



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale

in

Antropologia culturale, etnologia, etnolinguistica

Tesi di Laurea

Nel conflitto c'è la cura

Valori e motivazione a Caracol Olol Jackson,
uno spazio politico, culturale e sociale a Vicenza

Relatore

Ch. Prof. Matteo Benussi

Correlatrice

Ch. Prof.ssa Valentina Bonifacio

Laureando

Erich Kuehl Matricola 974612

Anno Accademico

2024 / 2025

Indice

Introduzione.....	5
Capitolo 1: Vicenza autonoma, fra industrializzazione e spazi sociali.....	8
il territorio vicentino: accenni di storia sociale dell'industrializzazione.....	10
i primi spazi di aggregazione giovanile e l'esperienza nazionale dei CSOA negli anni Ottanta.....	16
Gli anni Novanta e la Pantera.....	21
Capitolo 2: La rottura zapatista a Vicenza.....	25
Olol Jackson.....	25
Lo zapatismo e la sua influenza transnazionale.....	28
Dal movimento no-global al trauma di Genova.....	33
il No dal Molin (2001 - 2011).....	39
il Bocciodromo e la nascita di Caracol (2011 - oggi).....	44
Capitolo 3: Etica e morale in antropologia.....	52
Valori e morale. Tra Durkheim e Weber.....	53
Valori e struttura. Da Kluckhohn a Dumont.....	55
Valori e forma. Appadurai, Weiner, Strathern.....	60
Valori e azione. Turner, Munn, Graeber.....	62
Etica, bene, valutazione. Uno sguardo alla svolta etica in antropologia.....	65
Capitolo 4: etnografia dei valori a Caracol Olol Jackson.....	74
Caracol come totalità.....	75
Caracol come soglia e forma di vita: l'opera di Roberto Mascella.....	89
Caracol come rifugio: l'opera di Roberto Mascella, seconda parte.....	96
Valore che circola: il ruolo del denaro.....	101
Felicità di gruppo, benessere individuale.....	104
L'esempio di Olol.....	111
Conclusione.....	114
Bibliografia.....	118

Introduzione

Questa tesi è il risultato di una ricerca sul campo di circa sei mesi, continuata anche durante il periodo di scrittura, all'interno di Caracol Olol Jackson, uno spazio sociale, politico e culturale nella periferia di Vicenza. Ho conosciuto la realtà di Caracol Olol Jackson con il mio trasferimento a Vicenza per motivi lavorativi legati alla mia compagna a settembre 2024, ed ho iniziato subito a frequentarlo per tutte le attività legate ai concerti dal vivo e per alcuni incontri politici. Il mio incontro è stato primariamente guidato dai miei interessi musicali legati ai tentativi più sperimentali del panorama musicale attuale. Caracol Olol Jackson propone una programmazione artistica che lo ha reso uno spazio conosciuto all'interno della scena musicale del Nord Italia relativa a generi legati alla musica elettronica e alla performance. Qualche mese dopo ho deciso di candidarmi per un percorso di Servizio Civile non tanto ai fini della ricerca sul campo, quanto per integrarmi in città a partire da uno spazio che, da quello che mi sembrava allora, ricalcava le situazioni sociali che frequento e che contribuisco ad organizzare nella mia città natale, Belluno, negli spazi di Casa dei Beni Comuni¹.

Già durante il colloquio, mi sono accorto di tutta una serie di dimensioni di questa realtà che da fuori non ero riuscito ad osservare: Caracol Olol Jackson è uno spazio sociale che, oltre all'offerta artistica, ha all'attivo una grande quantità di progetti e servizi, che includono un ambulatorio gratuito (destinato prevalentemente, ma non solo, a persone escluse dal servizio sanitario nazionale), un banco alimentare che distribuisce settimanalmente pacchi alimentari recuperati da varie realtà (dai supermercati alla Fiera di Vicenza, con contributi da parte del Banco Alimentare di Verona a partire da fondi europei) e la sede vicentina del sindacato di base ADL Cobas. In più, le attività dello spazio si inseriscono nelle lotte sociali dei movimenti dell'area dei centri sociali che a Vicenza trovano casa nel CSO Bocciodromo, mischiandosi però con altre realtà e dando vita a movimenti di composizione ampia come l'assemblea dei Boschi che Resistono in difesa dei boschi urbani minacciati dai cantieri della TAV. Brevemente, ho compreso che c'era moltissimo materiale per un'indagine etnografica, e il mio progetto di tesi è approdato verso l'elaborato che state leggendo. Tutto ciò dopo un'iniziale esitazione dovuta soprattutto alla mia fascinazione politica per tutta quella storia di lotte sociali dal basso, spazi alternativi e autogestiti di cui Caracol è parte.

Non ho una storia di frequentazioni di questo tipo di esperienze politiche fin da ragazzo. Sono cresciuto in un ambiente che, pur avendo una certa attenzione per il mondo del sociale, ereditava tutta una serie di discorsi e visioni dall'area politica di centro-destra. Ho iniziato a frequentare spazi sociali e visioni differenti da quelle che mi avevano cresciuto negli anni delle scuole superiori a partire dal 2013, iniziando

¹ <https://casadeibenicomuni.it/> (consultato il 21/01/2026)

ad andare a concerti punk e conoscendo le persone e i discorsi che in quelle specifiche situazioni si andavano formando. Con i primi anni di università, la mia attenzione a questo tipo di realtà è scemata, e ho passato alcuni anni approfondendo tematiche che avevano a che fare primariamente con la storia delle religioni e la filosofia morale, con una tesi triennale sul pensiero del teologo indo-catalano Raimon Panikkar. Ho riscoperto questo tipo di realtà sociali solo dopo questo passaggio, animato da un sentimento di ricerca che, dopo una serie di delusioni e fatiche negli ambienti legati alle religioni tradizionali, mi spingeva verso realtà che avessero una componente etica similmente intensa.

Ho iniziato questa ricerca con un forte sentimento di dubbio nei riguardi della mia posizione in questo spazio, se stavo agendo come ricercatore, come compagno di lotte o come volontario stipendiato dal contratto di servizio civile. Quello che ho compreso riguardo me stesso in questi mesi credo sia riassumibile nella postura antropologica: mai aderente alla realtà di studio, mai distaccato da essa. Portare avanti una ricerca sul campo in questo contesto mi ha aiutato a comprendere la diversità tra me e le persone che credevo simili a me a partire dal fatto di condividere le stesse vedute politiche; credo che quello che sia fundamentalmente diverso sia proprio il tema alla base di tutto questo lavoro: la motivazione. Ho notato immediatamente come la costellazione di posture etiche e valori morali che animano le diverse personalità che compongono Caracol Olol Jackson siano il carburante per la motivazione a portare avanti un progetto tanto ambizioso come questo. Per questo motivo, il mio approccio teorico si è orientato attorno a quelle e quegli studiosi che hanno approfondito la componente etica e morale nei loro studi etnografici. Questo spazio si presta ad essere interrogato a partire da vari punti di vista teorici: i più immediati sono quelli dell'antropologia della cura o dell'antropologia dell'abitare, ma la storia delle lotte politiche in città si presta ad essere analizzata anche secondo la luce dei conflitti ambientali. Ho cercato di toccare quasi tutti questi ambiti, focalizzandomi però sulle questioni etiche al fine di rispondere alla domanda che, man mano che procedevo nella ricerca, mi sorgeva sempre più urgente: cosa motiva queste persone ad impegnarsi così tanto in questo spazio, pur in un clima sociale e politico come quello della città veneta che sembra spingere da tutt'altra parte? In questo senso, osservare il mondo etico e morale entro cui queste persone agiscono ogni giorno è stato essenziale per riuscire ad illuminare una strada teorica verso cui orientare lo sforzo di comprensione.

Ho dunque utilizzato gli strumenti degli ambiti di studio sopracitati al fine di comprendere come essi possano aprire la strada per un'indagine più approfondita di come i valori etici abitino ed informino l'azione delle persone impegnate in ambiti sociali e politici intensi come questo. Credo che questo approccio possa essere utile per illuminare lati poco frequentati di quel che riguarda lo studio dei movimenti politici e la politica prefigurativa, aggiungendo una componente etica allo studio della vita negli spazi sociali (Yates 2015a, 2015b). L'obiettivo è quello di superare la distinzione fra la vita politica

delle piazze (Snow 2004), la politica del consumo etico (Haenfler et al. 2012) e la pratica assembleare (Tormey 2012) attraverso l'osservazione di come la vita all'interno degli spazi sociali integri tutti questi ambiti, e come in questo sia fondamentale lo sviluppo dell'agency (Salmenniemi 2019) e, soprattutto, della motivazione (Graeber 2001).

L'elaborato si articola in quattro capitoli: il primo è una ricostruzione del contesto storico più ampio entro cui questo spazio si muove, con una contestualizzazione sul processo di industrializzazione del territorio vicentino e i primi movimenti di protesta a partire dagli anni sessanta, con la nascita dei primi spazi sociali come i Centri Sociali Occupati, terminando con la grande svolta a cui gli anni Novanta hanno portato tutta questa formazione politica. Il secondo capitolo si concentra sull'attuale fase storica del mondo dei centri sociali, partendo dalle innovazioni portate dallo zapatismo, con le contestazioni del G8 di Genova e tutto ciò che ha seguito questi avvenimenti nel territorio vicentino ed ha portato alla nascita di Caracol Olol Jackson. In questo capitolo mi soffermerò sulla figura biografica di Olol Jackson, alla cui memoria è dedicato lo spazio di Caracol, e sull'importante esperienza del movimento No Dal Molin, che negli anni duemila ha contribuito a cambiare radicalmente la storia politica della città di Vicenza. La lettrice mi perdonerà la lunghezza di questa premessa storica, ma credo sia indispensabile leggere Caracol Olol Jackson come risultato della storia politica dell'autonomia operaia al fine di esplorare in che modo la moralità agisca all'interno di questo spazio. Il terzo capitolo inizia ad introdurre il caso studio in chiave antropologica, compiendo un excursus teorico-etnografico sullo studio dell'etica e della morale in antropologia, terminando con l'elaborazione delle principali cornici concettuali entro cui il capitolo successivo si articola. Il quarto ed ultimo capitolo è il corpus etnografico dell'elaborato, dove gli strumenti teorici elaborati nel capitolo precedenti vengono messi in dialogo con i dati etnografici raccolti, fra cui spicca l'opera artistica di Roberto Mascella, scultore vicentino che ha in piano una ricerca che andrà a integrare anche la realtà di Caracol Olol Jackson. La seconda parte del capitolo si concentra sul ruolo del denaro e della felicità all'interno dello spazio, e si conclude con una breve analisi del ruolo esemplare e morale che la figura di Olol Jackson ricopre nella vita quotidiana delle persone che frequentano Caracol.

Ciò a cui punta questa tesi non è certamente essere esaustiva ed autoconcludente: ho cercato di sperimentare varie tecniche di indagine per capire praticamente cosa volesse dire fare ricerca etnografica. Il risultato, dunque, non poteva che essere una serie di strade percorribili che vengono spesso solo accennate, in attesa di un approfondimento futuro. Credo che alcuni punti di partenza per future ricerche siano stati individuati, e credo anche che i miei interlocutori e compagni di vita per gli scorsi mesi potranno trovare qualche spunto per permettere di ripensarsi, osservarsi da un altro punto di vista o guardarsi indietro soddisfatti del lavoro svolto in questi anni.

I. Vicenza autonoma, tra industrializzazione e spazi sociali

Da quando ho iniziato questo percorso di ricerca all'interno della vita di Caracol Olol Jackson, arrivare a Vicenza con il treno acquisisce un significato diverso. Ricordo quando vi arrivai per la prima volta: Ero un ragazzino di 16 anni che faceva le sue prime esperienze ad un concerto fuori dalla mia città natale, Belluno. Era il 2015, internet funzionava ancora in modo diverso da oggi e era ancora possibile una forma di aggregazione online che, attraverso lo strumento della musica punk, mi stava portando a incontrare persone della mia stessa età per un concerto organizzato da loro, persone che avevo visto solo in rete. Questa è la ragione per cui conobbi Vicenza per anni: i suoi spazi sociali e i movimenti di persone al suo interno che cercavano di creare connessioni con l'esterno. Nel 2015 esisteva già il Bocciodromo ed era un centro importante per chi seguiva la musica che seguivo io, in quanto riuscivano a passare band che difficilmente trovavano spazio altrove. In quegli anni girai molte città tra centro e nord Italia per questo motivo, spesso vedendo solo la stazione e gli spazi di aggregazione dove andavo a sentire le mie band preferite. La stazione e i treni che ci giungevano divennero per me uno dei pochi indizi per capire qualcosa del posto in cui stavo andando: spesso, degli indizi utili, efficaci, simbolicamente pieni. Questo strumento epistemico è molto valido ancora oggi, soprattutto per riempire la stazione di Vicenza di significati che allora non potevo comprendere. Sicuramente nel 2015 avrei trovato qualche adesivo o poster in più che mi parlasse del "No Dal Molin", anche se anche oggi, dieci anni dopo, un occhio attento ne può ancora trovare qualcuno.

Oggi, in compenso, ci sono scritte sui muri che mi parlano di conflitti attuali: la scritta No Tav è un po' ovunque, come anche il cerchio con la saetta al suo interno. Accenni al verde, all'ambiente, alla necessità di salvare alberi e boschi si leggono espliciti e impliciti, la parola Lanerossi su un muro non parla più solo della squadra di calcio e nemmeno della fabbrica dismessa, ma sempre di più del bosco urbano dallo stesso nome minacciato dalla grande opera ferroviaria. Questo treno che mi accompagna, già più veloce di qualsiasi macchina che attraversi la Pianura Padana pur essendo un regionale, in questi mesi mi è sembrato sempre di più un cavallo di Troia, che porta con sé molto di più del servizio comodo che mi garantisce. Porta la possibilità di venire ampliato e devastare un territorio già devastato da una cementificazione e un inquinamento che rendono Vicenza una delle città più inquinate d'Europa². Allo stesso tempo, ora so che su quelle stesse rotaie su cui il mio treno in arrivo a Vicenza sta frenando, qualche decennio fa e qualche chilometro più indietro, decine di persone si sedettero a bloccare il passaggio di treni che oltre a un servizio comodo portavano armi e soldati statunitensi diretti ad Aviano e poi in Afghanistan o in Iraq (Lanaro 2010:16-17). Queste rotaie, che tra qualche mese non saranno più le

² <https://www.vez.news/territori/vicenza/10-citta-europee-peggiore-qualita-aria-3-sono-in-veneto> (consultato il 27/01/2026)

stesse vista la velocità con cui il progetto TAV procede, portano il mio regionale da cui sono sceso a sfrecciare oltre verso Creazzo per arrivare poi a Verona, e lì fermarsi. Nel tragitto, passa a fianco al Bosco di Cà Alte e a quello che per molti anni si è chiamato Centro Sociale Bocciodromo e fino a pochi giorni fa si chiamava Boscodromo, un presidio No Tav occupato, sgomberato e demolito il 15 dicembre 2025. Dall'altro lato, Viale San Lazzaro, e Viale Crispi, una parallela dove si trova Caracol Olol Jackson.

Parlare della storia di Caracol sembra essere una questione semplice: un'associazione nata nel 2017 in seguito alla morte di un importante attivista della città. Otto anni di storia sembrano qualcosa di breve, ma come tutti fenomeni umani, nulla nasce dal nulla. Cercare di tracciare un percorso storico di questa associazione vuol dire parlare della città intera di Vicenza e di come essa si è relazionata al mondo dal '68 ad oggi. Vuol dire anche alzare lo sguardo e tessere dei fili che collegano la città alle montagne e le colline dell'alto vicentino e che mettono il capoluogo in relazione con tanti altri centri più grandi attraverso piccole esperienze di autogestione e politica impegnata. Vuol dire infine entrare nelle basi americane Ederle e Del Din e vedere vite andare e venire da un continente lontano che in questi settant'anni di presenza in città ha diminuito le distanze, animato conflitti, creato rapporti diretti. Guardare Caracol non è fare un'etnografia di una piccola isola interna ad una piccola città di pianura, ma osservare una città nel suo definirsi. Cercherò di muovermi cronologicamente, cercando di riportare quello che ho percepito essere rilevante per la storia di Caracol; soprattutto attraverso le interviste che ho effettuato nel corso dei mesi e che mi hanno mostrato i disparati percorsi che hanno portato le persone che lo frequentano ad essere partecipanti attivi della vita di Caracol Olol Jackson ora. È necessario partire da lontano non solo per una questione di profondità storica, ma anche per dare conto delle esperienze effettivamente vissute dai membri dell'associazione, che vanno da un'età minima di 28 anni ad una massima di 80. Dentro Caracol, portano il loro attivismo persone che hanno fatto la loro prima manifestazione in periodo post-covid e altre che hanno vissuto il '68, le contestazioni degli anni '70, con l'importante esperienza dell'autonomia alto-vicentina e la nascita dei primi spazi sociali a Vicenza a fine anni '80. L'esperienza che accomuna la maggior parte delle persone è il No dal Molin, probabilmente il movimento sociale più grande e influente della storia di Vicenza. Questo elaborato vuole mostrare come sia proprio dall'esperienza del No dal Molin, a sua volta erede dell'esperienza della Pantera e delle innovazioni portate dal movimento zapatista, che l'esperimento di Caracol come spazio sociale multiforme sia emerso. Le pratiche acquisite da quel periodo di mobilitazione hanno cambiato la città e le persone che ne hanno fatto parte, riverberandosi ancora oggi su spazi come Caracol, il Bocciodromo, Porto Burci e non solo. Per parlare di tutto questo, è necessario localizzarci. Torniamo nei panni del visitatore che scende alla stazione di Vicenza e cerchiamo di orientarci e capire in che posto siamo finiti.

Il territorio vicentino: accenni di storia sociale dell'industrializzazione

Il territorio vicentino si colloca nel cuore della pianura veneta tra Padova e Verona, tra la fascia prealpina a nord e la pianura alluvionale a sud. Questa posizione ha storicamente determinato le possibilità economiche del territorio, con un costante insediamento umano, un importante sviluppo agricolo e, successivamente, un'intensa industrializzazione, ma anche le modalità di organizzazione sociale e le forme di relazione tra centro urbano e territorio circostante. Vicenza, capoluogo di provincia, conta oggi circa 110.000 abitanti, di cui circa il 10% di origine straniera, mentre l'intera provincia supera gli 865.000 residenti. La provincia di Vicenza è un territorio caratterizzato da una struttura insediativa policentrica per buona parte ascrivibile al modello della "città diffusa" (Indovina 2001) veneta, dove i confini tra città e campagna e tra centro e periferia appaiono labili e in continua ridefinizione. Come molte città del nord est Italiano, a partire dal secondo dopoguerra, la crescita demografica del territorio è stata alimentata da consistenti flussi migratori prima interni, in particolare dal Sud Italia, animati dalle possibilità lavorative dell'industria manifatturiera di Vicenza e soprattutto dell'alto vicentino; poi, dagli anni Novanta, internazionali, provenienti soprattutto dall'Europa orientale, dal Maghreb, dall'Asia meridionale e, più recentemente, dall'Africa subsahariana. Queste ondate migratorie hanno profondamente modificato la composizione sociale del territorio, introducendo nuove forme di pluralismo culturale ma anche segregazione abitativa e razzismo. Ad oggi, il tessuto economico rimane ancora fortemente incentrato sulla produzione manifatturiera, sebbene a partire dagli anni '80 e soprattutto dalla crisi economica del 2008 i cambiamenti a livello mondiale abbiano messo sotto pressione il modello produttivo tradizionale, incentivando processi di delocalizzazione, automazione e riorganizzazione delle filiere produttive che con la pandemia da Covid-19 hanno subito un'ulteriore accelerazione. A distanza di più di un secolo dalla transizione dal mondo agricolo verso il modello industriale, il territorio vicentino appare oggi attraversato da tensioni che si muovono tra chiusura identitaria localistica, testimoniata dal successo di partiti come Lega e Fratelli d'Italia, e apertura cosmopolita, a volte attraverso manifestazioni internazionale come la Fiera dell'Oro e l'Italia-America Friendship festival, altre nella quotidianità, attraverso la presenza in alcuni quartieri di famiglie e realtà commerciali gestite da persone migranti. Attraverso e in dialogo con questi punti di scontro ha preso forma la realtà di Caracol Olol Jackson, uno spazio situato in uno dei quartieri più culturalmente diversificati della città, che porta avanti iniziative sociali e politiche che prendono a piene mani da passate esperienze di contestazione ma con un occhio ben fisso sul presente.

Il territorio di Vicenza per come appare oggi è il risultato di un processo di industrializzazione che, a differenza di altre aree italiane caratterizzate da una netta separazione tra fase preindustriale e industriale, ha mantenuto una sostanziale continuità tra forme produttive tradizionali e nuove modalità manifatturiere, secondo un modello che alcuni studiosi hanno definito di "industrializzazione senza fratture" (Fuà e

Zacchia 1984). Come sottolinea Donato Tagliapietra nella sua panoramica sull'autonomia vicentina, “a rendere originale il processo di industrializzazione vicentino è stato il modo in cui la fabbrica si inserisce nella struttura sociale preesistente, apparentemente senza traumi né fratture nette, anzi salvaguardando gli antichi equilibri. Tutto ciò ha fatto parlare di uno specifico modello di sviluppo: quello veneto” (Tagliapietra 2019:11). Questo modello, come evidenziato da altri autori già negli anni '80 (Anastasia, Rullani 1982; Lanaro 1984), è caratterizzato da un misto di arretratezza e sviluppo e si accompagna ad una notevole coesione sociale. Parallelamente allo sviluppo economico infatti, anche la struttura sociale durante questa prima fase di industrializzazione rimase segnata da un forte radicamento cattolico e da una cultura politica moderata, connotazione che accentuatasi nel secondo dopoguerra quando la Democrazia Cristiana divenne la forza dominante a livello locale. L'egemonia cattolica era il lato elettorale di un modello culturale che univa clero, piccoli artigiani e proprietari terrieri, accomunati da valori fondati sul lavoro e sulla famiglia che si adattavano molto bene al modello di industrializzazione veneta che si sarebbe sviluppato nei decenni successivi. Infatti, se in passato l'area era stata prevalentemente agricola, punteggiata da piccoli borghi e centri urbani strutturati attorno alle attività rurali e al sistema delle ville padronali, dagli anni Cinquanta e Sessanta l'espansione del modello di sviluppo industriale del Nord-Est fondato su piccole e medie imprese flessibili e sull'organizzazione distrettuale investì il territorio in maniera capillare. Il cosiddetto "miracolo economico veneto" trasformò Vicenza in un importante polo industriale, grazie allo sviluppo di settori come la meccanica, la concia della pelle, l'oreficeria e il tessile, generando un forte richiamo di manodopera prima dalle campagne circostanti e poi dal Meridione. Questa accelerazione produttiva ebbe ricadute dirette sulla morfologia urbana, in quanto la popolazione del comune, che nel 1951 si attestava intorno alle 84.000 unità, superò i 110.000 abitanti negli anni Settanta, accompagnata da una rapida urbanizzazione e dalla nascita di nuovi quartieri residenziali prevalentemente popolari nelle periferie urbane. Questi nuovi quartieri periferici, spesso costruiti rapidamente e con scarsa attenzione alla qualità architettonica e alla dotazione di servizi, divennero luoghi di insediamento privilegiati per i migranti interni, incentivando la segregazione sociale. Parallelamente, il centro storico, luogo di residenza dell'élite locale, mantenne una funzione prevalentemente rappresentativa e commerciale.

Tra gli anni Settanta e Novanta il territorio vicentino vide un'importante espansione edilizia, con la diffusione di aree industriali e artigianali ai margini dei centri abitati, la crescita dei comuni limitrofi alla città e l'aumento della mobilità quotidiana. Il modello insediativo policentrico tipico del Veneto si consolidò ulteriormente, dando vita alla già citata "città diffusa" (Indovina 2002): una fitta rete di comuni medio-piccoli senza nette separazioni, accomunati dall'intreccio tra spazi produttivi, residenziali e rurali, dove i confini tra urbano e rurale e fra comune e comune diventano sempre più sfumati. Questa struttura policentrica si nota oggi soprattutto nell'estesa urbanizzazione dell'asse centrale che collega Vicenza a

Thiene e Schio. Questo asse costituisce ancora oggi la spina dorsale del sistema produttivo e insediativo provinciale, concentrando la maggior parte delle attività industriali, dei servizi e della popolazione residente. Lo sviluppo dell'area industriale sia a Vicenza che nell'alto vicentino portò all'emersione di un ceto operaio numericamente importante, spesso di origine contadina e mantenente in stretti rapporti con il mondo rurale. Assieme al mondo operaio, lo sviluppo industriale in accordo con il modello veneto portò ad una progressiva affermazione della piccola imprenditoria e l'aumento generalizzato del reddito medio, determinando un miglioramento delle condizioni materiali di ampie fasce della popolazione. A questo si affiancarono però molto presto problematiche legate allo sfruttamento ambientale e alla precarietà causata dalla concorrenza internazionale, oltre che problematiche di natura sociale. Le vecchie forme di aggregazione comunitaria legate agli spazi sociali rurali come la parrocchia, la piazza del paese e le feste patronali subirono una progressiva erosione, sostituite da nuove modalità di socializzazione legate prima ai luoghi di lavoro, e poi ai centri commerciali, alle associazioni sportive e politiche e agli spazi di attività notturna. Nel tempo, questo processo alimentò fenomeni di frammentazione sociale e di marginalizzazione, sfociando, soprattutto dopo gli anni '70, a emergenze sociali nelle aree più legate a cicli produttivi in crisi o caratterizzate da rapida deindustrializzazione. Il sistema economico beneficiò della crescita dei "distretti industriali" del Nordest, ossia insiemi di imprese di piccole e medie dimensioni caratterizzate da una spiccata integrazione orizzontale e verticale e un'intensa specializzazione produttiva, definiti da Giacomo Beccatini (1987:12) "una rete complessa e inestricabile di economie e diseconomie esterne, di congiunzioni e connessioni di costo, di retaggi storico-culturali che avvolge sia le relazioni interaziendali che quelle più squisitamente personali".

Un ruolo centrale nei processi di industrializzazione e trasformazione sociale è stato svolto dall'Alto Vicentino, area che comprende i comuni di Schio, Valdagno, Thiene e Arzignano, ancora oggi zone estremamente rilevanti a livello industriale anche dal punto di vista storico. Schio conta oggi circa 39.000 abitanti, Thiene oltre 24.000 e Valdagno circa 26.000. Questi comuni, pur mantenendo una dimensione urbana medio-piccola, sono caratterizzati da un'elevata densità produttiva e da importanti flussi pendolari. Qui si consolidò tra XIX e XX secolo un modello pionieristico di industrializzazione Italiana, basato su grandi complessi produttivi tessili e su un forte paternalismo industriale. Schio, con il complesso Lanerossi, e Valdagno, grazie all'azienda tessile Marzotto, furono vere e proprie città-azienda: città modellate interamente attorno alla fabbrica, in cui l'identità collettiva era fortemente legata alla condizione operaia e alle politiche sociali dei grandi industriali. Questo sistema prevedeva la costruzione di abitazioni operaie, scuole, ospedali, teatri e circoli ricreativi da parte delle famiglie imprenditoriali al fine di creare un sofisticato dispositivo di controllo sociale e di disciplinamento della forza lavoro che potesse garantire consenso per le élite industriali, legittimando il loro dominio. Ciò era ottenuto anche attraverso un processo di soggettivazione degli operai, portati verso una forte identificazione con

l'impresa, e l'interiorizzazione dei valori del lavoro e della disciplina produttiva. Questo sistema entrò progressivamente in crisi nel corso degli anni Sessanta e Settanta, quando emersero nuove forme di conflitto sociale e di rivendicazione operaia (Tagliapietra 2019:93), in linea con lo sviluppo di quella che a livello internazionale viene definita "New Left" (Epstein 1991; Polletta 2002).

Il periodo di forti contestazioni in Italia si sviluppa tra gli anni '60 e '70 a partire dalle proteste di Genova del 30 giugno 1960, uno dei primi momenti in cui in Italia si articola un movimento politico operaio di sinistra che si muove in modo conflittuale e solo parzialmente legato alle direttive del Partito Comunista Italiano (Quadrelli 2008: 22), con una composizione che supera la classica definizione di proletariato (Katsiaficas 2006). Con i fatti del maggio 1968 francese, la coscienza di classe operaia che si stava sviluppando trova un rapporto con le proteste studentesche ed emerge e nell'organizzazione di un'area politica definita che viene chiamata "autonoma" e che per tutti gli anni '70 sarà protagonista di tantissime lotte operaie in tutta la penisola. Il primo grande punto di riferimento a livello veneto è sicuramente l'assemblea autonoma di Porto Marghera che si inizia ad organizzare nel 1967 (Sbrogio in Bianchi / Caminiti 2007:225) attorno al neonato gruppo di Potere Operaio, gruppo politico di riferimento per il pensiero operaista nato dall'esperienza dei Quaderni Rossi (Filippini 2010:6) fondato, tra gli altri, dal padovano Toni Negri, teorico e punto di riferimento per tutta l'area dell'autonomia fino alla sua morte nel 2023³. L'operaismo nasce come corrente eterodossa nella riflessione marxista all'inizio degli anni sessanta, che predicava un distanziamento sia politico che teorico dall'Unione Sovietica. L'idea dell'operaismo era che la classe operaia fosse il vero motore dello sviluppo economico: erano le lotte operaie a orientare l'evoluzione del capitalismo, e non il contrario come si era pensato finora nella galassia marxista. Di conseguenza, la classe operaia veniva individuata come il soggetto centrale di un processo rivoluzionario capace di oltrepassare le istituzioni tradizionali come partiti e sindacati attraverso l'azione del rifiuto del lavoro. L'idea di fondo è che il capitalismo si tenesse in piedi solo grazie all'identificazione della vita, della soggettività, con la classe sociale e con il lavoro. L'obiettivo rivoluzionario che almeno una parte della corrente autonoma (Tripodi, in Bianchi/Caminiti 2007:50) perseguì per tutti gli anni '70 fu quello dello sviluppare una coscienza di classe nella classe operaia al fine di autodistruggersi rifiutando il lavoro. È necessario sottolineare che la riflessione operaista non fu solo accademica, ma ebbe un risvolto pratico e politico che è evidente in tutta la storia degli anni '70 e, in parte, anche per quelli successivi. Come sottolinea Filippini (2010:11),

³ per ricostruire l'influenza che la figura di Toni Negri ebbe sul movimento autonomo, e in particolare su quello veneto è utile consultare la raccolta di articoli usciti sul portale Global Project, una piattaforma multimediale per la diffusione di notizie e riflessioni politiche nata a partire dal nucleo di attivisti del CSO Pedro di Padova, nel momento della sua morte, consultabili al link: <https://globalproject.info/tag/toni-negri> (consultato il 05/01/2026)

Questa, che è *anche* la storia di un gruppo di giovani intellettuali, non è *solo* la loro storia. È anche la storia di un pezzo di classe operaia che nelle loro parole si è riconosciuto e per le quali ha lottato. Questo gruppo si trovò, nel suo piccolo, a elaborare una strategia e a gestire una tattica che alludessero a una generalizzazione del discorso, a un coinvolgimento sempre maggiore delle nuove generazioni operaie, a un'operazione di "egemonia" sull'intero movimento operaio. (Filippini 2010:11)

Pochi anni dopo, da Marghera il fulcro della lotta operaia si spostò a Padova proprio grazie all'influenza di Toni Negri, allora professore di Scienze Politiche all'Università di Padova (Tari in Bianchi/Cominiti 2007:242).

Partendo dalla testimonianza del mio interlocutore Enrico, classe 1948, originario dell'alto vicentino, laureato in sociologia del lavoro nel '73 con una tesi sulla fabbrica Lanerossi ed insegnante per una vita, uno dei soci più anziani di Caracol Olol Jackson e figura di riferimento la riflessione storica e macropolitica in tutto il movimento vicentino, è qui che si inserisce il primo tassello della storia degli attivisti di Caracol Olol Jackson, con contestazioni operaie, occupazioni di fabbrica e forme di autorganizzazione che mettevano radicalmente in discussione sia l'autorità padronale sia le modalità tradizionali di rappresentanza sindacale e politica. Il '68 rappresenta anche nell'Alto Vicentino un momento di rottura significativo nella storia sociale del territorio, ed è il contesto in cui i più anziani soci di Caracol, allora ventenni, hanno mosso i primi passi nel mondo dell'autonomia. Ricostruendo la sua vita in politica Enrico mi racconta della sua partecipazione ai fatti di Valdagno del 1968, quando gli operai della Marzotto e altri cittadini tra cui il ventenne Enrico occuparono la villa padronale trasformandola temporaneamente in spazio di autogestione, e i tragici fatti di Thiene del 1979, in cui morirono tre operai durante gli scontri con le forze dell'ordine nel corso di una manifestazione (Tagliapietra 2019:163). Questi eventi, spesso rimossi o marginalizzati nella memoria ufficiale locale ma centrali nella ricostruzione di una vita impegnata in politica come quello di Enrico, costituiscono snodi fondamentali per comprendere le tensioni, le fratture e i conflitti che hanno attraversato il territorio vicentino. Essi testimoniano l'esistenza di soggettività alternative, di pratiche di resistenza e di immaginari collettivi divergenti rispetto alla narrazione dominante del "modello veneto" come storia di successo imprenditoriale e di pacifica collaborazione tra classi. In particolare i fatti di Thiene, che simbolicamente chiudono la stagione del lungo '68, rimangono ancora nella memoria storica degli attivisti per la violenza della repressione, che alcuni dei miei interlocutori ricordano tracciando un filo rosso tra il '79 e il 2001, con i fatti del G8 di Genova e, a Vicenza, lo sgombero dello Ya Basta e della Lanerossi occupata pochi mesi dopo. Ancora oggi, un filo rosso tra le generazioni dei primi attivisti e l'attualità viene mantenuto proprio dalle personalità di Enrico, Flavio, Paola ed altri, soci più anziani di Caracol attivi per una vita in ambito culturale a livello lavorativo che, nonostante l'età, si impegnano ancora per iniziare percorsi di riflessione

come quello che ha portato ad un incontro con Franco “Bifo” Berardi, uno delle figure più celebri del ‘68 italiano, negli spazi del CSO Bocciodromo ancora a maggio 2025, presentato proprio da Enrico e Flavio. Queste personalità si distinguono ancora oggi notevolmente dagli attivisti giunti in generazioni e momenti storici successivi. Nonostante la componente operaia dell’autonomia, emerge evidentemente come coloro che abbiano reso quella stagione politica un caposaldo della loro vita siano spesso persone impegnate nel mondo culturale, che vengono rispettate all’interno del movimento per la profondità storica dei loro contributi. Le personalità attive in questa stagione saranno anche partecipi nella fase dei primi centri sociali negli anni ‘90, ma, come definito da Enrico, “con un ruolo non dico dietro le quinte, ma *super partes*. Ma *super partes* interno, ovviamente, non esterno”, concentrato appunto meno sull’azione e più sulla riflessione e la contestualizzazione politica. Come vedremo più avanti, le cose cambieranno invece con il No dal Molin, movimento che reintrodurrà attivamente una serie di personalità più anziane che creeranno un dialogo fecondo con le più giovani generazioni.

A partire dagli anni ‘80, l’Alto Vicentino vide progressivamente affiancarsi e poi prevalere un tessuto più frammentato di imprese medie e piccole, coerente con il modello distrettuale veneto, estinguendo le grandi mobilitazioni operaie a causa della trasformazione del soggetto operaio in impiegato o soggetto legato a rapporti di subfornitura con la fabbrica. Anche i soggetti attivi in politica come Enrico, durante gli anni ‘80 si ritirano dall’attività politica intensa, tentando di cambiare le cose in altri modi, principalmente nel mondo lavorativo, usando le sue parole, con “un’attività più orientata allo studio e alla cultura, meno ai movimenti. Perché allora era stata un’epoca, con gli anni ‘80, orientata al meno”. I territori dell’Alto Vicentino e di Vicenza subirono le conseguenze della deindustrializzazione come in molte altre zone d’Italia e furono coinvolti in un caso di disastro ambientale di origine industriale che è solo oggi in fase di discussione e compensazione giudiziaria, ossia il caso Miteni con la contaminazione idrica da PFAS, diventato negli ultimi anni uno dei temi ricorrenti nelle rivendicazioni dei movimenti politici vicentini e soprattutto altovicentini⁴. La storia del caso PFAS è stata al centro di documentari⁵ e podcast⁶ che hanno contribuito a creare un sentimento di essere al centro di dinamiche storiche importanti, soprattutto considerando che gli anni più importanti della mobilitazione vicentina (in particolare attraverso le azioni del “Gruppo Mamme no PFAS”) si sovrapposero al momento di massima

⁴ per ulteriori riferimenti al caso Miteni e PFAS, si rimanda alle fonti giornalistiche trattanti la sentenza del giugno 2025: <https://www.chimicifisici.it/sentenza-storica-per-linquinamento-da-pfas/> ; <https://unipd-centrodirittiumani.it/it/notizie/contaminazione-da-pfas-in-veneto-il-tribunale-di-vicenza-pronuncia-una-sentenza-storica-in-materia-di-inquinamento>, oltre ai podcast e documentari citati nelle note successive.

⁵ “il Veleno nell’acqua” di Marialuisa Di Simone per Rai Documentari (2025) (<https://www.raiplay.it/video/2021/07/il-veleno-nellacqua-665dd64c-6f27-4edc-9f15-5e0113b920d7.html>)

⁶ “A tutti i costi” di Chiara D’Ambros (2020) trasmesso da Radio 3 per Tre Soldi (<https://www.raiplaysound.it/playlist/atuttiicosti>)

visibilità del movimento di protesta per la giustizia climatica “Fridays For Future”⁷, che portò a una presa di coscienza diffusa sul tema della salute e del cambiamento climatico e, conseguentemente, anche dei disastri ambientali. Molti attivisti con cui ho avuto modo di parlare mi hanno riferito di questo senso di partecipazione a dinamiche globali per quel che riguarda l’ambiente, rafforzato anche dalle recenti mobilitazioni contro la TAV e eventi di portata internazionale come il Woods Climate Camp a settembre 2024⁸, che ha portato per alcuni giorni nella città di Vicenza attivisti da altre parti d’Europa. Per lo spazio e gli obiettivi di questo elaborato, non ho voluto approfondire la vasta e stimolante letteratura che affronta il tema dei conflitti ambientali, in particolare per quel che riguarda la deindustrializzazione, che ho qui solo toccato marginalmente e che meriterebbe di essere ulteriormente approfondito anche con la città di Vicenza come caso studio, come mostrano i due casi sopra citati (il caso Miteni e il movimento No TAV locale) e come vedremo più avanti con la storia del Movimento No Dal Molin. Per approfondire gli importanti lavori sul tema, rimando a Bonifacio, Vianello 2020⁹ e Rossi, D’Angelo 2012. Esiste anche una corrente di studi interdisciplinare denominata “Deindustialisation studies” (Zazzara 2021), con rilevanti lavori anche in ambito veneto (Zazzara 2024a, 2024b; Varotto, Vallerani 2005; Vallerani 2013).

I primi spazi di aggregazione giovanile e l’esperienza nazionale dei CSOA negli anni Ottanta

Negli anni Ottanta e Novanta Vicenza era arrivata ad essere una città fortemente industrializzata, in linea e in stretto rapporto con gli altri territori della regione. Con le crisi petrolifere degli anni ’70 e l’imporsi del modello economico neoliberista, Vicenza subì come molte altre città industriali occidentali una decisa contrazione della grande industria, con importanti processi di ristrutturazione produttiva. Gli anni Novanta furono anche il decennio di arrivo di nuovi flussi migratori internazionali, in particolare dall’Est Europa, che contribuirono ad una crescente tensione politica in seguito al crollo del blocco socialista. In questo contesto emergono le prime forme di mobilitazione territoriale che anticipano le grandi conflittualità della fine del decennio e dell’inizio del nuovo millennio. Nascono le prime proteste contro la presenza delle basi militari americane (Le proteste di Comiso già dai primi anni ‘80¹⁰ e della Site Pluto dagli anni ‘90, Lanaro 2010:15) e, parallelamente, si sviluppa il fenomeno della Lega Nord, che troverà

⁷ il cui momento di massima attenzione mediatica fu probabilmente la manifestazione su scala mondiale del marzo 2019 (https://www.repubblica.it/ambiente/2019/03/15/news/oggi_in_piazza_per_il_clima_manifestazioni_in_106_paesi-21589328/ consultato il 07/01/2026)

⁸ il Woods Climate Camp è ad oggi l’ultima edizione del Venice Climate Camp, un campeggio dedicato al tema della lotta contro il cambiamento climatico svoltosi annualmente a partire dal 2019 nella Laguna di Venezia. <https://www.veniceclimatecamp.com/>

⁹ dove è presente un capitolo a firma Jasmine Pisapia che ha molti punti di incontro con il caso Miteni e il movimento “mamme no PFAS” sul tema della salute e della morte legata a disastri ambientali di origine industriale.

¹⁰ C. De Gregorio, *Comiso vent’anni dopo. I no global nacquero qui*, “La Repubblica”, 20 Novembre 2023

da subito grande risposta anche nel Vicentino come nel resto della regione. Il successo leghista, probabilmente il fenomeno politico più rilevante nell'immediato post-tangentopoli, va letto come espressione di un più ampio processo di ridefinizione identitaria in seguito al crollo del modello trainante della Democrazia Cristiana. La Lega riuscì a prendere a piene mani elementi di localismo già radicati sul territorio che portano ad un immediata ostilità verso i lavoratori migranti delle periferie citati sopra, e a mischiarli con un diffuso risentimento verso lo Stato centrale e la tassazione in graduale aumento per il costo del mantenimento del welfare state comunque in crisi. Tutto questo, appoggiandosi ad una costruzione identitaria che poneva la tradizionale valorizzazione del lavoro produttivo settentrionale al centro, sfociando in un discorso populista che intercettava le paure e le frustrazioni di ampie fasce della piccola borghesia imprenditoriale e dei ceti popolari autoctoni (Tagliapietra 2019:9, Colarizi 2024:173-179). È negli stessi anni e a partire da problemi simili che, dopo un decennio di assenza dalla politica militante, anche la città di Vicenza torna a riorganizzarsi politicamente in spazi che prendono una forma simile a quelli di tante città Italiane tra gli anni '80 e '90, con un primo capannone autogestito in zona industriale dove tornano le riunioni politiche e le attività sociali. Qui la storia della città si intreccia con un fenomeno europeo che ha delle peculiarità estremamente interessanti a livello Italiano, ossia quello dei Centri Sociali Occupati e Autogestiti.

La storia dei centri sociali Italiani costituisce un capitolo fondamentale della storia dei movimenti politici e delle pratiche di riappropriazione dello spazio pubblico dal secondo dopoguerra ad oggi. Il fenomeno per come lo conosciamo ora ha le sue radici più dirette nelle occupazioni e autogestione della fine degli anni '70, ma in profondità esso si può ricondurre a un insieme di forme di socialità popolare e mutualismo proprie del movimento operaio Italiano tra XIX e XX. Nel corso del tempo, tutti gli spazi sociali autogestiti hanno assunto funzioni che, partendo dall'aggregazione politica, sfociano nella produzione culturale, nel tempo adattandosi ai mutamenti e rinnovando costantemente i propri linguaggi e modalità di organizzazione. Si tratta di fenomeni complessi e stratificati che hanno segnato il passaggio dall'economia fordista alla società post-industriale, affrontando direttamente tutte le questioni relative al cambiamento del lavoro industriale, della forma urbana e dell'azione politica. Dal primo mutualismo operaio all'autonomia degli anni Settanta, dalle occupazioni degli anni Ottanta alla fase no-global e alla successiva diversificazione del movimento, la storia dei centri sociali è segnata da rotture e conflitti, ma anche da continuità che testimoniano la permanenza di un filo rosso che collega tutte queste diversificate esperienze interpretabili secondo la categorizzazione gramsciana come fenomeni subalterni (Gramsci 1977:2279-2294). Sono stati i luoghi in cui varie soggettività accomunate dalla loro subalternità hanno costruito forme alternative di socialità, portando innovazione artistica e politica e sperimentando a tutti gli effetti diversi modi di essere nel mondo. Essi costituiscono eterotopie nel senso foucaultiano:

dei luoghi reali, dei luoghi effettivi, dei luoghi che appaiono delineati nell'istituzione stessa della società, e che costituiscono una sorta di contro-luoghi, specie di utopie effettivamente realizzate nelle quali i luoghi reali, tutti gli altri luoghi reali che si trovano all'interno della cultura vengono al contempo rappresentati, contestati e sovvertiti; una sorta di luoghi che si trovano al di fuori di ogni luogo, per quanto possano essere effettivamente localizzabili. (Foucault 2010:20).

La loro storia è dunque anche una storia delle pratiche quotidiane, dei repertori simbolici, delle forme di soggettivazione e dei processi di costruzione identitaria che hanno costruito generazioni di attivisti e abitanti di questi spazi.

