Tracce urbane
Alla ricerca della città

A cura di Adriano Cancellieri e Giuseppe Scandurra

Indice

Ringraziamenti pag.
Introduzione, di Adriano Cancellieri e Giuseppe Scandurra »

Parte I –Periferie

Introduzione, di Giuseppe Scandurra »
Comparare l'incomparabile: spazi umanitari, enclave sociali e l'ermeneutica delle periferie, di Ferdinando Fava »
Dentro e fuori il Grand Paris, di Alice Sotgia »
Filmare la borgata. Ricostruire l'immagine di Tiburtino III attraverso gli audiovisivi d'archivio, di Paolo Barberi »
Stigmatizzazione territoriale, stato di eccezione e quartieri multietnici: una riflessione critica a partire dal caso di Milano, di Alfredo Alietti »

Parte II – Città e differenze

Introduzione, di Adriano Cancellieri »
Farsi spazio. Come i giovani figli di immigrati costruiscono differenza e confini a Milano, di Enzo Colombo »
La scrittura religiosa della città, di Adriano Cancellieri e Chantal Saint-Blancat »
La città velata: riflessioni sulla spazializzazione dell'eteronormatività, di Rachele Borghi e Giulia de Spuches »
Un quartiere in cambiamento. Raccontare e vivere le differenze all'interno degli spazi urbani, di Pietro Cingolani »
Enigmi del *Multicultural Planning*. *DiverCity* è possibile (?), di Camilla Perrone »
…nello spazio della differenza infantile. L'ordine generazionale delle città, di Caterina Satta »
Calcio e cricket negli spazi urbani: una lettura pedagogica, di Davide Zoletto »
Differenze, intersezionalità e sintesi mancate: classi, individui e città, di Giovanni Semi »

Parte III – Spazi pubblici

Introduzione, di Andrea Mubi Brighenti »
Di quale spazio pubblico abbiamo bisogno? Ripartire dalla domanda dei territori: pratiche di cittadinanza urbana in un quartiere privato a Roma, di Sandra Annunziata »
Questioni di spazio. Appropriazioni conflittuali e processi identitari in contesti urbani, di Fulvia D'Aloisio »
Piazza Verdi: spazio pubblico e minoranze, di Giuseppe Scandurra »
Indagare lo spazio pubblico analizzando i territori dell'evento, di Sebastiano Citroni
Le trasformazioni di uno spazio pubblico conteso nell'era dell'emergenza securitaria: il caso dei phone centres a Modena, di Michela Semprebon »

Parte IV – Pratiche di progett-azione

Introduzione, di Carlo Cellamare »
Azione, progetto, politica: riflessioni a partire dal caso milanese, di Gabriele Pasqui »
Pratiche informali di produzione dello spazio abitabile a Città del Messico, di Angela Giglia »
La questione dell'abitare sociale, di Giovanni Caudo »
Forme e sostanza della città. I luoghi sotto osservazione, di Massimo Bricocoli »
Praticare l'interazione in una prospettiva progettuale, di Francesca Cognetti »
Arti Civiche nella Città Meticcia, di Francesco Careri e Adriana Goni Mazzitelli »

Parte V – Rappresentazioni urbane

Introduzione, di Giovanni Attili »
***Finding Our Way*. Esplorazioni digitali e trasformazione sociale,** di Giovanni Attili e Leonie Sandercock »
L'osservazione etnografica, di Andrea Mubi Brighenti »
***Sensitive city*: dispositivi interattivi per raccontare la città,** di Lidia Decandia »
Rappresentare, autorappresentarsi. Il *photovoice* e gli sguardi dei Giovani Musulmani d'Italia sulle loro città, di Annalisa Frisina »

Commenti

Contestualità e territorialità nello studio dei rapporti urbani, di Michael Herzfeld »
Processi della trasformazione urbana: polimorfismo degli spazi marginali e delle aree periferiche, di Tiziana Villani »
Spaces of proximity and encounter: towards an understanding of cities as sites of difference, di Gill Valentine »

Riferimenti bibliografici »
Gli autori »

Ringraziamenti

All'origine di questo volume ci sono due seminari di studio organizzati rispettivamente nel giugno 2010 e giugno 2011 presso il Dipartimento di Scienze Umane – Università di Ferrara – insieme ai colleghi Giovanni Attili, Carlo Cellamare e Andrea Mubi Brighenti, curatori, insieme a noi, delle cinque parti di cui si compone il testo. Il primo ringraziamento va a loro.

Questo testo è frutto di numerosi incontri che abbiamo avuto, nel corso degli ultimi anni, con un gruppo di ricercatori con differenti percorsi disciplinari, con i quali in più di un'occasione abbiamo voluto rispondere a questa domanda: come è possibile studiare, rappresentare, progettare la città? Tra questi vogliamo ringraziare sicuramente quelli che hanno scritto i saggi che compongono questo volume – saggi che sono stati presentati e discussi durante i due seminari. In particolare, vogliamo ringraziare Paolo Barberi, Ferdinando Fava e Caterina Satta i quali ci hanno aiutato a organizzare i seminari del primo e del secondo anno.

Questi due incontri sono stati possibili grazie al finanziamento del Dipartimento di Scienze Umane dell'Università di Ferrara.

Il nostro lavoro è stato, in parte, anche il frutto di lunghe discussioni che abbiamo avuto con numerosi colleghi i quali, soprattutto durante il processo di scrittura, ci hanno dato preziosi suggerimenti e incoraggiamenti nell'andare avanti nei periodi di maggiore sconforto, quando una conclusione sembrava impossibile da raggiungere: in particolare, i professori Bruno Riccio e Chantal Saint-Blancat, i quali hanno partecipato al primo e al secondo seminario di studio.

Andrea Mubi Brighenti, inoltre, ha costruito in questi due anni un blog che ha permesso agli autori di questo volume e a tutti quelli che vi hanno scritto di confrontarsi al fine di trovare degli obiettivi il più possibile condivisi[1].

Un ultimo ringraziamento va alla collega Elisa Castelli che ha letto e riletto l'intero volume prima della stampa.

Come sempre in questi casi, la responsabilità degli eventuali errori è dei curatori. Perciò, per ogni critica e commento, rivolgersi esclusivamente a:

Adriano Cancellieri
Facoltà di Scienze Politiche
Dipartimento di Sociologia
Università degli Studi di Padova
adriano.cancellieri@unipd.it

Giuseppe Scandurra
Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Scienze Umane
Università degli Studi di Ferrara
giuseppe.scandurra@unife.it

Ferrara/Padova, 21 gennaio 2012

[1] http://www.tracceurbane.professionaldreamers.net/

Introduzione

di Adriano Cancellieri e Giuseppe Scandurra

Nel corso del 2007, in tutto il pianeta, la popolazione urbana ha superato la soglia simbolica del 50% (UN Habitat, 2008). Inoltre, esperienze urbane, cioè pratiche caratterizzate da mobilità, eterogeneità e densità (Massey *et al.*, 1999) segnano sempre di più anche contesti che una volta erano tradizionalmente considerati *folk societies*. Ciò è particolarmente significativo per un Paese a urbanizzazione diffusa come l'Italia.

Nonostante la retorica della globalizzazione sottolinei l'accresciuta, quanto asimmetrica, mobilità e l'importanza assunta dalla compressione spazio-temporale, appare estremamente significativo il ruolo giocato dalle nostre città intese come contesti materiali e come forme localizzate delle dinamiche globali e dei processi di ri-territorializzazione. Le città sono sempre più i centri del potere economico, politico, discorsivo e sociale e, in quanto tali, i luoghi "naturali" di espressione del conflitto sociale.

La città, da sempre oggetto privilegiato della ricerca accademica internazionale, ha conosciuto negli ultimi anni un interesse ancor più significativo coinvolgendo studiosi di tutte le scienze sociali anche nel nostro Paese: sociologi, antropologi, geografi, politologi, semiotici e ancora urbanisti, architetti, storici urbani.

Ai lavori della letteratura scientifica vanno poi aggiunti un numero significativo di produzioni cinematografiche che hanno al centro la città. Spesso, a raccontare meglio di tanti altri le trasformazioni avvenute negli ultimi anni nei nostri contesti urbani, inoltre, sono stati grandi romanzieri. Tutte opere – e ne verranno citate molte nel corso del testo –, che hanno inciso profondamente sulla costruzione dei nostri "paesaggi urbani immaginari". Da questo punto di vista il volume e le cinque parti che lo compongono, oltre i commenti finali, è

costruito considerando la produzione cinematografica e letteraria sulla città come forme di rappresentazione di pari dignità scientifica che quelle saggistiche e accademiche.

Da questa letteratura emerge innanzitutto, – il nostro testo ha la pretesa di fare un punto sul dibattito per quanto riguarda la produzione del nostro Paese – come la città non sia un mero sfondo dell'agire sociale ma sia piuttosto la forma più complessa dell'interdipendenza umana, ovvero un ambiente costituito da processi specifici e strutturanti (Hannerz, 1992; Sassen, 1997; Soja, 2007). Uno degli obiettivi di questo volume è proprio quello di individuare, analizzare, comprendere qual è la specificità di questi processi. In secondo luogo, dalla letteratura emerge la forza e la pervasività dei processi di ri-territorializzazione (Haesbaert, 2001). Essi, pur manifestandosi sotto forme spesso escludenti – una delle parti di questo testo è dedicata a tale questione –, ci invitano a ricordare quanto gli attori sociali e gli spazi siano in costante interazione tra loro. Legato a questi aspetti ce n'è un terzo, ovvero il riconoscimento del nesso fondativo tra città e democrazia (Bagnasco e Le Galès, 2001), del fatto cioè che la qualità di una democrazia si distingue anche dal suo atteggiamento verso la città (Isin, 2002).

Se pensiamo alle ricerche che hanno concentrato lo sguardo sulle realtà urbane del nostro Paese non possiamo nascondere come appaia necessario violare alcuni "paletti accademici". Un altro degli obiettivi di questo volume è dimostrare come, utilizzando la pratica etnografica, molti sguardi disciplinari possono integrarsi; ancora di più siamo convinti di come, proprio partendo dalla specificità urbana, sia possibile costruire un campo di studi transdisciplinari. Infatti il volume è nato proprio dall'esigenza di un dialogo interdisciplinare, in particolare di uno sguardo incrociato tra urbanisti e scienziati sociali che metta al centro sia ricerche empiriche che riflessioni teoriche. Un dialogo che parta dall'assunzione riflessiva del rischio di andare oltre i confini delle proprie discipline senza abolirle, ma anzi valorizzandone, attraverso lo scambio, i rispettivi sguardi e gli specifici contributi e dando vita così, in maniera esplicita, ad un vero e proprio campo di studi urbani.

Lo scopo ultimo è quello di attuare un grande sforzo congiunto rivolto, da un lato, a contestualizzare in maniera critica i *frame* teorici importati da altri contesti, dall'altro lato a stimolare l'immaginazione urbana e la costruzione di concetti densi, di categorie analitiche e di immagini di città ancorati alla vita quotidiana.

Entriamo adesso all'interno delle cinque parti di questo volume. Ogni curatore si è impegnato a scrivere un'introduzione che spiegasse quale fosse l'oggetto di discussione. La scelta stessa dell'oggetto delle cinque parti è stata attuata vagliando le ricerche più significative pubblicate negli ultimi venti anni nel nostro Paese in tema di studi urbani. Ciascun curatore ha poi domandato ai colleghi di cui avevamo letto saggi e monografie tra le più significative per trattare il tema al centro del dibattito, di preparare uno scritto apposito per il nostro volume partendo dalle proprie ricerche empiriche più recenti. Presentare casi di studio e ricerche qualitative, etnografiche, ci è sembrata la via migliore per favorire un confronto e uno scambio.

Nella prima parte si discute di periferie. Ogni città dell'Occidente ha le sue parole per descrivere i propri quartieri «marginali» (Fava, 2008a). Il termine *slum* rimane la categoria più usata per indicare le aree di povertà urbana ma mette insieme un infinito spettro di differenti condizioni abitative. C'è, però, un filo rosso che tiene assieme i territori al centro dei saggi presentati in questa parte: sono tutte aree urbane che condividono una stigmatizzazione mediatica territoriale e sempre più abitate da cittadini di origine straniera. Tutte rinviano a condizioni socioeconomiche strutturali violente: il segno che l'ordine spaziale della città si costruisce e si mantiene sempre più sull'esclusione e sulla segregazione di una parte sempre maggiore dei suoi residenti trasformandoli in «altri» da noi (Fava, 2008a). In particolare, abbiamo voluto indagare un tema su cui ancora non sono state prodotte molte ricerche etnografiche nell'ambito degli studi urbani – ovvero la trasformazione, avvenuta negli ultimi anni, di specifiche aree periferiche del nostro Paese – chiedendo ai ricercatori di rispondere a questa domanda: di che territori parliamo quando concentriamo il nostro sguardo su queste periferie? Come si sono trasformate in questi ultimi anni queste aree alla luce della fine di un processo produttivo e industriale – il "mondo-fabbrica" – e l'arrivo di consistenti flussi migratori?

La seconda parte ha per oggetto la città e le differenze. I più recenti sviluppi della teoria sociale contemporanea hanno intensificato l'interesse sulla questione dell'identità e della differenza e hanno messo soprattutto in rilievo il fatto che le distinzioni sociali non sono pre-date e definite quasi esclusivamente da un unico attributo ma sono quotidianamente ricostruite attraverso configurazioni multiple e mobili che hanno luogo in specifici contesti e specifici *framework* di potere. Il focus di questa seconda parte è rivolto ai processi di territorializzazione della differenza connessi

all'insediamento delle popolazioni immigrate che nel corso degli ultimi venti anni hanno così fortemente contribuito a trasformare i contesti urbani. Ma non solo: l'intenzione, infatti, è quella di leggere la città al plurale e di intrecciare tale visione con altri sistemi di differenza (es. genere, età, religione, condizione sociale, orientamento sessuale). Inoltre si mette in luce come i processi di territorializzazione (intersezionale) della differenza operano sempre attraverso le risorse e i vincoli degli spazi urbani, che sono sia un campo d'azione che un oggetto di contesa. Lo spazio gioca, infatti, un ruolo attivo: non è semplice contenitore ma mediatore. L'attenzione è posta, in particolare, sulle pratiche e sulle rappresentazioni spaziali che maggiormente contribuiscono alla marginalizzazione o all'empowerment dei soggetti (individuali e collettivi), alla trasformazione delle strutture di potere e dei privilegi, all'affermazione di non riconosciuti diritti alla città. Più in generale, alla dialettica socio-spaziale fra spazialità, identità e potere.

Al centro della terza parte c'è lo spazio pubblico. Non sono pochi gli scienziati sociali, gli architetti, gli urbanisti che hanno provato a ricostruire la storia dell'Occidente concentrando la loro attenzione sul tema dello spazio pubblico, mettendo in relazione i vari modelli di partecipazione alla vita cittadina con lo spazio fisico. La *polis*, per esempio, ovvero la città che coincide fisicamente con la sua forma di autorappresentazione politica; la cittadella medievale che esprimeva simbolicamente e fisicamente il potere sovrano e quello della comunità; la piccola città "municipale" dove lo spazio pubblico più rappresentativo era quello della chiesa. Per questo molti urbanisti e architetti, ma anche numerosi sociologi e antropologi identificano lo spazio pubblico con le piazze, le strade, i mercati, categorie spaziali attraverso le quali, nella modernità, si è autorappresentato il cittadino. Non sono pochi, tra questi studiosi, quelli che oggi denunciano la scomparsa dello spazio pubblico e la sua riapparizione solo in forme surrogate, dai «non-luoghi» agli spazi di consumo e ai nuclei suburbani costruiti attorno ai grandi centri commerciali sempre più numerosi nelle periferie delle nostre metropoli (Augé, 1993; Bauman, 2000). Eppure mai come oggi, a nostro parere, lo spazio pubblico sembra essere vivo, soprattutto in quanto oggetto di contesa e di conflitto. Obiettivo di questa terza parte è riflettere sulla possibilità che lo spazio pubblico non sia per nulla scomparso nelle sue molteplici forme; piuttosto oggi ci aiuti a comprendere l'origine e l'esplosione di temi così tanto evocati dai nostri mass-media come quelli di "sicurezza", di "degrado", di "legalità".

Nella quarta parte concentriamo lo sguardo su una pratica e su un processo, quello della progettazione urbana, intesa non solo come attività tecnica espressione di un governo del territorio, ma anche come espressione di una pratica diffusa di cui sono protagonisti soggetti diversi, *in primis* gli abitanti stessi. Non abbiamo quindi a che fare soltanto con questioni di politica del territorio o di rapporto tra politiche, economie e modelli di sviluppo, o ancora di rapporto tra saperi tecnici e saperi esperti. Non è soltanto un problema di come inglobare negli strumenti tecnici tradizionali dell'urbanista (piani regolatori, piani particolareggiati, ecc.) le indicazioni che vengono dal rapporto con gli abitanti, o le indicazioni che provengono da altre competenze (antropologi, sociologi, ecc.). In discussione è infatti una revisione dei paradigmi di cui l'idea classica di "progetto" ne è l'emblema. Obiettivo di questa parte è evidenziare i nessi tra politica e azione e il rapporto con le pratiche urbane, anche attraverso una rilettura critica dei processi partecipativi; così come particolare attenzione è rivolta

in questa parte alle capacità di autorganizzazione degli abitanti e all'emergere di nuove e differenti competenze progettuali.

L'ultima parte del volume si occupa di rappresentazioni. La realtà urbana è troppo vasta per essere afferrata con uno sguardo olistico e troppo eterogenea per eclissarsi dietro l'uniformità del metodo; ma più continuiamo a considerare la città come oggetto astratto, più quest'ultima ci appare come una metafora più che come un luogo fisico, un campo dove realizzare una ricerca etnografica. Proprio per la sua valenza metaforica la città è apparsa a filosofi e scrittori come un «modello di discorso eccessivo», un «luogo di ipersemiotizzazione» o un «ingorgo di volontà significanti» (Nancy, 2002).

Parlare di città come di una configurazione mentale, può significare, però, dal punto di vista dell'etnografia urbana, l'esaurimento di ogni sorta di seduzione derivante dal lavoro sul campo. È indubbio, infatti, che sia necessario percorrere la via dell'interpretazione per descrivere la città contemporanea. L'interpretazione è la via obbligata per comprendere la novità dell'organizzazione del mondo contemporaneo, e in questa direzione l'analisi socioantropologica del presente richiede e propone una liberazione delle forme del metodo e della rappresentazione. Al centro di questa quinta parte vi è, in particolare, la questione di come rappresentare la città, soprattutto come farlo avvalendosi di strumenti non solo testuali. I contributi mettono al centro come i linguaggi ludici, metaforici e sensoriali hanno la capacità di rimettere in gioco l'esperienza viva dei corpi e l'intelligenza delle emozioni. Ma, soprattutto, che solo la consapevolezza del linguaggio trasforma le rappresentazioni in dispositivi comunicativi e relazionali, atti ad ascoltare, integrare e restituire la diversità rendendole perciò plurali e potenzialmente trasformative.

Il volume si conclude con le parole di tre autorevoli studiosi internazionali, Michael Herzfeld, Tiziana Villani e Gil Valentine, a cui abbiamo chiesto dei commenti conclusivi su alcune delle questioni solevate nel corso del volume.

Parte I
Periferie

Introduzione

di Giuseppe Scandurra

L'antropologo Ferdinando Fava, che aprirà questa prima parte dedicata alle periferie, nel 2008, dopo aver condotto una ricerca etnografica sullo Zen di Palermo (Fava, 2008b), ha scritto un interessante saggio dal titolo "Tra iperghetti e *banlieues*, la nuova marginalità urbana":

> Ghetto a Chicago, *banlieue* a Parigi, *poligono* a Barcellona, *probleemstandwij* ad Amsterdam, *hrushebi* a Mosca, *hood* a Los Angeles: ogni città "dell'Occidente" ha le sue parole per descrivere i propri quartieri "maledetti" e marginali (Fava, 2008a).

Il termine *slum,* scrive Fava nel suo saggio, è la categoria più usata per indicare le aree di povertà urbana, ma connota un infinito spettro di differenti condizioni abitative: «Dai centri storici e dalle periferie degradate ma un tempo rispettabili e desiderabili, ai cosiddetti insediamenti informali, ai tuguri di cartone e legno di riporto» (Fava, 2008a). C'è, però, per l'antropologo italiano un filo rosso che unisce questi territori:

> Tutte [queste aree urbane, n.d.a.] – condividono una stigmatizzazione mediatica territoriale; tutte rinviano a condizioni socioeconomiche strutturali violente: la città dell'era urbana aperta oramai di fronte a noi si costruisce e si mantiene sull'esclusione e sulla segregazione di una parte sempre maggiore dei suoi residenti che trasforma in alieni (Fava, 2008a).

Siamo partiti proprio da queste riflessioni per organizzare questa prima parte e selezionare i contributi che troverete alla fine di quest'introduzione. Come

curatori di questo volume abbiamo voluto che ogni parte avesse un obiettivo specifico; ovvero quello di rispondere, attraverso ricerche empiriche, etnografiche, recenti, mai pubblicate e, dentro un'ottica comparativa, condotte in differenti contesti urbani, a una domanda che vorremmo essere sempre molto semplice. In questo caso: come si sono trasformate in questi ultimi anni le nostre periferie alla luce della fine di un processo produttivo e industriale – il "mondo-fabbrica" – e dell'arrivo di consistenti flussi migratori?

Negli ultimi venti anni campi di studio all'interno dell'antropologia culturale, come quello legato agli studi urbani e quello alle marginalità urbane, hanno spesso dialogato in termini di produzione etnografica, per esempio all'interno di ricerche che potremmo chiamare «etnografie di strada» (Wacquant, 2002b). Nel nostro Paese se parliamo di lavori sulle marginalità urbane possiamo individuare la pubblicazione di poche monografie, condotte attraverso la pratica etnografica (Bonadonna, 2001; Barnao, 2004; Tosi Cambini, 2005; Scandurra, 2005). Se ci spostiamo nel campo dell'etnografia urbana la situazione non è diversa: tanti antropologi che ne hanno definito i confini, la metodologia, hanno ricostruito la storia di questo campo di studi (Sobrero, 1992; Signorelli, 1996; Callari Galli, 2007), ma sono poche le monografie che lo esemplificano: tra le ultime, per esempio, il lavoro di Asher Colombo a Milano (Colombo, 1998), quello di Giovanni Semi a Torino (Semi, 2004), quelli di Luca Queirolo Palmas e di Alessandro Dal Lago ed Emilio Quadrelli a Genova (Dal Lago e Quadrelli, 2003; Queirolo Palmas, 2006), quello di Adriano Cancellieri su Porto Recanati (Cancellieri, 2009, 2012). La cosa interessante, però, è che queste etnografie, seppure non riescono a competere dal punto di vista numerico con quelle statunitensi e francesi (Wacquant, 2002b), sono state tutte prodotte negli ultimi anni e presentano degli elementi di novità su cui credo non si sia ancora riflettuto molto e con le quali, per questo motivo, i saggi presentati in questa parte provano a dialogare.

Tra il febbraio 2004 e il febbraio 2010 ho condotto tre ricerche in una prima periferia a nord di Bologna, la Bolognina, caratterizzata dalla maggiore presenza di immigrati in città – secondo le statistiche comunali il numero di cittadini di origine straniera in alcune zone di quest'area urbana ha raggiunto quasi il 25% delle presenze complessive, in termini di residenza. Svolgendo, tra il febbraio 2004 e il febbraio 2006, uno studio etnografico che ha avuto per oggetto le pratiche di vita, gli immaginari, le rappresentazioni di un gruppo di senza fissa dimora ospiti di un dormitorio comunale ubicato a ridosso della Stazione

Centrale ho constatato quanto la Bolognina sia da anni oggetto di un radicale processo di ridisegno urbano. Il dormitorio comunale nel dicembre 2005 è stato abbattuto per fare spazio ai binari dell'alta velocità, alla costruzione della nuova Stazione Centrale, al processo di decentramento, avvenuto a fine 2008, degli uffici comunali; più in generale, in seguito a un vasto processo di riqualificazione urbana in un territorio stretto tra la fiera e la stazione e quindi di grande interesse commerciale (Scandurra, 2005).

Conducendo, poi, tra il febbraio 2006 e il febbraio 2007, insieme ad altri colleghi, una ricerca su una fabbrica metalmeccanica chiusa sul finire degli anni ottanta (Piano b, 2008), abbiamo avuto modo di assistere a un processo, per la verità iniziato già alla fine degli anni settanta, di dissoluzione di un intero modo di produzione legato alle fabbriche metalmeccaniche la cui presenza aveva segnato, soprattutto nella percezione di chi abita al di fuori di questo territorio, l'identità di quest'area, da sempre considerata un quartiere operaio. La chiusura delle fabbriche è avvenuta contemporaneamente all'arrivo, sul finire degli anni ottanta, di consistenti flussi migratori che hanno esasperato il sentimento di spaesamento da parte di molti residenti storici. Con la fine di questo modello produttivo abbiamo avuto modo di studiare anche la fine di determinati luoghi e spazi di socialità all'interno del territorio (Piano b, 2008).

Infine, un luogo emerso come significativo dalla mia indagine sul campo è stata una palestra di pugilato della Bolognina, dove abbiamo svolto, con la collega Fulvia Antonelli, tra il febbraio 2007 e il febbraio 2010, una ricerca su un gruppo di pugili dilettanti; la maggior parte degli iscritti alla palestra sono ragazzi di origine straniera, prevalentemente marocchini. Studiando le loro pratiche di vita quotidiane abbiamo avuto modo di indagare i problemi, i bisogni, le speranze di una "seconda generazione" di immigrati; ovvero ragazzi, quasi tutti maschi, venuti in Italia da piccoli e alfabetizzati nelle scuole del territorio (Antonelli e Scandurra, 2010).

La Bolognina non è un ghetto né una *banlieue* (Fava, 2008a). Questo territorio nasce con il decentramento delle fabbriche bolognesi dal centro storico in periferia. Qui ho avuto però modo di leggere processi simili a quelli riscontrabili in altre aree del nostro Paese prima citate, ovvero una marginalità avanzata prodotta dalla trasformazione del settore industriale. Con la chiusura delle fabbriche il mercato del lavoro locale oggi sta sempre più isolando molti giovani immigrati relegandoli ai margini dell'economia dei servizi; dai loro racconti emerge sempre più l'esistenza di nicchie del terziario dequalificato dove questi

ragazzi trovano lavoro ma sono trattati come "servi" – questa è la parola che molti di loro usano. Nello stesso territorio, inoltre, ho avuto modo di studiare istituti professionali, dove questi adolescenti sono iscritti, che si stanno trasformando in vere e proprie scuole differenziali (Antonelli e Scandurra, 2010). Tutti processi, ricorda Fava nel suo saggio (Fava, 2008a) che si sono abbattuti sui ghetti afroamericani e sulla *banlieue* operaia francese «aggravando notevolmente la condizione dei residenti»:

> Il ghetto diventa l'iperghetto, dove la segregazione etnica diviene anche di classe, la solidarietà interna si frantuma, con la perdita conseguente del senso del luogo e della sicurezza fisica, divenendo un'area socialmente monotona irrimediabilmente disgiunta dagli ingranaggi dell'economia nazionale e pressoché abbandonata dal welfare pubblico. La *banlieue* operaia, invece, pur deproletarizzandosi per le chiusure delle industrie e la precarizzazione del lavoro salariato, si etnicizza attraverso la concentrazione d'appartenenze nazionali diverse, che ne fanno un universo sociale eterogeneo, la cui marginalità è attenuata grazie solo a uno Stato che non ha ancora dismesso i suoi interventi (Fava, 2008a).

In questo territorio possiamo leggere, negli ultimi anni, processi simili a quelli riscontrabili in realtà europee, ed in generale occidentali, come quelle nordamericane, per esempio, oggetto di analisi di Wacquant (2002a) e Bourgois (2003), ovvero una marginalità avanzata prodotta dalla «ristrutturazione globale del capitalismo» e dalla trasformazione del settore industriale. "Che periferia è quella bolognese?", mi sono chiesto durante le mie ricerche.

Per rispondere alla domanda al centro di questa prima parte abbiamo chiesto, nell'ordine, a Ferdinando Fava, Alice Sotgia, Paolo Barberi e Alfredo Alietti di presentare i loro contributi empirici più recenti.

Così esordisce Fava nel saggio che dà inizio a questa prima parte: «Che senso ha parlare ancora di "periferia" […]? Come "dare senso" a una parola che continua ancora ad abitare il nostro linguaggio quotidiano ma che ha cominciato oramai da alcuni anni a perdere smalto nella comunità degli interpreti critici dello spazio urbano […]?».

Fava riparte dalla periferia storica dello Zen di Palermo – oggetto della sua monografia (Fava, 2008b) –, e la "compara" agli spazi umanitari, i *refugees encampment,* i *self-settled camp*, altri spazi marginali della società contemporanea letti attraverso le ricerche sul campo di Michel Agier. La domanda al

centro del suo scritto può essere così riassunta: in che modo i rapporti tra lo spazio costruito e lo spazio sociale concorrono a produrre un luogo d'esclusione urbana?

Fava, per rispondere a questa domanda, richiama l'attenzione sulla fecondità dell'esercizio della comparazione delle enclave sociali con i cosiddetti spazi umanitari ponendosi questo dubbio: «Che senso ha comparare degli spazi urbani, e in più marginali? È legittimo? E se sì in che modo, sotto quali condizioni?».

In un precedente scritto Fava aveva comparato lo Zen con l'iperghetto o la *banlieue* in declino: con queste aree di segregazione urbana lo Zen è accomunato dalla sola stigmatizzazione (Fava, 2008a). Questo confronto lo aveva condotto ad approfondire la storia dell'economia urbana, del mercato del lavoro e della casa, del welfare e delle loro trasformazioni nella città di Palermo.

In questo suo nuovo e ambizioso progetto di comparazione Fava concentra la sua attenzione sulla «logica politica». La logica urbana con cui Michel Agier analizza gli spazi umanitari, ci dimostra Fava, invita a analizzare anche il loro peso e il loro intrecciarsi nella storia dello Zen: «Ciò che apparirebbe solo alla fine della sua storia come determinante, il ruolo delle istituzioni politiche e pubbliche nei programmi di intervento e che sembra essere assente alle origini, domanda di essere approfondito».

Fava, non a caso, nelle ultime pagine dello scritto, dedica il suo sguardo antropologico al ruolo dello Stato, nelle sue diverse forme e ordini, nel costituire il tessuto urbano. Non solo per descrivere le normative che hanno retto la gestione del territorio, ma piuttosto per comprendere queste ultime, le logiche che le governano, che governano il loro uso, i loro effetti e il contesto socioeconomico.

Per Sotgia, «modello di riferimento, generalmente di ciò a cui non bisogna aspirare, ed elemento comparativo per altre periferie del mondo, la *banlieue* parigina è da tempo e sempre più simbolo di marginalità, violenza e esclusione sociale». Periferie come *banlieues*?, hanno cominciato a domandarsi tanto i media che alcuni lavori di ricerca a partire dalle rivolte del 2005, nel tentativo di mettere a confronto le *cités* francesi con le più problematiche periferie italiane, spesso legate alla storia dell'edilizia pubblica degli anni settanta.

Per Sotgia, questi territori e paesaggi periferici e marginali sono prodotti da un doppio processo: sono oggetto di una stigmatizzazione mediatica e luogo di condizioni socioeconomiche strutturali violente, ma sono anche l'esito di una

serie di progetti che da quasi due secoli costruiscono la città di Parigi attraverso la distinzione di ciò che è altro da sé.

Il saggio di Sotgia ci dimostra come per capire quello che è successo anche in alcuni nostri spazi periferici dobbiamo concentrare l'attenzione alle scelte urbanistiche che abbiamo compiuto in questi ultimi decenni. Sogia, in particolare, concentra l'attenzione su come è nato il progetto "Grand Paris". Tali progetti, per Sotgia, «non devono essere intesi soltanto come un'attività operativa, ma piuttosto come insieme di discorsi della e sulla città che hanno una capacità "edificatoria" al di là della loro effettiva traduzione fisica nello spazio».

Il saggio di Sotgia si inserisce perfettamente in questa prima parte dedicata alle periferie perché sottolinea, partendo dalla radice stessa del termine *ban*, che dal XIII secolo indica un territorio sotto la giurisdizione di un'autorità esterna, quanto determinati spazi periferici attorno a Parigi siano il prodotto dell'opposizione Parigi/*banlieue*, fondata sull'idea di una capitale che ha sistematicamente esportato nel tempo tanto i suoi «prodotti nocivi» (dalle attività industriali al trattamento dei rifiuti) che i suoi «poveri».

Sebbene diversi lavori recenti mostrino come questo fenomeno sembri essere più il prodotto naturale di un'espansione centrifuga che l'esito di una politica deliberata, Sotgia ci ricorda come, fino all'inizio del novecento, la *banlieue* è associata a un'immagine ambigua: luogo di gite fuori porta, ma anche sede di fabbriche maleodoranti e miserabili abitazioni; roccaforte della classe operaia comunista e sede di uno sviluppo urbano impressionante di cui le barre e le torri dei *grands ensembles* diventano il simbolo.

Barberi ci riporta al nostro Paese e, nel suo saggio, ferma il suo sguardo su una *banlieue* romana, ovvero la "borgata" di Tiburtino III. Il suo lavoro – che anticipa l'ultima parte di questo volume dedicato alle "Rappresentazioni" – è costruito su immagini, a partire dalle descrizioni prodotte dalle cronache audiovisive dei cinegiornali degli anni trenta. Filmati che documentano, per esempio, l'inaugurazione del complesso abitativo Tiburtino III ad opera dell'Istituto Fascista Autonomo per le Case Popolari di Roma.

Barberi analizza il linguaggio di queste rappresentazioni filmiche passando dai cinegiornali dell'epoca ai primi film che hanno per oggetto proprio questi territori, da quelli di Giuseppe Ferrara fino, arrivando ai nostri giorni, al film di Roberta Torre.

Nel suo saggio Barberi ci ricorda anche un'altra storia. Nel 1970, per i "Tipi" della Laterza, esce il testo di Franco Ferrarotti, "Roma, da capitale a perife-

ria" (Ferrarotti, 1970) che fornisce per la prima volta un quadro generale del fenomeno delle borgate supportato da un'analisi demografica. Nasce così, secondo Barberi, una sociologia urbana che utilizza la pratica etnografica per raccontare il punto di vista degli abitanti delle borgate romane. Studenti di varie discipline vengono instradati dalle analisi di Franco Ferrarotti a fare ricerca sul campo: «Questi ricercatori di borgata sono muniti delle prime apparecchiature audiovisive portatili che vanno diffondendosi sul mercato: i registratori a nastro magnetico e le cineprese 16 millimetri sempre più leggere affiancate dalle super 8». L'alleggerimento delle tecnologie audiovisive, del resto, permise di dare voce agli esclusi poiché diventò molto più facile registrare le loro voci e accoppiarle alle immagini.

In quegli anni, inoltre, sottolinea Barberi, il proletariato urbano prendendo la parola conquista anche lo spazio della città, lo fa suo, lo occupa simbolicamente. Mentre in passato a marcare lo spazio era l'istituzione che tendeva a nascondere quegli elementi sociali che non potevano o non volevano aderire ad un progetto di modernizzazione prefissato, adesso nuove voci si appropriano del territorio e prendono il loro posto sul palcoscenico della città: «Al fermento studentesco e universitario si aggiunge anche l'impegno politico e con le nuove attrezzature "leggere" nascono anche le prime inchieste sulla lotta per la casa organizzate da militanti del PCI, che spesso potevano usufruire dei mezzi messi a disposizione dalla Unitelefilm, casa di produzione cinematografica legata al partito comunista fondata nel 1963».

Nell'ultimo saggio Alietti sostiene come in alcuni quartieri popolari e periferie del nostro Paese sono evidenti, oggi, i segni di un progressivo peggioramento delle condizioni socio-economiche, dell'aumento di precarietà lavorativa ed esistenziale, così come di un declino del legame sociale che indebolisce la capacità rivendicativa e d'"integrazione". L'immagine stigmatizzante reiterata di questi spazi sia come luoghi della mancanza («mancanza di ordine, di rispetto della legge, di urbanità»), sia come luoghi dell'eccedenza («troppi immigrati, troppi delinquenti») produce, per Alietti, «un regime di verità che limita la riflessione e impone una logica di azione pubblica non adeguata e inefficace, spesso contraddistinta dalla deriva securitaria».

Il suo lavoro, che conclude questa prima parte introduce, per molti aspetti, l'oggetto della seconda parte di questo volume dedicata a "Città e differenze". Secondo Alietti, infatti, la presenza dello "straniero" in questi contesti urbani assume nel discorso pubblico i connotati di una proprietà negativa del territorio

che si aggiunge a quelle pre-esistenti alimentando l'interiorizzazione da parte degli abitanti dello stigma, e la costruzione di muri invisibili che dividono il quartiere al suo interno e nei confronti del resto della città.

Alietti concentra il suo sguardo etnografico su alcuni quartieri di Milano, o meglio sulle zone, secondo lui, su cui si è abbattuta questa logica securitaria e stigmatizzante: via Padova, via Imbonati e lo storico quartiere di edilizia pubblica Corvetto. Nel passato, fin dai primi anni del XX secolo, in questi territori vi era un forte presenza di famiglie operaie a cui si accompagnava un diffuso sistema locale produttivo costituito da imprese grandi o medie e da piccole imprese artigiane. Durante gli anni del boom economico queste aree urbane hanno visto l'insediamento dei flussi migratori interni, specialmente dalle regioni del sud Italia. Il tessuto sociale connotato da un forte identità di classe che si sovrapponeva ad un'identità di quartiere altrettanto forte ha favorito in quel periodo storico lo sviluppo di una vasta rete associativa e politica legate al partito comunista e al cattolicesimo democratico. Il passaggio alla società post-industriale e gli effetti locali della globalizzazione hanno mutato la geografia produttiva e sociale: alla graduale scomparsa e delocalizzazione delle fabbriche e dei laboratori artigiani si è necessariamente accompagnato un processo di de-proletarizzazione e di successiva esclusione socio-economica. Tali cambiamenti hanno contribuito all'indebolimento della rete di agenzie politiche e sociali di integrazione e, quindi, delle forme di riconoscimento intersoggettivo e d'identificazione politica e territoriale. Proprio in questi anni, questi contesti urbani sono stati meta dei nuovi flussi migratori internazionali connotandosi sempre più quali «spazi etnici».

Prendendo spunto da alcuni fatti di cronaca che hanno visto coinvolti gruppi di immigrati in alcune zone popolari ad alta intensità di insediamento residenziale e commerciale straniero, Alietti analizza una serie di ordinanze che la passata amministrazione comunale di Milano ha emanato nel marzo del 2010, che impongono localmente regole di ordine pubblico eccezionali per contrastare l'emergenza dovuta a determinati comportamenti illeciti e criminali di cui i responsabili, *in primis*, sono individuati negli immigrati clandestini e/o irregolari.

Comparare l'incomparabile: spazi umanitari, enclave sociali e l'ermeneutica delle periferie

di Ferdinando Fava[1]

Introduzione

Che senso ha parlare ancora di periferia, o meglio di periferie e parlarne da antropologo? Come dare senso a una parola che continua ancora ad abitare il nostro linguaggio quotidiano ma che ha cominciato oramai da alcuni anni a perdere smalto nella comunità degli interpreti critici dello spazio urbano?

Riaprire il dossier "periferie" può apparire fuori tempo da diversi punti di vista, geografico, urbanistico, sociologico: la dualità centro-periferia è stata, infatti, smontata in molte delle sue dimensioni, prima di tutto nel suo relativismo spaziale, nel suo carattere ideologico e per il suo uso politico. Oggi si parla piuttosto di *sprawl*, di fasce periurbane, e la dualità corrente nel dibattito, è piuttosto quella tra città diffusa e città compatta.

Ebbene, nel mio intervento, desidero riaprire il dossier periferie proprio a partire dalla mia pratica della città, che è quella dell'antropologo e dalle domande che solleva il confronto, certo esplorativo e inusuale, di una periferia come quella dello Zen di Palermo, di cui ho avuto e continuo ad avere una frequentazione prolungata, con gli spazi umanitari, i *refugees encampment,* i *self-settled camp*, altri spazi marginali del nostro tempo, di cui invece non ho una diretta esperienza, ma di cui dispongo una narrazione illuminata nei lavori di Michel Agier (2002, 2012).

[1] Assegnista di ricerca e docente di antropologia all'Università di Padova e presso il Laboratoire Architecture/Anthropologie, ENSA Paris-La Villette.

L'ipotesi che vorrei illustrare, vuole essere provocatoria nel senso letterale cioè di "ciò che chiama davanti" e suscita una presa di posizione: nel confronto di un quartiere cosiddetto periferico, in questo caso lo Zen di Palermo – una dell'enclave sociali storiche, se così possiamo chiamarle, per distinguerle dalle aree urbane della cosiddetta marginalità avanzata, l'iperghetto e la *banlieue* in declino che certo restano sullo sfondo – con gli spazi umanitari d'eccezione, si accentuano delle logiche interpretative che contribuiscono a meglio orientare lo sforzo di comprensione delle aree della marginalità urbana e di ciò che la città pone come suoi margini, che sia nelle sue frange esterne o nelle sue grinze interne.

