislativa e assicura altrettanta autonomia alle comunità nell'amministrazione della giustizia, della salute, dell'educazione e delle questioni legate al lavoro, alla cultura e alla gestione degli *ejidos*.

Nelle dinamiche che hanno condotto alla formazione dei *caracoles*, pare di poter individuare alcune caratteristiche dei processi di istituzionalizzazione. Se da un lato, infatti, tali dinamiche sembrano richiamare il pensiero di Berger e Luckmann, i quali sostengono che «l'istituzionalizzazione

¹¹³ L'autonomia di questi municipi è stata riconosciuta dagli accordi di San Andrés Larráinzar del febbraio del 1996. Nonostante tali accordi non siano mai stati ratificati ufficialmente dal governo messicano, permane un certo livello di autonomia nei 32 municipi zapatisti dello stato. Per maggiori informazioni si rimanda alla lettura di M.V. Montalban, *Marcos il signore degli specchi*, op. cit., p.269.

¹¹⁴ Il nome di Aguascalientes è stato assegnato in ricordo dell'assemblea che si tenne nel 1914, in piena rivoluzione messicana, presso l'omonima città del Nord del Paese e a cui parteciparono tutte le fazioni rivoluzionarie per promuovere un accordo che permettesse di costituire un governo rivoluzionario.

¹¹⁵ Villaggio di 153 abitanti situato nel municipio di Pantelhó, in Chiapas.

¹¹⁶ Villaggio di 80 abitanti del municipio di Larráinzar, in Chiapas

¹¹⁷ Per un'esauritiva cronologia delle iniziative pubbliche promosse dall'Ezln si rimanda a S. Benenati, *Storia del Chiapas. Gli zapatisti e la rete sociale globale*, op. cit., pp.133-159.

ha luogo ovunque vi sia una tipizzazione reciproca di azioni consuetudinarie da parte di gruppi di esecutori»¹¹⁸, dall'altra parte che esse possano rientrare nello schema classificatorio proposto da Lanzaico¹¹⁹, in particolar modo per quel che riguarda le proprietà e i processi dell'approccio soggettivo allo studio delle istituzioni. Questo approccio considera le istituzioni come un insieme di principi regolativi dell'azione che nella loro dimensione processuale diventano elementi costitutivi della realtà sociale, enfatizzando la componente cognitiva degli attori che, a seguito di una scelta individuale, si vincolano a una determinata regola. Ciò che si vuol dire è che la nascita dei *caracoles*, l'istituzionalizzazione delle *aguascalientes*, è stata possibile in quanto l'articolato percorso democratico intrapreso dall'Ezln si è posto come orizzonte la costruzione di una realtà che attraverso la partecipazione genera le proprie strutture legittimandole come un insieme di regole ritenute vincolanti dagli aderenti.

La natura *sui generis* dell'esperienza zapatista risiede proprio nel non aver rinchiuso la partecipazione dentro gli ambigui confini dei processi decisionali, ma di averla concepita come mezzo per strutturare gli spazi che incontra, proponendo un'idea di comunità in cui comprendere la realtà significa modificarla.

10. Conclusioni in divenire

Benché consci delle specificità che caratterizzano l'esperienza zapatista, e dei limiti territoriali entro cui essa si sviluppa, si ritiene vi sia ugualmente lo spazio per sviluppare alcune riflessioni che, pur non avendo l'ambizione di divenire generalizzabili, consentono per lo meno di ragionare su come mutino gli effetti delle dinamiche globali in relazione alle differenti aree del Pianeta coinvolte. Si ritiene, infatti, che le ragioni dei mutamenti in questione siano da ricercare nella relazione esistente fra i processi che caratterizzano la nostra epoca e il contesto storico, sociale e culturale della latitudine intercettata da tali processi.

Secondo Giddens, il dinamismo nella modernità viene garantito prevalentemente da «tre fonti primarie e interdipendenti»¹²⁰ fra loro: la separazione del tempo e dello spazio, lo sviluppo di meccanismi di disaggregazione e l'appropriazione riflessiva del sapere. La modernità, rendendo sempre meno interdipendenti per l'individuo le idee di spazio e tempo, ha creato le premesse affinché le attività sociali venissero estratte dal loro contesto locale e riorganizzate su orizzonti spazio-temporali di dimensioni notevolmente superiori. Inoltre, tali processi hanno subito l'influenza di un sapere sulla vita sociale che è divenuto il demiurgo del sistema che lo ha generato.

In altre parole, le nuove coordinate spazio-temporali che regolano le attività umane, e la conseguente costruzione delle singole individualità, non appaiono così stabili come un tempo, venendo ridisegnate costantemente dai saperi scientifici prodotti. Queste, in estrema sintesi, le caratteristiche della modernità riflessiva descritta da Giddens.

Ora, se tale ragionamento può essere ritenuto efficace nell'analisi delle dinamiche societarie dei cosiddetti Paesi sviluppati, di quei luoghi in cui è nata la modernità, altrettanto non si può dire per quelle zone del Pianeta dove i processi caratteristici della modernità, come detto in precedenza riferendosi all'America Latina, appaiono indotti dall'esterno e caratterizzati da un moltiplicarsi delle relazioni fra capitali locali e stranieri.