Come accennato prima, le lontane origini dei centri sociali risalgono alla nascita delle Società di Mutuo Soccorso e delle Case del Popolo, che fin dalla fine dell'Ottocento emersero come centri di formazione culturale, politica e sociale del movimento operaio Italiano (Fanelli 2014:5) e Le Case del Popolo erano un fenomeno prevalentemente urbano in quanto collegato alla vita operaia delle città industriali del Nord Italia, ma erano presenti anche in molte aree rurali dell'Italia centrale, oltre che nei centri minori come Valdagno e Schio. Nel tempo, da società di mutuo soccorso economico esse si trasformarono in circoli culturali e sociali, ma anche in sedi di partito e sperimentazione sindacale. Tali luoghi, con le biblioteche popolari e le mense, diventarono in breve i centri da cui modelli di pensiero come il socialismo e il pensiero anarchico si diffusero nel mondo operaio, producendo discorsi e dando spazio per la creazione di reti di solidarietà di classe. È questa coesistenza di diverse forme di mutualismo e attività politica nello stesso luogo fisico che crea un collegamento diretto tra le Case del Popolo e il nostro caso studio, Caracol Olol Jackson. Come riporta uno dei miei interlocutori, Francesco Pavin, insegnante di storia e attivista della primissima ora nei centri sociali vicentini, fondatore e volto pubblico di Caracol Olol Jackson e del bocciodromo, in un'intervista a ViCult del 6 luglio 2022:

Siamo un posto all'avanguardia nella concatenazione delle diversità – prosegue Pavin – perché se è vero che esistono ambulatori popolari o banchi alimentari o centri culturali, nessuno li ha racchiusi nello stesso spazio fisico e nella stessa organizzazione con in più anche la presenza dei sindacati di base. In sostanza abbiamo copiato le case del popolo dei primi del '900 e la storia del movimento operaio e contadino. Studiare, acculturarsi e produrre mutualismo.¹¹

Durante il periodo fascista (1922-1943), questi luoghi furono sistematicamente chiusi o trasformati in sedi del regime nell'ambito della più generale repressione delle organizzazioni operaie e popolari. Tuttavia,

¹¹ fonte:

<https://www.vicult.net/2022/07/06/Caracol-olol-jackson-viaggio-dentro-ad-un-esempio-di-solidarieta-sociale/>
(consultato il 12/01/2026)

dopo il 1945, gran parte di essi fu ricostruita, con un'importante opera promossa da sindacati e partiti di massa che erano sopravvissuti nei sotterranei dell'infrastruttura fascista, in particolare il PCi e il PSi. Gli anni Cinquanta e Sessanta videro così la rinascita di questi spazi, che ripresero le loro funzioni integrandosi però nella vita politica locale attraverso le sezioni di partito, le Camere del Lavoro, le cooperative e le organizzazioni collaterali come l'ARCI. Come sottolinea Fanelli (2014:8) "Le case del popolo hanno rappresentato un punto di mediazione tra mondo contadino e mondo urbano e il luogo di creazione di una cultura civica e solidale tra le classi popolari nel pieno delle trasformazioni urbanistiche e sociali del dopoguerra". In questo le Case del Popolo iniziano a dare forma a realtà che verranno prese a piene mani dai centri sociali occupati, in particolare per il loro essere punti di contatto fra la vita politica attiva e le fasce della popolazione più marginali. Seguendo ancora Fanelli, nel dopoguerra le Case del Popolo

rappresentano dei «totem» della socialità politica locale, delle cartine di tornasole rispetto alle trasformazioni sociali dei territori. In quanto spazi aperti e accessibili, assorbono le tensioni e le micro-conflittualità della vita quotidiana, facendo emergere il disagio e la marginalità sociale (tossicodipendenza, alcolismo, solitudine). Rappresentano delle «zone di contatto» tra la società civile e i gruppi sociali più marginali, svolgendo una funzione importante nella mediazione sociale e nell'integrazione dei conflitti. (Fanelli 2014:8)

Il passaggio dalle case del popolo ai centri sociali avviene all'interno delle contestazioni del '68, quando operai, studenti, e formazioni della sinistra extraparlamentare mettono in discussione in crisi le strutture politiche tradizionali e i linguaggi della politica istituzionale attraverso cicli di protesta, boicottaggi e anche azioni violente. È nel decennio successivo che nascono le prime forme di occupazione di spazi urbani abbandonati o sottoutilizzati da parte dei movimenti influenzati dai discorsi di pensatori che si definivano autonomisti, soprattutto nelle grandi città industriali del Nord. Fenomeni come i Circoli del Proletariato Giovanile, attivi soprattutto a Milano (Monicelli 1978:88), rappresentano un anello fondamentale in questa storia. Essi anticipano molti elementi che ritroveremo nei decenni successivi, a partire dalla pratica occupazionale e lo sviluppo di pratiche artistiche al di fuori dei percorsi canonici dell'alta cultura o della cultura tradizionale. Tra il 1975 e il 1978 si assiste alla nascita di quella che può essere definita la prima generazione di centri sociali occupati, con realtà come il Leoncavallo a Milano (1975¹²) e il Forte Prenestino a Roma (la cui occupazione stabile avverrà però solo nel 1986¹³) e altri spazi semi-ufficiali che mantengono ancora un profilo relativamente basso e una dimensione prevalentemente

¹² <https://leoncavallo.org/blog/spazi-sociali/leoncavallo-storia-roberto-cimino> (consultato il 03/01/2026)

¹³ <https://zero.eu/en/news/forte-prenestino-il-racconto-storico-architettonico-di-un-avamposto-militare/> (consultato il 03/01/2026)

locale. Questi luoghi sono parte integrante di un movimento più ampio e complesso, segnato dalla presenza della già citata Autonomia Operaia, una costellazione eterogenea di collettivi e soggetti che rifiuta tanto la delega politica ai partiti tradizionali quanto la mediazione sindacale, sperimentando forme organizzative finalizzate ad elaborare e incarnare una profonda critica alla società capitalista (Mattioli 2025:16-24).

L'Autonomia era una realtà profondamente frammentata al suo interno, con anime diverse che andavano dall'operaismo più puro ai movimenti creativi come gli indiani metropolitani. Fu in questo momento che, oltre alla pratica delle occupazioni finalizzata alla riappropriazione diretta, non mediata, di spazi e beni, i movimenti di sinistra iniziarono a criticare aspramente capisaldi culturali come il lavoro salariato come unica forma di identità sociale (Tagliapietra 2019:93). Le pratiche degli autonomi degli anni '70 saranno il repertorio discorsivo che le generazioni di attivisti dei decenni successivi andranno a recuperare, e porteranno, anche a livello artistico, ad innovazioni radicali che verranno digerite e rielaborate negli anni successivi. Questo percorso di conflitto e sperimentazione trova un'interruzione traumatica con la fine degli anni Settanta, simboleggiata a Vicenza dai drammatici fatti di Thiene di cui sopra. La repressione giudiziaria e poliziesca seguita agli "anni di piombo" porterà all'arresto di migliaia di militanti con l'accusa di terrorismo o sovversione, con la conseguente delegittimazione dell'intera area dell'autonomia e la chiusura della maggior parte delle esperienze di occupazione (Mattioli 2025:25). Sopravvive solo una manciata di realtà costrette a mantenere un profilo estremamente basso durante i primi anni Ottanta e a ricostruire lentamente reti di relazione in un clima politico profondamente mutato, in una fase che alcuni attivisti hanno definito di "controrivoluzione" rispetto alla fase rivoluzionaria degli anni Settanta (Despali 2021: 15-19).

Durante gli anni '80, come accennato sopra, a Vicenza come in moltissimi centri italiani avviene una profonda ristrutturazione urbana che alimenta le problematiche relative alla marginalità nelle ampie aree dismesse frutto dei processi di deindustrializzazione. Parallelamente, le politiche urbane neoliberali cominciano a privilegiare la valorizzazione immobiliare e alimentano la gentrificazione dei centri storici e l'espulsione dei ceti popolari verso le periferie (Haddock 2006: 31-35, 37, 44-45). Anche i protagonisti delle rivolte del '68 cambiano forma, e si sviluppa una disoccupazione giovanile di massa: con la fine del "miracolo economico" e la crisi occupazionale, un'intera generazione di giovani pur scolarizzati si trova priva di prospettive lavorative stabili, sperimentando forme inedite di precarietà a cui si aggiunge il disagio causato dallo svuotamento del contesto politico tradizionale, con il crollo del partito comunista e l'emergere della spettacolarizzazione di massa evidente nei comizi del Partito Socialista di Craxi (C. 2025:15; Mattioli, 2025:39). Il contesto lavorativo nettamente mutato assieme al crollo nella rappresentanza politica portano al declino dell'associazionismo di partito, che lascia un vuoto profondo

nella socialità urbana, soprattutto nelle periferie. Sono anche gli anni che portano all'emergere di nuove sottoculture giovanili che raccolgono l'influenza di movimenti musicali e culturali d'oltremania e oltreoceano come il punk, l'hardcore e il movimento rave, che portano linguaggi estetici e politici radicalmente diversi da quelli delle generazioni precedenti (Mattioli 2025:26 - 30; C. 2025:20).

In questo terreno complesso e contraddittorio si sviluppa la seconda generazione di centri sociali occupati. Tra il 1985 e il 1989 avviene un'ondata di occupazioni (C. 2025: 51 - 56) anche in Veneto (Mazza 2021:40) che segna un vero e proprio cambio di scala: i centri sociali diventano decine e acquistano una capacità organizzativa, comunicativa e culturale senza precedenti. In questa fase i centri sociali iniziano a costruire reti cittadine e interregionali e sperimentano nuove forme di visibilità pubblica. Fenomeni simbolicamente rilevanti come lo sgombero del Leoncavallo a Milano nel 1989 (Mattioli 2025: 8 - 9), seguito da imponenti mobilitazioni di piazza, suscitano grande attenzione mediatica e rendono visibili a livello nazionale pratiche fino ad allora prevalentemente sotterranee. La seconda generazione introduce elementi nuovi rispetto alla fase precedente, creando un immaginario collettivo che non prende più solo dall'operaismo e dall'autonomia, ma si estende in modo più radicale a livello simbolico: nasce il celebre simbolo del fulmine che rompe il cerchio, simbolo del nuovo che irrompe nel cerchio del conformismo cittadino e diventa emblema riconoscibile del movimento dei centri sociali a livello internazionale (C. 2025:165). Si creano network cittadini, regionali e interregionali: attraverso appuntamenti periodici, concerti e manifestazioni si costruisce una rete che supera il localismo delle singole esperienze, portando a contaminazioni musicali, culturali, artistiche e politiche. Questa diffusione viene amplificata dal forte legame con le radio libere, la musica indipendente e i collettivi artistici, che rendono i centri sociali dei luoghi privilegiati per concerti autogestiti, produzioni discografiche indipendenti, fanzine, murali e varie sperimentazioni artistiche.

È in questo momento che si articola la forma organizzativa che contraddistingue ancora oggi l'azione dei centri sociali, ossia la centralità dell'assemblea come luogo decisionale fondamentale, fulcro di un modello organizzativo orizzontale, non gerarchico, basato sulla partecipazione diretta e sul rifiuto della delega (Tormey 2012:136). Emerge un tipo di attivismo diverso dal modello sindacale degli anni '70 passando dall'operaio militante all'"attivista a ore" (Despali 2021:63); il nuovo attivismo è caratterizzato dal volontariato non retribuito, dalla dedizione quotidiana alla gestione degli spazi e dalla costruzione di forme embrionali di welfare dal basso (sportelli legali, mense popolari, doposcuola, ambulatori). L'obiettivo dei centri sociali passa dallo sviluppo di un contropotere rivoluzionario alla ricostruzione di socialità, soprattutto nelle periferie urbane degradate o nei quartieri privi di servizi pubblici. È in questo periodo che nascono le prime esperienze di autogestione a Vicenza, a partire da un capannone in zona industriale ricordato come "il capanòn" e poi da quello che sarà per tutti gli anni '90 uno dei principali

luoghi di incontro, aggregazione e sperimentazione non solo di Vicenza, ma di tutta la città diffusa veneta, il CSO Ya Basta. Ed è questo il momento in cui Olol Jackson, a cui è dedicato lo spazio in oggetto di questa tesi, e molti dei suoi compagni e compagne sperimentano le prime forme di attivismo e autogestione, consolidando un modello che, con forme diverse, porteranno poi a Caracol trent'anni dopo.

Gli anni Novanta e la Pantera

Tra il 1989 e il 1990 l'Italia attraversò una delle fasi più complesse e decisive della sua storia repubblicana, culminata con lo scandalo di Tangentopoli e la convenzionale fine della Prima Repubblica. Il crollo del muro di Berlino, i cambiamenti economici legati alla crisi del modello fordista, le trasformazioni urbane, l'espansione delle politiche neoliberali e la crescente delegittimazione del sistema dei partiti contribuirono a ridefinire radicalmente non solo il quadro politico-istituzionale, ma le stesse strutture di senso attraverso cui i soggetti sociali interpretavano la propria posizione nel mondo (Colarizi 2024:177-180). In questo contesto di profonda discontinuità storica ebbe luogo il movimento studentesco della Pantera, una mobilitazione che coinvolse oltre settanta atenei Italiani e che rappresentò molto più di una semplice protesta contro una riforma universitaria. La Pantera è un movimento rilevante per il fatto di essere in mezzo tra due modi di fare politica dal basso. Da un lato, le mobilitazioni degli anni '70, che vengono però criticate nel loro evolversi nell'Autonomia come un altro gruppo simil-partitico da cui prendere le distanze (Mazza 2021:44); dall'altro, i movimenti no global dell'inizio degli anni 2000, di cui la Pantera porta già il seme. Fu un movimento che favorì un passaggio epocale nella logica dei movimenti di controcultura, in quanto si passò dalla centralità dell'ideologia alla centralità dell'orizzontalità, della pratica e dei linguaggi. Il movimento, radicato nelle dinamiche universitarie specifiche, si inseriva in una più ampia sequenza conflittuale che aveva rimesso in contatto i saperi ufficiali con le riflessioni autonome, riprendendo il repertorio di lotte del '68 studentesco e problematizzandole con gli strumenti di pensatori come Michel Foucault e Jacques Lacan, insistendo sull'accesso democratico al sapere e sul destino dello Stato sociale in fase di smantellamento. La fine degli anni Ottanta, infatti, coincise con l'esaurimento della lunga fase di stabilità politica che aveva caratterizzato la Prima Repubblica. I partiti di governo, in particolare la Democrazia Cristiana e il Partito Socialista, mantenevano ancora formalmente un ruolo centrale nelle dinamiche parlamentari, ma apparivano sempre più distanti dalla società civile, attraversati da divisioni interne, logiche di potere sempre più personalizzate e scandali di corruzione che avrebbero trovato esplosione pubblica di lì a poco con l'inchiesta Tangentopoli. Parallelamente, sul piano internazionale, il crollo del Muro di Berlino a novembre 1989 e il rapido disfacimento dei regimi socialisti dell'Europa orientale determinarono una brusca ridefinizione delle realtà politiche e ideologiche consolidate nei cinquant'anni precedenti. Per il Partito Comunista Italiano, che era ancora la principale

forza di opposizione, questo processo generò una crisi che portò poi al suo scioglimento (Colarizi 2024:177-180).

La tesi della “fine della storia”, titolo di un’opera molto discussa di Fukuyama (1992) definita da una attivista dell’epoca come una nuova ideologia (Mazza 2021:77), non rappresentava semplicemente un dato oggettivo ma una costruzione discorsiva funzionale all'affermazione di nuove forme di potere che si presentavano come “post-ideologiche” volte a governare un nuovo *homo faber* che al posto di costruire solidità come l’operaio del boom economico, genera una realtà liquida (Despali 2021:24). In questo clima generale di disorientamento ideologico e culturale, il neoliberismo iniziava a ritagliarsi un posto centrale non solo nelle politiche economiche, ma nell'intero regime di verità dominante. L'università divenne precocemente uno dei primi campi di sperimentazione delle riforme ispirate al New Public Management, con la managerializzazione del settore pubblico e la logica della competizione e della produttività economica applicata ai saperi. La proposta di legge avanzata dal ministro democristiano Antonio Ruberti che prevedeva l'apertura degli atenei ai finanziamenti privati, la modifica delle strutture di autogoverno accademico, una maggiore autonomia amministrativa degli atenei e nuove forme di valutazione della produttività venne percepita da una larga parte della comunità studentesca come una trasformazione dell'università da istituzione pubblica e democratica a quasi-azienda orientata dalle logiche di mercato (Legrottaglie 2019:2) .

Seguirono due anni di mobilitazioni studentesche che portarono nel 1989 all’occupazione di edifici universitari, contestazioni pubbliche e manifestazioni che si esaurirono progressivamente tra la primavera e l'estate del 1990, seguendo dinamiche tipiche dei cicli di protesta. Alle difficoltà logistiche nel mantenimento degli spazi occupati si aggiunsero varie divergenze politiche e strategiche tra diverse anime del movimento, portando ad un contrasto quando fu il momento di organizzarsi per poter sopravvivere. Anche dal lato istituzionale ci furono incentivi a far finire le proteste, con le università e il governo che adottarono strategie miste di repressione di cooptazione, con l’apertura al dialogo con il movimento studentesco. Queste strategie contribuivano a frammentare il fronte studentesco tra chi riteneva necessario mantenere l'intransigenza e chi invece propendeva per la negoziazione. Pur terminando senza risultati legislativi immediati, in quanto la riforma Ruberti, seppur modificata, venne sostanzialmente approvata (Legrottaglie 2019:3), il movimento lasciò un'eredità significativa che trascendeva i suoi obiettivi dichiarati immediati. Essa favorì la nascita o il consolidamento di nuove forme di aggregazione giovanile autonoma sul territorio come i centri sociali. Molti partecipanti alla Pantera confluirono in queste esperienze, e la stessa attenzione pubblica del movimento contribuì a dare rilevanza ai centri sociali già esistenti e fornì linfa vitale a un movimento più ampio di riappropriazione di spazi urbani abbandonati o dismessi. Soprattutto, costituì un momento di soggettivazione politica per migliaia di giovani che vi

parteciparono, che poterono iniziare a costruire reti amicali e politiche durevoli e una capacità organizzativa che trasferirono altrove come nel caso di Vicenza con la nascita di spazi come lo Ya Basta.

All'esaurirsi dell'esperienza della Pantera, in molte città i centri sociali si moltiplicarono esponenzialmente: negli anni tra 1990 e 1995 se ne contavano decine solo nelle grandi aree metropolitane, mentre il fenomeno si diffuse anche in città medie e piccole del Centro-Nord come appunto Vicenza. Fu anche il momento dell'espansione territoriale del fenomeno verso il Sud Italia (C. 2025:79). Ciò è anche permesso dalla costruzione di network nazionali facilitata dalle tecnologie digitali emergenti: nascono progetti come ECN - European Counter Network, isole nella Rete e Tactical Media Crew, che permettono forme inedite di coordinamento, comunicazione e produzione culturale distribuita (Mattioli 2025:239-240). È in questa fase che emergono nuove forme di protesta globale culminate nella stagione dei movimenti no-global e nelle esperienze venete delle Tute Bianche, che faranno dei centri sociali Italiani, in particolare quelli veneti, legati all'area dell'autonomia, protagonisti riconosciuti a livello internazionale. A metà degli anni Novanta si apre un dibattito interno molto acceso e divisivo sulla legalizzazione o regolarizzazione degli spazi occupati. Alcune amministrazioni municipali, soprattutto di centrosinistra (in particolare Bologna), accettano di riconoscere formalmente alcuni centri sociali come spazi pubblici concessi in uso temporaneo o permanente, spesso attraverso convenzioni che prevedono obblighi di gestione e rendicontazione. Questa possibilità genera fratture profonde all'interno del movimento: una parte dei centri sociali, favorevoli al dialogo con le istituzioni, vede la legalizzazione come un riconoscimento politico, una conquista che garantisce stabilità, possibilità di investimento e legittimazione pubblica. Un'altra parte, in particolare i centri di matrice anarchica, teme che la legalizzazione comporti la perdita di autonomia politica, il rischio di cooptazione istituzionale e l'indebolimento della carica radicale e conflittuale del movimento (C. 2025: 209-215). Questo dibattito segnerà durevolmente le traiettorie dei centri sociali Italiani, producendo differenziazioni interne che permangono ancora oggi e che hanno segnato tutto un discorso sul concetto di "Bene Comune" che ha negli anni prodotto riflessioni, disegni di legge e pratiche di cui Caracol è un interessante esempio.

II. La rottura zapatista a Vicenza

Olol Jackson

Come citato alla fine del precedente capitolo, è alla fine degli anni '80 il momento in cui la vicenda esistenziale di Olol Jackson inizia ad intrecciarsi con quella che sarà per i successivi decenni il motivo per cui egli verrà conosciuto e ricordato, e per cui oggi nella periferia di Vicenza sorge uno spazio che porta il suo nome. È piuttosto complesso ricostruire la vicenda biografica di Olol, in quanto spesso essa è ammantata di aneddoti, frasi edificanti e momenti di grande intensità emotiva che portano chi come il sottoscritto cerca di ricostruire una figura che non ha mai conosciuto ad averne un'immagine quasi leggendaria. Tutto nella sua biografia appare estratto da un mito contemporaneo, a partire dalla sua nascita e dal suo nome. Nato nel 1969 a Reggio Emilia, Olol era figlio di un militare statunitense, mentre la madre era di origine somala, impegnata nell'associazionismo e, secondo alcuni racconti di Olol, figlia di un militante dell'opposizione politica somala. Questa unione viene spesso ricordata anche nelle interviste più ufficiali e finalizzate alla promozione di Caracol Olol Jackson come il punto di partenza per la costruzione di un angolo di mondo senza frontiere all'interno di Vicenza.

Olol Jackson era figlio di un militare americano e di una donna somala. Proprio nella città destinata a ospitare una nuova base statunitense, Olol aveva scelto di non avere la doppia cittadinanza e di stare, senza esitazioni, dalla parte di chi resisteva alla guerra. «Aveva capito che la realtà poteva essere trasformata solo cambiando sguardo. E quella sua capacità di leggere il mondo, di parlare con tutti mantenendo un'identità forte, ci ha insegnato che la lotta serve a cambiare non solo le cose, ma anche le coscienze», racconta Francesco Pavin, attivista della realtà che di Olol porta il nome¹⁴.

La famiglia era arrivata a Vicenza per il lavoro del padre nella caserma Ederle, una delle due caserme militari statunitensi che oggi sorgono in città. Da quello che i miei interlocutori mi hanno riferito, il padre partecipò alla guerra in Vietnam per conto dell'esercito statunitense. Sembra che questo trauma vissuto sia dal padre che, indirettamente, dallo stesso Olol, all'epoca bambino, sia stato l'inizio dello sviluppo della sua coscienza antimilitarista. Olol inizia ad apparire sulla scena politica veneta alla fine degli anni Ottanta, sulla scia del fermento e delle innovazioni della Pantera, che però egli non visse da studente ma già da attivista e militante. Olol infatti, da quello che i miei interlocutori mi hanno riferito e su cui hanno molto insistito, non aveva conseguito il diploma di scuola superiore. Allo stesso tempo, però, fu un avido lettore e studioso per tutta la sua vita. A una rapida occhiata ai libri che compongono la sua biblioteca (che oggi si trovano in Caracol Olol Jackson in attesa di essere catalogati ed esposti al pubblico come

¹⁴ citazione dall'intervista a Francesco Pavin su valori.it del 24/11/2025: <https://valori.it/Caracol-olol-jackson/>

fondo personale) si può notare che Olol avesse interessi estremamente disparati, dall'arte birraia bavarese alla storia del Black Panther Party¹⁵, che fu uno dei suoi punti di riferimento per la costruzione di una coscienza politica. Anche questo aneddoto mi è stato ripetuto più volte per sottolineare come non sia necessaria una cultura accademica per poter comprendere le dinamiche sociali e poter essere un leader in ambito di movimento, ma come la cosa più importante sia la motivazione¹⁶. Approfondiremo queste forme di trasmissione valoriale e di valori come ciò che dà motivazione all'azione nei prossimi capitoli in relazione agli studi di Joel Robbins (2013) e David Graeber (2001).

Ciò per cui Olol arriva a farsi conoscere in tutta la città è per essere uno dei volti principali del movimento di occupazione dello Ya Basta sia a livello politico che culturale. L'anziano gestore di "Mezzanota strumenti musicali", dove mi sono recato più volte per noleggiare attrezzatura necessaria per le serate in Caracol Olol Jackson, mi ha parlato più volte del suo incontro con Olol, che, ventenne, veniva a elemosinare aiuto per la gestione tecnica delle serate musicali al centro sociale. L'immagine di questo signore, allora certamente più giovane ma comunque di almeno 15 anni più vecchio del ventenne Olol, che con un certo senso di disagio interrompeva il mestiere di fonico per andare a parlare con la polizia giunta a multare e fermare una serata musicale ad alto volume nello spazio occupato dello Ya Basta, mi ha riempito di tenerezza. Nelle sue parole emerge un lato di Olol che ho sentito solo da chi aveva qualche anno in più di lui, in cui la figura non viene rappresentata solo dal lato carismatico da leader, ma anche l'empatia e la fiducia immediata che egli risvegliava. Tramite Olol questa persona era riuscita ad apprezzare il movimento dei centri sociali, pur non facendone parte. La conoscenza personale di questo ragazzo pieno di energia ha abbattuto dei muri che prima interrompevano il dialogo, anche attraverso una situazione di tensione come l'incursione della polizia. Sono questi i momenti in cui Olol conosce Francesco Pavin, amico fraterno di Olol Jackson e attivo nei centri sociali vicentini dalla primissima adolescenza durante gli anni Novanta, citato già numerose volte, una delle figure politicamente centrali di Caracol Olol Jackson e del CSO Bocciodromo, realtà che ha contribuito a fondare e per le quali agisce da interlocutore con molte istituzioni, tra cui la questura. Proprio in Francesco l'influenza di Olol si vede continuamente agita e riproposta, soprattutto, a quanto mi hanno potuto riferire i miei interlocutori,

¹⁵ il Black Panther Party fu un'organizzazione afroamericana che si sviluppò nella seconda metà degli anni Sessanta a partire dalla California per poi estendersi in tutti gli Stati Uniti d'America. Il gruppo, fondato da Huey P. Newton e Bobby Seale, aveva l'obiettivo di sviluppare il movimento di liberazione degli afroamericani sulla scia delle rivendicazioni del contemporaneo Martin Luther King Jr. e riprendendo il lascito dell'appena defunto Malcolm X. Una delle caratteristiche che distinguono il Black Panther Party dall'opera di Martin Luther King è il rifiuto della non violenza, che ritenevano insufficiente per il raggiungimento dell'emancipazione. La frase spesso ripetuta da Malcolm X nei suoi discorsi, "con ogni mezzo necessario" (titolo anche della raccolta di interventi uscita per Shake edizioni nel 2022), veniva presa a piene mani imbracciando la possibilità della lotta armata (Farnetti, 1995)

¹⁶ «Aveva la terza media», racconta Pavin, «ma nei dibattiti sapeva tenere testa a professori universitari, li metteva in difficoltà con lucidità e rigore. Aveva studiato da autodidatta, scriveva benissimo: una dimostrazione concreta di come dentro i percorsi di attivazione ci sia capacità di soggettivazione e di produrre intellettualità». (citazione dall'intervista a Francesco Pavin su valori.it del 24/11/2025: <https://valori.it/Caracol-olol-jackson/>)

nell'entusiasmo che ha animato l'irrequietezza che ha mostrato fin da ragazzo unito a un'importante pratica di dialogo, che rispetto alle sue prime frequentazioni politiche di personaggi già attivi nell'autonomia degli anni '70 con Olol ha trovato una via di espressione, mitigando l'ostilità che in questi ambienti finisce spesso per nascere. Dopo lo sgombero dello Ya Basta, Olol Jackson divenne una delle figure più di rilievo nella lotta del No dal Molin - Enrico, il mio già citato interlocutore, descrive così questa fase della carriera politica di Olol: "nel periodo del No Dal Molin diventa uno dei capi-tribuni. Fu lui a tirare giù le reti dell'aeroporto. Insomma, era un animatore" - e allo stesso tempo iniziò una parentesi nella politica istituzionale come Consigliere dei Verdi alla circoscrizione 3 (San Pio X) dal 2003 al 2007. Anche questo mantenimento di un doppio binario tra politica antagonista e istituzionale mi è venuto spesso ricordato come uno dei punti su cui la pratica politica di Caracol Olol Jackson e di tutto il movimento vicentino fa perno come una tra le lezioni più importanti impartite da Olol (anche se in qualche caso non sono mancate anche delle critiche, da parte di alcuni tra i miei interlocutori più anziani, all'atteggiamento prudente soprattutto nel campo delle relazioni personali che a volte avrebbe mantenuto). Da alcuni miei interlocutori individuato come il principale artefice dell'accordo con il Comune di Vicenza per l'assegnazione degli spazi dell'ex Centro Sociale Bocciodromo, con il concludersi dell'esperienza del No dal Molin Olol impegnò gli ultimi suoi anni di vita nella lotta sindacale, aprendo la sede vicentina di ADL Cobas proprio negli spazi del Bocciodromo nel 2013 e diventando un conosciuto sindacalista in tutto il Nord Italia.

Olol morì a settembre 2017 per un infarto, per il cedimento del suo "cuore troppo grande"¹⁷. Il suo funerale radunò centinaia di persone da tutta Italia e non solo: figure politiche locali, compagni del No dal molin, colleghi di politica negli anni della militanza con i Verdi, ma anche una quantità infinita di persone che vennero appositamente da fuori Vicenza, tra cui figure storiche nella cultura dell'autonomia come Militant A, leader dello storico gruppo combat rap Assalti Frontali. Durante la sua vita, ebbe modo di introdurre alla politica e al sindacalismo di base decine di attivisti più giovani che oggi fanno ancora parte del movimento vicentino e di portare avanti una serie di lotte che oltre ad ottenere dei risultati riuscirono sicuramente a cambiare la città, almeno per quel che riguarda gli spazi sociali e le persone che oggi li compongono. Tutta una serie di pratiche e valori che esistono oggi negli spazi di Caracol Olol Jackson e del CSO Bocciodromo sono attribuite all'eredità di Olol e per questo motivo valorizzate. Avremo modo

¹⁷ "Avevi un cuore troppo grande: la scorsa notte quel cuore non ha retto. Insieme a te abbiamo condiviso tanto e queste poche parole che scriviamo non riescono a descrivere quanto sentiremo la tua mancanza. In questo momento possiamo solo prometterti che ci faremo sempre carico di portare avanti i sogni e le lotte per un mondo migliore in cui tu hai sempre creduto e per il quale ti sei battuto fino all'ultimo giorno. In ognuno di noi c'è una parte di te, della tua forza, dell'energia e della gioia che ci hai trasmesso e che non ti abbandonavano mai, anche nei momenti più difficili." (dal testo del post su Facebook di commiato e comunicazione della morte di Olol pubblicato dalla pagina del Cso Bocciodromo il 30/09/2017)

di parlarne nel quarto capitolo. L'importanza storica della figura di Olol Jackson per la città di Vicenza è, secondo Francesco Pavin, quella di aver saputo

“interpretare, tradurre qui da noi quella che possiamo definire la “rottura zapatista”, [ossia] uscire dal fortino assediato in cui rischiavano di rinchiudersi i centri sociali e aprirsi ai nuovi movimenti degli anni novanta – ispirati appunto dal movimento zapatista messicano – poi conosciuti come No-global. In un certo senso rappresentava la conclusione di una fase, come dire, fortemente identitaria». In quei frangenti si apriva «la necessità di uscire dal ghetto». I Centri sociali, alcuni almeno, decisero di sciogliere gli ormeggi e affrontare il mare aperto. Di non essere più totalmente autoreferenziali, ma di “parlare finalmente con tutti, aprirsi alle altre, molteplici e variegate soggettività alternative”.¹⁸

Ed è proprio di questa “rottura zapatista” che andiamo a parlare ora.

Lo zapatismo e la sua influenza transnazionale

Negli stessi anni in cui Olol Jackson portava avanti assieme al rinato movimento vicentino le prime occupazioni (oltre a quella del già citato “capanòn”, molto spesso viene ricordato il tentativo di occupazione fallito della scuola abbandonata in via San Antonino), dall'altra parte del mondo succedeva qualcosa che avrebbe lasciato un segno enorme su tutto il mondo dei movimenti da lì in avanti. Il primo gennaio 1994, il giorno dell'entrata in vigore del NAFTA, il Trattato di Libero Commercio nordamericano tra Stati Uniti, Canada e Messico, l'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale (EZLN) occupava militarmente sette capoluoghi municipali dello stato più meridionale e povero del Messico, il Chiapas. L'EZLN era ed è ancora un gruppo di comunità indigene maya, in parte integrate con l'occidentalizzazione del messico dopo la conquista, che decisero di insorgere contro il governo messicano e il modello neoliberale di globalizzazione. Questo movimento ebbe un'influenza enorme su tutte le pratiche dei movimenti globali, tra cui quelli europei che avrebbero poi influenzato lo sviluppo dei centri sociali e delle lotte ambientali in Italia. Non si tratta tanto di un modello o un'influenza lineare, quanto di un processo di circolazione di pratiche, linguaggi e forme organizzative che vennero appropriati e riarticolati dai movimenti di contesti sociali ed economici molto diversi. Come riconosce una attivista padovana attiva nel mondo dei centri sociali a inizio anni Novanta, “lo zapatismo mostrò “al mondo intero che il presente poteva essere cambiato, che quello che abitavamo non era il migliore dei mondi possibili, che il neoliberismo, nella sua crudeltà, era una tigre di carta” (Mazza 2021: 77).

¹⁸ <https://www.labottegadelbarbieri.org/Caracol-olol-jackson-il-sogno-realizzato/> (consultato il 07/01/2026)

Per comprendere la risonanza dello zapatismo nei movimenti europei occorre prima ricostruire brevemente il contesto storico, sociale e politico da cui emerse l'insurrezione. Lo Zapatismo è un tema diventato molto rilevante per la riflessione politica e l'indagine etnografica, come mostrano i numerosi testi emersi da allora sul tema (Khasnabish 2008, Sergi 2010, Mora 2017). Come argomenta Mariana Mora nel suo studio etnografico sulle politiche dell'autonomia zapatista (Mora 2017:18), l'EZLN costituì un cambio di prospettiva nelle pratiche rivoluzionarie in quanto era profondamente radicato nelle pratiche comunitarie indigene e nelle loro forme storiche di resistenza alla colonizzazione, prima spagnola e poi dello stato messicano. Il Chiapas, regione ricchissima di risorse naturali ma abitata da popolazioni tra le più povere e marginalizzate del Messico, aveva conosciuto nei decenni precedenti una progressiva erosione delle terre comunitarie indigene a favore di grandi proprietari terrieri, allevatori di bestiame e imprese multinazionali. Le riforme in chiave neoliberista degli anni Ottanta e Novanta culminate nella modifica costituzionale dell'articolo 27 che aboliva la protezione delle terre comunitarie e nell'ingresso nel NAFTA rappresentavano per le comunità indigene l'impossibilità di mantenere forme di vita comunitaria basate sull'agricoltura di sussistenza a causa della definitiva mercificazione delle terre adibite a questo. Come spiega Mora, ciò che rese efficace lo zapatismo fu la sua articolazione di rivendicazioni materiali concrete con una più profonda rivendicazione di autonomia politica e culturale indigena. In questa elaborazione è essenziale il concetto di autonomia, definito nel testo di Mora come

to do things ourselves, with our own resources and our own ideas, because we don't need anything from the government [...] a rejection of all government programs - including agricultural incentives, state-funded teachers, and public health services—while creating parallel institutions that replace and usurp those of the state (Mora 2017:6).

L'autonomia zapatista insiste sul diritto delle comunità indigene di governarsi secondo le proprie forme organizzative tradizionali, di amministrare giustizia secondo il diritto consuetudinario, di gestire le risorse del territorio, di preservare le proprie lingue e culture, di educare i propri figli secondo i propri valori. L'idea zapatista di autonomia viene resa da Mora (2017:19) con il termine *Kuxlejal*, che in chiapaneco vuol dire “vita”, allargandosi nell'uso in *kuxlejal in tzeltal*, che significa letteralmente "vita-lavorare-essere" e indica una forma di vita collettiva radicata nel territorio e nella comunità:

in this light, Tzeltal scholar Juan López intzín speaks of *lekil kuxlejal* as a basis for transforming a sense of humanity based on a social life of plenitude, dignity, and justice as part of another world mediated not by power but by the power to be, or what he terms “el poder sentirsaber- sentirpensar” (the power or ability to feel-know and to feel-think) (2013, 78).

L'idea zapatista di autonomia metteva radicalmente in discussione l'idea di una vita degna di essere vissuta a partire da un punto di vista differente, quello indigeno, che fino a quel momento non era stato rappresentato all'interno delle lotte anticapitaliste. Questa rivendicazione si inseriva in una critica radicale all'intero progetto della modernità occidentale per come si era espresso nelle zone di conquista coloniale, che aveva storicamente subordinato e marginalizzato i saperi, le cosmologie e le forme di vita indigene in nome del progresso e dello sviluppo. Lo zapatismo, in linea con gli studi antropologici che negli stessi anni e negli stessi luoghi emergevano sotto il nome di "svolta ontologica" (Brigati, Gamberi 2019), proponeva invece una concezione plurale della modernità, dove diverse forme di organizzazione sociale, diverse economie, diverse epistemologie potessero coesistere senza che una dovesse necessariamente subordinare o eliminare le altre. In questo senso, lo zapatismo contribuì a introdurre o ridefinire alcuni concetti chiave nel lessico dei movimenti europei, a partire dal concetto di autonomia tanto cara alla sinistra Italiana: il concetto zapatista di autonomia aveva una specificità antropologica e cosmologica che lo rendeva irriducibile alle concezioni occidentali di autonomia individuale o di sovranità politica che erano invece più caratteristiche del modo con cui l'autonomia operaia Italiana si era descritta. Ciò cambiò con gli anni '90, che portarono a un utilizzo del termine per designare la costruzione di spazi sociali, culturali ed economici parzialmente sottratti alle logiche del capitale e dello Stato. Anche il concetto di dignità ebbe un'influenza notevole: Mora sottolinea come per gli zapatisti la dignità non fosse un valore di principio ma una pratica incarnata nelle relazioni comunitarie, nella resistenza quotidiana e nella difesa del territorio (Mora 2017:20). In questo senso, nei movimenti europei il concetto di dignità venne utilizzato per contrastare le retoriche neoliberali che riducevano gli individui a consumatori liberi di fare delle scelte d'acquisto o forza lavoro. La lotta per la dignità significava rivendicare il diritto a vite non interamente subordinate alle logiche della produttività e del profitto. Fu anche grazie a questi processi di risemantizzazione che i movimenti politici europei spostarono progressivamente l'enfasi dalla semplice contestazione alla costruzione di spazi ed economie alternative.

Uno degli aspetti che maggiormente influenzò i movimenti europei fu la forma organizzativa dello zapatismo, radicalmente diversa dalle forme decisionali tradizionali dei partiti e dei movimenti di sinistra occidentali, ma anche dalle forme di guerriglia a cui il Messico ed altri Paesi attorno erano più abituati. L'EZLN sviluppò un modello di "democrazia dal basso" basato sul concetto di *Mandar Obedeciendo* ("comandare obbedendo"): la guida delle comunità era esercitata da dirigenti e rappresentanti che non agivano secondo obiettivi storici predeterminati da pensatori e riflessioni tracciabili o decisioni prese autonomamente; essi dovevano costantemente fare riferimento alle assemblee comunitarie e rispettarne le decisioni prese collettivamente. Il compito dei rappresentanti era dunque quello di eseguire e comunicare tali decisioni, prese con meccanismi di ricerca del consenso più ampio possibile e non secondo logiche di maggioranza. Lo stesso principio si rifletteva anche nella rotazione delle cariche di responsabilità

all'interno delle strutture autonome zapatiste, che erano temporanee e non retribuite, impedendo lo sviluppo di élite politiche professionali separate dalle comunità. Come documenta Mora, questa pratica derivava dalle tradizioni comunitarie indigene del servizio alla collettività, dove le responsabilità politiche erano concepite come obblighi temporanei verso la comunità piuttosto che come posizioni di potere personale (Mora 2017:20). La costruzione di strutture di autogoverno in cui questi lunghi processi decisionali potessero svilupparsi a partire dai bisogni specifici dei territori controllati dall'EZLN, ossia i Caracoles con le loro Giunte di Buon Governo, costituiva la prefigurazione concreta di un ordine sociale alternativo al modello neoliberista di matrice occidentale. Sono questa forma di autogestione territoriale che forma la seconda parte del nome dello spazio di cui questa ricerca è oggetto: Caracol. Il termine Caracol venne adottato dall'EZNL nel gennaio 1996 per indicare le cinque divisioni amministrative regionali precedentemente conosciute come *aguascalientes*, assieme all'istituzione di altrettante *juntas de buen gobierno*, corpi di coordinamento per le varie comunità autonome zapatiste. Mora spiega questo cambiamento in una sezione della presentazione storica delle comunità zapatiste:

in a seven-part communiqué issued just prior to the celebrations, Sub- comandante insurgente Marcos launched a severe critique of the NGOs and support groups that over the years had supported the autonomy projects (EZLN 2003). He acknowledged that a new phase for the autonomous municipalities inevitably implied a new and different relationship with “external” actors, which required moving from the paternalistic attitudes rooted in notions of charity and handouts to a focus on processes of mutual learning and multidirectional solidarity. He pointed out that the exchanges of different forms of knowledge would be an essential step to achieve this. (Mora 2017:38)

I Caracoles non erano semplici divisioni amministrative, ma si articolavano come spazi dove si sperimentavano pratiche che incarnavano concretamente una diversa concezione della vita sociale. Quello su cui insiste Mazza (2021: 76-81) è l'importanza che questo nuovo modo di concepire la territorializzazione rivestiva nel dialogo con la situazione veneta alla fine degli anni '90, con la diffusione che le idee federaliste e secessioniste della Lega Nord stavano avendo. Lo zapatismo si rivelò un modo alternativo, antirazzista e anticapitalista, di pensare l'autonomia e il federalismo. Non solo: ciò per cui i miei interlocutori hanno sottolineato l'importanza dell'esperienza zapatista è la loro costruzione di rete di cura e welfare in seno alle comunità autonome. Caracol nasce come un'idea di comunità autonoma che possa offrire dei servizi, primo fra tutti quello di una salute realmente pubblica che sia attenta all'umanità dei pazienti, che possa vedere i soggetti che incrociano la sua strada in modo totale - non solo come malati, come poveri, o, riprendendo il discorso dell'operaismo, come operai. In questo senso Caracol deve moltissimo alla riflessione che lo zapatismo portò anche in Europa: un modo differente di intendere

l'umano e la vita, non come singoli ma come “*stalel jkuxlejal- tik*, a way of being in the world as a people“ (Mora 2017:19).

L'impatto dello zapatismo sui movimenti italiani ed europei si concretizzò attraverso diverse modalità di costruzione di reti di solidarietà transnazionali, con viaggi di migliaia di attivisti europei che si recarono in Chiapas per visitare le comunità zapatiste, partecipare ai loro incontri internazionali e portare solidarietà materiale (Mazza 2021:77). Come sottolinea Mora (2017:39 - 69), però, questi incontri non erano privi di tensioni, in quanto spesso gli attivisti europei proiettavano sugli zapatisti le proprie aspettative romantiche, idealizzando le comunità indigene o strumentalizzandole per le proprie agende politiche. In seguito a questi viaggi ma anche indipendentemente da essi in Italia e in Europa si moltiplicarono i comitati di solidarietà con il Chiapas che organizzavano raccolte fondi, iniziative pubbliche, campagne di informazione, boicottaggi di prodotti delle multinazionali complici dello sfruttamento ambientale dell'area. Questi comitati erano spesso ospitati nei centri sociali e contribuirono alla formazione di una rete di contatti che culminò con dei grandi incontri internazionali organizzati dagli zapatisti stessi e che attirarono migliaia di partecipanti da tutto il mondo. Il primo incontro intercontinentale per l'Umanità e contro il Neoliberismo del 1996, in particolare, viene spesso considerato il momento fondativo del movimento noglobal internazionale, e le proteste di Porto Alegre del 2001 uno dei momenti più importanti delle mobilitazioni di quegli anni. Attraverso questi scambi, in Italia si formò nel 1996 l'associazione Ya Basta!, attiva ancora oggi e di cui fanno parte anche membri di Caracol Olol Jackson, dedicata alla solidarietà con le comunità chiapanecche. Ya Basta!, letteralmente “ora basta!” in spagnolo, grido classico del repertorio zapatista, divenne rapidamente uno dei soggetti più attivi nella diffusione delle idee zapatiste del panorama dei movimenti Italiani (De Pieri 2021:104). Come sottolineano anche nella loro pagina di presentazione¹⁹, Ya Basta! non si limitava alla solidarietà a distanza ma tentava di tradurre le pratiche zapatiste nel contesto Italiano, elaborando forme di azione, comunicazione e organizzazione che prendevano a piene mani dal movimento chiapaneco.

L'esperienza più significativa in questo senso nel contesto Italiano fu rappresentata dalle Tute Bianche, emerse alla fine degli anni Novanta dall'area di Ya Basta! e dai centri sociali del Nord-Est (Negri, De Michele 2020:65-66). Le Tute Bianche ripresero esplicitamente alcuni elementi simbolici e organizzativi dello zapatismo come il passamontagna, trasformato qui in una tuta da lavoro bianca, simbolo dei lavoratori precari. Come il passamontagna, anche la tuta bianca venne utilizzata al fine per nascondere l'identità individuale e rendere visibile il soggetto collettivo, uniformando, oltre che alla faccia, l'intero corpo. Le Tute Bianche svilupparono una tattica di disobbedienza civile non violenta che però prevedeva forme di autotutela fisica (De Pieri 2021:105). A tal fine era previsto l'uso di imbottiture, caschi, scudi di

¹⁹ <https://www.yabasta.it/chi-siamo/> (consultato l'11/01/2026)

plexiglass per proteggere i corpi durante gli scontri con la polizia sempre nell'ottica di una resistenza "digna y rebelde", degna e ribelle, termini che ho sentito utilizzare di frequente anche nelle lotte contro la Tav di Vicenza dell'estate 2025 di cui parlerò più sotto. Per molti versi, le tute bianche ripresero tutti i capisaldi dell'azione zapatista, dal rifiuto delle gerarchie e delle leadership personali alla collettivizzazione delle decisioni, passando anche per la comunicazione guerriglia, che nel periodo del No Dal Molin fu particolarmente utilizzata anche a Vicenza attraverso il personaggio di Filogamo Caoduro²⁰.

Come già accennato, il primo incontro intercontinentale per l'Umanità e contro il Neoliberismo, organizzato dagli zapatisti nella Selva Lacandona nell'agosto 1996, rappresentò un momento fondativo per quella che sarebbe diventata la rete transnazionale del movimento no-global. All'incontro parteciparono circa 3.000 persone provenienti da 42 paesi, mettendo in comunicazione attivisti e intellettuali europei con combattenti, artisti e rappresentanti politici indigeni. L'incontro non aveva l'obiettivo di creare una nuova internazionale o un'organizzazione centralizzata, ma di costruire una rete di reti, ossia una serie collegamenti orizzontali tra soggettività diverse accomunate dalla critica al neoliberismo e dal desiderio di costruire alternative²¹. Ne venne estratto un documento, la Segunda Declaración de La Realidad²², ed un rinnovato senso di appartenenza a una lotta globale con nuove reti di contatti internazionali, oltre che una serie di linguaggi e pratiche apprese dagli zapatisti. Successivamente, la rete costruita a Chiapas si sarebbe concretizzata nelle mobilitazioni contro i vertici delle istituzioni della globalizzazione neoliberale a cavallo tra il vecchio e il nuovo millennio. Tuttavia, il rapporto tra zapatismo e movimenti europei non fu privo di tensioni, ambivalenze e criticità. Mariana Mora (2017:39 - 69), nella sua analisi critica delle politiche della conoscenza dell'autonomia zapatista, evidenzia alcuni problemi strutturali della solidarietà transnazionale. In primis, il problema dell'appropriazione culturale e dell'idealizzazione romantica degli zapatisti, che spesso non venivano visti come soggetti autonomi impegnati in un profondo cambiamento culturale interno alle loro comunità spesso segnate da dinamiche di genere squilibrate. In più, nonostante la retorica dell'orizzontalità e della reciprocità, i rapporti tra zapatisti e solidali europei erano segnati da profonde asimmetrie di potere legate a differenze di capitale economico, culturale, simbolico. Gli attivisti europei potevano viaggiare in Chiapas, scrivere libri sugli zapatisti, utilizzare l'esperienza zapatista per legittimare le proprie pratiche politiche in Europa. Gli zapatisti, al contrario, rimanevano confinati territorialmente e ridotti a un'alterità esemplare, oggetto di beneficenza e di estrattivismo culturale, riproducendo spesso le stesse dinamiche del colonialismo ma in forma nuova. Lo stesso subcomandante Marcos in alcuni comunicati mise in guardia contro queste derive,

²⁰"Filogamo Caoduro sulla comunicazione-guerriglia" (link consultato il 29/12/2025)

<https://www.youtube.com/watch?v=qptdFFVrXAk>

²¹<https://www.yabasta.it/prequel/> (consultato il 12/01/2026)

²²<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/primera-declaracion-de-la-realidad-contra-el-neoliberalismo-y-por-la-humanidad/> (consultato il 12/01/2026)

sottolineando che la solidarietà non doveva tradursi in paternalismo o in appropriazione, ma in costruzione di lotte autonome nei diversi contesti. Come sottolinea Naomi Klein nell'introduzione alla raccolta di testi del subcomandante di Marcos: "History is being made in Mexico City this week, but it's a smaller, lower-case, humbler kind of history than you see in those news-clips. A history that says, 'i can't make your history for you. But i can tell you that history is yours to make.'" (Klein in Marcos, 2004:22), o come disse lo stesso Marcos in modo provocatorio: "i shit on all the revolutionary vanguards of this planet" (Marcos, 2004: 588), dopo aver evidenziato come il discorso zapatista non debba essere inteso come messaggio applicabile ovunque, ma come una difesa di un certo modo di vita.