Cercherò di illustrare quest'esplorazione riportando l'attenzione prima di tutto sul gesto antropologico. Ancorato all'esperienza del "qui e ora", questo gesto porta in sé un'istanza di correlazione, fondatrice, con "l'altrove e l'allora" che la istituiscono. In seguito, procederò all'esercizio di questa comparazione con i cosiddetti spazi umanitari, costituitisi, fuori, ai limiti o nelle pieghe della città. Sono spazi di relegazione, inizialmente precari, rifugi, piuttosto collocati nei sud del mondo la cui forma va dai baraccamenti informali degli immigrati clandestini e dei richiedenti asilo, all'arcipelago dei "centri" istituiti[2]. Essi non sono o non nascono come enclave sociali ma possono diventarlo, e alcuni lo sono divenuti, grazie proprio alla loro collocazione e alla loro stabilità nel tempo. La logica urbana che in questi spazi si manifesta con le molteplici forme dell'abitare e, la logica politica che attraverso un apparato giuridico-amministrativo efficace ne dispone il controllo unitamente alle persone che in essi risiedono, risalteranno in tutta la loro forza come i vettori concorrenti nel costituire questi "luoghi". Come riconoscere e misurare i loro effetti, se presenti, anche nell'enclave storiche? Come si articolano? Quali ordini di scala sono implicati? Quali le operazioni conoscitive corrispondenti? Alla luce delle acquisizioni maturate dopo la pubblicazione della mia ricerca sullo Zen di Palermo, l'ipotesi di lavoro è che proprio il dispositivo analitico elaborato per comprendere la "periferia" (definizione di margine che rinvia a un dispositivo spaziale) è la chiave di volta per rendere conto delle configurazioni socio-spaziali di tutta la città, dispositivo che trova nella figura della *banlieue*,

[2] In Italia sono diverse le sigle che rispondono a stagioni e politiche distinte: Centri di identificazione e di espulsione (CIE), Centri di accoglienza e di primo soccorso (CDA e CPSA), Centri di accoglienza per richiedenti asilo (CARA), Centri di accoglienza e identificazione (CAI). Questi "centri" sono in realtà "dei margini", delle "periferie".

il luogo del bando, la sua espressione paradigmatica (definizione di margine che rinvia piuttosto a un dispositivo di controllo prima di tutto giuridico e per estensione analogica anche politico-economico[3]).

Il gesto antropologico o della parzialità

Non desidero certo sviluppare cosa sia l'approccio antropologico in queste pagine. Mi preme solo ricordare la pertinenza di alcuni sui tratti distintivi quando esso ha a che fare con i contesti urbani. È un gesto che sempre si costituisce nella parzialità: c'è sempre uno spazio o un tempo che si sottrae alla presa diretta dell'osservazione, che resta dunque solo oggetto di rappresentazione proiettiva e di narrazione. C'è sempre una alterità, qualcosa che è "fuori campo", che sfugge e che è sempre correlabile con il "qui" ed "ora". Questa parzialità che è al cuore dell'etnografia, è una parzialità centrale per comprendere l'esperienza urbana, perché è strutturante il funzionamento della città per i suoi attori: Sartre (1960) ci ricorda che «la città [come organizzazione materiale e sociale, nda], trae la sua realtà dall'ubiquità della sua assenza: è presente in ciascuna delle sue vie 'in quanto' è sempre altrove». «L'ubiquità dell'assenza» indica il limite interno dell'esperienza etnografica urbana e la necessità di identificare altre mediazioni per ricostruire una totalità che, presupposta, resta pur sempre fantasmatica e che potrà apparire solo alla fine di processi di mediazione, come complessa, articolata, multiscalare, sempre aperta e mai saturabile. Non c'è un'esperienza diretta della totalità della città (neppure lo è la seducente visione della sua carta), come della traiettoria di vita dei suoi attori, pur se entrambe vanno poste come anticipazioni sempre necessarie e sempre mancanti.

Le relazioni dirette, immediate sul campo, portano in sé, allora, un'opacità costitutiva: sono condizionate in vario modo e grado da tutte le altre, e non da ultimo, da quella posta in essere da me antropologo, nel presente della ricerca. La ricostruzione differita e processuale del modo con cui i miei interlocutori mi implicano in questa relazione e nel loro universo diventa un'istanza critica, il

[3] L'etimologia di *banlieue* lo ricorda: «*l'étendue d'un lieu autour d'une ville où s'étendaient les lois qui entraînent une peine si elles ne sont pas respectée*», vedi "*Le nouveau Petit Robert de la langue française"*, 2007, édition numérique; anche Bourdieu lo suggeriva indirettamente (1993).

quadro di riferimento in cui ricollocare dialoghi, gesti e luoghi dell'enunciazione in vista della loro interpretazione. Apprendo così non tanto o non solo informazioni, ma un modo di stabilire rapporti, un modo di stare al mondo, una sociabilità in atto, *what is going on*. L'antropologia dell'implicazione (Fava, 2011), in cui questo mio gesto vuole iscriversi, restituisce la temporalità sociale dell'indagine nel suo intrecciare "il qui ed ora" dell'evento dell'incontro, l'unità di interpretazione, il "cosmo", con una temporalità e una spazialità più estese, quelle che segnano la congiuntura storica in cui le vite dei miei interlocutori sono prese e attraverso cui essi si comprendono e agiscono, prendendo posizione nei confronti dei fenomeni collettivi che proprio sporgono così mediati nell'unico "qui ed ora". In questo modo sono condotto a recuperare questa loro risposta indicale alle condizioni economiche, sociali e politiche (il contesto) rilevanti nelle loro traiettorie di vita, portando alla luce, in queste ultime, gli effetti reali delle costrizioni strutturali[4].

Perché l'accento su questo modo di comprendere il gesto antropologico? Perché non solo mi sembra rispondere all'istanza di rinnovamento dell'etnografia urbana negli spazi pubblici espressa recentemente da Katz (2010), e che concerne proprio l'iscrizione del comportamento dell'interazione di ricerca – evento nello spazio pubblico e dello spazio pubblico – nella temporalità degli attori, retrospettiva e prospettica; ma anche proprio perché consente in questi spazi di margine di cogliere il divenire sociale e urbano come i modi personali e collettivi di investirli, oltre le nebbie delle rappresentazioni, mediatiche o apparentemente erudite, dominanti, delle attribuzioni identitarie, che in essi si accumulano e si sedimentano. Il gesto antropologico, per questa sua parzialità, di contenuto e di processo, porta in sé un'istanza di apertura, e questo è il punto centrale, fondatore, come sopra accennavo; la necessità interna di articolare "il qui ed ora" con "l'allora e l'altrove" cioè con il contesto urbano, politico-economico, colti sia attraverso le loro trasformazioni storiche come anche alla luce del confronto con altre aree urbane di marginalità. Questo passaggio

[4] L'identificazione degli effetti delle costrizioni strutturali (scala macrosistemica), avviene per scarti: è quanto limita l'iniziativa individuale ma che non è ascrivibile né a delle relazioni interindividuali violente o ingiuste (scala micro) né a delle politiche istituzionali esplicitamente penalizzanti o discriminatorie (scala meso). Nel caso dello Zen e delle enclave sociali, molto spesso la relegazione è la sommatoria degli effetti a queste tre scale: traiettorie individuali intrecciate di rapporti di violenza subita, discriminazione e meccanismi sistemici politico-economici che mantengono le diseguaglianze.

domanda una flessibilità a muoversi tra scale diverse e ad articolare diverse operazioni mediatrici. La comparazione è proprio una di queste.

Comparare i margini dai margini

Impossibile necessità[5]: è così che, per transitare al mio secondo momento, Evans-Pritchard recuperava il metodo comparativo dopo averne severamente criticato l'uso nella prospettiva evoluzionista. Impossibilità tanto più vera, aggiungo io, quando l'oggetto della comparazione è lo spazio. Georg Simmel, infatti, sottolinea nel suo excursus sullo spazio che, proprio per la sua unicità, quella sua caratteristica fondamentale che egli stesso definiva come il suo carattere esclusivo, non è possibile l'analogia o la comparazione[6]. Lo spazio è unico, singolare, incomparabile e trasferisce questa sua unicità, come una sorta di re Creso (dico io), a tutto cioè che ad esso viene associato[7]. Che senso ha allora comparare degli spazi, degli spazi urbani, e in più marginali? È legittimo? E se sì in che modo, sotto quali condizioni? Mi sembra opportuno chiarire prima di tutto, allora, il tipo di comparazione che intendo praticare.

Quando si parla di comparazione non possiamo esimerci dallo sforzo di interrogarci sull'operazione stessa e sui suoi oggetti[8]. La sua struttura logica implica almeno un oggetto, delle sue proprietà o aspetti il cui stato muti nel tempo: non si confrontano, infatti, degli oggetti, ma degli stati di proprietà equivalenti[9]. Ciò che conta sono le ragioni per le quali vogliamo comparare, e nella vulgata scientifica, queste si sintetizzano, in prima approssimazione, attorno a due prospettive principali: la nomotetica, volta a definire delle generalizzazioni

[5] «Esiste solo un metodo nell'antropologia sociale, il metodo comparativo e questo è impossibile», aforisma attribuito a E.E. Evans-Pritchard come comunicazione personale a Rodney Needham.

[6] «[Lo spazio, nda] ha una specie di unicità per la quale non esiste praticamente nessuna analogia […]» (Simmel, 1998, p. 525).

[7] «Quest'unicità dello spazio si comunica quindi agli oggetti in quanto essi vengono rappresentati semplicemente come rempienti uno spazio, e ciò diventa molto importante per la pratica in quegli oggetti di cui di solito sottolineiamo e utilizziamo il significato spaziale» (Simmel, 1998, pp. 525-526).

[8] La comparazione ha caratterizzato, pur con fini e usi distinti, la stagione evoluzionista, diffusionista e struttural-funzionalista dello sviluppo della disciplina. Per il lettore interessato a una rilettura attualizzante e critica della comparazione come del suo uso in antropologia rinvio a Gingrich e Fox (2002).

[9] Vedi Marradi (1987).

che valgano come leggi e l'idiografica, il cui fine è piuttosto la comprensione degli oggetti comparati e non la loro spiegazione. È in quest'ultima prospettiva che mi pongo. Perché? Posso scegliere gli oggetti senza dovere rispondere agli standard serrati della comparazione nomotetica che è prevalentemente quantitativa per intenderci: e cioè, detto in modo critico, non sono tenuto alla ricerca completa di tutti i casi (e il conseguente dubbio sui sempre possibili vuoti), a una delimitazione rigida e controllata degli oggetti da comparare (la questione ricorrente della commensurabilità, dove mettere i limiti e quali scale ritenere), al controllo dell'indipendenza delle unità da comparare (la famosa obiezione di Galton alla presentazione della *social arithmetics* di Tylor, 1989), cioè sono svincolato dalla necessità di identificare unità sviluppate in modo indipendente o dello stesso grado di complessità. Questo approccio lo chiamo esploratore e euristico, perché, proprio grazie al confronto, vuole aiutare a ricercare elementi analitici pertinenti, per gli effetti di conoscenza che questi stessi possono generare, criterio ultimo di valutazione della sua correttezza e utilità.

In particolare, nel confronto considero queste configurazioni socio-spaziali come oggetti articolati, "fatti" di proprietà in relazione, di condizioni direbbe Small dopo lo studio di Villa Victoria (2011), cercando di identificare poi in essi i caratteri delle loro trasformazioni nel tempo (la durata storica) e i rapporti al contesto spaziale (la natura della contiguità con altre aree urbane). Cerco, in sostanza, di comparare rapporti (quelli tra le proprietà dei singoli oggetti e quelli tra questi ultimi e i loro contesti) secondo un'analogia di relazioni che permette di trascendere l'incomparabilità logica dello spazio e dei possibili diversi livelli di complessità delle unità da comparare spostando il confronto su un piano secondo o "meta-"[10]. Alla fine il confronto sarà fra processi e modi di costruire relazioni tra oggetti, persone, situazioni e eventi, dispositivi insomma, in cui il fattore tempo e il rapporto parte/totalità in cui sono istituite tali configurazioni, diventano dei fattori pertinenti.

[10] Rapporto analogico che, faccio notare, fonda a ben vedere la nozione foucaultiana di spazi eterotopici con cui Michel Agier rilegge l'eccezionalità giuridico-politica e la localizzazione fisica degli spazi umanitari. Alla base di tale nozione «*les emplacements qui entretiennent avec l'espace réel de la société un rapport général d'analogie directe ou inversée*», che esprime la loro logica istituente come un rapporto di rapporti, vi è il riconoscimento della singolarità degli spazi vissuti cui sopra facevo riferimento: «*nous vivons à l'intérieur d'un ensemble de relations qui définissent des emplacements irréductibles les uns aux autres et absolument non superposables*», vedi Foucault (1984).

Violenza e spazio urbano

Altrove avevo già accennato agli effetti euristici di una prima comparazione dello Zen con l'iperghetto americano e la *banlieue* in declino[11]. La marginalità urbana dello Zen domandava, al confronto, l'elaborazione di un quadro interpretativo proprio non riconducibile né a una zona di povertà ciclica tipica dell'economia fordista (ghetto o *banlieue*), né a un territorio di marginalità avanzata prodotto dalla ristrutturazione globale del capitalismo e dalla trasformazione del settore industriale (l'iperghetto o la *banlieue* in declino). Con queste aree di segregazione urbana tipiche dell'economia post-fordista, facevo notare, lo Zen era accomunato dalla sola stigmatizzazione territoriale (Wacquant, 2007). La de-proletarizzazione del lavoro salariato, infatti, caratteristica principale di questa marginalità avanzata, non ha esercitato alcun effetto diretto sulla maggior parte dei suoi residenti. L'economia urbana di Palermo, dal dopoguerra sino a oggi, si è sempre caratterizzata, infatti, per lo sviluppo ipertrofico di un terziario senza industrializzazione che continua a esprimere il conflitto dei poveri per la sopravvivenza quotidiana piuttosto che indicare livelli crescenti di ricchezza post-industriale. Questo confronto conduceva alla necessità di approfondire la storia dell'economia urbana, del mercato del lavoro e della casa, della proprietà fondiaria, del welfare di Palermo e delle loro trasformazioni negli ultimi cinquant'anni.

Esso portava anche a mettere in luce, per la sua collocazione nel tessuto urbano contiguo, la gerarchia sociale di Palermo, rintracciabile anche nell'ordine della sua rappresentazione collettiva e determinante per la "riproduzione" del quartiere. Una gerarchia sociale che si dispiega tutta al suolo. Lo Zen è un'enclave circondata dalle ville dello *sprawl* di Mondello, dalle case a schiera della media borghesia di via PV 46 e dai borghi storici di Borgo Patti, Cardillo

[11] Vedi Fava (2008a); queste mie riflessioni programmatiche si basavano sui lavori comparativi di Loic Wacquant, cui è stato dedicato un intero numero della rivista *City* (dicembre 2007). In tale numero Janet Abu-Lughod (2007) si interrogava sulle condizioni della comparabilità negli studi urbani. Rileggendo la propria esperienza di ricerca alla luce della comparazione del metodo induttivo di John Stuart Mill (il libro terzo del suo "*System of Logic*") allertava al pericolo de *self-fulfilling reasoning* nella scelta dei casi da comparare. L'applicabilità dei "canoni" di Mill elaborati nella pratica delle scienze sperimentali e da lui stesso non considerati adatti per le "scienze morali" (vedi libro sesto di "*System of Logic"*) continua ad essere oggi oggetto di dibattito (Mill, 1974).

e Tommaso Natale. Nella distanza di un chilometro o due è possibile attraversare tutta la struttura socio-spaziale della città (e buona parte della sua storia recente): al suolo si traspongono le disuguaglianze delle risorse economiche, delle gerarchie di status e di potere, delle forme distinte di rapporto allo spazio e all'abitare (pratiche del quartiere, rapporto con il lavoro, tempo libero, distribuzione territoriale delle reti familiari, amicali, "capitale simbolico", accesso ai servizi urbani, frequentazione degli spazi pubblici). Quest'articolata differenziazione spaziale, allo Zen esige di essere ulteriormente approfondita attraverso i processi che la generano (e la mantengono) e gli effetti che essa a sua volta esercita sulle traiettorie individuali e sulla comprensione delle identità collettive urbane. A questa scala, lo spazio costruito dello Zen non è un puro contenitore della sua organizzazione sociale, il decoro dietro cui si distendono traiettorie quotidiane, ma diventa un attore stesso del processo che permette alla città di Palermo di costituirsi e riconoscersi continuamente, proprio generando e governando questo spazio.

Se compariamo la processualità della sua storia con le trasformazioni che nel tempo manifestano, globalmente, i campi per rifugiati e gli spazi umanitari, non possiamo non chiederci se e in che modo la logica politica e quella urbana si intrecciano a costituire e a mantenere la configurazione socio-spaziale dello Zen.

L'etnografia urbana del campo di rifugiati mostra con lucidità come all'origine della sua forma dell'abitare, la dimensione *self-settled* caratteristica degli *idp* (*internally displaced people*), vi sia la tensione tra la fuga dalla violenza politica e dall'ostilità identitaria e l'esposizione al rischio dell'espulsione. La costruzione di un riparo sicuro dalla minaccia della morte violenta diventa in questi spazi l'incipit dell'abitare. Assetti precari, in zone marginali o nascoste, o in corridoi di passaggio frontalieri, possono stabilizzarsi, trasformandosi sia sul piano dei materiali che su quello giuridico: aumenta la concentrazione di individui, appare la latta, il legno, la calce e poi il cemento (dopo l'utilizzo dei materiali di fortuna, la forma dell'abitare si stabilizza con il costituirsi di baracche) e possono essere presi in carico da ONG o dall'Agenzia delle Nazioni Unite per i rifugiati che conferiscono loro uno statuto giuridico. Il passaggio a questo riconoscimento comporta spesso un'ulteriore consolidamento della struttura materiale (l'allacciamento a una rete d'acqua potabile, elettrica, fognaria, al sistema di trasporti e di smaltimento dei rifiuti urbani, ecc.). Il rifugio diventa asilo. È un processo di trasformazione molto simile a

quello cui vanno incontro le favelas brasiliane; ma concomitante alla costituzione del riconoscimento giuridico, figura ambivalente dell'ospitalità, appaiono anche i segni del confinamento: sono posti in essere sistemi di chiusura e di separazione dal contesto urbano circostante, cominciano a vedersi i fili spinati, i recinti e i cancelli. Questa condizione può protrarsi per anni e quando l'asilo si intreccia al tessuto urbano diventa così un ghetto[12] (il caso esemplare al riguardo è il campo profughi palestinese).

In che modo il divenire ghetto del rifugio illumina l'intelligenza del divenire enclave sociale dell'occupazione abusiva dello Zen? La storia di cui sopra, sintesi stringatissima, me ne rendo conto, per lo spazio qui disponibile e dunque probabile "caparra per una lettura semplificante" suggerisce diverse prospettive. Mi spiego riprendendo per sommi capi la storia, questa volta, dello Zen[13].

All'origine dell'occupazione abusiva delle case dello Zen, vi è certo un evento traumatico, il terremoto del '68: gli sfollati del centro storico, i "paria" di Palermo, giungono ad occupare, in cerca di rifugio, con autorizzazione prefettizia, le case popolari (Borgo Pallavicino) da poco edificate e destinate ad essere assegnate alla piccola borghesia dei servizi pubblici comunali e regionali. Gli sfratti e il caro affitti, negli anni successivi, rimpiazzeranno i motivi di una fuga da abitazioni distrutte o pericolanti, e alimenteranno il *turn-over* dell'occupazione abusiva, *alias* ormai del locale mercato informale degli alloggi. Non ultimati, per alcuni anni senza opere di urbanizzazione primaria, diventano appartamenti se non "auto-costruiti", certo auto-terminati, auto-rifiniti o auto-modificati: all'allestimento precario dei primi tempi, utile a rientrare in possesso dell'alloggio dopo l'avvenuta espulsione, segue una stabilizzazione dei manufatti sino a una vera e propria ristrutturazione interna a spese proprie che consegna degli alloggi completi. Un cosmo è fabbricato dal caos. È una lunga fase quella della stabilizzazione urbana del quartiere cui segue a rilento quella della sua *sanatio* giuridica. Anche lo Zen, infatti, è stato mantenuto e tollerato, per più di venti anni, come uno spazio, se non di eccezione, certo di sospensione della regolamentazione giuridico-amministrativo. La messa in

[12] Michel Agier utilizza «ghetto» come categoria analitica svincolata deliberatamente da ogni connotazione identitaria (etnica o di classe), diversamente da Loic Wacquant per cui essa indica aree di segregazione territoriale su base etno-razziale. I due usi non sono di per sé alternativi: l'importante è dichiarare ciò che con tale termine si intende indicare.

[13] Per chi è interessato alla storia del quartiere dal punto di vista architettonico e della complessa vicenda della sua esecuzione rinvio al ricco testo di Andrea Sciascia (2003).

opera dei programmi di interventi urbanistici, a partire dal Decreto Sicilia del 1988 (le opere di urbanizzazione primaria) e di quelli sociali degli anni novanta, coincide anche con la sua progressiva integrazione escludente e subalterna nel tessuto urbano: sono asfaltate le strade certo ma viene anche costruita una perimetrale e una cancellata che ne chiude e ne rende difficile, per soli quattro varchi, l'accesso. Una sola linea di trasporto urbano entra ed esce dal quartiere. La massiccia mediatizzazione, a livello locale e nazionale, va di pari passo ad illustrare il senso "stigmatizzante", cioè di messa al bando di questo spazio urbano e dei suoi residenti: questi ultimi sono ben i responsabili delle patologie sociali di cui le *insulae* di Gregotti sono oramai l'icona. L'area urbana d'occupazione abusiva è divenuta un'enclave sociale.

Molte analogie portano ad approfondire ciascuna di queste trasformazioni. Ci limitiamo, qui, ad interrogare quest'ultima cercando di identificare se e come la logica urbana e quella politica si intrecciano, alla stessa maniera con cui concorrono a costituire gli spazi umanitari. Il ruolo dello "Stato" e delle istituzioni che appare nella sfera pubblica come determinante solo alla fine della sua storia e che sembra essere assente alle origini, non è evidente. In entrambe le storie, la ricerca di un riparo/rifugio agli inizi è un evento comune vissuto da molti, disteso nella durata: in esso possiamo riconoscere il manifestarsi di una posizione socio-strutturale condivisa, stabile nel tempo, non richiudibile nella traiettoria di singoli individui con diverse storie di vita e sensibilità, e che rinvia invece a una dimensione macro con cui intendere lo spazio sociale (e urbano). È una posizione di grande vulnerabilità l'esposizione al rischio della morte violenta come anche a quello della "strada", della cosidetta *housing deprivation*. La minaccia cui fa fronte l'occupazione abusiva non è tanto (o solo) quella contingente causata da una catastrofe naturale, ma quella altrettanto provata e continua, causata dal sistema "invisibile" di costrizioni strutturali, che proprio nelle opzioni per la casa trova uno dei suoi indicatori soggettivi e "oggettivi" maestri. L'occupazione abusiva dei primi tempi e il mercato informale successivo, sono gli esiti di una restrizione, transitoria o stabile, delle capacità di iniziativa personale. Ebbene, la logica politica, intesa come il dispositivo regolatore giuridico-amministrativo del territorio, nella sua dimensione legale (normative, ecc.) e di rappresentazione ideologica (per le diverse nozioni di cittadinanza e di diritti) che permette, tollera, nega l'occupazione abusiva sembra invece accompagnare sin dagli inizi questa storia, anche se non appare nel racconto dominante. È tutta da scrivere la dinamica di processo che intreccia

l'azione degli enti pubblici, con la speculazione edilizia e il mercato fondiario, cioè il ruolo dello Stato nell'istituire questa posizione di vulnerabilità alla privazione abitativa, a monte e a valle, della storia. La difficoltà è proprio quella di riconoscere e disegnare, al netto di comportamenti individuali delittuosi e di azioni istituzionali disfunzionali, la dinamica per cui la sommatoria di tante scelte individuali, di molte pratiche istituzionali (circa i diritti, il welfare), economiche (il mercato e il lavoro), sociali (la classe e il genere), conduce a definire questa posizione e la sua trasposizione nello spazio urbano.

La comparazione, insomma, spinge ad analizzare a fondo il ruolo dello Stato, per le sue diverse forme e ordini, nell'istituire configurazioni socio-spaziali. Non si tratta tanto di descrivere e comprendere le singole normative o i soli strumenti legislativi (urbanistici) che hanno retto la pianificazione e la gestione del territorio. La prospettiva è diversa. Si tratta, operazione complessa che necessita di ulteriori mediazioni e del lavoro cooperativo, di comprendere in che modo le logiche che le governano, che governano il loro uso e i loro effetti "collaterali", contribuiscono a costituire "i luoghi del bando" a una scala che non è risolvibile nella singola azione individuale o nell'implementazione di una politica pubblica isolata. "L'invisibilità", di cui sopra, da portare alla luce, consiste proprio nel mostrare le modalità attraverso cui normative, regole istituzionali e pratiche sociali, che considerate singolarmente non comportano particolari conseguenze limitative all'iniziativa individuale, quando viceversa comprese insieme e in interazione, ad una scala macrosociale, producono invece l'effetto di bloccare, "bandire", ridurre le possibilità di molti collocandoli in una posizione seriamente vulnerabile, comune e continuata. Lo sforzo di correlare un'area urbana di margine e questo dispositivo che la istituisce, la controlla e la mantiene, è quanto inscritto tra le righe nella definizione di *banlieue* che indica così la logica in cui i diversi attori si collocano e negoziano le loro azioni. Dispositivo euristico della meccanica socio-economica e grazie all'analisi di Agamben in "*Homo sacer*" anche politica: se la *banlieue* è il luogo del bando, può diventare lo spazio bandito, dove l'escluso viene incluso e mantenuto fuori (Agamben, 1995).

Dentro e fuori il Grand Paris

di Alice Sotgia[1]

Modello di riferimento – generalmente di ciò a cui non bisogna aspirare – ed elemento comparativo per altre periferie del mondo, la *banlieue* parigina è sempre più simbolo di marginalità, violenza e esclusione sociale. Periferie come *banlieues*?, hanno cominciato a domandarsi tanto i media che alcuni lavori di ricerca a partire dalle rivolte del 2005, nel tentativo di mettere a confronto le *cités* francesi con le più problematiche periferie italiane, spesso legate alla storia dell'edilizia pubblica degli anni settanta. Ma la *banlieue* è anche un territorio che stabilisce con la città che circonda una relazione dialettica di dentro e fuori, esito di un processo temporale e oggi al centro di un ambizioso progetto di trasformazione[2].

Questi territori e paesaggi periferici e marginali sono quindi prodotti da un doppio processo. Sono oggetto di una stigmatizzazione mediatica e luogo di condizioni socioeconomiche strutturali violente (Fava, 2008a), ma sono anche l'esito di una serie di progetti che da quasi due secoli costruiscono la città di Parigi attraverso la distinzione di ciò che è altro da sé. Un aspetto, quest'ultimo, generalmente meno considerato ma che, al contrario, mi sembra apra delle piste d'indagine altrettanto interessanti per indagare le trasformazioni delle *banlieues* parigine ed i progetti più recenti proposti.

Nel leggere la relazione che nel tempo la città di Parigi stabilisce con i territori confinanti e come si costruisce, o meno, l'idea di un Grand Paris, questo contributo analizza i differenti progetti non come un'attività operativa, ma co-

[1] Ricercatrice presso il Laboratoire Architecture/Anthropologie, ENSA Paris-La Villette.

[2] Nel 2007 il presidente della Repubblica francese Nicolas Sarkozy ha riaperto il progetto Grand Paris con l'obiettivo di ripensare l'area metropolitana parigina come metropoli globale e sostenibile del XXI secolo.

me insieme di discorsi della e sulla città che hanno una capacità "edificatoria" al di là della loro effettiva traduzione fisica nello spazio.

Evidentemente le proiezioni di e su Parigi non sono costituite da un discorso unico, ma da una serie di voci differenti e contrastanti. È tuttavia possibile riconoscere un lungo processo che, attraverso elementi di continuità e scarti, nel tempo definisce in modo piuttosto chiaro dei limiti, rispetto ai quali qualcosa resta fuori. A tale proposito, è bene ricordare che, rispetto ad altre capitali europee, e città italiane, la struttura urbana di Parigi è particolare. Il territorio del Comune è assai piccolo (105 km²) se lo confrontiamo, ad esempio, con quello di Roma (1.285 km²), di Milano (184 km²) o di Palermo (159 km²). Questo territorio amministrativo è ben definito dal Boulevard Périphérique, una grande arteria a scorrimento veloce che circonda la città, segnando il limite tra Parigi e gli altri comuni e dipartimenti che compongono un ben più ampio territorio regionale (12.012 km²). In un momento in cui questa "piccola" città si sta ridefinendo in "grande", quale immagine pubblica, e quali orizzonti, costruisce oggi delle e per le sue *banlieues*? Come in un momento così importante di ridefinizione complessiva si ripensano anche i propri limiti?

Se «le porte della metropoli non sono più quelle di Vincennes, di Clignancourt o d'Orléans[3], ma le nuove piattaforme di scambio che aprono sul mondo» – come dichiara il segretario di Stato allo sviluppo della Regione capitale (Blanc, 2010, p. 135) –, la scala territoriale di riferimento diventa tanto indefinita quanto ampia. Come scrive il presidente Sarkozy nell'introduzione che apre il catalogo dell'esposizione dei dieci progetti del Grand Paris, le visioni proposte dimostrano che Parigi è una grande metropoli mondiale, «una città che si estende ben al di là del Boulevard Périphérique» (Sarkozy, 2009, p. 5). Ma quanto al di là, e soprattutto, quale relazione stabilisce con quella *banlieue* che si estende immediatamente oltre le antiche porte?

Osservando una carta storica dello sviluppo urbano di Parigi, emerge in modo chiaro e netto la sua struttura concentrica, definita da un susseguirsi di mura che marcano i limiti comunali della città dalla fine del XII secolo fino alle mura di Thiers nel 1840, il cui tracciato ancora oggi, con poche differenze da allora, coincide con i confini amministrativi della capitale. In realtà, questi limiti non corrispondono a tutte le proprietà della città di Parigi, che possiede un certo numero di terreni oltre il Boulevard Périphérique, utilizzati per la gestio-

[3] Si tratta di alcune delle porte poste al limite amministrativo della città.

ne dei rifiuti, dell'acqua, cimiteri, ma anche quartieri di edilizia pubblica, realizzati su dei terreni acquisiti o donati alla città negli anni cinquanta del secolo scorso e negli ultimi decenni dsimessi a vantaggio dei rispettivi territori geografici di appartenenza (Lemoine, 2006).

Se la città è quindi più diffusa di quanto si potrebbe pensare, sono paradossalmente proprio queste proprietà ad aver contribuito, forse ancora più delle mura stesse, alla costruzione di un'immagine di Parigi come di una città "fortificata" che esercita una "dominazione simbolica" sulla *banlieue*. Un'idea che si ritrova certamente nella radice stessa del termine, *ban*, che dal XIII secolo indica un territorio sotto la giurisdizione di un'autorità esterna (Faure, 2010), ma che è soprattutto il prodotto di una percezione ben più contemporanea dell'opposizione Parigi/*banlieue*, fondata sull'idea di una capitale che ha sistematicamente esportato nel tempo tanto i suoi «prodotti nocivi» (dalle attività industriali al trattamento dei rifiuti), che i suoi «poveri» (Lemoine 2006, p. 13).

Sebbene diversi lavori recenti mostrino come questo fenomeno sia il prodotto naturale di un'espansione centrifuga piuttosto che l'esito di una politica deliberata (Fourcaut e Flonneau, 2005), quest'immagine – di cui, come vedremo, è possibile rintracciare una persistenza ancora oggi – accompagna a lungo la costruzione della città. Ma interessante è altresì osservare come alla costruzione di quest'immagine contribuiscano anche i molti progetti che, dall'inizio del novecento, s'interrogano sul territorio "gran parigino" e sulla possibile demolizione delle mura di Thiers. Nelle differenti ipotesi proposte, c'è veramente la volontà di ricucire una frattura così evidente e, allo stesso tempo, legata a un elemento difensivo anacronista come quello delle mura, edificato mentre tutte le altre città occidentali abbattono le loro ultime fortificazioni?

Dopo l'annessione dei *faubourgs* nel 1860, il primo a proporre un progetto della città alla grande scala è il giurista Georges Benoit-Lévy che nel 1911, scrivendo al prefetto della Senna, sostiene che «l'agglomerazione della Parigi di domani» si dovrà sviluppare «in modo uniforme in tutte le direzioni, in modo da non allungare eccessivamente la distanza dal centro alla circonferenza». Questo territorio, più esteso di quello comunale, sarà segnato da un boulevard circolare con un raggio di quindici chilometri da Notre-Dame e di dieci, dodici chilometri dalla linea delle fortificazioni (Benoit-Lévy, 1927, p. 83). Con l'obiettivo di «fare largo e fare bello», lo stesso anno è istituita una Commissione d'estensione di Parigi. Il progetto è questa volta circoscritto soltanto ai terreni delle fortificazioni dove saranno previste delle passeggiate urbane, «en-

trate trionfali, porte grandiose, che, prima di tutto, annunceranno la città universale, la capitale del mondo artistico» (Préfecture du département de la Seine, 1913, p. 97).

Da queste prime riflessioni, nel 1919, è istituita una Direzione dell'estensione, in seguito suddivisa in due istituzioni separate, una, incaricata della città *intra-muros,* l'altra, della *banlieue* (Morizet, 1932, p. 355). Parallelamente, il Dipartimento della Senna lancia un concorso per «la realizzazione di un piano per l'estensione di Parigi» su modello della consultazione organizzata alcuni anni prima per il *Groß-Berlin.* Il programma precisa che «l'estensione di Parigi, nel senso letterale del termine, non è da considerare che per i terreni delle mura e della zona di servitù *non aedificandi* che la circonda». I partecipanti sono altresì invitati a non perdere di vista la relazione tra la città e i comuni della *banlieue*, «in poche parole, tutto ciò che, nella concezione, costituisce l'agglomerazione parigina, non soltanto allo stato attuale, ma anche rispetto al suo possibile sviluppo ed estensione nell'avvenire» (Préfecture du département de la Seine, 1919, p. 4). Quando nel 1924 è selezionato il progetto vincitore, questo prevede la realizzazione, nel terreno circolare delle fortificazioni, di diversi tipi di servizi ed abitazioni: edilizia pubblica e privata, parchi di esposizione, una città universitaria, scuole e campi sportivi. L'idea è di stabilire un parco circolare nella zona *non aedificandi* per creare un piacevole legame tra Parigi e la sua *banlieue* (Cohen e Lortie, 1992).

Qualche anno più tardi è ancora Georges Benoit-Lévy a ritornare sulle dimensioni della Parigi futura. Non soltanto il territorio a cui fa riferimento è questa volta però più limitato, ma come egli scrive, «c'è un punto sul quale tutto il mondo dovrebbe essere d'accordo: la necessità, prima di tutto, di limitare la Parigi attuale» (1927, p. 89). Quella di Benoit-Lévy è ormai una città ben definita, senza attività industriali, né grandi strutture pubbliche al suo interno, collegata al resto della Francia da una serie di città-giardino organizzate attorno a una struttura radiale. Tale politica è ripresa due anni più tardi anche da Albert Guérard che propone di «far ripiegare in *banlieue*» gli ospedali, le attività industriali, i cimiteri e le amministrazioni. Sottolineando che l'estensione non implica un'annessione, egli è il primo a proporre «un nuovo metodo» per misurare il territorio: un tragitto di circa mezz'ora dal centro della città (Guérard, 1929).

Sebbene la delimitazione della "città universale" non sia quindi mai veramente rimessa in causa, e al contrario si cerchi di definirla in modo netto ri-

spetto a ciò che sta intorno, la delimitazione del territorio esterno grazie a una scala temporale pone maggiore attenzione sulla relazione tra la città *intra-muros* e l'esterno. Come scrive nel 1932 il sindaco di Boulogne-sur-Seine, una delle poche voci non parigine che s'impongono nel dibattito, la «Parigi reale» è quella costituita da «tutti quelli che partecipano quotidianamente alla vita economica e sociale della capitale, […] al di là delle delimitazioni amministrative» (Morizet 1932, p. 344). Questo territorio così definito è oggetto del primo piano a scala regionale che per la prima volta nel 1934 prova a contenere l'espansione urbana, controllando le zone non costruite e proponendo dei regolamenti di costruzione e di uso del suolo. L'obiettivo è «raddrizzare l'effetto deplorevole che alcune delle nostre *banlieues* fanno sugli stranieri e contribuire a mantenere il raggio d'influenza della Francia nel mondo» (Dauty, 1935, p. 11).

Nel secondo dopoguerra il progetto del Boulevard Périphérique traduce quest'immagine sul suolo, con l'obiettivo esplicito di collegare le autostrade tra loro e, allo stesso tempo, definire la città. Come scrive il responsabile del Servizio tecnico della topografia e dell'urbanistica di Parigi nel 1943, «bisogna evitare a ogni prezzo che Parigi affondi in una *banlieue* che la insabbi ancora per un secolo. Parigi, grande salone d'Europa, richiede delle cure, dei sacrifici e degli sguardi particolari e deve essere definita in maniera elegante e precisa, così che gli stranieri, avvicinandosi all'Île-de-France, possano dire: ecco Parigi, senza confonderla con Levallois, Aubervilliers, Pantin, Vitry o Malakoff» (cit. in Tomato Architectes, 2003, p. 21).

Nella costruzione della Parigi del XX secolo un ruolo importante è quindi giocato dalla definizione di ciò che è altro da sé. Una diversità che nelle retoriche ufficiali è costruita molto più sul riconoscimento di un elemento urbano esterno che sull'esistenza di un'appartenenza sociale o identitaria altra rispetto a quella parigina. Tuttavia cos'è questo territorio "altro" non è mai raccontato, se non attraverso un elemento trasversale che si ritrova in molti dei discorsi pubblici sulla *banlieue* parigina: il disordine. Si tratta di un'immagine comune a molti territori periferici e marginali e che nel corso del XIX secolo aveva già descritto i *faubourgs* parigini annessi alla città: «Non è il nome di Parigi, ma quello di Babele che bisognerebbe dare ad un tale assemblaggio» è quanto avrebbe dichiarato Haussmann di fronte alla nuova città (cit. in Lucan, 1996, p. 9).

Seguendo l'avventura del termine *banlieue*, vediamo come fino all'inizio del novecento esso è associato a un'immagine ambigua: luogo di gite fuori porta, ma anche sede di fabbriche maleodoranti e miserabili abitazioni; roccaforte della classe operaia comunista e sede di uno sviluppo urbano impressionante di cui le barre e le torri dei *grands ensembles* diventano il simbolo. Quest'ambiguità scompare a metà degli anni ottanta quando inizia ad indicare, allo stesso tempo, luoghi, mali e paure associate alla crisi sociale e politica, a discapito dell'infinita varietà dell'abitare (Faure, 2010). Ma nel suo significato più recente, per cui la *banlieue* indica «le *cités* e i *grands ensembles* stigmatizzati a causa dei problemi sociali», è effettivamente corretto vederci – come qualcuno propone – «uno stato d'esclusione e di relegazione che si oppone al senso originale della parola che poneva al contrario la *banlieue* sotto la protezione della città» (Antoni, 2009, p. 21)?

Mi sembra che al contrario lo sguardo che Parigi getta sulla *banlieue* è sostanzialmente di tipo normativo o, potremmo dire riprendendo un'espressione di Philippe Panerai, «postcoloniale» (2008). Un'immagine che ritroviamo anche nel più recente discorso sul Grand Paris, e di cui il libro di Christian Blanc (2010), ne è un esempio evidente. Il territorio metropolitano è rappresentato attraverso una contrapposizione costante tra Parigi «che soffre di un eccesso di regolamenti e di uniformità» e una *banlieue* senza «coerenza», «identità», né «regole di costruzione». Parigi è «un'isola, isolata in una vasta *banlieue*» che «brilla di mille fuochi» mentre «una *banlieue* senza anima e senza identità cresce a tutta velocità senza che nessuno sembri veramente occuparsene». Dei quartieri oggi più stigmatizzati, origine delle rivolte del 2005, è ricostruito il loro passato agreste, dimenticando totalmente quello industriale: «antichi villaggi» distrutti da abitazioni costruite «troppo in fretta» che li hanno trasformati in agglomerazioni «senza regola» (*ibidem*).