Se possiamo concordare con Beck che la modernizzazione ha «consumato e perduto il suo opposto [le società tradizionali], e si ritrova confrontata con se stessa, con le premesse e con i principi funzionali della società industriale»¹²¹, la trama della narrazione storica del sociale cambia se vol-

¹¹⁸ P.L. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna, 1969, p.83.

¹¹⁹ L. Lanzaico, *Istituzioni, organizzazione, potere*, Carocci, Roma, 1995, cit. da A. Colarusso, in L. Gui, *Organizzazione e servizio sociale*, Carocci Faber, Roma, 2009, pp.43-44.

¹²⁰ A. Giddens, *Le conseguenze della modernità*, op. cit., p.59.

¹²¹ U. Beck, *La società del rischio*, Carocci, Roma, 2000, p.15.

giamo il nostro sguardo verso l'America Latina. In queste terre, il confronto con la tradizione non è mai venuto meno. L'eterna presenza della «questione indigena» ha fatto sì che, nell'«idea di America Latina che entra nella costruzione della realtà latino-americana», la tradizione abbia sempre avuto diritto di cittadinanza. Ma non solo. Si ritiene che nell'immaginario della società civile messicana, tale scenario abbia rappresentato, e rappresenti tutt'oggi, una sorta di ancoraggio a quelle coordinate spaziali e temporali che la modernità sembra rimodulare continuamente. Non è un caso, infatti, che nel momento storico in cui si smarrisce il senso delle grandi narrazioni del Novecento e il «credo» neoliberalista comincia a far sentire la sua forza persuasiva, nasca questo significativo legame fra la «questione indigena» e la società civile. Una relazione, fra l'altro, che sembra non risentire dello «stiramento» dei rapporti sociali individuato da Giddens. Utilizza, anzi, a proprio vantaggio l'ampliamento degli orizzonti spaziali e temporali per coniugare tradizione e modernità, soprattutto per quel che riguarda l'espressione dei bisogni, che diviene realmente partecipata nel momento in cui viene messa in rete attraverso l'utilizzo di un sistema comunitario in grado di generare strutture più complesse la cui costruzione, chiudendo il cerchio, avviene per mezzo della stessa partecipazione che ha permesso lo sviluppo della rete.

Capovolgendo il pensiero di Beck, si può dire che «la modernizzazione messicana non ha mai perso il suo opposto». Contrariamente a quanto avvenuto nelle nostre società, nel Chiapas la tradizione si è riflessa in se stessa nel momento in cui l'orizzonte della modernità si allontanava definitivamente. L'effetto che sembra poter riscontrare in questo capovolgimento dei poli del ragionamento sulla modernità è il mutamento della dimensione temporale delle utopie generate. Se la dimensione utopica dei protagonisti della modernizzazione sembra risiedere nel passato, in chi è rimasto escluso dalle lusinghe della modernità l'utopia si materializza nel futuro. La negazione del passato e del futuro hanno dato luogo ad un presente in cui le due dimensioni temporali dell'esistenza umana diventano utopie.

In questo presente, che guarda al futuro, il concetto di comunità assume un diverso significato. Se, in accordo con MacIver, la comunità resta quel «gruppo entro il quale l'individuo può soddisfare i suoi bisogni e svolgere le sue funzioni»¹²², e continuano ad essere visibili al suo interno le dinamiche della solidarietà meccanica evidenziate da Durkheim, la forza evocativa della *Gemeinschaft* tönnesiana perde efficacia. La tradizione non si coniuga al passato, ma diviene presente grazie ad un rinnovato ruolo della comunità, che moltiplicando le connessioni con l'ambiente esterno produce una partecipazione in grado di fornire un contributo alla costruzione della realtà sociale.

Le conclusioni appena esposte non possono che considerarsi in divenire, in quanto in divenire appaiono i mille percorsi di quel magico labirinto chiamato America Latina.

Riferimenti bibliografici

- Ardigò A., *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna, 1980.
Accarino B. (a cura di), *G. Simmel, La differenziazione sociale* (1890), Laterza, Bari, 1982.
Bagnasco A., Barbagli M., Cavalli A., *Corso di sociologia*, il Mulino, Bologna, 1997.
Basaglia F., Basaglia Ongaro F. (a cura di), *Crimini di pace*, Baldini e Castoldi, Milano, 2009.
Bauman Z., *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando, Roma, 2005.
Bauman Z., *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
Beck U., *La società del rischio*, Carocci, Roma, 2000.
Beck U., Giddens A., Lash S., *Modernizzazione riflessiva*, Asterios, Trieste, 1999.
Benenati S., *Storia del Chiapas. Gli zapatisti e la rete sociale globale*, Bruno Mondadori, Milano, 2002.
Berger P. L., Luckmann T., *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna, 1969.