Dal movimento no-global al trauma di Genova (1995-2001)

Come già accennato, in seguito anche all'influenza dello zapatismo, la seconda metà degli anni Novanta portò ad una progressiva ricomposizione delle realtà Italiane emerse dalla Pantera e dalle esperienze precedenti. I centri sociali autogestiti divennero progressivamente i nodi centrali di una rete di movimento più ampia e complessa. La nuova composizione di questi luoghi li rese spazi di sperimentazione di forme di vita alternative rispetto alla norma sociale monofamiliare e collegata ad un posto di lavoro fisso che era emersa con sempre più forza negli anni '80. I CSOA divennero luoghi in cui, attraverso esperienze politiche pregresse e una continua messa in discussione dei modi di fare, si costruivano nicchie in cui potevano esistere economie non di mercato che avevano a che fare con l'arte, la socialità e la discussione politica. Le culture politiche ereditate dagli anni '70 trovavano qui modo di incontrarsi con idee che andavano dall'ecologismo al transfemminismo, portando negli stessi spazi soggettività politiche molto diverse, anche se accomunate da alcuni valori condivisi. Animandosi attraverso l'arte e i concerti spesso caratterizzati da alti volumi e forte intensità emotiva, andando dai primi concerti hip hop all'hardcore e i rave, spesso questi luoghi sorgevano nelle periferie delle città, radicandosi come presidi nei quartieri popolari e periferici. Tutti questi fattori contribuirono a sviluppare un'insistenza sull'intersezionalità del movimento dei centri sociali, dove non era incentivato un soggetto rivoluzionario omogeneo quanto piuttosto l'incontro con soggettività accomunate dalla loro subalternità, quindi giovani, migranti, precari, donne e individui queer. Fu in questa seconda metà degli anni Novanta che, come in tutto il mondo, emerse il movimento cosiddetto "no-global", che contestava la globalizzazione neoliberale e le istituzioni che la governavano: Fondo Monetario internazionale, Banca Mondiale, Organizzazione Mondiale del Commercio, G7/G8. Le mobilitazioni contro i vertici di queste istituzioni, da Seattle (1999) a Praga (2000), costruirono progressivamente un ciclo di protesta transnazionale molto variegato al suo interno, che unì anarchici e ONG ambientaliste, centri sociali e gruppi di contadini, ma che comunicativamente puntò sulle innovazioni introdotte dallo zapatismo, come la comunicazione attraverso internet e la volontà

di ospitare molti mondi al suo interno. La mobilitazione fu rilevante anche per la sperimentazione di forme di azione diretta nonviolenta inedite come blocchi stradali e altre forme di disobbedienza civile, tra cui la produzione di contro-vertici e Forum Sociali dove elaborare analisi critiche e costruire piattaforme alternative. A livello comunicativo, i movimenti no-global si univano sotto gli slogan “un altro mondo è possibile” e, successivamente, “siamo il 99%”, che si vuole coniato nel 2011 da David Graeber²³, che portò molto della sua professione di antropologo nella lotta politica, che mettevano in luce la composizione variegata dei movimenti, uniti dalla differenziazione con l'1% di miliardari, vertici finanziari e capi di Stato.

Il vertice del G8 convocato a Genova per il 19-22 luglio 2001 rappresentò il culmine a livello Italiano di questo ciclo di mobilitazione e anche il suo traumatico punto di rottura, almeno per il movimento Italiano. La coalizione che preparò le manifestazioni, il Genova Social Forum, era estremamente ampia ed eterogenea: sindacati confederali e di base, associazioni cattoliche di base, movimenti pacifisti, centri sociali, collettivi anarchici, gruppi autonomi, organizzazioni della sinistra extraparlamentare, reti ecologiste, comitati territoriali (Mazza 2021:127). Questa straordinaria convergenza testimoniava la capacità del movimento di intercettare un'insoddisfazione sociale molto diffusa verso i processi di globalizzazione neoliberale. Le stime parlano di circa 200.000-300.000 persone che parteciparono alle diverse manifestazioni nei giorni del G8, provenienti da tutta Italia e da numerosi paesi europei. Tuttavia, le giornate genovesi si trasformarono rapidamente in un'esperienza traumatica di violenza repressiva che avrebbe segnato profondamente la memoria collettiva dei movimenti Italiani. Carlo Gubitosa nel suo testo “Genova, nome per nome” (2003) ricostruisce dettagliatamente gli eventi di quelle giornate a partire dai precedenti giorni di organizzazione, con dovizia di particolari e fonti dirette, tra cui interviste, documenti ufficiali, articoli di giornale, ed è la fonte principale per le prossime pagine sul tema.

Gli eventi possono essere ricostruiti attraverso alcuni momenti chiave: il 20 luglio, durante la manifestazione più radicale (quella che vedeva in prima fila le Tute Bianche e i Black Bloc, gruppi che alle forme di nonviolenza sugli esseri umani affiancavano forme di violenza sugli oggetti simbolo della deriva neoliberale, come ATM, vetrine di multinazionali e banche), si verificarono violenti scontri tra manifestanti e forze dell'ordine. In questo contesto, il giovane Carlo Giuliani, ventitreenne genovese, venne ucciso da un colpo di pistola sparato da un carabiniere. La sua morte, la prima di un manifestante in Italia dalla fine degli anni Settanta, costituì uno shock profondissimo per i movimenti, tra cui anche per coloro che del gruppo di Caracol Olol Jackson ebbero modo di parteciparvi. Più di uno mi ha riferito come questa nuova morte in manifestazione aveva scioccato sia i giovani che i più anziani, i primi per la

²³ che, in una nota nel suo sito, puntualizza essere stato un opera collettiva:
<https://davidgraeber.org/about-david-graeber/> (consultato il 12/01/2026)

novità inaspettata di un evento del genere, i secondi per la similitudine con i tanti morti durante le manifestazioni degli anni '70. Ma i momenti di tensione non finirono qui: il 21 luglio, durante la grande manifestazione pacifista che avrebbe dovuto essere il momento conclusivo e unitario delle mobilitazioni, si verificarono nuove cariche della polizia contro cortei pacifici ed una generale situazione di panico. L'episodio più grave avvenne nella notte: il raid delle forze dell'ordine contro la scuola Diaz-Pertini, dove dormivano attivisti e giornalisti del Genova Social Forum. Decine di persone vennero pestate brutalmente nel sonno, riportando spesso lesioni gravi. Parallelamente, nella caserma di Bolzaneto, dove venivano condotti i fermati, si verificarono sistematiche torture e violenze psicologiche documentate successivamente attraverso inchieste giudiziarie, testimonianze e referti medici (Gubitosa 2003:59-66). Quello che alcuni frequentatori più anziani di Caracol mi hanno riferito è che a Genova sembrava di essere tornati ad un'altra fase della repressione dei movimenti antagonisti, una fase che si credeva terminata con la fine degli anni '70, fatta di violenza, morti in piazza a volontà esplicite di annientamento del dissenso.

Genova 2001 non fu semplicemente un episodio di repressione poliziesca particolarmente duro. Fu piuttosto un "evento critico" nel senso che l'antropologa Veena Das (1996:11) attribuisce a questo concetto: un evento che lacera il tessuto della vita ordinaria, che produce una rottura irreversibile nella biografia individuale e collettiva, dopo il quale "new modes of action came into being which redefined traditional categories" (ibidem), un evento che trasforma radicalmente il sistema di significati attraverso cui i soggetti interpretano la realtà. Per migliaia di persone che parteciparono alle giornate genovesi e per molte altre che le vissero indirettamente attraverso racconti e immagini, Genova rappresentò un'esperienza traumatica che ridefinì la percezione della violenza statale, della legittimità democratica e della possibilità stessa di praticare forme di dissenso radicale (De Pieri et. al 2021: 121- 169). Fu la prima volta che molti partecipanti sperimentarono direttamente la violenza fisica o furono testimoni di violenze su altri corpi. Questa esperienza corporea del trauma lasciò tracce profonde, tra cui la difficoltà a partecipare successivamente a manifestazioni. Genova mandò in frantumi alcune certezze di fondo che molti attivisti, soprattutto quelli più giovani, alla loro prima esperienza di mobilitazione, davano per scontate. L'idea che in una democrazia occidentale esistessero limiti invalicabili alla violenza statale, che manifestare fosse un diritto garantito, che la polizia non potesse torturare sistematicamente dei cittadini venne brutalmente smentita dai fatti.

Oltre al crollo nella fiducia nella democrazia occidentale, Genova portò all'interno del movimento dei centri sociali degli anni '90 una serie di fratture e tensioni interne. A livello mediatico, l'intero corteo di Genova venne identificato con i Black Bloc e con le pratiche violente, legittimando la violenta repressione ad una fetta dell'opinione pubblica (Gubitosa 2003: 89 - 111). Allo stesso tempo,

internamente ai movimenti di sinistra, molti ritennero che i sindacati e le organizzazioni moderate non avessero difeso abbastanza i manifestanti. Genova dunque pose con forza il problema della violenza nel repertorio del movimento e i dibattiti successivi furono a un livello di intensità e dubbio che non si vedeva da decenni: aveva ancora senso praticare forme di disobbedienza civile se la risposta statale era di quella violenza? Come difendersi dalla repressione senza militarizzare il movimento (caratteristica che, secondo alcuni (Tripodi in Bianchi, Cammini 2007:59) è una delle principali differenze tra il movimento autonomo degli anni '70, che non rifiutava la violenza ma solo la militarizzazione, e le nuove forme di antagonismo di eredità zapatista, che si fondano invece sull'esempio di un esercito come quello chiapaneco)? Come costruire alleanze ampie senza rinunciare alla radicalità? Fu anche in risposta a queste domande che nei decenni successivi nacquero esperienze trasversali, focalizzate su obiettivi chiari e territorialmente vicini come il No Dal Molin, ma molte delle ferite aperte in quei giorni sono ancora visibili e sanguinanti oggi, almeno per quello che emerge a Caracol Olol Jackson. In una delle assemblee settimanali a cui ho avuto modo di partecipare, c'è stato un momento di riflessione riguardante un focus group coordinato da due ricercatrici indipendenti residenti a Londra (Feminist Hiking Collective²⁴) e rivolto ai membri dell'assemblea, che voleva andare a indagare le modalità di gestione del potere, le dinamiche di genere e, più in generale, le forme di governance attraverso cui opera Caracol Olol Jackson. Una delle attività proposte consisteva nel disegnare Caracol e le sue lotte attraverso la sua relazione con il mondo esterno. Riporto qui una parte interessante di questo momento di feedback, in uno scambio tra i già citati Francesco, che va per i 50 anni, e Flavio, che invece va verso i 70:

Francesco: Mi ha colpito molto la cosa dei disegni, tanti hanno messo la figura accerchiata, un'immagine difensiva, assediata, come di un collettivo chiuso che si protegge dal rischio di un attacco costante. Dobbiamo ricostruire il nostro immaginario. Non l'avevo vista prima questa cosa, mi ha messo ansia.

Flavio: Sì, l'idea del luogo da difendere rischia l'autochiusura.

Cesco: Era una cosa che non avrei visto se non l'avessi disegnata. Forse è per quello che non riusciamo a comunicare fuori cosa facciamo.

Flavio: Forse dipende anche dalla domanda di lavoro per come è stata posta.

Cesco: Credo che sia come lo interpretiamo noi, è come se la nostra idea di collettivo sia diventata una postura chiusa. Qualcosa va scardinato nel nostro immaginario, in particolare sul punto di doverci difendere.

Flavio: Viene dalla nostra storia, da Genova in poi.

Cesco: Concordo, prima di Genova eravamo all'attacco. Ma questa cosa non può riverberare su gente che non c'era nemmeno a Genova.

Flavio: È una cosa di cui vogliamo liberarci.

²⁴ <https://feministhikingcollective.org/home-ita> (consultato il 16/01/26)

Due generazioni diverse, ma entrambe vittime di questo senso di oppressione dato dai giorni di Genova. È in questo senso di autodifesa e chiusura che molti gruppi e realtà che avevano partecipato a Genova si mossero negli anni successivi, con lotte concentrate sulla difesa dei singoli territori circoscritti.

Questa sensazione di accerchiamento dall'esterno venne amplificata dagli attentati dell'11 settembre 2001 e dalla successiva guerra globale al terrorismo lanciata dall'amministrazione statunitense Bush. Questo nuovo contesto geopolitico produsse conseguenze significative per tutto il mondo dei movimenti che, dopo un episodio di violenza statale come quello di Genova, vide pochi mesi dopo il rafforzamento degli apparati di sorveglianza, l'ampliamento dei poteri di polizia e l'introduzione di normative emergenziali che restringevano le libertà civili. Paradossalmente, la guerra al terrorismo portò anche a nuove mobilitazioni: la guerra in Afghanistan (2001) e soprattutto quella in Iraq (2003) produssero anche una nuova ondata di mobilitazione pacifista che coinvolse milioni di persone. Le manifestazioni contro la guerra, culminate nella gigantesca manifestazione globale del 15 febbraio 2003, videro la partecipazione di soggetti molto eterogenei, mettendo assieme movimenti cattolici, sindacati, centri sociali e partiti della sinistra. I centri sociali parteciparono attivamente a queste mobilitazioni ma faticarono a egemonizzarle o a imprimere loro un carattere più radicale. È in questo contesto che nasce la mobilitazione contro la proposta di ampliamento della base americana Dal Molin, anticipata dal Vicenza Social Forum. Infatti, nel tentativo di superare la frammentazione post-Genova e di rilanciarsi su scala nazionale e internazionale, parte dei movimenti italiani parteciparono attivamente alla costruzione dei Forum Sociali, dal Forum Sociale Mondiale (già attivo da prima di Genova, nato a Porto Alegre nel 2001) al Forum Sociale Europeo (nato a Firenze nel 2002), facilitando la nascita di numerosi Forum Sociali locali tra cui quello di Vicenza (Lanaro 2010:15-16). I Forum rappresentavano un tentativo di costruire spazi di convergenza, di elaborazione collettiva, di costruzione di piattaforme comuni tra soggettività molto diverse. Tuttavia, come nel caso di Vicenza, essi mostrarono anche i loro limiti, come la difficoltà di tradurre le elaborazioni teoriche in pratiche conflittuali concrete e le tensioni tra le componenti più moderate e quelle più radicali, faticando a unire partiti e sindacati con la galassia dei centri sociali in seguito alla sfiducia interna nata nei giorni di Genova.

Gli anni immediatamente successivi a Genova videro anche importanti trasformazioni interne alla composizione sociale e alle culture politiche dei centri sociali, che portarono anche a diversi temi di discussione, necessità e scelte pratiche. La progressiva diffusione del lavoro precario, accelerata dalle riforme del mercato del lavoro dei primi anni Duemila, divenne un tema centrale per i movimenti. I centri sociali ospitarono assemblee di lavoratori precari, produssero inchieste e analisi sulla precarietà, sperimentarono forme di mutualismo che sarebbero state alla base della nascita di sindacati di base come ADL Cobas, introdotto a Vicenza proprio da Olol Jackson nel 2013. La figura del "precario", né operaio

tradizionale né disoccupato, caratterizzato da forme ibride di subordinazione e autonomia, divenne una delle soggettività di riferimento anche per il contributo che poteva dare al movimento in termini di tempo e forza. Mantenersi a “lavoretti”, come mi definì la sua situazione lavorativa tra 2001 e 2007 uno dei miei interlocutori, diventava, in contrapposizione all’operario sindacalizzato degli anni ’70, una posizione privilegiata per contribuire alla vita degli spazi sociali e dei movimenti. Questo riguardava soprattutto i nuovi attivisti, in quanto molti dei militanti che avevano fondato i centri sociali negli anni Novanta si trovavano ora, a dieci-quindici anni di distanza, in situazioni biografiche diverse, faticando a conciliare l’attivismo intenso con esigenze di sopravvivenza materiale. Questo processo di invecchiamento poneva problemi pratici ma anche esistenziali, che vennero affrontati da tutta una corrente di pensatori autonomi (Berardi 2011): come continuare a essere “militanti” in condizioni di vita sempre più normalizzate? Un’altra questione emerse in modo centrale all’interno di spazi e movimenti, in quanto le questioni di genere e le pratiche femministe assunsero progressivamente maggiore centralità in molti centri sociali. Collettivi femministi e queer si formarono dentro e fuori i centri sociali, ponendo critiche radicali al sessismo, all’omofobia, ai modelli di militanza maschilisti ancora presenti. Questa dinamica produsse tensioni ma anche innovazioni significative nelle pratiche politiche e nelle forme organizzative.

Il No dal Molin (2001 – 2011)

Dopo questa lunga contestualizzazione, possiamo tornare ad osservare Vicenza e seguire il percorso degli attivisti di Caracol per come mi è stato raccontato. È il 2001 e, pochi mesi dopo Genova, viene sgomberato lo Ya Basta. Olol Jackson al termine dello sgombero è in lacrime. Si prova ad occupare l’ex fabbrica Lanerossi, anche lì si viene sgomberati, si organizza una manifestazione che voleva andare ad occupare un altro spazio. Tre mesi dopo Genova, sembra che quell’esperienza torni, seppur in forma ridimensionata: le cariche della polizia sono inaspettatamente violente, vengono usati manganelli e tubi di metallo sui manifestanti, ci sono alcuni arresti. È una delle prime volte a Vicenza che di una giornata del genere restano delle testimonianze anche fotografiche, che permettono di guardare e riguardare la violenza, analizzare le armi usate dalla polizia nei loro dettagli. La manifestazione lascia il segno e anche a Vicenza il movimento dei centri sociali si ritira, un po’ nella paura, un po’ nello sconforto.

Per qualche anno ancora, la situazione non cambia: l’amministrazione locale, guidata dal sindaco Hullweck e il vicesindaco Conte spinge sulla delegittimazione dei movimenti sociali e blocca ogni tentativo di riappropriarsi di spazi. I giovani del movimento, segnati da quel lungo e traumatico anno, fanno una scelta strategica, allora considerata eretica all’interno dei movimenti di sinistra: affittano uno spazio. Il “Nuovo Capannone Sociale”, un capannone in affitto nella periferia della città, diventa

velocemente il centro della vita notturna alternativa vicentina, riuscendo ad autosostenersi attraverso serate hip hop, contest di freestyle, dj set trash fino alle 8 del mattino. Lì il gruppo formato prevalentemente da ragazzi e ragazze delle scuole superiori, con qualche ragazzo di 25 o 26 anni e qualche contributo da parte dei più vecchi, tra cui lo stesso Olol, che nel 2003 ha 33 anni, si organizza politicamente, con le manifestazioni contro la guerra in Iraq e Afghanistan. Una di queste manifestazioni viene organizzata con i reduci dell'esperienza del Vicenza Social Forum, che non era durata molto e aveva avuto degli scontri interni che non avevano permesso il suo procedere, e si dirige verso la Caserma Ederle, a cui vengono imbrattati i muri di vernice rossa. La manifestazione riscuote un notevole successo e porta all'organizzazione di altri interventi, tra cui i *train stopping*, la sorveglianza e il blocco dei treni militari in movimento dalla Caserma Ederle alle basi di Aviano o Camp Darby, pratica che si diffonde da Vicenza in tutta la penisola. Comincia a delinearsi un movimento che, in seguito all'annuncio della volontà di ampliamento della caserma Ederle in occasione dell'inaugurazione del COESPU²⁵, si organizza come Osservatorio contro le servitù militari. Il movimento è composto, oltre che dalla galassia dei centri sociali, da Emergency, ARCI, i sindacati CUB, CiSL e CiGL e altri gruppi sociali attivi in città. L'osservatorio porta avanti una serie di attività di ricerca oltre alle manifestazioni, che nella maggior parte dei casi in questa fase non raccolgono molte adesioni, e si concentra prevalentemente sul lato politico-ideologico antimilitarista piuttosto che su quello ambientale. Per tre anni l'osservatorio è una realtà presente a sprazzi, mentre il capannone continua la sua attività.

È con il 2006 che la situazione cambia radicalmente: arriva in consiglio comunale l'annuncio ufficiale della volontà di costruzione nell'area Dal Molin di una nuova base militare destinata ad ospitare il quartier generale della 173^a Brigata Aviotrasportata dell'esercito USA, con circa 2.000 soldati aggiuntivi e le loro famiglie. L'annuncio produsse uno shock collettivo nella comunità vicentina. La città ospitava già dal 1955 una consistente presenza militare americana (la Caserma Ederle, con circa 5.000 militari), tollerata con fastidio da alcuni, apprezzata da altri per il prestigio e le possibilità difensive, accettata come necessario prezzo dell'alleanza atlantica da altri ancora; la prospettiva di un raddoppio di questa presenza e la trasformazione di uno spazio demaniale in installazione militare permanente venne però vissuta da ampie fasce della popolazione come una violazione intollerabile della sovranità locale, un'imposizione dall'alto che ignorava le volontà e i bisogni della comunità. La decisione venne comunicata come fatto compiuto, frutto di accordi bilaterali tra governi Italiano e statunitense a cui le amministrazioni locali non avevano partecipato se non marginalmente. Non era stata svolta alcuna consultazione pubblica, nessun dibattito democratico, nessun coinvolgimento delle comunità locali.

²⁵ Presso l'ex caserma Chinotto, viene inaugurato il centro di eccellenza per le *Stability Police Units*, centro di addestramento militare che è oggetto di contestazioni ancora oggi per il coinvolgimento nei vari conflitti in corso, dall'Ucraina alla Palestina (l'ultima manifestazione diretta al COESPU è datata al 22 novembre 2025)

In seguito all'annuncio, l'osservatorio si riorganizza ed entra in contatto con molti altri soggetti. Questi vanno dai comitati dei quartieri vicini come quello di San Lazzaro, sorti in contrapposizione alle volontà di riassetto urbanistico della Giunta comunale che qui entrano ancora più in allarme, ai nuovi gruppi ambientalisti che dopo alcune proteste sempre nell'ambito dell'edilizia pubblica rivolgono ai rischi ecologici della nuova base la loro attenzione, ai gruppi di genitori delle scuole dell'area preoccupati per la salvaguardia dei loro figli e figlie, a componenti del mondo cattolico che inquadrano la questione in termini di scelta di pace e di critica alla logica della guerra. Gli incontri sono prima nelle manifestazioni, poi informali e infine anche in sede assembleare. È questo il momento storico dell'incontro tra i giovani dei centri sociali "violenti, sporchi e cattivi", come li ha definiti un mio interlocutore che ne faceva parte, con le "signore eleganti e ingioiellate dei comitati" (Lanaro, 2010:20). Come scrive Lanaro (2010:20),

Bastano poche riunioni per capire che le opinioni reciproche sono più che altro frutto del pregiudizio, e che in ogni caso i criteri di classificazione utilizzati fino a quel momento non sono adatti a comprendere la realtà che si sta plasmando all'interno di quelle assemblee.

I motivi che portano a questo incontro sono i più disparati; a differenza del discorso iniziale portato avanti dall'Osservatorio, il movimento del No Dal Molin non si articola solamente in chiave ideologica antimilitarista. Alcuni si uniscono alla protesta per paura di essere bersaglio di attacchi terroristici e richiedere alla città un maggiore investimento sulla creazione di spazi di rifugio; altri sono semplicemente in disaccordo con il processo decisionale definito antidemocratico in quanto non ha previsto nessun tipo di consultazione pubblica. Altri ancora, hanno una relazione diretta e quotidiana con gli spazi verdi del Dal Molin, risultato di un processo che dallo sfruttamento agricolo ha portato ad un abbandono relativo che li resi esempi di "terzo paesaggio" secondo la definizione di Gilles Clément (Clément 2005), quindi spazi in cui uomo e natura coesistono senza sfruttamento del primo sul secondo, e si oppongono all'idea che essi vengano resi inaccessibili. Tra questi, emerge anche un senso di indignazione legato all'ennesimo atto di modificazione invasiva di un territorio che, per i più anziani, rimane ancora nella memoria precedente alle grandi trasformazioni della seconda metà del Novecento, lo stesso senso che si può ritrovare nelle opere dei conterranei Luigi Meneghello e Andrea Zanzotto, come riporta Bortolato parlando di simili casi di sfruttamento ambientale in Valstagna (Bortolato 2020, in Bonifacio, Vianello 2020:301). In questo senso e come già sottolineato in precedenza, il conflitto emerso con il Movimento No Dal Molin si presta ad essere interrogato anche in quanto conflitto ambientale²⁶, lente tramite la quale

²⁶ Per approfondire il concetto di conflitto ambientale e per una raccolta di casi etnografici, rimando a Bonifacio, Vianello 2020 e Rossi, D'Angelo 2012.

sarebbe particolarmente interessante rileggere l'unica analisi etnografica del caso, ossia il testo di Guido Lanaro, "il Popolo delle Pignatte" (2010). Poiché essa va al di fuori degli obiettivi dell'elaborato, non approfondirò ulteriormente questa relazione. Il coordinamento non aveva una leadership verticale o portavoce unici, privilegiando forme di decisione consensuale e modalità orizzontali di organizzazione, coerenti sia con le culture politiche dei movimenti antagonisti sia con l'esigenza di preservare l'autonomia delle diverse anime del movimento. Tutte queste prospettive si uniscono mantenendo un blocco compatto finalizzato all'opposizione alla costruzione della base, che resta in un equilibrio precario formato da malumori sotterranei, discussioni aperte, ma anche inaspettate relazioni ed amicizie.

Dopo questo momento, Vicenza non sarà più la stessa. Come mi disse un interlocutore, quell'incontro porta tutti, dai ragazzi dei centri sociali alle signore di Laghetto, a cambiare, spesso in meglio. Inizia un percorso di assemblee e manifestazioni frequentatissime che arrivano da un lato ad assemblee settimanali frequentate da quattrocento persone, e dall'altro portano alla più grande mobilitazione a Vicenza dopo la fine della Seconda Guerra Mondiale nel febbraio 2007, quando la città verrà letteralmente invasa da attivisti da tutta Italia e farà scendere in piazza un'enorme fetta della popolazione. Le stime dicono che in quella giornata scesero in piazza 120.000 persone, con una popolazione di circa 110.000 persone. Il simbolo con l'aereo "vietato" fa il giro d'Italia, tra adesivi, articoli di giornale e magliette. Il pieno della mobilitazione dura un paio d'anni e, dopo l'annuncio da parte di Romano Prodi, allora presidente del Consiglio, della volontà dello Stato di procedere con l'ampliamento della base, nasce sul terreno appena davanti ai cancelli dell'aeroporto un presidio permanente, prima con semplici tende e poi con un capannone stabile. In breve, il presidio diventa la sede del movimento, aperto 24 ore su 24 con turni di presenza, assemblee formali, discussioni informali, concerti, presentazioni di libri e dibattiti che animeranno la città per gli anni successivi.

Il presidio permanente diventa a tutti gli effetti un nuovo spazio sociale, forse il più frequentato nella storia di tutti gli spazi di Vicenza, nonostante il comfort non ideale, le difficoltà legate alle necessità pratiche di corrente, pulizia, smaltimento rifiuti. Alcune persone praticamente vivono al presidio, altri vengono solo ad assemblee e manifestazioni, altri ancora solo agli eventi artistici. Ad ogni modo, esso diventa un punto d'incontro fondamentale per portare avanti quella forma di coesistenza tra anime diverse di cui era composto il movimento. È lì che avvengono le discussioni più importanti tra cui la divisiva assemblea che nel 2008 porta il No dal Molin a presentarsi alle elezioni comunali e far eleggere una consigliera, Clizia Bottene, assemblea che porta alcuni a staccarsi definitivamente dal movimento in quanto contrari all'idea di entrare e collaborare con le istituzioni. Qui vengono organizzate tutte le varie azioni simboliche che il Movimento porterà avanti negli anni, da flashmob a forme di comunicazione guerrilla tramite il personaggio di Filogamo Caoduro o il conferimento delle lauree ad honorem per Meriti

Resistenti²⁷. Qui vengono organizzate le iniziative legali come ricorsi e denunce, che mirano a rallentare i lavori e ad evidenziare le illegittimità procedurali del progetto. Questo spazio diventa anche un passo ulteriore per i movimenti dei centri sociali rispetto all'affitto del capannone degli anni precedenti, che, a mio modo di vedere, anticipa e rende possibile l'esperienza di acquisto collettivo di Caracol Olol Jackson 10 anni dopo: la zona in cui sorgeva il presidio viene acquistata in piccoli lotti nel 2009 da un gruppo di duecento persone. Lo spazio del presidio si configura come un'eterotopia a tutti gli effetti, portando con sé delle regole che permettono il suo funzionamento, almeno nei tre anni di massima frequentazione. È uno spazio in cui le regole dell'agire politico in grandi gruppi sembrano visibilmente cadere; come sottolinea Lanaro, "il presupposto delle discussioni e delle decisioni è la fiducia: non esiste alcun metodo di sopperire alla sua mancanza" (Lanaro 2010: 54), necessaria vista l'eterogeneità delle componenti del movimento, il che porta ad

una radicalità empirica, se così si può dire, che si re-inventa nella quotidianità, che cerca strumenti per decodificare e modificare l'esistente mettendoli a disposizione della comunità con generosità. Si potrebbe dire che le forme di lotta del presidio siano soggette ad un'economia del dono, nel senso che non nascono nell'ottica dell'accumulo di potenza e della crescita, non mirano a conquistare, ma piuttosto cercano di mettere a disposizione le proprie esperienze per ispirare e suscitare riformulazioni creative e diffuse. Alla base di tutto c'è la convinzione, in presidio più radicata che mai, che difficilmente i ragionamenti hanno carattere di assolutezza, e devono articolarsi a partire dalla specificità delle situazioni (ibid.:41)

Questo agire secondo le necessità del presente, cercando di equilibrarsi in base a ciò che si può fare al momento con chi c'è resterà la cifra fondamentale del gruppo di persone che dal No dal Molin arriverà a Caracol Olol Jackson, un luogo pensato "per estinguersi" quando non sarà più necessario, come afferma Francesco, uno dei miei interlocutori e volto sia del No dal Molin che di Caracol Olol Jackson.

Nonostante gli anni di mobilitazione e l'apparente convergenza con le rivendicazioni del movimento da parte della nuova giunta comunale guidata dal progressista Variati, la base viene aperta nel 2013 con il nome di "Del Din", seppure in forma ridotta: parte dell'area dell'ex-dal molin diventerà il Parco della Pace, aperto ufficialmente a settembre 2025 parallelamente a numerose contestazioni. Per anni, ci saranno discussioni interne alle varie parti del movimento sulla vittoria o sconfitta della lotta. Come riporta Ciro Asproso, allora consigliere comunale:

il 2 luglio del 2013, quando la base fu inaugurata, fu un momento molto triste perché nonostante una città si fosse mobilitata, nonostante un sentimento avesse messo insieme sensibilità diverse attorno a un obiettivo

²⁷ "Laurea ad Honorem per Meriti Resistenti alla Digos (15/15)" (consultato il 19/12/2025)
<https://www.youtube.com/watch?v=VJBC0aD-9aA>

comune, uscivamo sconfitti. C'era la consapevolezza di aver fatto tutto quanto in nostro potere per fermare la base, ma c'era forte la frustrazione nel vedere che non era servito. Aveva vinto chi sosteneva che quella base fosse un'opportunità per Vicenza, quando invece a distanza di 10 anni possiamo confermare che non c'è stata alcuna ricaduta positiva.²⁸

Cercando di soppesare queste discussioni, da molti ritenute infruttuose, dal lato materiale questa riduzione rispetto al piano iniziale fu comunque un importante risultato della lotta del No dal Molin, che riuscì ad avere dunque anche un risvolto concreto. I risultati più importanti e l'eredità che quel periodo ha donato alla città sono però il lato più rilevante. Al termine dell'esperienza del presidio nacquero moltissimi spazi in forma pubblica o privata animati da giovani che presero a piene mani le esperienze apprese in quegli anni. Come mi disse Teo, che all'epoca del Dal Molin era all'università, “la Vicenza pre-Dal Molin e quella post-Dal Molin sono due città diverse: culturalmente, come clima, come fermento”.

Il solco del Dal Molin si vede ancora oggi negli adesivi attaccati ovunque, nelle scritte sui muri, ma anche nella politica locale che a livello di partecipazione è un caso d'interesse a livello sovraprovinciale²⁹ e che vanta uno dei sindaci più giovani d'Italia, ma soprattutto a livello di iniziative cittadine. Oltre a Caracol Olol Jackson, Vicenza oggi è popolata di spazi che funzionano secondo logiche di partecipazione che trascendono le normali chiavi interpretative di “pubblico/privato”, “istituzionale/dal basso”, “politico/apolitico”. Un altro esempio rilevante in questo senso è Porto Burci, un centro culturale e sociale gestito da una rete di associazioni in forma partecipata, dedicato alla promozione di cittadinanza attiva, creatività e inclusione. Lo spazio offre ambienti flessibili per eventi, corsi e progettualità comunitarie, configurandosi come un esempio di rigenerazione urbana dal basso, ricevendo allo stesso tempo finanziamenti dal Comune e ospitando realtà attive a livello nazionale come Arci. Una delle figure più rilevanti dello spazio è Marta Passarin, molto attiva nel percorso del No dal Molin e promotrice di quella che è stato finora il momento di ricongiungimento più partecipato delle varie soggettività che avevano fatto parte di quell'esperienza, ossia la manifestazione “No more bases, No more wars” tenuta a metà settembre 2025 in protesta contro la promozione da parte del Comune dell’”Italia-America Friendship Festival”. Vicenza è oggi una città che, nonostante la sua popolazione limitata rispetto ad altri centri vicini come Padova o Verona, ha una vita politica e artistica invidiata da questi stessi centri più grande. E, significativamente, provando ad approfondire chi organizza questa frenetica vita pubblica e sociale nella

28

<https://www.ilgiornaledivicenza.it/territorio-vicentino/vicenza/i-dieci-anni-della-del-din-la-base-che-divise-la-citta-1.10155230> consultato il 27/01/26

²⁹ in questo, mi sembra doveroso citare il nuovo progetto comunale “attiva la centrale” in corso al momento della scrittura di questo testo, esito di molti tavoli di lavoro che l'amministrazione sta portando avanti per creare spazi co-progettati orizzontalmente. Il progetto è criticabile da molti punti di vista, ma è indubbio che per essere portato avanti in una città di poco più di centomila abitanti sia di interesse e, secondo un colloquio con l'assessore alle politiche giovanili Leonardo Nicolai, sta riscuotendo curiosità anche al di fuori della provincia.

maggioranza dei casi ha mosso i suoi primi passi proprio nel presidio No dal Molin. Rimane ancora da fare un grande lavoro di ricostruzione storica di ciò che il movimento è stato a livello complessivo, in quanto l'etnografia di Lanaro (2010) copre solo una parte dell'esperienza limitata sia temporalmente (l'opera è stata pubblicata prima della fine effettiva del movimento) che socialmente (si concentra solo sul presidio e non sui vari gruppi, le vicende politiche o le questioni ambientali). Oltre al testo di Lanaro, oggi è possibile ripercorrere ciò che il No dal Molin è stato attraverso fonti di prima mano disponibili online (video youtube, comunicati) e racconti come quello di Marco Palma nel romanzo ambientato negli anni della protesta, "La guerra non parte da qui" (2021).

Il Bocciodromo e la nascita di Caracol (dal 2011 ad oggi)

La presa forte sulla lotta contro la nuova base si evolve nel 2011, quando la giunta Variati concede temporaneamente al gruppo di attivisti del No dal Molin che si riferivano alla compagine dei Centri Sociali del Nordest guidati, tra gli altri, da Olol Jackson e Francesco Pavin, uno spazio nella periferia di Vicenza: nasce il già citato Centro Sociale Bocciodromo, in Via Rossi. Questa concessione viene vissuta da alcuni come una compensazione per l'approvazione della nuova base, e per i successivi 13 anni Bocciodromo diventerà il centro della politica antagonista di sinistra, configurandosi come un centro sociale del nordest, creando fortissime relazioni con gli altri (tra tutti, il CSO Pedro di Padova e il Django di Treviso), ospitando importanti dibattiti e concerti e promuovendo manifestazioni. Il bocciodromo non accoglie l'intera formazione del No dal Molin e si configura come uno spazio più adatto alle mutate condizioni socio politiche in seguito alla crisi del 2008 e alla conclusione o al parziale arretramento di una serie di contestazioni che avevano animato gli anni 2000 su scala nazionale, come ad esempio la lotta No Tav in Val di Susa. La nascita del bocciodromo porta ad un graduale scioglimento del gruppo del No dal Molin che già dal 2009 aveva iniziato a perdere presa sulla città per una fisiologica fine della mobilitazione in seguito all'ennesima conferma dell'avviamento del progetto. Tale scioglimento però fa emergere tutto il "groviglio di tensioni incrociate, di micro-conflitti sotterranei, di argomentazioni alla luce del sole e di discorsi sommersi [...] [che si era rivelato] come uno degli attributi più caratteristici del movimento No Dal Molin" (Lanaro 2010:21), portando ad importanti discussioni e rotture tra le varie soggettività della galassia opposta alla base.

I centri sociali tornano a fare i centri sociali, i cattolici tornano all'associazionismo cattolico; qualcuno, specialmente i più giovani che negli anni della mobilitazione sono diventati adulti, cercano forme nuove di aggregazione. Il Bocciodromo intanto cresce, inaugura una palestra e un gruppo sportivo indipendente, nasce la sede vicentina del sindacato di base ADL ad opera dello stesso Olol Jackson. Tra

amministrazioni più o meno collaborative, il Bocciodromo arriva fino al 2017 con dei discorsi interni che iniziano a spingere sulla necessità di un nuovo spazio da dedicare ai temi più urgenti che sembrano emergere a livello mondiale e locale, ossia l'ambiente (il 2018 è l'anno delle importanti manifestazioni di Fridays for Future) e la cura, che nel discorso politico autonomista inizia a diventare un tema molto discusso, anche a partire dallo sviluppo di riflessioni di importanti teorici sul tema³⁰. Dopo anni di convivenza con una malattia, nel 2017 si spegne Olol Jackson, lasciando un vuoto che per molti resta ancora incolmabile. La vita politica della città si riunisce la stessa sera in Bocciodromo per decidere cosa fare dell'eredità morale e politica di un personaggio che ha reso Vicenza una città importante sulla mappa delle rivendicazioni politiche e che ha fatto così tanto per la sua città. La sera stessa, questa idea di uno spazio dedicato alla cura con un ambulatorio sociale viene riproposta, assieme alla semplice idea di uno spazio per lo sport – inizialmente un campo da calcio, con una biblioteca negli spogliatoi.

Il funerale di Olol Jackson raccoglie persone da tutta Italia e porta a nuovi dialoghi e discorsi che sfociano in una serie di incontri pubblici con la partecipazione di personalità importanti come Marco Paolini. Da questi incontri nasce un gruppo di persone che riesce a ricomporre alcune delle fratture che si erano aperte dopo il No dal Molin, portando facce che non si vedevano da dieci anni a dialogare con attivisti del Bocciodromo, di Legambiente, del mondo sanitario, tutte accomunate dalla vicinanza ad Olol e dalla volontà di un percorso comune che possa dare seguito alla sua azione per la città. Molto naturalmente, emerge la necessità di uno spazio che dia una stabilità, in affitto o acquistato collettivamente. Emerge la volontà di fare un passo avanti rispetto alle battaglie del No dal Molin o dell'instabilità legata a accordi con il comune da cui dipende l'esistenza del Bocciodromo. Il già citato Francesco Pavin, volto noto alla città di Vicenza già dall'esperienza del No dal Molin, spiegherà molto bene questa evoluzione in contemporanea continuità e discontinuità con il passato in un'intervista a ViCult del luglio 2022:

Non siamo una struttura volontaristica a scopo mutualistico [...] ma siamo una struttura politica perché immaginiamo la trasformazione dell'esistente. Il senso era di misurarci con una sfida. Non siamo il popolo solo dei no (no Dal Molin ad esempio) ma vogliamo essere il popolo che cambia, che propone, che risolve. E poi c'era il grande desiderio di ridare un senso di comunità dopo la morte di Olol. I legami erano andati dissolvendosi e dopo la sua scomparsa volevamo creare uno spazio non solo di ricordo ma anche dove mettere insieme i pezzi delle battaglie. Parlo di salute con la lotta contro i pfas, parlo dei temi culturali, il sindacalismo, il diritto alla casa.³¹

³⁰ Alcuni miei interlocutori mi hanno sottolineato l'importanza della lettura collettiva dei testi di Donna Haraway, in particolare "A Cyborg Manifesto" (Haraway 1985) e "Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene" (Haraway 2016)

³¹ fonte:

<https://www.vicult.net/2022/07/06/Caracol-olol-jackson-viaggio-dentro-ad-un-esempio-di-solidarieta-sociale/>
(consultato il 12/01/2026)

Con un'iniziale crowdfunding, si raccolgono abbastanza soldi da poter permettere l'acquisto di un immobile. L'ambito di ricerca è quello delle aste, che i membri del gruppo diventano particolarmente abili a gestire, inaugurando un percorso che porta a dialogare, mettersi in relazione e a volte usare a proprio beneficio gli stessi meccanismi di mercato che con la creazione del nuovo progetto si cercano di abbattere. Dopo un'asta particolare che fallisce, il gruppo intercetta uno stabile in Viale Francesco Crispi 46, al crocevia dei quartieri di San Lazzaro, Ferrovieri e San Giuseppe, che viene comprato senza aspettare che l'asta giunga troppo al ribasso così da essere gli unici concorrenti, e viene comprato collettivamente con un mutuo, presto estinto tramite la partecipazione economica diretta dei soci dell'associazione, che intanto si è ufficialmente formata. Il gruppo che acquista Caracol Olol Jackson è diverso da quello che compone il Bocciodromo e dà una casa a tutta una serie di persone che nell'aggregazione prevalentemente giovanile degli spazi del centro sociale non trovavano davvero spazio; in più, essendo uno spazio privato, permette una gestione sicura e garantita nel tempo degli investimenti dei materiali donati per il primo progetto, l'ambulatorio popolare.

L'ambulatorio è il primo progetto che arriva a definire nella pratica l'impostazione politica di Caracol Olol Jackson. Come spiega il già citato Francesco Pavin, l'ambulatorio è il primo progetto del gruppo di Caracol che cerca di affrontare le disuguaglianze con modalità diverse, di lunga durata, con un atteggiamento che mostra un cambiamento di prospettiva: "La sfida era nata dopo aver visto il poliambulatorio di Emergency e dopo che un signore in una periferia un giorno mi disse: "anche non potersi curare i denti è una forma di violenza""³². L'ambulatorio è ancora oggi il progetto più impegnativo e più conosciuto di Caracol Olol Jackson, ospitando decine di professionisti e centinaia di ingressi e visite all'anno che prestano il loro tempo e la loro professionalità in forma gratuita al fine di dare delle cure alle persone escluse dal Servizio Sanitario Nazionale o in difficoltà per poter pagare prestazioni dentistiche e psicologiche. Subito dopo la nascita dell'Ambulatorio, nasce l'idea di una biblioteca che presto si evolve in bibliostoria, ossia uno spazio che mette assieme socialità, presentazioni di libri e dibattiti, e che dà casa a un percorso di riflessione politica sul tema dell'ambiente che durerà alcuni anni. Molto presto viene trasferita in Viale Crispi 46 anche la sede di ADL Cobas ed alcuni spazi dell'edificio vengono adibiti ad abitazioni. Nel 2020, allo scoppiare della pandemia da Covid-19 nasce il progetto del banco alimentare popolare, inizialmente in forma di servizio di consegna a domicilio di pacchi spesa con beni di prima necessità a famiglie in difficoltà di salute o economiche. Dopo l'emergenza pandemica e con una serie si arriva a dare vita ad un vero e proprio banco alimentare dove le famiglie hanno la possibilità due volte al mese di approvvigionarsi di una degna quantità e qualità di generi alimentari. Ad oggi, ogni settimana vengono supportati più di 50 nuclei familiari con pacchi contenenti prodotti alimentari forniti dai

³² ibidem.

supermercati Coop di Vicenza e Bolzano Vicentino, dalla Fiera di Vicenza, dal Banco Alimentare di Verona e dalla Comunità Europea attraverso i prodotti dal Fondo di Aiuti Europei agli indigenti (FEAD).

Negli anni successivi, Caracol inizia a dotarsi di una programmazione artistica e culturale importante nell'ampio open space dell'edificio, che viene trattato acusticamente e dotato di un sistema audio e luci, anche grazie all'ingresso di nuove personalità che non erano passate per l'esperienza del Dal Molin e che conoscono lo spazio come prima esperienza di politica attiva. In questo periodo l'associazione inizia a sfruttare bandi europei, regionali e comunali per finanziare le proprie attività, collaborando con realtà amiche del territorio (Cooperativa insieme, Porto Burci, iPAB...) ed elaborando quindi forme di presentazione di sé che superano sempre di più la classica dimensione del centro sociale per arrivare ad uno spazio che, a detta di una mia interlocutrice, appare oggi quasi "moderato". Caracol riesce ad assumere una persona ventenne che si occupa della gestione di questi nuovi impegni progettuali, e nel 2025 apre una nuova esperienza ancora più a contatto con realtà istituzionale: all'interno degli spazi di Caracol nasce il centro servizi del comune di Vicenza, uno sportello dedicato alla collaborazione con i servizi sociali verso una gestione di pratiche burocratiche e amministrativi per persone in difficoltà e in migrazione finanziato con i fondi del PNRR che, al momento di scrittura di questa tesi, è ancora attivo e dà lavoro a varie personalità già precedentemente attive all'interno dello spazio, permettendo allo stesso tempo l'assunzione di nuove persone che non fanno storicamente parte del mondo dei movimenti.