Se gli anni sessanta e settanta sono marcati da importanti interventi a livello urbanistico e amministrativo (dalla creazione delle *villes nouvelles* all'istituzione della municipalità parigina che era stata abolita nel XIX secolo), interessante è rimarcare come la relazione tra la Parigi *intra-muros* e la *banlieue* non è più oggetto di riflessione. Sebbene alcuni testi di quegli anni facciano esplicito riferimento al Grand Paris nel loro titolo, si tratta sostanzialmente di lavori volti a ricostruire la storia delle politiche urbanistiche regionali, senza che il rapporto dialettico tra un dentro e un fuori (dove tuttavia si dice che gli abitanti non vogliano abitare) sia messo in discussione. Bisogna aspet-

tare la fine degli anni ottanta perché questa relazione sia nuovamente oggetto d'attenzione, grazie all'appello dell'associazione d'architetti "75021"[4] e, soprattutto, alla missione "Banlieues 89", proposta dagli architetti Roland Castro e Michel Cantal-Dupart a François Mitterrand, allora presidente delle Repubblica, per integrare i «quartieri sensibili del Grand Paris» e superare le fortificazioni costituite dal Périphérique (Texier, 2005, p. 226).

Anche negli interventi più recenti, tuttavia, l'azione esterna sulla *banlieue* sembra sempre più assumere la forma di un atto riparatorio rispetto a un territorio che, non soltanto nelle rappresentazioni mediatiche, è descritto come una «tragedia in tre atti»: prima «retrobottega» di Parigi, poi sede di quartieri ghetto e infine specchio di una «crisi identitaria» che diventa «visibile» e conflittuale (Benguigui, 2008). Come atti riparatori si presentano tanto la politica del Comune di Parigi, che dal 2001 sostiene un progetto di collaborazione metropolitana, che molte delle innumerevoli politiche pubbliche per la *banlieue*. Ma non si discosta neanche il nuovo progetto di trasporto del Grand Paris, una metropolitana che collega alcune grandi centralità tra loro con il doppio obiettivo di sviluppare poli economici e integrare quartieri in difficoltà.

Nel fare il progetto, il Grand Paris sembra tracciare il *sulcus primigenius* della Parigi del XXI secolo, quella che per gli antichi romani era la fase più importante durante il rito di fondazione di una città, realizzata con un aratro di bronzo tirato obliquamente così da far ricadere la terra nella parte interna del solco (Rykwert, 2002, p. 63). Una rappresentazione cartografica che non ci dice solo "dove" le cose sono, ma "che cosa" sono (Farinelli, 2003), al di là della realizzazione o di possibili tracciati alternativi. Un'immagine evidente anche ai molti territori marginali e periferici. «Aiutati e il cielo ti aiuterà!», scrive il giornale mensile di uno dei comuni con il più basso tasso di ricchezza e il più alto di disoccupazione dell'Île-de-France (Ville de Montfermeil, 2010), per invitare gli abitanti a partecipare al dibattito pubblico e incoraggiare così la Société du Grand Paris a includere il loro territorio. Ma includerlo dove?

Più che un'effettiva dematerializzazione dei limiti contemporanei, il nuovo progetto parigino sembra mostrare come oggi questi abbiano smesso di descrivere una contiguità territoriale. I limiti (per gli antichi romani le pietre che segnavano i confini) non ci raccontano più un territorio di *cum-finis*, luogo di re-

[4] Il nome corrisponde al codice di avviamento postale di un possibile ventunesimo *arrondissement* di Parigi da aggiungere ai venti attualmente esistenti.

lazione e negoziazione, anche conflittuale, ma anche passaggio intermedio tra due situazioni. Alla *banlieue*, termine ormai pressoché scomparso dalla terminologia ufficiale, si sono sostituiti i "quartieri" (sensibili, difficili o prioritari), rispetto ai quali Parigi tenta di costruirsi ancora una volta come "altro". Per rimanerne fuori, e entrare nel mondo. Con quali effetti sui territori, alla luce anche delle proiezioni future che vedono, entro cinquant'anni, la popolazione della terra che vive nelle città raggiungere la soglia dell'80%? Una questione aperta che mi sembra importante porsi nel provare a comprendere come stanno cambiando le periferie. Parigine, e non solo.

Filmare la borgata. Ricostruire l'immagine di Tiburtino III attraverso gli audiovisivi d'archivio

di Paolo Barberi[1]

La comparsa di Tiburtino III nelle cronache audiovisive avviene con un cinegiornale luce del 1937[2]. Nel filmato è documentata l'inaugurazione del complesso abitativo costruito nel quartiere Tiburtino III dall'Istituto Fascista Autonomo per le Case Popolari di Roma alla presenza del Ministro dei Lavori Pubblici e del Governatore dell'Urbe. Si tratta dei famosi lotti, quattrocentosettantaquattro alloggi, afferma il cronista, «popolarissimi, comodi, igienici ed economici».

Dopo le riprese di rito delle autorità circondate e applaudite dalla folla, le immagini si spostano per inquadrare la strada e documentare l'arrivo dei camion dei primi nuclei di inquilini che, «abbandonate le povere baracche di Porta Metronia, prendono festosamente possesso dei nuovi alloggi, modesti ma sani e forniti del necessario, che l'Istituto concede in affitto per la locazione minima di quaranta lire al mese».

Sappiamo che buona parte degli abitanti dei lotti erano abitanti del centro storico sfrattati per assecondare i piani di risanamento edilizio voluti dal Governatorato di Roma. Tuttavia ciò che ci interessa qui sottolineare è l'aspetto ideologico che comunicano queste immagini, nel tentativo di analizzare lo "slittamento interpretativo" che il concetto di borgata ha subito nel corso del tempo.

---

[1] Docente di antropologia culturale presso La Sapienza – Università di Roma.

[2] Cinegiornale Luce, "Roma. L'inaugurazione di un complesso abitativo costruito nel quartiere Tiburtino III dal regime fascista", Archivio Luce, 1937.

La percezione dei nuovi inquilini, definiti come baraccati, li identifica come ostacolo alla modernizzazione della città e di un Paese che si percepiscono in rapida trasformazione. In questo senso il progresso della città vedeva allora nei baraccati un'alterità che in qualche modo sarebbe stata assimilata dalla modernizzazione. La progressione lineare da baraccato a borgataro a cittadino fa parte di un continuum che rappresenta un preciso progetto univoco di modernizzazione in atto a cui le classi meno abbienti non possono partecipare in nessun modo se non passivamente. Possono solo essere rappresentate dall'istituzione come polo dell'arretratezza destinato a sparire in breve tempo, opposto all'immagine idealizzata di un polo del progresso identificato con gli urbanizzati di vecchia generazione.

Malgrado lo sforzo delle istituzioni per la fornitura di alloggi, Tiburtino III continua ad essere messo in scena negli audiovisivi come luogo di assoluto degrado. Lo schema viene riproposto dieci anni dopo in un altro cinegiornale del 1947 intitolato "Curiosità: scrittori in visita alle borgate povere". Nel filmato Cesare Zavattini, Corrado Alvaro e Libero Bigiaretti interloquiscono con gli abitanti delle borgate rigorosamente muti di fronte alla camera[3]: la sensibilità artistica e culturale degli scrittori viene qui completamente schiacciata dal commento a senso unico della voce fuori campo che descrive la borgata come un uniforme amalgama di squallore, ultimo grado della derelizione umana, che anche in questo caso fa da silente contraltare all'inevitabile corsa verso il progresso rappresentata dalla modernizzazione. Dalle immagini stesse si evince che la descrizione da inferno dantesco non corrisponde alla reale situazione dei baraccati; gli uomini, ad esempio, sono tutti assenti, tranne un mutilato di guerra, proprio perché regolarmente sul posto di lavoro:

Tiburtino III, San Basilio, Pietralata, miseria che brulica alle porte di Roma. Bigiaretti vuole sapere dai bambini che cosa mangino e dove dormano. "Mangiamo" rispondono a Zavattini "quanto basta per farci sputar sangue quando tossia-

[3] Gli attori involontari dei cinegiornali sono "teste mute" (e lo sarebbero rimaste per anni) non solo dal punto di vista ideologico. Esistevano infatti all'epoca oggettive difficoltà di riprendere il suono in presa diretta. Il primo caso in cui si fa un'eccezione in quegli anni è per un già affermato Luchino Visconti, reduce dal successo di "Ossessione" (primo film, ad aprire il filone neorealista) e di "La Terra trema", a cui il produttore permise il lusso, in "Appunti per un fatto di Cronaca", cinegiornale del 1951, di registrare i rumori e le voci d'ambiente a Primavalle utilizzando le sofisticatissime e costosissime apparecchiature che richiedevano un camion per il trasporto e uno stuolo di tecnici al seguito per la registrazione.

mo". "Dormiamo" rispondono queste gravi donne ad Alvaro "in dieci o dodici in un letto e ci piove sopra". Nei giacigli fetidi e promiscui spesso le donne esercitano la prostituzione, e non ne cavano neppure da campare. Un mutilato di guerra ricorda con nostalgia le trincee del Carso, più ospitali che queste case. E c'è la famosa unica latrina senza porte: quando le donne vi ricorrono, i loro uomini devono nasconderle mettendosi a fare da uscio con le braccia spalancate in croce[4].

Rilevante in questo senso anche il fatto che la popolazione delle baracche viene vista come gruppo omogeneo; l'essere baraccato in quegli anni cioè assorbe le diversità, regionali o di quartiere, diversità che invece contemporaneamente nei rioni di Roma vengono molto accentuate. Le differenze risultano meno evidenti a favore dello sviluppo di una solidarietà interna indispensabile per sopravvivere alla città che reagisce alle baracche come ad un corpo estraneo e oggettivamente necessaria per attivare un rapporto con le istituzioni, per avere servizi di prima necessità o semplicemente per prevenire le demolizioni delle baracche[5].

Di Tiburtino III si occupa nel 1963 il regista Giuseppe Ferrara, con un breve documentario-inchiesta a tutto campo intitolato "Vita di Borgata"[6] in cui vengono intervistati gli abitanti del posto sui disagi della vita in borgata, il mal-

[4] La Settimana Incom, "Curiosità: scrittori in visita alle borgate povere", Archivio Luce, 1947.

[5] È del 1956 il film "Il tetto" di Vittorio De Sica, tratto, non a caso, da un testo dell'illustre "visitatore di borgate" Cesare Zavattini. Nel film due giovani di borgata, Natale e Luisa, muratore lui e domestica a ore nelle "case dei ricchi" lei, si sposano ma non avendo i soldi per comprarsi una casa vengono aiutati a costruirsene una abusivamente approfittando delle ambiguità di una legge edilizia: se riusciranno a costruire le mura e tirare su il tetto entro il sorgere del sole la casa non potrà essere demolita.

[6] Giuseppe Ferrara, "Vita di Borgata", AAMOD, 1963. A partire dal dopoguerra e fino a metà degli anni settanta, questo genere di documentari, non solo di costume ma spesso anche a sfondo sociale, furono molto diffusi perché abbinati a un lungometraggio e proiettati al cinema. A questo proposito ricorda il regista Francesco Maselli, durante la conferenza stampa del suo film "Civico 0" del 2007: «Giulio Andreotti s'inventò quell'intelligente legge per cui a ogni film che si proiettava nelle sale doveva abbinarsi un documentario di dieci minuti cui spettava il tre per cento dell'incasso totale del film. Tutta la nuova generazione del cinema italiano nasce con quella legge: da Antonioni a Risi, da Comencini a Zurlini, De Seta, Lizzani, Vancini. E tanti altri. All'epoca di quella legge io ricordo che portai avanti, sviluppandola, quella linea del realismo lirico che era stata indirettamente proposta nell'inverno del '48 da "N.U." di Antonioni. Lui parlava degli spazzini, io proseguii con le fioraie ambulanti, gli ombrellai, gli stracciaroli e i bambini di strada. Ed era in questi termini fortissimi – quanto volutamente indiretti, mai didascalici – che concretizzavamo l'espressione della denuncia sociale che ci premeva».

funzionamento dei trasporti, il problema della casa e il conseguente fenomeno delle occupazioni, la totale assenza di strutture per il tempo libero.

E ritroviamo gli abitanti di Tiburtino III nel 1967, infreddoliti spettatori in una notte invernale durante un servizio sul set del film "Dramma della gelosia: tutti i particolari in cronaca" di Ettore Scola[7]. La scena girata a Tiburtino mostra il protagonista Oreste, muratore di mezza età interpretato da Marcello Mastroianni, intento a smontare le impalcature di una Festa dell'Unità agli sgoccioli in un ambiente definito "di voluto squallore".

In questo melodramma proletario, al di là dell'ennesimo ritratto degli umili e della condizione di povertà, cominciano ad emergere nuovi elementi nella rappresentazione della gente di borgata. Si inserisce l'elemento politico (le borgate sono rosse), Oreste è un outsider ma cerca riscatto attraverso la sua militanza nel PCI.

Dal modello integrativo della modernizzazione forzata della popolazione delle baracche si passa ad una rappresentazione che inserisce il fenomeno delle borgate in un più articolato scenario di forze politiche, sociali ed economiche che agiscono sulla città.

La borgata comincia a far percepire la propria influenza sul resto del territorio urbano. Il problema non è più cioè l'assorbimento delle masse nel progetto della modernità ma semmai l'inadeguatezza delle politiche pubbliche in grado di dare loro un'opportunità di integrazione. Prende forma inoltre una vita culturale della borgata che diventa una componente della produzione culturale dell'intera città. L'elemento urbano informale non sembra aver esaurito il proprio ciclo storico ma al contrario si afferma come elemento in grado non solo di modificare lo scenario di una città, ma addirittura di innestarsi nelle sue logiche culturali con i propri valori e uno stile di vita che si distingue da quello degli altri abitanti della città.

Contemporaneamente, nelle università la borgata diventa un oggetto di studio. Nel 1970, per i tipi della Laterza, esce il testo di Franco Ferrarotti, "Roma, da capitale a periferia" che fornisce per la prima volta un quadro generale del fenomeno supportato da un'analisi demografica, testimoniandone al contempo la complessità e la differenziazione delle tipologie abitative:

[7] Radar, "L'ultima fatica di Marcello Mastroianni", Archivio Luce, 1969.

Circa novecentomila romani – un terzo della popolazione – vivono in borgata. Che cosa significa? Il termine borgata si è logorato. Non indica più un tipo determinato di insediamento umano. È necessario infatti procedere a una serie di distinzioni. Si danno infatti le "borgate ufficiali", le "borgate spontanee" e infine "i borghetti". Le borgate ufficiali sono le sole ad avere una sanzione pubblica; la loro origine risale all'epoca fascista; […] Le borgate spontanee sono aggregati di costruzioni abusive sorte all'estrema periferia della città o nell'Agro romano su terreni abusivamente lottizzati, cioè lottizzati al di fuori del piano regolatore. Vi sono infine i cosiddetti "borghetti", che consistono di gruppi di casette in muratura, di capanne e baracche costruite parte in lamiera e parte in muratura. Si trovano di regola alla cintura periferica estrema della città, ma talvolta si incontrano anche nel centro di quartieri nuovi[8] (Ferrarotti, 1970, pp. 49-50).

Studenti di varie discipline vengono instradati dalle analisi di Franco Ferrarotti a fare ricerca sul campo nelle borgate romane e si cominciano a creare gruppi di studio sul territorio. Questi ricercatori di borgata sono muniti delle prime apparecchiature audiovisive portatili che vanno diffondendosi sul mercato: i registratori a nastro magnetico (ai professionali "Nagra" si affiancano i più dilettanteschi ed economici "Geloso" che, con l'avvento della tecnologia a transistors, sono diventati meno pesanti e più trasportabili) e le cineprese 16 millimetri sempre più leggere affiancate dalle super 8. L'alleggerimento delle tecnologie audiovisive permise, nel vero senso della parola, di dare voce agli esclusi poiché diventò molto più facile registrare le loro voci e accoppiarle alle immagini.

All'inizio degli anni settanta il proletariato urbano prendendo la parola conquista anche lo spazio della città, lo fa suo, lo occupa simbolicamente. Mentre in passato a marcare lo spazio era l'istituzione che tendeva a nascondere quegli elementi sociali che non potevano o non volevano aderire ad un progetto di modernizzazione prefissato, adesso nuove voci si appropriano del territorio e prendono il loro posto sul palcoscenico della città.

Al fermento studentesco e universitario si aggiunge anche l'impegno politico e con le nuove attrezzature "leggere" nascono anche le prime inchieste sulla

[8]Anche in questo caso Tiburtino viene citato come "cattivo esempio": «Un raffronto tra le condizioni igienico sanitarie, per esempio, fra le borgate e il resto della città è illuminante. […] Per l'epatite virale l'incidenza media cittadina è di circa sette per diecimila; al Tiburtino III e in altri insediamenti con livelli di vita subumani, essa sale al quattro per cento» (Ferrarotti, 1970, p. 52).

lotta per la casa organizzate da militanti del PCI, che spesso potevano usufruire dei mezzi messi a disposizione dalla Unitelefilm, casa di produzione cinematografica legata al partito comunista fondata nel 1963. "La casa è un diritto non un privilegio" di Anna Lajolo Alfredo Leonardi, Guido Lombardi e Paola Scarnati, del 1970, è uno di questi esempi. Il documentario illustra la lotta per la casa nella metropoli romana descrivendo le battaglie contro la speculazione edilizia attraverso forme organizzate di lotta quali le "consulte popolari" e i "comitati di agitazione". Proprio da Tiburtino III e da Pietralata provengono le 978 famiglie che stanno lottando per farsi assegnare delle nuove case occupate a Monte del Pecoraro, come testimonia una occupante:

Abitavo a Tiburtino III. Prima di sposarmi eravamo dieci persone, otto figli (cinque femmine e tre maschi), mia madre e mio padre. In stanzette piccolissime, la cucina era veramente un buchetto e il bagno uguale (circa un metro) che quando uno si doveva fare il bagno tutti noi figli dovevamo uscire fuori. Dopo me so' sposata, abitavo al lotto II° e sono andata al I°. […] Eravamo in cinque, io, mio marito, mio cognato e due bambini in due stanzette piccole. E pagavamo circa tremilacinquecento lire di pigione, ma era pieno di umidità, di topi, bagarozzi, un disastro. E a noi ce scocciava che queste case [in costruzione a Monte del Pecoraro, n.d.a.] le dessero agli altri. Le davano a riscatto ai benestanti a cinquecento mila lire di anticipo e cinquantamila lire al mese di affitto. […] Allora abbiamo fatto una lotta, aiutati dal comitato inquilini, abbiamo fatto manifestazioni all'Istituto Case Popolari a Tor di Nona, siamo stati al Ministero dei Lavori Pubblici. Tutte donne, coi pullman, andavamo casa per casa, ce davano duecento lire per i pullman, e noi quel dato giorno partivamo, tre-quattrocento donne coi bambini a manifestare[9].

Le vicende e il susseguirsi degli avvenimenti legati alla lotta per la casa sono ben documentati anche in "Dentro Roma" del 1976, inchiesta a tutto campo sulla città realizzata da Ugo Gregoretti per la campagna delle elezioni comunali di quell'anno, che si concluderà poi con la vittoria di Giulio Carlo Argan, eletto

[9] "La casa è un diritto non un privilegio" di Anna Lajolo, Alfredo Leonardi, Guido Lombardi e Paola Scarnati, AAMOD, 1970. Sempre del 1970 è un altro documento, non montato e privo di audio, conservato all'AAMOD che testimonia la vista e le attività della sezione del PCI di via del Badile a Tiburtino III: le assemblee, la stesura dei cartelloni, la preparazione del palco per il comizio, l'attacchinaggio. Su alcuni dei cartelloni si legge: «Aspettiamo le case da trentacinque anni. Le donne di Tiburtino III. Il Lotto 14 è un lagher»; oppure, «L'edile romano è come il feddayn palestinese per il capitalismo» e ancora: «Erano provvisorie. Sono passati trentacinque anni. Quando una casa civile?».

nelle liste della Sinistra Indipendente e impegnato in prima persona nella battaglia contro la speculazione edilizia. Il film è sempre prodotto dalla Unitelefilm che per un evento così importante non risparmia le risorse. La voce narrante di Gigi Proietti ci introduce al racconto di una giornata come tante nella capitale, dall'alba al tramonto, iniziando dall'attesa di un pensionato per ritirare la pensione, passando per l'ufficio di collocamento, la fatica del lavoro, le manifestazioni. E naturalmente non manca all'appello, tra i numerosi episodi dedicati alla lotta per la casa, Tiburtino III:

Una delle ultime borgate lager costruite dal fascismo all'epoca dei famigerati sventramenti. Il piano di risanamento della borgate prevede la demolizione di questi fatiscenti edifici del lotto XIII ed il trasferimento delle famiglie che lo abitavano nei nuovi alloggi da costruire nell'area del lotto VII, già sgomberato da alcuni anni. Ma gli edifici semi-demoliti e pericolanti del lotto VII sono stati occupati da 250 famiglie di senza tetto che hanno così bloccato i lavori, costringendo gli abitanti del lotto XIII a starsene nei loro vecchi alloggi[10].

La presunta omologazione della borgata "ghetto" si comincia a sgretolare. I vecchi abitanti dei lotti si coalizzano contro i nuovi occupanti, creando quella che una delle donne occupanti intervistate definisce una lotta tra poveri:

Ci rendiamo tutti quanti conto del senso di ostilità [degli abitanti del lotto XIII, n.d.a.] dovuto anche al ragionamento che so' quarant'anni che stanno a tribola' 'sta gente! Bisogna pure capilla perché se so bloccate le costruzioni da due anni [in seguito alle nuove occupazioni, n.d.a.]. Però chi sta al governo se facesse un esame di coscienza e non mettesse operai contro operai. Non deve succedere che noi dobbiamo fa' la guerra tra poveri; a questo punto dobbiamo fa' la guerra coi ricchi[11]!

La sequenza di immagini che segue le vicende dei lotti ha termine nel 1980 con la demolizione degli ultimi edifici, testimonianza visiva raccolta ne "Il Pa-

[10] "Dentro Roma", Ugo Gregoretti, AAMOD, 1976. Racconta Gregoretti: «l'aiuto regista era un ragazzetto della sezione un po' distratto e pasticcione ma pieno di entusiasmo, un certo Walter Veltroni». Vedi "Iperurbs/Roma. Visioni di conflitto e di mutamenti urbani", Atti del Convegno (non pubblicati), Roma, 9-13 maggio, 2005.

[11] "Dentro Roma", Ugo Gregoretti, AAMOD, 1976.

ne e le Mele" di Stefano Rulli e Sandro Petraglia[12]. Il film è girato su videocassetta ed è protagonista di un'altra piccola ma importante rivoluzione tecnologica. Con la comparsa della videoregistrazione elettronica gli audiovisivi di documentazione sociale conquistano una diffusione senza precedenti. Il racconto si snoda attraverso una serie di sequenze che alterna le testimonianze delle persone alle operazioni di trasloco per trasferirsi verso le nuove case assegnate. E poi c'è la spettacolare ferocia delle demolizioni. Una palla gigante agganciata ad una gru che polverizza intere pareti in una sola volta sotto gli occhi attoniti di inquilini e curiosi.

Concludiamo la nostra analisi delle fonti audiovisive su Tiburtino III con due visioni del territorio, entrambe contemporanee, ma di segno opposto. La prima è il documentario del 2003 "I Malestanti trent'anni dopo". Quella dei Malestanti è una storia che inizia nel 1973, quando Vittorio De Seta realizza per la RAI "Diario di un Maestro", uno sceneggiato televisivo in quattro puntate tratto dal testo "Un anno a Pietralata" di Albino Bernardini (1968). Un maestro alle prime armi (interpretato da Bruno Cirino) viene designato ad anno scolastico già iniziato presso una scuola a Tiburtino III e gli viene assegnata una classe di ragazzi "difficili". Il maestro non si perde d'animo e si mette alla ricerca dei ragazzi conoscendo le famiglie e i loro problemi, cercando di dare vita ad una forma di scuola sperimentale, più adatta alle esigenze dei ragazzi di borgata, che è malvista dai colleghi e dal preside.

Per volere di Vittorio De Seta viene selezionata e utilizzata per le riprese una vera scuola e una vera classe di alunni di Tiburtino III e lo sceneggiato assume un carattere sperimentale sin dall'inizio. I ragazzi infatti frequentano normalmente la scuola elementare la mattina con il maestro Sandro Ricci, mentre il pomeriggio sono impegnati sul set del film. Gli alunni della classe, molti dei quali residenti nel quartiere, diventano per un breve periodo dopo la messa in onda dello sceneggiato un simbolo della borgata[13] per poi tornare nell'anonimato e perdersi nei loro percorsi.

---

[12] Stefano Rulli e Sandro Petraglia. "Il pane e le mele", 1980. I due autori realizzano in quegli anni una trilogia sulle borgate romane: oltre a "Il pane e le mele", "Settecamini da Roma", 1981 e "Lunario d'inverno", 1982.

[13] Nel 1974 i ragazzi "protagonisti del Diario!" partecipano infatti, assieme all'attore Bruno Cirino alla realizzazione di "Un giorno di storia. Diario di un No", un film inchiesta prodotto dall'unitelefilm e realizzato da Gianni Serra in occasione del referendum sul divorzio. I ragazzi si improvvisano "strilloni" distribuendo volantini e gridando slogan per le strade del quartiere.

È qui che comincia la storia de "I Malestanti" (neologismo inventato da uno dei ragazzi in opposizione ai benestanti dei quartieri ricchi) quando, dopo una fugace ma illuminante visione televisiva notturna del Diario di De Seta, gli autori del documentario decidono di rintracciarne i protagonisti. La possibilità di un rinnovato dialogo con i protagonisti del Diario permette una riflessione sul territorio di Tiburtino III nell'arco degli ultimi trent'anni. La chiave di lettura è proprio il racconto di un quartiere in forte trasformazione attraverso le vite vissute da queste persone. Sono storie di ragazzi difficili come abbiamo detto. «Lei sa, come me, che questi ragazzi sono candidati al riformatorio» dice il preside al maestro Bruno Cirino nel film di De seta. E le spiacevoli profezie del preside nello sceneggiato in molti casi si sono avverate nella vita reale. Diversi di loro hanno conosciuto il riformatorio e il carcere. Le storie di droga si intrecciano a quelle della piccola delinquenza. Nonostante questo però le vicende di queste persone riescono a raccontare il quartiere in modo esemplare:

Parliamo dell'infanzia passata al Tiburtino III. Amedeo ci racconta degli aneddoti interessanti sulla vita che si conduceva nel quartiere ed in particolare nel microcosmo di lotti di case popolari dell'epoca fascista. […] L'infanzia è quella di tutti i bambini del quartiere: i giochi nei prati che circondano all'epoca la zona; le interminabili partite di pallone che finivano solo all'imbrunire; la libertà di entrare nelle case aperte del vicinato per bere un bicchier d'acqua o mangiare un pezzo di pane. Lo spazio privato era lo spazio di tutti e i bambini si sentivano protetti da una comunità che vigilava sulla loro sicurezza e che esprimeva, pur nelle difficoltà del vivere quotidiano, uno spiccato spirito di solidarietà. [...] Tutto questo cominciò ad incrinarsi, ci spiega Amedeo, quando le famiglie passarono dalle case basse ed allineate dei lotti a quelle di otto piani costruite dall'Istituto Case Popolari a Monte del Pecoraro. I nuovi edifici avevano ascensori ed appartamenti di cento metri quadrati e furono costruite dall'altro lato della Tiburtina. "All'inizio per un periodo dormivamo in quattro in una stanza, perché non eravamo abituati a tanto spazio e per andare da una camera all'altra era come prendere l'autobus" ci racconta Amedeo. La suddivisione più netta degli appartamenti ed uno spazio comune più ristretto e meno accessibile rispetto alla realtà abitativa precedente avevano cominciato a minare quello spirito comunitario che aveva contraddistinto i rapporti tra le famiglie fino ad allora[14].

[14] Claudio Di Mambro, Luca Mandrile e Marco Venditti, "Diario di un diario. I Malestanti trent'anni dopo", FarFilms Edizioni, Catania, 2003.

E anche il ricordo del passaggio dalle baracche alle case è ancora vivido nella memoria di chi lo ha vissuto. Continua a raccontare Amedeo:

Io me le ricordo bene le baraccopoli […] per il semplice fatto che andavi a trovare i parenti de tu' padre o tu' madre e magari vivevano in baracca. Ma baracche vere, quelle fatte coi pezzi di legno inchiodati. Quella era "il normale", quella era la regola. E della regola non ci si può vergognare.

Se "I Malestanti" si configura come un'operazione di scavo nella memoria degli abitanti di un territorio che ha coinvolto protagonisti e realizzatori in un'esperienza di vita che parte dal territorio stesso, di segno opposto risulta essere "ITIBURTINOIII" di Roberta Torre.

Quello di Roberta Torre è un utilizzo postmoderno dello spazio urbano nel senso che lo spazio è completamente decontestualizzato dal territorio e viene trasfigurato in un'operazione puramente estetica. Un'immagine frammentata di un ambiente creato a partire da un'immagine letteraria, dall'universo scaturito dalla penna di Pier Paolo Pasolini che con "Ragazzi di vita" (1955) marchia in modo indelebile l'immaginario legato alle borgate romane. La regista infatti non parte dal territorio ma parte da un assunto letterario, una rilettura contemporanea di Pasolini la spinge a chiedersi: chi sono oggi i ragazzi di vita? E non è importante avere riscontri, verificare se il territorio produce ancora emarginazione di quel tipo o la borgata ha stratificato ormai una sua identità complessa. I personaggi sono parte di un invenzione letterario-cinematografica, distaccata dal territorio che rimane sullo sfondo come pura scenografia. Non a caso l'incipit del documentario è un lungo *camera car* sulla tangenziale est, abusato simbolo di un'urbanizzazione decadente e spersonalizzante, ma decisamente poco attinente con Tiburtino III.

I personaggi non sono descritti come abitanti di Tiburtino, ma sono prima di tutto ragazzi di vita, attori e solo marginalmente un prodotto di uno specifico territorio. *Er Porpo* («la gente me chiama così perché c'ho sempre le mani in pasta un po' dappertutto!»), *Kamikazen, er Pipistrello, Rotolini, er Cuculo* sono ritratti macchiettisticamente, sovente a torso nudo, sullo sfondo di una parete illuminata da colori acidi, in uno scenario del tutto teatrale.

Roberta Torre cerca simboli generici di periferia romana. Ed è proprio la perifericità in se stessa, utilizzata come scenografia muta di un film che di do-

cumentario offre assai poco e che, in definitiva, non riesce a dirci poi molto sull'identità di un territorio, il fulcro del discorso. Un chiaro segnale del passaggio definitivo della borgata in uno scenario complesso, costituito da elementi culturali eterogenei che se da una parte risultano profondamente legati al territorio dall'altra non sono codificabili se non messi in relazione con un più ampio scenario metropolitano.

Stigmatizzazione territoriale, stato di eccezione e quartieri multietnici: una riflessione critica a partire dal caso di Milano

di Alfredo Alietti[1]

Introduzione

Nel raffigurare la complessità e l'articolazione delle trasformazioni occorse e occorrenti nella società urbane post-industriali in Europa e in Italia l'elemento sociologicamente più significativo risulta collegato alla crescente diffusione di un discorso pubblico, mass-mediatico e accademico sulla segregazione spaziale e sulla marginalità urbana.

Negli ultimi vent'anni sono apparsi in letteratura vecchi e nuovi toponimi intesi a delineare spazi urbani segregati segnati da dinamiche di esclusione sociale. Quartieri in crisi, d'esilio, difficili, degradati, sensibili rappresentano alcuni esempi tra i più noti a cui si accompagna l'intramontabile figura del ghetto.

Al di là delle differenze semantiche tra l'uno e l'altro, vi è da sottolineare come vi sia una sorta di visione condivisa che accomuna differenti livelli di significazione sociale e sociologica. Infatti, sovente, è possibile rintracciare un utilizzo dei distinti termini nella rappresentazione giornalistica, nell'azione politica e nel discorso esperto (operatori sociali, sociologi) che enfatizza e legittima la distanza tra la città integrata, normale con queste "zone penalizzate" dove si concentra la vasta gamma di dis-abilità sociali, economiche e culturali[2]. Tale legittimazione fonda a sua volta una prospettiva di *policy* orientata alla

[1] Ricercatore di Sociologia presso l'Università di Ferrara.

[2] Su questa visione comune tra i diversi livelli di significazione vedi Wacquant (2007).

riqualificazione e/o alla rigenerazione del quartiere all'interno della quale si nasconde, talvolta, un intento di "riabilitazione morale" dei residenti. Torna con una certa enfasi l'idea di una nuova "classe pericolosa" che con i suoi comportamenti "amorali" mina il presunto ordine sociale, per cui è necessario ed urgente intervenire. Non è certo un caso l'importanza data ad una progettualità diretta alla coesione sociale in gran parte delle politiche di riqualificazione avviatesi nelle metropoli europee e italiane nell'ultimo decennio (Alietti, 2009). Vi è in quest'orientamento un implicito intento riabilitativo dei residenti i quali sono giudicati privi, o meglio sarebbero deprivati, della capacità (appunto dis-abili) di convivere e, quindi, di reagire collettivamente al degrado[3]. Se a questa miscela minacciosa di emarginazione aggiungiamo la presenza in questi spazi di relegazione della componente immigrata e/o etnica il cerchio trova una sua ideale chiusura nel mantenere alto il livello di attenzione nell'opinione pubblica e nel riprodurre un certo tipo di intervento locale.

L'equazione tra segregazione spaziale e popolazione immigrata (o minoranze etniche) è divenuta un'i*ssue* oltremodo decisiva nella configurazione della cosiddetta «nuova crisi urbana» (Alietti, 2011). L'insediamento territoriale dei migranti nelle periferie popolari, nella maggioranza dei casi all'interno del comparto di edilizia pubblica, si delinea quale fattore aggravante della situazione già di per sé critica. Il conflitto tra stranieri e autoctoni che sorgerebbe nella coabitazione interetnica, esito dato quasi per scontato dai *policy-maker*, costituisce un ulteriore elemento di disordine entro la città e, ancora una volta, impedisce il raggiungimento della coesione. Inoltre, la presupposta segregazione etnica nelle zone maggiormente deprivate imporrebbe la necessità di avviare specifiche politiche di quartiere perché essa ridurrebbe le chance di integrazione alimentando lo spettro della progressiva ghettizzazione simile alla realtà nordamericana (Musterd e Murie, 2006; Wacquant, 2006; Bolt, Özüekren e Phillips, 2010)[4].

[3] Il carattere spesso ideologico che si nasconde dietro al concetto di coesione sociale è dimostrabile dalla semplice constatazione che l'adozione nel recente passato di politiche neo-liberiste si correla con l'aumento della polarizzazione dei redditi e la riduzione della coesione sociale; su questo punto vedi le interessanti annotazioni di Dangshat (2009).

[4] Questa preoccupazione non trova un sostegno decisivo nella realtà. Infatti, i tassi di segregazione etnica e sociale in Europa sono relativamente moderati in confronto agli Stati Uniti e, soprattutto, non vi è una dinamica di concentrazione territoriale di un solo gruppo etnico; vedi Musterd (2005) e Asselin *et al.* (2006).

Indubbiamente, nei quartieri popolari e nelle periferie sono evidenti i segni di un progressivo peggioramento delle condizioni socio-economiche, dell'aumento di precarietà lavorativa ed esistenziale, così come di un declino del legame sociale che indebolisce la capacità rivendicativa e d'integrazione; nondimeno, uno sguardo meno pregiudizievole mostra talvolta una realtà diversa non sempre raffigurabile nei termini con cui essa viene abitualmente rappresentata e narrata. L'immagine stigmatizzante reiterata di questi spazi, sia come luoghi della mancanza – mancanza di ordine, di rispetto della legge, di urbanità –, sia come luoghi dell'eccedenza – troppi immigrati, troppi delinquenti – (Dikeç, 2009), assurge ad un regime di verità che limita la riflessione e impone una logica di azione pubblica non adeguata e inefficace, contraddistinta il più delle volte dalla deriva securitaria.

L'esempio dei quartieri multietnici è sicuramente valido in tal senso. La stigmatizzazione alla quale sono sottoposti dal sistema dei mass-media e da imprenditori politici del "panico morale" produce degli effetti perversi difficilmente contrastabili[5]. La presenza dello straniero assume nel discorso pubblico i connotati di una proprietà negativa dello spazio urbano che si aggiunge a quelle pre-esistenti alimentando l'interiorizzazione dello stigma, e la costruzione di muri invisibili che divide il quartiere internamente ed esternamente dal resto della città (Wacquant, 2006; Agustoni e Alietti, 2009). L'immigrato diviene la figura simbolica e visibile del degrado e l'allarme securitario trova in essa una sua "buona ragione" e un diffuso consenso popolare[6]. Di conseguenza la stigmatizzazione territoriale, accentuata dal fattore etnico, diventa funzionale allo sviluppo di una politica di sicurezza la quale in talune situazioni assume i connotati di «stato di eccezione», ovvero ad una sospensione temporanea dei diritti giustificata dall'emergenza di un pericolo, di una minaccia[7]. Le enclave urbane degradate e multietniche possono definirsi quali aree dove «la legge generale è parzialmente sospesa e un distinto set di regole amministrative sono applicate» (Stavrides, 2011, p. 35). Il caso di Milano a questo proposito è paradigmatico.

[5] In riferimento a questo processo è assai utile l'analisi di Edwin Lemert nel 1951 su come l'azione stigmatizzante costituisca un «surplus di penalizzazione» per quello specifico luogo e per le persone che lo abitano.

[6] Slater (2011) analizzando il caso del quartiere di St. Paul a Bristol parla di un processo di razzializzazione del degrado urbano.

[7] Su una rivisitazione critica del concetto di stato di eccezione vedi Agamben (2003).

In seguito ad alcuni fatti di cronaca che hanno visto coinvolti gruppi di immigrati in alcune zone popolari ad alta intensità di insediamento residenziale e commerciale straniero, la passata amministrazione comunale nel marzo del 2010 ha imposto regole di ordine pubblico eccezionali. I responsabili degli illeciti e delle azioni criminali sono individuati, *in primis*, negli immigrati clandestini e/o irregolari e, in seconda battuta, nella concentrazione di *ethnic business* (bar, ristoranti, drogherie). Nel paragrafo seguente sarà discusso, a partire da questa vicenda, l'intreccio tra la politica della stigmatizzazione territoriale e la politica securitaria che ha favorito l'instaurazione di uno stato di eccezione in tre tra le aree più multiculturali della città[8]. L'intento è di mostrare, pur in modo sintetico, il carattere propriamente ideologico e privo di qualsiasi effetto pratico di tale prassi, se non quello, per eterogenesi dei fini, di creare le basi per l'«indignazione morale» dei residenti contro le misure adottate e l'immagine negativa proposta dai media del loro spazio di vita (Cefaï, 2007).

Politica di stigmatizzazione territoriale e deriva securitaria: l'eccezione come strumento di governo locale

I quartieri di Milano, o meglio le zone, su cui si è abbattuta questa logica securitaria e stigmatizzante (Via Padova, via Imbonati e lo storico quartiere di edilizia residenziale pubblica Corvetto) rappresentano, pur nella loro peculiarità, aree tipiche in cui sono rintracciabili comuni caratteri urbanistici e sociali del passato e del presente[9]. Nel passato, fin dai primi anni del XX secolo vi era una forte presenza di famiglie operaie legata ad un diffuso sistema locale produttivo costituito da imprese manifatturiere e da piccole imprese artigiane. Durante gli anni del boom economico queste aree urbane hanno visto l'insediamento dei flussi migratori interni provenienti dalle regioni del sud. Il tessuto sociale connotato da una forte identità di classe che si sovrapponeva ad un'identità di quartiere altrettanto forte ha favorito, in quel periodo storico, lo sviluppo di una vasta rete associativa e politica legata al partito comunista e al cattolicesimo democratico. Il passaggio alla società post-industriale e gli effetti locali della globalizzazione ne hanno mutato profondamente la struttura pro-

[8] Il nostro ragionamento, tuttavia, per motivi di economia dello spazio farà riferimento esclusivamente sui dati e sulle informazioni raccolte sul caso di via Padova.