¹²² R.M. MacIver (1917), *Community: a Sociological Study*, MacMillan, London, 1935/3, cit. da G. Giorio in G. Giorio, F. Lazzari, A. Merler (a cura di), *Dal micro al macro. Percorsi socio-comunitari e processi di socializzazione*, op. cit., p. 19.

- Consejo nacional de población, *Índices de marginación 2005*, México D.F., México, 2005.
- Demarchi F., Ellena A., Cattarinussi B., *Nuovo dizionario di sociologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1987.
- Durkheim E., *La divisione del lavoro sociale*, Comunità, Milano, 1971.
- Durkheim E., *Il suicidio: l'educazione morale* (a cura di Luciano Cavalli), Utet, Torino, 1969.
- Fuentes C., *Chiapas: donde hasta las piedras gritan*, in «La Jornada», 7 novembre 1994.
- Fuentes C., *Los cinco soles de México. Memoria de un milenio*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 2000.
- Gallino L., *Dizionario di sociologia*, Utet, Torino, 2006.
- Giddens A., *Durkheim*, il Mulino, Bologna, 1998.
- Giddens A., *Le conseguenze della modernità*, il Mulino, Bologna, 1994.
- Giglioli P.P. (a cura di), *Weber, antologia di scritti sociologici*, il Mulino, Bologna, 1977.
- Giorio G., *Strutture e sistemi sociali nell'attuale dinamica valoriale*, Cedam, Padova, 2000.
- Giorio G., Lazzari F., Merler A. (a cura di), *Dal micro al macro. Percorsi socio-comunitari e processi di socializzazione*, Cedam, Padova, 1999.
- Goffman E., *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna, 1988.
- Habermas J., *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna, 1986.
- Holloway J., Matamoros F., Tischler S., *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes*, Herramienta, Buenos Aires, 2008.
- Husserl E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano, 1961.
- Ianni O., *Il labirinto latino-americano*, Cedam, Padova, 2000, *Introduzione* di Merler A., *Presentazione ed edizione italiana* di Francesco Lazzari.
- Ianni O., *L'era del globalismo*, Cedam, Padova, 1999, *Introduzione* di Sassen S., *Edizione italiana* di Lazzari F.
- Izzo A., *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna, 2005.
- Lanzalco L., *Istituzioni, organizzazione, potere*, Carocci, Roma, 1995.
- Latour B., *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano, 1995.
- Lazzari F. (2000), *L'attore sociale fra mobilità e appartenenza. Analisi comparate e proposte socio-educative*, Cedam, Padova, 2008.
- Lazzari F. (a cura di), *Servizio sociale trifocale. Le azioni e gli attori delle nuove politiche sociali*, FrancoAngeli, Milano, 2008.
- Lazzari F., *Persona e corresponsabilità sociale*, FrancoAngeli, Milano, 2007.
- Lazzari F., *Le solidarietà possibili. Sistemi, movimenti e politiche sociali in America Latina*, FrancoAngeli, Milano, 2004.
- Lazzari F., A. Merler (a cura di), *La sociologia delle solidarietà*, FrancoAngeli, Milano, 2003.
- Luhmann N., *La fiducia*, il Mulino, Bologna, 2002.
- Luhmann N., *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna, 1990.
- MacIver R.M., (1917), *Community: a Sociological Study*, MacMillan, London, 1935/3.
- Merton R.K., *Teoria e struttura sociale*, il Mulino, Bologna, 2000.
- Montalban M.V., *Marcos il signore degli specchi*, Frassinelli, Milano, 2001.
- Parra Saiani P., *Gli indicatori sociali*, FrancoAngeli, Milano, 2009.
- Pavsic R. e Pitrone M.C. (a cura di), *Alberto Marradi. Metodologia delle scienze sociali*, il Mulino, Bologna, 2007.
- Ponce F.M., *Memoria y utopía en México. Imaginarios en la genesis del neozapatismo*, Ediciones Herramienta, Buenos Aires, 2009.
- Rheingold H., *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier*, Addison-Wesley, New York, 1993.
- Robertson R., *Globalizzazione: Teoria sociale e cultura globale*, Asterios, Trieste, 1999.
- Schutz A., *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979.
- Scidà G., *Sociologia dello sviluppo*, Jaca Book, Milano, 1997.

- Scidà G., *Misurare lo sviluppo umano: un work in progress*, in «Quaderni di Sociologia», XXXVIII-XXXIX, 1994-95.
- Simmel G., *La filosofia del denaro*, Utet, Torino, 1984.
- Simmel G., *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Feltrinelli, Milano, 1983.
- Tönnies F., *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1963.
- Trujillo A.L., *Comunalidad y educación bilingüe intercultural in Chiapas*, Coneculta, Tuxtla Gutiérrez, 1999.
- Weber M., *Economia e società* (a cura di Pietro Rossi), Comunità, Milano, 1968.
- Weber M., *L'oggettività conoscitiva della scienza e della politica sociale*, in P. Rossi (a cura di), *Lo storicismo tedesco*, Utet, Torino, 1977.
- Weber M., *Il metodo delle scienze storico-sociali* (scritti degli anni 1904-1917), a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino, 1958.