La realtà di Caracol Olol Jackson, pur con l'idea iniziale di seguire il modello dei Caracoles zapatisti, quindi di una riappropriazione dal basso dell'autonomia attraverso l'erogazione di servizi in sostituzione di uno Stato assente, si inserisce nella dinamica di trasformazione da un welfare di Stato a un sistema di welfare locale, ossia "l'intreccio dinamico tra gli aspetti politici, economici, sociali e culturali di un contesto locale che danno vita a una specifica configurazione di bisogni da parte della popolazione e a una specifica configurazione di attori locali che forniscono servizi di welfare" (Andreotti, Mingione in Haddock 2013:158). Questo passaggio viene interpretato da Andreotti e Mingione come risultato di due forze parallele che hanno spinto sui sistemi urbani europei a partire dagli anni '90: "da un lato, la necessità di trovare risposte efficaci a bisogni di sostegno sociale che sono più individualizzati, frammentati ed eterogenei e di espandere servizi sociali e politiche attive e, dall'altro lato, l'esigenza di far fronte all'insufficienza delle risorse a disposizione degli stati nazionali e alla crescente difficoltà di legittimazione della spesa pubblica" (ibid.:150). L'intreccio di questo "secondo welfare" con il "primo welfare" di Stato si può osservare chiaramente nell'azione dell'ambulatorio di Caracol Olol Jackson, che piuttosto che porsi solamente in contrasto con l'azione pubblica e il sistema sanitario nazionale (cosa che viene comunque fatta ma a livello politico, con la partecipazione a importanti manifestazioni per la difesa

della salute pubblica a livello regionale come quella di Belluno del 2023³³) decide di collaborare subito con l'ULSS locale e, nel 2025, arriva ad attivare un progetto come il Centro Servizi del Comune di Vicenza, un perfetto esempio di politica di welfare locale. La realtà di Caracol, con le sue collaborazioni con altre realtà finalizzate all'ottenimento del risultato del sopperire alla mancanza di un sistema di welfare funzionante, che nell'ottica dei miei interlocutori è l'esito primario e principale della riflessione che a partire dall'esempio zapatista e dalla memoria di Olol ha portato alla nascita di Caracol, è anche la realtà che, in quanto perfettamente inserito nel sistema di welfare locale, mette i miei interlocutori in situazioni di disagio o perlomeno dubbio nei confronti dei capisaldi morali delle loro lotte. Un esempio chiaro è il rapporto con la presenza di militari statunitensi a Vicenza, a cui lo spazio di Caracol come spazio sociale si oppone anche impedendo l'ingresso di militari all'interno dei suoi spazi durante gli eventi pubblici. Il centro servizi oggi si trova nell'obbligo di assistenza anche a militari o ex-militari stabiliti a Vicenza, che vengono mandati lì dal Comune per risolvere questioni relativi al permesso di soggiorno o alla ricezione della pensione, come è successo in un caso specifico al termine della mia ricerca sul campo. Questa situazione è oggi al centro di discussioni riguardo questo stesso sistema di valori che, come vedremo nei successivi capitoli, avvengono di frequente all'interno dell'assemblea.

Tutto ciò risulta rilevante ai fini di questa tesi soprattutto se inserito nel contesto delle contestazioni che nel frattempo la città di Vicenza attraversa e nelle quali il gruppo di Caracol Olol Jackson è sempre almeno partecipe se non protagonista. Il radicamento del gruppo di fondatori di Caracol Olol Jackson nelle lotte territoriali per l'ambiente, per la salute e per i diritti non è venuto meno con la creazione di un luogo stabile dove portare avanti attività e servizi diversi rispetto al passato. I primi eventi ospitati all'interno degli spazi di Viale Crispi 46 sono stati assemblee politiche e presentazioni di libri, a cui poi solo in un secondo momento sono stati affiancati concerti e performance. I temi su cui il gruppo ha più insistito a livello politico dal 2019 a questa parte sono stati paralleli a molte altre realtà attive a livello nazionale (la difesa del clima con le manifestazioni per l'ambiente del 2019³⁴, le proteste contro il DDL sicurezza³⁵, le grandi manifestazioni in protesta al genocidio in Palestina³⁶, a Vicenza confluite anche

³³ <https://www.bellunopress.it/2023/10/28/tremila-in-corteo-a-belluno-in-difesa-della-sanita-pubblica/> (consultato il 16/01/2026)

³⁴ https://www.repubblica.it/ambiente/2019/03/15/news/oggi_in_piazza_per_il_clima_manifestazioni_in_106_paesi-221589328/ consultato il 07/01/2026

³⁵ <https://www.ilgiornaledivicenza.it/territorio-vicentino/vicenza/attivisti-in-corteo-protesta-per-il-diritto-alla-casa-e-contro-il-ddl-sicurezza-1.12596694> consultato il 12/01/2026

³⁶ <https://www.rainews.it/tgr/veneto/maratona/2025/10/veneto-sciopero-generale-sindacati-cgil-usb-manifestazioni-blocco-israele-global-sumud-flottilla-sostegno-popolazione-striscia-gaza-aggiornamenti-tempo-reale-a74dd91a-2c83-44e6-bc8d-cd12f3b76cb1.html>

nelle annuali proteste contro la Fiera dell'Oro³⁷), con in aggiunta un conflitto molto legato alla salvaguardia del territorio in contrapposizione al passaggio della TAV a Vicenza. Già nel 2012 il gruppo di attivisti del Bocciodromo aveva lanciato l'allarme riguardo il piano di trasformazione in area stradale dell'ex area industriale Lanerossi, oggi bosco urbano dopo l'abbandono durante gli anni Ottanta. Nel 2023 la proposta si evolve nell'utilizzo dell'area per la costruzione del campo base e dell'area di cantierizzazione a servizio della TAV, progetto ipotizzato durante gli anni Ottanta che ha avuto definitiva approvazione nel 2020 per la parte riguardante l'attraversamento di Vicenza³⁸. Da aprile di quell'anno inizia un'importante mobilitazione contro il passaggio della TAV a Vicenza, soprattutto in relazione all'annunciata volontà di abbattimento dei boschi urbani di Cà Alte e Lanerossi e del centro sociale Bocciodromo, adiacente al bosco Lanerossi. L'inizio dei lavori, inizialmente annunciato per il 2024 e poi spostato all'estate 2025, porta i comitati del quartiere dei Ferrovieri a iniziare un percorso di riflessione pubblica che, come era stato al tempo del No dal Molin, arriva a riunire gli attivisti del Bocciodromo con i comitati di quartiere e con la componente cattolica, in questo caso in ottica ambientalista sulla linea tracciata dall'enciclica "Laudato Si'" di Papa Francesco (2015). Anche in questo percorso rientrano nella lunga scia alcune persone che avevano attraversato con frequenza gli spazi del presidio No dal Molin ma che non si erano poi più riunite con i percorsi iniziati nel frattempo.

I due boschi vengono occupati, vengono organizzate manifestazioni, campeggi (importante per affluenza e riconoscimento internazionale il Woods Climate Camp di settembre 2024), ma anche indagini scientifiche sull'inquinamento causato dalla grande opera del TAV, laboratori artistici, concerti, dibattiti. A fine gennaio 2025, allo scadere della concessione degli spazi del Bocciodromo, il centro sociale viene occupato³⁹, dando inizio ad una resistenza che lo porterà a continuare le attività in contrasto con l'amministrazione per alcuni mesi. Nell'estate 2025 dopo una giornata di resistenza una parte del bosco di Cà Alte viene sgomberata, mentre il bosco Lanerossi viene ufficialmente ceduto da iRiCAV2 al Comune di Vicenza, mostrando come la lotta dell'assemblea dei boschi abbia dato dei frutti, rendendola agli occhi della cittadinanza e degli attivisti del movimento, come era successo con il No dal Molin, una lotta almeno parzialmente vinta. Intanto, a ottobre 2025 viene occupato un nuovo spazio in Viale Trento da

³⁷ che nel 2024 hanno raggiunto alti livelli di conflittualità, con scontri e feriti sia tra i manifestanti che tra gli agenti di polizia:

<https://www.rainews.it/tgr/veneto/video/2024/01/proteste-contro-presenza-espositori-israeliani-vicenzaoro-scontri-polizia-centri-sociali-1b004f5d-49ad-49af-9737-b5d07a99a01f.html>

³⁸ fonti: <https://boscolanerossi.it/storia> consultato il 12/01/2026

<https://pfas.land/2022/02/24/24-febbraio-2022-il-caos-tav-nella-terra-dei-pfas-il-punto-sul-tav-e-altri-rimossi-una-patologia-sociale-collettiva/> consultato il 12/01/2026

<https://www.internazionale.it/reportage/marco-de-vidi/2024/07/08/tav-bosco-lanerossi> consultato il 12/01/2026

<https://www.dinamopress.it/news/vicenza-difendiamo-i-boschi-contro-una-idea-falsa-di-sviluppo/><https://www.ilfattoquotidiano.it/2025/07/01/tav-vicenza-sgomberi-bosco-lanerossi-notizie/8045209/> consultato il 12/01/2026

<https://scomodo.org/vicenza-boschi-occupati-contro-tav/> consultato il 12/01/2026

³⁹ <https://globalproject.info/2025/2/vicenza-1-febbraio-2025-lunga-vita-al-centro-sociale-occupato-bocciodromo> (consultato il 12/01/2026)

parte degli attivisti del Bocciodromo, mentre l'edificio in Via Rossi si trasforma in Boscodromo presidio No TAV⁴⁰, fino a venire sgomberato nel dicembre dello stesso anno⁴¹. In questo lungo anno di mobilitazioni, manifestazioni e sgomberi, Caracol Olol Jackson partecipa sia attivamente con le soggettività che ne fanno parte, sia mediaticamente, esponendo pubblicamente la sua partecipazione a queste attività portate avanti in contrasto alla legge Italiana e ad una serie di decisioni da parte dell'amministrazione comunale. Alcuni membri dell'assemblea hanno alle loro spalle denunce per tutte queste complesse occupazioni e manifestazioni, le quali vengono gestite collettivamente sia a livello legale che economico, mantenendo dinamiche ereditate dai movimenti autonomi e no-global. In questo anno ancora di più che nei precedenti credo sia apparsa evidente la particolare posizione di Caracol Olol Jackson, contemporaneamente ospitante progetti del Comune di Vicenza e partecipando all'occupazione di spazi privati, lavorando con L'ULSS e ospitando riunioni politiche in contrasto all'azione della polizia e della Digos. Nel mio periodo di ricerca sul campo, ho avuto modo di vedere come questa difficile posizione venga a volte nascosta, altre rivendicata, altre ancora resa solo parzialmente a seconda dei fini del gruppo o dei singoli nelle particolari situazioni. Ho avuto modo anche di capire come questo lato politicamente impegnato sia un caposaldo del modo di pensare il Caracol da parte dei membri più assidui dell'assemblea, mentre a volte può creare disagi nella coscienza di altri attivisti meno impegnati politicamente e più attivi a livello pratico nell'ambulatorio o nel banco alimentare. Questo sotterraneo conflitto interno non viene né ignorato né nascosto, in quanto è, a mio modo di vedere, una delle componenti fondanti del gruppo stesso. Per capire come funziona questa forma mutevole dovremo aspettare i prossimi capitoli.

40

<https://www.radiondadurto.org/2025/09/19/vicenza-dopo-14-anni-il-cso-bocciodromo-si-sposta-in-viale-trento-141-in-via-rossi-198-nasce-un-presidio-no-tav/> (consultato il 12/01/2026)

41 <https://www.vicenzatoday.it/cronaca/sgombero-bocciodromo-vicenza.html>

III. Etica e morale in antropologia. Un quadro teorico

Se nella prima parte ci siamo concentrati sul processo che ha portato la comunità di activist* del Caracol a iniziare l'esperienza associativa per come possiamo osservarla ora, in questa seconda parte ci concentreremo sul presente, in particolare sull'esperienza quotidiana di questo luogo. La mia tesi vuole andare ad esplorare questo gruppo di persone in quanto comunità etica, cercando di affrontare la mia esperienza etnografica con gli strumenti dell'antropologia dei valori, in particolare con il paradigma dei valori come azione proposto da David Graeber (Graeber, 2001). Entreremo nel vivo dell'osservazione partecipante nella mia esperienza, sospendendo per un po' l'attenzione data alle interviste ma cercando di analizzare movimenti più sottili, meno rielaborati, quotidiani, al fine di capire come il gruppo di Caracol riesca ad esistere all'interno di confini sfumati, diversità di vedute, età e modelli di vita differenti. Come si crea questa coesione? Quale è la colla che tiene assieme tutte queste diversificate esperienze e queste persone così differenti per età, interessi, attività? Il punto di accesso per esplorare questa domanda con gli occhiali dell'antropologo me l'ha data David Graeber con il suo *Towards an anthropological theory of value* (2001). O meglio, la risposta era per me chiara nel fatto che quella colla erano dei valori, un modo specifico di comprendere l'esistere per cui la pratica continuativa all'interno dello spazio (da un'assemblea frequentata settimanalmente per qualcuno a 12, 13 ore al giorno all'interno degli spazi di Caracol e affini per altri) fosse non solo sopportabile, ma desiderabile. Come si formano determinati valori? Come avviene tale movimento di attaccamento ad una realtà comunitaria attraverso di essi? E come vengono negoziati questi valori per assumere la forma superficialmente chiara ma ad un occhio più attento così complessa e sfaccettata come questa? E, a livello metodologico, qual è il punto di osservazione più efficace per comprendere questi movimenti: il quotidiano o quei momenti di "effervescenza collettiva" che sono il momento in cui la comunità più larga che esiste attorno a Caracol si ritrova e dà nuova linfa al suo impegno? Infine, qual è il rapporto tra questi valori il tentativo di perseguire una certa idea di "miglioramento di sé", di "bene" o di "felicità", ossia alcuni fra i temi principali della ricerca etnografica nel campo dell'etica degli ultimi decenni? E quindi, a cosa sono finalizzate le azioni cariche di significato che attraversano lo spazio di Caracol: al bene comune (e cosa si intende per esso?), alla felicità (di chi?), a un generale "lavoro su di sé" da parte degli attivisti, a tutte queste cose, a qualcos'altro? Queste sono solo alcune delle domande che mi sono posto durante la mia ricerca e che hanno profondamente influenzato i miei risultati. Prima è però necessaria una contestualizzazione teorica per approfondire gli strumenti che userò.

Questo capitolo si inserisce in una corrente di riflessione che fa riferimento a quella che Laidlaw (2001) definisce "svolta etica in antropologia", ossia un insieme di testi che negli ultimi vent'anni hanno rivolto l'attenzione a concetti come il bene, la morale, i valori, il "buon vivere". La riflessione sulle motivazioni

e i concetti di valore nei gruppi sociali ha ovviamente una storia molto più lunga, a partire almeno da *Le forme fondamentali della vita religiosa* di Durkheim, ma la corrente in questione trova la sua peculiarità in un'attenzione privilegiata alla moralità in luce dell'esperienza del postmodernismo e di una ripresa filosofica di autori precedentemente non affrontati come Aristotele (ripreso da Asad, 1981). In più, come si evince anche dal titolo del testo di Durkheim, la morale e i valori sono sempre stati affrontati in maniera laterale, in quanto la tendenza dell'antropologia è spesso stata quella di interpretare culture e comunità che studiava come moralmente ricche, non isolando quindi la moralità ma trattandola come una premessa di base del suo studio (Laidlaw 2002). È stato forse data per scontata l'onnipresenza della moralità. Per dirlo con le parole di James Laidlaw, "the moral means everything and nothing. It does no distinctive conceptual work and therefore it is not surprising that, despite occasional attempts to arouse some interest in it, it keeps going out of focus and fading away" (Laidlaw 2002:313). Molti sono i saggi e gli articoli di autori di questa corrente di studi che hanno provato a ricostruire i fili che hanno portato ad oggi nell'ambito dell'antropologia etica e morale (Robbins 2013, Robbins e Sommershuch 2016, Ortner 2016, Graeber 2001, Laidlaw 2001 e 2017), partendo da punti di vista diversi e osservando diversi percorsi storici. Tenterò qui un breve riassunto dei risultati di queste archeologie, a partire appunto dai lavori di Durkheim.

Valori e morale, tra Durkheim e Weber

Durkheim è un necessario punto di partenza in questa storia, in quanto fu il primo a teorizzare una forma scientifica di studio della moralità e a dargli un posto specifico all'interno dell'ordinamento sociale, sottraendola al monopolio della speculazione della filosofia morale. Il testo in questione è *Forme elementari della vita religiosa* del 1912, dove il sociologo francese fornisce la sua celebre interpretazione del rito come celebrazione della società in quanto tale, e del divino inteso come equivalente della società stessa. In questo senso si inserisce la sua riflessione sulla moralità, intesa come strumento per garantire l'armonia di un dato gruppo sociale. I valori del gruppo e i riferimenti al bene supremo trovano la loro espressione più diretta nel rito, che diventa l'occasione di mettere in scena la società stessa in quanto di più che la somma delle sue parti. Il discorso di Durkheim era finalizzato proprio ad elaborare una teoria scientifica dei fatti morali a beneficio della società contemporanea secolarizzata: lo studio di società che allora venivano definite "primitive" era finalizzato a comprendere proprio quelle forme *elementari* della religione che necessitavano di venire reintegrate nella società contemporanea sconvolta da secolarismo e modernità. Il discorso finale di Durkheim è profondamente influenzato dalla filosofia Kantiana, estremizzando però i risultati più incerti del filosofo tedesco: per Durkheim, l'equilibrio sociale è veramente pari al divino, al punto da interpretare l'umano come protagonista di una doppia esistenza, da un lato schiava delle necessità biologiche e dell'impulso alla sopravvivenza hobbesiano, dall'altra

funzionale e serena solo se inserita all'interno di una società ben funzionante. Il rapporto tra libertà individuale e morale è dunque di sottomissione della prima alla seconda, o meglio, la libertà sta nel poter scegliere o meno di fare quello che la società necessita. Oltre a questa piccola concessione, nella visione di Durkheim all'etica in forma riflessiva viene tolto ogni spazio. Questa visione resta la forma predominante di pensiero sia in Europa che negli Stati Uniti, dove viene affiancata dalle teorie di Boas e della sua scuola, che giungono ad esiti simili, mettendo sempre al centro la collettività (questa volta in forma di "cultura" piuttosto che di "società") ed interpretando la moralità come i comportamenti e le concezioni approvate e date per scontato in ogni cultura. Queste due concezioni furono molto influenti per tutta l'antropologia successiva e diedero esiti molto interessanti, influenzando l'antropologia marxista che riadatterà lo studio per società allo studio per classi, e producendo notevoli lavori soprattutto in antropologia economica. Entrambe le concezioni, però, ad un occhio contemporaneo risultano statiche, attente alla moralità come corpo normativo piuttosto che al cambiamento sociale e a forme di moralità che possano essere trasformative. Ciò che le concezioni funzionaliste della moralità non riescono a teorizzare è la presenza del dubbio, oltre che la coesistenza di più corpus di valori, a volte in conflitto tra di loro o comunque incoerenti o inconciliabili. Qui entra una problematica interna che l'antropologia nel suo complesso che si porta dietro dalla prima definizione del suo oggetto di studio con la definizione di "cultura" da parte Tylor nel 1871. L'esito che nel Novecento ha avuto questa concezione è stato il relativismo, uno studio di come varie "culture" o "società" indirizzino il loro agire e pensare verso l'equilibrio sociale, faticando a interpretarlo in un senso dinamico, incoerente, sfaccettato, che vada a tener conto della vita dell'individuo e della sua capacità di riflettere oltre alla vita del gruppo. Senza dubbio, però, le idee di Durkheim sono ancora valide chiavi di interpretazioni, e, come vedrà la lettrice, ne farò ampiamente uso anche io nell'osservare la vita di Caracol Olol Jackson. La suggestione di una libertà di agire secondo ciò che è percepito come il bene della società è illuminante anche nel modo di agire dei miei interlocutori di Caracol Olol Jackson, come via di spiegare come l'agire sospendendo i propri valori temporaneamente possa essere inteso come un modo di rispettare i valori di una collettività che, visto l'impegno che richiede, spesso porta a mettere il "noi" molto al di sopra dell'"io", anche per quel che riguarda i principi etici.

Una via rilevante per affrontare temi morali nelle scienze sociali, come accennato prima, è stata per anni l'antropologia economica. È attraverso l'economia, infatti, che è emerso in antropologia un concetto rilevante per il tema di questa tesi: quello di valore. Nel discorso comune con "valori" si intendono due cose: i valori in senso morale, che potremmo definire come ciò che è importante, buono o desiderabile per un soggetto o una società, e il valore in senso economico, ossia la misura della desiderabilità di un oggetto in senso economico – spesso il suo prezzo di mercato. Il termine, come si è detto, emerge dall'economia a metà Ottocento ma viene velocemente inserito nella riflessione sociale sia attraverso

l'opera di Marx che, successivamente, attraverso l'opera di Weber. Per Weber (1949: 50-112; 1946: 323-61), i valori svolgono una funzione diversa rispetto alla moralità per Durkheim. Radicalmente diverso è il loro approccio filosofico: dove Durkheim vede un primato della società, Weber si concentra sull'interiorità e sullo spirito. Per il sociologo tedesco, il mondo materiale non è altro che un flusso caotico che acquisisce forma e significato solo con l'azione umana, motivata attraverso i valori che l'umano impone su di esso. I valori sono una questione interiore e spirituale volta a orientare l'azione umana, svincolata dall'essere uno strumento per l'ordine sociale come teorizzato da Durkheim. Potremmo vedere le due concezioni in senso verticale: Durkheim vede i valori in una prospettiva dall'alto verso il basso (dal mondo all'uomo), mentre Weber li vede all'opposto dal basso verso l'alto (dall'uomo al mondo). Anche qui, Weber è illuminante anche nell'osservazione di un caso studio come quello di Caracol, una realtà che tenta di dare disordine umano a una realtà che, per i miei interlocutori, agisce secondo un ordine disumano. Come interpretare questa realtà sarà il tema di una buona parte di questo capitolo e del successivo. L'attività di Caracol Olol Jackson si fonda proprio sulle scelte individuali di riconoscere cosa rende il mondo un luogo più abitabile e umano. L'attività di discernimento alla base dell'esistenza morale umana proposta da Weber è il punto di accesso alla realtà di Caracol Olol Jackson. Seguendo le aperture della teoria autonomista nei prossimi paragrafi, il mondo non diventerà più il mondo fisico, ma il mondo della Legge, un mondo di giurisprudenza che agisce secondo altre vie rispetto a quelle dei miei interlocutori. E in questo mondo di Legge, usando le parole di I-Chen, una delle mie interlocutrici, l'obiettivo di Caracol non è tanto quello di creare ordine ma appunto, di creare umanità; non di quadrare il cerchio ma di, "cerchiare il quadrato, e accerchiarlo". Dare fluidità e apertura a un mondo fatto di chiusura, ruoli di classe e genere fissi e disuguaglianze. Questo attraverso l'azione quotidiana, che per questo motivo credo sia un'azione primariamente valoriale. Approfondiremo tutte queste suggestioni man mano.

Valori e struttura. Da Kluckhohn a Dumont

Proprio a partire da Weber inizia il percorso dell'antropologia nello studio dei valori, che ci può iniziare a far capire più precisamente l'obiettivo del capitolo e a distinguere più chiaramente i concetti di moralità e di valore. Il primo antropologo a trattare in modo specifico e approfondito il tema dei valori è Clyde Kluckhohn (1951), che negli anni successivi alla seconda guerra mondiale intraprende un grande lavoro comparativo finalizzato a mettere in relazione i modi in cui diverse culture si relazionano ai valori, intesi come "concezioni del desiderabile". Con tale definizione Kluckhohn tenta di collegarsi al concetto di Weber secondo cui i valori siano motivazioni per l'azione ("a value is a conception, explicit or implicit, distinctive of an individual or characteristic of a group, of the desirable which influences the selection

from available modes, means, and ends of action “ (Kluckhohn 1951: 395)). Graeber (2001) trova in Kluckhohn un illustre predecessore, nei riguardi del quale ha meno critiche rispetto a molti altri studiosi successivi, in quanto parte da una definizione corretta e porta avanti un progetto ben sviluppato e coraggioso. Il problema di Kluckhohn che secondo molti (Graeber 2001:5, Dumont 1986: 240) determinerà il “fallimento” della sua impresa comparativa sta nell’assenza di un’idea di struttura, ossia di una modalità con cui i valori differenti comunichino fra di loro all’interno di un sistema. Secondo la genealogia proposta da Graeber (2001), il fallimento di Kluckhohn facilita lo sviluppo di una corrente di studi che ritorna a prendere a piene mani dal mondo dell’economia, principalmente utilizzando gli strumenti della microeconomia per lo studio dell’antropologia. Da questo processo emergeranno due scuole: una parte la scuola formalista, basata sull’idea che esista un tipo universale di comportamento umano definibile come “economizzare”, messo in atto dalle persone quando devono prendere delle scelte tra diversi utilizzi di risorse scarse, al fine di minimizzare gli sforzi e massimizzare i guadagni. Dall’altra, in risposta ai formalisti, la scuola sostantivista, con una metodologia basata sull’osservazione empirica di come sono distribuite le risorse all’interno di un dato gruppo sociale, da cui si deducono i principi di distribuzione al fine di emergere con una serie di forme di scambio che non rientrano nel principio dell’economizzare. Nessuno di questi paradigmi riesce a dare un contributo influente al pensiero antropologico sui valori, in quanto si arrocca su un’osservazione puramente economica che non riesce a dare una serie di spiegazioni (dal motivo per cui le persone scelgono di perseguire alcuni valori piuttosto che altri alle modalità in cui gli stessi influiscono sui modi con cui la società si riproduce). Anche la strada di perseguire il valore principalmente nel suo secondo significato di valore economico si rivela dunque senza uscita.

Secondo Graeber (2001), nella teoria sociale per “valore” non si intendono solo le concezioni di desiderabilità o il valore economico. Esso può venire usato anche in un terzo modo, che egli definisce linguistico/strutturale secondo gli studi di De Saussure (1921), intendendo la differenza significativa o contrasto in un sistema simbolico. Nella teoria linguistica di De Saussure, con ciò si intende ciò che rende davvero differente un elemento da un altro all’interno di un sistema simbolico, quindi una differenza normata all’interno del sistema (ad esempio, per una parola ciò equivale al suo significato, che è ciò che si contrappone alle altre parole dello stesso sistema linguistico). È infatti lo strutturalismo nel suo complesso a dare probabilmente il più importante contributo allo studio antropologico dei valori nella seconda metà del Novecento, principalmente attraverso le opere di Louis Dumont. Anche qui, l’idea viene prima di tutto presentata nell’antropologia economica da Marshall Sahlins, che a metà anni ’70 con *Culture and Practical Reason* (1976) conclude che per capire il motivo per cui le persone vogliono comprare una cosa, dobbiamo capire che posto ha quella cosa in un codice di significato più ampio.

Dumont allarga ulteriormente questo discorso, superando la classica idea di struttura a opposizioni binarie tipica dello strutturalismo classico e integrando il concetto di gerarchia. Egli osserva che le culture non si limitano a stabilire opposizioni binarie come maschile/femminile, crudo/cotto, caldo/freddo, ma attribuiscono regolarmente un valore più alto a uno dei poli di ciascuna opposizione. In tal senso, nei sistemi gerarchici il polo superiore può talvolta “comprendere” quello inferiore, rappresentando l’intero dominio semantico cui entrambi appartengono. Dumont definisce questi sistemi di significato come “ideologie”, intendendo con ciò ordini di valori organizzati gerarchicamente, orientati da un valore “supremo” che conferisce senso e rango a tutti gli altri. Tuttavia, Dumont sottolinea che le ideologie non formano catene di valore lineari: esse comprendono diversi livelli, tra i quali possono verificarsi “rovesciamenti”, ovvero situazioni in cui ciò che è superiore in un contesto può diventare subordinato in un altro. Il concetto di rovesciamento mostra che le strutture ideologiche dei valori, pur essendo oggettive e culturalmente specifiche, non sono mai rigidamente chiuse: esse rivelano una logica interna complessa, capace di rendere coerenti anche apparenti contraddizioni. Come vedremo in seguito, il concetto di rovesciamento è molto rilevante per l’analisi di questo caso di ricerca. Il rovesciamento, a mio modo di vedere, è un modo fondamentale per gli attivisti di Caracol di utilizzare differenti idee di valore in base a ciò che la situazione necessita. Vedremo in particolare come il rapporto con il denaro si articoli attraverso questo meccanismo, potendo mettere il benessere economico come valore di maggiore importanza solo in alcune situazioni, e potere invece utilizzare altri valori come guida di differenti momenti.

Per Dumont il valore è dunque intrinseco alla struttura della cultura, esiste indipendentemente dai singoli soggetti, ma non assume mai una forma universale valida per tutte le società. In questa prospettiva, Dumont sviluppa e amplia le argomentazioni di Karl Polanyi e dei sostantivisti, sostenendo che è stato precisamente il principio dell’individualismo a rendere possibile l’emergere dell’“economia” come sfera autonoma. Dumont e i suoi allievi definiscono il loro approccio come un progetto di “comparazione di totalità” (comparing wholes), intendendo non tanto la comparazione di sistemi simbolici isolati, quanto di società considerate come totalità strutturate intorno a determinati valori chiave (o, come li definisce lo stesso Dumont, “idee-valori”). Nelle società non di mercato, osservano questi autori, è inappropriato parlare di individui che massimizzano beni: l’idea stessa di individuo non esiste in senso moderno, poiché la persona è costituita dalla stessa sostanza delle cose che scambia, e tali cose rappresentano a loro volta gli elementi fondamentali dell’universo. La cosa non è certamente solo valida nella dicotomia, giustamente criticata da Graeber, tra società di mercato e non di mercato. Il rapporto con la massimizzazione dei beni è incostante, relativo ad alcune situazioni, e lo strumento del rovesciamento aiuta proprio ad identificare la dinamica attraverso la quale altre idee-valore oltre al denaro possano orientare la vita delle società, o dei microgruppi all’interno di mondi morali più grandi, come è il caso di Caracol Olol Jackson. Ad oggi, nonostante il giudizio critico di Graeber (2001), gli strumenti di Dumont

sono stati riscoperti e riutilizzati in particolare grazie ai contributi di Joel Robbins (Robbins 2013), che ha mostrato l'importanza dello strumento del rovesciamento per comprendere la coesistenza di diversi sistemi valoriali in uno stesso gruppo sociale. Dumont consente infatti di collegare le relazioni di valore non solo a idee astratte, ma anche a forme concrete di organizzazione sociale, sfociando in quella che negli ultimi anni si è andata definendo come “ordinary ethics” (Lambek 2010) mostrando come ogni ideologia contenga, in misura diversa, tensioni e movimenti tra unità valoriale e pluralità, conflitto o affiancamento di più valori base di una società. Un punto su cui però Graeber è giustamente critico è l'approccio normativo e la mancanza di una teoria della motivazione personale dello strutturalismo che, nonostante i correttivi di Robbins di cui sopra, resta ancora il punto fondamentale da sciogliere per giungere a una comprensione del modo di azione dei valori nel loro triplice senso di desiderabilità, valutazione economica e differenza significativa. In più Dumont, con la sua interpretazione binaria di società occidentali/di mercato e non occidentali tende sempre ad una divisione che, con l'affermarsi del neoliberismo e della globalizzazione su larghissima scala con le rivoluzioni industriali degli anni '70, non trova più riscontro nemmeno nelle società melanesiane dei suoi studi e non riesce a cogliere la dimensione soggettiva messa in risalto dal nuovo assetto economico e politico dominante.

A questo riguardo negli anni Settanta, parallelamente agli studi di Dumont, si assiste a una significativa riscoperta di Marx nelle scienze sociali, in particolare grazie all'influenza di Michel Foucault e di altri autori successivamente definiti post-strutturalisti. Queste nuove prospettive si pongono in netto contrasto con le teorie sostantiviste e formaliste, riportando l'attenzione sulle dinamiche di sfruttamento implicite nei sistemi di valore; quindi, contrastando i concetti normativi di struttura fissa e di cultura/società per come erano stati espressi finora. Secondo tali approcci, per comprendere una società è necessario capire innanzitutto come essa si riproduce e si mantiene nel tempo, ossia attraverso un'attività creativa continua, e come le forme fondamentali di disuguaglianza e dominio siano radicate nelle relazioni sociali che rendono possibile tale riproduzione. Questo rinnovato interesse si sviluppa a partire dalla teoria del valore elaborata da Marx, il quale, nel *Capitale* (1889), sosteneva che il valore delle merci deriva dal lavoro umano investito nella loro produzione. Tuttavia, tale origine viene occultata nel momento in cui le merci vengono comprate e vendute sul mercato, dove sembra che il loro valore derivi naturalmente dalle qualità intrinseche dell'oggetto. A partire da questi ragionamenti, alcuni studi marxisti e post-strutturalisti si sono concentrati su aspetti specifici delle dinamiche di consumo nel tardo capitalismo, come mostra il lavoro dell'antropologo britannico Daniel Miller (1987), che interpreta il consumo come una forma di auto-espressione creativa. Questo approccio si è rivelato particolarmente utile anche al di fuori del post strutturalismo per analizzare fenomeni contemporanei come il consumo etico, diffuso tanto nei contesti di attivismo come quello da me studiato quanto in ambienti più propriamente religiosi (Benussi 2021). Queste elaborazioni teoriche possono essere lette anche come un tentativo di rispondere alla deriva

potenzialmente nichilista dello stesso post-strutturalismo, il quale tende a concepire la realtà come una molteplicità eterogenea di campi, discorsi o giochi linguistici, privi di una struttura o gerarchia complessiva. Portata alle sue estreme conseguenze, tale visione rende impossibile parlare di individui come entità autonome: i soggetti appaiono piuttosto come costruzioni del discorso stesso, e la percezione di un sé coerente risulta in gran parte illusoria. L'obiettivo di questa corrente era smascherare le strutture di potere, dominio e sfruttamento che attraversano anche gli aspetti più ordinari della vita quotidiana. Il suo contributo principale è stato quello di rendere necessario, per qualsiasi teoria sociale, il riconoscimento dell'esistenza di tali strutture. Ma, come sottolinea Graeber, "se ci si concentra solo su questo, si finisce con un'immagine cupa della realtà sociale - quasi gnostica - in cui ogni aspetto della vita umana è intessuto di violenza e dominio" (2001: 29). Tali ragionamenti vanno spesso ad osservare il primato dell'interesse e della violenza nelle società, a volte riproducendo discorsi già fatti che sembrano emergere dagli stessi testi sostantivisti che si cercava di criticare. Come affermano lo stesso Graeber nella sua critica alla celebre rivisitazione del "Saggio sul dono" di Mauss da parte di Bourdieu (1990):

Bourdieu, ad esempio, osserva che spesso ciò che distingue il dono dal baratto è semplicemente l'intervallo di tempo tra il dono e il contro-dono. A un certo livello, Bourdieu ha ragione: non esiste ambito della vita umana in cui non si possa trovare un calcolo d'interesse; ma non esiste nemmeno ambito in cui non si trovi gentilezza o adesione a principi ideali. La questione è perché una dimensione, e non l'altra, venga posta come "realtà oggettiva". (2001: 28)

Ritengo che il post-strutturalismo abbia dato degli importanti strumenti anche ai nuovi movimenti antagonisti emersi con gli anni '90, portando ad un modo di affrontare le disuguaglianze dall'interno del sistema capitalista piuttosto che con un riferimento ideologico di una società radicalmente diversa. Come abbiamo visto nel capitolo precedente attraverso l'aneddoto raccontato da Francesco riguardante l'uomo bisognoso di cure dentistiche, la nascita di Caracol ha accompagnato ad una riconsiderazione di cosa volesse dire violenza e di cosa volesse dire lotta. Questo tipo di riflessione ha portato negli anni lo spazio ad impegnarsi politicamente in modi diversi rispetto alla classica manifestazione, includendo anche la promozione di mercati del contadino a chilometro zero, azioni contro lo spreco, formazioni sulla sicurezza sul lavoro e sulla salute nei luoghi di lavoro, ma anche semplicemente l'acquisto di materie prime (cibo e bevande) più sostenibili e l'utilizzo di sistemi di comunicazione e browsing online diversi dai giganti dell'industria.

Valori e forma. Appadurai, Weiner, Strathern

In questa linea si pongono le riflessioni che, a partire dagli anni Ottanta, hanno progressivamente spostato l'attenzione dell'antropologia economica dalla produzione alla circolazione dei beni, concentrandosi non più sulle strutture economiche in senso stretto, ma sui processi sociali e simbolici attraverso i quali gli oggetti acquisiscono valore. In questa prospettiva che dialoga direttamente con la tradizione marxista, il "valore" non è più concepito come una proprietà intrinseca degli oggetti né come determinato unicamente dal lavoro umano, ma come un effetto delle relazioni, dei desideri e delle pratiche sociali in cui gli oggetti sono coinvolti.

Tre contributi fondamentali, quelli di Arjun Appadurai, Annette Weiner e Marilyn Strathern, mostrano, secondo la ricostruzione di Graeber e seppur partendo da approcci differenti, come si sia arrivati a comprendere come il valore non sia mai un dato oggettivo, ma sempre il prodotto di processi di attribuzione e negoziazione. Graeber inizia la sua disamina con una forte critica all'opera di Appadurai (1986), che utilizza le riflessioni di Simmel (1990 [1907]), per proporre un approccio al valore che ne evidenzia la natura relazionale e processuale. Secondo Simmel, il valore non deriva né dal lavoro umano né da un sistema sociale più ampio, ma nasce dallo scambio e si configura come risultato del desiderio individuale; per questo, secondo Graeber, è diventato uno dei teorici del valore più importanti per le riflessioni attorno alla validità del neoliberismo. Il valore di un oggetto corrisponde quindi a quanto esso è desiderato, misurato sulla base di ciò che un individuo è disposto a sacrificare per ottenerlo. Un oggetto diventa merce quando viene considerato principalmente come qualcosa che può essere acquisito o ceduto in cambio di altro, e il suo valore si determina entro questa logica di sostituzione e rinuncia. Il contributo per cui Appadurai è più celebre è certamente il concetto di "storia di vita" degli oggetti, ossia il seguire i movimenti di un oggetto attraverso diversi "regimi di valore" e mostrando come le élite sociali cerchino di controllare e regolare i processi di scambio e consumo, mentre altri gruppi, spesso subalterni, tentano di espanderli, generando conflitti e tensioni sociali. I regimi di valore emergono quindi come esito di queste dinamiche, evidenziando sia la capacità delle élite di canalizzare i flussi economici, sia i limiti imposti dagli standard culturali esistenti sul cosa e come può essere scambiato (Appadurai, 1986: 4-5). Graeber critica molto Appadurai per il suo contributo che porta vedere nel libero scambio la massima realizzazione dei gruppi subalterni, una prospettiva che Graeber, teorico di quella che definisce "antropologia anarchica" (Graeber 2004) e importante partecipante a movimenti No Global come Occupy Wall Street, oppone con decisione.

Infatti, se per Appadurai la circolazione tende ad accrescere il valore degli oggetti, l'altra teorica con cui Graeber si interfaccia, Annette Weiner, propone una prospettiva complementare e, in un certo senso,

contraria, centrata sul concetto di inalienabilità. In *inalienable Possessions* (1992), Weiner sostiene che alcuni beni non possano essere separati dai loro proprietari originari senza compromettere l'identità di entrambi; la loro valenza simbolica e sociale è dunque indissolubilmente legata a chi li possiede. In tali contesti, la circolazione non aumenta il valore dell'oggetto, e può addirittura minacciarlo. Weiner parla quindi di un valore "trascendente" o "assoluto", legato alla conservazione e alla paura della perdita: preservare questi beni equivale a mantenere un'immagine di continuità e permanenza. Il valore non è più determinato dal desiderio di ottenere ciò che non si possiede, ma dalla riluttanza a cedere ciò che già si possiede. Gli oggetti inalienabili costituiscono dunque nuclei di identità e memoria collettiva che resistono alla logica dello scambio (Weiner, 1992: 16-20). Questo fatto è risultato molto evidente anche nel campo di Caracol Olol Jackson: lo spazio è pieno di fotografie e manufatti che rimandano al passato tra cui emerge lo scudo di Olol, utilizzato durante una manifestazione dello stesso periodo per resistere a una carica della polizia. Questo oggetto, recuperato al momento dello sgombero del Bocciodromo dopo anni di permanenza nel magazzino dello stabile, si è in questi mesi caricato di un valore che trattiene l'oggetto dal venire spostato, nonostante esso intrighi e possa difficilmente essere utilizzato in senso estetico. Questo scudo viene quindi nascosto nella parte posteriore dello stabile di Caracol, lontano dalla vista degli avventori poco familiari e spesso in disaccordo con le pratiche di resistenza del mondo dei centri sociali, tra cui possiamo anche citare i soggetti istituzionali che capita di ospitare all'interno dello spazio. Non ha dunque una funzione espositiva o di narrazione storica esterna. Lo scudo ha lo stesso valore di tanti altri oggetti appartenuti ad Olol, e si inseriscono in una progettualità che per coloro che hanno conosciuto Olol sfocia nell'archivistica, ma che per coloro che lo conoscono solo come mito ha una funzione fondativa, emotiva, prettamente collegata alla morale.

il valore di cui questo oggetto si è caricato può essere letto sia con le categorie relazionali di Dumont di cui sopra che con il ragionamento di Marilyn Strathern (1988) sul tema dei valori, che sviluppa un approccio che radicalizza la tradizione maussiana, fondando il valore sulla relazionalità ontologica degli oggetti. Secondo Strathern, che utilizza la distinzione di Gregory (1982) tra società in "economie del dono" e "economie di mercato" secondo una logica parallela a quella di Dumont sopracitata, un dono porta sempre con sé qualcosa del donatore, assumendo qualità quasi umane. Le economie del dono attribuiscono agli oggetti una dimensione personale e relazionale, mentre le economie di mercato, al contrario, tendono a reificare le persone, trasformando il lavoro umano in una merce scambiabile come qualsiasi altro bene. La teoria sociale occidentale parte dal presupposto che gli individui siano entità autonome che interagiscono per formare la società. Nella società melanesiana di Mount Hagen studiata da Strathern, invece, non esiste una distinzione tra individuo e società: le relazioni precedono gli individui. Strathern riflette su come potrebbe apparire una teoria sociale costruita secondo questa logica relazionale. Strathern problematizza le analisi di Josephides (1987), secondo cui ogni scambio presuppone un ciclo

produttivo fondato su un diritto individuale alla produzione. In contesti in cui gli oggetti sono espressione di relazioni e non prodotti di individui, questo presupposto risulta inappropriato. Gli individui, secondo Strathern, sono molteplici e situati: vengono percepiti diversamente a seconda dei contesti, e ogni situazione sociale rende visibile solo una di queste identità. “Rendere visibile” equivale a “attribuire valore”; il valore deriva dunque dall’inserimento di persone e oggetti in un sistema relazionale che ne definisce il significato. In tal senso, la sua teoria assume una prospettiva saussuriana parallela a quella di Dumont: il valore di un oggetto o di una persona dipende dal sistema relazionale in cui esso è collocato (Strathern, 1988: 40-55). Lo scudo di Olol era lo stesso oggetto anche seppellito in un magazzino, ma è stato rendendolo visibile che esso si è inserito in una rete relazionale che ha potuto dargli valore. Lo scudo di Olol nel magazzino del Bocciodromo, tra casse audio malfunzionanti e resti di costruzione, non era semplicemente al suo posto. A Caracol, si trova inserito in un discorso relazionale che permette di dargli valore, in quanto esso esiste se l’oggetto può venire visto, anche solo di sfuggita tra un lavoro di sistemazione e l’altro.

il punto relazionale è ciò che unisce le riflessioni di Appadurai, Weiner e Strathern, che mostrano momenti diversi della vita di un oggetto, vissuti da diversi punti di vista. Appadurai evidenzia come il valore emerga dalla circolazione e dai conflitti sociali; Weiner sottolinea la centralità degli oggetti che resistono allo scambio, fondando il valore nella permanenza; Strathern sposta il discorso sul piano ontologico, mostrando come il valore nasca dalla visibilità delle relazioni sociali. Pur partendo da prospettive diverse, questi studi convergono nell’idea che il valore non sia un attributo intrinseco, bensì un effetto: il risultato di pratiche, significati e poteri attribuiti dalle persone alle loro esperienze che definiscono continuamente cosa, e chi, conta in un determinato mondo sociale.

Valori e azione. Turner, Munn, Graeber

Negli stessi anni, un altro filone di riflessione sull’antropologia del valore si sviluppa, a partire dagli anni Settanta e Ottanta, all’Università di Chicago, attorno a studiosi come Nancy Munn e Terence Turner. Graeber utilizza in particolare gli studi di Munn come punto di partenza per il suo approfondimento sul valore come importanza dell’azione. Infatti, a differenza di Dumont, che si concentrava sugli ordini simbolici e ideazionali, o di Strathern e Weiner con la loro attenzione alla relazione, gli antropologi della Scuola di Chicago rivolsero l’attenzione al ruolo della pratica umana nella creazione del valore. Come sintetizza Graeber (2001: 45), mentre Strathern parte da una rete di relazioni sociali, “Munn starts from a notion of activity. Value emerges in action; it is the process by which a person’s invisible ‘potency’ - their capacity to act - is transformed into concrete, perceptible forms”. Nel suo studio etnografico *The Fame of*

Gawa (1986), Munn analizza le pratiche di scambio nell'isola di Gawa, nella regione Massim della Papua Nuova Guinea, già nota per il circuito cerimoniale della Kula. Gli abitanti di Gawa, osserva Munn, mirano a estendere la propria "fama" nel mondo inter-insulare legando il proprio nome a conchiglie kula di prestigio. Questo obiettivo richiede una lunga catena di trasformazioni di valore in cui beni di basso livello come i prodotti agricoli vengono scambiati per beni di valore progressivamente maggiore, come canoe e infine conchiglie kula (Munn 1986: 8–16). Il valore, in questa prospettiva, non è un attributo intrinseco degli oggetti ma il risultato delle azioni che li mettono in circolazione: "if one gives another person food and receives a shell in return, it is not the value of the food that returns to one in the form of the shell, but rather the value of the act of giving it. The food is simply the medium" (Munn 1986, cit. In Graeber 2001: 46). Il valore, dunque, è il modo in cui le persone rappresentano a sé stesse l'importanza delle proprie azioni: non come fatti isolati, ma come processi socialmente condivisi. Per Munn, "rather than having to choose between the desirability of objects and the importance of human relations, one can now see both as refractions of the same thing" (ibid.). L'oggetto, in altre parole, non è che una condensazione simbolica di relazioni e di energie umane investite in esso. Il valore nasce così come effetto della trasformazione della "potenza", ossia la capacità generica e invisibile di agire, in forme concrete e socialmente percepibili. Munn scrive di "potencies," "transformative potential," human capacities that are ultimately generic and invisible" (Munn 1986: 17): il valore non è il riconoscimento pubblico già inscritto nelle relazioni sociali, ma il processo attraverso il quale gli individui, nell'agire, valutano l'importanza di ciò che fanno, trasformando possibilità in effetti sociali. In questa prospettiva, il valore non può essere misurato in termini quantitativi: "creative action exists everywhere... if you define action this broadly, there's clearly no way to make any exact count of how much of it has been invested in any given object or relation" (Graeber 2001: 47). Il valore, dunque, non si riduce a una misura economica o a un simbolo statico, ma si configura come un processo continuo di valutazione e trasformazione, radicato nelle capacità umane di agire, creare e stabilire relazioni.