[9] Su questa ricostruzione storica vedi Agustoni e Alietti (2009).

duttiva e la morfologia sociale. Alla graduale scomparsa delle fabbriche e dei laboratori artigiani si è necessariamente accompagnato un processo di deproletarizzazione e di successiva esclusione socio-economica, seppure a gradi differenti rispetto al contesto preso in esame[10]. Tale cambiamento socio-economico ha contribuito all'indebolimento della citata rete di agenzie politiche e sociali di integrazione e, quindi, di un indebolimento delle forme di riconoscimento intersoggettivo e d'identificazione politica e territoriale. Nel corso degli anni novanta fino ad oggi, questi contesti, in una sorta di mimesi storica, sono stati meta dei nuovi flussi migratori esterni connotandosi sempre più quali spazi etnici. Ad esempio, in alcune sub-aree di via Padova, soprattutto dove si concentrano gli edifici più vecchi e fatiscenti, si registra la più alta percentuale di residenti stranieri, con una media del 30% rispetto alla media cittadina del 15%. Altro dato significativo, in via Padova e in via Imbonati, secondo i dati forniti dalla Camera di Commercio di Milano nel 2011, si concentra il maggior numero di esercizi commerciali etnici. Lo stesso quartiere Corvetto ha visto aumentare nel tempo la quota di assegnazioni degli alloggi pubblici a un numero rilevante di famiglie straniere. Il paesaggio in queste aree urbane, e le relazioni quotidiane che in queste prendono forma, hanno subito trasformazioni radicali: la visibilità e l'eccedenza dello straniero nello spazio pubblico provoca, in particolare in via Padova, delle reazioni negative nella popolazione autoctona prontamente strumentalizzate ed enfatizzate politicamente in chiave anti-immigrazione. L'insicurezza sociale vissuta dagli *insider* si lega strettamente al tema dell'insicurezza urbana dominata dalla rappresentazione mediatica e politica dell'immigrato *outsider* nella sua esclusiva dimensione di devianza e illegalità (Castel, 2004; Alietti, 2008). Nello specifico, i mass-media creano un «surplus di penalizzazione» (Lemert, 1951) di questi spazi multietnici, abusando nelle cronache locali di una retorica stigmatizzante mediante l'uso di metafore e topiche quali «kasbah», «terre di nessuno», «invasione di migranti irregolari», «residenti italiani prigionieri dello spaccio»[11].

Da una ricerca sulla cronaca milanese pubblicata nel biennio 2007-2008 dal giornale «La Repubblica» in relazione a via Padova si evince che su un totale di 123 articoli analizzati, il 60% mostra il quartiere in una luce negativa, e più del 30% parla in maniera negativa degli immigrati (Arrigoni, 2011). Non è cer-

[10] In particolare, il quartiere di edilizia pubblica Corvetto ha subito maggiormente questa dinamica di esclusione a causa di una maggiore omogeneità di classe dei residenti.

[11] Su questo punto e sul richiamo a Lemert, vedi Zajczyk *et al.* (2005).

to sorprendente che l'autrice di questo studio rimarchi la totale assenza di articoli su possibili e/o reali interventi per l'integrazione e per l'inclusione, sottolineando come il riferimento all'azione istituzionale in relazione al contesto si muova quasi esclusivamente nell'ottica dell'emergenza e dell'ordine pubblico. La forza autoevidente della ragione repressiva contro chi attenta alla sicurezza e disturba la quiete pubblica, essenzialmente l'immigrato e il suo portato criminogeno, crea un clima consensuale alla produzione di un dispositivo di governo territoriale attraverso la paura e la xenofobia. La contingenza, come ricordato, di alcuni eventi drammatici sommati a episodi di microcriminalità (spaccio di sostanze stupefacenti) e comportamenti devianti (ubriachezza, rissa) in cui sono coinvolti cittadini immigrati rafforza, da un lato il discorso stigmatizzante, e dall'altro, la giustificazione per un agire d'eccezione.

In primo luogo, in virtù di una disposizione legislativa del governo centrale, si era già avviata in questi contesti la militarizzazione delle strade[12]. La presenza dei soldati rimanda alla raffigurazione simbolica di una guerra urbana che necessita di strumenti eccezionali per essere combattuta e la maggiore pressione nel controllo, in gran parte costituito dalle continue richieste di documenti ai cittadini immigrati, rende oltremodo visibile la strategia di consolidare la stigmatizzazione del territorio e la criminalizzazione dello straniero[13].

Nel febbraio del 2010, l'omicidio di un giovane egiziano da parte di un coetaneo di origine dominicana, in seguito ad un banale litigio in via Padova e l'improvvisa rivolta di gruppi di giovani nordafricani contro negozi gestiti da sudamericani con l'inevitabile scontro con la polizia, mette al centro dell'attenzione politica e mediatica il degrado e le difficoltà della convivenza interetnica in quel pezzo di città. A poco più di un mese di distanza, il 15 marzo, l'amministrazione comunale, forte del crescente e diffuso allarme sociale, emette, in via sperimentale e temporanea, due ordinanze con l'intento dichiarato di intervenire con «misure atte a prevenire e contrastare il degrado urbano, nonché a tutelare la sicurezza urbana e l'incolumità pubblica nell'ambito territoriale denominato "Padova-Trotter"[14]. Per l'amministrazione comunale «il

[12] Vedi il decreto legge 23 maggio n. 92 definito come "pacchetto sicurezza".

[13] Sui continui controlli a cui sono sottoposti i cittadini immigrati in via Padova vedi le testimonianze dei residenti immigrati raccolte dall'associazione Villa Pallavicini (2010) nella ricerca "Uno sguardo ravvicinato sulla via Padova".

[14] Le ordinanze del Comune di Milano (2010) colpiscono solo una parte della zona, in particolare quelle vie laterali rispetto alla lunga via Padova in cui vi è un'alta concentrazione di esercizi commerciali e residenti di origine straniera.

modello via Padova è un modello da esportare in altre zone a rischio della città» (ordinanza del Comune, 2010), per cui il quartiere Corvetto nel mese luglio e via Imbonati in ottobre sono sottoposti allo stesso dispositivo di controllo.

Nella prima delle due ordinanze viene introdotto il divieto di consumo di cibo e bevande alcoliche in strada e viene imposta la restrizione di orario agli esercizi commerciali, in particolare, come specificato nel testo ufficiale, kebab, centri massaggi, *phone centres*, pizzerie, gelaterie. Nella seconda, s'introduce il controllo delle unità abitative in relazione alle condizioni di agibilità e della titolarità contrattuale. In virtù di quest'imposizione, sia i possessori delle unità immobiliari in quanto locatori, sia i locatari, sono tenuti ad un'autocertificazione, nella sostanza un'autodenuncia, da depositare presso gli uffici della polizia locale che comprovi la legalità del contratto e delle condizioni alloggiative, quest'ultima attestata esclusivamente dal numero di occupanti l'immobile. Per chi non adempie a queste due disposizioni, è prevista una sanzione pecuniaria differente a seconda del divieto non rispettato.

Nei due testi la legittimità di queste misure eccezionali si commisura da un lato, alla rappresentazione della pericolosità e del degrado dell'area, giustificati dagli interventi repressivi delle forze di polizia nelle settimane precedenti senza tuttavia specificare il tipo di reato commesso; dall'altro, alla relazione tra i fenomeni criminosi e/o devianti, alla presenza di esercizi commerciali e alla condizione di eventuale irregolarità dell'alloggio. Di seguito sono riportate in sintesi le premesse qualificanti delle suddette ordinanze:

L'ambito territoriale di riferimento versa in uno stato di grave degrado, da cui ne conseguono concreti e gravi pericoli per l'incolumità pubblica e la sicurezza urbana. È necessario contrastare tali situazioni di degrado che favoriscono l'insorgere di attività criminose […]. Il contesto è densamente popolato e le numerose attività notturne […] attraggono numerosi clienti e avventori i quali si soffermano a consumare cibi e bevande fino a tarda ora e che, con il loro comportamento, arrecano danni e disturbo alla zona.

Vista la necessità di prevenire e contrastare tali situazioni di degrado che favoriscono l'insorgere di fenomeni criminosi, quali spaccio di sostanze stupefacenti, risse, assembramenti e danneggiamenti con risvolti sull'ordine pubblico […] Valutati gli effetti devastanti del fenomeno sulla sicurezza urbana della suddetta zona, tra conclamati l'altro anche da efferati episodi criminali, peraltro oggetto di grande attenzione da parte degli organi mass mediatici e che sono causa di allarme sociale

nella popolazione […]; dette situazioni sono in parte riconducibili al fenomeno della cessione in uso illegittimo degli immobili, con conseguente grande sovraffollamento e presenza abusiva di persone […][15].

Da queste premesse e dai termini utilizzati è evidente la rappresentazione stigmatizzante, data per scontata, del "disordine morale" vigente nell'area, la quale giustifica il ricorso all'eccezionalità dell'intervento amministrativo. Lo stigma territoriale configurandosi nelle attività commerciali etniche e nelle tipiche condizioni abitative irregolari vissute da nuclei stranieri rivela l'intento demagogico di tali disposizioni. Infatti, risulta facile smontare "sociologicamente" l'univoca correlazione tra questi fenomeni e i problemi di sicurezza pubblica. Tale correlazione, per essere confermata, avrebbe bisogno di una più ampia analisi delle variabili, e della loro interazione, inerenti al sorgere di pratiche devianti e criminali in un determinato contesto territoriale. Ad esempio, l'affittare in nero è una pratica diffusa nella città di Milano e non è plausibile asserire che ciò promuova di per sé attività criminose se non quando, appunto, si presume che l'eventuale locatario sia immigrato; oppure, valutare le sfavorevoli condizioni alloggiative come il sovraffollamento quale meccanismo di produzione della devianza.

La questione, quindi, non è tanto fornire degli strumenti per una legalizzazione contrattuale o intervenire sulle situazioni di disagio abitativo, ma far emergere l'irregolarità dello status di cittadinanza degli abitanti di origine straniera che, nella prospettiva securitaria, si lega strettamente con la legge nazionale del reato di clandestinità e il suo correlato di comportamenti illegali[16].

L'obiettivo latente di questa strategia, dunque, è quello di costruire simbolicamente e fisicamente dentro la città una «zona rossa» dove vige appunto un diritto eccezionale (Stavrides, 2011) i cui confini sociali e spaziali sono, prevalentemente, determinati dalla dimensione connotata negativamente in termini etnici.

[15] I testi delle ordinanze sono rintracciabili al sito del Comune di Milano (Home/Sicurezza/Nuove ordinanze per tutelare legalità e sicurezza).

[16] In quel periodo l'allora sindaco Moratti in un incontro pubblico dichiarò che «i clandestini che non hanno un lavoro regolare delinquono» («Corriere della Sera», 10 maggio 2010).

L'eccezionalità della normalità: da spazi di relegazione a possibili spazi di emancipazione

L'affermarsi dell'intreccio perverso tra politica securitaria, politica di stigmatizzazione e misure speciali trova, innanzitutto, un limite oggettivo nel confronto con la realtà del quartiere al di là degli effetti pratici previsti che risultano di scarsa importanza. Per esempio, la reazione dei commercianti all'imposizione della chiusura anticipata, ampiamente definita come "coprifuoco", e la mobilitazione dei residenti contro la reiterata falsa immagine di vivere in un "incubo urbano", mettono a nudo la fragilità di un'azione amministrativa fondata quasi esclusivamente sulla visione ideologica delle problematiche esistenti. Ancora, i ricorsi al Tar dei proprietari degli esercizi pubblici italiani e stranieri, assottigliano le pretese implicite nell'ordinanza relativa fino alla sentenza finale del tribunale che dichiara la sua illegittimità alla fine del 2010. Al contempo, le associazioni locali e i gruppi di abitanti promuovono una serie di eventi (incontri pubblici, feste multietniche, manifestazioni) in cui si denuncia il fallimento della politica adottata e la latitanza delle istituzioni nel conseguire una progettualità sociale efficace nel contrastare i reali disagi della zona.

In via Padova una sessantina di associazioni socio-culturali, sindacali, parrocchie si riuniscono costruendo un network locale che si mobilita per contrastare l'immagine del quartiere come un ghetto e proponendosi quali interlocutori per una diversa politica territoriale. La realizzazione di una festa di quartiere completamente autoprodotta e autogestita ("Via Padova è meglio di Milano"[17]) rappresenta il tentativo riuscito di pensare altrimenti il proprio spazio quotidiano e immaginare differenti soluzioni alle situazioni di criticità, offrendo al resto della città luoghi, risorse, capacità ampiamente disconosciute e nascoste[18]. Possiamo ritenere questa "indignazione morale" collettiva, anche in quanto rivendicazione di un'eccezionalità positiva della dimensione multietnica la quale rimanda alla normalità delle relazioni, talvolta conflittuali, nel quotidiano.

[17] Il titolo della festa è ripreso da un tema scritto da un bambino residente di origine marocchina. La festa, giunta alla seconda edizione, nel corso delle due giornate prevede centinaia di eventi pubblici.

[18] La stessa dinamica rivendicativa con il concorso del tessuto associativo e politico locale la ritroviamo in via Imbonati, mentre nel quartiere Corvetto essa è stata meno visibile. Indubbiamente il quartiere soffre di una maggiore marginalità sociale rispetto agli altri due contesti.

Un significativo limite in questa politica si situa nella mancanza di un progetto di città che contempli il mutamento in termini multiculturali della sua geografia sociale, economica e culturale e ne supporti la sua stabilizzazione. Le inedite domande di cittadinanza e di giustizia sociale sono sempre più giocate all'interno della dimensione spaziale quale luogo privilegiato in cui esse prendono forma e sostanza (Dikeç, 2009). In tal senso, nella valutazione delle indubbie difficoltà che colpiscono alcune zone deprivate, avanzare quale risposta amministrativa unicamente l'aspetto securitario e xenofobo non può sostenersi nel tempo senza correre il rischio di approfondire la distanza tra le due città, ostacolando un possibile percorso condiviso di mutamento da spazi di relegazione in spazi di emancipazione (Stravrides, 2011).

La testimonianza riportata di un'azione pubblica promossa dai residenti nei quartieri stigmatizzati e soggetti temporaneamente ad una speciale giurisdizione raffigura, potenzialmente, un'istanza emancipativa, la quale può innovare pratiche politiche, sociali e multiculturali indirizzate a esigere un nuovo "diritto alla città", sottraendosi alla semplificazione del pensiero istituzionale sulle ragioni del degrado e sulle sue definizioni. Ovviamente, a fronte delle dinamiche di crisi e di crescente vulnerabilità sociale, ciò è ipotizzabile dentro una cornice d'intervento che integri il focus sul territorio con il sostegno di macro politiche socio-economiche in grado di interrompere la riproduzione delle condizioni di vulnerabilità dei residenti.

Parte II
Città e differenze

Introduzione

di Adriano Cancellieri

La coabitazione tra «mondi sociali» (Wirth, 1938) e il fatto di trovarsi costantemente in contatto con lo «straniero biografico» (Lofland, 1998), sono elementi costitutivi del vivere urbano.

La compresenza di soggetti caratterizzati da fenotipi, background socio-culturali, sensi del luogo e pratiche spaziali differenti oggi appare ancora più accentuata grazie alla significatività dei flussi migratori e alla cosiddetta compressione spazio-temporale, seguita alle grandi trasformazioni dei mass-media e del sistema dei trasporti. Questa dinamica, seppur a gradi differenti, riguarda sempre di più anche le piccole e medie città che rappresentano l'ossatura fondamentale della rete urbana italiana[1].

Gli studiosi della cosiddetta Scuola ecologica di Chicago sono stati tra i primi a porre l'attenzione sulla dialettica socio-spaziale tra spazi urbani e processi di differenziazione. Essi hanno messo in luce come la competizione per lo spazio nelle città porti a creare aree istituzionalmente segregate come il ghetto ebraico (Wirth, 1928), specifici «mondi sociali» o «regioni morali» che uniscono persone con caratteristiche simili e gusti affini (Park, Burgess e McKenzie, 1999) e «aree naturali» che verrebbero a crearsi spontaneamente, come il quartiere dei *bohémiens*, la *Little Italy* e la «Costa dorata» (Zorbaugh, 1929). Questa mappatura, fondata su fattori di distinzione stabili e pre-dati, appare oggi un po' ingenua e acritica. Inoltre, in molti casi, queste cartografie erano fondate sulla rappresentazione della differenza come qualcosa di patologico che disturba il normale metabolismo della città (Burgess, 1925).

[1] Se consideriamo l'Italia al gennaio 2010, solo due città superano il milione di abitanti (Roma e Milano) e appena una decina i 200.000. La grande maggioranza degli italiani, oltre il 73%, vive, invece, in realtà con meno di 80.000 residenti (Cancellieri, 2011).

Siamo, d'altronde, all'interno di una prospettiva fortemente assimilazionista della città e della differenza.

Questa modalità di guardare alle differenze negli spazi urbani, come fattore di perdita del senso di comunità o fonte di disorganizzazione, è durata sino ai giorni nostri, ben al di là delle intenzioni degli studiosi di Chicago. È, infatti, la prospettiva che ispira le politiche revansciste contro gli "usi impropri dello spazio pubblico": partendo da un immaginario di *ressentiment*, ogni differenza (etnica, culturale e di classe) è vista come fattore di instabilità e di rischio (Mitchell, 1997), colpevole di essere «fuori luogo» (Cresswell 1996; Deutsche 1996). La differenza, dunque, è qualcosa da controllare, limitare e, in certi casi, da "vendicare".

Anche per contrastare questa stigmatizzazione della differenza si è nel tempo affermata la cosiddetta letteratura dell'esclusione sociale che vede nei processi di differenziazione soprattutto degli strumenti di polarizzazione sociale. Questa letteratura pur avendo il merito di evidenziare situazioni di marginalizzazione sociale, troppo spesso non riconosce e non dà voce alla differenza ma la usa strumentalmente per una critica sociale tanto radicale quanto lontana dalla realtà empirica: un altro modo del *west* per incorporare in modo subalterno il *rest* (Hall e Jefferson, 1992) o, meglio, come fa notare Spivak (1990), un mezzo per teorizzare meglio se stesso e le proprie contraddizioni. Così facendo, inoltre, questa prospettiva ha finito per alimentare involontariamente un circolo vizioso di violenza simbolica e vittimizzazione.

Negli ultimi anni si è via via affermata una terza visione della differenza: Valentine (2008) ha addirittura parlato di «*cosmopolitan turn*» per indicare il progressivo prevalere di una letteratura che celebra la differenza negli spazi urbani come fattore di vitalità e creatività. Questa messa al centro "in positivo" della differenza è stata portata avanti dal post-strutturalismo, dal femminismo, dal postcolonialismo critico, dalle teorie *queer* o di derivazione psicanalitica, in sintesi, dalla svolta culturale della post-modernità.

Questa prospettiva si è manifestata nella sua versione più politica come *identity politics* o *politics of difference* (Young, 1990) rafforzando ideali essenzialisti di comunità e la costruzione di paesaggi multiculturali; nella versione più estetico-ludica (o «del carnevale» per dirla con Sandercock, 2004), ha favorito l'affermarsi di un cosmopolitismo esotico e di consumo – e a volte *good for business* (Gibson, 1998; Florida, 2003).

In entrambi i casi la differenza ha finito per essere un feticcio sempre da "venerare" confondendo in questo modo riconoscimento della differenza e giustizia sociale e occultando il fatto che le forme di espressione della differenza e le pratiche di consumo della differenza (Zukin, 2008), a volte possono essere usate per demarcare privilegi e per creare esclusione sociale (Okin, 2007).

All'interno degli studi urbani, queste tre differenti prospettive si giustappongono, si mischiano, si scontrano con esiti diversi nel tempo e nello spazio.

Lo scopo che ci prefiggiamo con questa seconda parte è di rifiutare un'immagine pre-costituita della differenza – di volta in volta come qualcosa "sempre" da assimilare, "sempre" da decostruire, "sempre" da difendere – e di porre, invece, al centro la realtà empirica dei processi di territorializzazione della differenza che quotidianamente emergono, trasformandoli, negli spazi urbani.

Ci riferiamo, innanzitutto, ai processi spaziali connessi all'insediamento delle popolazioni immigrate che, nel corso degli ultimi trent'anni, hanno fortemente contribuito alla scrittura dei paesaggi urbani. Ma non solo. Perché troppo spesso quando si evocano le differenze urbane si finisce quasi sempre per pensare alle dinamiche migratorie e alla cosiddetta differenza etnica come principale – a volte unica – differenza costitutiva, tralasciando il fatto che si intrecciano tra loro in uno specifico contesto molteplici fattori di identificazione e assi di differenziazione. L'intenzione di questa parte è, perciò, quella di "leggere" la città al plurale, utilizzando, come prisma per l'analisi, molteplici criteri di differenziazione come l'"etnia" (Cingolani; Colombo), l'età (Satta; Zoletto), la classe sociale (Semi), il genere e le identità sessuali (Borghi e de Spuches), l'appartenenza religiosa (Cancellieri e Saint-Blancat), e, più in generale, i sensi del luogo e gli usi dello spazio.

Nel loro insieme i saggi di questa seconda parte del volume intendono mostrare come il principio della cosiddetta "intersezionalità", quella che Pringle e Watson (1992) hanno chiamato «catena delle differenze», dovrebbe guidare la lettura dei processi di differenziazione nello spazio urbano. In ogni momento infatti noi occupiamo più di un sistema di differenze e perciò possiamo "fissare" o essere "fissati" sullo spazio, mobilitando differenti aspetti di questa matrice (Jones e Moss, 1995; Fincher e Jacobs, 1998).

Porre al centro l'intersezionalità permette, da un lato, di cogliere come molteplici pratiche, politiche e rappresentazioni spaziali della differenza sono il risultato della stratificazione tra loro di più dimensioni: per esempio la presenza dei migranti negli spazi pubblici[2] è spesso considerata "fuori luogo" e segnale di degrado anche perché costituita da persone in condizioni socio-economiche mediamente peggiori e/o che svolgono lavori sporchi e umili; oppure come il caso delle cosiddette *gated communities*, tradizionalmente omogenee da un punto di vista sia etnico che sociale.

Dall'altro, la prospettiva dell'intersezionalità permette di focalizzare l'attenzione sulla "differenza all'interno delle differenze", sia all'interno dei "loro" (Cingolani), che all'interno del "noi" (Semi), e di evitare così il rischio di fare una «sociologia degli altri» con regole che valgono solo per gli altri (Eve, 2001).

I processi di territorializzazione (intersezionale) della differenza operano sempre attraverso le risorse e i vincoli degli spazi urbani, che sono sia un campo d'azione che un oggetto di contesa. Lo spazio gioca, infatti, un ruolo attivo: non è semplice contenitore ma mediatore.

Questa centralità degli spazi urbani, che costituisce il fulcro del cosiddetto *spatial turn*, è stata spesso ridotta a discorsi sullo spazio, all'uso e, a volte, all'abuso di metafore spaziali, a spazi evocati ai quali raramente si è accompagnata una maggior conoscenza della relazione dialettica tra attori sociali e spazi materiali. Mettere al centro gli spazi significa invece analizzare gli spazi intesi anche in tutta la loro multi-sensorialità, cioè i paesaggi visuali, sonori e olfattivi che si trasformano, i corpi che esprimono la differenza; significa cioè mettere al centro la materialità fenomenologica e empirica delle pratiche (Jacobs, 1993).

Sono, infatti, spesso proprio i rumori e le lingue sconosciute, gli odori e i sapori sgradevoli, la visibilità dei "corpi differenti" che mutano i propri paesaggi abituali, a costruire «spazi del rifiuto e del disgusto» (Hubbard, 2000). Così come, al contrario, sono proprio i suoni, i sapori e i corpi a ispirare spazi dell'incontro e, anche, spazi del desiderio (Cancellieri, 2010a).

[2] La crescente visibilità dei migranti negli spazi urbani è rafforzata da due fattori: *in primis* dal fatto che i migranti hanno generalmente una maggior tradizione di vita all'aperto e perché vivono più spesso in case piccole e affollate. In secondo luogo perché gli autoctoni sono impegnati in pratiche abitative sempre più introverse, individuali e ossessionate dalla *privacy* e, in questo modo, hanno progressivamente abbandonato gli spazi pubblici (Sennett, 2006).

Nell'analisi dell'incontro con l'alterità, perciò, non prendere in considerazione la sfera sensoriale e emozionale dei soggetti significa non prendere in considerazione i soggetti stessi (Sandercock, 2004).

Abbiamo raggiunto due punti fermi di questa proposta introduttiva: la differenza va sempre intesa come intersezionalità e gli spazi urbani sono dei mediatori costitutivi dei processi di differenziazione. Ma di quali processi e di quali territori parliamo? Su quali dinamiche sociali intendiamo concretamente porre l'attenzione? È arrivato il momento di andare più nel dettaglio.

La concentrazione di persone, informazioni, merci che contraddistingue la città dà vita a due fondamentali territorializzazioni della differenza negli spazi urbani: *in primis*, negli spazi pubblici dove si creano situazioni di multiculturalismo quotidiano (Colombo e Semi, 2007); in secondo luogo attraverso la costruzione di spazi comunitari – o *parochial* per dirla con Lofland (1998) –, dove la differenza si fa spazio attraverso processi di inclusione/esclusione sociale nei confronti dell'esterno.

Per ciò che riguarda la territorializzazione della differenza negli spazi pubblici, un ruolo centrale è giocato dai corpi differenti e dalla loro visibilità; basti pensare ai cosiddetti "rituali assertivi" di inscrizione temporeanea nello spazio urbano, come le pratiche di sacralizzazione e di scrittura religiosa della città descritte da Cancellieri e Saint-Blancat, ma anche il *gay pride* per le vie di Palermo raccontato da Borghi e de Spuches o più in generale i festival e le parate etniche o multietniche come il Carnevale di Notting Hill (Jackson, 1989), la Zinneke Parade a Bruxelles o la festa "Via Padova è meglio di Milano" (vedi Alietti in questo volume).

In tutti questi casi, la visibilità creata dalla presenza di "corpi differenti" che usano lo spazio pubblico come una superficie viva, un momento attivo, può portare al riconoscimento e contribuire all'empowerment, conferendo una *voice*, una soggettività.

Allo stesso tempo, però, quest'inscrizione nello spazio visuale può anche trasformarsi in ipervisibilità (Brighenti, 2008), in una presenza che, una volta ancora, viene considerata fuori luogo e che perciò va controllata se non addirittura esclusa, come mostra Satta per i bambini o, sotto altra veste, Queirolo Palmas (2006) per le gang giovanili.

La visibilità, infatti, non è un traguardo da raggiungere una volta per tutte ma è un campo che permette di vedere e di essere visti, che ha una profonda connessione con il riconoscimento ma anche con il controllo (Brighenti, 2008).

Fondamentale è, perciò, analizzare le (a)simmetrie nei rapporti di visibilità (si veda per esempio Satta in questa seconda parte del volume).

Lo spazio pubblico, per la sua materialità e, allo stesso tempo, per il suo elevato significato simbolico, si presenta come la risorsa e il vincolo per attivare tale connessione. Perché l'azione pubblica è in un certo senso parassitaria cioè prende forma attraverso le configurazioni e le relazioni sociali che si trovano nello spazio (Barnett, 2004).

La presenza della differenza negli spazi pubblici si esprime anche al di là dei cosiddetti "rituali assertivi", attraverso la coabitazione quotidiana in territori plurali. È il caso delle *cosmopolitan canopies* di Anderson (2004) o, in questa seconda parte del volume, degli spazi ludici di Zoletto o di alcuni spazi pubblici dei quartieri in transizione raccontati da Cingolani e da Semi. Spazi ambivalenti che possono favorire la mediazione fra differenze, creare arene di negoziazione interculturale, dialogiche e trasformative. Amin (2002b) li ha chiamati «micro-pubblici di condivisione quotidiana», Secchi (2000) «spazi di mediazione».«Zone di contatto» (Pratt, 1992) dove i confini diventano frontiera e si possono creare comunità provvisorie senza omogeneità, fondate sull'abitare, o meglio sul co-abitare un luogo, un territorio (plurale).

L'esito di questi spazi di compresenza non è, però, scontato perché molti tipi di incontro non producono contatti significativi, né producono solo contatti positivi. Infatti non si attivano processi di ibridizzazione e mixitudine dalla semplice compresenza, come vorrebbero gli approcci comportamentisti che si rifanno alla cosiddetta teoria del contatto (Allport, 1954), che tendono a romanticizzare l'incontro urbano. Inoltre, il confine sociale rigido nei confronti di un gruppo sociale subordinato può essere mantenuto nonostante incontri positivi con soggetti di quel gruppo sociale (Valentine, 2008). Questo succede perché le interazioni interculturali sono sempre mediate dai racconti, dalle narrazioni e quando un gruppo coabita con un altro, in realtà egli coabita anche con l'immagine che se ne è fatto. Si tratta spesso di *frames* narrativi costituiti da trame complesse e in divenire che si fondano su una miscela di storie e memorie "reali" e "immaginarie" (Valentine, 2008). Queste rappresentazioni non sono innocenti; basti pensare ai processi di stigmatizzazione spaziale che riguardano i luoghi di concentrazione delle minoranze (Fava, 2008b; Cancellieri, 2012): la ripetizione di alcune storie rende "naturale" una rappresentazione dello spazio estremamente selettiva e parziale che produce e stabilizza un ordine spaziale.

Questi spazi stigmatizzati ci mostrano come la territorializzazione della differenza non riguarda solo gli spazi pubblici. Infatti lo spazio urbano è il contesto ideale anche per esprimere la differenza ("di") che è allo stesso tempo una distinzione ("da"); cioè facilita la possibilità di costruire spazi di «con-divisione» (Nancy, 2002).

Come ricorda Fischer (1975), solo l'elevata densità del vivere urbano crea le possibilità di raggiungere la massa critica necessaria per fare spazio a nuove identità, nuove subculture urbane. Questi "spazi comunitari" possono essere volontari, si pensi alle «comunità elettive» fondate sull'omogeneità socio-economica e etnica (Mollenkopf e Castells, 1991; Caldeira, 1996), o più ambivalenti, si pensi ad alcuni "quartieri etnici" o popolari. Possono essere spazi di segregazione (Wacquant, 2007), vetrine per lo scambio e l'incontro (Maffi, 1992; La Cecla, 1997) o trampolini per l'inserimento sociale (Portes e Manning, 1986). Dunque l'esito di questi spazi "comunitari" non è univoco e deterministico. Anche perché questi territori sono sempre più interconnessi con altri spazi locali, nazionali e transnazionali, sono cioè sempre più spesso, degli spazi nidificati[3]. Inoltre, questi spazi comunitari, spesso interstiziali o liminali, possono essere qualcosa di più di semplici luoghi di privazione e rivelarsi, invece, luoghi di libertà e radicale possibilità (hooks, 1998), in cui affermare anche il diritto all'invisibilità, ad essere ignorati, non guardati, non classificati. È anche vero, però, che l'idea o persino l'ideale della zona di confine e del margine è stato spesso un argomento per celebrare la differenza e la resistenza e troppo facilmente ha avuto come esito una sostituzione del centro con il margine, riproducendo il pensiero dualistico tale e quale (Strüver, 2004). Anzi, possiamo dire che è proprio questo il terribile dilemma per il postmodernismo (Chivallon, 2004): denunciare la forza costrittiva dei processi di dominazione e allo stesso tempo esaltare la virtù di resistenza e inventiva dei soggetti che rielaborano costruzioni sociali imposte (hooks, 1998), anche attraverso la costruzione di nuovi territori.

In conclusione possiamo dire che le forme di territorializzazione della differenza, sia negli spazi pubblici plurali che in quelli comunitari, non hanno un esito determinato a priori. Possono produrre sia stima che stigma (Cancellieri,

[3] Peraltro, anche gli spazi marginalizzati, è più utile e corretto considerarli come spazi gerarchicamente interconnessi con l'esterno.

2010b), sia rafforzare confini che renderli più fluidi, sia produrre dinamiche di esclusione sociale che meccanismi di empowerment.

Non è, perciò, solo questione di realizzare una mappatura delle differenze che ipostatizzi la relazione tra luogo e cultura anche perché ci possono essere più territori nello stesso luogo perché il territorio non è un oggetto, e men che meno un soggetto, bensì un atto, un evento processuale e relazionale (Deleuze e Guattari, 2003; Brighenti, 2008).

Un evento necessario perché per delimitare il nostro abisso di identità multiple abbiamo bisogno degli altri, di identificarci e disidentificarci da "altri", pur arrivando a sintesi parziali e dinamiche. Un evento sociale e, quindi, politico perché questo incessante «*boundary work*» (Lamont e Fournier, 1992) opera sempre all'interno di *framework* di potere. Un evento situato perché esso ha luogo attraverso i vincoli e le risorse dello spazio.

Ma non tutti questi eventi hanno la stessa significatività. E per questo è necessario focalizzare l'attenzione sui processi di territorializzazione della differenza – sulle pratiche e sulle rappresentazioni spaziali – che maggiormente contribuiscono alla marginalizzazione o all'empowerment dei soggetti (individuali e collettivi), alla trasformazione delle strutture di potere e dei privilegi, all'affermazione di non riconosciuti diritti alla città (Lefebvre, 1970; Purcell, 2002). Allo scopo, in particolare, di individuare le potenzialità e i vincoli che possono essere mobilitati o inibiti.

Per fare ciò, e tale è l'invito di questa seconda parte, dobbiamo mettere al centro la complessa relazione situata – la dialettica socio-spaziale – fra spazialità, identità e potere (Fincher e Jacobs, 1998).

Farsi spazio. Come i giovani figli di immigrati costruiscono differenza e confini a Milano

di Enzo Colombo[1]

Negli ultimi decenni del secolo scorso, una serie di specifiche trasformazioni hanno profondamente modificato diversi aspetti della nostra esperienza sociale. Innovazioni tecnologiche nel settore della comunicazione e dei trasporti, cambiamenti nel sistema economico e occupazionale, nonché una crescente «interconnettività complessa» (Tomlinson, 2001) hanno contribuito a mutare i nostri concetti di "spazio", "locale", "abitare", "appartenere". Tutti noi siamo "più connessi" perché le nostre vite sono sempre più interessate da fatti, notizie e beni materiali che sono generati in luoghi lontani dai nostri contesti spaziali di vita.

Se, nel recente passato, lo spazio di vita – cioè quello spazio significativo delle relazioni che sostengono il senso dell'essere "a casa" – era sostanzialmente caratterizzato dall'oggettività e si imponeva come "dato", sovrapponendosi a comunità e vicinato, oggi è sempre più percepito come personalmente costruito, costantemente negoziato, diffuso su dimensioni spaziali discontinue, selettive, potenzialmente globali.

Lo spazio di vita è una struttura di sentimenti e di valori (Appadurai, 2001), prima ancora che uno spazio geometrico. Ha a che fare con relazioni concrete, con interazioni riflessive, affettive. Possiamo continuare a chiamare questo spazio di vita "località" se riduciamo l'interesse per una sua descrizione meramente topografica e lo consideriamo uno spazio topologico, la cui

[1] Docente di Sociologia dei processi culturali e di Sociologia delle relazioni interculturali presso l'Università degli studi di Milano.

caratteristica principale è la relazione esistente tra i diversi elementi, non la loro distanza, che può non essere chiaramente e precisamente definita. Nel passaggio, l'attenzione passa dalle caratteristiche "geometriche" e "formali" al "senso" e alle "relazioni" che costituiscono l'«*espace vécu*» (Lefebvre, 1976), lo spazio dell'esperienza, abitato, reso riconoscibile, definibile, nominabile non in base alla distanza geometrica, alla contiguità o alla chiusura, ma in base alle esperienze, ai coinvolgimenti, alle connessioni, ai simboli e alle narrazioni.

In quanto spazio topologico di azioni significative, lo spazio di vita (o località) riproduce la complessità e la variabilità del mondo globale contemporaneo (Amin, 2007). La crescente separazione tra lo spazio "dato" del vicinato e lo spazio di scelta costituito dalla località, rafforza la consapevolezza del carattere costruito dello spazio. In questo modo, lo spazio finisce per non essere più una determinante esterna entro cui adattare le azioni e i significati, ma costituisce "la posta in gioco" di un'azione o di un'interpretazione consapevole ed efficace. La località diviene il risultato di azioni e interpretazioni specifiche, esaltando l'importanza dell'*agency*, ma, contemporaneamente, creando nuovi vincoli all'azione; vincoli che spesso si collocano su dimensioni indefinite, sempre più lontane dalle possibilità soggettive di intervento, modifica, resistenza.

Tutto ciò implica una radicale trasformazione del senso dello spazio, sia nella sua dimensione analitica – come utilizziamo questo concetto per rendere conto dell'esperienza – sia nella sua dimensione pratica – come ricostruiamo le connessioni tra luogo e comunità, scene dell'interazione quotidiana e appartenenze.

Ripensare analiticamente lo spazio

Sul piano analitico, ripensare la località come spazio topologico implica ridurre il classico interesse per le determinanti spaziali dell'azione sociale – cioè, come introdurre la dimensione spaziale nella teoria sociale per rendere conto dei vincoli e delle risorse specifiche che questa impone (Bagnasco, 1994) – senza per questo abbandonare l'idea che lo spazio possa costituire un luogo privilegiato per la comprensione delle dinamiche sociali – come vorrebbe, ad esempio, Saunders (1989). L'attenzione si sposta dallo spazio in quanto "dato" allo spazio come "prodotto" dell'azione sociale: non come lo spazio

geometrico, topografico, influenza le relazioni sociali, ma come le relazioni sociali hanno bisogno di "creare" lo spazio per rendersi significative, come lo spazio viene continuamente costruito come prodotto delle relazioni sociali, come l'attribuzione di senso alla realtà richiede una collocazione spaziale topologica, infine, come tale costruzione spaziale incide sulle possibili relazioni e attribuzioni di senso successive. L'analisi sociale della produzione dello spazio topologico ha come obiettivo primario la ricostruzione delle dinamiche di una specifica «*geography of power*» (Noble e Poynting, 2010), in cui lo spazio costituisce la posta in gioco dell'azione sociale, perché la forma particolare in cui viene definito fornisce significato, legittima, facilita o vincola l'azione sociale.

Analizzare la geografia di potere significa cogliere come, attraverso una continua guerra di posizione per la definizione dell'egemonia del senso condiviso (Gramsci, 1953), il "senso dello spazio" viene continuamente prodotto come modalità concreta di azione, movimento, relazione, adattamento e contestazione che tiene conto dei vantaggi e degli svantaggi posizionali che definiscono e strutturano le situazioni e le loro opportunità e, contemporaneamente, consente modifiche e invenzioni che alterano i rapporti di forza e ristrutturano la topologia spaziale.

Sostenere che lo spazio sia, da un lato, uno degli elementi centrali per "dare senso" all'azione sociale, alle relazioni, alle possibilità, alle posizioni di status e alle aspettative connesse a specifiche situazioni sociali e, dall'altro, la "posta in gioco" di tali azioni sociali, che trovano in una particolare definizione e organizzazione dello spazio le condizioni del loro successo, della loro efficacia e della loro persistenza, significa privilegiare una prospettiva costruzionista capace di considerare lo spazio tanto la precondizione quanto l'esito dell'azione sociale.

Una prospettiva urbana costruzionista non ingenua e interessata alla geografia del potere dovrebbe essere in grado di mettere al centro dell'attenzione sia le pratiche di produzione sia le pratiche di istituzionalizzazione (stabilizzazione, naturalizzazione, in alcuni casi reificazione) dello spazio topologico; dovrebbe impegnarsi a sviluppare uno sguardo analitico capace di tenere insieme «la città vissuta e la città di pietra» (Cellamare, 2008).

Le pratiche di produzione dello spazio sono innanzitutto pratiche di costruzione di confini. Produrre discontinuità, creare soglie, partizioni, barriere

costituiscono la mossa di base per poter passare da uno spazio meramente topografico a uno spazio topologico: è il confine che consente di distinguere, nominare, catalogare (Cella, 2006), selezionare *insiders* e *outsiders*, riconoscere, proteggere o sentirsi protetti, "a casa". È il confine a definire il carattere delle relazioni possibili (Zanini, 1997) e, nello stesso tempo, il carattere delle relazioni a cui si dà vita produce confini, distingue, unisce e separa. È nell'analisi della costruzione (o decostruzione) dei confini che allora possono emergere più chiaramente le geografie di potere dello spazio topologico.

Confini e differenza

La differenza costituisce la materia prima essenziale per la costruzione dei confini e il prodotto principale di tale costruzione. Lo spazio vissuto, topologico, è costruito attraverso un insieme di "pratiche di relazione", cioè di produzione, mediazione, attraversamento, contestazione, naturalizzazione di confini che utilizzano la differenza come elemento di base per la loro sussistenza e producono differenza come evidenza dell'efficacia e della "realtà" della loro esistenza.

È opportuno guardare alla differenza non come un'essenza, un dato naturale che esiste indipendentemente dall'azione sociale e che determina l'identità di luoghi, persone e gruppi, ma piuttosto come una risorsa politica (Colombo e Semi, 2007) che può essere utilizzata come "strategia" orientata a definire in modo particolare i significati, la "natura", di specifiche situazioni e quindi regolare le possibili relazioni e definire le posizioni di potere, oppure come "tattica", come possibilità a portata di mano per vantaggi inattesi, per infilarsi ed evitare esclusioni, per resistere a discriminazioni (De Certeau, 2001).

Soprattutto nei contesti urbani contemporanei, la differenza è divenuta sinonimo di differenza etnica e gli stranieri (gli immigrati) costituiscono l'elemento significativo che caratterizza lo spazio topologico: è la presenza e l'esclusione di, la difesa da o l'incontro con stranieri che definisce le qualità dello spazio urbano. Lo straniero definisce lo spazio e definire lo spazio significa definire chi è straniero. Ma la differenza oggi presente nelle metropoli contemporanee non è comparabile con l'esperienza migratoria della modernità in cui le differenze etniche erano costituite e si presentavano secondo tratti

caratterizzanti ben definiti, con un forte grado di coerenza e distinguibilità. Oggi sembra prevalere una «super-differenza» (Vertovec, 2007) caratterizzata da una molteplicità di sfaccettature e una "diversificazione della differenza" che dà luogo a configurazioni molto più complesse e mobili che in passato. La novità non è data tanto dalla diversificazione delle provenienze (il fatto che a Londra o a Milano vivano persone che provengono da più di 180 nazioni diverse), quanto dal fatto che negli ultimi anni assistiamo a una moltiplicazione delle variabili significative. La differenza non è costituita solo dalla provenienza o dall'etnicità, ma anche dallo status riconosciuto ai migranti, dai permessi e dai titoli di permanenza, dalle divergenti esperienze lavorative e competenze professionali, dal profilo di genere e di età, dal background religioso e culturale, dalle reti sociali entro cui si è collocati, dai modelli di distribuzione spaziale, dalle risposte locali delle istituzioni e dei residenti. L'intersezione di tutte queste differenze crea una super-differenza che dà origine e nuove forme di inclusione e di esclusione, di disuguaglianze e di pregiudizi, di solidarietà e di ibridazioni, nuove esperienze spaziali di segregazione e di identificazione, nuove percezioni di appartenenza, di familiarità e di estraneità.

La super-differenza, da un lato, porta a percepire la diversità come elemento normale della vita sociale urbana, dall'altro porta a sviluppare competenze specifiche per far fronte alla complessità e alla mobilità delle possibili configurazioni della differenza che caratterizzano luoghi, gruppi ed esperienza personale.

Questo induce a guardare alle modalità concrete e complesse di interazione quotidiana (di "multiculturalismo quotidiano"), cioè alle micro politiche locali di costruzione dello spazio topologico attraverso interazioni quotidiane che avvengono non tra soggetti o gruppi genericamente definiti in base a una vaga categoria etnica – ritenuta evidente, stabile, immediata e ampiamente condivisa – ma tenendo conto della complessità e della mobilità dei fattori che costituiscono la super-diversità contemporanea. La super-differenza e il carattere di risorsa politica oggi assunto dalla differenza, fanno sì che lo spazio prodotto nelle interazioni non sia mai univoco, uniforme, omogeneo (Harris, 2010). Come evidenziato da Amin (2008), la super-differenza fa sì che ogni incontro tra "stranieri" (super-differenti) nello spazio pubblico urbano produca ambivalenza, relazioni imprevedibili, esiti inattesi, e che ogni tentativo di incanalare i risultati delle possibili relazioni attraverso la progettazione dello

spazio pubblico urbano non può che farlo in modo normativamente ambivalente, favorendo la molteplicità, la convivialità, la solidarietà, la *serendipity*, ma senza garanzie di successo.

La produzione di confini diviene sempre più disseminata e fluida; avere le competenze necessarie per costruire o evitare, presidiare o attraversare i molteplici confini dello spazio urbano diviene una risorsa necessaria per sottrarsi al rischio di esclusione e per giocare al meglio le proprie possibilità.

Figli di migranti e spazio pubblico urbano

I figli dei migranti, soprattutto quelli nati in Italia o che qui hanno compiuto la maggior parte del loro percorso scolastico, sono in una posizione particolare per cogliere sia la rilevanza e l'ambivalenza assunta dalla super-differenza sia l'importanza e l'arbitrarietà della costruzione dei confini urbani[2]. Saper usare la differenza, esaltandola od occultandola, e saper riconoscere i confini, per rispettarli, evitarli, attraversarli o contestarli, costituiscono per loro «competenze generazionali» specifiche (Colombo, 2010), necessarie per vivere in un mondo sempre più interconnesso.

Il contesto urbano in cui si trovano a vivere assume significati diversi – la "casa" oppure il luogo in cui si è sempre "estranei", un luogo di transito oppure una terra di confino da cui è difficile uscire, il luogo dell'identificazione oppure il luogo dell'alienazione, ecc. – che mantengono un certo grado di ambivalenza: essere in grado di gestire quest'ambivalenza può essere più vantaggioso che cercare di definire i luoghi e i loro significati in modo univoco, coerente (Baumann, 1996).

Il racconto di Pamela, una ragazza di 19 anni nata in Ecuador e arrivata in Italia all'età di 12 anni, evidenzia l'ambivalenza del legame con il luogo:

Quando gli altri mi chiedevano «ma tu ti senti più italiana o più ecuadoregna?», perché questa domanda molte volte ci mette a disagio perché tu non sai cosa rispondere, tipo mio zio, faccio «eh ma io non so cosa dirti», mi fa «dimmi, da uno

[2] I dati empirici presentati si riferiscono a una serie di ricerche svolte, dal 2001 al 2010, intervistando soprattutto figli di migranti inseriti nelle scuole superiori milanesi. Per la metodologia e una sintesi dei principali risultati si rimanda a Bosisio *et al.* (2005); Colombo, Domaneschi e Marchetti (2009); Colombo (2009, 2010); Leonini e Rebughini (2010).

a cento, quanto ti senti italiana? quanto ti senti ecuadoregna?», «ma io mi sento cinquanta e cinquanta!». Perché comunque io sono cresciuta là, ho fatto la scuola là, ho vissuto quasi metà della mia vita là, però anche qua, capito? Io ti dico una cosa, io la cittadinanza la voglio fare, e la farò, se ho i mezzi per farla la farò, la chiederò, adesso non so tutte le cose che ci vogliono, però io facendo la cittadinanza io non nascondo la mia … io lo faccio perché io mi sento italiana […] io non c'entro un cazzo con l'Italia però io mi sento lo stesso italiana! Mi sento italiana perché … io sono cresciuta qui … anche se i primi tempi è stata dura … quando ai primi tempi io viaggiavo in metropolitana, sugli autobus, la mia mente diceva «io non sono di qua, io non sono di qua, mi sento strana» però adesso quando sono sull'autobus sento che questa è casa mia, mi sento parte di questa terra, anche se magari non sono accettata non me ne frega un cazzo, però io mi sento parte di questa terra, perché quando sono sull'autobus, che magari ti metti seduta a pensare, faccio: «eh, sto andando a casa».

Questo "sentirsi a casa" non si risolve, per molti figli di migranti, né nel sentirsi e diventare completamente autoctoni (assimilazione), né nel cercare rifugio isolandosi in spazi domestici o protetti (chiusura etnica). Porta piuttosto a sviluppare forme ibride e mobili (*hyphenated*) di identificazione, in cui la richiesta di essere accettati senza discriminazioni, di poter partecipare alla pari senza che la differenza divenga ragione per esclusioni, si sposa senza eccessive tensioni all'orgoglio per la propria differenza, alla richiesta di un suo adeguato riconoscimento. Lo spazio urbano – la scuola, il quartiere, il centro cittadino, il parco, le discoteche – è visto come luogo della molteplicità e della differenza. Nelle loro narrazioni, lo spazio di vita deve essere accogliente, non deve escludere ma non deve richiedere identificazioni esigenti, esclusive. In un contesto quotidiano di esperienza della super-diversità, un'eccessiva fedeltà si può tradurre in parzialità: diminuisce le opportunità, esclude da relazioni e contesti che potrebbero essere vantaggiosi, che comunque costituiscono ambiti di vita importanti anche se non pienamente condivisi. Saper stare in modo pieno e attivo in contesti complessi, gestendo la situazione di essere, almeno in parte, perennemente inadeguati, fuori luogo, "in prestito", "in transito", rappresenta un'esperienza comune, che richiede lo sviluppo di competenze specifiche: essere adeguati alle situazioni in modo da non rimanere esclusi e da non perdere opportunità preziose di realizzazione personale può risultare più vantaggioso della capacità di mostrare un'integrità e una coerenza che non si lascia influenzare dai contesti. Queste competenze consistono principalmente

nel riconoscere lo spazio pubblico urbano come un luogo "in cui ci si sente a casa" non quando è strutturato sul modello omogeneo della comunità, ma quando è guidato da un'etica della convivenza che riconosce la pluralità e consente un certo grado di manifestazione della differenza.

Per molti figli di migranti intervistati, essere pienamente attori dello spazio pubblico urbano significa "partecipare" senza per questo necessariamente "appartenere":

Vedi, se io decido di vivere qui è perché mi trovo bene, sento che questo posto ormai è diventato una parte della mia vita … sono io che decido … allora se decido di vivere qui è giusto che possa dire la mia, essere accettato e poter contribuire a far andare bene le cose qui … se ho delle idee buone che possono aiutare non mi devono dire «ma tu non parlare che sei straniero!». Voglio far sentire le mie ragioni e non voglio nemmeno che dicano «prima diventa italiano e poi parla», no, io voglio vivere qui e allora sono interessato a dire la mia, ma io rimango anche un kosovaro (Marcus, 21 anni, nato in Kosovo, in Italia dall'età di 13 anni).

Le narrazioni dello spazio pubblico urbano come luoghi della molteplicità e dell'apertura si scontrano con narrazioni concorrenti che reagiscono alla super-diversità ribadendo il carattere di chiusura e di omogeneità che dovrebbe caratterizzare i luoghi metropolitani. Narrazione esemplificata dalle parole di Fabrizio, un ragazzo di 18 anni nato da genitori italiani, che frequenta il medesimo istituto tecnico di Marcus:

Lo straniero che viene in Italia comunque deve ragionare che è ospite in un Paese non suo e quindi deve… come in ogni Paese ci sono delle regole. Tu vedi molti stranieri che vengono qui, commettono omicidi, e magari si fanno due anni, neanche, di carcere e poi escono, quando se lo fa un italiano sta dentro una vita. E questo non va bene, capito? Tu comunque vieni in un Paese che ti ospita, non vieni a creare scompiglio, come se io andassi in un altro paese, non è che vado a far danni, cioè rispetto. Ci sono molti stranieri che non hanno questa cosa qua, questo rispetto. Ci sono molti stranieri che vengono qua a far danni, a spacciare, a ammazzare. Secondo me andrebbero rimandati nel loro paese… anche perché rischiamo di essere più stranieri che italiani. Però ripeto lo straniero che viene qua, che è umile e non crea danni, non è… a me non dà fastidio, però lo straniero che viene qua e vuole comandare a me non va, perché comunque sei nel mio Paese, non vieni te a disturbare me italiano. A me non sta bene… se uno ruba non è che se

sei straniero… ammazza uno, ammazza l'altro, alla fine hai sempre ammazzato. Però diciamo che l'italiano lo fa nel suo Paese, non è giustificabile, però voglio dire lo fa nel suo Paese… non è che lo mandi in un altro paese. Però lo straniero che viene qua… perché poi si sentono molti stranieri, capito? Non è lo straniero che viene qua… la maggior parte sono stranieri che… violenza… cioè la maggior parte delle violenze sono fatte da stranieri. Poi va beh c'è l'italiano che ruba, però… lo fa in casa sua. Va condannato lo stesso, però…

Ribadire l'esistenza di confini definiti che distinguono tra interni ed esterni, noi e loro, italiani e stranieri oppure contestarli, sfumarli, trovare punti di passaggio che consentano l'inclusione senza richiedere identificazione costituiscono una parte fondamentale della guerra di posizione per la definizione egemonica della geografia del potere urbano. Definire come è (dovrebbe essere) lo spazio significa definire come sono (dovrebbero essere) le identità e le relazioni. Uno spazio urbano chiuso o aperto non è il semplice risultato di relazioni geometriche e strutturali, è il risultato di una continua battaglia per la costruzione pratica di un determinato tipo di spazio, perché come costruiamo o immaginiamo lo spazio contribuisce a rendere possibili, plausibili o legittime le interazioni che in esso si svolgono.

Uno spazio pubblico urbano attrezzato per accogliere la super-differenza deve allora, forse, essere prima di tutto uno spazio organizzato intorno alla complessità, all'ambivalenza, alla mobilità e al cambiamento. Piuttosto che cercare di indicare un senso forte del luogo, uno spazio pubblico urbano non in disaccordo con l'esperienza della super-differenza deve garantire quella "molteplicità" che è la materia prima per il multiculturalismo quotidiano: la possibilità e la capacità di utilizzare la differenza come risorsa politica per la definizione della situazione. Una definizione che non può che essere parziale, provvisoria, ambivalente, ma non meno capace di circoscrivere le possibilità e orientare i destini delle relazioni, dei poteri e delle identità dei cittadini delle metropoli globali.

La scrittura religiosa della città

di Adriano Cancellieri e Chantal Saint-Blancat[1]

Introduzione

Nel 1880 l'Esercito della Salvezza sfila attraverso le strade di New York a suon di tamburelli e di trombe, con le donne in testa. Doppio scandalo: la religione sotto forma di parata diventa performance e le donne, confinate finora nello spazio domestico o strettamente ecclesiastico, escono in strada. Questa strategia costituisce una vera trasgressione per la cultura religiosa, pubblica e politica della società americana dell'epoca. La "Cattedrale all'aria aperta" si presenta come uno «spazio sacro abbastanza grande da contenere l'intera città» (Winston, 1999, p. 388). L'Esercito della Salvezza si inventa come religione urbana; anzi fa di più, sacralizza lo spazio secolare dimostrando che qualsiasi ambito (fabbrica, strada, mercato) può essere sacro quanto qualsiasi chiesa. Con la loro offerta di zuppa e sapone agli incroci delle prime metropoli questi decisi "zeloti" sconvolgono i confini geografici e simbolici. La religione è scesa per strada e ci è rimasta.

Il 12 dicembre 2001, nel giorno della festa della Vergine di Guadalupe, icona transnazionale del mondo messicano prima, dell'intero mondo latino americano poi, l'Arcivescovo di New York Edward Egan chiede che la tradizionale pratica devozionale della staffetta che porta la torcia in onore della Vergine non si accontenti più di fare il "solito" giro delle parrocchie newyorkesi ma la porti invece in 45 giorni, dalla Basilica della Vergine a Città

[1] Docente di Sociologia generale e Processi interculturali e comunicativi presso l'Università di Padova.

del Messico fino alla cattedrale di San Patrizio, giusto in tempo per la Messa. Si decide inoltre che tutti i corridori avrebbero portato una maglietta con scritto "Messaggeri del popolo diviso dalla frontiera" e che avrebbero passato il valico senza documenti, da clandestini. Da più di dieci anni lo fanno, di preferenza di notte (Galvez, 2007).

Questi due esempi (selezionati tra tanti altri significativi) dimostrano che numerose svolte e/o innovazioni religiose in termini di contenuto come di stile e di pratiche sono sorte proprio attraverso gli spazi e le trame del tessuto urbano. Michael Emerson (2008) ci ricorda che *Nation of Islam* cominciò a Detroit, il Rastafarianesimo negli *slums* di Kingston in Giamaica, il Giudaismo hasidico a Brooklyn; anche i Testimoni di Geova, le Chiese nere battiste, la Chiesa Cristiana Ortodossa Pan-Africana come l'identità Pan-Indiana sono tutti fenomeni prettamente urbani.

Una stessa variabile li ricollega in America, in Asia come in Europa: l'ampiezza e la diversità dei flussi migratori. Non a caso è nei quartieri "devianti", nelle parrocchie o congregazioni povere delle città che le religioni storiche, come i nuovi fenomeni religiosi, hanno risposto alle principali sfide degli ultimi due secoli: la massiccia urbanizzazione e la recente globalizzazione.

Eppure gli studi urbani troppo spesso hanno trascurato di indagare sulla religione come variabile capace di incidere sulle trasformazioni urbane e di considerare la città come vincolo/risorsa per nuove pratiche religiose.

Come dimostrano lavori classici della sociologia (Du Bois, 1899; Myrdal, 1944; Handlin, 1951), così come studi più recenti (Ebaugh e Chafetz, 2000; Ebaugh, O'Brien e Chafetz, 2000; Livezey, 2000; Chivallon, 2011), l'affermazione delle comunità religiose, la vitalità e la diversità delle loro pratiche hanno sempre giocato un ruolo rilevante non solo nel mantenimento delle subculture di origine, facilitando così l'inserimento (Bankston e Zhou, 1995; Carnes e Yang, 2004), ma anche nel contribuire all'empowerment delle popolazioni immigrate, come strumento "parapolitico" capace di conferire *voice* e *agency* rispetto al riconoscimento del pluralismo religioso e, quindi, al diritto paritario alla cittadinanza.

Non mancano quindi analisi e ricerche empiriche sul fatto religioso nel contesto urbano, ma solitamente gli spazi della città rimangono sullo sfondo come cornici passive. Risulta ancora largamente assente una riflessione che consenta di far dialogare le categorie urbane e spaziali con quelle solitamente

adoperate nello studio della dimensione religiosa. Proprio per questo i geografi della religione come Peach (2002) e Kong (2001, 2011) sottolineano che, oltre alle solite variabili esplicative utilizzate nello studio delle fratture sociali come *race, class and gender*, quella religiosa, spesso dimenticata o associata con la dimensione etnica, potrebbe diventare centrale negli studi urbani.

In questo breve saggio si vorrebbe proprio sottolineare la potenzialità interpretativa che questo tipo di sinergia potrebbe rappresentare come chiave di lettura sia rispetto ai mutamenti della realtà religiosa che relativamente alle trasformazioni urbane. È forse giunto il tempo di raccogliere la sfida di Orsi, uno dei primi ad aver analizzato le forme di espressione della religione negli spazi della città pur senza aver elaborato mai alcun modello teorico. Studiare la religione urbana è individuare il posto della religione nella storia del potere nelle città, raccogliere le dinamiche che risultano dall'impegno delle tradizioni religiose con le forme e le condizioni sociali della vita quotidiana (Orsi, 1999, p. 41). Ma è anche cogliere il persistente impulso sovversivo della religiosità popolare urbana, contro-storia della narrazione iscritta nello spazio urbano da architetti, pianificatori urbani e riformatori sociali. Perché la popolazione urbana non vive solo "in" contesti urbani, ma vive "tramite" questi (*ibidem*, pp. 41-44).

Qui presentiamo una rassegna necessariamente selettiva dei primi lavori che, all'incrocio tra differenti discipline, hanno cominciato ad affrontare questa sfida tematica. Vengono individuate alcune piste di ricerca attorno a tre nodi che risultano centrali, avvalendoci anche di alcuni primi risultati di un *work in progress* nella città di Padova[2].

Pratiche religiose e ri-orchestrazione spaziale

Tre filoni si ritrovano in questo campo di ricerca che potrebbe essere definito come lo studio spaziale della religione nel contesto urbano. Il primo, riprende la tradizione degli studi delle comunità religiose urbane,

[2] Nell'osservare alcune delle nuove pratiche religiose che hanno luogo in città si è adoperata una metodologia multimetodo: in particolare interviste in profondità a fedeli e a testimoni privilegiati, analisi di documenti ufficiali e rassegne stampa e, infine, un lavoro di osservazione partecipante in occasione di numerosi rituali (Santakrusan 2010 e 2011, Sinulog 2011, Processione di Sant'Antonio 2010, Messa con le Comunità di immigrati 2010).

approfondendo l'impatto della loro azione sulle trasformazioni dello spazio delle città, il secondo, ricco di materiale empirico, in particolare etnografico, è focalizzato sulla forza spirituale, sociale e politica dei rituali religiosi in città, in un paesaggio religioso plurale e caratterizzato da «super diversità» (Vertovec, 2007) soprattutto a seguito dei processi migratori. Il terzo, quello che si è avvicinato di più alla costruzione di modelli teorici, analizza come gli attori sociali ridanno forma al proprio contesto urbano di vita, trasformando lo spazio indistinto in luogo dotato di senso (Smith, 1987; Brown, 1999), confondendo e riscrivendo le "tradizionali" frontiere tra spazio secolare e spazio sacro.

Spazi istituzionali: chiese etniche o chiese plurali?

Gli undici capitoli del libro di Livezey (2000), direttore del RUAP (*The Religion in Urban American Program*), frutto di una lunga ricerca socio-etnografica sulle varie congregazioni religiose di Chicago, restituiscono la mappa religiosa della città dipingendo, nella tradizione dell'analisi ecologica della "Scuola", un quadro esaustivo della vita quotidiana delle comunità religiose in un contesto urbano radicalmente trasformato rispetto agli anni settanta. Lo studio, incrociando variabili fondamentali come il tipo di struttura istituzionale (parrocchia o modello congregazionale), la loro ubicazione (centro o periferia), la classe sociale (classe media piuttosto che *underclass*), la composizione etnica e nazionale (mista o meno), analizza le modalità con le quali tutte queste sfaccettate organizzazioni hanno diversamente risposto all'impatto di trasformazioni urbane più subite che scelte, a seguito della dislocazione spaziale e della crescente polarizzazione socio-economica.

Il lavoro è paradigmatico rispetto al nostro interrogativo per due motivi. Da un lato dimostra quanto sia difficile uscire dalla problematica strettamente collegata alla struttura religiosa quando la si considera solo nel luogo istituzionale di credenza, che appare nella maggioranza dei casi studiati come una scatola protettiva ma spesso chiusa su se stessa e sul resto della città (Hurtig, 2000); dall'altro, all'opposto, questa ricerca serve da apripista per capire come la dimensione religiosa riesce a volte ad abbracciare l'intera cornice urbana. Ne testimonia il caso esemplare delle congregazioni del quartiere di Chatham, dove vive la nuova classe media nera dopo 50 anni di

segregazione e desegregazione razziale, e la loro ferma resistenza alla divisione di classe in linea con la scelta afrocentrista dell'insieme delle Chiese Nere Americane (Daniels III, 2000). Anche dopo aver traslocato in quartieri di classe media, in tanti tornano a Messa (spesso più di 1000 persone) nella congregazione di partenza, percorrendo a volte kilometri di strade urbane. Alcune chiese battiste, come quella di Wilcrest a Houston sono inoltre rinomate per le scelte multirazziali, un'eccezione (7%) nel paesaggio monorazziale delle congregazioni americane (Emerson e Woo, 2008). La mescolanza di Wilcrest (45% bianchi, 30% latinos, 20% neri, 5% asiatici) deve il suo successo al contenuto e allo stile del culto religioso, "il sogno" di una chiesa veramente integrata dove "tutti si sentono benvenuti" (*ibidem*).

Questa strategia fa eco a quella che sta provando a delineare, oggi, di fronte all'emergere di nuove chiese etniche in Europa, la Pastorale Migranti, vale a dire l'organizzazione della Chiesa cattolica che si occupa espressamente della condizione religiosa dei migranti. Se guardiamo alla sola città di Padova scopriamo che, proprio grazie all'intermediazione della Pastorale migranti, si sono costituiti nel tempo più di dieci gruppi cattolici e diversi gruppi cristiani non cattolici, tutti su base linguistico-nazionale. Ogni domenica alcuni di questi spazi, come la Chiesa rumena ortodossa o la Missione Africana, diventano luogo di incontro per un numero di soggetti che può raggiungere anche le mille unitài. L'obiettivo del Pontificio Consiglio della Pastorale per i migranti e gli itineranti (non condiviso da tutta la Chiesa cattolica), espresso nella parte conclusiva della "*Erga migrantes caritas Christi*", intitolata per l'appunto "Unità nella pluralità", è quello di frenare inevitabili «tensioni tra Parrocchie autoctone e Cappellanie per gli immigrati» e di operare per «il superamento, a lungo andare, di una pastorale generalmente mono-etnica, che ha caratterizzato finora sia le Cappellanie/Missioni straniere[3] che le parrocchie territoriali […]»; esso è illustrato concretamente dalla Messa con le Comunità di Immigrati, che vede ogni anno, la domenica del Corpus Domini, il coinvolgimento di diverse centinaia di migranti di più di trenta differenti nazionalità sotto le cupole della Basilica di San Antonio. In tale occasione il territorio religioso rivela le sue potenzialità di mediazione liturgica e di

[3] Esistono diverse forme di organizzazione di queste comunità: la "Missione con cura di anime" è quella più strutturata; in generale la forma organizzativa più comune di questi gruppi è quella delle semplici Cappellanie, dove ad un cappellano – subordinato al parrocco – è affidato l'incarico della cura spirituale dei migranti.

negoziazione interculturale, permettendo così al pluralismo odierno di "farsi spazio":

> Sotto le volte risuonano la forza e la bellezza delle voci rumene e i ritmi delle percussioni africane che accompagnano i vari momenti del rituale. Tutti, ucraini piuttosto che filippini, vestono con i più bei abiti tradizionali festivi, eleganti, fieri e orgogliosi. Alla fine della cerimonia, sotto gli occhi increduli e curiosi dei pellegrini e fedeli locali, abituati a forme più riservate di devozione, gli africani anglofoni (in gran parte Nigeriani) assieme al loro pastore, iniziano a ballare e a cantare freneticamente con le percussioni, ridendo sotto il sole cocente delle due del pomeriggio di questa prima bella domenica di giugno […]; sul sagrato della Basilica allegria e ritmo diventano contagiosi (nota etnografica, 6 giugno 2010).

Rispetto alle disuguaglianze sociali urbane, in particolare nei confronti degli ultimi arrivati, cioè gli immigrati, queste strutture religiose, forniscono un welfare sostitutivo (Ley, 2008; Bäckström *et al.*, 2010). Sono, infatti, luoghi attraverso i quali ottenere «stima piuttosto che stigma» (Cancellieri, 2010b). Lo esplicita chiaramente questa signora romena che settimanalmente si reca alla Chiesa ortodossa:

> I primi tempi in Italia non sapevo la lingua, non capivo. Quando andavo la sera a letto la testa mi sformicava, piangevo, perché era tutta la giornata in stress. Non avevo il coraggio di aprire la lingua, avevo paura di sbagliare, sono stata così muta tanto tempo, mi sono bloccata, pensavo sono sana o sono matta? Sono entrata in panico, ho avuto uno shock, sono uscita da questo venendo alla chiesa e trovando altri romeni. E ho iniziato a parlare con tutti quanti. Di dove sei? Chi sei? E così ho fatto delle amiche… veramente ero come una selvatica! Ero sempre chiusa. Perdi la testa, la memoria, diventi proprio una selvatica in casa! (Nicoleta, signora romena).

Le FBOs (*Faith based Organisations*) diventano spesso anche luoghi di attivismo sociale concreto (Molendijk, Beaumont e Jedan, 2010) e potenti strutture di mediazione e anche di contestazione rispetto alla *governance* della città (si veda il loro intervento rispetto ai conflitti attorno alle moschee nelle varie città italiane, Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg, 2005; Allievi, 2009).

Questa prospettiva di studio che si focalizza sui "tradizionali" luoghi di culto, l'ufficialmente sacro di Leiris (1988), lascia da parte i siti e gli spazi urbani spesso invisibili ed informali, vere e proprie "cornici attive", nelle quali hanno luogo molteplici trasformazioni delle pratiche di fede nelle metropoli globali e nelle città medie europee.

Performance religiose nello spazio urbano: corpi, visibilità e empowerment

Al di là dei confini di chiese, templi, sinagoghe e moschee, sacralità e spiritualità vengono messe in scena anche in molti spazi secolari della città: tramite i corpi – le croci, i veli, i turbanti – e le icone transnazionali – si pensi ai Santi cubani o filippini che viaggiano in aereo per prendere posto nelle chiese europee e sacralizzare gli angoli delle strade americane.

Il risultato è un processo di scrittura religiosa degli spazi della vita quotidiana. Forme di scrittura che trovano posto e sono appassionatamente difese nei luoghi più impensabili della cornice urbana odierna. Basti pensare alle frontiere simboliche ed invisibili del recinto ebraico dell'*eruv* nelle metropoli americane (Watson, 2005), al conflitto sulla visibilità dei minareti – praticamente inesistenti – in Svizzera (Baumann, 2009; Göle, 2011), alle topografie sacre delle *casitas* portoricane sotto i ponti delle *highways* del Bronx che sfidano proprietari immobiliari e polizie locali, alle *orishas*, agli alberi sacri e alle case dei morti africani a Salvador de Bahia (Shirey, 2009) e alla grinta dei leader pentecostali che disseminano negli interstizi urbani la loro evangelizzazione in tutti i luoghi della diaspora (Pace e Butticci, 2010). Una sacralità dirompente e, spesso, illegale.

Tra le pratiche spaziali e corporee di costruzione di "comunità", spesso vere e proprie trasgressioni sensoriali – sonore e visuali (Weiner, 2009; De Witte, 2008) – , un ruolo centrale è giocato dalle processioni come quelle degli italo-americani a New York (Orsi, 1999) o dei cubani a Miami (Tweed, 1997), dallo sfilare festoso per la Nostra Signora dei Miracoli in tutti i Paesi della diaspora peruviana e latino-americana (Paerregaard, 2002), dalle marce/parate dei Sufi a Manchester (Werbner, 2003) e a New York (Abdullah, 2009).

Attraverso questo ricco mosaico di performance collettive in cui viene messa in scena orgogliosamente la propria appartenenza religiosa e la propria identità culturale, i migranti italo-americani, cubani, peruviani o senegalesi ri-territorializzano lo spazio di origine, iscrivendolo nel nuovo spazio urbano, divenuto transnazionale (Saint-Blancat, 2002; Levitt e Jaworsky, 2007). Quest'affermazione pubblica della differenza solleva spesso conflitti che testimoniano della paura della contaminazione nel concedere all'Altro parte

anche minima del proprio territorio, sia esso secolare o religioso (Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg, 2005).

Nel caso di studio di Padova sono diversi gli esempi di appropriazione temporanea dello spazio urbano attraverso rituali religiosi. Basti pensare alla tradizionale processione di Sant'Antonio del 13 giugno dove ormai da una decina di anni, alcuni gruppi di migranti, come i filippini e gli srilankesi, hanno un ruolo sempre più visibile, sfilando con le proprie bandiere e i propri vestiti "tradizionali".

Il caso più interessante è, però, quello della Santakrusan, che ha luogo ogni anno, l'ultima domenica di maggio, lungo le vie centrali della città di Padova. Si tratta di una processione organizzata dalla Cappellania locale dei filippini, la prima che si è costituita, nel 1991, all'interno della Diocesi di Padova. I filippini, tradizionalmente considerati la minoranza più invisibile, ormai da venti anni sono gli unici a proporsi di conquistare la visibilità nello spazio pubblico attraverso un proprio rituale (Saint-Blancat e Cancellieri, 2011). La Santakruzan intreccia alcune caratteristiche della cultura cattolica tradizionale con rituali e performance di un cristianesimo popolare tipico della cultura filippina, dove i confini tra sacro e profano sono decisamente più porosi (*ibidem*).

La costruzione di uno specifico spazio-tempo e di "paesaggi sensoriali" familiari, trasforma, temporaneamente, le strade secolari della città di Padova nello spazio sacro dei filippini; questo, per un pomeriggio, è il territorio di una comunità diasporica che conquista la propria visibilità di fronte a due differenti pubblici, quello locale (autoctono) e quello translocale e transnazionale[4], com'è testimoniato dalla trasmissione dell'evento alla televisione filippina. Emblematiche sono le parole di una delle organizzatrici dell'evento religioso:

> Attraverso la Santakruzan noi rendiamo la comunità visibile… questo non è il Paese in cui siamo nati ma ciononostante noi siamo parte della comunità… prima con la Chiesa, poi anche all'esterno. Noi vogliamo far conoscere agli italiani e alle altre comunità che i filippini sono qui e che hanno le loro tradizioni (Marilag, signora filippina).

Tramite queste pratiche rituali di appropriazione e sacralizzazione, gli spazi urbani assumono un surplus di significato che diventa fonte di senso e di

[4] Sui risultati ambivalenti di questi processi di visibilizzazione vedi Saint-Blancat e Cancellieri (2011).

"redenzione" rispetto a vite spezzate dalla migrazione e, spesso, dall'esclusione e dalla marginalità sociale. Un'occasione di empowerment per invertire una soggettività etnicizzata e reificata – nel caso dei filippini quella di soggetti che lavorano come «*global servants*» – e per riconquistare la propria *agency* (Haardt, 2010; Werbner e Johnson, 2011).

Questi rituali religiosi urbani in certe occasioni si rivelano mezzi per ricongiungere devozione e principi di fede con l'attivismo politico e la protesta sociale dei migranti (Hondagneu-Sotelo, 2007), com'è illustrato dal caso emblematico della "*Posadas sin fronteras*" in California del Sud (Irazábal e Dyrness, 2010).

La sconvolgente religiosità popolare sud americana oppure africana si riappropria dell'urbano quotidiano attraverso nicchie spaziali e rituali brevi ma intense, rendendo pubblico l'intreccio tra spazio urbano e nuove pratiche religiose. Non a caso è proprio attorno al nodo analitico tra spazio e rituali che s'innesca uno dei primi modelli teorici elaborati finora nelle scienze sociali.

Pratiche di sacralizzazione: taking and making place

Il libro di Kim Knott (2005) rappresenta certamente la riflessione sociologica più avanzata rispetto all'analisi della relazione dinamica tra spazio e religione. La scelta del titolo "*The Location of Religion*. *A Spatial Analysis*", costituisce di per sé una sfida metodologica e teorica. I primi cinque capitoli propongono un approccio teorico incrociato tra l'ormai classica triade analitica di Lefebvre (1974), in cui lo spazio percepito, quello concepito (rappresentazione dello spazio) e infine quello vissuto vengono articolati in modo dialettico e utilizzati come chiave di lettura della produzione dello spazio, e una rilettura critica della famosa e discussa opera di Jonathan Z. Smith "*To Take Place*" (1987).

Interrogandosi sull'interazione tra pratiche spaziali e religione si incontrano inevitabilmente i rituali. Knott introduce tuttavia una prospettiva innovativa rispetto ai *ritual studies*. Non focalizza la sua attenzione sugli «spazi sacri» (Chidester e Linenthal, 1995; Anttonen, 2003; Molendijk, 2010) ma osserva le pratiche rituali, quali esse siano, come pratiche spaziali. Attraverso i rituali, gli attori sociali si appropriano dei "luoghi" (*to take place*) dotandoli di senso (*to make place*) (Knott, 2005, p. 43), costruendo identità e quindi frontiere, memo-

rie e interazioni sociali. Knott privilegia l'aspetto situazionale della pratica religiosa piuttosto che la sua sostanza (Post, 2010). Questa scelta consente alla studiosa di spostare un altro confine: quello tra spazio religioso e secolare. La religione viene osservata come pratica culturale situazionale in qualsiasi luogo. Knott non ignora i conflitti di potere tra secolarismo e religione e la contestazione degli spazi che ne deriva, ma li relativizza. Apre una finestra fondamentale sulla necessità di studiare l'interazione e la fluidità dei loro confini, analizzando le pratiche religiose quotidiane nello spazio secolare e la "sacralizzazione" dello stesso. Alcune ricerche empiriche, come quelle di Gilliat-Ray (2005) sullo spazio di preghiera al Millennium Dome di Londra, quella di Gomes Barris e Irazábal (2009) sui raduni religioso-culturali nei centri commerciali[5] di Piazza Mexico in California o quella di Hervieu-Léger su un rituale laico funebre – al Municipio di Parigi – per i senza fissa dimora (2004), hanno già dimostrato la rilevanza di questa prospettiva.

Anche dal caso di studio della città di Padova, emergono forme di sacralizzazione, che vanno in questa direzione. Si svolgono sia negli spazi pubblici, come la preghiera multietnica che si tiene ogni anno in occasione della Festa dei Popoli, l'evangelizzazione di strada della Comunità Abramo e i tanti manifesti della predicazione pentecostale della miriade di "chiese" nigeriane presenti in città. Ma coinvolgono anche gli spazi domestici, come avviene attraverso la "*pabasa*" e gli altari del Santo Niño per i filippini o con i rituali delle confraternite o le immagini di Ahmadu Bamba per i wolof senegalesi.

Un altro interessante caso di "uscita" del sacro dai "tradizionali" spazi di culto è dato dalla mobilità delle reliquie di Sant'Antonio che lo rendono una sorta di "Santo portatile". Esempio significativo è la Messa dei giostrai che ogni anno si tiene all'interno del Luna park di Padova davanti un altare (in realtà un tavolo) reso sacro dalla presenza di un sacerdote locale e, soprattutto, da quella di una reliquia del Santo; ma ancor di più si pensi a ciò che avviene in alcuni Paesi di origine degli immigrati presenti in città, come lo Sri Lanka e in Ucraina, dove, anche grazie alla mediazione delle presenze locali, vengono inviate reliquie del Santo che diventano per intere settimane oggetto di venerazione per milioni di fedeli che, nella speranza di poterle solo toccare, creano lunghe file nelle principali vie delle città toccate da questo

[5] Per il caso italiano si veda la cappella del Centro Commerciale di Tremestieri (Messina).

pellegrinaggio.

Conclusioni

Il presente lavoro è un tentativo di sintesi riflessiva sulla relazione fra spazio urbano e pratiche religiose, che traccia percorsi teorici ed empirici. Questi collegano culture, comunità religiose e spazi locali e transazionali, forme simboliche di territorializzazione e ri-territorializzazione religiosa, rilevanza del corpo e messa in scena delle emozioni nell'espressione religiosa urbana, strategie di sacralità dello spazio urbano.

Queste pratiche spaziali religiose sono tutte risposte degli attori urbani alla mobilità transnazionale, alla globalizzazione del capitalismo moderno e alla continua ristrutturazione/disgregazione delle città contemporanee (Hervieu Léger, 2002; Hancock e Srinivas, 2008).

In questa cornice la dimensione religiosa si presenta come una sorta di "campo differenziale" che gioca un ruolo significativo nei processi di "scrittura della città", mentre parallelamente lo spazio emerge come concetto chiave rispetto alla lettura delle nuove pratiche religiose urbane[6].

Riprendendo la sfida di Orsi, citata in introduzione, alcune domande di ricerca risultano centrali: come si intreccia la religione negli spazi urbani con gli altri fattori di differenziazione e di inclusione/esclusione sociale? Come le altre differenze vengono riconfigurate dall'esperienza religiosa? Quali politiche urbane e pratiche di *governance* si stanno elaborando per organizzare il pluralismo religioso negli spazi urbani?

[6] Sull'idea di città come testo si vedano i semiotici urbani (Gottdiener e Lagopoulos, 1986; Duncan, 2005).

La città velata: riflessioni sulla spazializzazione dell'eteronormatività[1]

di Rachele Borghi[2] *e Giulia de Spuches*[3]

Lo sviluppo delle città moderne ha contribuito a radicare la divisione tra spazio pubblico e spazio privato quali ambiti della vita sociale dei generi e a rafforzare l'idea che il corpo femminile nello spazio pubblico sia «fuori posto», specialmente la notte (McDowell, 1983). La critica femminista ha da tempo segnalato come la pianificazione urbana rifletta una visione del mondo maschile e ha messo in luce la «dimensione nascosta» della città (Coutras, 1996). Malgrado ciò, il processo di pianificazione degli spazi urbani, in generale, non tiene in considerazione il ruolo delle relazioni di genere e il loro impatto rispetto al diverso accesso agli spazi della città.

Le riflessioni maturate in seno ai *gender studies* hanno contribuito a leggere gli spazi pubblici come una materializzazione dei rapporti di potere ma ancora troppo di frequente le analisi considerano la categoria genere all'interno del binomio uomo/donna eterosessuale. La ricerca sulle identità sessuali in tutte le loro declinazioni e lo spazio urbano resta invece ancora oggi ad uno stadio embrionale (almeno per quanto riguarda il contesto italiano). Se lo spazio da tempo viene letto come il risultato delle interconnessioni tra classi sociali, genere ed etnia, la sessualità continua a essere trascurata. In realtà, la sessualità non è solo legata al privato, dal momento che include molti spazi della

[1] Il presente lavoro è frutto della stretta collaborazione tra le due autrici. Tuttavia, Rachele Borghi ha scritto i primi due paragrafi, Giulia de Spuches il terzo.

[2] Borsista post-doc presso l'Università di Rennes 2 e docente a contratto all'IUKB di Sion.

[3] Professore associato di Geografia presso l'Università di Palermo.

quotidianità. Per questo la sua importanza nella vita degli individui non può essere confinata entro i limiti della sfera del «privato» (Blunt e Wills, 2000).

Dall'inizio degli anni novanta, una serie di nuove prospettive di analisi hanno cominciato a prendere piede nello studio dei processi di costruzione dello spazio urbano. Già dagli anni settanta, le forme spaziali create dalle comunità lesbiche e gay erano state oggetto di studio. *Gay village* e quartieri omosessuali delle città americane (in particolare San Francisco) venivano letti come paesaggi culturali, sociali e politici, espressione dell'esperienza spaziale delle sessualità "altre" (Weightman, 1981; Castells e Murphy, 1982). L'attenzione era portata sulle relazioni tra cultura, consumo e spazio urbano, mettendo in luce, in particolare, il ruolo delle comunità gay nel processo di gentrificazione dei centri storici (Casey, 2004).