All'interno della stessa scuola, se Munn elabora una teoria semiotico-pratica del valore, Terence Turner (1979; 2003; 2008) sviluppa un approccio più esplicitamente marxista, in cui il valore è interpretato come effetto dell'attività produttiva umana. Turner applica la teoria del valore di Marx di cui sopra anche a contesti non capitalistici. Nei suoi studi sui Kayapó dell'Amazzonia, mostra come il valore più alto sia attribuito agli anziani, nei quali si concentra la più grande quantità di lavoro rituale e sociale. Queste energie collettive si incarnano in specifiche forme-valore materiali: nel capitalismo, il denaro; tra i Kayapó, invece, canti e orazioni rituali, pratiche riservate proprio agli anziani (Turner 2003: 3; 2008: 49). L'analisi di Turner rivela che anche in società non capitalistiche si verificano processi di feticizzazione e sfruttamento, analoghi a quelli descritti da Marx, benché articolati in altri registri simbolici. Ciò che emerge è una concezione del valore come effetto relazionale e produttivo, in cui la creazione di persone e

relazioni sociali sostituisce quella di merci. In sintesi, Munn e Turner condividono l'idea che il valore non sia un attributo statico o un semplice riflesso simbolico, ma un processo generato dall'azione, dall'investimento di tempo, energia e creatività umana nel mondo. Come osserva Graeber (2001: 48), "one invests one's energies in those things one considers most important, or most meaningful": il valore è la misura di ciò che, in un determinato contesto sociale, viene considerato degno di investimento di energie. È questo uno dei punti fondamentali che vedremo essere di appoggio per uno studio di Caracol Olol Jackson e della sua rete di soggettività come portatore e generatore di valori. Lo vedremo soprattutto in merito all'idea di un "assistenzialismo ribelle" che non vuole limitarsi a fornire servizi ma vuole integrare le persone nella loro totalità e complessità, pensando la cura come un'azione generativa di valori con l'obiettivo di trasformare un paziente in un volontario o un attivista, l'azione sanitaria come una spinta a un intero sistema di impegno che si basa sul dare valore alle proprie azioni. L'obiettivo di molte delle attività di questo spazio è, spesso inconsciamente, dare linfa all'investimento di energie da parte di chi fa parte di questo spazio. Per questo motivo, chiudiamo il quadro sull'antropologia dei valori facendo il passo finale verso la definizione di cosa sia valore secondo Graeber, ossia ciò che dà motivazione all'azione, e di come essa agisca solo all'interno di quello che egli definisce "totalità".

Dopo l'analisi di questi contributi che hanno posto l'accento rispettivamente sulla dimensione temporale e sulla dimensione relazionale del valore come processo di trasformazione, la riflessione antropologica di Graeber si sposta progressivamente verso una prospettiva più ampia, volta a interrogare le condizioni ontologiche e politiche entro cui il valore prende forma. In questo quadro, l'autore propone un dialogo fecondo tra la teoria marxiana del valore, il realismo critico di Roy Bhaskar e una concezione prassiologica dell'azione umana ispirata tanto a Marx quanto a Piaget. Il punto di partenza è un ripensamento radicale del concetto di "realtà" sociale. Come scrive Graeber, "most of us are accustomed to describe things as 'realities' precisely because we can't completely understand them, can't completely control them, don't know exactly how they are going to affect us, but nonetheless can't just wish them away" (Graeber 2001: 52). Secondo Graeber, la realtà è definita non da ciò che è trasparente o conoscibile, ma da ciò che resiste alla comprensione e al controllo umano. È proprio questa opacità che conferisce al mondo sociale la sua concretezza: ciò che non possiamo manipolare o ridurre alla nostra volontà ci appare come realmente esistente. Questa idea risuona con la prospettiva del realismo critico di Roy Bhaskar, che Graeber cita esplicitamente (2001: 53–54). Bhaskar sostiene che sia possibile concepire una realtà sociale autonoma, ma solo se si rinuncia alle pretese positiviste di una scienza capace di formulare leggi predittive universali. La realtà, in questa visione, è un sistema aperto, composto da potenzialità, tendenze e libertà d'azione, piuttosto che da nessi causali fissi e deterministici. Si tratta di un realismo che accetta l'indeterminatezza come componente costitutiva del sociale, e che restituisce spazio alla creatività e alla libertà degli attori. In questo quadro, la teoria del valore marxiana acquista una nuova

profondità. Come ricorda Graeber, “the value a given product - or, for that matter, institution - has is the proportion of a society’s creative energy it sinks into producing and maintaining it” (Graeber 2001: 55). Il valore, dunque, non è una proprietà intrinseca delle cose, ma la misura dell’energia creativa collettiva che una società investe nella loro produzione e riproduzione. Ciò implica che ogni forma di valore è anche una forma di investimento umano e sociale: il risultato di un lavoro, materiale o simbolico, che continuamente riproduce la società stessa. Tuttavia, osserva Graeber, nelle società contemporanee non esiste più un unico sistema di valore, ma una pluralità di regimi di senso eterogenei: “Where there is no single system of value, one is left with a whole series of heterogeneous, disparate ones” (Graeber 2001: 56). Laddove il mercato tende a ridurre tutto a un equivalente monetario, altre sfere - come la cura, l’impegno politico o la vita religiosa - operano secondo logiche di valore differenti, spesso incommensurabili. Ciò, secondo Graeber, si manifesta in quelle che egli definisce forme-valore, che non solo rappresentano ma portano in vita il valore che rappresentano (come già notato da Turner 2008: 51). È la forma-valore nel suo diventare desiderabile fisicamente che motiva l’azione, e quindi il lavoro necessario per ottenerla o realizzarla.

Questo pluralismo dei valori si collega a una visione prassiologica dell’azione, in cui il valore è inseparabile dai processi di costruzione sociale. Seguendo Piaget, Graeber sottolinea che la struttura non precede l’azione, ma si forma attraverso di essa: “structure is identical with the process of its own construction” (Graeber 2001: 61). In altre parole, le strutture sociali sono il risultato della coordinazione di attività umane, e si mantengono solo attraverso la loro continua riproduzione. Tale prospettiva introduce una dimensione riflessiva nella teoria del valore: gli attori, nel produrre e riprodurre il mondo sociale, trasformano anche se stessi, ridefinendo costantemente i propri ruoli e le proprie possibilità d’azione. Da qui discende una concezione dinamica e aperta del valore, che non è mai semplicemente riconoscimento pubblico o misura esterna, ma una modalità attraverso cui gli individui attribuiscono significato alle proprie azioni nel contesto di un orizzonte sociale condiviso. Come afferma Graeber, “the realization of value is always, necessarily, a process of comparison; [...] it always, necessarily, implies an at least imagined audience” (Graeber 2001: 94). Il valore, dunque, si realizza solo nella relazione: ogni azione significativa presuppone un pubblico reale o immaginato, un insieme di altri da cui si cerca riconoscimento. Qui Graeber cerca di collegare struttura e motivazione, trasformando la capacità di influenza che per Bourdieu sono l’azione delle strutture sociali in rapporti con un pubblico. L’idea di Graeber è di porre l’attenzione sulla componente emancipatoria dell’azione umana piuttosto che sui processi di coercizione. In questa prospettiva, la libertà – tema cruciale in Graeber – non coincide con la semplice possibilità di creare o accumulare valore a partire da dei valori imposti strutturalmente, ma con la facoltà di decidere collettivamente che cosa debba essere considerato valore. Come egli scrive, “the ultimate freedom is not the freedom to create or accumulate value, but the freedom to decide [...] what it

is that makes life worth living” (Graeber 2001: 95). L’antropologia del valore, così intesa, diventa un terreno in cui l’ontologia e la politica si intrecciano: analizzare i processi attraverso cui il valore viene prodotto e riconosciuto significa al tempo stesso interrogare le condizioni della libertà, dell’immaginazione e della possibilità di mondi alternativi.

Etica, bene, valutazione. Uno sguardo alla svolta etica in antropologia

La riflessione sull’antropologia dei valori non è avvenuta su uno sfondo vuoto: negli ultimi decenni del XX secolo e all’inizio del XXI, l’antropologia ha assistito a una significativa “svolta etica” caratterizzata da un rinnovato interesse per le questioni morali che ha ampliato il campo tradizionale di studio dell’antropologia culturale oltre i limiti del controllo sociale e dell’inculturazione, e che ha aperto la disciplina a dialoghi più diretti con la filosofia morale. Questa corrente di pensiero, simbolicamente inaugurata da un trittico di saggi sul tema usciti all’inizio del nuovo millennio (Lambek 2000; Laidlaw 2002; Faubion 2001b), vuole invertire la rotta presa a partire dalle tesi di Durkheim, sottraendo la morale dall’essere un insieme di regole che dettano meccanicamente il comportamento dei soggetti per iniziare a vederla come “uno spazio simbolico in cui [ognuno] esercita la propria libertà” (Urbano, 2011:111). Gli autori in questione hanno evidenziato come il comportamento umano, le relazioni sociali e le forme di valore non possano essere comprese pienamente senza considerare le dimensioni etiche e le riflessioni dei soggetti sulla propria condotta, il che rende il dialogo tra antropologia dei valori e antropologia dell’etica particolarmente fertile. L’antropologia dell’etica ha fornito strumenti concettuali e metodologici per approfondire ulteriormente le intuizioni di Graeber, Munn e Turner su come il valore sia sempre prodotto in contesti sociali dinamici, attraverso processi di riflessione, confronto e negoziazione. La componente “riflessiva” introdotta da Graeber ci permette di creare un collegamento diretto con l’attenzione alle pratiche etiche quotidiane di una certa parte degli studiosi della svolta etica, in particolare di quelli influenzati dall’etica della virtù di Macintyre (Mahmood 2005, Hirschkind 2006)⁴² e non solo (Shieldke 1999, Lambek 2002 e 2008, Mattingly 2012 e 2014).

La rinascita dell’etica delle virtù nel secondo Novecento comportò un recupero consapevole di gran parte della filosofia morale del mondo classico, con Aristotele che esercitò un’influenza particolarmente pervasiva. Attraverso gli scritti di Macintyre, l’antropologia ha trovato un rapporto fecondo con questa

⁴² Asad (1986) e la sua scuola, di cui Mahmood e Hirschkind sono i principali esponenti, sono stati probabilmente i primi a riprendere direttamente le riflessioni della filosofia morale del secondo Novecento in materia di virtù. Il filosofo di questa tradizione che ha avuto l’influenza diretta più ampia sugli antropologi è stato Alasdair Macintyre, il cui testo fondamentale e ampiamente letto *After Virtue* (1981) ha ispirato direttamente tutta una corrente di studi di antropologia dell’islam, per poi riverberarsi anche nello studio dell’etica. Altri studiosi che hanno utilizzato le teorie di Macintyre, rielaborandole e ammorbidendole, sono Pandian (2008, 2009), e, seppur in maniera minore, Laidlaw (2011), Michael Lambek (2002, 2008) e Cheryl Mattingly (2012, 2014).

corrente proprio a partire dalla ripresa di Aristotele: come sottolinea Lorenzo Urbano (2011: 112), “la virtù aristotelica non è semplicemente un esercizio routinario di una pratica; è necessario un certo grado di consapevolezza, di riflessività, in questo esercizio. Il «bene» interno alle pratiche deve essere volontariamente e consapevolmente scelto”. Con “bene interno alle pratiche”, Urbano si riferisce ad una precisazione metodologica di Macintyre che mostra il diretto collegamento con l’antropologia: se con Kant e Durkheim la ricerca era di un bene assoluto, individuato prima in Dio e poi nell’ordine sociale, il filosofo scozzese fa un passo verso una descrizione “thick” per usare i termini di Clifford Geertz (1961) tanto cari all’antropologia culturale. Il bene è comprensibile solo all’interno delle pratiche stesse o, usando le categorie che abbiamo appreso sopra, nell’azione stessa. In questo senso vediamo profondamente come possiamo affiancare il bene di Macintyre e l’importanza dell’azione di Munn e di Graeber. Secondo Laidlaw, “the attribution of a virtue [...] combines fact and value in just the same way as interpretive ethnographic description” (2011: 47) grazie al fatto che i concetti di condotta e carattere buoni o cattivi sono intrinsecamente sia descrittivi sia valutativi, sia orientati all’osservazione che all’azione, alla riflessione sulla desiderabilità di un fatto. Queste prospettive hanno permesso di spostare il focus dall’osservanza di norme collettive astratte e obbligate a forme di auto-formazione e coltivazione di virtù, consentendo di descrivere in contesti storicamente e socialmente situati come le virtù e i vizi siano centrali per la capacità di prosperare ed esercitare forme di libertà. Sottolinea ancora Urbano (2011: 113):

nel riferirsi costantemente alla riflessività come elemento chiave tanto della virtù quanto della libertà, Laidlaw ci ricorda che quell’esercizio di autocoscienza che facciamo costantemente nel nostro incontro con l’altro è qualcosa che tutti i soggetti fanno: si mettono in discussione, lavorano su sé stessi, agiscono secondo una singolare, e storica, contingente, idea di «bene». Un’idea che non deve essere necessariamente coerente, o costante.

Questi studi hanno anche permesso di esplorare come le norme vengano continuamente negoziate, scelte e valutate attraverso un’azione quotidiana che non ragiona secondo logiche binarie di singolo-collettivo, ma integra un rapporto con l’altro costante. Con un possibile collegamento con la riflessione sul valore e sul concetto di persona di Strathern e Munn anche le prime critiche ai testi della svolta etica (in particolare a Laidlaw) si sono orientate sul superamento di questa dicotomia, cercando di integrare la dimensione “pubblica” implicita di cui parla anche Graeber: il valore non esiste se non in relazione agli altri e alle loro aspettative (Graeber 2001: 94-95). Keane parla di una “posizione di seconda-persona” (Keane 2015: 128-175), prendendo anche qui a piene mani dalla filosofia morale tardo novecentesca nella sua riflessione sull’altro (Levinas 1997). Altri studi etnografici hanno mostrato come individui e gruppi sviluppino progetti etici modellando il proprio comportamento su esempi o “esemplari” (Humphrey 1997;

Højer & Bandak 2015; Robbins, 2018) di cui parleremo nell'ultimo capitolo. La fenomenologia ha aggiunto un'ulteriore dimensione interpretativa volta ad esplorare il rapporto tra individualità, esperienza e collettività, mettendo in evidenza la centralità dell'esperienza soggettiva e della coscienza nell'agire etico (Jackson 2013; Zigon 2009, 2014). Parallelamente, grazie ad alcuni studi influenzati dalla psicologia sperimentale (Shweder et al. 1997; Haidt 2013; Webb Keane 2016) la riflessione antropologica ha contribuito a integrare la dimensione emotiva e sentimentale nella comprensione dei processi morali, evidenziando come le emozioni e i valori siano profondamente interconnessi e influenzino direttamente le scelte etiche.

Sempre su questa scia, un'importante corrente di studi si è concentrata su quella che viene definita "ordinary ethics", ossia lo svilupparsi quotidiano di una coscienza e di un'azione etica. Gli strumenti di questi saggi ci permettono di comprendere soprattutto l'onnipresenza dell'azione etica, osservando il quotidiano piuttosto che momenti di "effervescenza collettiva" descritti da Durkheim. Il principale esponente di questa corrente di studi è Michael Lambek, che ha saputo magistralmente integrare nella riflessioni sull'etica studi di filosofia del linguaggio come quelli di Wittgenstein, utilizzando il punto di vista sull'uso quotidiano della lingua per osservare come il valore stesso sia un simbolo da riempire ogni giorno, dove l'azione non è solo orientata al valore ma essa stessa creazione di quello stesso valore, portando inevitabilmente a una moltitudine di modi di "vivere come se fosse importante", come dal titolo di uno dei suoi saggi (Lambek 2015). Dice Lambek: "it is how we live in [the world] or with these things, selecting and weighing among them [...] that is one way to describe the substantive unfolding of ethics" (ibid.). Nella prospettiva di Lambek, l'etica è ovunque, inseparabile dai contesti in cui essa esiste. L'etica per Lambek diventa sovrapponibile al concetto di cura, uno sforzo continuo e costante che non lascia tracce precise, tangibili e riconoscibili, riferendosi esplicitamente al concetto di *labour* di Hannah Arendt⁴³. L'etica per Lambek si sviluppa dunque in maniera diacronica, nella costruzioni di spazi dove esistere in quanto soggetti etici. L'etica ordinaria ci aiuta a capire che, per produrre i grandi momenti di affermazione collettiva di quali siano i valori di riferimento di una comunità, di una famiglia o di un singolo in cui si indaga cosa è importante, sia necessaria un'attenzione costante, una cura quotidiana a ciò che è importante. Il valore sta nella scelta continua e costante di dedicare il proprio tempo a costruire e mantenere il mondo morale che abitiamo. L'etica ordinaria ha avuto il grande pregio di poter descrivere qualsiasi persona o gruppo come soggetto etico, e per questo è risultata particolarmente efficace nel descrivere le condizioni di vita comuni all'interno del sistema economico neoliberista. Quello che però

⁴³ Per Arendt, il «lavoro del nostro corpo» indica quelle attività ripetitive e quotidiane di mantenimento della propria vita, attività che non lasciano alcun segno di sé, mentre «l'opera delle nostre mani», rappresenta la produzione concreta di oggetti finiti e durevoli (Arendt, 1998). Lambek ribalta la gerarchia che Arendt utilizza tra i due concetti. Dove Arendt vede il lavoro come una trappola verso un mondo routinario privo di significato, Lambek vede in esso la formazione di relazioni di cura, che sono proprio quelle che danno significato all'esistenza in maniera costante e quotidiana (Lambek, 2010)

alcuni critici sottolineano (Zigon 2015, Benussi 2021) è come essa sia poco efficace nell'affrontare progetti ad alta intensità etica esplicitamente in contrasto con il sistema neoliberista, finendo per descrivere un soggetto debole incapace di strutturare un rapporto riflessivo con queste forme di potere ulteriori rispetto al suo progetto etico. Non bisogna certo prendere gli approcci fin qui proposti come escludenti l'uno dell'altro: come credo sia ormai evidente alla lettrice, l'etica ordinaria è una via estremamente utile per comprendere alcuni lati dell'esperienza anche di realtà ad alta intensità etica e, soprattutto, per realtà come quella in oggetto di questa tesi, che si collocano in una posizione intermedia fra un rigore etico assoluto e una convivenza e collaborazione con il sistema capitalista. Non solo: l'etica ordinaria si intreccia a modi diversi di interpretare le realtà morali in base alla situazione: alcuni miei interlocutori esperiscono la loro vita etica all'interno di Caracol Olol Jackson solo attraverso atti quotidiani di cura, senza riferimenti morali o politici, e non per questo si sentono meno accolti in questi spazi.

Una parte molto interessante di riflessione attorno all'etica si è concentrata su un ambito molto rilevante per questa tesi: la coesistenza di più moralità. In questa sezione approfondirò il concetto di “moral and ethical assemblages” di Jarrett Zigon (Zigon 2010), testo importante in quanto fornisce gli strumenti interpretativi necessari per esplorare come diversi concetti di “bene” e desiderabilità possano essere agiti e coesistere all'interno di una stessa comunità e di uno stesso soggetto. Una delle critiche che sono state fatte alla riflessione attorno l'etica della virtù è di parlare solo di “bene”, finendo per ricadere nella definizione ristretta di libertà di Durkheim. L'etica dei valori non ci dà gli strumenti per comprendere come anche le azioni non orientate al bene in qualunque sua forma siano riflessive e consapevoli. Se non viene integrata con altri strumenti, è molto complesso analizzare dal punto di vista etico fenomeni come la ricerca della felicità, di cui parleremo più avanti nel capitolo. Come sottolineano Jarrett Zigon e Jason Throop (2015), il bene non è che una componente minoritaria dell'esperienza morale e riflessiva di una persona. Zigon può venire associato alla corrente più fenomenologica della svolta etica, e è rilevante nel panorama antropologico e filosofico per il suo tentativo di inserire all'interno della teoria antropologica i contributi della filosofia continentale, in particolare Heidegger, Levinas e Deleuze. I suoi testi, in particolare i recenti *Disappointment. Toward a Critical Hermeneutics of Worldbuilding* (2017) e *A War on People* (2018) si confrontano con questioni che riguardano la politica globale, mettendola in rapporto con riflessioni sulla morale e sull'etica. Zigon ha parlato inizialmente di “antropologia delle morali”, investigando la moralità come un ambito divisibile in “sfere” secondo la concettualizzazione di Weber; successivamente, il riferimento weberiano è venuto meno per venire sostituito dal concetto di “assemblaggio”, originariamente derivato dall'opera di Deleuze e Guattari (1980).

Deleuze e Guattari utilizzano il concetto di assemblaggio in senso prevalentemente descrittivo e

strutturale, intendendo con esso una forma di connessione che, a differenza dell'intero o della totalità, non crea un insieme coerente in cui le singole parti sono legate da rapporti chiari, ma una rete in cui i nodi sono autonomi, mobili, e il cui ordine è sempre precario. Zigon adotta questo quadro ma lo restringe specificamente ai domini morale ed etico, ancorando gli assemblaggi all'esperienza vissuta, deducendoli empiricamente e osservandoli nel loro agire. In particolare, Zigon utilizza morale ed etica in due sensi differenti: gli assemblaggi morali diventano le norme date per scontato, stabilizzanti, mentre gli assemblaggi etici diventano modalità di sperimentare il "vivere altrimenti", come afferma Zigon citando Giorgio Agamben, prettamente relazionali e contingenti⁴⁴. Zigon integra le riflessioni della fenomenologia e gli studi di Levinas trasformando la teoria degli assemblaggi in uno strumento per analizzare come la vita morale quotidiana si stabilizzi e come possano aprirsi possibilità etiche del "vivere altrimenti". La morale e l'etica come assemblaggi diventano quindi un continuo campo di indagine per capire come le differenti parti di questi assemblaggi vengano messe in azione, quali altre parti vengano utilizzate e quali abbandonate. Per il loro funzionamento, è importante sottolineare come tutto all'interno degli assemblaggi per Zigon sia relazionale, prendendo dalle già citate riflessioni di Levinas sull'Altro e riadattando il celebre concetto di essere-nel-mondo di Heidegger:

I am making the strong claim that all humans as such are essentially relational beings who by their very nature are always being-in-relationships and are always in the world first and foremost as affective beings rather than thinking and contemplative ones. If this is our starting assumption [...], then morality and ethics need not necessarily be conceived in terms of judging, evaluating, and enacting the good or the right, but instead to be about the making, remaking and maintenance of relationships. (2014:21)

L'etica e la morale diventano quindi legate all'azione continua e costitutivamente precaria. In questo, il dialogo tra antropologia dei valori e autori della svolta etica consente di comprendere il valore come un fenomeno intrinsecamente relazionale e situato, in cui libertà, emozione, azione e riflessione convergono. L'etico e il valore emergono così come dimensioni costitutive della vita sociale: le pratiche quotidiane, le virtù e i progetti di formazione di sé diventano strumenti per comprendere la produzione e la trasformazione del valore, mentre l'attenzione agli aspetti emotivi, simbolici e cognitivi permette di cogliere le sfumature delle gerarchie morali, delle aspirazioni e delle tensioni sociali che attraversano le comunità (Graeber 2001: 94-95).

⁴⁴ Nella riflessione di Zigon, l'etica è una questione relativa proprio alla contingenza del fenomeno che definisce "ethical breakdown", ossia il momento in cui il mondo del soggetto cade e le certezze morali della comunità e del mondo a cui appartiene non sono più capaci di svolgere la loro funzione stabilizzatrice in quella specifica contingenza. Tale differenziazione è profondamente influenzata dagli studi di campo di Zigon in comunità di tossicodipendenti in area russofona. L'ethical breakdown è il momento privilegiato per l'osservazione antropologica in quanto permette di portare l'attenzione sulle pratiche creative del soggetto oppresso piuttosto che sulle strutture che lo bloccano.

C'è però tutta una parte del pensiero di Zigon relativo alla politica globale contemporanea e a quella che egli interpreta come libertà e azione politica che va approfondita e problematizzata ulteriormente in questa sede. per Zigon, il liberalismo contemporaneo limita la capacità di essere umani diversamente, di vivere altrimenti. La libertà secondo la sua teoria non sta nell'autonomia liberale, ma nella capacità e possibilità di abitare differenti mondi morali, diversi assemblaggi morali. Non è dunque libertà da costrizioni, ma libertà di muoversi. Egli critica alla politica il suo essersi ancorata all'azione di riforma istituzionale, mentre essa dovrebbe essere la modalità di sperimentazione di modi diversi di essere. Zigon collega dunque la moralità alla politica concentrandosi in qualche modo anche sul vasto mondo della politica prefigurativa che, in assenza di altri mondi morali possibili, ne crea di propri autonomamente. In uno sforzo da filosofo classico, Zigon elabora una teoria della morale politica per come *dovrebbe essere*, faticando però a mettere gli occhi sulle potenzialità empiriche di queste comunità che creano altri assemblaggi morali permanenti, da cui entrano ed escono in quanto operanti sotto il più grande assemblaggio neoliberale. Il concetto di *ethical breakdown* è certamente utile per descrivere i mondi da lui studiati delle comunità di riabilitazione di tossicodipendenti ma, per come è sviluppato, risulta poco efficace per descrivere realtà come quella di Caracol, in cui l'*ethical breakdown* non è certamente il fulcro o il motivo dell'impegno quotidiano delle attiviste e degli attivisti.

In questo, ci viene in aiuto un articolo di Matteo Benussi (2021) che introduce nella riflessione etica e morale le categorie di Regola e Legge e il concetto di “forma di vita” come elaborate da Agamben e dal collettivo situazionista Tiqqun, prendendo a piene mani da Badiou e altre teorici autonomisti. Spiega Benussi che negli scritti di Agamben (2013a) e Tiqqun (2010), la “forma-di-vita” designa un modo di essere in cui vita e regola coincidono, dove non c'è distanza fra la norma e la vita praticata. Non esiste dunque una legge a cui bisogna obbedire su minaccia della violenza (Graeber 2010), ma nemmeno è ogni azione legata alla scelta individuale; la Regola che agisce all'interno di una forma di vita è “un principio immanente che informa ogni gesto e decisione. [...] una pratica condivisa, un modo di abitare il mondo in fedeltà a una verità vissuta”. La forma-di-vita è un assemblaggio etico costantemente attivo, eminentemente etico e politico in quanto prefigura una comunità possibile unita dal vivere secondo un obiettivo, quindi da dei valori secondo la definizione di Munn e Graeber. La “Legge”, invece, rappresenta la normatività eteronomica del mondo: ciò che ordina, misura e controlla, ma anche ciò che separa il giusto dal peccatore, il legittimo dall'illegittimo. Da questa distinzione capiamo la differente azione che la Regola ha su chi la segue rispetto alla legge, in quanto essa non presuppone l'obbedienza ma l'aderenza, la fiducia nel suo potenziale emancipatorio. Il massimo esempio di questa dinamica è, secondo Agamben, la regola monastica medievale, che non a caso orienta l'azione delle comunità che Macintyre individua come soluzione al dramma etico della contemporaneità. A questo radicale staccarsi dal mondo, Benussi integra le teorie di Tiqqun per esplorare la coesistenza di forme di vita come queste con il sistema

neoliberista che tocca ogni angolo del pianeta: Per Tiqqun, la Regola è vissuta in quanto reazione e resistenza alla Legge. Essa è “ciò che consente a una vita di mantenersi coerente e autonoma in un mondo dominato dalla Legge. [...] in questa prospettiva, ogni forma di vita etica autentica è anche un gesto politico: un atto di resistenza al potere che pretende di definire la vita dall'esterno”. La Regola esiste solo in quanto esiste anche la Legge, da cui deve emanciparsi. È in questo sforzo emancipatorio che sta la componente etica e valoriale in quanto azione della teoria di Tiqqun: “ciò che conta, per gli autonomisti, è la capacità di “abitare” la Legge in modo tale da svuotarla di potere, trasformandola in un guscio che permette alla Regola di emergere come principio vivente” (ibid.). Tiqqun individua tra le forme di vita etica un diverso livello di “intensità” che coesistono all'interno di gruppi e forme di vita simili e, suggerisce Benussi, necessitano di diversi strumenti per essere interpretati. In tutti i casi, però, la Regola non esaurisce la complessità della vita morale, nemmeno nei fenomeni a più alta intensità, che non possono comunque uscire da campo di forza della legge, in quanto “a livello biopolitico fondamentale, la “materia grezza” che costituisce la forma di vita, cioè la vita stessa - il “supporto” di ogni verità etica secondo Badiou: “l'animale umano” - rimane sotto il dominio della Legge” (ibid.). Il corpo, secondo l'analisi di Foucault, è sotto il controllo biopolitico della Legge - nel nostro caso, lo Stato e il sistema morale regnante - che la forma di vita può abitare, a cui può resistere, che può negoziare, agendo all'interno delle maglie della rete ma anche in contrasto con essa; in ogni caso, sempre riferendosi ad essa. “Navigare la complessità morale è quindi inevitabile, e la fedeltà a una verità non esaurisce interamente la vita morale, né elimina completamente ambiguità o possibilità di fallimento. Tuttavia, lega gli eticisti alla loro verità, ispirandoli a “continuare” senza permettere che compromessi minino la loro fedeltà fino al punto del “tradimento” (Badiou 2002: 78)” (ibid.).

Il caso di studio di Caracol Olol Jackson ha proprio questa potenzialità di osservare come questa complessità morale venga navigata, come l'ambiguità venga presa a fondamentale caposaldo dell'azione delle attiviste e degli attivisti, utilizzata in modi e quantità diverse a seconda dell'ambito. Questa ambiguità è uno strumento ma anche un'arma a doppio taglio, che porta con sé la continua minaccia di fallimento, di disgregazione, e la maniera e la quantità in cui viene utilizzata è sempre soggetta a discussioni sotterranee, a ripensamenti, a tensioni, sofferenze e sospensioni del giudizio in virtù dell'essere un esperimento, che è la componente più positiva e fruttuosa dell'essere una forma di vita nel contemporaneo. Il mondo morale di Caracol Olol Jackson ci permette anche di osservare come ci sia una presa in cura degli effetti dell'ambiguità attraverso discorsi che si rifanno all'ambito dei valori, dell'etica, della memoria storica. E ci permette anche di vedere come alcuni strumenti elaborati da forme di vita passate vengano messi in atto e definiscano lo spazio, le sue dinamiche, i suoi valori, utilizzando meccanismi che si rifanno a volte a dimensioni reminiscenti dell'“effervescenza collettiva” Durkheimiana (1974), altre ad “exempla” (Robbins, 2013), altre ancora a modalità di azione sviluppate collettivamente

attraverso l'azione stessa (Graeber 2001). Questo caso studio, nei suoi tentativi più o meno esplicitati di darsi un'ordine ma non una struttura, di portare a termine un "assistenzialismo ribelle" senza dover per forza cadere in *a priori* di cui parla Zigon (2017), di creare una comunità ma non per forza coesione, mette in campo moltissimi dei concetti che abbiamo elaborato in questo capitolo, che quindi devono essere intesi come strumenti e non tanto come teorie. Cercherò di dare conto di tutto questo nel prossimo capitolo.

IV. Etnografia dei valori a Caracol Olol Jackson

Nel primo capitolo abbiamo percorso la storia che dallo Ya Basta ha portato a Caracol attraverso i vari spazi intermedi e l'esperienza del No dal Molin. In questo capitolo riprenderemo alcuni nessi esplorati nel primo capitolo per approfondire la vita di Caracol per come è stata vissuta in questi sette anni da parte degli e delle attiviste e, in particolare, per come è vissuta ora, nel breve lasso di tempo in cui ho avuto l'opportunità di affiancarle. C'è una premessa importante da fare: ogni spazio sociale ha una vita propria che fatica ad essere totalmente racchiusa in un'osservazione breve come quella che ho compiuto io. La parte di storia più difficile da percorrere, sia per la mia esperienza di ricercatore sia a detta dei miei interlocutori, è proprio quella recentissima, ossia dall'acquisto di Caracol ad oggi, in quanto per i miei interlocutori non è stata ancora digerita, reinterpretata, osservata nel suo dare nuova vita. Questo breve pezzetto di storia è totalmente implicato nella vita dei frequentatori di questo spazio, ed è ancora fonte di discussioni operative, di punti di vista che non hanno trovato piattaforme di dialogo per potersi articolare pienamente. In una delle prime occasioni in cui ebbi modo di entrare a Caracol, Angela, una delle attiviste presenti dal primo giorno (e precedentemente attivista al No Dal Molin), parlò a tutto il gruppo di come alcuni di loro fossero ancora nella fase dell'innamoramento per quel posto e quelle persone; lei si sentiva, dopo sette anni, di essere giunta a una relazione più matura, in cui cercava di trovare i suoi spazi e di mollare un po' la presa. È un discorso che mi è stato fatto anche da altri frequentatori più anziani dello spazio, ipotizzando come fosse solo in questa fase della relazione più matura che, una volta datole i suoi tempi, fosse possibile arrivare ad una comprensione storica maggiore di quello che è stato.

Ad oggi, è molto difficile trovare il tempo e lo spazio per fare un bilancio di questi sette anni; ritengo inoltre che per molti dei frequentatori dello spazio la gestione di certe dinamiche e conflitti interni vada vista con una certa distanza temporale, considerando che lo spazio viene ancora inteso dai suoi fondatori come uno spazio che si rivolge al futuro e che necessita di una grande narrativa interna stabile per procedere nei suoi intenti in questo momento di difficoltà economica e di graduale creazione di nuovi equilibri, in cui non sono più i soci e le socie fondatrici a gestire lo spazio pur restando figure di riferimento a livello storico e politico. Caracol per come lo ho visto ora non è quello che era uno, due o tre anni fa, e non è nemmeno quello che sarà tra uno, due o tre anni. Alcune cose che ho potuto osservare auspico che restino utili chiavi di interpretazione anche ad anni di distanza, ma il motivo etnografico per cui ritengo che il caso studio in esame sia rilevante non è solo per lo spazio in sé, ma anche per la precisa condizione storica e sociale in cui esso si trova ad essere oggi per quel che ho potuto osservare nei mesi di servizio civile portati avanti finora. In particolar modo, la mia esperienza è stata prevalentemente a contatto con le attiviste più giovani, impegnate nella parte relative a bandi ed eventi o nel Centro Servizi,

un progetto nato a gennaio 2025 che, per quel che si può dire ora, non ha nessuna certezza di esistere dopo giugno 2026. La mia ricerca è una fotografia a medio termine, in cui ho avuto la possibilità di indagare un momento preciso che forse non lascerà l'impatto che hanno avuto altri periodi nella memoria collettiva degli attivisti del gruppo. È forse questo particolare e inaspettato punto di vista che spero che questo elaborato possa essere di valore oltre per la comunità accademica anche per chi della comunità di Caracol avrà il tempo e la voglia di leggerlo.

Caracol come totalità

Uno dei miei primi compiti come civilista di Caracol Olol Jackson è stato quello di recuperare le informazioni necessarie per il nuovo sito in lavorazione. Il progetto non è stato dei più felici: come molte attività dello spazio, il tentativo è sempre quello di affidarsi a persone che mettono volontariamente parte del loro tempo per fare quello che spesso fanno già per lavoro, solo che in modo gratuito. Ciò porta sicuramente alcuni enormi benefici a livello economico, ma anche alla problematica del concludere le operazioni in tempi definiti, che anche per operazioni non troppo complesse si dilatano in quanto queste vengono incastrate nei ritagli di tempo. Quello che spesso succede è che il professionista di riferimento deve giostrarsi con tutta una serie di fattori oltre che temporali anche etici e valoriali che a volte portano un conflitto prima interiore e poi collettivo – portando a volte a discussioni, antipatie, delusioni. Parlando con professionisti che offrono la loro professionalità a Caracol Olol Jackson gratuitamente, molti insistono sulla complessità di agire su un ordine valoriale in cui il compenso per il tempo impiegato a fare un'attività normalmente retribuita risulta incalcolabile rispetto alle regole del sistema di mercato, in quanto la volontà di aiutare si intreccia alla necessità di non sovraccaricarsi di lavoro, dando quindi priorità ai lavori pagati. Alcuni risolvono questa conflittualità chiedendo comunque un compenso che, anche se inferiore al compenso che ricevono normalmente, gli permette di pensare le mansioni a Caracol sullo stesso ordine di importanza di altre mansioni pagate. Altri, scelgono di portare avanti il lavoro nei ritagli di tempo.

Bisogna sottolineare che ciò non accade nelle mansioni relative all'ambulatorio popolare di Caracol, che ha invece sviluppato una modalità organizzativa basata sul volontariato strutturato, utilizzando strumenti che operano sui valori morali (l'idea di servizio alla cittadinanza è un esempio spesso citato) al fine di creare motivazione, operando anche sul concetto di responsabilità nei confronti dei pazienti; quindi, mentre anche se un sito non viene curato non rischia di portare alla morte di una persona, una mancata presenza in ambulatorio può farlo, e il volontariato viene quindi preso come un'integrazione morale alla propria professione. Un operatore me ne ha proprio parlato in un senso di "completamento della propria

professionalità”, in un certo modo compensando a livello morale il suo lavoro nella sanità privata. A volte, con molta pazienza, i risultati arrivano anche in altri ambiti; altre, purtroppo, i progetti si bloccano e vengono lasciati indietro tra la miriade di altri progetti iniziati e mai portati a termine. Il risultato che ha avuto questa dinamica sul tentativo di realizzare un sito web è che il progetto è in sospeso, con la speranza di riprenderlo prima del termine del mio servizio civile. Ad ogni modo, questa prima mansione mi ha permesso di leggere le numerose presentazioni dello spazio che erano state fatte in occasione di interviste per giornali negli anni⁴⁵, progetti con cui fare domande di finanziamento, post sui social media.

In tutte queste presentazioni, Caracol veniva presentato differentemente a seconda dell’obiettivo, però due cose rimanevano stabili: il riferimento ad Olol Jackson e al lungo percorso di lotte condivise, in particolare il No dal Molin di cui abbiamo parlato nel primo capitolo. Caracol viene spesso presentato come un gruppo di attivisti e compagni di Olol, che lo hanno seguito in tutto il percorso che dal No dal Molin ha portato alla fondazione di uno spazio dedicato alla cura, all’ambiente e alla sperimentazione. Al fine delle presentazioni sintetiche rivolte alla città di Vicenza la semplificazione è comprensibile, ma ad un occhio esterno questa narrativa mi ha lasciato per molto tempo dubbioso. Vedevo all’interno dello spazio persone presenti costantemente sia in Caracol che negli eventi di politica dal basso come quelli dei già Boschi occupati e del Bocciodromo occupato di cui abbiamo parlato al termine del primo capitolo, altre che mi capitava invece di incrociare in luoghi più istituzionali della città, altre ancora che vedevo girare per lo spazio senza però incontrarle in alcuna assemblea. Per i primi mesi è stato complesso individuare un gruppo unico, coeso e delimitato che mi permettesse di dire “questo è il gruppo che compone Caracol”. Nel corso dei mesi mi è capitato di sentire telefonate e vedere registri in cui le varie soggettività dovevano presentarsi e identificarsi, nel primo caso per parlare con persone che non conoscevano per motivi funzionali allo spazio, nel secondo perché richiesto dai registri di raccolta firme per monitorare la partecipazione ad eventi finanziati da progetti esterni. Questi piccoli scambi mi hanno dato accesso a una varietà di definizioni delle stesse persone, da un “Matteo della Polisportiva indipendente”⁴⁶, a “Teo del Bocciodromo”, a un “Matteo Molin Fop di ADL Cobas”, sempre parlando della stessa persona che vedevo ogni settimana in assemblea. Questa identificazione multipla l’ho vista utilizzata anche ironicamente, con un “sono del Bocciodromo, di Caracol, della Polisportiva, non so più, scegli tu”. Nel tempo, sondando gli impegni di tutti, ho capito come molte delle persone che transitano

⁴⁵ Per alcuni esempi, vedasi:

<https://www.vicult.net/2022/07/06/Caracol-olol-jackson-viaggio-dentro-ad-un-esempio-di-solidarieta-sociale/> (consultato il 12/01/2026), <https://valori.it/Caracol-olol-jackson/> (consultato il 20/01/26), <https://www.vocedeiberici.it/vicenza-occhi-puntati-sulla-poverta-allambulatorio-sociale-di-Caracol/> (consultato il 27/01/26), <https://globalproject.info/2018/2/nasce-il-Caracol-olol-jackson> (27/01/26), <https://www.vicenzareport.it/vicenza/vicenza-riapre-lallegria-e-colorata-piazza-del-Caracol/> (consultato il 27/01/26)

⁴⁶ la squadra di calcio e palestra popolare attivate dal CSO Bocciodromo a partire dalla sua fondazione nel 2011. Oggi esistono come associazione legalmente riconosciuta anche con lo sgombero e la demolizione dell’edificio che le ospitava, e la sede ufficiale è stata spostata a Caracol Olol Jackson.

per lo spazio compiono parte del loro volontariato non solo in Caracol ma anche in altre associazioni e gruppi, dal Bocciodromo a Legambiente, da Pensionati per la Pace alla programmazione artistica di una birreria in centro città; altri non si sentono del tutto appartenenti allo spazio ma lo attraversano, trovando possibilità di esprimere il loro attivismo in forme che non trovano altrove. In occasione di un evento a Caracol in cui aiutavo il fonico, ho avuto l'opportunità di conversare approfonditamente con quest'ultimo, un ragazzo molto attivo all'interno del Bocciodromo occupato. A una mia osservazione di come lo spazio del Caracol fosse multiforme, attraversato da persone diverse e connesse a soggettività politiche differenti, mi rispose, a mo' di conferma, che la persona appena entrata dalla porta (che non avevo mai visto) era la moglie di un consigliere comunale di centro-sinistra⁴⁷, una personalità che, a detta del mio interlocutore, "non entra in Bocciodromo", e che però trovava spazio per il suo attivismo da volontaria nell'ambulatorio popolare di Caracol. Allo stesso tempo, Caracol dava spazio anche all'attivismo del ragazzo ventenne con cui stavo parlando, che con l'amministrazione comunale non voleva avere nulla a che fare e che portava avanti una lotta all'interno di un centro sociale occupato con tutto quello che questa situazione porta con sé, con una certa vicinanza all'illegalità, a un certo tipo di musica⁴⁸ e vita notturna, e soprattutto ad un antagonismo molto sentito nei confronti dell'istituzione.

Dalla sua nascita, Caracol è stato uno spazio che ha potuto garantire l'accesso ad un modo di vivere la politica in modo indipendente a tutta una serie di persone che provenivano da sensibilità e percorsi differenti. Come sottolineato da molti, con la morte di Olol e il percorso di riflessione pubblica organizzato dal Bocciodromo in seguito, varie persone che avevano incrociato la sua persona nel tempo nelle varie situazioni che aveva vissuto si sono unite per dare forma a questo nuovo progetto. L'idea di uno spazio che desse rilevanza ad aspetti come la cura e l'ambiente era già nell'aria da anni, e con la morte di Olol il percorso ha preso piede per far sì che ci fosse uno spazio dove continuare lo sforzo che aveva portato avanti per più di vent'anni. La maggior parte erano persone che avevano affiancato Olol negli anni del No dal Molin; come mi hanno confermato persone anche al di fuori della cerchia di Caracol, lo spazio non sarebbe potuto mai nascere senza quell'esperienza. Il bilancio di quella che fu quella lotta è già stato fatto nel primo capitolo: qui mi basta riprendere alcuni fili ai fini dell'argomentazione. Il No dal Molin fu un movimento multiforme che per almeno un lustro mobilitò migliaia di persone ad attivarsi per una causa che faceva confluire attenzione ambientale, pacifismo,

⁴⁷ Dell'amministrazione di centro-sinistra guidata da Giacomo Possamai, PD, sostenuto da liste civiche, con cui durante il periodo del mio servizio civile tra le parti più politicamente impegnate di Caracol e Bocciodromo c'è stato un continuo scontro-incontro in particolare in relazione alla lotta contro la TAV e al rischio di abbattimento dei boschi urbani di Cà Alte e Lanerossi richiesto da IRICAV2, oltre che allo sgombero e demolizione del Boscodromo (ex-Bocciodromo) e all'occupazione del nuovo Bocciodromo in Viale Trento.

⁴⁸ I generi musicali prediletti dagli organizzatori delle serate in Bocciodromo sono quelli che dagli anni Ottanta hanno animato i centri sociali di tutta Italia: Rap e Hip-Hop, Techno e musica elettronica affine, Hardcore Punk e metal, tutti generi caratterizzati da alti volumi e ritmi intensi.

anticolonialismo, antiamericanismo, sviluppo territoriale e tutta la dimensione del cosiddetto *nimby*, “not in my backyard”, termine dispregiativo che però riesce ad inserire nello stesso insieme persone politicamente opposte, che andavano allora da militanti della Lega Nord a gruppi anarchici. Il No dal Molin fu l’incontro fra i giovani dei centri sociali e le signore dei quartieri residenziali di Polegge e Laghetto, tra gli anziani che vedevano nei prati rivendicati dalla base americana i campi su cui avevano passato l’infanzia ormai mangiati dal cemento, i loro figli lettori di Meneghello e Zanzotto e le giovani appena uscite dal liceo Pigafetta che studiavano Lacan all’Università di Padova. Fu un movimento che già a metà anni 2000 mise assieme occupazioni e acquisti collettivi di terre, rappresentanza in consiglio comunale e comunicazione guerriglia. Soprattutto, fu un movimento che portò più di centomila persone ad una manifestazione a Vicenza (febbraio 2007) e, nei periodi di più grande affluenza, quattrocento persone nelle assemblee settimanali. Come già scritto nel primo capitolo, la Vicenza pre-Dal Molin e quella post-Dal Molin sono due città per certi aspetti diverse. Molti spazi a Vicenza oggi ragionano su dimensioni che vanno oltre il pubblico/privato, il politico e l’apolitico. Caracol è nato, come il già citato Porto Burci (uno spazio sociale che organizza laboratori, concerti, incontri, caratterizzato, rispetto a Caracol, da una più stretta collaborazione con il Comune anche sul piano economico) verso la fine degli anni ’10, una decina di anni dopo il momento di massima mobilitazione del No Dal Molin. Entrambi i luoghi hanno aggregato persone che avevano attraversato quell’esperienza anche a partire dalle frizioni e le separazioni nate durante e dopo l’esperienza del presidio. Entrambi gli spazi hanno poi seguito percorsi politici diversi, mostrando il panorama di discussioni politiche, modalità decisionali e temi divisivi che hanno continuato ad animare, unire e dividere le persone e gli spazi. Caracol in questo ha dato una casa a tutti coloro che non si sentivano totalmente aderenti ad alcune scelte e modalità portate avanti dal Bocciodromo, ma nemmeno alle modalità di relazione diretta con varie istituzioni di altri spazi come Porto Burci. In più, esiste ovviamente il fattore biopolitico delle amicizie che ha avuto molta influenza nel dividere persone tra uno spazio e l’altro. Per molti dei più anziani la differenziazione tra spazi è meno rilevante che tra i più giovani che passano molto più tempo ad animarli. Anche qui, le separazioni sono fluide, molte persone frequentano entrambi gli spazi e hanno rapporti molto amichevoli con entrambi, altre hanno dei contrasti politici, personali, etici che mantengono le strade separate ma permettono ancora una collaborazione anche a progetti importanti come FACT (2023)⁴⁹, un progetto sull’economia circolare e il fast fashion che ha avuto importanti riscontri in città.

Tutto questo discorso vuole andare a sottolineare come le ragioni di appartenenza, frequentazione e affezione ad un luogo sono delle più variegata e che non esiste quindi un gruppo unico che sia “di Caracol”. Alcune discussioni in assemblea sono girate attorno all’attivismo di coloro che non erano in assemblea, vedendo a volte qualcuno che animava lo spazio ma non veniva alle manifestazioni, altre volte

⁴⁹ <https://www.factvicenza.it/home/chi-siamo/>

invece dei pazienti dell'ambulatorio o utenti del banco alimentare che vivevano lo spazio come un servizio. Per i miei interlocutori, esiste una specifica connotazione nel termine “attivismo” che lo distingue da “volontariato”. L'idea alla base dell'attività di Caracol è di considerare “la cura come un atto politico”, come mi hanno ripetuto numerose volte; per questo motivo, il termine “attivismo”, che indica specificatamente l'impegno in attività politiche⁵⁰, risulta più adatto per definire coloro che, oltre ad impegnarsi come volontari nelle attività dei vari servizi di Caracol, decidono di aprire una discussione su quella stessa attività attraverso lo strumento dell'assemblea. In alcune di queste assemblee si è cercato di capire come mai, dopo tanti anni di sforzi, non si fosse riusciti a attivare politicamente molti di questi utenti “passivi” o i semplici volontari. Spesso, le discussioni in assemblea attorno a questi punti non hanno portato a decisioni, piani operativi o modalità di azione. La discussione stessa, ripetuta più volte, è diventato un momento di cura per concludere assieme che ogni piccolo sforzo verso lo spazio è parte di Caracol, in qualsiasi forma esso si presenti; che se non c'è stato un successo a livello di numeri di persone che sono passate da utenti a attivisti forse il problema sta solo nello sguardo, nel perdere di vista quelle persone che il passo l'hanno fatto e che si sono rivelate un'apertura a diversi modi di fare le cose che ha portato conflitto e amicizie, difficoltà e progetti di grande successo.

A volte, il problema sta nel non riuscire a tenere il passo con i diversi modi con cui chi passa per Caracol incanala il suo attivismo, oltre la dimensione più familiare alla maggior parte dei membri dell'assemblea di Caracol, fatta di assemblee e manifestazioni. Le assemblee sono spesso servite proprio a condividere punti di vista su questo, a cercare di allargare l'idea di cosa possa essere attivismo in Caracol e, da parte dei più attivi, mollare un po' la presa sulla comprensione di tutto questo. E allora, quando le forze l'hanno permesso, sono partiti tentativi di creare situazioni insolite per dare incentivi e spazi a chi aveva mostrato qualche volontà timida. Altre volte, l'entusiasmo dei neofiti del Caracol è stato cautamente spento o misurato da alcune personalità più anziane dell'assemblea per tutelare la persona da uno spazio che può dare molto alla vita di chi lo attraversa ma richiede altrettanto tempo, che dà salute ma toglie spazio, che dà libertà in un certo senso, e in un altro la toglie. Sono stato personalmente parte di quest'ultima dinamica varie volte: la prima cosa che mi disse I-Chen (la mia tutor del Servizio Civile) fu che dovevo sapere io dove potevo mettere i miei limiti, perché Caracol è uno spazio totalizzante. Anche qualche mese dopo quando, preso dall'entusiasmo, mi ero proposto per partecipare attivamente allo sgombero del Bosco di Cà Alte del luglio 2025, è stato il turno di Francesco di darmi un freno, facendomi capire bene e con fermezza che stavo andando incontro al rischio di fogli di via e denunce, alterando la mia percezione di una richiesta silenziosa di maggior partecipazione che avevo avuto da parte sua.

⁵⁰ “partecipazione volontaria all'attività di organizzazioni politiche, culturali e sim.: *attivismo politico*” come da definizione del dizionario Italiano nuovo De Mauro, consultabile al link: <https://dizionario.internazionale.it/parola/attivismo> (consultato il 21/01/2026)

Proprio Francesco, nel già citato focus group con le ricercatrici di Feminist Hiking Collective del maggio 2025, ha sintetizzato questi discorsi nel rapporto con l'esito della protesta del No dal Molin:

Siamo partiti dal fatto di essere stati sconfitti. Siamo circondati da persone a sinistra che ci dicono cosa fare, ci danno le ricette, ci dicono bisogna fare le elezioni così possiamo governare. Noi le ricette non le vogliamo. Per anni non abbiamo utilizzato la parola comunità. Abbiamo alcune idee confuse, non riusciamo proprio a esprimerle, ma ci fanno cagare quelli che arrivano dicendo: "siamo comunisti marxisti ecc.". Noi siamo molteplici da questo punto di vista, non abbiamo un'unica identità. La Haraway [Donna Haraway, ndr] dice questo quando parla di post umano e corpo polimorfo⁵¹. Se tu assumi una sola identità non sei lo specchio della natura che si ribella alla devastazione. Qui dentro c'è chi fa le sue ore di volontariato e basta, c'è chi si svena, c'è chi ha sparato, chi userebbe i fiori, chi cambia in base alla situazione. Siamo più simili alla natura che all'umano.

Credo che il lettore abbia compreso che quindi Caracol non vada inteso come cristallizzatore di valori, come semplice realizzazione di una comunità valoriale preesistente. Questo spazio oltre che come assemblaggio (Zigon 2010) funziona come un contenitore di valori incarnati nelle persone stesse che lo popolano, uno spazio in cui la motivazione ad agire diventa il lasciapassare per essere accolti all'interno delle sue liquide mura. Caracol non ha però un progetto che regoli come queste diverse modalità di azione si debbano intersecare, non ha una legge che normi cosa può entrarci e cosa non può, in quanto è orientato al ad essere ciò che serve, secondo il ritornello zapatista per cui uno spazio orientato al mutualismo deve agire al fine di sparire, di non essere più necessario in futuro. In questo senso possiamo provare ad utilizzare ed espandere la categoria di "assemblaggio" di Jarrett Zigon (2014). Il concetto nasce nella contrapposizione tra "assemblaggio morale" e "assemblaggio etico", intendendo il primo come i valori che orientano una società, quelli che in qualche modo agiscono come Legge (come intesa nello scorso capitolo e in Benussi 2021) anche se Zigon non lo intendeva in modo così negativo, ma piuttosto come "la morale di una cultura", una norma praticata e solo relativamente sancita. L'assemblaggio etico, invece, nasce in risposta a, e fintantoché permane, un "ethical breakdown", un momento personale di "fine del mondo", di "crisi della presenza" in senso quasi demartiniano (De Martino 1977: 630), sulla base dell'esperienza di crisi. Il concetto di assemblaggio etico così proposto, sviluppato da Zigon a partire dai suoi studi in alcune comunità di tossicodipendenti e in dialogo con approcci fenomenologici, mostra la criticità di non riuscire a superare questo momento temporaneo di crisi e descrivere un rapporto permanente di differenziazione con l'assemblaggio morale. Nel caso di Caracol, l'assemblaggio che si crea rende evidente l'inadeguatezza della differenziazione fra etico e morale in spazi come questo che si

⁵¹ per approfondire sull'uso da parte di Donna Haraway dei termini "post-umano", "post-umanesimo" e "corpo polimorfo", i riferimenti sono a Haraway (2004, 2006).

pensano proprio a partire da una differenziazione, agendo in questo caso in contrasto con la Legge del neoliberismo.

Allo stesso tempo, questo contrasto non è assoluto, ma si muove inserendosi nelle dinamiche del welfare locale (Andreotti/Mingione in Haddock 2013: 156-157), problematizzando dunque l'essere un sostituto dello Stato, ma agendo in una dimensione che non è né di assistenzialismo né antistituzionale. Il modello è sicuramente quello dei Caracol zapatisti in questo senso, ma in un diverso contesto sociale, in quanto agisce profondamente inserito nella città contemporanea e non in un territorio autonomo, oltretutto una città relativamente piccola, in cui gli assoluti trovano empiricamente poco spazio. Anche i miei interlocutori hanno insistito molte volte su questa differenza. Citando un passaggio di Teo, fondatore dello spazio e collega di Olol nell'azione sindacale:

Per me il tentativo è sempre stato quello di costruire un Caracol zapatista oltreoceano, come lì ci sono scuole autonome, eventi culturali, regole decise dal basso, per me il nostro Caracol rappresenta questo costruirsi dentro questo scenario [...] con un'altra idea. Quindi per me il Caracol sia le mura che tutto rappresentano la possibilità di costruire un altrove nella nostra città senza doversi arroccare come gli elfi in una collina isolata, senza andare su un'isola deserta per costruire il mondo ideale. Essere un altrove dentro le contraddizioni. Il tema è però che non diventi un altrove arroccato dentro di sé, nella nostra chiocciola. I boschi, tutto ciò che sta fuori da qua di cui siamo una parte importante dimostrano che nonostante tutto non siamo ancora un altrove arroccato dentro la scorza della chiocciola, ce la portiamo dietro questa scorza

È qui che ci viene in grande aiuto il concetto di “totalità” per come viene elaborato da David Graeber (2001). La riflessione di Graeber sul tema è profondamente legata alla riflessione marxista sull'immaginazione, che ritengo sia ancora il nesso principale che lega anche Caracol al marxismo. Come riporta Graeber,

For Marx, of course, it is our imaginations that make us human. Hence production and revolution are for him the two quintessentially human acts. Imagination implies the possibility of doing things differently; hence when one looks at the existing world imaginatively, one is necessarily looking at it critically; when one tries to bring an imagined society into being, one is engaging in revolution (2001:60).

Per Graeber, la totalità deve necessariamente esistere come motivazione all'azione. È in riferimento a queste “immaginate totalità” in quanto interlocutori, o, nelle parole di Graeber, “audience”, che l'azione informata dal valore può darsi. (Graeber 2001:76) Senza una totalità, ma, potremmo anche dire, senza una relazione, la motivazione non riesce a formarsi. Ciò non vuol dire che una totalità debba per forza esistere empiricamente, anzi: nella maggior parte dei casi la totalità non è che un'astrazione, appunto un frutto

dell'immaginazione. Non solo; ogni tipo di ordine e situazione sociale introduce una serie di totalità immaginate, e il significato/valore emerge nel confronto tra esse, nella relazione. Il concetto di totalità in Graeber ci aiuta proprio a comprendere come gli assemblaggi come Caracol possano esistere in un continuo dialogo interno. Utilizzando i due concetti affiancati l'uno all'altro, possiamo comprendere un assemblaggio come un'arena di messa in atto di totalità, ogni volta in modo unico e nuovo come illustra bene Graeber in questo passaggio:

In any real social situation, there are likely to be any number of such imaginary totalities at play, organized around different conceptions of value. They may be fragmentary, ephemeral, or they can just exist as dreamy projects or half-realized ones defiantly proclaimed by cultists or revolutionaries. How they knit together - or don't - simply cannot be predicted in advance. The one thing one can be sure is that they will never knit together perfectly. [...] Any such project of constructing meanings necessarily involves imagining totalities (since this is the stuff of meaning), even if no such project can ever be completely translated into reality - reality being, by definition, that which is always more complicated than any construction we can put on it (2001:88).

La mia tesi è che, nonostante non ci sia modo per identificare un gruppo che faccia parte di Caracol, una serie di attività finite che compongono Caracol⁵², o un'ideologia che possa fungere da dogma di base per Caracol⁵³, Caracol esista comunque come totalità immaginata, pur includendo altre totalità al suo interno. Caracol esiste almeno come Regola (Benussi 2021), una regola aperta e continuamente negoziata, ma pur sempre eticamente intensa e precisa. Questa Regola, a detta di Federica, una mia interlocutrice, ha direttamente a che fare con la cura:

come collettività non c'è esigenza di definirsi in qualcosa. Sappiamo da che parte dobbiamo stare, c'è tutto il ragionamento su ogni lotta, ma tutti lo abbiamo dentro. C'è chi è più vicino a un tema o a un altro, ma sono tutte cose che portiamo dentro. Sappiamo che siamo tutti questi "ismi" [femminismo, ambientalismo, antirazzismo...] , le cose che facciamo lo comunicano, gli eventi lo comunicano, non sentiamo il bisogno di esplicitarlo. Tutto quello che facciamo è politico: dalla scelta del cibo vegetariano alle pulizie. Si collega tutto alla cura di noi stessi e dello spazio.

⁵² in questo, è stata illuminante una riunione in cui si discuteva del nuovo statuto dell'associazione, che a gennaio 2026 con la riforma del Terzo Settore è stata costretta a passare da ONLUS a APS. Nel descrivere gli obiettivi di Caracol, l'assemblea è entrata in un momento di crisi. Sembrava impossibile riassumere in pochi punti le attività. Il discorso è entrato in una discussione su cosa potesse e non potesse permettere la burocrazia, passando poi a scegliere i punti fondamentali e più vaghi. Si è finiti per inserire un punto apposito sulla produzione di programmi radiofonici, mostrando come, nonostante il tempo e le forze assolutamente insufficienti per portare il progetto in attività la volontà fosse sempre quella di aprire il più possibile all'inaspettato.

⁵³ Con questo includo i riferimenti metafisici e religiosi. Come vedremo tra poche righe, Caracol è anche popolato da una assidua pratica buddhista e, trasversalmente, anche da qualche transitorio pensiero cattolico.

Caracol, pur esistendo empiricamente come spazio, esiste principalmente come progetto, come totalità immaginata. È il progetto di un “assistenzialismo ribelle”, un mutualismo radicale come progetto unificatore di questa totalità. Una totalità che, nella sua forma più rivoluzionaria, vorrebbe estendersi, dialogare con l'esterno mostrandosi nella sua capacità di ospitare infiniti mondi e, soprattutto, di potersene prendere cura.

L'esempio di Caracol Olol Jackson ci permette di immaginare forme di cura nuove, in parte già affrontate dagli studi di antropologia della cura/care, una branca dell'antropologia che molto spesso si è incontrata con l'antropologia dei valori, in particolare nel contesto dell'Università di Cambridge con James Laidlaw e i suoi studenti, tra cui Patrick McKearney, e attraverso gli studi del già citato Jarret Zigon (2010; 2018). L'antropologia della cura ha avuto il merito di illustrare come, per capire il ruolo delle relazioni di cura nella vita umana, sia necessario prima di tutto allargare lo sguardo a cosa significhi avere cura di qualcuno, attraverso i modi, i tempi e gli spazi attraverso e entro cui ci si prende cura. Gli ambiti di studio di questo settore della riflessione antropologica sono stati prevalentemente effettuati in ambito medico al fine di comprendere cosa renda un'azione curativa efficace e come essa si ponga in relazione alle dinamiche di potere statale (a partire dal discorso di Foucault 1975 sulla classificazione della cittadinanza attraverso i dispositivi della follia e della malattia), o in ambito di cura privata, come nel caso delle cure parentali o non parentali dietro pagamento (Altermark 2018). Il caso di Caracol ci permette di portare avanti il ragionamento di Zigon (2010) sulle forme di abbandono attraverso la responsabilizzazione individuale della cura attuate dal neoliberismo. Zigon, attraverso i suoi studi in comunità di tossicodipendenti, sottolinea come la logica del “prendersi cura di sé” rischi di portare a classificare coloro che dipendono dalla cura altrui come cronicamente malati e anormali, con il rischio di isolamento sociale. Allo stesso tempo, questa logica rischia di depoliticizzare i motivi che sono alla base di queste disuguaglianze (Beckett 2019; Ferguson 1994). Come sottolinea Malkki (1996), le categorie alla base di molti programmi umanitari rischiano di annullare la componente umana di differenziazione dei soggetti bisognosi di cura, e quindi annullare le specifiche condizioni storiche, economiche e sociali che stanno alla base di queste specifiche disuguaglianze.

Nel tentativo di non cadere in queste trappole, Caracol si propone di attuare un “assistenzialismo ribelle”, primariamente con l'obiettivo di creare un rapporto con i pazienti dell'ambulatorio che vada a creare nuova motivazione. Le modalità di cura di Caracol Olol Jackson si avvicinano dunque ad altri studi (Cook 2020; Kleinman 2009) che vanno ad indagare la cura come una forma di vita etica, collegata al mondo della relazionalità e dell'intimità. Come sottolinea Francesco in una già citata intervista: “Cerchiamo di

fare in modo che anche chi usufruisce dei servizi diventi, in qualche modo, volontario. È così che si crea una comunità: quando la cura circola”⁵⁴. La cura diventa dunque, utilizzando le cornici interpretative di Munn, un oggetto di valore, che si riempie di significato con le relazioni che esso crea. L’azione stessa di curare un paziente va ad agire direttamente sul valore dell’azione di tutti gli altri attivisti, soprattutto se poi questo paziente torna e in qualche modo restituisce la cura che ha ricevuto, prendendosi a sua volta cura dello spazio. Non è solo una questione di dividersi il lavoro, quanto un agire sul mantenimento della motivazione riempiendo di relazioni tutte le attività dello spazio. Ciò emerge anche da uno dei modi che l’ambulatorio popolare ha di finanziarsi: la cura sospesa. L’idea è che donando una cifra pari al costo di un oggetto necessario per una cura sanitaria (una siringa, una protesi, una dentiera), resti nell’inventario dell’ambulatorio una “cura sospesa”, per cui il prossimo paziente che avrà bisogno di un determinato servizio, non dovrà pagare nemmeno il costo del materiale. Questo apre anche a prospettive diverse sul denaro stesso, che torneranno in un prossimo paragrafo dedicato specificatamente ad esso. Questo approccio relazionale alla cura premette prima di tutto un incontro volto a conoscere la persona nella sua totalità, capendo di quali servizi potrebbe necessitare e quali conoscenze e competenze potrebbe mettere in campo per entrare a far parte della vita di Caracol. Le pratiche di cura di Caracol Olol Jackson non possono dunque essere intese attraverso il solo servizio sanitario; il tipo di cura che lo spazio offre è una cura prima di tutto relazionale, rivolta alla persona, simile alla forma che Joanna Cook definisce “unsettled care”:

our emphasis on unsettled care involves following people in and out of their encounters with care regimes and locating care within broader relationships and values. This vantage point reveals the ways in which people fulfil different and ever shifting therapeutic and relational roles of care in particular moments. (Cook 2020:1)

Questo atteggiamento volto a far “circolare la cura” si appoggia a quello che è forse il maggior risultato di Caracol in questo senso, ossia il saper tenere assieme dialogo e radicalismo, accoglienza e punti di riferimento stabili. Come vedremo più avanti, credo che questo sia dovuto in gran parte alla lezione di Olol Jackson; e Caracol continua ad essere in effetti una prosecuzione dell’opera di Olol. Porterò in questo senso alcuni esempi di discorsi e situazioni a cui ho potuto partecipare che coinvolgono soprattutto persone che non hanno mai conosciuto Olol, ma che oggi sono dei capisaldi della vita dello spazio e che manifestano il risultato morale di questa accoglienza radicalmente situata.

I-chen è stata per tutto il periodo del mio servizio civile una delle persone con cui ho avuto più contatti diretti, lavorando assieme, con pause pranzo, pause caffè, aperitivi e serate varie. I-chen è una donna sulla

⁵⁴ <https://valori.it/Caracol-olol-jackson/> (consultato il 21/01/2026)

quarantina, di madre taiwanese e padre vicentino, che ha per anni lavorato nel campo della performance come artista e che si è unita a Caracol nel 2021 come organizzatrice di eventi. Non ha mai conosciuto Olol e la sua vita fino a pochi anni fa non aveva molto a che fare con l'attivismo politico all'interno dei movimenti, pur avendo sempre portato avanti un ragionamento politico all'interno della sua ricerca artistica. A vederla oggi, la cosa è difficile da credersi: I-chen è una di quelle persone che usa ogni briciola del suo tempo per lo spazio, giostrando magistralmente il suo impegno di madre e il suo lavoro aziendale con l'impegno politico. È una persona che durante gli sgomberi non ha paura a stare sulle barricate a rischio denuncia, che frequenta tutte le varie riunioni che vanno dall'attivo alla decostruzione, che è presente a tutte le manifestazioni, tutte le assemblee e passa anche un paio di giornate intere a lavorare per lo spazio, curando le grafiche, la comunicazione, la programmazione artistica e la scrittura dei progetti. In un momento dei primi mesi, uscendo a bere un caffè, I-chen ha iniziato a farmi un discorso entusiasta su come una persona stesse iniziando a entrare nel giro di Caracol grazie a una serie di coincidenze fortuite, che lei era convinta non fossero affatto coincidenze; io da buon antropologo affascinato da anni dalla sfera religiosa, non ho esitato un secondo ad incentivare il discorso sul senso degli avvenimenti e sull'idea di destino. Certamente il discorso non ha riportato un'idea chiara e ideologica di destino o un sistema metafisico preciso attorno a quest'idea, però ci ha portato abbastanza avanti da permettermi di chiedere come questo rapporto con un disegno di senso quasi mistico si intersecava con la vita e le convinzioni del movimento. I-chen mi ha mostrato come soffrisse un po' l'incapacità di fare certi discorsi all'interno di quel mondo, dicendomi che a volte aveva spinto per fare una "ripulita energetica" all'interno dell'assemblea del Bocciodromo. Questa ripulita si è poi spesso espressa nella forma del gruppo di decostruzione, certamente perdendo il carattere tendente allo spirituale che I-chen intendeva, ma pur sempre esprimendosi e traducendosi in qualche modo - certo, anche tradendosi, ma spesso all'interno di questi spazi è molto più conveniente accontentarsi di poco che esigere tanto. Subito dopo, però, il discorso è tornato su quanto fosse bello e accogliente l'ambiente del movimento, con discorsi che mostravano una certa invidia per chi aveva avuto l'opportunità di crescerci dentro. I-chen è la stessa persona che ha portato all'interno degli spazi di Caracol degli eventi come *fluorescenze*, basato sulla performance e sulla sperimentazione, e che ha permesso di rendere Caracol un luogo in cui le proposte artistiche sono politiche pur non temendo associazioni con temi e termini legati al rito o al sacro.

I-chen è anche la persona che, durante una sessione di taglio di verdure in uno dei primi giorni che mi trovavo in Caracol, ha imbastito un discorso con una donna, cattolica praticante, dell'assemblea dei boschi che era là per cucinare per il picnic del giorno dopo organizzato al bosco di Cà Alte. Avevo già avuto qualche anticipazione sulla componente cattolica dell'assemblea dei boschi, ma lì I-chen mi ha mostrato come trovare modi di relazionarsi nonostante la sua avversione verso larga parte della religione

cattolica. Lo strumento della sua storia familiare - iniziata con alcune missioni evangeliche a Taiwan da parte di suo padre - è stato l'appiglio per diminuire le distanze tra uno spazio con un quadretto di Marx nella zona fumatori e una persona che ha approcciato l'attivismo ambientale con l'enciclica "Laudato Si'"⁵⁵ come libro di riferimento. Appigli, comunque, c'erano già stati: il laboratorio politico-ambientale, il ciclo di incontri relativi al tema dell'ambiente tenuti in Caracol da alcuni membri più anziani dello spazio, si era già molto avvicinato proprio a questa enciclica e al pontificato di Papa Francesco. Andando indietro nel tempo, il ruolo del vescovo durante il periodo del Dal Molin è stato molto spesso sottolineato come rilevante e soprattutto lodevole se confrontato con quello dei sindaci - non solo il conservatore Hullweck, ma anche il progressista Variati. Credo che però la forma di convivenza all'interno dell'assemblea dei boschi sia il punto che ha portato più persone a portare avanti un principio fondante del Caracol per come l'abbiamo descritto prima: la sua capacità di contenere molti mondi.

Nel corso della mia ricerca mi sono trovato a fare parte di vari gruppi whatsapp di coordinamento delle attività politiche tra cui quello dedicato al Bosco Lanerossi, dove, dopo una mancata presa di posizione da parte del vescovo locale sul tema TAV, una persona che avevo avuto modo di conoscere in una delle assemblee dei boschi occupati, parte della componente cattolica dell'assemblea, invia un messaggio che ha portato questo discorso a un estremo:

Evidentemente, per la Curia conta molto di più la salute dell'anima di quella dei corpi. Ancora non ha capito che la salute della prima non può stare senza quella della seconda. Che le due sono profondamente interconnesse. O forse, quella stessa Curia ancora pensa che in un corpo malato l'anima sia meglio disposta a fare affidamento su una salute messa a dimora nell'alto dei cieli, disconnessa dalla Natura e sempre pronta a subire le angherie dei potenti. Bisognerebbe appendere il ricorso su tutte le porte delle chiese, come fece Lutero più o meno cinque secoli fa. Anche occupare il Duomo non sarebbe male, in nome della cura dell'ambiente e della difesa del creato

Certamente, questo discorso ha un tono effervescente, esagerato, ma esprime bene quello che, in potenzialità, scorre oggi in un certo mondo politico vicentino, in cui l'idea di occupare il Duomo non potrà certamente venire contemplata seriamente, ma che, come sogno, può comunque dare una forza notevole. Il giorno dopo lo sgombero dell'edificio in Viale Rossi che aveva ospitato il Bocciodromo per quindici anni, il brindisi tra alcuni di noi negli uffici di ADL è stato, spontaneamente e senza spiegazioni, ai sogni. Anche quando questi vengono distrutti dalle ruspe cancellando in poche ore 70 anni di

⁵⁵ "Lettera Enciclica Laudato Si' del Santo padre Francesco sulla cura della casa comune" (2015), consultabile al sito: https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

frequenzazioni prima operaie, poi dei centri sociali. E, tra questi sogni, credo che più di una persona nei vari gruppi whatsapp di cui faccio parte da quando frequento Caracol Olol Jackson possa metterci dentro l'idea di occupare il Duomo. Perché, nonostante l'abitudine del movimento ad abitare spazi periferici, immersi nei quartieri, occupati, dove ci si arrangia, un certo gusto estetico raffinato si è ampiamente sviluppato. E se oggi preferisce scritte al neon, sedie colorate e lampade abat-jour, non è detto che in un futuro non possa trovare modi creativi di utilizzare una statua del Cinquecento.

L'ultimo esempio che credo sia importante portare in questo paragrafo è quello di Mariangela, che forse ancora più degli altri mostra come Caracol abbia la possibilità di contenere molti mondi, aggiungendo come alcuni mondi siano molto disponibili a inserirsi nelle maglie della rete, aparendo e scomparendo ma lasciandosi fecondare e fecondando a sua volta. Il mondo di cui parlo e di cui Mariangela fa parte è quello della pratica buddhista, precisamente della Soka Gakkai vicentina. La Soka Gakkai è un movimento buddhista laico giapponese fondato nel 1930 da due educatori, Tsunesaburo Makiguchi e Jōsei Toda (Tamaru in Machacek, Wilson 2000:35). Il nome significa letteralmente "Società per la creazione di valore" e rappresenta una delle organizzazioni buddhiste più diffuse al mondo, con milioni di membri in circa 192 paesi tra cui l'Italia, dove è arrivata alla fine degli anni '60, inizialmente attraverso alcuni Italiani che avevano conosciuto il movimento in Giappone. L'organizzazione Italiana, chiamata istituto Buddhista Italiano Soka Gakkai (IBISG), è stata ufficialmente costituita nel 1990 ed è diventata in breve la più rilevante organizzazione afferente alla Soka Gakkai in Europa (Macioti in Machacek, Wilson 2000:235) e ha ottenuto il riconoscimento giuridico nel 2016 con la firma dell'intesa con lo Stato Italiano. Oggi in Italia conta circa 70.000 praticanti, con centri di pratica distribuiti su tutto il territorio nazionale⁵⁶. La pratica della Soka Gakkai si basa sugli insegnamenti del monaco buddista Nichiren Daishōnin (1222 - 1282), che approfondì il buddhismo Mahayana orientandosi principalmente attorno alle dottrine del Sutra del Loto riguardanti la natura di Buddha presente in ogni vivente in ogni momento della sua esistenza. Ciò che caratterizza i praticanti della Soka Gakkai, oltre al Nam-myoho-renge-kyo, la recitazione quotidiana del mantra essenziale del Sutra del Loto, è l'enfasi sulla dignità della vita umana, che si traduce in un impegno sociale importante, fatto di volontariato, promozione culturale e lavoro educativo (Shimazono 2004:112-116). Mariangela ha iniziato a frequentare la Soka Gakkai poco prima di trasferirsi a Vicenza nel 2019. Anche lei è una di quelle persone all'interno di Caracol che non ha mai conosciuto Olol e che non era tra i soci fondatori, ma che oggi è una presenza costante sia come volontaria che come lavoratrice al Centro Servizi. Mariangela ha conosciuto Caracol facendo la volontaria al banco alimentare durante la pandemia COVID-19, portando generi alimentari alle famiglie in difficoltà casa per casa; successivamente, si è unita anche all'ambulatorio dopo aver partecipato ad una manifestazione per la salute pubblica e aver sentito un discorso di presentazione dell'Ambulatorio popolare di Caracol e del suo

⁵⁶ fonte: <https://www.sgi-italia.org/> (consultato il 22/12/2025)

intrecciare azione politica e servizi di cura dai microfoni della manifestazione da parte della già citata Angela. Da qui, il percorso di pratica buddhista e la frequentazione di Caracol Olol Jackson sono andate parallele, affiancandosi anche ad un master in Counselling. La cosa su cui durante le nostre chiacchierate e interviste Mariangela ha insistito di più è il vicendevole incastrarsi di questi suoi percorsi di vita, diventando anche per me il simbolo di quello che questa ricerca sul campo mi ha insegnato: nemmeno nei percorsi più tradizionalmente “autonomi” c’è una totale indipendenza e separatezza tra ambiti.

Non è forse una questione di far tornare sulla scena il soggetto neoliberista che “cherry picks” i percorsi di vita più appetibili tra quelli che ci sono sul mercato, ma piuttosto di integrare il concetto di “relazionalità dell’essere” (Sahlins, 2014) con l’antropologia dell’etica al fine di identificare con chiarezza la porosità dei fenomeni umani, soprattutto quelli che riguardano gruppi e percorsi eticamente intensi. Che è, come nota giustamente Lorenzo Urbano (2020), ciò che fa anche Zigon nel suo “A War on People” (2018), dove il discorso sfocia nella descrizione di mondi che anche soggetti marginalizzati come i protagonisti della ricerca di Zigon possano “abitare”, ossia sentendo di poter praticare “fedeltà” e “sintonia”. Marshall Sahlins nel suo testo sulla parentela (2014) elabora una teoria che vuole essere quasi ontologica su come la parentela agisca nel mondo, descrivendo una modalità di essere che è essenzialmente essere-con, quindi intrinsecamente relazionale. Secondo Zigon, le due condizioni per questo essere-con sono appunto la sintonia e la fedeltà (Zigon 2014:17-18). La prima rappresenta la potenzialità di essere coinvolti anche oltre le nostre intenzioni nelle relazioni che costituiscono gli assemblaggi morali in cui ci troviamo; la seconda rappresenta invece lo sforzo del soggetto (sempre inteso come *esserci*) di mantenere un’individualità, una traiettoria retrospettivamente coerente della propria esistenza attraverso il mantenimento di queste relazioni etiche di sintonia. La sintonia è il lavoro di costruzione di relazioni e di esperienze morali ed etiche, la fedeltà è il lavoro di mantenimento, di riparazione e ricostruzione che riconferma costantemente ciò che importa in ciascuno dei nostri mondi. È questo doppio percorso che Mariangela più di chiunque altro è riuscita a mostrarmi. Come mi ha detto in un’intervista, l’incontro con Caracol e lo sviluppo di una pratica politica che non aveva mai incontrato nella sua vita ha potuto portarlo avanti anche grazie al contemporaneo supporto di una “fede”, quella buddhista, che ha piuttosto visto come un’integrazione e una intersezione con la pratica politica, permettendole di “restare se stessa”. La fiducia nei due percorsi, mi ha potuto dire, le hanno permesso, piuttosto che ingabbiarla in una corrente di pensiero, di trovare vie di coltivare e approfondire la propria libertà.

Di fondo, quello che è emerso da queste conversazioni è stato il primato dell’azione, sia nel campo della spiritualità che nel campo della politica. Questo è forse ciò che la riflessione politica post-ideologica all’interno dei percorsi dell’autonomia ha permesso, ed è il grande punto su cui oggi i movimenti hanno la

possibilità di investire: lo spazio per la relazionalità finalizzata ad un'azione in cui esiste spazio per la coltivazione del sé. In questo senso, la pratica politica di spazi come Caracol non si sviluppa tanto come una pratica di coltivazione del sé, quanto piuttosto come un contenitore che permette, e in certi casi presuppone, la coltivazione del sé attraverso pratiche e percorsi che non necessariamente emergono dal contenitore stesso e che, sicuramente, sono porosi e condizionati dalle soggettività che portano al suo interno percorsi alieni che non vengono necessariamente spiegati ma piuttosto assorbiti, digeriti, reinterpretati attraverso l'osservazione, la co-partecipazione e la convivenza. Mariangela mi ha mostrato come molti concetti che stanno alla base della sua pratica buddhista siano in risonanza con idee che appartengono sia alla teoria autonomista che all'antropologia contemporanea, tutte accomunate dal primato dell'azione nel senso di motivazione alla stessa. E quindi possiamo forse superare un discorso prettamente comparativista quando osserviamo il concatenarsi di mondi all'interno degli assemblaggi morali, perché gli assemblaggi spesso non funzionano come agoni dove imbastire discorsi sulla verità e sull'equivalenza di concetti che provengono da mondi diversi. Il vero punto di comparazione è piuttosto il fine, il sogno, l'invisibile. Un fine invisibile che debba venire coltivato per forza attraverso la speranza, attraverso l'azione per la dignità umana, o con la lotta ha poco senso in uno spazio che agisce come casa di accoglienza per la motivazione, dove i limiti dell'appartenenza si misurano attraverso una fedeltà storica e una pratica assembleare continua. Ed è questo, riprendendo le parole di Agamben, Tiquun e Benussi, che ci porta a discutere Caracol come forma di vita nella prossima sezione:

Negli scritti di Agamben (2013a) e Tiquun (2010), la “forma-di-vita” designa un modo di essere in cui vita e regola coincidono: non un insieme di norme esterne che si impongono dall'alto, ma un principio immanente che informa ogni gesto e decisione. Essa non ha la rigidità di un codice né la plasticità di una mera scelta individuale; è, piuttosto, una pratica condivisa, un modo di abitare il mondo in fedeltà a una verità vissuta. In questo senso, la forma-di-vita è eminentemente etica, ma anche politica: essa prefigura una comunità possibile, una collettività definita non da appartenenze istituzionali, bensì dalla coerenza del vivere secondo un principio. (Benussi 2021)

Caracol come soglia, rifugio e forma di vita: l'opera di Roberto Mascella

Un lavoro molto interessante che si muove in direzioni affini e a cui questa tesi vuole contribuire è quello di un frequentatore di Caracol Olol Jackson, Roberto Mascella, scultore originario di Valdagno che da decenni sviluppa una pratica artistica fortemente legata al rapporto tra corpo, individuo e luogo. In questa sezione, cercherò di tracciare alcuni parallelismi e strade percorribili per un'analisi etnografica del suo prossimo lavoro che intende parzialmente realizzare all'interno degli spazi di Caracol Olol Jackson. La ricerca di Mascella si concentra sulla scultura come intervento situato, capace di inserirsi fisicamente e

simbolicamente negli spazi esistenti, spesso fino a diventarne parte integrante. Questa ricerca si traduce in una pratica che si caratterizza per una forte attenzione alla dimensione sociale e relazionale dei luoghi, e che emerge nei vari progetti che ha presentato, soprattutto in quello a cui attualmente sta lavorando. Un primo filone del suo lavoro è rappresentato dalle “architetture del niente”: strutture ambigue e minimali che si innestano in edifici preesistenti, mettendo in discussione i confini tra opera e architettura e interrogando l’uso e il significato dello spazio costruito. Parallelamente, Mascella ha approfondito il rapporto tra individuo e territorio attraverso l’uso della pietra, intesa come elemento geologico e culturale. Nelle serie delle “pietre galleggianti” e delle “rocce riprogrammate”, le sculture vengono collocate in contesti naturali come laghi, fiumi, mare e paesaggi montani, diventando parte attiva del paesaggio e producendo uno slittamento percettivo tra naturale e artificiale. In altri lavori, come i “paesaggi omotetici” e le opere legate alle “aree”, il suolo e la mappa urbana diventano supporti per una riflessione sul rilievo geografico e sulle modalità con cui lo spazio viene rappresentato, vissuto e attraversato.

Molti interventi dell’artista nascono al di fuori degli spazi espositivi tradizionali e questo nuovo lavoro, parte del suo percorso di dottorato presso l’Accademia di Belle Arti di Venezia, vuole essere il risultato di collaborazioni con antropologi, architetti e sociologi in contesti vari che toccano realtà no-profit e politicamente orientate come Caracol Olol Jackson. Parte di questo progetto si concentra sui “Body Shelters”, piccole architetture autocostruite e praticabili che mettono in relazione lo stato psichico del corpo con l’ambiente, evidenziando le condizioni di vulnerabilità e di esposizione dell’individuo nello spazio contemporaneo. Mascella descrive il progetto dei “body shelters” in questi termini:

il “*Rifugio del corpo*” è un progetto che invita il visitatore ad attivare un percorso di riflessione tramite l’isolamento totale del proprio corpo. Il lavoro si avvale di un doppio contributo: quello artistico – compreso come pratica di esplorazione delle forme, ricerca di tecniche di trasmissione e condivisione delle intuizioni – e quello etnografico – volto all’osservazione e alla registrazione delle esperienze facendo emergere la parola dei suoi visitatori. Nata dalla preoccupazione per la situazione socio-politica, economica ed ambientale, questa sperimentazione intende sfidare le rappresentazioni attuali del corpo tramite l’abbattimento del rapporto retinico con la realtà, fornendo un tempo e un luogo di recupero sensoriale. Il corpo è qui inteso come soggetto politico, plasmato dall’accumulazione di (auto)identificazioni razziali, di genere, sessuali, di classe e di (dis)abilità. Costantemente sotto attacco, i corpi, in pericolo, sovraesposti, disciplinati si rivelano al contempo entità pericolose, supporto di ideologie repressive, autoreferenziali e militarizzate. Al centro del progetto vi è un volume, la cui meccanica è destinata a incapsulare il corpo tralasciando da ogni simbologia materna o richiamo paternalistico. Mentre il corpo scompare alla vista, divenendo il ricettacolo dell’esperienza sensoriale, la scultura appare nella sua forma operativa, contrariamente ad altri costrutti formali, che affollano il paesaggio industriale (villette a schiera, siepi di separazione, capanni per la caccia, capannoni industriali) dall’estetica ridondante e brutale, il rifugio

accoglie il corpo senza necessità di essere apprezzato dall'esterno. È al suo interno che si realizza l'esperienza, sottraendo il corpo dal diktat della visione e restituendolo all'uso dei sensi trascurati, il body shelter utilizza l'isolamento volontario nell'intento di contrastare la tirannia del controllo fisico e sociale, la polifonia multifonica, le architetture violente e le molecole inquinanti. All'opposto di un nichilistico ritiro dal mondo, l'opera si contrappone alla rappresentazione visiva del corpo come unico orizzonte dell'esperienza. Ricalcando il disegno tecnico, il visitatore agisce sul volume adottando alternativamente una postura riflessiva (implosivo) e attiva (esplosivo) come parte di una stessa pratica di trasformazione. Se il "Rifugio del corpo" è il luogo del sentire, dove poter elaborare nuove riflessioni svincolate da costrizioni e pregiudizi basati sulla unidimensionalità della visione, l'assenza del corpo apre ad un percorso creativo e di emancipazione.⁵⁷

L'idea per la fase successiva di questo lavoro è posizionare questi "body shelters" in alcuni luoghi specifici per analizzare la relazione fra l'esperienza dell'utilizzo dello strumento, i concetti che esso porta alla luce e il luogo stesso in cui viene posizionato, con le persone che lo frequentano e le attività che lo popolano. Una buona parte della ricerca è la restituzione dell'esperienza dei partecipanti, che Mascella intende affrontare con gli strumenti dell'etnografia avvalendosi di collaborazioni con antropologi locali. Per questioni temporali, in questo elaborato posso presentare solo il progetto di quello che vuole essere un incontro fra questa ricerca e la ricerca di Mascella, in un'ottica che possa far proseguire entrambe. L'opera si concentra proprio su questo doppio binario dell'essere soglia e essere rifugio, con l'obiettivo di formulare e simulare modalità di "abitazione" ibrida temporanea nei possibili "in-fra luoghi-rifugio" attraverso i "Body Shelters" che Mascella intende collocare in questi luoghi scelti, dove i frequentatori di tali luoghi avranno la possibilità di interagirvi in maniera non guidata. Uno di questi luoghi è proprio Caracol Olol Jackson, che viene inteso da Mascella in relazione a concetti di "casa" e "abitare", che possono venire visti in una prospettiva multiscalar (Blunt, Dowling 2006:29) che collega direttamente il senso emotivo relativo all'ambiente della casa con le strutture fisiche di potere della città e le dimensioni politiche regionali e nazionali (Massey 2001). Caracol è uno spazio ibrido, che utilizza l'abitare in un senso emotivo di "sentirsi a casa" e non in un senso di pura abitazione (anche se con tentativi verso questa direzione, in quanto il terzo piano è abitato da tre ragazzi* che vivono in un appartamento condiviso e occupano lo spazio abitativo pensato per i volontari). Questo senso emotivo che lo spazio riesce a risvegliare in molti dei suoi frequentatori viene risvegliato attraverso una serie di pratiche che sono a mio modo di vedere interpretabili attraverso gli strumenti dell'antropologia dei valori, in particolare con i concetti di Regola, Legge e forma di vita come elaborati nel capitolo precedente.

⁵⁷ testo estratto dal sito di Roberto Mascella, consultabile al link:

<https://robertomascella.com/lavoro/body-shelter-3/> (consultato il 03/01/2026), dove si possono visionare foto e video di presentazione del progetto.

Prima di poter tornare all'opera di Mascella, è necessario un piccolo passo indietro per osservare come i concetti di Giorgio Agamben (2013a) elaborati in Benussi 2021 possano relazionarsi con la vita di Caracol Olol Jackson. La forma-di-vita, come elaborata da Agamben a partire dagli studi di Wittgenstein, esprime un "essere che è solo la sua nuda esistenza, una vita che è la sua forma e resta inseparabile da essa" (Agamben 1995:210-211). A questo, come abbiamo sottolineato nel precedente capitolo, Agamben aggiunge e attacca il concetto di Regola a partire dai suoi studi sulle comunità monastiche medievali, concetto che vuole andare ad individuare "ciò che consente a una vita di mantenersi coerente e autonoma in un mondo dominato dalla Legge" (Benussi, 2021:5). La forma-di-vita, unica nel suo genere in quanto aderente alla sua forma, identifica una realtà che è pura sperimentazione di una realtà che vive internamente ma in rapporto di scandalo nei confronti del meccanismo omologante dell'eteronomia della Legge. Caracol è in questo senso una forma-di-vita dove l'azione si traduce in un modo di vivere che trasforma ogni atto in un'espressione della Regola stessa. La cosa interessante dell'applicazione del concetto di Regola a realtà autonome post-zapatiste è che, a differenza delle Regole medievali, realtà come Caracol non hanno alcuna regola scritta o orale che viene trasmessa. Non esiste una formalizzazione di cosa Caracol sia, di quali siano i suoi principi e valori. Gli unici documenti identificativi di Caracol sono finalizzati alla convivenza con la Legge - sono quindi burocratici, come lo statuto dell'associazione, e parlano molto poco della vita etica dello spazio. Anzi, parlano solo di quanto essa sia poco adatta a rientrare nei regimi di classificazione della burocrazia, come emerge dall'esempio riguardante il nuovo statuto citato sopra. Ciò non vuol dire che non ci sia un controllo interno o un'etica sottostante a cui tutte le scelte devono rifarsi, che invece esiste ma informalmente; e non c'è nemmeno un percorso parallelo a quello giudiziario secondo cui sono le stesse scelte ad informare e costruire il castello kafkiano della giurisprudenza. Nessuna scelta costruisce un precedente, in quanto ogni momento di decisione di Caracol è una rimessa in discussione, anche di pochi secondi, delle pratiche precedenti. Ciò porta a un dispendio temporale notevole, ma anche a una capacità di reinterpretazione di sé importante, che però rischia di lasciare vittime nel suo percorso.

Come abbiamo potuto osservare nel capitolo precedente, secondo Benussi (2021) la Regola esiste in quanto relazionata ad una Legge, ossia ad una norma impersonale che esiste al di fuori. Il discorso sulla Regola emerge, come già detto, dagli studi di Giorgio Agamben sulle regole monastiche medievali, che elaboravano i loro concetti in relazione ad un linguaggio ereditato dalle Sacre Scritture cristiane. In questo senso, la Regola si contrappone alla Legge che nella Bibbia è a volte la legge di Mammona (Matteo 6:24; Luca 16:13), ossia la personificazione del guadagno e della ricchezza, altre volte un senso morale comune che non vede la vita umana come corrispondente alla legge stessa, dove non c'è una "teoria dell'uso" nel senso francescano di una vita che corrisponda perfettamente al suo uso (alla sua funzione per un ordine o una Legge naturale nel senso espresso da Tommaso d'Aquino). Senza voler

pretendere di sintetizzare il doppio percorso che Agamben fa tra monachesimo medievale e francescanesimo, una dimensione di questa contrapposizione appare utile per analizzare anche il caso di Caracol Olol Jackson: l'ambiguità di cosa sia in effetti la Legge. La mia tesi è che Caracol si ponga e elabori se stesso come un "rifugio" o "soglia" di entrata in un mondo dove la Legge intesa come giurisprudenza si assottiglia in favore della legittimità (Lanaro 2010:78) e dove la Legge intesa come logica neoliberista si assottiglia in favore del mutualismo. Entrambe queste forme non spariscono, ma si assottigliano: per questo Caracol non è tanto un nuovo mondo, ma una soglia per questo mondo. Uno spazio dove è possibile far coabitare una vita aderente alla sua Regola e una vita che questa Regola non ha idea di cosa sia; uno spazio che è una forma di vita nel senso che "descrive un'esistenza in cui gli attacchi del potere sovrano, giudiziario o economico sono tenuti sotto controllo, una condizione in cui zoé e bios non possono essere separati a volontà (sovrana)", quindi uno spazio che dentro di sé è capace di negare la sua complicità alla violenza neoliberista pur portando avanti discorsi riguardanti il denaro in una forma del tutto sperimentale. Questo sperimentalismo a mio modo di vedere è la chiave del possibile dialogo con l'opera di Mascella: esso sta nell'essere soglia di questo spazio, nel suo essere luogo dove la Regola già agisce in modo stabile e sicuro, ma dove l'azione necessita un cambio di paradigma nei confronti di alcune questioni, come il denaro e il tempo, che rubano spazio alla cura di questa vita secondo la Regola. al mantenimento di questo controllo che permette di resistere agli attacchi del potere sovrano, che è principalmente alimentato dalle discussioni politiche in assemblea. L'affrontare direttamente la Legge cercando di sfruttarla a proprio tornaconto, in un modo che è ben espresso da Tiquun (2010), è sicuramente un modo per la forma-di-vita di poter continuare la propria esistenza, ma è anche un rischioso patto con questi mondi di "magia nera", come li definisce Tiquun (2010: 83), ossia la burocrazia e il neoliberismo. In questo senso, Caracol si mostra come soglia tra un mondo istituzionalizzato, aderente al modello di sviluppo cittadino promosso da enti come l'Unione Europea (Bifulco in Haddock 2013:51) e il mondo dell'autonomia, ponendosi in una situazione piena di possibilità di raggiungere soggetti al di fuori dello stretto giro di persone politicizzate a sinistra, ma anche di rischio di mantenimento della sua peculiare forma di vita. Per spiegare meglio tutto ciò, porterò l'esempio del rapporto tra assemblea politica e assemblea operativa per come ho osservato e interpretato i racconti dei suoi frequentatori all'interno di Caracol Olol Jackson.