In seguito, a cominciare dagli anni ottanta e poi, in particolare, nella prima metà degli anni novanta, la geografia della sessualità si allontanò dalla mappatura delle aree residenziali della città per studiare la questione più complessa del rapporto tra spazialità, identità sessuale e potere. Le vite di gay e lesbiche nello spazio urbano furono così esplorate al fine di rendere visibili le sessualità "dissidenti" e le forme di resistenza da queste prodotte all'oppressione dell'eterosessualità normativa (Blunt e Wills, 2000).

La geografia della sessualità andò a delinearsi come una branca della geografia che andava scostandosi dalla geografia di genere e assumeva lentamente connotati ben determinati. Ma fu solo grazie alla pubblicazione di "*Mapping Desire*" (Bell e Valentine, 1995) che le ricerche in questo campo sollevarono anche una voce critica verso il carattere fortemente eteronormativo della disciplina geografica e dell'istituzione universitaria nel suo complesso.

Spazio e sessualità hanno ricevuto un forte impulso dall'affermarsi, dentro e fuori l'accademia, dei *queer studies*, che hanno cominciato a dare impulso alla comprensione del genere come paradosso e alla sua decostruzione. Secondo Pustianaz «rinominarsi *queer* significa introdurre una differenza, anzi moltiplicare il discorso delle differenze: non solo le differenze fra gay e lesbiche […] ma fra le categorie sessuali naturalizzate dalla sessuologia positivista» (2001, p. 2). Il filone di pensiero *queer*, infatti, ha messo in discussione le etichette sessuali, evidenziando tutte le declinazioni multiple e creative del desiderio e dei suoi oggetti. Il termine rimanda alla fenomenologia dello "strano" e di tutte le sue accezioni (eccentrico, dubbio, poco chiaro, deviante), fino a prendere la connotazione dispregiativa ("checca",

"finocchio") che ne ha dato la lingua dell'eterosessualità normativa. La critica della pretesa universalità e naturalità del paradigma eterosessuale egemone ha quindi ripreso il termine per riabilitarlo, conferendogli una connotazione positiva (Dimen e Goldner, 2006). La questione della riappropriazione dell'insulto da parte della categoria discriminata è affrontata da Butler attraverso la riflessione intorno alla performatività del linguaggio: «[...] può sembrare che un appellativo offensivo blocchi o paralizzi la persona cui viene rivolto, ma questo può anche produrre una risposta inattesa che apre nuove possibilità. Se rivolgersi a qualcuno significa interpellarlo, allora un nome che offende corre il rischio di inaugurare nel parlare un soggetto che finisce per usare il linguaggio al fine di opporsi a quel nome» (Butler, 2010, p. 3). Ed è proprio per aprire nuove possibilità di azione e di pensiero che il termine *queer* è stato adottato da una parte della comunità LGBTIQ (*Lesbian, Gay, Bisex, Transgender, Intersex, Queer*). I teorici *queer* si propongono, nelle loro riflessioni, di esercitare una funzione sovversiva di quell'ordine prestabilito che opprime le voci e le identità altre e di giocare con i codici e con i simboli dell'eterosessualità[4].

La sessualità viene qui interpretata non come una realtà oggettiva ma, piuttosto, come un «terreno mutevole continuamente ridefinito dai discorsi, dalle rappresentazioni e auto rappresentazioni di specifici soggetti culturali» (Pustianaz, 2004, p. 1).

Questo approccio ha portato a ripensare lo spazio urbano e ad analizzarlo come il frutto di una serie di strutture sociali che tendono ad escludere altr* attor* della città: i soggetti LGBTIQ. Lo spazio, infatti, non è un semplice contenitore ma contribuisce esso stesso ad alimentare certe pratiche, a riprodurle, a modellarle e, a volte, anche a legittimarle. Lo spazio pubblico, pur essendo percepito come spazio "di tutt*", è considerato in maniera tacita lo spazio de* "normali", di coloro, cioè, che rispondono alle caratteristiche imposte dalle costruzioni sociali e dal senso comune. Da questo "dato per scontato" deriva il sanzionamento sociale verso tutti quei comportamenti considerati "non consoni". L'idea così diffusa, ad esempio, che una coppia omosessuale possa "fare quello che vuole" nel privato ma che le manifestazioni affettive siano una sorta di "provocazione" nel momento in cui si svolgono per

[4] Per un'introduzione generale alla teoria *queer* in italiano vedi: Borghi (2010), Di Stefano (2010) e Pustianaz (2001, 2011).

strada, in piazza, in un bar[5] (non *gay friendly*), si appoggia ad un concetto naturalizzato e dato per scontato: quello di eteronormatività.

La città velata[6]: l'eteronormatività dello spazio pubblico

Molti studi sul rapporto tra sessualità e spazio (Bell *et al.*, 1994; Bell e Valentine, 1995; Hancock, 2011), hanno dimostrato che lo spazio pubblico è costruito intorno alla particolare nozione di «comportamento sessuale appropriato» che esclude tutti i modi di vivere non centrati sulla monogamia, l'eterosessualità e il sesso procreativo. L'esclusione spaziale dei "dissidenti" riproduce le nozioni di cittadinanza e di diritto basate sull'eteronormatività (Hubbard, 2001). Pensare quindi che la sessualità appartenga alla sfera privata dell'individuo significherebbe ignorare la sua funzione di dispositivo nella formazione dell'identità collettiva.

Il termine eteronormatività indica la naturalizzazione dell'eterosessualità quale "normale" espressione delle relazioni sessuali. Attraverso l'analisi di questo concetto, i *queer studies* hanno saputo mettere in discussione la sessualità normativa, ovvero ciò che viene considerato "giusto" e "normale" – e quindi acquisisce il diritto di essere manifestato all'interno dello spazio pubblico – e riflettere sulle diverse violazioni delle regole di sessualità e di genere (Wiegman, 2006).

Il discorso eteronormativo è fortemente coercitivo. Nel momento in cui prescrive i comportamenti "da non assumere", allo stesso tempo codifica in maniera netta i comportamenti considerati "normali" e "giusti". Rappresenta, per definizione, una relazione di genere, che ordina in modo binario non solo la vita sessuale, ma anche la divisione tra lavoro domestico ed extradomestico e la gestione delle risorse; non definisce dunque solo la pratica sessuale normativa, ma anche il «normale» modo di vivere (Jackson, 2006). L'identità eterosessuale influenza il controllo fisico dei corpi, ma anche il controllo maschile delle istituzioni statali e della cultura egemone (McDowell e Sharp, 1999); si traduce pertanto anche in una gestione degli spazi fortemente

[5] Si veda il lavoro di Blidon (2010) sul «prendersi per mano».

[6] Il termine "velato" si usa in opposizione a "uscire allo scoperto" per indicare la dimensione sommersa e invisibile delle sessualità non normative. L'espressione originale è "*coming out of the closet*" che significa uscire allo scoperto, rivelarsi, dichiarare la propria sessualità non eterosessuale. Anche in francese viene utilizzata la metafora dell'armadio, *placard*. In italiano viene ripresa l'espressione inglese ("ha fatto il suo *coming out*").

normativizzata, soprattutto per quanto riguarda la pianificazione e la progettazione degli edifici pubblici, i cui ambiti interni, che siano bagni, palestre, toilette, carceri, ecc., vengono divisi in funzione del fatto che utilizzator* siano uomini o donne (eterosessuali). Per questa ragione, molte ricerche sullo spazio urbano tentano di analizzare come l'eterosessualità si iscriva spazialmente (Hubbard, 2008), ovvero come il concetto si traduca in una spazializzazione delle relazioni sociali di genere. Infatti, la normalizzazione dell'eterosessualità diviene il dispositivo attraverso cui gli spazi vengono disciplinati e gestiti, grazie alla divisione di origine patriarcale tra spazio pubblico e spazio privato, non più solo spazio maschile e spazio femminile ma anche spazio eterosessuale e spazio *queer* (Borghi, 2010).

I soggetti *out of place*, "esclusi" dallo spazio pubblico non sono soltanto le donne eterosessuali o i soggetti LGBTIQ, ma anche tutti quei soggetti che appartengono a quella che la fotografa americana Diane Arbus individuava come umanità *freak*, composta da una serie di individui che possiedono solo in parte o non possiedono affatto quelle caratteristiche necessarie per rientrare nella categoria considerata in maniera esplicita o tacita "dei soggetti normali". Il corpo "giusto", che occupa a pieno diritto lo spazio pubblico è, infatti, il corpo dell'uomo, bianco, occidentale, giovane e sano. Tutto ciò che esula dai parametri della normalità viene rapidamente classificato nella a-normalità. Questo processo si riflette nella pianificazione degli spazi pubblici, in particolare di quelli urbani che diventano dei contenitori della "normalità", traendo la forza dalla loro presunta neutralità. Ecco allora che uno spazio considerato neutro può diventare estremamente violento, dal momento che mette al bando i soggetti "a-normali" (anziani, bambini, immigrati, ecc.). Lo spazio di tutti si trasforma allora tacitamente nello spazio di pochi, in cui risultano visibili quelle dinamiche di potere che si traducono in pratiche di esclusione e di marginalizzazione dei soggetti considerati deboli (Borghi e Schmidt di Friedberg, 2011).

Ma è possibile rompere con questa visione binaria dello spazio pubblico? È possibile "violare" le regole dell'eteronormatività che regolano lo spazio pubblico? Può il corpo stigmatizzato essere invece uno strumento di reazione e di affermazione di identità "altre"?

Per provare a rispondere a queste domande, proponiamo di utilizzare come esempio i *Pride* organizzati a Palermo dal movimento LGBTIQ, prendendo in considerazione in particolare la manifestazione del maggio 2011.

Sovvertire lo spazio pubblico: sguardi dai *Pride* di Palermo

Il *Pride* del 2010 e quello del 2011 hanno portato, lungo le strade di Palermo, rispettivamente dodicimila e quindicimila persone. Alla fine delle due sfilate e nei giorni seguenti, tramite interviste e su alcuni social network, i commenti più frequenti sono stati: «è stata la manifestazione più divertente alla quale io abbia partecipato». Il sostantivo, pur generico ed aperto, rimanda comunque al campo della politica: si manifesta per protestare, per fare sentire la propria voce. Ma è l'aggettivo divertente che è spia della particolarità di questo evento.

L'orgoglio come strumento per combattere le discriminazioni diventa centrale in un momento in cui il mondo è sottosopra e ciò che viene normalmente nascosto ha una valenza rivoluzionaria in sé perché è un momento in cui i mondi si uniscono. Lo spazio pubblico diventa, così, luogo di politiche di dislocazione (Munt, 1995), cioè uno spazio capace di destabilizzare norme indistinte; d'altra parte è piuttosto difficile riconoscere l'eteronormatività degli spazi finché non siano in atto delle forme di trasgressione. Dunque, la strategia non può che essere quella di mettere in mostra ciò che Cresswell (1996) definisce «i punti deboli del normale funzionamento delle aspettative quotidiane»; una destabilizzazione che come vedremo ha avuto due risposte differenti (tra il primo e il secondo *Pride*). Infatti, mentre nel 2010, le istituzioni cittadine sono salite sul palco alla fine della sfilata e hanno dato l'appoggio all'evento, il 2011 è stato un anno all'insegna delle chiusure. Come non pensare che non sia frutto di una tendenza alla chiusura che sta travolgendo il nostro Paese? I fatti emblematici che possono riassumere il cambiamento sono tre: la non partecipazione attiva dell'istituzione cittadina al *Pride*, che ha avuto come conseguenza la difficoltà di reperimento fondi; un servizio d'ordine (soprattutto relativo al traffico) pressoché assente degli organi competenti; infine, il rifiuto da parte del vescovo della città di aprire una chiesa per una veglia delle vittime dell'omofobia (evento che viene fatto ogni anno, ma negato nel 2011 perché interno alla settimana del *Pride*).

Come si può vedere emerge con forza che, dietro le manifestazioni, ci sia un forte discorso politico che spesso, come dimostra l'intero anno trascorso tra

i due *Pride*, provoca paure e lotte. Infatti, il corteo del *Pride* è solo il momento di punta, di massima visibilità, un importantissimo spazio di rappresentazione: «lo spazio pubblico è lo spazio dentro il quale i movimenti politici possono sorvegliare lo spazio che permette loro di esser visibili. Nello spazio pubblico, le organizzazioni politiche hanno la possibilità di rappresentare se stesse agli altri. Reclamando lo spazio pubblico, creando spazi pubblici, i gruppi sociali stessi diventano pubblici» (Mitchell, 1995, p. 115). Anche grazie al successo costruito nel 2010, infatti, il movimento LGBTIQ è diventato un "soggetto pubblico", ha portato sul tavolo delle istituzioni alcune rivendicazioni che poi sono state fatte proprie da alcuni deputati regionali: un ddl sul riconoscimento delle coppie di fatto e l'istituzione del registro delle unioni civili; un impegno a costruire una collaborazione continuativa tra il consiglio comunale e le associazioni LGBTIQ che garantisca il rispetto degli impegni contenuti nella mozione contro l'omofobia approvata dal Comune; in particolare i punti relativi alle campagne di informazione e sensibilizzazione contro l'omofobia e la transfobia e alla costituzione di un osservatorio permanente sulle discriminazioni che veda lavorare stabilmente insieme il movimento LGBTIQ, le istituzioni e le forze dell'ordine. È pur vero però che queste iniziative si muovono molto lentamente proprio per la presenza forte, nelle aule regionali ma non solo, di pregiudizi.

Ricostruire la storia di questi due *Pride* sembra perciò un fatto importante perché, al contrario di altri eventi simili organizzati in altre città, a Palermo si è puntato su strategie includenti diverse realtà. Il soggetto politico che si è fatto carico di quest'idea e della sua realizzazione, il "Coordinamento Stop Omofobia", ha raggruppato al suo interno oltre 50 associazioni – che solo in minima parte erano gay o lesbiche – ma anche partiti e sindacati. Uno degli argomenti forti di Luigi Carollo, uno dei portavoce, era quello che vedeva il *Gay Pride* come un momento, uno spazio diremmo noi, dove «volevamo affermare il nostro diritto di avere parola su qualunque tema tocchi le nostre vite: il lavoro, l'ambiente, la salute, la cultura, la scuola». Questo modo di pensare la manifestazione diventava funzionale e strategico per dare visibilità alla battaglia contro le discriminazioni. Il Coordinamento si è riproposto di creare uno spazio teso a dare segno di sé, del movimento LGBTIQ come soggetto desiderante una sessualità non normata, che si contrappone alla "naturalità" dello spazio eteronormativo, ma ha anche voluto ribadire con forza che lo spazio rivendicato era uno spazio di contestazione dove la critica era

rivolta all'idea stessa di società nella sua interezza. Un movimento di resistenza politico dove, come si vedrà, è possibile ritrovare nelle differenze dei punti di lotta comuni ad altri gruppi di protesta. A tal fine, i soggetti promotori del *Pride* hanno ribadito più volte l'importanza di fare entrare nel dibattito pubblico, non solo il corpo, ma tutto il potere dei discorsi che promuovono un'idea di mondo. Questo, infatti, è evidente sempre dalle parole di Luigi Carollo che descrive in maniera assolutamente lucida la strategia dell'azione politica del *Pride*: «il vero grande successo del Movimento LGBTIQ cittadino, dentro il Coordinamento, è stato quello di saper affermare la centralità delle proprie battaglie non chiudendosi in se stesso o cercando il dialogo solo tra simili, ma aprendosi alla città ed ai suoi movimenti e cercando di mettere in rete, di far comunicare tra loro alcune delle più importanti vertenze che animano il nostro territorio». La prova più lampante di queste parole si può trovare nel primo incontro che ha lanciato il percorso che ha portato al *Pride* del 2010. Infatti, il Coordinamento ha incontrato a Termini Imerese gli operai e le operaie della Fiat ed ha sposato la causa della loro vertenza concentrando l'attenzione su un tema comune: la precarietà. In quel momento la precarietà dei diritti e del lavoro è diventata una piattaforma comune di rivendicazioni nel senso più ampio. Nel 2011 il dialogo è stato invece incentrato con le realtà che nei mesi precedenti avevano maggiormente fatto sentire la voce di dissenso per politiche discriminanti e favorenti la precarietà: il movimento delle studentesse e degli studenti e il movimento delle donne "Se non ora quando?". La condivisione con queste forme di lotte sta sia nella capacità di mobilitazione sia nello stesso desiderio di rinnovare le forme con cui vengono occupati gli spazi pubblici: la discriminazione di genere e di orientamento sessuale sono, infatti, figlie della stessa cultura maschilista e della stessa incapacità di avere relazioni con le differenze. Per quanto riguarda, invece, il dialogo con i movimenti studenteschi, essi hanno in comune un fondamento essenziale per la nostra società: la scuola pubblica; è soltanto essa, infatti, che può dare pari opportunità in partenza per tutt*. L'appiattimento di tutte le differenze in un'istituzione fondamentale come la scuola o l'università, che diventano teatro di competizioni, rischia di precludere il pensiero critico e dunque le diversità.

Il *Pride* e la militanza del movimento LGBTIQ rompono certamente la binarietà dello spazio pubblico ed è sul corpo che si gioca una partita importante. Infatti, secondo Butler, pensare al corpo significa ripensare a come

esso è costruito, al significato della sua costruzione. Dunque, quando si agisce sullo spazio pubblico attraverso la rappresentazione del privato si attuano delle politiche di resistenza, di contaminazione attraverso performance. Ma la performatività, ricorda sempre Butler è: «una pratica citazionista reiterata attraverso la quale il discorso produce gli effetti che esso nomina» (Butler, 1996, p. 2). Come accade nello *hate speech* anche in questo caso è nel prendere coscienza del sé, sovvertendo gli stereotipi, che le differenze svelano la presupposta normalità dello spazio pubblico, ed ancora che la città diventa uno spazio dove le conflittualità sono le contraddizioni della sua presunta omogeneità. Eventi come i *Pride* parlano di desideri negati con il linguaggio dell'orgoglio e con una peculiare forma di variegate rappresentazioni che sono il contenuto della sigla LGBTIQ.

Un quartiere in cambiamento. Raccontare e vivere le differenze all'interno degli spazi urbani

di Pietro Cingolani[1]

Le metropoli contemporanee stanno conoscendo processi di trasformazione di grande portata come effetto delle migrazioni internazionali. Nelle città europee si osserva oggi un grado di complessità sociale superiore a qualsiasi livello finora sperimentato, tanto da rendere pertinente la definizione di «superdiversità urbana» che Vertovec (2007) applica alle metropoli nordamericane. Diventa importante riflettere su come i cambiamenti vengano vissuti e come vengano raccontati da parte di residenti di lunga data e da nuovi arrivati e su come le differenze etniche vengano costruite e percepite all'interno degli spazi urbani. Per fare questo è utile adottare una prospettiva di studio che superi una concezione naturalistica del territorio, prevalsa per anni negli studi urbani e migratori, e sposare una concezione relazionale, secondo la quale il territorio è frutto dei rapporti sociali che si articolano al suo interno, e va considerato come il prodotto delle narrazioni e degli usi che i diversi soggetti vi sviluppano. Il territorio non è un dato di fatto né un'entità naturale, pre-esistente e indipendente dall'azione e la sua costruzione è sempre contemporaneamente di carattere sociale, storico, rappresentativo e ideologico. Il rapporto dei soggetti con il territorio è la manifestazione di una «mente locale», quella facoltà umana di abitare, orientare e socializzare gli spazi che si ritrova in tutte le culture (La Cecla, 2000). I soggetti si appropriano degli spazi, passando da fasi di deterritorializzazione a fasi di riterritorializzazione; cercano cioè di svincolarsi da vecchi ter-

[1] Docente di Antropologia Culturale presso l'Università degli Studi di Trento.

ritori, si insediano in nuovi territori e spesso combinano creativamente questi due processi. La riterritorializzazione può avvenire all'interno di spazi sociali transnazionali assolutamente inediti che travalicano le tradizionali appartenenze locali (Wimmer e Glick Schiller, 2003).

Nei processi di territorializzazione i punti di vista e le voci dei migranti si confrontano con quelli di vari altri attori sociali, con diversi poteri e differenti logiche e all'interno del medesimo spazio possono coesistere più luoghi sociali, che possono stratificarsi l'uno sull'altro e, talvolta, entrare in conflitto. Come ci ricorda Brighenti «ogni territorio deriva da un preciso progetto politico volto a creare e gestire delle forme di identità collettiva, a fronte di una pluralità di solidarietà disperse e contraddittorie preesistenti» (Brighenti, 2009, p. 30).

Il rapporto con gli spazi urbani è dunque il frutto di relazioni e di reciproche rappresentazioni da parte dei soggetti, ma molto frequentemente è sottoposto a processi di naturalizzazione da parte dei gruppi sociali. Le persone dichiarano di possedere per diritto un luogo, ne danno per scontato un controllo esclusivo e non vedono questo rapporto con i luoghi come il prodotto di un processo di appropriazione. Le forme di occupazione dello spazio sono inoltre caratterizzate da livelli di visibilità differenti; per le minoranze la visibilità può funzionare come risorsa, ma anche altrettanto bene come trappola perché esiste una soglia minima necessaria per il riconoscimento e per la presa di parola, ma esiste anche un grado eccessivo di visibilità (Brighenti, 2009). Tanto l'insufficiente quanto l'eccessiva visibilità possono determinare forme di esclusione e di forte stigmatizzazione da parte della società maggioritaria. Si cercherà dunque di comprendere quando e a quali condizioni i migranti prendono le distanze dai discorsi dominanti e quando invece se ne riappropriano e li assecondino.

L'unità territoriale presa in considerazione in quest'analisi non è tanto la città nel suo complesso, quanto il quartiere. Infatti i processi di appropriazione e di interazione spaziale possono essere spiegati ricorrendo alla dimensione *city scale* (Glick Schiller, Çağlar e Guldbrandsen, 2006) ma anche, proprio per le crescenti differenziazioni interne alle stesse città, meritano di essere studiati in riferimento a porzioni di territorio più ridotte, i quartieri, spazi di primaria importanza per l'analisi delle relazioni tra gruppi (Wimmer, 2004; Ray, Hudson e Phillips, 2008; Jayaweera e Choudhury, 2008; Wessendorf, 2010)[2].

[2] Per una rassegna più generale degli studi riguardanti il rapporto tra immigrati e spazi urbani in Italia rimando a Cingolani (2009).

In questo contributo si analizzano le scelte e le modalità di occupazione dello spazio urbano da parte dei migranti all'interno di un quartiere specifico, Barriera di Milano, nella città di Torino, con particolare riferimento alla minoranza romena[3]. Si metterà in luce come un gruppo percepito in maniera omogenea dall'opinione pubblica, e oggetto di descrizioni di natura essenzialista, sia in realtà percorso al proprio interno da importanti differenze legate al genere, al tempo di arrivo nel quartiere, alle relazioni sviluppate con gli altri abitanti e come tali differenze si riflettano negli usi degli spazi. Ci si concentrerà in particolare su alcuni spazi pubblici, piazze e giardini, e sulle diverse prospettive riguardo a questo utilizzo, da parte dei migranti e dei residenti italiani. Si descriverà, in seguito, la realtà di una baraccopoli ai confini del quartiere, occupata prevalentemente da rom, la cui iper-visibilità nelle rappresentazioni pubbliche e nei discorsi degli abitanti ha prodotto processi di distanziamento e di stigmatizzazione fra gli stessi migranti romeni.

Il quartiere e la sua storia

Barriera di Milano è un quartiere semicentrale della città di Torino con caratteristiche popolari e dalla forte tradizione operaia. Sede di grandi fabbriche fino agli anni ottanta, negli ultimi decenni il quartiere ha conosciuto un massiccio fenomeno di deindustrializzazione che ne ha trasformato radicalmente la fisionomia. Le sue caratteristiche, la presenza di edilizia privata di qualità medio-bassa e di mercati e servizi commerciali dai prezzi inferiori alla media cittadina, la vicinanza con centri produttivi industriali, hanno reso questo quartiere meta di una massiccia immigrazione in diverse fasi storiche: dalle campagne del Piemonte tra la fine dell'ottocento e l'inizio del novecento, da altre regioni dell'Italia settentrionale fino al secondo dopoguerra,

[3] Questo saggio si basa sulle riflessioni sviluppate all'interno di due percorsi di ricerca differenti. Il primo, in corso, denominato "Concordia Discors", vede la collaborazione di cinque centri di ricerca, FIERI, COMPAS, UAB, EFMS, TARKI e ha come obiettivo l'analisi delle dinamiche di relazione tra gruppi di nativi ed immigrati nei quartieri di cinque città europee, Torino, Barcellona, Norimberga, Londra e Budapest. Il secondo, condotto per FIERI e per l'Università di Torino, dal titolo "Romeni e rom di Romania: identità e relazioni interetniche a casa e in migrazione", si è concentrato sulle reciproche rappresentazioni e pratiche sociali di immigrati romeni, rom e non rom, nella città di Torino.

e dal meridione negli anni del boom economico[4]. Da meta di migrazioni interne il quartiere è poi diventato meta di migrazioni internazionali: dagli anni novanta in avanti è stato uno dei maggiormente interessati dai nuovi arrivi, tanto che nel 2010 la popolazione straniera residente costituiva più del 25% della popolazione totale. Nel quartiere oggi vengono parlate più di 130 lingue differenti. La popolazione di origine romena, che a Torino con 51.000 residenti costituisce il primo gruppo immigrato per numerosità, rappresenta circa un terzo dell'intera popolazione straniera in Barriera di Milano. La presenza romena in città è cresciuta in maniera vistosa in questi ultimi anni e questo aumento si può collegare ad alcuni cambiamenti a livello giuridico che hanno reso ai romeni più semplice l'ingresso e la permanenza in Italia, come la rimozione dell'obbligo di visto nel 2002 e l'entrata della Romania nell'Unione Europea nel 2007. Per molti romeni Barriera di Milano ha rappresentato non solo un primo approdo, ma in molti casi un quartiere di insediamento secondario, nel quale si giunge al parziale miglioramento delle condizioni sociali e lavorative, con il configurarsi di percorsi di stabilizzazione. Barriera di Milano è anche il quartiere nel quale il maggior numero di romeni ha scelto di comprare casa, impegnandosi con mutui di lungo periodo (Ponzo, 2009), ed è negli spazi pubblici del quartiere che i migranti romeni acquisiscono maggiore visibilità e possono mettere in scena le proprie identità in forme più complesse e articolate.

Gli spazi pubblici

Percorrendo il quartiere in diversi momenti del giorno e della settimana, si possono notare alcuni luoghi pubblici che i romeni hanno eletto a spazi di incontro e di socializzazione. Uno dei più noti è una piazza in prossimità di un grande discount alimentare, dove il sabato pomeriggio e la domenica mattina sono soliti stazionare molti autisti romeni con i loro pulmini. Gli autisti aspettano i passeggeri, vendono sigarette, giornali in lingua e cibi d'importazione che tengono stipati nei bagagliai. Sono piccoli imprenditori transnazionali che tengono legata, attraverso il trasporto di beni, informazioni,

[4] Nel decennio 1951-1961 l'aumento della popolazione residente è stato del 40% e nel decennio 1961-1971 del 26 % (Beraudo, Castrovilli e Seminara, 2006).

e persone, Torino con le molteplici località di partenza (Cingolani, 2011). Quest'area sosta è un luogo fondamentale di socializzazione e di servizio tanto per chi è insediato da molto tempo, che per gli ultimi arrivati, poiché costituisce la porta d'ingresso informale della città. Sempre in questo parcheggio, durante la settimana, nelle prime ore della giornata, piccoli gruppi di connazionali si fermano in attesa di un ingaggio giornaliero come manovali nel mercato nero delle costruzioni. Non tutti i romeni intervistati esprimono le stesse opinioni riguardo a questo parcheggio, perché vi attribuiscono significati differenti:

Lì per me è un posto importante, perché posso incontrare molte persone del mio paese, parlare romeno, ricevere informazioni… È anche più vicino a casa, perché vivo a pochi minuti da lì, è nel mio quartiere. Prima dovevo andare fino in centro per prendere i pacchi che mia mamma mandava dal paese (Ion, uomo, 45 anni).

Sono qua da più di dieci anni. Non sono mai andato in quel parcheggio, perché lì ci vanno solo i perdigiorno, quelli che non hanno nulla da fare. Io ho il mio lavoro, non devo mica aspettare il capetto che mi viene a prendere ogni mattina, e non mando neppure oggetti a casa con quei pulmini. E poi non mi piace perché tutte le persone che vanno là sono viste male dagli italiani, pensano che siano spacciatori, e io non c'entro per nulla con queste cose (Aurel, uomo, 55 anni).

Mentre nella prima testimonianza emerge un senso di attaccamento al luogo e alle persone che lo frequentano, nella seconda viene sottolineato un distanziamento forte, perché, a dire dell'intervistato, quel parcheggio riveste un valore simbolico negativo soprattutto per gli italiani, ed è legato alle attività di spaccio che avvengono nella zona. Per il primo intervistato si tratta di uno spazio vissuto, denso di relazioni sociali, per il secondo di uno spazio immaginato e ricostruito attraverso le narrazioni dominanti.

Anche i giardini pubblici del quartiere costituiscono interessanti punti d'osservazione della socialità romena. Barriera di Milano, a causa della sua peculiare storia urbanistica, è caratterizzata da una scarsa disponibilità di aree verdi e ricreative pubbliche (Ciampolini, 2007) e nei pochi giardini accessibili si osserva un'intensa frequentazione, soprattutto da parte di famiglie e di donne immigrate. Nel tardo pomeriggio, nei giorni infrasettimanali, si affollano di donne romene di mezza età che lavorano come badanti nella zona. A volte

accompagnano gli anziani assistiti, altre volte vi trascorrono la loro ora libera giornaliera. Queste donne sono abituate ad occupare le panchine ad un'estremità del giardino; parlano animatamente, si confrontano sulle difficoltà del lavoro, condividono anche piccoli momenti di festa. Per molte è una delle poche occasioni a disposizione, durante la settimana, per evadere dalle relazioni esclusive e molto faticose dal punto di vista psicologico, vissute sul luogo di lavoro. La presenza di queste donne di mezza età non è passata inosservata ad altri frequentatori del parco, soprattutto a uomini italiani soli che cercano di fare conoscenza, nella speranza di costruire nuovi legami. Un pensionato sessantenne, abituale frequentatore dei giardini, ha raccontato:

Io e i miei amici veniamo qua per passare un po' di tempo in compagnia. Parliamo di politica, ricordiamo i tempi passati. Facciamo anche nuove conoscenze. Sappiamo tutti che qua vengono queste signore romene, eleganti, per bene, e allora cerchiamo di scambiare due parole, perché molti di noi sono vedovi o sono soli. Un mio amico si è fidanzato con una signora e adesso vivono insieme (Aldo, uomo, 65 anni).

Si sviluppano contatti che modificano le percezioni reciproche, ma che allo stesso tempo non escludono la riproduzione di asimmetrie di potere. Le donne romene, nel commentare questi incontri, fanno infatti emergere una certa ambivalenza:

Passo ventiquattro ore al giorno con la mia signora. A volte mi sembra di impazzire, sempre e solo chiusa in casa. Quando vengo ai giardini posso respirare… Qua si conoscono questi signori italiani, dividiamo il parco con loro. Alcuni sono un po' troppo insistenti, hanno i loro interessi, altri però vogliono solo una bella amicizia e questo fa piacere (Vica, donna, 48 anni).

La presenza degli immigrati ha inoltre portato alla rivitalizzazione di aree rimaste per lungo tempo abbandonate o trascurate. Questa rivitalizzazione si può legare al trasferimento in città di pratiche sociali legate al contesto di origine. Una delle forme di socialità più diffuse tra i romeni è costituita dal *gratar*, la grigliata di carne accompagnata dalla musica. Con l'arrivo della stagione calda si organizzano gite insieme ai parenti e agli amici con grandi quantità di *mici*, le salsicce di vitello, patate cotte alla piastra e vino rosso,

proprio come avviene in Romania. Quanti vivono in Barriera di Milano ma non hanno a disposizione mezzi di trasporto propri, cercano spazi verdi facilmente raggiungibili a piedi o con i trasporti pubblici. È stata così individuata una striscia erbosa lungo le sponde del fiume, ai confini settentrionali del quartiere. Questo luogo, anonimo e privo di storia, con il tempo è stato riempito di significati ed ha acquistato una forte identità tanto che gli abitanti italiani del quartiere lo hanno rinominato la "spiaggia romena". Questa striscia erbosa, priva di confini netti e non sottoposta al controllo di una mente ordinatrice, è uno dei tanti luoghi liminari che sono aperti alla creatività di chi li frequenta e sono suscettibili di molteplici utilizzi (Colombo e Navarini, 1999); è un luogo periferico e inospitale per gli italiani, che non lo frequentano, ma centrale per la socialità di molti migranti.

Si possono dunque osservare, nell'uso degli spazi pubblici, interessanti differenze. Il parcheggio è caratterizzato da un pubblico romeno prevalentemente maschile, che fa un uso esclusivo dello spazio, con rari contatti con altre popolazioni urbane. Si tratta di un luogo marginale agli occhi degli altri residenti del quartiere, e per questo motivo viene evitato da molti, anche da quei migranti che vogliono sottolineare la propria assimilazione rispetto ai modelli sociali della maggioranza. La "spiaggia romena" è frequentata soprattutto da famiglie romene e anche in questo luogo, sebbene non sia caratterizzato da una rappresentazione dominante negativa, non si osservano contatti con gli italiani. I giardinetti sono invece frequentati soprattutto da donne. In questi spazi le occasioni di incontro con gli italiani sono più frequenti e non si assiste a fenomeni di competizione. Per le donne romene l'inclusione spaziale avviene attraverso una progressiva inclusione all'interno delle reti relazionali degli altri frequentatori, che rende la loro presenza accettabile.

Il posto degli zingari

Sulla sponda opposta del fiume rispetto alla "spiaggia romena", si è sviluppato un ampio insediamento abitato soprattutto, ma non solo, da migranti rom di origini romene. Questo luogo viene posto periodicamente all'attenzione dei cittadini da telegiornali o giornali locali che tendono a rappresentarlo come un luogo di miseria e degrado dove prolifera criminalità e sfruttamento

(Cingolani, Picker e Tesar, 2010). Gli abitanti italiani della zona lo descrivono come un "buco nero" sulla mappa della città, che mette a rischio, con la sua minacciosa vicinanza, la tranquillità sociale del quartiere. Una tale immagine mi è stata riportata anche da alcuni romeni che da anni risiedono a Torino. Un giornalista romeno, tra i problemi che a suo avviso affliggono il quartiere, ha chiaramente indicato la presenza di questo accampamento:

Molti problemi per noi romeni immigrati in Italia derivano dalla pessima immagine che gli zingari diffondono. Vivono in posti sporchi, in baracche rovinate e senza acqua; nessuno li obbliga ad andare là, ma in quei posti loro si adattano facilmente. Pochi di questi zingari hanno conosciuto la civilizzazione, e dove non c'è civilizzazione non c'è neppure rispetto per le regole (Radu, uomo, 43 anni).

Anche le istituzioni pubbliche hanno operato una rimozione di questo spazio, definendolo nei documenti ufficiali "sito spontaneo", per differenziarlo dalle altre quattro "aree sosta attrezzate per nomadi", spazi riconosciuti dal punto di vista normativo, con precisi regolamenti per l'accesso, la sosta e la residenza[5].

L'insediamento viene descritto, nei discorsi dominanti, come disorganizzato, sporco, pericoloso, molto vicino al resto del quartiere, ma allo stesso tempo lontanissimo perché impenetrabile dal punto di vista sociale. Vengono addirittura negate agli occupanti, come emerge dalla testimonianza del giornalista romeno, le capacità di abitare in maniera civile, e questo viene ricondotto ad un presunto deficit culturale. La realtà, tuttavia, è molto più complessa di come viene rappresentata dall'esterno. In una striscia di terra stretta e lunga, ai lati di una stradina, si trovano decine di baracche e roulotte, portate là e costruite con pazienza negli anni. I percorsi di arrivo sulle sponde del fiume sono stati molto eterogenei. C'è chi lo ha scelto come primo passo all'arrivo in Italia, chi vi è arrivato dopo aver vissuto un'analoga situazione a

[5] La costruzione di campi nomadi attrezzati è stata la scelta predominante nelle politiche attuate verso i rom e i sinti in Italia, che di fatto ha portato a fenomeni di esclusione sociale e di discriminazione che caratterizzano il nostro Paese all'interno del panorama europeo (Sigona e Monasta, 2006). Il campo è stato pensato dalle istituzioni come unica risposta possibile ad un presunto atavico bisogno di viaggiare che caratterizzerebbe in maniera indifferenziata tutti gli appartenenti alla minoranza, senza dare ascolto e valore alle grandi differenze interne legate a storia, zone di provenienza e occupazioni professionali (Brunello, 1996; Sigona, 2005).

Torino o in un'altra città italiana, chi vi è giunto abbandonando una situazione di maggiore stabilità abitativa, al precipitare della condizione economica. L'alta densità insediativa e la scarsità di spazio libero fanno sì che i nuovi arrivati si trovino a fianco di persone non conosciute in precedenza. Quest'iniziale assenza di legami non corrisponde però a una situazione di anomia e di disorganizzazione sociale, come viene descritto dagli esterni. Per molti abitanti il campo è un luogo sicuro. La percezione di sicurezza nasce spesso come reazione agli atteggiamenti ostili della popolazione maggioritaria: la fitta vegetazione separa chi è dentro dagli sguardi degli estranei. La sensazione di insicurezza degli abitanti nasce piuttosto da presenze esterne, ai margini del campo. In particolare, a fare paura, sono stati per lungo tempo gli spacciatori italiani che si ritrovavano nella zona e la polizia che interveniva con violente retate a sorpresa. Per molti, nonostante le condizioni di vita difficili, il campo rappresenta uno spazio di socialità, e si può osservare un forte legame di appartenenza con il luogo. Nel campo si trovano diversi servizi informali, tra i quali un piccolo spaccio, dove una famiglia rivende bibite e alimenti acquistati in un vicino discount, un tavolo da biliardo sotto una tettoia, una palestra improvvisata dove tirare di boxe, un parcheggio per le auto, una piccola chiesa pentecostale all'interno di una baracca.

Questa porzione di mondo sulle rive del fiume, per quanto periferica rispetto al resto della città, ne è intimamente legata. Per capire le logiche del campo bisogna considerare le reti più ampie che trascendono il campo come unità geografica (Solimene, 2009). Dal campo si entra e si esce per una moltitudine di attività: la spesa al supermercato, la ricetta dal medico, la scuola per i ragazzi, il lavoro salariato per qualcuno. Tra il campo e il resto del territorio vi sono molti più legami sociali di quanti i residenti del quartiere vogliano mettere in luce; inoltre non si può definire come uno spazio omogeneo etnicamente, in quanto al suo interno si trovano non solo rom romeni ma anche romeni non rom e alcuni italiani, tutti accomunati da una simile condizione marginalità sociale. Le pratiche di appropriazione dello spazio sono simili a quelle che si osservano in altre zone del quartiere, con la differenza che ciò che avviene all'interno del campo è meno accessibile a uno sguardo esterno. Nonostante tutti questi elementi, che costituiscono una forma di continuità e non di rottura con il resto del territorio, il campo e i suoi abitanti vengono descritti come radicalmente diversi, tanto dagli italiani quanto dagli stessi immigrati romeni che vivono al di fuori di esso.

Conclusioni

Barriera di Milano ha vissuto in questi ultimi decenni importanti processi di cambiamento e i migranti romeni costituiscono oggi il principale gruppo straniero che ha vissuto ed è stato protagonista di questi cambiamenti. Le modalità di appropriazione degli spazi sono molto varie e la presenza dei migranti viene percepita in forme diverse a seconda dei territori che occupano, e dei soggetti che interagiscono in quei territori. Alcune zone della città, per lungo tempo rimaste abbandonate, tornano a vivere grazie alla presenza dei migranti; in questi casi non vi è alcuna forma di competizione perché non c'è contatto, e prevale un atteggiamento di indifferenza da parte dei nativi. Quando i nativi percepiscono che il loro controllo del territorio viene messo in crisi da utilizzi differenti ed esclusivi, si diffondono invece rappresentazioni negative e stereotipate. Vi sono spazi, come il campo lungo le sponde del fiume, dove l'alterità diventa insopportabile e la presa di distanza diventa massima. Essa avviene attraverso il rafforzamento dei confini – il campo diventa "il luogo degli zingari" – e la negazione di ogni possibile intersezione tra il dentro e il fuori. Vi sono altri spazi pubblici dove si creano occasioni di incontro tra specifici gruppi, come per esempio le badanti romene e i pensionati italiani; anche all'interno di questi spazi le relazioni si articolano secondo precise gerarchie di potere ma il contatto non si trasforma mai in una competizione spaziale esplicita.

L'insediamento, sempre più massiccio, di popolazione di origine straniera, ha portato con sé modalità nuove di utilizzo degli spazi pubblici. In questi spazi si confrontano persone con vissuti, bisogni e con posizioni di potere differenti, che si esplicitano in una molteplicità di relazioni: dall'evitamento, all'incontro, al conflitto. Il lavoro di analisi di queste relazioni è importante per de-essenzializzare le categorie con le quali viene raccontata la diversità etnica nei discorsi dominanti.