Poco tempo dopo la sua fondazione, all'interno di Caracol si è iniziato a cercare finanziamenti che andassero oltre il crowdfunding e le donazioni e ci si è inseriti nelle dinamiche economiche che caratterizzano la società contemporanea con il lavoro a progetti finanziati tramite bandi pubblici e privati. Il culmine di questa ricerca arriva nel 2023, quando Federica, una ragazza di 28 anni con cui ho avuto modo di passare molto del mio tempo in Caracol, viene assunta proprio a questo fine come unica persona che effettivamente ha un contratto con l'associazione. Inizialmente i finanziamenti erano perlopiù

indirizzati all'ambulatorio, mentre ora si allargano a quasi tutti gli ambiti di lavoro dello spazio. Lavorare a progetti ha portato a un incremento delle questioni logistiche da affrontare in assemblea. Negli anni, l'assemblea settimanale, che era pensata principalmente come incontro politico di discussione, si è affiancata ad un'assemblea più operativa riservata ai soli membri del gruppo gestionale di Caracol, finché quest'ultima non ha totalmente inglobato la prima. Parlando con Enrico, uno dei più anziani soci del Caracol, attivo in politica dai tempi dei fatti di Thiene, è emersa una descrizione di Caracol come un tentativo che, come molte associazioni che poi si danno ad altro rispetto al percorso tramite il quale sono venute alla luce, rischia di perdersi in queste complicate che fanno perdere di vista l'obiettivo finale. Parlando con altri di questo punto di vista, è emerso come sulla questione bandi e necessità logistiche l'opinione sia molto variegata, e soprattutto la relazione con questo nuovo sistema di ricevere finanziamenti sia vissuta come una sperimentazione. Fare progetti da parte di una realtà che si è sviluppata nel solco dell'autonomia è certamente un cambio di passo, forse un tradimento. Eppure per molti è vissuto come prosecuzione naturale ed attuazione al presente della realtà autonoma. Per altri ancora, Caracol non è uno spazio che deve esistere come punto di riferimento chiaro e costante: l'obiettivo finale è che Caracol non serva più, che possa finire di esistere perché lo Stato ha sopperito alle mancanze del welfare che l'associazione cerca di compensare. Caracol ha quindi una sua parte che è portata all'ottenimento di risultati concreti per le possibilità che ci sono di coesistere con una legge con cui non per forza deve restare sempre in una relazione antagonista. In questo senso, lavorare a progetti è necessario come è necessario avere un ambulatorio popolare visto che la sanità pubblica non funziona abbastanza bene. Lavorare a progetti è necessario per "rubare ai padroni", utilizzare i soldi che grandi fondazioni e enti pubblici mettono a disposizione per ragioni aderenti al modello morale della Legge, per portare avanti iniziative che entrano in questa soglia tra mondi, che alimentano attraverso progetti anche del tutto legali e tracciabili la vita di uno spazio che non ragiona secondo la Legge ma piuttosto secondo una sua Regola - che, come già sottolineato, potremmo chiamare "legittimità".

Anche su questo, però, le opinioni sono divergenti: c'è chi spinge per utilizzare qualsiasi tipo di fondo e bando, anche il più insanguinato da investimenti che hanno a che fare con guerra e sfruttamento, perché l'obiettivo finale sono i servizi che si offrono e il benessere della comunità e perché, ancora di più in questo caso, utilizzare questi soldi è a tutti gli effetti "rubare ai padroni"; questo punto di vista è espresso dai membri dell'assemblea che sono cresciuti nella galassia dei centri sociali nella specifica cornice di Vicenza, che, come ho potuto osservare nelle operazioni di sgombero e nelle manifestazioni e come confermato da un interlocutore, ha una storia di azioni politiche portate avanti in accordo con la questura, in un'ottica di dialogo finalizzato al raggiungimento degli obiettivi e alla limitazione dei rischi. Per altri che provengono da esperienze più moderate, la provenienza dei soldi per i progetti che si va ad attuare va controllata e va fatta un'opera di discernimento. Per altri ancora, questi soldi sono delle sirene tentatrici,

che rischiano di far perdere il punto del perché si sta facendo tutto questo; e quindi, di perdere il riferimento alla Regola e abbandonarla inavvertitamente. In mezzo tra questi punti di vista, torna l'idea espressa da Enrico e confermata da molti all'interno dell'assemblea senza particolari voci contrarie, sulla perdita dell'obiettivo dell'assemblea settimanale. L'assemblea politica non è solo un appuntamento settimanale di discussione, ma il modo di guardare in faccia i conflitti sotterranei che attraversano lo spazio rifacendosi a un obiettivo che li trascende. è una necessità che credo sia una delle più dirette eredità del Movimento No Dal Molin, almeno per quello che emerge da Lanaro (2010:21):

questo groviglio di tensioni incrociate, di micro-conflitti sotterranei, di argomentazioni alla luce del sole e di discorsi sommersi, contribuisce a originare una sorta di geometria ad assetto variabile, di equilibrio precario (ma dal baricentro ben saldo) che si rivelerà nel corso del tempo come uno degli attributi più caratteristici del movimento No Dal Molin.

Queste parole potrebbero essere state scritte sul modo di esistere di Caracol Olol Jackson, solo che le due realtà differiscono per un fondamentale fattore: la quantità di persone che vi prendono parte. Spesso inconsciamente, la continua semi-discussione di questo groviglio di microconflitti si è rivelata nel tempo uno dei modi per poter agire e discutere allo stesso tempo, per poter fare in modo orizzontale senza dover aspettare ogni volta una discussione su tutto. Caracol Olol Jackson segue il primato dell'azione, ma si dà uno spazio per poter portare tutta l'azione passata e futura e rielaborarla, mischiarla, confrontarla. Agisce nel mondo con idee-valore che si muovono tra una ribellione di matrice antagonista e un rapporto con l'istituzione continuo che deve portare anche ad azioni contrarie ad alcune idee degli attivisti. Potremmo dire che la vita di un attivista di Caracol, specialmente se impegnato nel Centro Servizi o nella scrittura e gestione di bandi con il comune e altre realtà più moderate o aziendali, si muove tra essere una realtà che vive i valori in senso weberiano, quindi fondati sul continuo giudizio (anche il giudizio di contravvenire ai propri valori), e in senso durkheimiano, dove la libertà autonoma di giudizio cade in relazione al volere dell'assemblea⁵⁸. Questi valori, a volte alleati, altre in contrasto tra loro, non si risolvono con un "supervalore", ma con un evento: l'assemblea ha una funzione quasi rituale nel senso di riaffermazione dei valori fondanti dell'assemblea stessa, dei valori che sono profondamente immersi nell'azione in relazione continua con il presente e le questioni che motivano ogni giorno a trovarsi e ad agire per un "altro mondo possibile".

⁵⁸ questo è ad esempio il caso di tutta una discussione sul cucinare o meno carne all'interno degli spazi. Pochi sono i vegetariani tra i frequentatori dell'assemblea, ma si è scelto politicamente di non cucinare carne. Questa scelta viene spesso discussa con gli esterni all'assemblea, e il discorso ruota sempre attorno al valore della decisione assembleare e identitario anche se in contrasto con le proprie personali convinzioni.

Caracol come rifugio: l'opera di Roberto Mascella, seconda parte

In questo senso, seguendo la ricerca di Mascella, Caracol non agisce solo come soglia ma anche come rifugio: non solo si posiziona in un'area periferica, molto vicina a situazione edilizie e abitative critiche, ma anche a livello etico è uno spazio di sosta e incubazione. Parlando con alcuni dei volontari e dei frequentatori dello spazio, mi sembra che l'indirizzo politico di Caracol sia riassumibile in un "radicalismo moderato". L'assemblea di Caracol, grazie alle personalità che la compongono e le esperienze che all'interno delle mura dell'edificio sono state portate avanti, è uno spazio dove è possibile portare avanti questioni che sarebbe complesso discutere in ambienti più operativi a livello politico, dove l'importante presenza di persone avanti con gli anni permette di discutere argomenti politicamente scomodi basandosi sulla fiducia di portare avanti un progetto comune. Allo stesso tempo, è uno spazio dove alcune opinioni e punti di vista sono dati per scontati, e per questo motivo risulta un moderato rifugio in mezzo alla città. È un rifugio legalmente in regola dove poter fare discorsi che mettono in discussione la legge. Un rifugio politicamente schierato dove non è l'entusiasmo a fare da padrone, ma la cautela e l'analisi delle situazioni. Caracol funziona esattamente come i rifugi mobili di Roberto Mascella descritti alla fine della sezione precedente: spazi neutri, la cui funzione non è chiara, immersi all'interno di un flusso di rumore, macchine, abusi edilizi e ingiustizie che permette una temporanea fuga da tutto questo senza muoversi, ma piuttosto creando una piccola oasi, un po' buia, ma pur sempre un'oasi. Come i rifugi montani, Caracol porta con sé una serie di principi da seguire per chi vi entra. È uno spazio immerso in un ambiente affascinante ma moralmente complesso, fatto di difficoltà di integrazione, urbanizzazione avvenuta troppo velocemente e devastazione ambientale, il che lo rende un luogo dove un po' dell'umanità al di fuori di quell'ambiente ha costruito un avamposto, allo stesso tempo fungendo da osservatore e supporto per l'ambiente in cui è immerso. Caracol è uno spazio di tutela per chi vive nei quartieri più complessi della città di Vicenza, ma è anche un punto di accesso a tutte le problematiche della città per tutta una serie di persone che ha la fortuna di non doverle vivere sulla sua pelle ma che sceglie di non restare indifferente ad esse.

Visualizzare il modo in cui gli avventori di Caracol sviluppano un senso di "casa" nelle sue mura ci apre ad una realizzazione pratica delle dinamiche sopra esplicitate, che vanno dal "fare casa" attraverso l'azione in varie modalità: in primis, dando valore alla costruzione fisica dello spazio, uno spazio che è pensato per essere modulabile e adattabile alle esigenze - l'intero open space si sviluppa attraverso quinte e luci posizionate in modo che possa venire allargato e ristretto, permettendo di essere una sera una sala da concerti, un'altra uno spazio per una mostra d'arte, un'altra un luogo adatto ad un'assemblea, un'altra ancora una palestra per esercizi di yoga o allenamento di breaking. Questa modulabilità necessita però di

una continua ridefinizione e discussione di cosa faccia “sentire a casa” anche nella precarietà di uno spazio in continuo mutamento. Nei mesi in cui ho portato avanti la mia ricerca, il gruppo di persone più impegnato nella realizzazione eventi ha dovuto confrontarsi particolarmente con questa necessità, in quanto lo spazio ha attraversato un momento di crisi per quel che riguarda l’affluenza agli eventi, e, oltre a pensare modalità di finanziamento alternativi per poter ospitare artisti che garantissero più affluenza, molto sforzo è stato fatto nel rendere lo spazio più accogliente. Questo sforzo, partito da un gruppo solo, ha poi portato l’intera assemblea a ridiscutere il ruolo della biblioteca - pensata già in origine come spazio ibrido tra biblioteca ed osteria (per questo chiamata bibliosteria) - riflettendo sull’utilità del modello di catalogazione bibliotecario per uno spazio del genere, cercando di capire come incentivare l’accesso ai libri da parte degli avventori che non necessariamente utilizzano lo spazio per la ricerca di testi.

L’esperienza sensoriale del sentirsi a casa è stata dunque ricercata e incentivata, cercando di portare l’attenzione sempre su questo senso di abitare la precarietà. In questo senso il concetto multi-scalare di casa ci viene in aiuto se integrato alle dimensioni di soglia e rifugio sopra esplicitate. Se intendiamo la casa come un luogo “to which one withdraws and from which one ventures forth” (Tuan 1971: 189) e “a very special relationship between people and their environment, a relationship through which they make sense of their world” (Dovey 1985, in Blunt / Dowling 2006:11), gli strumenti di soglia e rifugio e di Legge e Regola sopra elaborati ci permettono di comprendere come è possibile integrare la sensazione di casa e le tensioni legate allo spazio urbano che circondano Caracol Olol Jackson, superando le distinzioni tra pubblico e privato, pericolo e sicurezza, necessario e possibile. Seguendo gli studi di Blunt e Dowling, è utile comprendere come in questo spazio queste associazioni binarie che permeano la teoria sociale (McDowell / Sharp 1999) non siano utili a comprendere il valore che i frequentatori di Caracol danno al sentirsi a casa nelle sue mura:

the possibility of linkages between the opposing categories is neither conceptually nor empirically considered. Second, these oppositions valorize one side and devalue the other. Thus public, work and citizenry are presented as superior to private, home and the domestic. Feminist thinking on home challenges these dualisms in a number of ways. Theoretically, dualistic thinking is criticized for inadequately understanding the porosity of categories, and the invariable connections across the opposites – between home and work, public and private, for example – are traced empirically. (Blunt / Dowling 2006:17)

Empiricamente, infatti, è interessante notare come la distinzione tra pubblico e privato sia evitata all’interno della pratica di Caracol Olol Jackson. Caracol ha voluto dal suo principio essere un luogo accogliente al punto di venire esplicitamente definito “casa” da molti attivisti, e anche per questo motivo lo spazio è stato immediatamente acquistato e non occupato o affittato. Caracol ha da sempre voluto agire come uno spazio “pubblico” che erogasse appunto servizi pubblici (in sostituzione di un servizio pubblico

giudicato insufficiente) e inserendosi in una logica che vuole eliminare dalla sua radice il concetto di proprietà privata (uno dei motti degli attivisti, ripetuto anche sul merchandise ufficiale, è il ritornello zapatista “todo para tod*s, nada para nosotr*s” - tutto per tutt*, niente per noi), allo stesso tempo però essendo legalmente uno spazio privato. La scelta di acquistare lo spazio, come abbiamo già riportato in precedenza, è nata dalla volontà di non venire più sgomberati, nel senso di voler dare una continuità ai servizi che si proponeva di erogare. L’idea che mi è stata spesso ripetuta è che solo avendo uno spazio tutto per “noi” si poteva decostruire a livello pratico il concetto di “avere”. La possibilità prefigurativa di Caracol Olol Jackson si rende possibile, allo stato attuale, solo attraverso la garanzia di proprietà. La proprietà privata dello spazio risulta dunque un modo di abitare la Legge al fine di praticare la Regola. L’autonomia all’interno di un sistema di leggi permette dunque di praticare due ambienti diversi, creando uno spazio dove la Legge non esiste più, ma solo perché lo spazio come collettività accetta di creare relazioni basate sulla Legge al di fuori di esso. Dunque, uniformandosi alla pratica del rispetto della giurisprudenza è possibile creare uno spazio prefigurativo ma sicuro, dove la precarietà è vista in una scala diversa rispetto all’esperienza di un centro sociale occupato o in concessione, dove la minaccia di sgombero è continua e il senso di identità è costruito in senso negativo con l’esterno. Qui il senso di identità può costruirsi in senso positivo, aiutando nello sviluppo di un sentimento di casa, in linea con le riflessioni di Massey (2001, in Blunt / Dowling 2006:17).

Questa particolare configurazione di spazio privato ha permesso la continuità con l’esperienza di convivenza fra diverse soggettività politiche del No Dal Molin dando uno spazio per l’azione a tutte queste persone. Il movimento No dal Molin era riuscito a superare il problema della legalità, garantendo la possibilità di partecipazione anche a persone che non si sarebbero sentite a loro agio in un’occupazione, attraverso lo strumento della legittimità interna, di una Regola, garantita dall’approvazione trasversale che il movimento aveva per una buona parte della città di Vicenza. Il percepito fallimento dell’esperienza del Movimento e la sua frammentazione hanno minato questo senso di sicurezza, e l’avanzare dell’età degli attivisti non ha aiutato. In questo contesto, Caracol è servito a molti come spazio per rientrare nel mondo dell’attivismo da un punto di accesso sicuro per quel che riguarda la giurisprudenza, in cui esplorare forme di precarietà di diversa scala. In un certo senso, possiamo azzardare, nei riguardi della costruzione di uno senso di casa, un’integrazione tra il concetto di Regola di cui sopra (Benussi 2021) e i concetti di *building* e *dwelling* di Heidegger (1993:347, con le dovute riarticolarioni in Young, 1997:164) che Blunt e Dowling (2006:5) utilizzano per elaborare la loro idea di casa. Heidegger afferma che “Only if we are capable of dwelling, only then can we build” (1993:362), intendendo il costruire in un senso sia fisico che metaforico, che Young rielabora in *home-making*, riferendosi alla coltivazione, la cura e la conservazione della casa, similmente al passaggio che Ingold descrive dal “costruire” all’“abitare” (Ingold 2004: 111-139). È all’interno di questo spazio che permette l’azione di cura che la Regola può venire esercitata.

In questo contesto l'atto di *home-making* diventa un'azione etica, e la casa un progetto etico. L'abitare che ci permette di costruire è l'interiorizzazione della Regola, che è un'azione pregressa per tutti i fondatori di Caracol Olol Jackson. Questa regola in costante rielaborazione ha delle radici solide in un passato che ha individuato spazi e dimensioni dell'abitare, che ha sperimentato contratti, occupazioni, affitti, acquisti collettivi che hanno sperimentato vari tipi relazione con l'ambiente circostante, per molti trasformando l'idea di casa, di spazio sociale, di privacy e limite personale. Se solo imparando ad abitare è possibile "fare casa", l'imparare ad abitare in questi contesti è un gesto etico, in quanto punta a costruire "uno spazio simbolico in cui [ognuno] esercita la propria libertà" (Urbano, 2011:111). Caracol non è dunque solo uno spazio di politica prefigurativa, ma una sperimentazione di cosa possa essere una politica prefigurativa; uno spazio dove poter "fare casa", coltivare e curare le relazioni interne, con dei piedi ben saldi in un progetto ad alta intensità etica.

C'è un'altra dimensione nell'opera di Mascella che ha un grande potenziale dal punto di vista etnografico. Uno degli obiettivi della sua ricerca e in particolare della sua esplorazione all'interno di Caracol è un'elaborazione teorica sull'isolamento sensoriale come gesto politico e artistico. Il tema dell'isolamento emerge direttamente dalla conformazione dei *Body Shelters*, che sono piccoli spazi chiusi in cui può entrarci solo una persona alla volta, che però ci permettono metaforicamente di allargare la riflessione a un isolamento corporale collettivo, fatto di corpi malati che vengono curati in ambulatorio, corpi senza sostentamento che popolano ogni settimana in banco alimentare, corpi che cercano una forma di riconoscimento e libertà più ampie nelle serate dedicate alla performance come "Fluorescenze" e "Tides". In questo ultimo contesto è possibile scorgere in che senso l'isolamento possa diventare un gesto artistico. Caracol fonda buona parte della sua programmazione artistica sulla sperimentazione e su pratiche artistiche e musicali che non trovano casa altrove in un contesto urbano periferico come quello della città di Vicenza. A fini comunicativi, da settembre 2025 questa parte di programmazione va sotto il cappello di "Caracol bufèra", nome che aggiunge alla dimensione politica di rifugio della chiocciola l'idea della bufera, dell'attraversare le avversità, di posizionarsi all'interno degli sconvolgimenti della contemporaneità, ma anche di diventare bufera, nel senso di scardinare, mettere in discussione, abbattere preconcetti e abitudini⁵⁹. Nella riflessione interna al gruppo che si dedica a questo specifico lato della programmazione, la riflessione si è orientata molto spesso su che cosa distingua Caracol dagli altri spazi che organizzano eventi simili (in particolare, i già citati Bocciodromo e Porto Burci), e spesso la discussione ha generato tensioni in quanto emergeva da parte degli attivisti principali la necessità di avere

⁵⁹ Tutto questo viene esplicitato nel manifesto redatto per la presentazione del progetto e riportato sui social media di comunicazione di Caracol Olol Jackson: "da oggi, a Caracol soffia bufèra! Una programmazione collettiva e in continua evoluzione: concerti live, dj set, performance, laboratori, sperimentazioni. Uno spazio di incontro, attraversato da culture indipendenti e pratiche indiscipline, con un'attenzione particolare a chi agita, scardina e resiste dai margini e alle voci più urgenti e radicali della musica e della performance contemporanea. Ogni bufèra è possibilità: di fermento, di trasformazione, di comunità che si fa tempesta.

una chiara distinzione a livello di proposte, insistendo sulla necessità che gli eventi nati in Caracol Olol Jackson restassero all'interno dei suoi spazi. Questa necessità di creare una distinzione risponde certamente a necessità comunicative finalizzate a garantire un'affluenza stabile, ma per molti tocca anche la paura che, parallelamente, era visibile anche nella discussione sull'utilizzo dei bandi e della perdita di rilevanza dell'assemblea politica. Questa paura di perdita dell'autonomia e della distinguibilità vede, in senso artistico, l'isolamento come uno strumento per l'emancipazione. La regola in questo senso detta un'etica anche a livello artistico e performativo, un'etica che può essere garantita solo avendo la sicurezza delle mura in cui si sa come ci si prende cura, come si abita uno spazio, come si sta dentro una bufera. L'isolamento non è però solo artistico: Caracol è un rifugio anche nel senso di separazione da un esterno. L'acquisto dell'immobile è una separazione dalla minaccia dello sgombero e da tutta una serie di esperienze che hanno concepito i beni comuni come bene comune, e per questo non ottenibile attraverso l'acquisto, che in questo senso è comprensibile anche come forma di isolamento. Caracol ha scelto politicamente di percorrere una strada inedita, man mano rischiando di svincolarsi dai percorsi di autonomia descritti nel primo capitolo. Certamente, ogni spazio prefigurativo sottintende una dimensione di separazione, perlomeno dallo stato delle cose a cui si intende praticare un cambiamento. In questo caso, non parliamo certo di una separazione radicale nel senso delle comunità monastiche benedettine del futuro teorizzate da Macintyre (1981:278), quanto piuttosto di un isolamento protettivo che permette di esistere all'interno di un sistema percepito come opprimente. Questa forma di abitare la Legge garantendo un posto per fuggirci permette l'isolamento e lo rende, consapevolmente, un gesto politico.

L'opera di Mascella e la sua co-realizzazione attraverso l'esperienza dei frequentatori di Caracol ha una possibilità molto grande di mettere in pratica in un modo inedito e sperimentale l'incontro teorico tra concetti e studi relativi all'antropologia dell'abitare con gli strumenti dell'antropologia dei valori, il tutto attraverso la lente dell'arte contemporanea, garantendo un'apertura all'incognito e a pratiche ed esperimenti futuri. Credo possa essere un'importante possibilità di restituzione anche di questo elaborato, inserendolo in una cornice di ricerche che vogliono essere un continuo scambio di saperi, punti di vista e ricerca di soluzioni alle difficoltà dello spazio e delle persone che ne fanno parte. In questa sezione ho delineato quelli che a mio parere sono alcuni punti interessanti in cui poter sperimentare un dialogo e attraverso cui interpretare l'analisi etnografica parallela al posizionamento delle opere. Ritengo che questi siano solo alcuni accenni, e che ci sia molto altro da poter inserire, utilizzare o elaborare; credo anche che l'opera di Roberto Mascella possa essere un ottimo risvolto per questa ricerca, in quanto oltre allo spazio di Caracol porterà le sue opere in altri spazi, potendo garantire un dialogo tra realtà ed esperienze che può essere estremamente fecondo anche a livello etnografico. Anche i punti che elaborerò nelle prossime sottosezioni fanno parte del quadro di categorie, concetti e punti di vista che ritengo utile applicare nell'interpretazione dell'opera di Mascella. Quello che differenzia questa sezione è il rapporto diretto, più

prettamente etico, tra i concetti di soglia, rifugio e isolamento e gli strumenti dell'antropologia dell'etica e dei valori. Nelle prossime sottosezioni approfondirò alcune tematiche più specifiche, che vanno dal rapporto con il denaro alla felicità.

Valore che circola. Il ruolo del denaro

La prima volta che ho fatto all'assemblea una domanda riguardante il denaro, che all'inizio della mia ricerca pensavo sarebbe diventato il tema principale della tesi, ho ricevuto da Francesco una risposta molto sicura e apparentemente risolutiva:

Sulla questione dei soldi siamo atipici; in altre parti si litiga, qui no. Io so che i soldi non li devo toccare. Secondo me questo è importante per noi: sappiamo che ci sono figure capaci di tenere la cassa, e questo avviene perché c'è una conoscenza pregressa che si è sviluppata in altri ambiti. Di solito si litiga quando ci sono debiti, e io so che non ce ne sono perché l'amministrazione è in mano a persone sensate. Non abbiamo il problema di pensare che qualcuno si metta i soldi nelle tasche. Ricordo che durante il Dal Molin eri tu a mettere quelli che mancavano per arrivare alla cifra tonda: l'aspetto collettivo è più importante. Per quel che riguarda chi viene pagato, cosa che una volta era un tabù, è una grande soddisfazione per noi che qualcuno prenda dei soldi. Non c'è una logica competitiva: ogni volta che qualcuno viene pagato è un traguardo. Una volta si diceva che i soldi sono del diavolo. Questa è una delle cose di cui dobbiamo essere davvero soddisfatti per il lavoro che invece abbiamo fatto.

L'aver iniziato la ricerca con questo punto di vista, mi ha fatto parzialmente desistere dal mio impegno verso lo studio di come il denaro, che secondo le cornici interpretative elaborate finora potrebbe essere definito il valore orientativo della Legge, in quanto ero alla ricerca di materia più calda, più evidentemente conflittuale. Come è emerso anche nel paragrafo precedente, nel tempo mi sono accorto che la spiegazione di Francesco era una parte della storia che, integrata con altri punti di vista in situazioni diverse, poteva dare un'immagine più completa. Dopo aver passato alcuni mesi ad interrogarmi sulla felicità e sul conflitto di cui sopra tra il modello di partecipazione di tipo "europeo" e la partecipazione "antagonista", il tema denaro è emerso nuovamente nella sua centralità con l'inizio della stagione degli eventi, ad ottobre. Nei mesi successivi, l'assemblea è stata monopolizzata da una serie di questioni burocratiche che avevano a che fare con il cambio di ragione sociale dell'associazione da ONLUS a APS e con il giungere a fare un quadro generale della situazione economica dello spazio, considerato un grande investimento per il montaggio di alcuni pannelli solari previsto a breve. Il discorso

su come recuperare quelle varie migliaia di euro che servivano per il lavoro ha portato a una ridefinizione di quali fossero le vie di guadagno dello spazio. La discussione si è animata principalmente attorno alla realtà degli eventi, in quanto al momento dell'acquisto dello spazio erano il modo principale per "fare cassa", ed erano pensati anche come attività finalizzata a pagare le spese energetiche dello spazio nel suo complesso. La progettualità degli eventi è nel tempo molto mutata, virando verso una proposta artistica più ricercata e meno fortunata dal punto di vista economico. La questione non è stata immediata, ma è emersa nel tempo, per cui molte persone, principalmente i più anziani, faticano anche oggi a comprendere ed accettare questo cambiamento. Questo conflitto intergenerazionale non è stato semplicemente accettato dalle due parti (il gruppo eventi e chi dell'assemblea non è molto al corrente delle attività di quel gruppo specifico), ma si è tentato di sviscerarlo, comprenderlo, fornire giustificazioni e spiegazioni.

Quello che è emerso evidente ai miei occhi è la diversità di discorsi e obiettivi che riempivano le varie situazioni in cui questo tema veniva affrontato. Nelle discussioni interne al gruppo eventi, il denaro veniva visto come un mezzo per un fine - fare un evento di qualità, interessante soprattutto per gli organizzatori stessi e per la città nel suo complesso. Nelle discussioni assembleare, il denaro tornava ad essere un fine penultimo (essendo comunque finalizzato al mantenimento dello spazio e non all'accumulazione fine a se stessa), di cui si doveva rendere conto, assicurando tutti che si stava pensando a modi per ottenere più denaro e riuscire a sopperire alle esigenze energetiche dello spazio. Non credo che ci sia alcuna strategia retorica o mezza verità portata in assemblea rispetto alle discussioni chiuse, anche se alcuni scambi e situazioni lo davano a pensare. Credo che, da parte di tutti, fosse ben compreso sia il problema della sopravvivenza economica sia la necessità di avere una programmazione artistica di qualità. Si sono cercati modi per risolvere la tensione, ma la modalità di azione ai miei occhi è rimasta la stessa: in certe situazioni, la qualità artistica restava l'obiettivo principale, in altre il benessere economico era di gran lunga più importante. Questo fenomeno, leggibile sulla scorta di Dumont come un "rovesciamento", mi ha illustrato bene come il denaro all'interno degli spazi di Caracol mutasse forma, posizione e motivo di esistere a seconda della situazione.

La prospettiva si è ancora più arricchita con una conversazione avuta con Marta, attivista del Bocciodromo e sindacalista con ADL Cobas, che lavora all'interno degli spazi di Caracol e è una delle figure più attive all'interno del movimento dei centri sociali cittadino. Parlandomi della sua storia lavorativa, mi ha descritto la sua attività di sindacalista come un "rubare ai padroni" per socializzare il denaro che, attraverso il lavoro e il supporto ai clienti di ADL, riusciva a riscattare. A volte si parla di cifre anche poco significative, ma il fatto di ottenerle da datori di lavoro scorretti e aziende che basano la loro attività su uno sfruttamento mascherato da lavoro stipendiato da un valore all'aiuto che il denaro ottenuto può dare al cliente in questione di gran lunga superiore al mero dato economico. Il denaro in un

sindacato come questo, che agisce in supporto ai casi più complessi, spesso persone in fragilità economica e sociale, acquisisce il senso che Munn dà agli oggetti di valore, superando il conflitto tra denaro come fine ultimo e penultimo: “rather than having to choose between the desirability of objects and the importance of human relations, one can now see both as refractions of the same thing” (Munn 1986 in Graeber 2001:46). Questo denaro che ha attraversato diversi “regimi di valore”, secondo la terminologia di Appadurai, ha acquisito ancora più significato nel passaggio dai “padroni” alle persone con cui si riesce a instaurare una relazione - anche se piena di incomprensioni e conflitti. Qui il denaro diventa un alleato se si riempie di una storia che parla di emancipazione e miglioramento delle condizioni di vita.

Allo stesso modo, credo sia utile osservare una delle modalità con cui il gruppo eventi ha deciso di portare una temporanea soluzione alla questione economica, ossia un'asta di autofinanziamento. A novembre è stata aperta una chiamata pubblica alla donazione di opere artistiche a Caracol Olol Jackson, opere che sarebbero poi state messe all'asta in un evento appositamente organizzato a dicembre. La risposta è stata notevole, con circa quaranta opere giunte da amici e conoscenti, alcuni anche artisti di fama nazionale (come Attilio Pavin e lo stesso Roberto Mascella). La sera dell'asta ha portato questa richiesta di aiuto economico in un contesto allegro, dove una settantina di persone hanno passato quattro ore a guardare opere, ridere per la comicità dei battitori d'asta, ascoltare offerte e, in molti casi, spendere cifre piuttosto elevate. Questo è stato il punto che mi ha fatto vedere, anche attraverso l'esperienza diretta, come il valore del denaro in un contesto ben giustificato e ricco di storie e relazioni cambi totalmente, muovendosi e riempiendosi di significati ulteriori che fanno perdere d'importanza il valore economico. Allo stesso tempo, però, lo stesso valore economico del denaro cresce, in quanto esso va a significare l'aiuto che quell'acquisto può dare allo spazio. Nella frenesia dell'asta, il soldo diventa un numero urlato a gran voce, una decisione presa velocemente, non mediata, che si impegna di divertimento oltre che di giudizio su come utilizzarlo. Io stesso ho avuto modo di acquistare un'opera che dubito avrei acquistato in un'altra situazione, e quel denaro speso nella mia immaginazione ha un valore totalmente diverso, non si attacca all'opera ma diventa quasi incalcolabile, alleggerendosi. Tra denaro e opera c'è stato uno scambio che ha riempito di significato entrambi.

L'asta è stata, a mio modo di vedere, un modo di generare valore attraverso la relazione: tutto, dal lavoro degli artisti alle entrate per lo spazio, passando per i soldi spesi per le opere, dopo l'asta si è caricato di un valore ulteriore rispetto a quello che aveva prima. L'opera donata non è solo un'opera quantificabile in ore di lavoro o giudicabile all'interno del percorso artistico dell'autore o autrice; i soldi guadagnati dallo spazio non sono paragonabili alle entrate per il bar o per un altro servizio erogato; i soldi spesi dagli acquirenti si sono alleggeriti, tanto da volare fuori dalle loro tasche a una velocità che ha lasciato spiazzati gli acquirenti stessi (come ho potuto verificare io stesso, sia attraverso colloqui con altri sia attraverso il

mio stesso acquisto); le opere che ora decorano le case private di chi ha partecipato all'asta si riempiono di significato per essere testimonianza tangibile del contributo a un sogno, quello dello spazio prezioso a molti che è Caracol Olol Jackson. Il valore è dunque emerso dalla circolazione, in linea più con le teorie di Munn e di Strathern che quelle di Appadurai, in quanto non è stato lo scambio a dare ulteriore significato, non la vita sociale di questi oggetti, ma la rete di relazioni in cui essi e le azioni ad essi collegate si inseriscono e generano. E, forse, il vuoto che l'opera donata ha lasciato nella galleria di un artista, o il vaso che uno dei miei interlocutori è riuscito ad acquistare e che ora riempie il tavolo del suo soggiorno sono diventati qualcosa di più che semplici oggetti assenti o presenti: sono, oltre che un ricordo, un invito all'azione, una testimonianza che può aiutare, ancora una volta, a trovare motivazione nella propria azione partendo dalle relazioni che la vita a Caracol Olol Jackson ha generato. Non solo: questi oggetti diventano "inalienabili" nel senso espresso da Weiner in quanto carichi di questo valore, in quanto diventano altri oggetti facenti parte della storia di Caracol. A detta di alcuni interlocutori, gli oggetti che emergono da situazioni collettive ma finiscono nel privato sono la quintessenza di ciò che vuol dire la comunità da cui essi provengono: essi sono la soglia tra pubblico e privato, il collettivo che entra nella vita del singolo attivista attraverso un oggetto che si posiziona nelle mura domestiche. È la storia di come quell'oggetto ha contribuito alla vita di uno spazio che trascende la singola persona a renderlo inalienabile per essa, in quanto quell'oggetto simboleggia il suo personale contributo, non trasferibile ad altri. In questo senso, il possedere non diventa più un rimuovere dal flusso collettivo di creazione di relazioni, ma l'oggetto diventa ciò che Graeber chiama "forma-valore", oggetti che portano in vita il valore che rappresentano, contribuendo dunque all'emergere della motivazione giorno per giorno. Un valore che, in questo caso, è prettamente personale ed emerge dalla dinamica weberiana dell'attribuire valore. L'oggetto significa Caracol - ma Caracol significa cose diverse per tutti. Caracol sta per gli amici di una vita, per il sogno di una società più giusta, per uno spazio di crescita e sperimentazione, ma anche per infinite altre cose che non basterebbe una tesi di 120 pagine per elencarle.

Felicità di gruppo, benessere individuale

A pochi giorni dal previsto sgombero del Bosco di Cà Alte, mi trovo in ufficio ADL con Federica. Da settimane non si parla d'altro che dei boschi, l'umore generale è di un misto tra entusiasmo e angoscia, con una prevalenza del primo. In Caracol si sente forse un po' di più il secondo, nell'assemblea dei boschi invece c'è un sentimento più positivo, complice l'affluenza in assemblea che è costante e il clima di campeggio continuo che si sta creando. L'idea è che probabilmente asfalteranno tutto. La speranza è di riuscire a mantenere la parte alberata, e far sì che si asfalti solo il corridoio che collega la strada alla

ferrovia⁶⁰. Quel pomeriggio in ufficio entra Martina, con il solito fare amichevole che mi ha sempre fatto sentire ben accolto. Martina non è una frequentatrice assidua dei boschi, anche se viene molto spesso in assemblea. Lavora in ambulatorio, ha un modo di fare molto amichevole e ha un occhio di riguardo soprattutto per noi giovani, per Federica in particolare a cui vuole molto bene. Scambiamo tutti assieme due parole, e ovviamente il discorso va sull'unico argomento del momento, lo sgombero dei boschi. Federica è entusiasta, e ripetiamo quello che ci stiamo dicendo in assemblea utilizzando anche il linguaggio da slogan usato nella comunicazione social. Di risposta, Martina ci osserva con fare più serio dicendo: “va bene tutto, bisogna dire che siamo sicuri e che resisteremo, ma lo sappiamo che ci sgombereranno vero? Non possiamo farci illusioni, perché poi casca tutto, e quando si casca ci si fa male. Tanto male...”. Martina ha più di 70 anni e una storia di partecipazione ai movimenti, in particolare al No dal Molin, che dura da molti decenni. La cosa che apprezzo di più di lei è il suo sorriso, il suo avere una buona parola per tutti noi, è un gran conforto nei mesi difficili di sgomberi, notizie riguardanti un genocidio, di repressione, di conflitti su vari fronti. Si capisce che il suo atteggiamento è qualcosa che ha acquisito negli anni, e dalle sue parole anche la necessità di proteggersi dalla caduta dalle illusioni è qualcosa che ha imparato sulla sua pelle. Martina, come gli altri membri più anziani del gruppo di Caracol, mi ha reso evidente in più momenti come l'età e le esperienze di una lunga militanza portino a diversi modi di gestire lo stare bene e la felicità, in questo cercando di relazionarsi con le idee dei più giovani, a volte in modo paternalistico, a volte meno. Uso il termine “gestire” perché in un ambiente così dinamico e emotivamente intenso come Caracol lo stare bene è qualcosa che deve venire attentamente regolato, per equilibrarsi tra le necessità di entusiasmo in certi momenti e il bisogno di regolare il proprio sconforto in altri. Tutto questo viene agito collettivamente, in un gruppo che non ha confini stabili né di persone né soprattutto di età.

In questo sottocapitolo intendo affrontare un rapporto molto intimo ma centrale per l'argomentazione di questo testo, ossia tra attivismo e felicità, il che porta necessariamente a interrogarsi su concetti come quello di libertà e di vita privata. Ci sono stati molti momenti durante la mia ricerca sul campo in cui ci siamo collettivamente interrogati sulla salute della comunità attorno a Caracol e dei singoli attivisti, molti altri in cui lo scarto fra vita privata e vita comunitaria si è ristretto, è stato negoziato, è stato ignorato o sospeso. Momenti in cui io stesso mi sono dovuto interrogare su quanto questo spazio e questa comunità poteva prendere dalla mia vita a partire da un avvertimento che nelle mie prime settimane di servizio civile veniva ripetuto continuamente: Caracol è uno spazio totalizzante. In vari momenti ci si è interrogati su cosa rendesse difficile la vita di qualche attivista, se la disorganizzazione, lo stress, la difficoltà a

⁶⁰ che è poi quello che succederà. Non era ovvio però nelle settimane prima, e anzi ci si preparava a portare avanti una resistenza il più lunga possibile, con la quasi certezza di perdere la partita relativa a Cà alte, sperando di vincere quella relativa al bosco Lanerossi.

dialogare, il contesto geopolitico, la mancanza di tempo per trovare una relazione di coppia realmente significativa, l'eredità del G8 di Genova. In altri, è venuto spontaneo ricordare cosa rende felici, quando si vincono le lotte, quando si è tutti insieme, quando il Vicenza Calcio vince la partita, quando dopo tanto lavoro arrivano molte persone ad un evento. Tutto questo mi ha mostrato ripetutamente come la felicità e la libertà in questo piccolo mondo nella periferia di Vicenza non siano fatti personali ma nemmeno collettivi, né legati alla contingenza né di lungo termine. Questi due termini non sono che simboli, che ripetuti abbastanza a lungo si mostrano privi di un referente chiaro e condivisibile e smettono di essere questioni su cui potersi interrogare direttamente. Ed è per questo che questi simbolici fini ultimi delle azioni sulla terra seguono quello che Zigon e Thoop dicono riguardo al bene nel senso più generale: «il «bene» non è che una parte, e minoritaria, dell'esperienza morale dei soggetti e una parte che troppo spesso rappresenta questi stessi soggetti come monadi che guardano, e giudicano, il mondo» (2014:1-15)

Parlare di felicità in rapporto alla formazione di valori non ha come obiettivo la misurazione o il confronto dei livelli di felicità, ma l'indagare

come la felicità figuri come idea, umore o motivo nella vita quotidiana delle persone: su come esse effettivamente si impegnino nel rendere le proprie vite più felici - o meno - consapevolmente o meno, in modi condizionati dai valori sociali dominanti così come da una gamma di obiettivi e aspirazioni potenzialmente in conflitto (Kavedžij e Walker 2015: 5)

Ci tuffiamo ora in un breve viaggio tra contributi antropologici contemporanei sulla felicità, mettendoli in rapporto con quello che ho potuto osservare, su cui mi sono potuto interrogare a partire dalla vita condivisa per questo intensi mesi con gli attivisti di Caracol. Parliamo di attivisti, persone dunque attive nella vita della città ed impegnate, e li studiamo proprio in quanto portatori di un'auto-identificazione con quell'impegno, quell'attività continua. A rigore di logica sarebbe forse corretto parlare maggiormente dei trenta-quarantenni che animano Caracol in quasi tutte le sue dimensioni, ma, come è emerso chiaramente nei paragrafi precedenti, in questo spazio è molto importante concentrarsi anche su un gruppo più specifico e fondante dello spazio: gli anziani.

Il gruppo che è più impegnato nella vita quotidiana dello spazio è chiaramente non quello di cui fanno parte i più anziani, anche se a livello numerico i soci sono per la maggior parte over 60. Oltre alla rilevanza numerica, all'interno dell'assemblea la loro influenza è sentita anche dai più giovani. La loro presenza, oltre che per memoria storica, è essenziale per il mantenimento della motivazione all'interno dello spazio. Caracol in questo senso riproduce quello che è stato il presidio No dal Molin. Anche qui, gli anziani

hanno delle motivazioni profonde e robuste, proprio quelle che evidentemente mancano ai più giovani. Non è infatti un caso se l'altra cosa che salta agli occhi è che quella fascia d'età in cui di solito i movimenti sociali pescano a piene mani, quella degli studenti e degli universitari, dei ventenni insomma, in presidio è piuttosto scarsamente rappresentata (Lanaro 2010: 33).

Se nelle riunioni organizzative aperte con le attiviste del Bocciodromo i più anziani partecipano meno, sono molto presenti invece durante gli sgomberi, le manifestazioni e altri momenti di tensione mista a *communitas* (Turner, [1969] 1991: 138, una forma di socialità egualitaria, spontanea, anti-strutturale, dove le distinzioni di status e di ruolo vengono temporaneamente sospese e il legame fra i presenti si rinforza), situazioni molto feconde da osservare con la lente di Durkheim (1912, 1995), vedendoli come momenti quasi rituali, di *effervescenza collettiva*. Per Durkheim, infatti, l'interazione sociale può, al loro massimo livello, generare “una sorta di elettricità” che lancia le persone verso uno stato di esaltazione, che può essere guidato attraverso i rituali comuni alla vita di gruppo (Durkheim, 1995: 213 - 217; [1924] 1974: 81 - 94). L'effervescenza collettiva dà ai membri di un gruppo la possibilità di sostituire il mondo immediatamente disponibile alle loro percezioni con un altro mondo, morale, in cui le persone possono interagire sulla base di idee e conoscenze condivise. Come sottolinea Robbins (2015:221), secondo Durkheim i sentimenti condivisi tra i membri di un gruppo sociale possiedono più “energia” rispetto a quelli puramente individuali e appaiono quindi ai soggetti come ideali in contrasto con quelli più personali, meno evidentemente condivisi, “reali”. Durkheim aggiunge che tali sentimenti potenti e condivisi, e gli ideali che producono, sorgono in momenti di “fermento collettivo” ([1924] 1974:91). Una volta creati in tali momenti, questi ideali vengono investiti in oggetti concreti e concetti condivisi che permettono di afferrarli continuamente, anche al di fuori dei momenti di entusiasmo collettivo (ibid.: 94). In questo modo, le cose del mondo vengono messe in relazione con gli ideali e quindi ad assumere valore, e i valori vengono a trovarsi al tempo stesso dentro di noi, come esperienze e ricordi di fermento collettivo, e a trascenderci, come cose del mondo che sentiamo possedere un valore proprio.

È questa rilevanza dei momenti “straordinari” che Robbins indaga in un articolo in relazione al concetto di felicità (Robbins 2015) e che mi ha dato molto da riflettere a partire del già citato incontro con le ricercatrici di Feminist Hiking Collective e dalle manifestazioni dei mesi seguenti, in particolare contro lo sgombero del bosco di Cà Alte (Luglio 2025) e in sostegno alla Freedom Flottilla nell'ottobre 2025. In particolare, la parte iniziale della giornata con Feminist Hiking Collective era dedicata a delle brevi presentazioni, in cui i partecipanti erano invitati a dire chi erano, come si erano uniti al gruppo di Caracol e cosa li rendesse felici. Molti citavano i boschi, i presidi e le lotte, in particolare quelle che vanno bene. In quella presentazione e nei discorsi successivi, è emerso collettivamente come il presidio e le

manifestazioni fossero dei momenti per stare insieme al di fuori della dinamica del tempo limitato che per molti è una delle problematiche principali dell'assemblea settimanale di due ore, in cui sembra sempre che ci sia necessità di correre per inseguire gli argomenti più importanti. L'atmosfera all'indomani delle due sopracitate manifestazioni, che, a differenza di altre, come lo sgombero dell'edificio del Bocciodromo in Viale Rossi (dicembre 2025), erano state molto partecipate, dava una sensazione di rinnovata unione, di essere tutti dalla stessa parte e non divisi dai microconflitti sotterranei che dividono lo spazio a partire da differenti vedute su specifici compiti e avvenimenti nei servizi di Caracol Olol Jackson. Ciò che mi pareva di osservare in quei momenti successivi alle manifestazioni era una genuina forma di felicità. Da lì la domanda necessaria, cosa intendiamo con questo termine? Approfondendo, ho avuto modo di capire come negli ultimi decenni, una buona parte dell'antropologia dei valori si sia concentrata su quella che da alcuni viene definita "happiness turn" (Ahmed 2010), ossia la sempre maggiore attenzione data al tema da parte di vari soggetti (studiosi, istituzioni, aziende commerciali). Kavedžij e Walker (2015:2-5) ricostruiscono gli esempi più celebri di questa rinnovata attenzione, a partire dal discusso indice di "Gross National Happiness" adottato dal Bhutan in sostituzione al Prodotto interno Lordo, passando poi per una serie importante di studi di psicologia ed economia che hanno elaborato una serie di modalità di misurazione della felicità attraverso indagini e sondaggi (per una panoramica di queste misure, si veda Bok 2010: 33–34). Questi strumenti associati ai nuovi sviluppi tecnologici hanno portato all'allargamento delle possibilità di controllo dagli utenti da parte dei giganti del capitalismo informatico (Kavedžij e Walker 2015:4) rendendo il concetto di felicità una leva su cui puntare per garantire maggiore efficienza economica.

La felicità risulta dunque un termine rischioso che, nell'intenzione degli autori dell'articolo, necessità di venire sottratto dal monopolio di queste branche del sapere per poter venire visto anche nei suoi risvolti generativi. In questo senso, il concetto si lega direttamente con la formulazione di Graeber secondo cui i valori sono ciò che dà motivazione all'azione, e dunque all'obiettivo di ricerca di questo elaborato. Come si relazionano i valori alla felicità? Possono esistere in un rapporto generativo? In che modo i momenti di "effervescenza collettiva", di più alto livello di felicità, si relazionano con l'azione dei valori? Robbins affronta proprio queste domande, partendo proprio da Durkheim e identificando un meccanismo circolare tra felicità e valori:

Proviamo una felicità effervescente quando sentiamo di essere uniti agli altri nel condividere le stesse rappresentazioni e valutazioni di una situazione e quindi nell'agire in concerto rispetto ad essa. È questo senso di approccio condiviso al mondo che produce in primo luogo il sentimento in questione. Tuttavia, se consideriamo i valori oggettivi come produttori di giudizi condivisi sul mondo e di desideri condivisi di agire su di esso in modi particolari (ricordiamo che per Durkheim i valori suscitano desideri), possiamo

anche dire che i valori producono l'effervescenza collettiva tanto quanto l'effervescenza collettiva produce i valori (Robbins 2015: 221)

Per andare ad analizzare come questo meccanismo circolare ci possa aiutare a comprendere i modi con cui le persone interpretano la felicità, Robbins procede andando ad analizzare il concetto di felicità in relazione a quello di "buon vivere", caro all'antropologia dei valori per come espressa in altri testi di Robbins (ad esempio, Robbins 2013). Robbins distingue due tipi di felicità: una più intensa e momentanea, quella che, in questo elaborato, possiamo individuare nei momenti di effervescenza collettiva e in quelli ad essa successivi, e una più misurata, di lungo raggio, relativa a una "vita felice", maggiormente legata ad una valutazione non legata solo al presente ma a un momento più disciolto nel tempo. La distinzione che Robbins fa si relaziona ad un'altra cara alla tradizione di studi di eredità Dumontiana, ossia quella tra società "moniste" e "pluraliste" in termini di valori, ossia tra le società in cui "i diversi valori presenti in una determinata società operano in ultima analisi in modo armonico" servendosi, in alcuni casi, un unico "supervalore" (Robbins 2015:227), e quelle che invece esistono in un mondo di idee-valori contrastanti, che i singoli soggetti scelgono a seconda del contesto. Questa divisione dicotomica non è chiaramente assoluta: Robbins sottolinea infatti che le formazioni sociali tendono a mostrare sia tendenze moniste sia pluraliste, ma che in un dato momento alcune pendono più in una direzione che nell'altra (Robbins 2013). Credo che questa sia un'utile cornice teorica per approfondire il caso di Caracol Olol Jackson. Collegandosi al concetto di soglia analizzato nella sezione precedente, Caracol appare come un punto di accesso ad una società monista collocato all'interno di una società pluralista, tendendo dunque nelle due direzioni a seconda del momento e dell'interlocutore. Come sottolinea Robbins, "il modo in cui i momenti puntuali di felicità contribuiscono a una vita ben vissuta apparirà quindi in qualche modo diverso nelle società con una inclinazione più monista rispetto a quelle più orientate verso il versante pluralista" (Robbins 2015:228). Se per il gruppo di Caracol il momento delle manifestazioni è essenziale e fecondo per il mantenimento della motivazione e per tutta quella parte di vita che è relativa allo spazio, che per molti è forse la maggior parte, per i singoli individui frequentatori di Caracol la questione si complica, in quanto la vita si estende ben al di fuori delle mura dello spazio, mischiandosi con essa. Il gruppo anziani è anche rilevante per essere forse quello che più rende evidenti le difficoltà relative al mischiarsi della vita di attivista con la vita privata. Sembra che andando avanti con il tempo la vita privata prenda sempre più spazio e importanza, in quanto legata al riposo, a discorsi e persone che vanno oltre alla cerchia del movimento. Se per un attivista trentenne assentarsi il giorno del compleanno del padre è qualcosa di evitabile, il compleanno di un nipote per un settantenne nella maggior parte dei casi non lo è. Questo si riverbera su tutto il gruppo di Caracol Olol Jackson, dove uno dei punti su cui da mesi si cerca di insistere è la necessità di trovare momenti di cura per le relazioni all'interno dello spazio, dove far entrare e far dialogare la felicità dei momenti collettivi di

lotta con le difficoltà che la vita, dentro e fuori lo spazio, con tutti i microconflitti, porta con sé.

A questo riguardo, ritengo sia doveroso sottolineare un aspetto che finora è rimasto sotterraneo, e che riguarda la composizione di genere del gruppo di persone che sono più attive nella vita di Caracol Olol Jackson, sia nel caso degli anziani che dei più giovani. La composizione di coloro che vengono dal Dal Molin segue quello che Lanaro (2010), che scrive: “chi mette piede per la prima volta in presidio si accorge di un altro dato importante: ci sono tantissime donne” (2010:34), e poi, parlando del “gruppo delle donne”, descrive un gruppo che nella dimensione del presidio permanente aveva un’azione trasversale, occupandosi sia delle pulizie che di tutta una serie di attività che, a differenza degli altri gruppi operativi, non erano pre-orientate a un lato specifico dell’azione del presidio. Da quanto emerge dal testo di Lanaro e dalle conversazioni avute con le compagne, il gruppo donne ha dato una doppia eredità al gruppo che ha poi fondato Caracol: da un lato, una possibilità di autogestione orientata secondo il genere che, una volta terminata l’esperienza del No dal Molin, ha lasciato un gruppo già coeso a cui si sono aggiunti alcuni uomini di età diversa; dall’altro, si riverbera ancora oggi nell’organico di Caracol una divisione dei compiti che ha molto a che fare con il genere. Mi sono trovato in alcune riunioni in cui ero l’unico uomo, in quanto coloro che partecipano sono principalmente legati all’azione politica o al mantenimento strutturale dell’edificio, oppure, nel caso dei più anziani, alla partecipazione e riflessione anche qui prettamente politica, tinta di un’aura di riverenza e autorevolezza che però non nasconde qualche conflitto sotterraneo anche legato alle dinamiche di genere. La maggior parte di quello che riguarda la cura delle relazioni interne, della continuità organizzativa di eventi e della gestione quotidiana di ambulatorio e centro servizi è responsabilità delle donne. Parlandone con i miei interlocutori, c’è una diffusa consapevolezza di questa dinamica, che viene accettata ed anche rivendicata. Il contesto di Caracol permette a molte di queste donne una gestione del lavoro di cura simile a quello descritto da Tronto e Fisher (1990) nei riguardi delle società pre-capitaliste: “with respect to caring, the strong emphasis on shared resources, and the frequent sharing of the other ability factors of time, knowledge, and skill, lead to a relatively integrated caring process and put women in a relatively empowered position” (Tronto, Fisher 1990:46). Allo stesso tempo, è chiaro a tutti come queste dinamiche siano certamente anche frutto di un modello di cura e gestione domestica ereditato da un sistema patriarcale di sottomissione del lavoro femminile (McDowell 1999). In questo senso, il femminismo di questo spazio viene da una mia interlocutrice definito:

più che altro una pratica, un’emancipazione prima di tutto personale. Per me personalmente è qualcosa su cui sto ancora lavorando, non tanto perché gli altri agiscono in un modo, ma perché io subisco un modo e una società con cui siamo cresciuti. Ad esempio il semplice fatto che ho fatica e paura a volte a parlare

nelle assemblee, ci sto lavorando, spesso sono io ad agire su di me in maniera patriarcale. È un processo lungo, se tutti [parlando all'assemblea, *ndr*] ne siamo consapevoli possiamo sostenerci nel nostro percorso.

In questo senso sono riuscito a comprendere Caracol come uno spazio di cura, dove poter essere simultaneamente *caregiver* e *care-receiver*, *cared* e *caring about*, *taken* e *taking care of* (Fisher, Tronto 1990:40-46). È uno spazio dove, anche in un senso di lotta per l'emancipazione dalle dinamiche di genere, “la cura può circolare”, dove la cura è intesa come processo che coinvolge la persona in tutti i suoi aspetti; uno spazio che, come una persona, è multiforme e sfaccettato. Negli ultimi anni, il gruppo largo dei centri sociali di Vicenza ha attivato un percorso di decostruzione, con riunioni interne a cadenza quasi mensile in cui affrontare tutti questi temi relativi alle relazioni di genere, alla comunicazione, al prendersi cura internamente. La vita all'interno di Caracol Olol Jackson, per i più attivi, attraversa questo spazio e cerca di porsi domande e questioni che possano aiutare lo spazio ad essere ancora più “soglia” verso una sempre maggiore aderenza alla Regola, questa regola interna fatta di mutualismo e cura come atti politici.

L'esempio di Olol

All'inizio del secondo capitolo ho delineato a grandi linee la biografia di Olol Jackson, attivista e sindacalista venuto a mancare nel 2017, da cui lo spazio di Caracol Olol Jackson prende il suo nome. Per tutta la durata della mia ricerca, i riferimenti ad Olol sono stati una costante. Quasi tutti i frequentatori più attivi di Caracol, anche coloro che non hanno conosciuto Olol, hanno una certa luce negli occhi a parlare di questo personaggio. Ogni volta che viene nominato, la carica emotiva del discorso si amplifica, le sue frasi vengono citate in tutte le occasioni di presentazione dello spazio e anche nei discorsi politici interni. Molte delle persone che oggi popolano l'assemblea sono state amiche fraterne di Olol, accompagnandolo sia nella vita politica che in quella sindacale. Olol mi è stato descritto come una figura estremamente carismatica fin da giovanissimo, capace di creare empatia, motivazione e coinvolgimento in qualsiasi situazione si trovasse a parlare ed agire. Negli anni, era riuscito a creare una rete di amicizie e conoscenze che andava molto oltre la città di Vicenza, rendendolo una delle facce più note della sinistra a livello regionale. Un pomeriggio di novembre, mentre ero impegnato a raccogliere testimonianze sulla vita di quest'uomo e dei rapporti con le persone che oggi frequentano lo spazio, una mia interlocutrice che non lo aveva conosciuto mi disse come, secondo lei, ciò che ancora lega tutte le attività di Caracol tra di loro e il giro del Bocciodromo con Caracol è proprio Olol, nonostante la sua morte sia sopraggiunta ormai otto anni fa. In alcune discussioni complesse di discussione assembleare, l'opinione di Olol viene tirata fuori per avvalorare una certa posizione, i suoi interessi sono motivo di insistere su un preciso progetto

piuttosto che un altro. A volte, ciò rende la discussione ancora più complessa, in quanto il riferimento ad Olol crea una risposta emotiva che può tendere ad evitare certi argomenti, che vengono dunque vissuti come un tabù. Per molti versi, ho potuto osservare come la pratica politica di Olol funga spesso da bussola morale per tutto il gruppo di Caracol Olol Jackson.

In questo senso, ritengo sia fecondo un affiancamento di questa figura con il discorso che Robbins (2018, 2015b) fa sugli esempi. Secondo la definizione di Robbins, “examples are concretely existing realizations of single values in their fullest forms” (2018:159). Robbins sostiene che i valori non esistono primariamente come principi astratti interiorizzati, ma si rendono tangibili e operativi attraverso esempi concreti, cioè esemplari. Gli esemplari sono persone, azioni o istituzioni in cui un valore viene realizzato nella sua forma più piena, non compromessa da altri valori concorrenti. Proprio per questo esercitano una forza morale: attirano, motivano e orientano l’azione. Questa argomentazione di Robbins è un utile punto di arrivo per l’obiettivo di questa tesi, ossia il comprendere in che modo la motivazione all’azione agisca in un contesto tanto frenetico e complesso come quello di Caracol Olol Jackson. A differenza dei casi citati da Robbins, questa forma di rapporto con un esempio si è sviluppata con la sua morte, non come esempio vivente di un certo valore estremizzato. La mia tesi è che Olol sia diventato un punto di riferimento stabile dove catalizzare tutte le lezioni apprese negli anni di lotta comune alla compagine dei centri sociali vicentini, anche attraverso la sua pratica politica. L’affetto che così tante persone provavano e provano ancora per Olol è forse il più forte collegamento tra la vita politica, la vita personale e la vita etica che ci sia in questo gruppo di persone. Un evento tragico come la morte di un compagno così influente e carismatico è diventato un punto attorno cui unirsi, non per ricordare in modo sterile ma, come mi hanno spesso ricordato i miei interlocutori, “per continuare il suo impegno”. Non è dunque la razionalità di una teoria politica, la sua comprovata replicabilità o la sua efficacia retorica a motivare e orientare l’azione, ma l’affetto, la relazione personale che è stata incarnata con quello che è diventato un esempio, fatto di azione e di storie, non di teoria. Olol non è diventato un esempio solido e stabile a livello teorico, ma un esempio di come agire, con quale obiettivo, attitudine e valori fondanti. Vedere Olol come un esempio, catalizzatore di valori che orientano l’azione, ci aiuta a comprendere come l’affetto e la cura non siano separabili dai valori morali e dall’azione politica. L’enorme affetto che chi ha conosciuto Olol mostra nei confronti di questa figura, assieme allo sforzo che è stato compiuto per costruire una casa che portasse avanti la sperimentazione politica che, assieme a molti, aveva portato avanti per tutta la sua vita, riverberano ancora nelle pareti di Caracol Olol Jackson, dando un senso ulteriore all’azione politica che si compie al suo interno.

Non è quindi forse un “supervalore” (Robbins 2015:227) che unisce tutta la comunità di Caracol, ma un esempio che incarna l’idea di una vita ben vissuta che possa mettere assieme felicità di gruppo e

benessere personale, una vita piena di innovazioni politiche, affetti personali sinceri, impegno e dedizione. Il valore che Olol incarna è forse proprio quello di un'accoglienza radicale, un'apertura al diverso con i piedi ben piantati in un corpus di idee, valori e soprattutto attitudini che abbiamo precedentemente definito Regola. Tutto nella sua vita per come viene ricordata incarna questo: l'impegno politico che andava dalle occupazioni al lavoro istituzionale, la serietà nel lavoro difficile di sindacalista che affiancava alla passione per il calcio, la sicurezza in se stesso e la grande vulnerabilità che esprimeva. Il fatto che il nome di questo spazio metta insieme questa figura e i *Caracoles* zapatisti mostra come esso sia fondato su questo specifico tipo di "rottura zapatista" introdotta a Vicenza da Olol Jackson. È uno spazio che, come sottolinea Francesco, è una storia del futuro,

perché vorremmo che nel futuro non ci fosse bisogno di noi. Che non ci fosse più bisogno di difendere i diritti di chi lavora o di inventarsi servizi sanitari gratuiti. Vorremmo che nessuno e nessuna avesse più bisogno di pacchi alimentari e che la cultura fosse un bene accessibile alla collettività. Ma siccome siamo ancora nel passato, continuiamo a costruire. Come gli zapatisti, ci uniamo per scioglierci, lottiamo per non dover lottare più.⁶¹

In questo passato in cui Caracol porta avanti le sue attività, la lezione dello zapatismo continua ad incarnarsi in Olol, anche e soprattutto ora che Olol non c'è più, tingendosi, oltre che di passione politica, di un affetto personale che dà ancora più linfa alla motivazione, permettendo di continuare l'impegno anche in condizioni avverse, anche attraverso microconflitti, anche con l'età che avanza e con un governo che promulga decreti mirati specificatamente alla repressione dei movimenti sociali di cui Caracol fa parte. Senza un'attenzione privilegiata a come l'affetto e la cura agiscano sulla motivazione degli attivisti di Caracol, sarebbe incomprensibile come questa realtà riesca ad andare avanti. Ma essa è dotata di una grande forza, che è l'aver trovato un punto di incontro tra la politica e la cura quotidiana dell'altro. E ha avuto la fortuna e la saggezza di trovarla in un amico che, anche se assente, vive ancora nelle pareti dello spazio e nelle strade di periferia di questa città.

⁶¹ <https://valori.it/Caracol-olol-jackson/> (consultato il 20/01/26)

Conclusione

La scrittura di questa tesi è stata per me, al tempo stesso, un riportare ed un rielaborare tutte le informazioni che avevo acquisito, discusso e rielaborato in questi mesi. Spero che al lettore sia emerso chiaramente questo percorso, in quanto nello scrivere ho io stesso compreso quale era il punto fondamentale della mia ricerca, ossia la motivazione dei frequentatori di questo spazio, nel suo rapporto con una condizione specifica di essere “soglia”, il capire cosa potesse aiutare nel mantenere la fermezza in questa sensazione di essere in bilico fra mondi etici. Ho attraversato la storia dell’Autonomia nello spazio della città di Vicenza per approdare a quello che è, a mio parere, uno dei più affascinanti esempi di cosa questo movimento sia diventato, un esempio che porta con sé un forte legame con la tradizione politica da cui proviene mischiandolo con attività, pensieri e persone che agli occhi di qualche autonomo più integralista potrebbero apparire come un tradimento. Questa storia mi ha aiutato ad individuare le modalità di esistenza di questa particolare forma di vita, e le ho individuate nell’individuazione di un esempio, in questo caso l’amico defunto Olol Jackson, con cui esiste ancora un profondissimo rapporto di affetto, amicizia e fiducia.

Quello che credo sia la cosa principale che ho imparato attraverso questa ricerca e questo processo di scrittura è che per comprendere le specifiche modalità di esistenza di un gruppo e di uno spazio non sia possibile svincolare i fatti storici e politici da quelli personali. Il rapporto dei miei interlocutori con Olol è parte della storia di Caracol, perchè è ciò che rende Caracol Olol Jackson quello che è, è quello che permette ad esso di continuare ad esistere e a svolgere il suo importantissimo servizio alla città di Vicenza. Un esempio virtuoso come quello di Olol senza tutte le relazioni che lo formano non è un esempio virtuoso, in quanto non crea movimento e motivazione, non entra nella vita delle persone che abitano la città e non la influenza. L’efficacia di un esempio come questo sta nel suo fondarsi su un rapporto diretto che può venire trasmesso anche a chi non lo ha conosciuto, sviluppando un rapporto emotivo che possa durare nel tempo. Allo stesso tempo, la figura di Olol senza il groviglio di tensioni interne al gruppo largo dei centri sociali vicentini perde chiarezza. Il rapporto tra questo largo gruppo e il ricordo di Olol Jackson si può sintetizzare in una frase scelta dal gruppo dell’Assemblea dei Boschi da posizionare sulle pareti di un cantiere al lavoro per la TAV nel giugno 2025, attraverso una serie di poster realizzati in collaborazione con il collettivo bolognese CHEAP: “nel conflitto c’è la cura”. All’interno di questa vita fatta di conflitti, da dietro quelle barricate che difendono e accolgono i feriti di un mondo percepito come inospitale, esistono modi vari, a lungo praticati e dimostratesi spesso efficaci, di prendersi cura l’uno dell’altro. Questi vanno dalla cura dello spazio come casa, sia a livello fisico che a livello emotivo, all’organizzazione di eventi che possano dare fisicità ai significati che ognuno dei frequentatori

di Caracol dà allo spazio. Tutte le azioni sono in fondi finalizzate a questa cura di una comunità aperta, che si nutre di motivazione e dinamismo interno. Attraverso l'esplorazione di cosa rappresenti "felicità" e "buon vivere" nella vita di Caracol Olol Jackson, ho cercato di mostrare come solo attraverso i rapporti di cura reciproca, vissuti anche attraverso la relazione con l'esempio, possa esistere non tanto una condizione di felicità o benessere, quanto una situazione di continuo impegno per una causa che possa alimentare la sensazione di "buon vivere". Ciò è particolarmente necessario in un ambiente come quello di Caracol, unito dall'idea di cosa esso possa essere e non tanto da una comune appartenenza o visione, che all'inizio abbiamo definito, sulla scorta di David Graeber, "totalità immaginata" e, con Jarret Zigon, "assemblaggio".

Le strade aperte sono tante, che vanno dalla relazione tra la presenza di un esempio e la felicità all'ulteriore esplorazione di come i concetti derivanti dalla tradizione teorica dell'autonomia (in questo caso, Agamben e Tiquun), possano essere impiegati per la comprensione etnografica. Un ulteriore approfondimento sulla realtà dell'ambulatorio popolare e sulle sue relazioni con altre realtà simili anche a livello internazionale (come quelle greche descritte in Cabot, 2016) potrebbe risultare di grande interesse, soprattutto se collegante a sua volta il lato sanitario e di cura con il lato etico, politico e legato alla formazione dei valori. Anche il lato prettamente economico della vita di Caracol Olol Jackson, solo parzialmente toccato in questo elaborato, ha ancora molti spunti di riflessione da offrire. Le piste qui solo accennate riguardanti il rovesciamento e il denaro letto sotto la chiave di interpretazione di Munn avrebbero la potenzialità di essere approfondite in particolare in relazione alla scrittura e gestione di progetti finanziati da bandi, che sono ormai uno dei modi principali di sostentamento dello spazio. La dimensione del bando crea un cambiamento radicale anche nella vita morale di questa comunità, eppure fatica ad essere sviscerata, discussa e osservata con attenzione. Ciò è probabilmente causato da ciò che David Graeber afferma a proposito della burocrazia: essa è semplicemente noiosa (Graeber 2015:35). Dall'idea iniziale di affrontare il tema come uno degli elementi principali dell'elaborato, sono arrivato anch'io a discuterne per alcune limitate pagine, finendo probabilmente vittima dello stesso sentimento di noia. Credo però che la difficoltà di questo tema non stia solo nella noia, ma anche nella complessità che questi progetti portano alla luce, nel loro intersecare dinamiche transnazionali, politiche, amministrative ed etiche. Per questo motivo, solo ora, terminata questa ricerca e avendo ben esplorato alcune di queste dinamiche da altri punti di vista, sento che potrei riuscire ad analizzare meglio questi fiumi di parole che si tramutano in attività. Non da ultimo, l'importante legame tra la formazione di valori e motivazione in questi contesti politici e il territorio circostante, con la sua costellazione di conflitti ambientali che popola la Regione Veneto dalla laguna alla montagna. Qui, la "memoria etnobiologica" descritta da Barrau (1981:39) come la visione, percezione e comprensione dell'ecosistema abbandonato, in questo caso il mondo e il paesaggio contadino alterato dalla cementificazione del secondo Novecento, si palesa non solo

negli ambienti rurali come la Valstagna studiata da Bortolato (Bortolato 2020, in Bonifacio, Vianello 2020:301), ma con un paesaggio urbano che ha una relazione con un passato agricolo che ancora si sente molto. Questa relazione si palesa con i numerosi mercati del contadino (tra cui quello che Caracol Olol Jackson ospita ogni mercoledì) e con le numerose iniziative a tema agricolo, tra cui alcune che tentano di mettere in comunicazione luoghi lontani come la Palestina proprio a partire dal tema⁶². Questa traccia, che qui non ho potuto seguire, penso potrebbe rivelare inaspettati ponti e connessioni tra mondi rilevanti per la riflessione antropologica. In conclusione, questo contesto di ricerca ha ancora moltissimo materiale da offrire, ed è per questo che non credo che questo lavoro etnografico segni per me una fine di un percorso, ma un principio che spero di approfondire in ulteriori ricerche sullo stesso campo, anche attraverso contaminazioni con altre forme di ricerca interdisciplinare, come spero che il futuro progetto di Roberto Mascella sopra citato possa fare.

⁶²come un evento dal nome “Terra e Libertà” realizzato il 18/01/2026 da Caracol Olol Jackson e altre realtà del territorio.

Bibliografia

- Agamben, G. 1995. "Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita". Torino: Einaudi.
- 2013a. "The highest poverty: monastic rules and form-of-life". Stanford: Stanford University Press.
- 2013b. "Opus Dei: an archaeology of duty". Stanford: Stanford University Press.
- Ahmed, S. 2010. "The promise of happiness". Durham, NC: Duke University Press.
- Altermark, N. 2018. "Citizenship inclusion and intellectual disability: biopolitics post-institutionalisation". London: Routledge.
- Anastasia B., Rullani E., 1982. "La nuova periferia industriale. Saggio sul modello veneto", Venezia, Arsenale Cooperativa editrice
- Appadurai, A. 1986. "The social life of things: commodities in cultural perspective". Cambridge: Cambridge University Press.
- Arendt, H. 1998. "The human condition". Chicago: University of Chicago Press.
- Asad, T. 1986. "The idea of an anthropology of islam". Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University.
- Barrau J., 1981. "Ecologia". In R. Creswell (a cura di) 1981. "il laboratorio dell'etnologo", Bologna, il Mulino
- Beccatini, G. (a cura di) 1987. "Mercato e forze locali: il distretto industriale". Bologna: il Mulino.
- Benussi, M. 2021. "Emancipating ethics: an autonomist reading of islamic forms of life in Russia". "Journal of the Royal Anthropological institute (N.S.)", 28, pp. 30–51.
- Berardi, F. 2011. "La sollevazione. Collasso europeo e prospettive del movimento". Lecce: Manni.
- Bianchi, S., Caminiti, L. 2007. "Gli Autonomi, vol. 1: Le storie, le lotte, le teorie". Roma: DeriveApprodi.
- Blunt, A., Dowling, R. 2006. "Home". New York: Routledge.
- Bok, S. 2010. "Exploring happiness: from Aristotle to brain science". New Haven, CT: Yale University Press.

- Bonifacio V., Vianello R., 2020. “il ritmo dell’esperienza. Dieci casi etnografici per pensare i conflitti ambientali”, Padova: Cleup.
- Bourdieu, P. 2014 [ed. or. 1990]. “il dominio maschile”. Milano: Feltrinelli.
- Brigati, R., Gamberi, V. 2019. “Metamorfosi. La svolta ontologica in antropologia”. Roma: Quodlibet.
- C. F. 2025. “il cerchio e la saetta. Storie dai centri sociali romani”. Roma: Fandango Libri.
- Cabot, H. 2016. “‘Contagious’ solidarity: reconfiguring care and citizenship in Greece’s social clinics”. “Social Anthropology/Anthropologie sociale”, 24(2), pp. 152–166.
- Calia, C. 2016. “Piccolo atlante storico-geografico dei centri sociali Italiani”. Milano: BeccoGiallo.
- Chang, R. 2015. “Value pluralism”. In J. D. Wright (a cura di), “international Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences”, 2^a ed., vol. 25, pp. 21–26. Oxford: Elsevier.
- Clément G., 2005. “Manifesto del Terzo Paesaggio”, Macerata: Quodlibet.
- Colarizi, S. 2024. “Storia politica della Repubblica. 1943–2006. Partiti, movimenti e istituzioni”. Roma-Bari: Laterza.
- Cook, J., Trundle, C. 2020. “Unsettled care: temporality, subjectivity, and the uneasy ethics of care”. “Anthropology and Humanism”, 45(2), pp. 178–183.
- Das, V. 1995. “Critical events: an anthropological perspective on contemporary india”. Delhi: Oxford University Press.
- 2010. “Engaging the life of the other: love and everyday life”. In M. Lambek (a cura di), “Ordinary ethics: anthropology, language, and action”. New York: Fordham University Press.
- 2012. “Ordinary ethics”. In D. Fassin (a cura di), “A companion to moral anthropology”. Chichester: Wiley-Blackwell.
- 2015. “What does ordinary ethics look like?”. In M. Lambek, V. Das, D. Fassin, W. Keane (a cura di), “Four lectures on ethics”. Chicago: HAU Books.
- Deleuze, G., Guattari, F. 2017 [ed. or. 1980]. “Mille piani. Capitalismo e schizofrenia”. Napoli: Orthotes Editrice.
- De Martino, E. 2019 [ed. or. 1976]. “La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali”. Torino: Einaudi.

- De Pieri, G., Despali, P., Gallob, M., Mazza, V. 2021. "Gli Autonomi, vol. 9: i 'padovani'. Dagli anni Ottanta al G8 di Genova 2001". Roma: DeriveApprodi.
- De Saussure, F. 2009 [ed. or. 1921]. "Corso di linguistica generale". Bari: Laterza.
- Dumont, L. 1992. "Essays on individualism: modern ideology in anthropological perspective". Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, É. 1973a. "individualism and the intellectuals" (1898). In R. N. Bellah (a cura di), "Émile Durkheim: On morality and society", pp. 43–57. Chicago: University of Chicago Press.
- 1973b. "The dualism of human nature and its social conditions" (1914). In R. N. Bellah (a cura di), "Émile Durkheim: On morality and society", pp. 149–166. Chicago: University of Chicago Press.
- 1974. "Sociology and philosophy". New York: Free Press.
- 1995 [1912]. "The elementary forms of the religious life. A study in religious sociology". New York: Free Press.
- Epstein, B. 1991. "Political protest and cultural revolution: Nonviolent action in the 1970s and 1980s". Berkeley: University of California Press.
- Fanelli, A. 2014. "A casa del popolo. Antropologia e storia dell'associazionismo ricreativo". Roma: Donzelli.
- Fassin, D. (a cura di) 2012. "A companion to moral anthropology". Chichester: Wiley-Blackwell.
- Faubion, J. D. 2001a. "The shadows and lights of Waco: millennialism today". Princeton: Princeton University Press.
- 2001b. "Toward an anthropology of ethics: Foucault and the pedagogies of autopoiesis". "Representations", 74, pp. 83–104.
- 2011. "An anthropology of ethics". Cambridge: Cambridge University Press.
- Fisher, B., Tronto, J. 1990. "Toward a feminist theory of caring". In E. K. Abel, M. K. Nelson (a cura di), "Circles of care: work and identity in women's lives", pp. 35–62. Albany: SUNY Press.
- Foucault, M. 2010. "Eterotopia". Udine: Mimesis.
- 2014. "Sorvegliare e punire. Nascita della prigione" [ed. or. 1975]. Torino: Einaudi.
- Fuà, G., Zacchia, C. (a cura di) 1984. "industrializzazione senza fratture". Bologna: il Mulino.
- Fukuyama, F. 1992. "La fine della storia e l'ultimo uomo". Torino: UTET.

- Graeber, D. 2001. "Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams". New York: Palgrave Macmillan.
- 2004. "Fragments of an anarchist anthropology". Chicago: Prickly Paradigm Press.
- 2013. "it is value that brings universes into being". "HAU: Journal of Ethnographic Theory", 3(2), pp. 219–243.
- 2014. "Progetto democrazia. Un'idea, una crisi, un movimento". Milano: il Saggiatore.
- 2015. "Burocrazia. Perché le regole ci perseguitano e ci rendono felici". Milano: il Saggiatore
- Gramsci, A. 1977. "Quaderni dal carcere. Volume terzo". Torino: Einaudi.
- Gregory, C. A. 2015 [ed. or. 1982]. "Gifts and commodities". Chicago: HAU Books.
- Gubitosa, C. 2003. "Genova nome per nome. Le violenze, i responsabili, le ragioni. Inchiesta sui giorni e i fatti del G8". Milano: Terre di Mezzo.
- Haenfler, R., Brett J. and Ellis J. 2012. "Lifestyle movements: Exploring the intersection of lifestyle and social movements." *Social Movement Studies* 11, no.1: 1–20.
- Haidt, J. 2013. "The righteous mind: why good people are divided by politics and religion". London: Penguin.
- Haraway, D. 2004. "Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) i a Woman, and inappropriate/d others: the human in a post-humanist landscape". In "The Haraway reader", pp. 47–62. New York: Routledge.
- 2006. "When we have never been human, what is to be done? Interview with Donna Haraway". "Theory, Culture & Society", 23(7–8), pp. 135–158.
- Heidegger, M. 1993 [1978]. "Building, dwelling, thinking". In D. F. Krell (a cura di), "Basic writings from Being and time (1927) to The task of thinking (1964)", pp. 347–363. London: Routledge.
- Hirschkind, C. 2006. "The ethical soundscape: cassette sermons and islamic counter-publics in Egypt". New York: Columbia University Press.
- Højer, L., Bandak, A. (a cura di) 2015. "The power of example: anthropological explorations in persuasion, evocation, and imitation". "Journal of the Royal Anthropological institute", 21(S1).
- Humphrey, C. 1997. "Exemplars and rules: aspects of the discourse of moralities in Mongolia". In S. Howell (a cura di), "The ethnography of moralities". London: Routledge.

- Indovina, F. 2002. "La città diffusa". In F. Indovina, F. Matassoni, M. Savino, M. Sernini, M. Torres, L. Vettoreto (a cura di), "La città diffusa". Venezia: Daest.
- Ingold, T. 2004. "Ecologia della cultura", Roma: Meltemi
- Jackson, M. 2013. "The wherewithal of life: ethics, migration, and the question of wellbeing". Berkeley: University of California Press.
- Josephides, L. 1987. "Wealth and exchange in Mount Hagen". Cambridge: Cambridge University Press.
- Katsiaficas, G. 2006. "The subversion of politics: European autonomous social movements and the decolonization of everyday life. Oakland", CA: AK Press.
- Kavedžija, i. 2015. "The good life in balance". "HAU: Journal of Ethnographic Theory", 5(3), pp. 135–156.
- Kavedžija, i., Walker, H. (a cura di) 2016. "Values of happiness: toward an anthropology of purpose in life". Chicago: HAU Books.
- Keane, W. 2014. "Freedom, reflexivity, and the sheer everydayness of ethics". "HAU: Journal of Ethnographic Theory", 4, pp. 443–457.
- 2015. "Varieties of ethical stances". In M. Lambek, V. Das, D. Fassin, W. Keane (a cura di), "Four lectures on ethics", pp. 128–175. Chicago: HAU Books.
- 2016. "Ethical life: its natural and social histories". Princeton: Princeton University Press.
- Khasnabish, A. 2008. "Zapatismo Beyond Borders. New imaginations of Political Possibility" University of Toronto Press
- Kleinman, A. 2009. "Caregiving: the odyssey of becoming more human". "The Lancet", 373(9660), pp. 292–293.
- Kluckhohn, C. 1951. "Values and value-orientation in the theory of action: an exploration in definition and classification". In T. Parsons, E. A. Shils (a cura di), "Toward a general theory of action", pp. 388–433. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Laidlaw, J. 1995. "Riches and renunciation: religion, economy, and society among the Jains". Oxford: Clarendon Press.
- 2002. "For an anthropology of ethics and freedom". "Journal of the Royal Anthropological institute", 8, pp. 311–332.

- 2014. “The subject of virtue: an anthropology of ethics and freedom”. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2017. “Fault lines in the anthropology of ethics”. In C. Mattingly et al. (a cura di), “Moral engines: exploring the ethical drives in human life”. Oxford: Berghahn.
- (2017) 2023. “Ethics / morality”. In “The Open Encyclopedia of Anthropology”, a cura di F. Stein.
- Lambek, M. 2000. “The anthropology of religion and the quarrel between poetry and philosophy”. “Current Anthropology”, 41, pp. 309–320.
- 2002. “Nuriaty, the saint, and the sultan: virtuous subject and subjective virtuoso of the postmodern colony”. In R. Werbner (a cura di), “Postcolonial subjectivities in Africa”. London: Zed Books.
- 2008. “Value and virtue”. “Anthropological Theory”, 8, pp. 133–157.
- (a cura di) 2010. “Ordinary ethics: anthropology, language, and action”. New York: Fordham University Press.
- 2010. “Toward an ethics of the act”. In M. Lambek (a cura di), “Ordinary ethics: anthropology, language, and action”. New York: Fordham University Press.
- 2015. “The ethical condition: essays on action, person, and value”. Chicago: University of Chicago Press.
- Lambek, M., Das, V., Fassin, D., Keane, W. 2015. “Four lectures on ethics: anthropological perspectives”. London: HAU Books.
- Lanaro, S. 1984. “Genealogia di un modello” in S. Lanaro (a cura di), “Storia d’Italia. Le regioni dall’Unità ad oggi. Il Veneto”, Torino, Einaudi
- Lanaro, G. 2010. “il popolo delle pignatte: storia del presidio permanente No Dal Molin (2005–2009)”. Verona: QuiEdit.
- Legrotaglie, L. 2019. “L’autonomia universitaria e i suoi critici in parlamento e nelle piazze (1989–1990)”. “Diacronie. Studi di storia contemporanea”, 37(1), pp. 1–26.
- Levinas, E. 2002 [1991]. “Tra noi. Saggi sul pensare-all’altro”. Milano: Jaca Book.
- Macintyre, A. 1981. “After virtue: a study in moral theory”. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Machacek, D. W., Wilson, B. R. 2000. “Global citizens: the Soka Gakkai Buddhist movement in the world”. Oxford: Oxford University Press.

- Mahmood, S. 2005. "Politics of piety: the islamic revival and the feminist subject". Princeton: Princeton University Press.
- Marcos, Subcomandante. 2004. "Ya Basta! Ten Years of the Zapatista uprising". Oakland: AK Press.
- Marx, K. 2017. "il capitale". Roma: Editori Riuniti.
- Massey, D. 2001. "Living in Wythenshawe". In i. Borden, J. Kerr, J. Rendell, A. Pivaro (a cura di), "The unknown city: contesting architecture and social space", pp. 458–475. Boston: MiT Press.
- Mattioli, V. 2025. "Novanta. Una contro storia culturale". Milano: Einaudi.
- Mattingly, C. 2010. "The paradox of hope: journeys through a clinical borderland". Berkeley: University of California Press.
- 2012. "Two virtue ethics and the anthropology of morality". "Anthropological Theory", 12, pp. 161–184.
- 2014. "Moral laboratories: family peril and the struggle for a good life". Berkeley: University of California Press.
- Mattingly, C., R. Dyring, M. Louw, T. S. Wentzer (a cura di) 2017. "Moral engines: exploring the ethical drives in human life". Oxford: Berghahn.
- McDowell, L. 1999. "Scales, spaces and gendered differences: a comment on gender cultures". "Geoforum", 30, pp. 231–233.
- McDowell, L., Sharp, J. P. (a cura di) 1999. "A feminist glossary of human geography". London: Arnold.
- Melenotte, S. "Zapatista autonomy and the making of alter-native politics" in "Focaal - Journal of Global and Historical Anthropology", 2015, 2015 (72), pp.51-63. 10.3167/fcl.2015.720105 . hal- 02567377
- Miller, D. 1987. "Material culture and mass consumption". New York: Basil Blackwell.
- Monicelli, M. 1978. "L'ultrasinistra in Italia. 1968–1978". Milano: Laterza.
- Mora, M. 2017. "Kuxlejal politics: indigenous autonomy, race, and decolonizing research in Zapatista communities". Austin: University of Texas Press.
- Munn, N. D. 1986. "The fame of Gawa: a symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society". Cambridge: Cambridge University Press.

- Negri, T., De Michele, G. (a cura di) 2020. "Da Genova a domani. Storia di un comunista". Milano: Ponte alle Grazie.
- Ortner, S. B. 2016. "Dark anthropology and its others: theory since the eighties". "HAU: Journal of Ethnographic Theory", 6(1), pp. 47–73.
- Otto, T., Willerslev, R. 2013. "introduction: 'value as theory': comparison, cultural critique, and guerrilla ethnographic theory". "HAU: Journal of Ethnographic Theory", 3(1), pp. 1–20.
- Palma, M. 2021. "La guerra non parte da qui". Viterbo: Scatole Parlanti.
- Polletta, Francesca. 2002. "Freedom is an endless meeting: Democracy in American social movements". Chicago: Chicago University Press.
- Quadrelli, E. 2008. "Autonomia operaia. Scienza della politica e arte della guerra dal '68 ai movimenti globali". Rimini: NdA Press.
- Robbins, J. 1994. "Equality as a value: ideology in Dumont, Melanesia, and the West". "Social Analysis", 36, pp. 21–70.
- 2007. "Between reproduction and freedom: morality, value, and radical cultural change". "Ethnos", 72(3), pp. 293–314.
- 2012. "Cultural values". In D. Fassin (a cura di), "A companion to moral anthropology", pp. 117–132. Chichester: Wiley-Blackwell.
- 2013. "Monism, pluralism, and the structure of value relations: a Dumontian contribution to the contemporary study of value". "HAU: Journal of Ethnographic Theory", 3(1), pp. 99–115.
- 2015a. "On happiness, values, and time: the long and the short of it". "HAU: Journal of Ethnographic Theory", 5(3), pp. 215–233.
- 2015b. "Ritual, value, and example: on the perfection of cultural representations". "Journal of the Royal Anthropological institute", 21(S1), pp. 18–29.
- 2018. "Where in the world are values? Exemplarity, morality, and social process". In J. Laidlaw, B. Bodenhorn, M. Holbraad (a cura di), "Recovering the human subject: freedom, creativity and decision", pp. 174–192. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robbins, J., Sommerschuh, J. (2016) 2023. "Values". In "The Open Encyclopedia of Anthropology", a cura di F. Stein.
- Rossi A., D'Angelo L., 2012. "Antropologia, risorse naturali e conflitti ambientali", Udine: Mimesis.

- Sahlins, M. 1976. "Culture and practical reason". Chicago: University of Chicago Press.
- Salmenniemi, S. 2019. "Therapeutic politics: Critique and contestation in the post-political conjuncture." *Social Movement Studies* 18, no. 4: 408–24.
- Schielke, S. 2009. "Being good in Ramadan: ambivalence, fragmentation, and the moral self in the lives of young Egyptians". "Journal of the Royal Anthropological institute", 15(1), pp. S24–S40.
- Sergi, V. 2010. "Zapatismo. Tracce di ricerca", [Ed.it](#) Press
- Shimazono, S. 2004. "From salvation to spirituality: popular religious movements in modern Japan". Melbourne: Trans Pacific Press.
- Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M., Park, L. 1997. "The 'big three' of morality and the big three explanations of suffering". In A. M. Brandt, P. Rozin (a cura di), "Morality and health: interdisciplinary perspectives". New York: Routledge.
- Simmel, G. 1907/1990. "The philosophy of money". London: Routledge.
- Snow, David. 2004. "Social movements as challenges to authority: Resistance to an emerging conceptual hegemony." in "Authority in contention", edited by Daniel Myers & Daniel Cress, 3–25. Amsterdam and Boston, MA: Elsevier.
- Strathern, M. 1988. "The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia". Berkeley: University of California Press.
- Tagliapietra, D. 2019. "Gli Autonomi, vol. 5: L'autonomia operaia vicentina: dalla rivolta di Valdagno alla repressione di Thiene". Roma: DeriveApprodi.
- Tiqqun 2010. "introduction to civil war". Los Angeles: Semiotext(e).
- Tormey, S. 2012. "Occupy Wall Street: From representation to post-representation." *Journal of Critical Globalisation Studies* 5: 132–7.
- Tronto, J. (già citata con Fisher & Tronto, non aggiungo altre voci autonome)
- Tuan, Y.-F. 1971. "Geography, phenomenology and the study of human nature". "Canadian Geographer", 15, pp. 181–192.

Turner, V. W. 1969 [1991]. "The ritual process: structure and anti-structure". Ithaca, NY: Cornell University Press.

Turner, T. 1979. "The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model". "Dialectical Anthropology", 4(2), pp. 99–119.

— 2003. "The social skin: ethnographic notes on the body decoration of the Kayapó indians". In "Body, image and affect in anthropology". Chicago: University of Chicago Press.

— 2008. "Marxian value theory: an anthropological perspective". "Anthropological Theory", 8(1), pp. 43–56.

Urbano, L. 2020. "Una svolta etica? Prospettive e criticità dell'ethical turn". "Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici", 86(1).

Varotto M., Vallerani F., 2005. "il grigio oltre le siepi. Geografie smarrite e racconti del disagio in Veneto", Altradimensione.

Vallerani F., 2013. "Italia desnuda. Percorsi di resistenza nel Paese del cemento", Unicopli

Venkatesan, S. (a cura di) 2015. "There is no such thing as the good: The 2013 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory". "Critique of Anthropology", 35, pp. 430–480.

Vicari Haddock, S. (a cura di) 2013. "Questioni urbane". Bologna: il Mulino.

Walker, H., Kavedžija, i. 2015. "Values of happiness". "HAU: Journal of Ethnographic Theory", 5(3), pp. 1–23.

Weber, M. 1949. "The methodology of the social sciences". Glencoe, iL: Free Press.

Weiner, A. 1992. "inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving". Berkeley: University of California Press.

Yates, L. 2015a. "Rethinking prefiguration: alternatives, micropolitics and goals in social movements". "Social Movement Studies", 14(1), pp. 1–21.

— 2015b. "Everyday politics, social practices and movement networks: daily life in Barcelona's social centres". "The British Journal of Sociology", 66(2), pp. 236–258.

Zazzara, Gilda. 2021. "il deposito deindustriale. Storia e prospettive dei Deindustrialization Studies". "imprese e Storia", 44, <https://hdl.handle.net/10278/3752713>

— 2024a. "Unprecedented class consciousness. Labour memory in the wake of deindustrialisation",

- “Deindustrialization: memory, heritage and representations”, Editores de Asturias, pp. 441-455
- 2024b. “il «secondo tempo» di Porto Marghera: deindustrializzazione e memoria operaia”, in “Venezia tra storia, sviluppo e sostenibilità”, il Mulino, pp. 251-260
- Zigon, J. 2008. “Morality: an anthropological perspective”. Oxford: Berg.
- 2009. “Phenomenological anthropology and morality: a reply to Robbins”. “Ethnos”, 74, pp. 286–288.
- 2011. “HiV is God’s blessing. Rehabilitating morality in neoliberal Russia”. Berkeley: University of California Press.
- 2014. “An ethics of dwelling and a politics of world-building: a critical response to ordinary ethics”. “Journal of the Royal Anthropological institute”, 20, pp. 746–764.
- 2019. “A war on people. Drug user politics and a new ethics of community”. Berkeley: University of California Press.
- Zigon, J., Throop, J. 2014. “Moral experience: introduction”. “Ethos”, 42, pp. 1–17.