Enigmi del Multicultural Planning. DiverCity *è possibile (?)*

di Camilla Perrone[1]

Lasciandosi alle spalle il peso di *routine* letterarie imprigionate nei luoghi comuni della postmodernità le riflessioni raccolte in questo contributo individuano un "campo di pratiche" enigmatico, ma al contempo costitutivo e generativo di una nuova idea di urbanità[2]. Un'idea affidata a una figurazione immaginifica ed evocativa – *DiverCity* –, descritta attraverso un gioco di parole tra "diversità" e "città" (*Diversity* e *City*) (Perrone, 2010). Esse sono intese come due entità bi-univocamente corrisposte, ontologicamente interconnesse, esito di un processo di produzione e scambio di conoscenze multiple, plurali, interattive (costruite nel corso dell'azione), esperte e esperienziali. Potremmo forse dire che così intesa, *DiverCity* diventi al contempo elemento costitutivo e orizzonte di una pianificazione sensibile alle differenze (*difference-sensitive*), trasformativa e pro-attiva[3]. Fondamentalmente

---

[1] Docente di Politiche urbane e territoriali presso l'Università di Firenze.

[2] L'immagine di una città definita da meccanismi di difesa, dispositivi di controllo sociale e distribuzione selettiva delle risorse (*Segmented City*) (Glasze, Webster e Frantz, 2006; Atkinson e Blandy, 2006), lascia il posto a un'immagine di città in divenire, in grado di riconoscere nelle pratiche quotidiane, le potenzialità e gli enzimi di una nuova urbanità (Sennett, 1994; Fainstein, 2000; Amin, 2002a; Friedmann, 2002; Sandercock, 2003). Una città che richiama l'attenzione sul terreno di connessione (incerto, mobile e insidioso) tra teoria della pianificazione e pratica della progettazione urbana ("disegno urbano").

[3] Il *breakdown* del consenso intorno alla presunta oggettività dell'"entità conoscenza" (prodotta da esperti in contesti specialistici e messa a disposizione della pratica), ha portato al riconoscimento del «processo di produzione di conoscenza» e della sua non scontata neutralità in un set di relazioni sociali e in un network di conoscenze plurali (Irwin, 1995; Rydin, 2007). L'accento sul ruolo del processo cognitivo e delle sue dinamiche contestuali ed esperienziali, costituisce lo sfondo su cui articolare il paradigma di una pianificazione *difference-sensitive* i cui capisaldi risiedono proprio nella capacità di includere e "mettere a lavoro differenti forme di conoscenza.

una prospettiva strategica per affrontare tutti quegli enigmi della contemporaneità che costituiscono le nuove sfide della pianificazione e ne evidenziano, se riconosciuti e valorizzati, le potenzialità.

Sono naturalmente molti i "terreni maligni" entro cui è possibile rimanere imbrigliati, senza riconoscere la possibilità di ribaltare una routine o di sperimentare una soluzione creativa. E forse elencarli tutti, costruendo un catalogo di avvertenze o ipotetiche soluzioni, non aiuterebbe realmente a compensare il grado di incertezza della pianificazione contemporanea. Tuttavia, un tentativo è pur sempre possibile e utile farlo. Ed è proprio inseguendo questo intento che di seguito vengono proposti e descritti almeno alcuni di quei "terreni enigmatici" (*DiverCity domains)*, che se da un lato spaventano e circoscrivono il campo d'azione della pianificazione, dall'altro possono invece offrire opportunità per le pratiche di piano nelle città multiculturali.

Handling multiple knowledges

Il "primo" enigma della pianificazione multiculturale riguarda la questione della pluralità intrinseca della conoscenza. Esso si basa sul presupposto secondo cui la conoscenza non possa essere unico dominio degli esperti (scienziati, pianificatori, tecnici)[4], e appartenga al contrario alla varietà di attori e di *setting*s che caratterizzano la postmodernità. «*Handling multiple knowledges*» (Rydin, 2007, p. 55) ovvero gestire forme di conoscenza plurali, è la prima parola d'ordine che una pianificazione per le città multiculturali dovrebbe "incorporare" nella consapevolezza che la conoscenza possa assumere svariate forme, quasi sempre coesistenti e mai prevaricanti. E che quindi possa essere contemporaneamente, sperimentale e contestuale, e scientifica e oggettiva. Ma, aspetto cruciale della molteplicità della conoscenza, è la dimensione interattiva del processo cognitivo, ovvero l'idea che, al cuore della pianificazione, ci sia la messa in atto di dispositivi interattivi e cognitivi tra *planners* e *stakeholders*, orientati alla costruzione del consenso

[4] Nel contesto delle politiche si rintracciano alcune reti ristrette (*bounded networks* come *epistemic communities* e *communities of practice*) che operano nell'intento di costruire la conoscenza attraverso processi che coinvolgano esperti scientifici e *practitioners* (Wenger, 1998; Haas, 2001; Rydin, 2007).

attraverso l'empowerment dei soggetti deboli, la mediazione o la negoziazione di interessi[5].

È ormai condiviso da molti studiosi che il compito principale di una pianificazione sensibile alle differenze (multiculturale) dovrebbe essere quello di confrontarsi con la dimensione molteplice delle conoscenze e, in questo senso, la teoria dell'epistemologia della molteplicità di Leonie Sandercock (2004), aiuta a spiegare il senso di questa sfida cognitiva.

Il punto enigmatico riguarda però i modi attraverso cui coinvolgere e connettere reciprocamente le diverse forme di conoscenza, producendo una modificazione effettiva del processo decisionale. La risposta della letteratura suggerisce la fiducia negli approcci deliberativi e collaborativi basati sull'esplorazione dei valori delle comunità locali e delle relazioni di fiducia tra le parti. Ci sono tuttavia alcuni buoni argomenti per mettere in discussione quest'orientamento e profilare nuovi contorni dilemmatici delle pratiche di piano.

La questione fondamentale che ad esempio Rydin sottolinea, a valle delle argomentazioni a favore degli approcci deliberativi, riguarda la differenza tra il coinvolgimento di molte voci e il coinvolgimento di molte conoscenze. Esiste, infatti, almeno seguendo il ragionamento dell'autrice, una differenza sostantiva tra le due diverse operazioni: se l'approccio collaborativo consente il raggiungimento del primo tipo di confronto, esso non garantisce altrettanto per il secondo. Maneggiare "conoscenze multiple" implica un processo più complesso della messa a confronto tra diversi attori in contesti orientati al mutuo apprendimento, per il semplice fatto che le conoscenze condivise sono spesso radicate in esperienze di vita molto differenti, la cui comunicazione non può risolversi esaustivamente in un processo di costruzione del consenso o di raggiungimento di un accordo[6]. Le «istanze di conoscenza» o «*knowledge claims*» come le definisce Rydin (2007, p. 56), dovrebbero diventare un

[5] Nel suo articolo Rydin (2007) riassume le tre forme principali teorizzate per la costruzione del consenso: la negoziazione e la mediazione tra gli interessi (Innes, 2004); la comunicazione tra *stakeholders* (*collaborative planning*) (Healey, 1997); l'empowerment dei più deboli (*radical planning*) che non necessariamente significa il consenso a tutti i costi (Sandercock, 2004).

[6] Innes a questo proposito sottolinea come la costruzione del consenso non debba passare dalla «forza del miglior argomento» ma da un processo di *storytelling* collettivo (Innes, 2004).

elemento costitutivo della pianificazione (multiculturale) ed essere individuate e differenziate dagli altri generi di richieste o di bisogni espressi dagli attori[7].

Il compito specifico dell'attività di pianificazione verrebbe quindi a consistere, sempre nella proposta, di Rydin (2007), nella gestione di due operazioni costitutive: «l'*opening-up*», ovvero il dare voce alle diverse richieste all'inizio di un processo di *planning*; il «*closing-down*», ovvero il riconoscimento dei «*knowledge claims*» nella fase performativa dell'azione di piano. Mentre sulla prima operazione esistono numerose argomentazioni teoriche che includono approcci argomentativi e radicali, sulla seconda rimangono ancora aperte molte questioni non ben definite neanche dall'autrice che, nel tentativo di lavorare sul concetto di *testing* delle conoscenze, costruisce un'articolata definizione di categorie cognitive, sicuramente interessanti, ma forse ancora molto enigmatiche[8].

Una risposta in questa direzione viene dal modello epistemologico proposto da Hardin che si basa sulla conoscenza delle persone ordinarie e che l'autore ama definire come «epistemologia della strada» («*street-level epistemology*») (Hardin, 2003), contrapponendola a quella del «*super-knower*» (colui che può conoscere più di altri), in cerca della verità scientifica. Hardin parte dal presupposto che la maggior parte delle conoscenze delle persone ordinarie («*ordinary people*»), siano strutture poco decodificate e raramente compatibili con i criteri epistemologici tradizionali. La *street-level epistemology* riguarda, infatti, la dimensione soggettiva e personale della conoscenza e fa riferimento all'utilità piuttosto che alla giustificazione di una verità.

Ricondotto a questo nuovo quadro, il concetto di «istanze di conoscenza» proposto da Rydin, acquista maggiore rilevanza e diventa realmente cruciale se riferito alla dimensione pragmatica dell'epistemologia e soprattutto al suo

[7] Aspetti, sostiene Rydin (2007), fino ad ora oscurati dalla teoria della pianificazione per due ragioni sostanziali: ovvero per la particolare enfasi posta sul concetto di valori (utilizzati come sinonimi di conoscenze) e sui metodi di generare accordi per garantire *mix* soddisfacenti di valori differenti, e per la tendenza a definire e omologare tutte le diverse richieste delle comunità locali come forme di conoscenze. Le esperienze degli attori locali possono essere considerate una base importante per la costruzione di istanze di conoscenza, ma non possono sostituirsi ad esse.

[8] Rydin ne individua almeno quattro: empirica, processuale, profetica e prescrittiva e descrive ognuna di queste forme cognitive in modo molto dettagliato (Rydin, 2007, pp. 63-66).

ambito di esistenza, ovvero un contesto sociale fortemente condizionato dalle differenze.

Creatività "usable"

Il "secondo" enigma della pianificazione multiculturale si riferisce alla creatività come guida al cambiamento (Albrechts, 2005).

Se da un lato sembra evidente che la pianificazione abbia bisogno della creatività per fronteggiare e immaginare il futuro, dall'altro è ancora difficile comprendere quale possa essere la natura realmente *usable* della creatività per la pianificazione. Se si continua a considerare la pianificazione come un'impresa puramente regolativa o una pratica di *problem solving*, è molto probabile rischiare di trascurarne le potenzialità creative che invece costituiscono il prerequisito per ogni pratica di piano che possa definirsi trasformativa. D'altro lato, in assenza di un'accezione specifica di creatività, sembra essere rischioso ancorare il processo di pianificazione alle sue ipotetiche qualità creative. È per questo motivo che Albrechts tenta di cogliere l'essenza del concetto di creatività suggerendone una declinazione specifica per la pianificazione. Egli considera la creatività come un processo prevalentemente sociale, che stimoli l'abilità di vedere problemi, situazioni e cambiamenti in modi differenti e che inventi e sviluppi futuri immaginati come risposta a questi problemi. Si interroga sul rapporto tra *planning* e creatività, sulle forme di utilità reciproca, su quale cultura della *governance* possa incentivare l'ingresso della creatività nel *planning*, su quali debbano essere le abilità e le attitudini dei *planners,* nonché le tecniche per innescare cambiamenti strutturali e determinare futuri desiderabili.

Il genere di creatività che propone Albrecths rifiuta di accettare che il modo corrente di fare le cose coincida necessariamente con il migliore, e si libera dai concetti, dalle strutture e dalle idee che non corrispondono ad altro che a un processo di continuità. È infatti esattamente il concetto di discontinuità a garantire la rottura delle barriere della "ragionevolezza", lasciando spazio al dominio di una creatività in grado di immaginare il futuro come qualcosa di radicalmente e strutturalmente differente dalla realtà presente o dalla sua continuazione, qualcosa che trascende la fattibilità e che deriva dalla "desiderabilità".

Quest'attitudine alla creatività, alimentata nell'idea di Albrechts, attraverso la costruzione di scenari[9] richiede fondamentalmente una nuova mentalità ispirata dal desiderio di esplorare nuovi concetti e nuove alternative intese come futuri differenti – *multiple futures* – piuttosto che variazioni dello stesso tema. Il tutto riferito a tre precondizioni fondamentali, ovvero: che la pianificazione non sia un concetto astratto e analitico, ma una pratica concreta, parte indivisibile della realtà sociale; che si realizzi una combinazione virtuosa tra una prospettiva di lungo termine e le azioni a breve termine; che si consolidi la fiducia istituzionale e tecnica nella creatività delle nuove cittadinanze e nella pratica di formule ibride di democrazia.

Design that enable diversity

Il terzo enigma della pianificazione multiculturale riguarda la dimensione progettuale di *Divercity*.

Parlare di differenza ha voluto dire fino ad ora confrontarsi con una serie di problemi complessi del discorso urbano, che hanno attraversato la teoria delle politiche, le scienze sociali, e tanti altri campi del sapere, alla ricerca di quelle energie cognitive necessarie al *setting* della differenza: le storie e le voci del *planning*, i modelli, le forme di cittadinanza, le immagini di *mongrel city,* le pratiche insorgenti, la prospettiva multiculturale, l'epistemologia della molteplicità e molte altre cose ancora.

E in tutti questi campi una vera risposta per la pratica di una pianificazione sensibile alle differenze non si è mai realmente configurata se non in termini di orientamenti, evidenze, testimonianze, approcci culturali, dilemmi, appelli al cambiamento del sistema dei valori, come quello per una comprensione pluralistica della società (Watson, 2006), e alla riformulazione dei paradigmi di pianificazione, come ad esempio quello del *proactive multicultural planning* (Burayidi, 2003).

[9] La costruzione di scenari è una delle tecniche innovative che Albrecths propone per garantire un nuovo dominio della creatività nel *planning*. Egli interpreta lo scenario come una descrizione narrativa di un possibile stato di sviluppo. Ne individua due tipi: lo scenario esplorativo (*the exploratory scenario*) che a partire dai trends del passato e del presente conduce a un futuro desiderato; lo scenario normativo (*normative scenario*) che costruisce le basi per un futuro desiderato (Albrecths, 2005, pp. 255-256).

Neanche uno sguardo alle teorie del *design* urbano offre una piccola soddisfazione in più. Al pari dei *planners*, anche gli *urban designer* (i *new urbanists*, i sostenitori della *smart growth*, i teorici della sostenibilità), ritengono la diversità un obiettivo della pianificazione. Emily Talen la definisce persino come la pietra miliare di qualunque prescrizione (Talen, 2006b). Molti indugiano sulle parole "diversità" e "*mixed-use*" (ormai, come sostiene Talen, tanto *overworked* e iper-indagate, quanto al contempo trascurate nella loro effettiva complessità). Tuttavia le loro risposte, sebbene apparentemente più concrete e agganciate a "individui urbani" riconoscibili, continuano a essere zoppicanti, limitate a piccoli segmenti del problema e fondamentalmente inadeguate alla complessità della sfida.

Persino le esperienze più conosciute, spesso utilizzate come casi-guida nel disegno di politiche pubbliche (anche urbanistiche) per le città multiculturali, rivelano delle debolezze in questa direzione.

Si pensi ad esempio al distretto di economia etnica di Matongè a Bruxelles (de Michele, 2011) o al quartiere residenziale di Bijlmermeer a Amsterdam[10] (Wassenberg, 2006), o ai quartieri La Chapelle e la Goutte d'Or a Parigi (Bacqué e Fijalkow, 2006) e persino a Spitafields (o Banglatown) a Londra (Briata, 2007), Porta Palazzo a Torino (Semi, 2006) – polarità culturali delle grandi capitali europee ormai diventate quasi un brand della globalizzazione – e molte altre.

Nonostante la buona "reputazione" confermata a più riprese dalla letteratura scientifica, ognuno dei casi citati (così come i tanti altri analoghi nel mondo) pone delle domande sull'efficacia delle politiche pubbliche istituzionali e delle pratiche dal basso – o politiche pubbliche dal basso come le definisce Paba (2010) –, nella gestione integrata della diversità che auspica a riconoscere alla forma dei luoghi un ruolo strategico. Quale è il ruolo degli spazi e della loro forma in queste dinamiche? Esiste una casualità nella dislocazione delle pratiche abitative e commerciali dei gruppi di immigrati nelle grandi città? Oppure è la forma dei luoghi, la loro autenticità, il fatto di essere in grado di ospitare forme differenti di pratiche dell'abitare a orientare concentrazioni

[10] Un quartiere residenziale progettato negli anni sessanta, sotto l'influenza delle idee del CIAM (*Congrès Internationaux d'Architecture Moderne*) per rispondere alla domanda abitativa, più volte riprogettato come nuova area strategica dello sviluppo urbano. Uno degli esempi di residenza pubblica più conosciuti in Europa su cui si sono succedute nel corso degli ultimi 40 anni numerose politiche di miglioramento e rigenerazione; uno dei quartieri con il maggior numero di immigrati della città e un'altissima concentrazione di problemi.

insediative etniche? Quali fattori formali e spaziali orientano le pratiche multiculturali e le politiche istituzionali *difference-sensitive*?

Ciò che appare dai casi citati è che spesso essi colpiscono un solo obiettivo per volta. Talvolta esso riguarda gli aspetti economici e si manifesta attraverso la creazione e il consolidamento di distretti di economia etnica (è il caso di Matongè a Bruxelles[11]). Altre volte riguarda gli aspetti abitativi e si concretizza nella riqualificazione o nella rigenerazione di parti di città storiche o di periferie degradate che appartengono a precedenti fasi di espansione della città (come nel caso di Bijlmermeer a Amsterdam). Altre volte ancora si tratta di un processo di stratificazione (involontaria) di pratiche culturali religiose o abitative, che si esprime attraverso l'appropriazione progressiva di parti di città ad opera di gruppi etnici o multiculturali (ed è il caso della Goutte d'Or a Parigi o di Spitafields a Londra).

È però molto difficile rintracciare in queste esperienze una relazione diretta tra la forma dei luoghi espressa nel *pattern* urbano e le "pratiche della diversità". Se sono di successo su molti fronti (economico, sociale, abitativo), non si può affermare con la stessa determinazione che queste esperienze lo siano sul piano del rapporto tra *design* e diversità (a meno di corrispondenze casuali).

È molto difficile riconoscere una regola ed è forse azzardato affidarsi alle intuizioni secondo cui le città storiche siano per natura spazi flessibili che rendono possibile l'espressione della diversità.

Più utile potrebbe forse essere riconoscere il rango di autenticità (Zukin, 2010) che queste esperienze portano con sé, non tanto in relazione alla capacità di preservare equilibri culturali e sociali preesistenti, quanto alla capacità di rigenerare relazioni tra spazi e abitanti, tra luoghi e comunità.

---

[11] Il quartiere di Matongè o il «cuore nero di Bruxelles» come viene definito di recente dalla letteratura (de Michele, 2011), rappresenta un'interessante buona pratica nel campo dell'imprenditoria etnica: un quartiere etnico, quasi un'enclave che mostra i caratteri più tradizionali della cultura dei suoi migranti. La vita del distretto ruota intorno a economie messe in moto e gestite da membri della comunità che esercitano il ruolo riconosciuto di "imprenditori etnici". Gli immigrati che avviano la propria attività nel quartiere, sembrano essere più integrati nella società ospitante contribuendo anche a creare un impatto positivo del quartiere e della sua immagine (legata agli aspetti commerciali e del divertimento della cultura africana) sulla città e sui suoi abitanti. Un fenomeno per molti versi simile a quello che sta lentamente prendendo piede nel centro storico di Firenze, nel quartiere del mercato di San Lorenzo, dove una nuova imprenditoria etnica sta lentamente lasciando spazio a forme di investimento culturale.

È quindi la forma della città che favorisce la diffusione di pratiche culturali diverse o sono altre le condizioni che presiedono all'insediamento degli immigrati? Il ruolo che lentamente assumono o hanno assunto quartieri di questa natura è espressione di autenticità o più probabilmente di un *new metropolitan mainstream* che affida al "potere commerciale" dei quartieri trendy (quartieri multietnici in corso di gentrificazione culturale) o nella peggiore delle ipotesi, avalla nuove forme di gentrificazione culturale?

Quasi tutte le città europee hanno una *Chinatown* o un quartiere africano. Quasi ovunque i migranti tendono a costituire un distretto di economia etnica; talvolta persino maggiormente connesso con i flussi economici globali che con la realtà locale. Spesso un nuovo quartiere frutto di una rigenerazione o di una progettazione ex-novo (tutta orientata al raggiungimento della *mixitè* sociale e funzionale), garantisce qualità degli spazi pubblici e costituisce una risposta delle politiche urbane alla domanda abitativa espressa da popolazioni immigrate.

Ma ognuna di queste esperienze rappresenta una parziale risposta alla diversità (solo un tassello di *DiverCity*), lasciando in realtà ancora inevase molte sfide della multiculturalità.

Emily Talen sostiene che il compito dei *planners* sia quello di creare le condizioni perché la differenza possa esprimersi nelle sue molteplici forme (*design that enable diversity*) (Talen, 2006b). E non è un caso che arrivi a questa conclusione dopo aver analizzato una selezione di casi studio (quartieri urbani) nei quali il rapporto di causalità (dettato dalle scienze sociali e dalle teorie del *mix-land-use*) tra forma del quartiere, organizzazione sociale e dislocazione della diversità, viene sistematicamente contraddetto dalla realtà oppure solo occasionalmente e casualmente confermato (Talen, 2006a). Dal suo studio Talen deriva un'indicazione fondamentale per la pianificazione (e anche una definizione dei limiti di efficacia del *design* urbano): non è possibile disegnare luoghi che creino diversità perché questo implicherebbe la conoscenza *ex-ante* (e quindi la limitazione) delle forme della diversità per le quali disegnare; sarebbe invece necessario progettare luoghi che consentono l'espressione di molteplici e spesso imprevedibili forme della diversità, creando le condizioni per lo sviluppo di infinite potenzialità: potenzialità cognitive, esperienziali, progettuali, trasformative.

L'esperienza della progettazione del "Macrolotto 0" a Prato rappresenta forse un tentativo in questa direzione[12]. Questo quartiere posizionato ai margini della città murata e al cuore della città tessile, e che ormai costituisce parte dell'identità pratese di lungo periodo, è considerato la "*Chinatown*" di Prato. Una nuova enclave etnica ha sostituito nel tempo il cuore pulsante della Prato tessile occupando i capannoni della produzione. E non è chiaro se ci sia un collegamento esplicito tra la natura urbana del quartiere espressa nelle tipologie degli edifici e nel *pattern* urbano da un lato, e la scelta di localizzazione dei cinesi, in quest'area della città, dall'altro. Quello che invece appare chiaro è che la natura del rapporto tra spazio pubblico e spazio privato non consente il raggiungimento di quell'auspicata *mixitè* sociale che dovrebbe contrastare le forme di enclavizzazione etnica e di devianza sociale spesso connesse ad esse. La strategia progettuale adottata nel nuovo piano consiste nel ribaltare lo spazio pubblico esistente e circoscritto alla strada, "scavando" letteralmente all'interno dei grandi blocchi della produzione (oggi completamente occupati dal "lavoro cinese"), fino a definire una maglia penetrante di spazi pubblici progettati per ospitare *mixitè* di funzioni e per rispondere alle esigenze di nuove tipologie di abitanti del quartiere attirati da un'offerta abitativa equa e sociale (giovani coppie, studenti e altre componenti di popolazione immigrata).

Il *design that enable diversity* è un *design* che non offre modelli, ma relazioni, che non impone regole d'uso, ma suggerisce la moltiplicazione delle pratiche esponendosi alla creatività della differenza; che non risponde alle regole di un codice formale, ma alle norme di un statuto sociale scritto attraverso pratiche cooperative individuali e collettive. In questo quadro *DiverCity* diventa dunque l'esito di pratiche di progettazione ispirate dall'idea di costruire luoghi ospitali, flessibili e adattabili alle diverse esigenze, soprattutto garanti della riproducibilità di quella che potremmo considerare la risorsa urbana più importante: la "diversità".

[12] Sul caso di Prato esiste una generosissima bibliografia di cui si riporta solo Bressan e Tosi Cambini (2011); si suggerisce inoltre la consultazione degli elaborati di progetto del nuovo piano strutturale di Prato.

... nello spazio della differenza infantile. L'ordine generazionale della città

di Caterina Satta[1]

Introduzione. Oltre il punto

I punti di sospensione sono segni nello spazio di una pagina bianca, indicatori di significato insignificanti se osservati al di fuori di un contesto e di una relazione, ma possibili frammenti di un discorso se intesi come espressione di un "vuoto di parola" che non è mai un vuoto di sensi come ben descrive Barthes nel suo classico *L'impero dei segni* (1984)[2]. Essi, sono però anche delle tracce, mai neutre, che possono avere una materialità fisica e spaziale, si pensi al solco tracciato sulla terra dall'aratro, ai muri e ai fili spinati che separano uno spazio da un altro o alle varie tracce urbane che in diverse forme scrivono la città. I punti di sospensione possono pertanto essere solo segni di punteggiatura che significano un discorso nel campo semantico della linguistica oppure, in una rilettura della mappa urbana, possono significare un discorso spaziale che, come in ogni lingua, ha la sua grammatica e i suoi significati più o meno codificati. Ecco, è all'interno di questo spazio di interpunzione, e contemporaneamente attraverso di esso, che prende forma metaforicamente il rapporto tra infanzia e spazio urbano. Dentro quei tre punti "stanno" tutti quegli elementi che caratterizzano l'esperienza urbana infantile: lo spazio e il tempo, la relazione, la materialità e l'astrazione, la visibilità e l'invisibilità. Mancano i corpi ma questo è proprio uno degli aspetti centrali su cui si gioca la spazialità urbana dei bambini e, più esattamente, sulla loro assenza che è, prima di tutto, un'assenza fisica, e non discorsiva, dei loro corpi (Matthews, Limb e Taylor, 1999; Collins e Kearns, 2001).

---

[1] Assegnista di ricerca presso il Fisppa dell'Università di Padova.

[2] Per de Saussure i segni sono «l'unità minima» di significato in una lingua e acquistano significato attraverso relazioni di differenza con altri segni (2005).

«*Children should be seen and not heard*» dice un detto popolare inglese per indicare, attraverso la dislocazione separata nello spazio, il tipo di rapporto esistente tra adulti e bambini, improntato alla protezione e al controllo più che alla partecipazione e alla condivisione. La «scoperta dell'infanzia», che Ariès (2006) data intorno alla fine del XVI secolo, è infatti accompagnata dalla ricerca di spazi in cui collocare i bambini. Prima di allora, un'attenzione all'infanzia come fase distinta dall'età adulta e ai bambini come soggetti con un'identità e con delle caratteristiche proprie, non sarebbe esistita sino al raggiungimento dell'autonomia e di una conseguente capacità lavorativa nella sfera produttiva. Il sentimento dell'infanzia, inteso come un cambiamento di sensibilità, è accompagnato da una crescente attenzione e preoccupazione per il bambino, alternativamente considerato come soggetto indifeso da proteggere o come un ribelle da disciplinare (Jenks, 1996; Valentine, 1996). Sia la protezione sia il disciplinamento avvengono istituzionalizzando l'infanzia attraverso dei servizi regolati spazio-temporalmente. La presa di consapevolezza dell'alterità del bambino rispetto agli adulti si forma quindi nello spazio e attraverso lo spazio, essendo ogni forma di costruzione di differenza un «risultato situato» (West e Fenstermaker, 1995). Per rispondere alle sue "specifiche esigenze" ma, allo stesso tempo, per rispondere a quelle di ordine socio-spaziale degli adulti gli vengono attribuiti dei luoghi specifici che non fanno che rimarcare la sua differenza e la separazione da questi ultmi. Una delle condizioni che infatti accomuna le vite dei bambini è che «più di qualsiasi altro gruppo di persone, sono regolati dai luoghi e dagli spazi» (Jenks, 2005, p. 419) sotto forma di limiti, confini e divieti spaziali, in cui, sino al raggiungimento della maturità sociale, passano la maggior parte del loro tempo separati dal resto della vita della città. Il concetto di luogo comprende l'insieme di due significati: la posizione e lo status socio-economico che una persona ha nella società e quelli che occupa nello spazio fisico (Tuan, 1974). Il posto fisico dei bambini diventa perciò una «questione relativa al loro status nell'ordine generazionale della città e della società in cui essi, essendo piccoli, vengono incorporati sotto la guida di vari operatori ed educatori adulti» (Olwig e Gulløv, 2003, p. 2).

Questo contributo cercherà dunque di intrecciare in un'unica lettura il tema dello spazio urbano e dell'alterità dei bambini, presentando nell'ultimo paragrafo dei brevi stralci etnografici su due luoghi destinati al tempo libero dei bambini: una ludoteca e una scuola calcio.

L'uso che della differenza emerge da questi ambiti sembra tuttavia stigmatizzante ed escludente, volto implicitamente a rimarcare una distinzione della soggettività infantile in termini di sottrazione oggettivante, come "diversa" in quanto non adulta. I resoconti etnografici e la sociologia dell'infanzia hanno permesso l'emersione di un altro sguardo su bambini e bambine (James, Jenks e Prout, 2002; Corsaro, 2003; Hengst e Zeiher, 2004), che riconosce loro *agency* e una soggettività non maggiormente in divenire di quella adulta (Lee, 2001). Nel mutamento di sguardo sui bambini si possono cogliere i tratti di questa loro soggettività su cui costruire le premesse per una diversa relazione tra adulti e bambini, non più educativa ma interculturale (Satta, 2011). Nell'attesa di questo cambiamento di paradigma non ci resta che osservare attentamente i puntini di sospensione tra un luogo e un altro e all'interno di ciascuno di questi luoghi, cogliendone gli scostamenti, le espansioni e i restringimenti così come disegnati dagli attori che li abitano, adulti e bambini.

L'alterità infantile nello spazio normato

Sin dalla nascita della camera dei bambini all'interno della casa (Perrot, 2011) agli attuali luoghi ricreativi per l'infanzia disseminati nelle nostre città (Christensen e O'Brien, 2003), uno degli elementi che emerge con maggiore chiarezza è la necessità di creare degli spazi "per" loro e per le loro esigenze. Gli spazi dedicati all'infanzia riflettono la percezione e l'immagine che una società, una comunità, un'istituzione o una famiglia hanno del bambino come essere "differente". Ripercorrendo la storia dell'infanzia dalle origini sino ai giorni nostri potremmo dire che nelle società occidentali essa sia stata accompagnata da un sentimento incerto nei confronti del bambino a metà tra il desiderio di isolarlo e quello di includerlo. In quanto individuo "non ancora" pienamente formato, come testimoniato dal suo stesso corpo marcato da cambiamenti più rapidi e più radicali di quello degli adulti, esso genera incertezza e in quanto tale va controllato perché "non si metta in pericolo" e non costituisca un pericolo per la stessa società. L'alterità del bambino agli occhi dell'adulto è data proprio dal suo rappresentare e incorporare la metamorfosi, non solo perché non ha una forma definita ma perché non si possono conoscere in anticipo gli esiti del suo divenire. Lo spazio disegnato per i bambini nasce quindi anche con l'intento di contenere, trattenere e modellare il percorso di crescita, socia-

lizzandoli ed educandoli a degli adeguati modi di abitare lo spazio pubblico. La definizione di uno spazio si sostanzia prima di tutto, come descrive la stessa etimologia latina del verbo definire, in un limitare, in un porre cioè dei confini (Zanini, 1997). Lo spazio prende quindi forma a partire da un limite che lo circoscrive, inizia ad esistere nel momento in cui gli viene posto un termine, una fine. Ciò che è oltre quel limite è immediatamente altro da quello spazio. Esso si forma attraverso ciò che (e coloro che) lascia fuori. Quest'operazione di costruzione di spazi includenti o escludenti e di confini non è però neutra o astratta bensì incarnata in dei corpi sessuati e sessuali, infantili, giovani e giovanili, invecchiati, malati, deformi, con tratti somatici distintivi che simboleggiano la differenza.

La differenza è inscritta nei corpi e acquista visibilità attraverso il suo essere "fuori posto". I corpi simboleggiano e sono al tempo stesso condizione della differenza che, a seconda dei contesti e di specifiche norme spaziali, definisce un soggetto come «al posto» o «fuori luogo» (Cresswell, 1996). Ci sono corpi che «sono tacitamente designati come i "naturali" occupanti di specifiche posizioni» all'interno della città e altri che appaiono come degli «invasori di spazio» (Puwar, 2004, p. 8). I primi occupano posizioni di centralità e hanno il potere di definire l'ordine socio-spaziale urbano, i secondi producono una rottura, generano un dubbio e possono introdurre un cambiamento all'interno di tale ordine non appena si rendono visibili in spazi che non erano stati definiti per loro.

Eppure, la visibilità, intesa come un "prendere corpo della differenza", non è per forza espressione di inclusione nello spazio pubblico bensì di inclusione all'interno di un discorso sullo spazio in cui tali soggettività occupano una posizione in quanto "dissonanti" o "eccedenti" rispetto al canone spazio-corporeo. Questo processo di emersione dall'invisibilità può passare attraverso processi stigmatizzanti di esclusione ma anche attraverso processi celebrativi che, enfatizzando la differenza, finiscono per depotenziare il suo potere trasformativo. La celebrazione della diversità potrebbe rischiare infatti di produrre risultati contraddittori (Valentine, 2008), affermando la normalità di quel canone spazio-corporeo che vorrebbe disinnescare. Contraddizione che si gioca sul doppio piano dei discorsi e delle pratiche, sul confine esistente tra l'essere incorporati, divenendo quindi invisibili, e l'essere membri riconosciuti di uno spazio.

Il fatto che ora, per esempio, esistano molti luoghi dedicati alle attività ricreative dei bambini finisce per apparire come il dato "evidente" che i bambini hanno (ri)acquisito il diritto di occupare lo spazio pubblico. L'evidenza è però sempre un processo visivo (si noti la matrice "video") in cui il suffisso *ex*, "da fuori", esprime la posizionalità e la natura oggettivante di questo sguardo: c'è un soggetto che dall'esterno guarda e uno che è oggetto di sguardo e diventa tale in quanto "è visto". La visibilità è determinata da un'eccedenza di corporeità rispetto alla norma che universalizza sulla base di una falsa astrazione dell'individuo dal corpo, mai neutra ma costruita sulle esperienze di un unico soggetto, essenzialmente maschio, bianco, occidentale (De Lauretis, 1999) e, aggiungerei, adulto. Non basta quindi "essere entrati" nel raggio visivo della società per essere "parte riconosciuta di" uno spazio, bisogna infatti anche capire i modi in cui questi soggetti, e nel nostro studio i bambini, "sono guardati" (Berger, 2006) e le posizioni che occupano, che gli vengono lasciate o attribuite nello spazio (Massey, 1994).

Una lettura generazionale dello spazio pubblico rivela come il suo uso e la sua frequentazione, da parte di bambini o giovani, rimangono pur sempre a "spazialità determinata" secondo cioè forme, modalità e stili di abitazione determinati sulla base dell'età. Tali prescrizioni, correndo sul filo di dicotomiche rappresentazioni, il bambino a rischio e il bambino come minaccia, non fanno altro che riaffermare l'assunto che lo spazio pubblico appartiene ad un soggetto adulto (Valentine, 2004) e che i bambini possono accedervi solo quando si saranno uniformati alle norme adulte di comportamento. L'obiettivo è quindi di andare oltre l'enfasi che viene posta sulle "città dei bambini" e di rianalizzarle criticamente ponendo attenzione direttamente agli usi e alle pratiche dei bambini e degli adulti che insieme possono contribuire alla costruzione di un altro spazio intergenerazionale.

I luoghi altri. Là dove i bambini giocano davvero?

Una delle immagini create nell'ambito dei *childhood studies* per descrivere la forma della spazialità urbana dei bambini è quella dell'«insularizzazione» intendendo quel processo che conduce i bambini a passare la maggior parte del loro tempo in «luoghi adatti ai loro bisogni, luoghi spesso distinti per età e distribuiti come isole nella mappa della città» (Zeiher, 2003, p. 66). Con il fiato

sospeso tra un luogo ricreativo "per bambini" ed un "altro" luogo ricreativo "per bambini", essi possono "sfogarsi" solo in quei luoghi che, come camere di decompressione, sono progettati e "discorsivamente" promossi dagli adulti per la loro libera espressione.

La semplice esistenza di luoghi dedicati alle attività ricreative extrascolastiche dei bambini è già di per sé espressione del significato attribuito all'infanzia, dello spazio che le viene riconosciuto e di modalità relazionali tra adulti e bambini legittimate socialmente. Il fatto che alcuni di questi posti, come ludoteche e centri sportivi, svolgano una "funzione ludica" non è però irrilevante ai fini di una rilettura dell'esperienza infantile in città.

Scrive Perrot che l'esigenza della camera dei bambini inizia a nascere con il «problema del gioco» (Perrot, 2011, p. 127) che è prima di tutto un problema di ordine. Il gioco e i giocattoli creano scompiglio all'interno della sfera domestica e così iniziano a nascere le stanze dei giochi, ambienti deputati, secondo una visione razionale dello spazio, a quella funzione e a specifici fruitori, i bambini. Anche in questo caso, attraverso e nello spazio si riflette e si rafforza un'immagine del bambino come individuo "che gioca" e del gioco come "una cosa da bambini". Immagine che, come dimostrano le stesse riviste o i cataloghi di arredamento, è diventata nelle nostre società un assunto condiviso: il bambino ha bisogno del suo spazio fuori come dentro casa e il gioco finisce per essere un suo attributo identitario. Presentata come una forma di acquisizione di diritti del bambino all'interno della casa degli adulti, la camera del bambino è anche il risultato di un cambiamento di percezione e di rappresentazione dello spazio pubblico e in particolare di quello urbano, come un ambiente insicuro e pericoloso tanto più per dei bambini che possono accedervi unicamente con la protezione o il controllo degli adulti (Harden, 2000).

L'addomesticamento dell'infanzia (Holloway e Valentine, 2000) passa quindi non solo costruendo spazi per i bambini nella sfera domestica ma addomesticando lo spazio pubblico (Mandich, 2010) attraverso la creazione di luoghi per i bambini, i cui tratti caratteristici sia a livello di rappresentazione che a livello di pratiche sono gli stessi che gli stereotipi attribuiscono alla famiglia.

Qui in ludoteca è come in famiglia. È un ambiente familiare, si fa merenda tutti insieme e poi mentre la bambina gioca con gli altri bambini posso chiacchierare

con gli altri genitori. Lei si diverte e se ha bisogno io ci sono (M., Madre, Ludoteca).

Lo stesso spazio fisico della ludoteca sembra stimolare queste associazioni con lo spazio domestico perché si configura, per i colori accesi, le decorazioni, i disegni appesi alle pareti, la presenza di giocattoli, come la camera di un bambino, o perlomeno, così come gli adulti, sostenuti da teorie psicopedagogiche, si immaginano che la camera di un bambino o di una bambina debbano essere. In più, seppure fuori casa, è uno spazio protetto, è chiuso, i genitori possono accedervi e comunque i bambini "non sono mai lasciati da soli" ma giocano sempre "sotto" la "supervisione" di un adulto.

La scuola calcio non si differenzia troppo da questo schema, se non per il fatto che non ci sono pareti a cui appendere disegni, non ci sono colori sgargianti, eccetto che nelle scarpette ai piedi dei bambini, ma un campo da calcio delimitato e recintato. Per il resto, la maggior parte dei bambini non solo è accompagnata dai genitori nel tragitto da casa al campo da calcio ma anche per tutta la durata dell'allenamento. Chi dentro la macchina, chi nelle gradinate, chi ad un passo dalla rete di recinzione ma tutti con gli occhi puntati su quel campo. I genitori dicono di restare a "vedere i propri figli" prevalentemente per un godimento visivo – "mi piace vederlo giocare" – e poi, proprio come in ludoteca, perché ormai il campo di calcio è diventato un luogo di socializzazione per gli stessi genitori.

Io vengo perché qui ci sto troppo bene, ho tutte le mie amiche, ci sono le altre mamme, scherziamo, ridiamo, stiamo bene insieme (L., Madre, Scuola calcio).

Per noi genitori è stato divertentissimo perché i bambini erano chiusi nel recinto a giocare a calcio e noi li potevamo guardare da fuori mentre bevevamo e mangiavamo (S., Padre, Scuola calcio).

"Qui siamo come in famiglia", diceva spesso uno degli operatori della scuola calcio nel tentativo maldestro di allontanare dalla società calcistica una dimensione competitiva latente e costruire un'immagine come luogo in cui i bambini "devono solo divertirsi e giocare". Il broncio di quei bambini, i litigi a bordo campo, l'espressione seria in volto mentre l'allenatore assegna i ruoli in campo, lo sguardo immediatamente rivolto al genitore al di là della rete per un

goal fatto o subito a causa di un proprio errore racconta un'altra storia rispetto a quella narrata dagli adulti. Dice che per loro il gioco è qualcosa di molto serio, più di un "semplice gioco in cui il risultato non è importante", o nel quale non è vero che "non è importante essere attaccanti" come dicevano spesso l'allenatore o gli stessi genitori. Così come i minuti rubati subito prima e subito dopo l'orario dell'allenamento, in cui fuori da schemi o esercizi i bambini si organizzavano una partita in cui oltre al corpo mettevano la voce, le offese, le risate e i tiri acrobatici "come Ibraimovich" che non erano consentiti durante le attività sportive. In quella frazione di tempo in cui l'allenatore non era presente e i genitori erano impegnati a salutarsi, quello stesso campo da calcio "per i bambini" diventava "dei bambini". Un luogo, cioè, di cui i bambini si appropriavano seguendo i loro desideri e le loro esigenze e non quelle pensate per loro dagli adulti (Rasmussen, 2004).

Ciò che sembra possibile cogliere dall'osservazione etnografica di questi luoghi, che in queste poche pagine non possiamo qui sviluppare ulteriormente, è una trasformazione che in maniera silenziosa ha attraversato la città e le relazioni tra adulti e bambini nello spazio. In particolare, a partire dagli anni settanta, con un'accelerazione negli ultimi vent'anni, c'è stato un passaggio dal gioco, come forma di appropriazione infantile della città, ai centri ricreativo-sportivi, come forme di espropriazione della libertà spaziale dei bambini sebbene presentati come "luoghi per l'infanzia". In una geografia dello spazio urbano sempre più dominata dalle «paure genitoriali» (Valentine, 2004, p. 15) lo stesso gioco ha subito un processo di normalizzazione essendo stato ripulito di tutti quegli elementi quali il rischio, l'incertezza e l'imprevisto che ne costituiscono l'essenza (Satta, 2010). Alla luce di queste riflessioni potremmo quindi domandarci di che gioco parlano gli adulti quando pensano ai bambini, cosa sono questi spazi per l'infanzia e, soprattutto, per chi sono?

Conclusioni

Rileggendo l'esperienza infantile dello spazio urbano attraverso il prisma del gioco sembra quindi che non solo i bambini vengano insularizzati ma che le stesse isole in cui sono collocati come se fossero degli spazi ideali, in cui "possono fare quello che là fuori non può essere fatto" finiscano per essere delle isole che non ci sono. Delle mere chimere funzionali ad una segregazione ge-

nerazionale all'interno dello spazio urbano che non decostruiscono la rappresentazione di uno spazio pubblico come territorio degli adulti ma la riaffermano creando spazi paralleli.

La proliferazione di luoghi per l'infanzia o di progetti di urbanità a "dimensione di bambino", ma guidati da adulti, rischiano, con le parole di Bateson, di «curare il sintomo in modo da rendere il mondo confortevole per la patologia» (Bateson, 1997, p. 441). Infatti, anche se la risposta sociale ad uno spazio urbano ritenuto insicuro non è quella improntata all'iperprotezione bensì quella, ultimamente più enfatizzata anche nei discorsi politici, della partecipazione dei bambini (Tonucci, 1996), ci saranno pochi cambiamenti nella condizione dell'infanzia e dello spazio pubblico finché non muterà il modo di guardare i bambini e lo spazio. Finché, cioè, non si uscirà dalla categoria interpretativa rischio-vulnerabilità, alternativamente attribuita al bambino o allo spazio pubblico, che finisce per creare segmentazione urbana e spazi asfittici discorsivamente promossi come spazi di ossigenazione per il bambino. Nel pieno del pensiero della differenza potremmo ipotizzare che stia proprio in quei punti di sospensione evocati all'inizio di questa parte il potere trasformativo dell'ordine generazionale, in grado di frantumare quelle dicotomiche visioni adulto-bambino che attribuiscono unicamente al primo la pienezza di una soggettività compiuta e al secondo la sua mancanza perché ancora in formazione e non pienamente socializzato. I punti di sospensione negli spazi finora descritti corrispondono ad una condizione di apnea spaziale dei bambini ma, ribaltandone la visione, questi stessi punti potrebbero offrire, per dirlo con Rosi Braidotti, una «figurazione alternativa» (Braidotti, 1995, p. 7) del divenire eccedente dei bambini. Quest'ultimo non va più considerato come l'espressione di una forma incompiuta bensì come una modalità nomadica e fluida di posizionarsi che non richiede di essere riconosciuta identitariamente in uno spazio né di essere identitariamente vincolata dall'esterno.

Calcio e cricket negli spazi urbani: una lettura pedagogica

di Davide Zoletto[1]

Questo contributo si pone l'obiettivo di evidenziare alcuni aspetti educativi degli spazi urbani in cui si pratica lo sport, con particolare riferimento al loro possibile ruolo sia come ambiti di apprendimento informale della cittadinanza, sia come contesti in cui costruire percorsi non formali di "educazione alla cittadinanza come progetto pedagogico": ovvero percorsi finalizzati a «introdurre i ragazzi alle regole della società adulta, ai diritti e doveri dei membri di un gruppo, stimolare il pensiero critico e le potenzialità del vivere "tra due culture", favorire la partecipazione e la responsabilità» (Santerini, 2009, p. 24). Con il termine "cittadinanza", in questo contributo, non si intende la cittadinanza come "status", cioè come l'esercizio di diritti e doveri derivanti dall'appartenenza a un particolare Stato-Nazione, ma cittadinanza come "pratica", cioè il coinvolgimento in processi condivisi di discussione, azione e decisione su questioni relative alla vita pubblica (Johnston, 2005). Di conseguenza, per «apprendimento della cittadinanza» si intende qui la possibilità di sperimentare, come singoli o gruppi, questa forma pratica di cittadinanza anche negli spazi urbani della vita quotidiana (Wildemeersch e Vandenabeele, 2007). In questa prospettiva, il testo propone un primo confronto fra i risultati di due ricerche sul campo focalizzatesi su alcuni spazi urbani italiani in cui si praticano il cricket e il calcio. Tale confronto viene finalizzato soprattutto a far emergere elementi ricorrenti e differenze fra i vari

[1] Ricercatore di Pedagogia Generale e Sociale e docente di Pedagogia Interculturale presso l'Università di Udine.

contesti analizzati, e permette – fra l'altro – di evidenziare come le modalità con cui gli adulti migranti e autoctoni organizzano – non sempre intenzionalmente – gli spazi, influenzano i possibili processi di apprendimento della cittadinanza "come pratica". La presentazione distinta di tali ricerche e dei loro risultati è stata già realizzata altrove (Zoletto, 2010a, 2010b, 2011), tuttavia verranno qui richiamati molto brevemente alcuni dei risultati principali relativi ai luoghi analizzati.

Spazi urbani e pratica sportiva dei migranti

L'indagine relativa agli spazi in cui si pratica il cricket si è sviluppata tra l'agosto 2007 e l'aprile 2009 e ha riguardato dieci spazi pubblici ubicati in altrettante città o cittadine del nord-est, della Lombardia e del centro Italia, nei quali gruppi di giocatori migranti e/o autoctoni praticavano in modo più o meno organizzato e istituzionalizzato il cricket. L'indagine si è basata sull'osservazione partecipante e su una serie di interviste semistrutturate a giocatori, dirigenti e testimoni privilegiati, nonché sull'analisi di varie tipologie di documenti (media locali e nazionali, siti web, materiale promozionale)[2]. L'indagine relativa al calcio ha invece avuto un carattere geograficamente e numericamente più circoscritto, avendo preso in esame quattro società calcistiche e due oratori, collocati in due città di medie dimensione del nord-est. Le realtà calcistiche analizzate erano tutte impegnate in un'attività educativa "di quartiere" in aree ad alta presenza migratoria e sono state indagate mediante osservazione partecipante e interviste semistrutturate a dirigenti e allenatori[3].

Sia nel caso dei luoghi deputati al calcio sia in quello dei luoghi in cui si giocava a cricket, la ricerca si è concentrata in particolare sulla tipologia di presenza di giovani figli di migranti, sulle relazioni sviluppate fra i pari durante e a margine di allenamenti e partite, sulle problematiche e le opportunità percepite dagli educatori, sugli orientamenti e le strategie educative e sportive esplicitate e perseguite dai responsabili delle organizzazioni, sulla maggiore o minore etnicizzazione dei luoghi e delle pratiche del gioco, sul rapporto fra attività sportive e tessuto sociale ampio del quartiere. In entrambi i casi sono

[2] Per un'analisi più dettagliata vedi Zoletto (2010b, 2011)
[3] Per una prima presentazione dei risultati vedi Zoletto (2010a).

stati inoltre indagati gli aspetti educativi informali dei contesti oggetto di analisi, nonché le possibili implicazioni per percorsi educativi pedagogicamente orientati.

Ai fini di questo articolo vengono qui di seguito richiamate alcune caratteristiche di quattro luoghi fra quelli indagati, due per il calcio e due per il cricket. Per entrambe le tipologie di sport sono stati selezionati– nell'ambito di questo articolo – un contesto in cui il gioco viene praticato in modo più spontaneo e uno in cui esso viene praticato nella cornice di una società sportiva formalmente organizzata. Inoltre, fra i diversi luoghi analizzati, vengono qui richiamati quattro luoghi fra quelli in cui la presenza di giocatori migranti o figli di migranti era consistente numericamente.

Campi da calcio

1) Il campo è il cortile di un oratorio annesso a una parrocchia del centro urbano, in una cittadina di medie dimensione nel nord-est. Si tratta di un quartiere ad alta densità di migranti. La parrocchia si trova molto vicino al comprensorio scolastico del centro città, che presenta una percentuale di allievi figli di genitori migranti superiore al 30%. All'epoca della ricerca l'oratorio viene frequentato per il gioco del calcio da una media di una trentina di ragazzi, sia figli di migranti che figli di genitori italiani. Alcuni genitori (sia italiani che migranti) entrano a volte nel cortile soprattutto nel caso accompagnino figli piccoli che frequentano lo spazio. Fra i genitori e i bambini/ragazzi presenti ci sono diverse persone di religione islamica. La parrocchia organizza il catechismo, ma ai bambini/ragazzi che giocano nel cortile non viene richiesto di parteciparvi, soprattutto nel caso non siano di religione cattolica. Esiste invece un regolamento relativo alla condotta dentro e intorno al campo di gioco, a cui tutti devono attenersi. Il parroco e gli educatori sono italiani. Il campo da calcio è praticamente l'unica area del quartiere nella quale sia possibile giocare a calcio. Non vi sono società calcistiche attive nel quartiere. I bambini/ragazzi che vogliano giocare a calcio in una società formalizzata devono per forza andare ad allenarsi in campi sportivi ubicati fuori dal quartiere.

2) Si tratta del campo di una società sportiva attiva in un quartiere periferico di

una città di medie dimensioni del nord-est. Il quartiere è fra quelli a maggiore presenza migratoria della città, e lo stesso vale per le scuole che si trovano vicino al campo di calcio. Nelle squadre giovanili della società sportiva in questione la presenza di giocatori figli di migranti è molto alta (intorno al 50% con punte del 70-80% in alcune annate). Dirigenti, allenatori e accompagnatori sono italiani. Anche in occasione delle partite la maggior parte del pubblico (comunque scarso) è composto dai genitori dei ragazzi italiani. Secondo dirigenti e allenatori l'alta percentuale di tesserati figli di migranti è dovuta non solo alle caratteristiche del quartiere, ma anche al fatto che molti genitori italiani hanno iniziato a togliere i figli dalla squadra, per iscriverli a società che si allenano e giocano in altre zone della città. La società è ben inserita nel quartiere e svolge regolarmente attività con la scuola. Il quartiere offre anche altre aree verdi in cui è possibile giocare a pallone, una anche limitrofa al campo della società calcistica (le separa solamente una rete). Alcuni ragazzi attualmente tesserati (figli di migranti) sono entrati in contatto con la società proprio giocando nel campo attiguo. Questi stessi ragazzi – per quanto all'epoca della ricerca fossero ormai tesserati e si allenassero regolarmente con la società – continuavano a giocare a calcio anche in modo spontaneo (prima e dopo gli allenamenti) nel campo informale attiguo a quello ufficiale.

Campi da cricket

1) Si tratta di un parco pubblico di proprietà comunale in una media cittadina del nord-est. Non è mai diventato un campo sportivo ufficiale. All'epoca della ricerca veniva frequentato come parco giochi da molti genitori italiani del quartiere, che vi accompagnavano i figli piccoli in età scolare e pre-scolare. Veniva anche usato per giocare a calcio dai ragazzi italiani durante la settimana e da adulti e ragazzi migranti di un Paese dell'Asia meridionale per giocare a cricket durante il week-end. Non c'era interazione fra i diversi gruppi. Nell'ambito di una riqualificazione dell'intera area progettata dall'amministrazione aomunale, era previsto il ridimensionamento del parco per fare spazio a un parcheggio. Alcuni dei genitori della scuola dell'infanzia (italiani) hanno promosso la creazione di un comitato di quartiere a difesa del parco. Gli stessi genitori italiani hanno coinvolto

all'interno del comitato gli adulti della comunità migrante. Il progetto del parcheggio è oggi in fase di realizzazione, ma interessa ora solo una porzione limitata di parco. L'area restante viene ancora utilizzata dagli italiani per giocare a calcio, dai migranti per il cricket.

2) Il campo è in realtà il cortile scolastico di una scuola media in una grande città del centro Italia. La scuola presenta un'alta percentuale di allievi figli di genitori migranti ed è ubicata in un quartiere abitato in prevalenza da tre comunità di migranti (una delle quali proveniente dall'Asia meridionale). Il quartiere è caratterizzato da una pressoché totale assenza di aree verdi o comunque utilizzabili per lo sport. All'epoca della ricerca, presso la scuola era già attiva da alcuni anni un'associazione di genitori a cui partecipavano sia genitori italiani che genitori migranti. L'associazione di genitori aveva come principale obiettivo la gestione e riqualificazione degli spazi scolastici in orari extracurricolari. Il cortile veniva quindi gestito dai genitori, che garantivano la sorveglianza ogni pomeriggio. La sorveglianza era effettuata a turno sia da genitori stranieri che italiani. Durante l'orario extrascolastico l'accesso al cortile era libero, seppure sotto la vigilanza dei rappresentati dell'associazione. Tra le attività svolte nel cortile c'era il gioco del cricket, praticato da ragazzi e ragazze italiani e migranti nell'ambito della società di cricket del quartiere. I dirigenti dell'associazione erano sia italiani che migranti. Anche fra gli allenatori vi erano sia italiani che migranti. All'epoca della ricerca l'associazione genitori organizzava alcune attività anche nella piazza del quartiere, poco lontano dalla scuola.

L'analisi: imparare la cittadinanza fra (ri)etnicizzazione e problemi condivisi

È necessario in primo luogo tenere conto del fatto che, ai fini della ricerca, i quattro spazi da gioco erano stati deliberatamente selezionati fra quelli ubicati in quartieri ad alta presenza migratoria, e non sulla base dell'ormai troppo rigida dicotomia centro-periferia. E in effetti questi campi restituiscono una geografia dello spazio ludico urbano che ridefinisce le sue rappresentazioni tradizionali. Va anche aggiunto che tutti e quattro gli spazi erano stati

selezionati fra quelli più facilmente accessibili sia da migranti che da autoctoni. Questo però non esclude – e le due ricerche lo hanno mostrato in varie occasioni – che anche in aree ad alta presenza migrante vi siano spazi ludici o sportivi poco o nulla accessibili alla componente migrante o post-migrante della popolazione.

Le persone che entrano nei quattro spazi ludico-sportivi sopra richiamati sono in genere di diverse età (bambini, ragazzi, adulti), sia autoctoni che migranti. È però interessante osservare che nel caso del cricket, i partecipanti sembrano condividere un'appartenenza comune legata alla nazionalità di provenienza dei genitori (a volte anche assimilabile a forme più o meno esplicite di etnicità), che non si segnala nel caso del calcio. Peraltro, soprattutto nel secondo dei due campi da cricket, così come nel secondo campo di calcio, emerge fortemente fra migranti e autoctoni anche la percezione di un'appartenenza al quartiere che si trasforma in affiliazione sportiva: fa fede in questo l'attaccamento alla "maglia" della squadra di cricket o di calcio del quartiere.

Uno sguardo alle pratiche concretamente messe in atto in questi contesti evidenzia come il gioco del cricket risulti essere una pratica quotidiana pienamente comprensibile e significativa entro gruppi di migranti e post-migranti originari dei Paesi dell'Asia meridionale, e appaia invece assai poco significativa nelle pratiche quotidiane di altri gruppi di migranti. In questo senso, sembra quindi che il cricket possa supportare forme di comunità fortemente coese e potenzialmente poco aperte, con il conseguente rischio di promuovere fenomeni di (ri)etnicizzazione. È un rischio da tenere presente, specialmente nel caso di quegli adolescenti figli di migranti che, abbandonata precocemente una scuola che non riesce a favorirne l'auspicata mobilità sociale, vengono risucchiati da enclave lavorative fortemente etnicizzate. D'altra parte, entrambi i campi da cricket analizzati, mostrano anche come la pratica ludica non sia l'unica intorno a cui si costruisce la "comunità di gioco". Pratiche come quelle del chiacchierare, del condividere pasti o momenti di festa, combinate con altre forme di affiliazione (come quella scolastica o di quartiere) possono favorire forme di comunità più aperte anche intorno ai campi da cricket.

Viceversa, anche una pratica poco etnicizzata come quella del calcio, non sembra immune dal rischio concreto di produrre fenomeni di ghettizzazione. Soprattutto nel caso del secondo campo di calcio, appare rilevante il fenomeno

del ritiro dei figli da parte dei genitori italiani. Andrebbe ulteriormente indagato quali siano le ragioni più o meno esplicite che portano a questa decisione. Gli intervistati (dirigenti e genitori) tendono a individuare come spiegazione di questo fenomeno più l'etero-rappresentazione negativa nei confronti del quartiere (precedente in se stessa all'arrivo dei migranti), che l'etero-rappresentazione negativa dei migranti. Tuttavia, questo fenomeno costituisce un punto di particolare debolezza dal punto di vista pedagogico, in quanto espone a un rischio crescente di etnicizzare spazi urbani del gioco che non sembravano presentare in partenza tale caratteristica. Considerando la forza con cui il calcio giocato – in modo istituzionalizzato e non – riesce a intercettare percentuali rilevanti della popolazione post-migrante, appare particolarmente importante, sul piano della progettazione di politiche e pratiche educative che mirino a promuovere l'interazione fra le varie componenti della futura popolazione italiana, mettere in atto azioni capaci di contrastare questa tendenza alla forte etnicizzazione del settore calcistico giovanile.

Infine, sul piano più propriamente educativo – se si segue la prospettiva analitica e di intervento dei più recenti studi sul *social learning* (Wildemeersch e Vandenabeele, 2007) – appare significativo che almeno tre di queste situazioni ludico-sportive si intreccino con problematiche concrete vissute dalle persone che vi prendono parte (soprattutto l'assenza di spazi per il gioco nel primo esempio di campo da calcio e nel caso dei due campi da cricket). Nei due casi del cricket, poi, appare significativo come, nel percorso di risoluzione del problema, si trovino ad essere coinvolti in prima persona anche gli adulti, sia migranti che autoctoni. Nell'ultimo luogo esaminato, in particolare, gli adulti migranti sono coinvolti sia come quadri dell'associazione genitori, sia come dirigenti della società sportiva (un ruolo quest'ultimo in cui – almeno al momento attuale – il cricket sembra offrire ai migranti maggiori possibilità del calcio).

In casi come quelli dei due campi da cricket esaminati (che non sono però in alcun modo esemplari di tutti gli spazi urbani in cui si gioca questo sport in Italia) il problema comune della carenza di spazi per il gioco può costituire un elemento che costruisce appartenenza condivisa senza cancellare le diversità dei vissuti personali e di gruppo. Inoltre, il processo sviluppatosi per la risoluzione del problema potrebbe permettere sia agli autoctoni che ai migranti di comprendere la maggior efficacia che può derivare dal mobilitarsi insieme, coinvolgendo anche coloro che normalmente vengono considerati estranei ai

propri problemi e alla loro soluzione. Pur senza voler sovrastimare la potenzialità emancipante dei processi partecipativi (che faticano invece a volte ad essere percepiti come significativi per alcune parti della popolazione migrante e post-migrante), si può forse avanzare l'ipotesi che, grazie alla mobilitazione delle conoscenze e delle esperienze di una pluralità di soggetti, questo apprendimento condiviso potrebbe fare effettivamente dello spazio urbano in questione una sorta di palestra di cittadinanza, creando le condizioni per una maggiore partecipazione democratica (Wildemeersch e Vandenabeele, 2007).

Una prospettiva pedagogica: gli spazi urbani al centro di percorsi educativi non formali

Un primo confronto fra alcuni dei dati emersi dalle due ricerche permette dunque di evidenziare come sia difficile attribuire potenzialità emancipanti o segreganti alle pratiche ludiche o sportive in se stesse. Non sono insomma il calcio o il cricket in quanto tali a promuovere da soli percorsi pedagogicamente orientati di apprendimento alla cittadinanza. In questo senso, i risultati di queste ricerche paiono contraddire alcuni dei luoghi comuni su cui spesso si basano molti percorsi educativi non formali nei contesti sportivi. Quando si parla di educazione in contesti culturalmente eterogenei, se ne parla infatti spesso in senso "culturalista", ovvero privilegiando un'idea astratta e schematica delle culture dei soggetti coinvolti. Inoltre spesso si tende a declinare l'idea d'identità soprattutto al passato, privilegiando quasi unicamente quelle che ci sembrano essere le "radici" delle persone. Con questi presupposti, si tende conseguentemente a perdere di vista la concretezza dei vissuti (in questo caso i vissuti dei giocatori) in nome di loro presunte appartenenze "etniche" o "culturali".

Mettere al centro dei percorsi di ricerca e di intervento i "luoghi" della città e del tempo extrascolastico può aiutarci invece a fare più attenzione ai modi concreti con cui li abitano i giovani. Possiamo così renderci conto che è proprio negli spazi e nei contesti quotidiani che i ragazzi e le ragazze (ma anche gli adulti, migranti e autoctoni) possono sperimentare appartenenze comuni al di là delle diverse provenienze e dei pregiudizi reciproci. Quando si pensa a ragazzi e spazi urbani, vengono spesso in mente due immagini: da un lato quella di spazi degradati e pericolosi da cui gli adulti devono proteggere

(allontanandoli) i figli; dall'altro quella di spazi altrettanto pericolosi, ma questa volta per gli adulti (o per altre categorie di bambini o ragazzi) a causa delle scorribande di giovani e adolescenti appartenenti a fasce marginali della popolazione (Queirolo Palmas e Torre, 2005; Ambrosini, 2006).

In entrambi i casi si finisce per alimentare visioni stereotipate, che si concentrano soprattutto sulla "fragilità" e "inaffidabilità" dei giovani, sulla "pericolosità" delle città. Ma se si guarda più attentamente agli spazi urbani, ci si accorge che spesso essi sono quasi completamente monopolizzati dagli adulti: che a volte li predispongono *ad hoc* per i più piccoli, a volte precludono ogni possibilità di loro utilizzo da parte dei giovani.

Il punto importante in questi casi, soprattutto in una prospettiva pedagogica, è tenere invece presente che gli spazi non sono qualcosa di già dato e immutabile che funge da semplice scenario alla nostra vita di ogni giorno. Gli spazi sono caratterizzati prima di tutto dalle relazioni che vi intratteniamo con gli altri. È la qualità delle relazioni a fare la qualità degli spazi. Un'analisi situata delle relazioni che si sviluppano negli spazi e delle modalità in cui esse si intrecciano con determinate pratiche (in questo caso quelle del gioco e dello sport) appare dunque importante sia per la comprensione dei processi di apprendimento che si sviluppano informalmente in tali contesti (Ambrosini, 2005; Costa, 2008), sia per prospettare possibili linee di intervento finalizzate a progettare, entro questi stessi contesti, percorsi educativi dotati di un'esplicita intenzionalità pedagogica (Galloni e Naclerio, 2008, 2009; Giusti, 2008; Santerini, 2009).

Differenze, intersezionalità e sintesi mancate: classi, individui e città.

di Giovanni Semi[1]

La sociologia urbana, in particolare quella qualitativa, come è il caso dell'etnografia urbana, assiste da diverso tempo ad una svolta culturalista del tutto particolare che porta in primo piano un tipo, specifico, di differenza a detrimento, o dopo una parziale riconfigurazione, delle altre differenze. Per dirla in altri termini, assistiamo alla prepotente comparsa "urbana" di attori concepiti in termini culturali, come portatori di differenze culturali, che si muovono all'interno dello spazio della città sulla base di questo bagaglio che li vede accomunati (Glick-Schiller e Çağlar, 2011).

Immigrati e comunità etniche sono "comparsi" nell'immaginario urbano, sia globale che italiano, permettendo una riconfigurazione delle memorie e delle storie locali, con l'effetto di fornire la base per un racconto multiculturale della città che dice alcune cose, tacendone altre. Una visione fortemente schiacciata su questo tipo di differenza sottace spesso un approccio intersezionale, che insisterebbe viceversa sulla cumulazione e l'intersezione di dimensioni strutturanti, quali appunto l'etnicità ma anche la classe sociale, il genere, i diversi tipi di capitali a disposizione (sociale, culturale, simbolico, economico), l'origine geografica, la posizione sul mercato del lavoro, il percorso biografico, ecc. (McCall, 2005).

Prima di abbordare, però, la questione di questo mutamento di regime discorsivo, vorrei rendere esplicito quale modello di città e di costruzione dello

[1] Ricercatore di Sociologia dei processi culturali presso l'Università di Torino.

spazio ho in mente e successivamente spostare l'attenzione ad uno dei gruppi sociali urbani più rilevanti, e meno studiati, gli italiani di classe media.

Questioni di scala, di definizione e di narrazione

Negli studi urbani possiamo distinguere per comodità due grandi famiglie di approcci, come sono quelli strutturali, e in particolare quelli orientati ad un'analisi di *political economy* urbana, e quelli idiografici, e in particolare quelli di comunità ed etnografici. Si tratta di due insiemi di prospettive che si distinguono per scelte metodologiche e, soprattutto, per livelli di scala e si differenziano dunque per il tipo di interpretazione che offrono dello spazio urbano.

Gli approcci strutturali hanno per lungo tempo privilegiato le analisi macro dei fenomeni di cambiamento urbano, dotandosi dunque di quegli strumenti metodologici e concettuali adeguati ad interpretare i cambiamenti delle città e nelle città in relazione con spazi politici ed economici locali, regionali, nazionali, sovranazionali e globali (Brenner, 2004). Mescolando in maniera piuttosto originale la teoria dei sistemi-mondo, gli studi sulla globalizzazione, assieme alle diverse interpretazioni post-strutturaliste dei mutamenti del capitalismo contemporaneo, le teorie macro hanno saputo fornire un quadro sistematico, e in molti casi convincente, dell'incrocio tra forme di riconfigurazione globale, *governance*, sviluppo economico ed effetti multi-scalari di questa dialettica. Non sempre, o non semplicemente, quantitativi, la maggior parte di questi approcci ha però puntato con rigore sulla necessità della comparazione e dell'analisi sistematica delle trasformazioni dei sistemi urbani.

Altra cosa è però cogliere, dal basso, i mutamenti che interessano le nostre città, intese non più come prodotto ma come produttrici di vita urbana. Gli approcci idiografici hanno, da lungo tempo ormai, fornito una massa concreta, informata e ricca di informazioni su come si costruiscono, nella quotidianità, i luoghi che compongono il mosaico urbano (Watson, 2006). Gli studi di comunità, con lo slittamento che li ha condotti da un primo approccio olistico, che trovava nello studio di piccole comunità ritenute isolate il proprio oggetto, verso la ricerca di comunità nella città, e le ricerche etnografiche, condotte sia in antropologia che in sociologia urbana, hanno per oltre un secolo fornito resoconti di vite locali, costruzioni di spazi significativi e forme di interazione

espressamente urbane.

Non sempre, anzi raramente, le due famiglie hanno trovato un punto di convergenza se non nell'utilizzo *ad-hoc* da parte degli strutturalisti di studi etnografici e, viceversa, nell'uso acritico da parte degli idiografici di teorie macro usate come sfondo su cui ambientare le proprie scene di vita vissuta.

Tornando al tema centrale di questo saggio, ovvero la comparsa problematica della differenza culturale all'interno degli studi urbani, i due approcci hanno compiuto, nella maggior parte dei casi, l'errore di dare per scontata l'esistenza di queste differenze oppure, all'estremo opposto, di decostruirle in maniera così raffinata da non essere più in grado di offrire spiegazioni credibili degli effetti sociali dispiegati da queste differenze (Semi, 2007).

Vi è innanzitutto una significativa ambiguità relativamente alla natura di queste differenze. Per essere più precisi, di chi stiamo parlando quando ci riferiamo alle differenze culturali nel panorama europeo?

Le intersezioni tra differenze

La risposta è tanto ovvia quanto problematica perché la figura sociale dell'immigrato, *exemplum* dato per scontato di questa differenza, è molto di più e molto di meno che quella di un semplice portatore di alterità.

Come ha scritto McCall, intendiamo per intersezionalità la «relazione che intercorre, nella formazione dei soggetti, tra dimensioni multiple e relazioni sociali» (McCall, 2005, p. 1771).

Rifacendoci alla tematica dell'intersezionalità, possiamo, infatti, facilmente affermare che il migrante è, prima di tutto un individuo, dotato di tutta quella serie di dimensioni multiple e strutturanti che possiede, in termini astratti, qualsiasi altro individuo. Quello che cambia e rende specifica e contestuale la condizione di un migrante è la combinazione di queste dimensioni multiple (genere, età, classe sociale, origine nazionale, religione, ecc.) con le relazioni sociali che intercorrono con altri gruppi o individui.

Essere un migrante maschio, dalla pelle scura, giovane, di origine rurale e proveniente da un Paese maggioritariamente musulmano, situa questa persona in una serie di relazioni sociali con la realtà italiana, a sua volta composta da individui portatori di dimensioni multiple, che lo differenziano da una migrante dalla carnagione chiara, cattolica e di classe media. Al tempo stesso, però, que-

sto "ragazzo senegalese" e questa "ragazza polacca" vivono la medesima esperienza, la migrazione, vedendo esaltate o svilite alcune delle loro dimensioni multiple. Le differenze che li compongono non giocano tutte lo stesso ruolo in maniera identica. Per certi versi i migranti condividono tutti "qualcosa". La cosa che caratterizzerebbe, in eccesso, questa figura sociale è l'esperienza migratoria e la condizione di etero-definizione che lo vede, a seconda dei periodi storici, dei luoghi e dei rapporti sociali operanti, uno straniero, un lavoratore ospite, un extracomunitario, un immigrato, un migrante, un vu' cumprà, un islamico.

Se aveva ragione Sayad (2002) a rammentare della doppia assenza del migrante contemporaneo, si tratta al tempo stesso di una figura sociale in eccesso, troppo visibile, troppo presente, troppo tematizzata.

Troppo poco individuo da un lato e troppo immigrato dall'altro, il migrante contemporaneo nutre la visione di una città popolata da comunità di figure accomunate da uno stigma eccessivamente riduttivo. Schiacciare la differenza su quella culturale, ammesso e non concesso che ci sia accordo sul suo significato, è utile? Cosa si perde, in questa visione?

Innanzitutto, a mio avviso, si perdono dei dibattiti.

Prendiamo ad esempio, il vivace e lungo dibattito, sia francese che anglosassone, sul rapporto tra forme di segregazione urbana, *social mixing* e costituzione di spazi pubblici democratici ed inclusivi. La questione, in breve, è quella di come pensare, gestire o rispondere alle polarizzazioni che vedono aumentare i quartieri securizzati e omogeneamente ricchi, diminuire le esperienze di mescolanza tra classi sociali e l'incancrenirsi delle situazioni di marginalità di certe cinture metropolitane. Per dirla con Donzelot (2004), come reagire alla *ville à trois vitesses*?

È certamente vero che parte della ragione dell'interesse internazionale per queste tematiche è legato a delle società nazionali che hanno, sapientemente, prodotto forme di segregazione e marginalità urbana come esito inatteso, ma non sempre, di politiche decennali di *divide et impera* urbano, di *uneven development* sistematico e ragionato. Il fatto che l'Italia, in ragione della frammentazione politico-amministrativa, del peso del "locale", dell'assenza di una politica esplicita e condivisa della casa e della pianificazione negli ultimi vent'anni, del caso e della fortuna, abbia avuto minori problemi fino ad adesso, non significa che non valga la pena occuparsene.

Nel dibattito italiano la questione del *social mixing*, raramente evocata con

questi termini, emerge soprattutto con le cicliche richieste di attenzione su alcuni, specifici e particolari, contesti urbani. Via Anelli a Padova, Viale Padova a Milano, Porta Palazzo a Torino, lo Zen a Palermo, Corviale a Roma o Scampia a Napoli, sono territori che condividono pressoché nulla tra di loro, se non l'essere, per alcuni casi, dei progetti urbanistico-architettonici rivoltatisi contro i propri creatori, o in altri casi dei contesti che hanno scontato l'assenza di progetto (che, in sé, è un progetto). Le "*casbah*", i "ghetti", le "zone fuori controllo" del nostro Paese possono trovarsi in centro città, nelle periferie, essere di recente o antica edificazione, come se fosse sufficiente il loro nome per qualificarne la problematicità e suggerire delle soluzioni.

Apparentemente, la questione dell'accesso agli alloggi popolari delle nuove popolazioni vulnerabili e a rischio di caduta in povertà, viene vissuta senza legame con una progettualità urbana innovativa e legata a forme di *social mixing* e, quando ciò accade, come è stato il caso degli ex-villaggi olimpici torinesi, sembra produrre l'ennesimo buco nell'acqua (Olagnero e Ballor, 2010).

A prevalere sono ormai le risposte locali a bisogni che sono al tempo stesso strutturalmente prodotti e discorsivamente rielaborati alla luce di una raramente esplicitata culturalizzazione delle differenze, per la quale, se l'oggetto di una politica è un rom, sarà necessario prendere in considerazione il presunto nomadismo ancestrale, se uno straniero di origine araba, la sua scontata identità islamica (con tutta la retorica che l'accompagna).

Per fare una provocazione, perché mai avremmo bisogno di un centro interculturale al posto di un asilo nido?

Se poi prendiamo in esame il dibattito sulle forme di segregazione, l'opposto dell'ideale rappresentato dal *social mixing*, questi si appiattisce, nei rari casi in cui emerge, sulla presunta segregazione comunitaria delle popolazioni immigrate mentre non sembra problematico il processo di secessione consapevole e organizzata dei ceti superiori rispetto a tutti gli altri. Utilizzare, infatti, la categoria "immigrato", al netto delle altre differenze strutturali, consente l'operazione speculare di riferirsi agli "italiani", ipotizzando un'implicita omogeneità culturale *vis-à-vis* gli "Altri" che permette, tra le varie cose, di pensare che le differenze tra italiani siano ora meno rilevanti e cogenti.

Italiani, milanesi o isolani?

Come si sosteneva alla fine del paragrafo precedente il problema dell'appiattimento culturalista dell'intersezionalità delle dimensioni strutturali non si applica solamente a quelle popolazioni per le quali diamo per scontato che siano "Altre" ma vale, universalisticamente, per qualsiasi individuo, gruppo e popolazione.

La mia proposta è dunque quella di guardare con uguale attenzione ai cosiddetti "italiani", una collettività negli ultimi tempi ritenuta, incomprensibilmente, omogenea. Se in contesti nazionali differenti, come è il caso della Gran Bretagna e del dibattito sulla "*whiteness*" (Wemyss, 2009), il tema dell'identità nazionale, etnica e razziale è, infatti, tra i più promettenti e studiati, nel nostro Paese l'attenzione è ancora prevalentemente rivolta alle popolazioni immigrate o alle seconde generazioni.

Nell'analisi urbana del mutamento si sta, infatti, sottovalutando, a mio parere, la complessità relativa ai cosiddetti "autoctoni", per i quali vengono utilizzate categorie quali "creativi", "giovani", "classi medie", "bamboccioni" che nascondono in realtà molti aspetti centrali. Le categorie che ho identificato fanno riferimento a una delle forme di trasformazione urbana più studiata, e ambigua, cioè quella di *gentrification* e ad un segmento specifico della popolazione, riconducibile a quel vasto ed eterogeneo strato chiamato "classe media".

La letteratura sulla *gentrification* è particolarmente interessante ai fini di questa discussione perché la dimensione culturale è considerata fondamentale dalla maggior parte degli autori, tanto relativamente alle culture professionali e creative coinvolte quanto al bisogno di cultura che apparentemente muove le classi medie coinvolte in questi processi (Lees, Slater e Wily, 2008).

Per illustrare la necessità di una riformulazione e di un allargamento del concetto di differenza culturale a tutti gli abitanti dello spazio urbano, userò un esempio relativo al caso del quartiere Isola, a Milano[2].

Si tratta di un quartiere del nord-ovest di Milano, appena ai margini del centro storico, rimasto "isolato" per ragioni principalmente urbanistiche fino ai tempi più recenti. Arterie di scorrimento, circonvallazioni e una ferrovia hanno disegnato un piccolo quartiere, di tradizione operaia e popolare, noto in città per il passato di malavita locale e di forte attivismo politico. Un quartiere stori-

[2] Queste riflessioni sono il frutto di un lavoro di ricerca coordinato dal sottoscritto, Marco Santoro e Roberta Sassatelli su "Consumo e ceto medio" e finanziato dal Consiglio Italiano per le Scienze Sociali tra 2008 e 2011. Il lavoro sul campo nel quartiere Isola è stato condotto principalmente da Davide Caselli, Chiara Marchetti e Francesca Pozzi.

camente di sinistra e rimasto pressoché invariato sino agli anni novanta, a partire dai quali si è fatta sentire con un'intensità crescente la spinta centrifuga del centro città. Rappresentata da diversi progetti di trasformazione urbana, tra i quali spicca per volume e rilevanza quello del rifacimento della stazione ferroviaria Garibaldi e della concomitante costruzione della cosiddetta "Città della Moda", questa spinta ha significato innanzitutto uno stupefacente ricambio di popolazione residente e l'ascesa dell'Isola da quartiere popolare a quartiere alla moda (Micoli, 2008; Diappi *et al.*, 2009). Quest'ascesa è stata prodotta aggiungendo immobili di pregio, recuperando quelli ottocenteschi e chiudendo, a partire dagli anni novanta, centri sociali e spazi ritenuti "degradati".

Un modo sommario ma eloquente di illustrare la diversità interna ai nuovi arrivanti è quella di distinguerli a seconda del loro arrivo nel quartiere. Nella nostra ricerca abbiamo, infatti, osservato tre distinte fasi di ingresso di "gentrificatori".

La prima ondata: gli anni ottanta

È costituita essenzialmente da famiglie divenute proprietarie del proprio appartamento prima che l'Isola diventasse una zona alla moda. Nelle interviste emerge come tratto comune la visione tutt'altro che entusiastica di ciò che hanno trovato all'inizio («atroce», «potevo comprare solo qui», «una casa pazzesca ma almeno era in città», «una zona di merda»).

I nuovi arrivati hanno dovuto effettuare dei grandi investimenti per rimettere a nuovo la loro proprietà, spesso aumentandone gli spazi (ad esempio con la trasformazione dei sotto-tetti in mansarde), e ricavandone dei ritorni economici potenziali importanti. Si tratta anche di una popolazione che, mentre ne aveva sostituito una composta da famiglie anziane, di classe popolare e anche da immigrati di origine straniera arrivati qui negli anni ottanta, ha visto successivamente arrivare gli "Altri", cioè quella popolazione eterogenea di studenti e coppie giovani che succedeva loro negli anni novanta. Altra caratteristica comune a questa prima ondata è nella caratterizzazione politica, di sinistra, che li ha visto spesso implicati attivamente nelle mobilitazioni politiche contro la riqualificazione del quartiere. In sintesi, si tratta di un insieme di persone arrivate all'Isola sia per ragioni di mercato, sia politiche:

[Questa all'Isola] è stata la mia prima e unica casa acquistata, di proprietà… un mutuo allora ragionevole e quando sono arrivato vent'anni fa all'Isola era l'unico quartiere di Milano in cui io potessi permettermi di acquistare una casa. I prezzi erano già saliti ma non erano ancora impazziti. Per farla concreta io vent'anni fa ho comprato un appartamento di novanta metri quadrati… cento metri quadrati con novanta milioni che era ragionevole anche rispetto alla media del resto della città… (Giovanni, 60 anni, giornalista ed artigiano creativo)

Gli anni novanta

Chi è arrivato negli anni novanta ha vissuto le lotte a favore e contro la riqualificazione e, più in generale, contro l'aumento dei costi del quartiere. Nuovi abitanti portano con sé trasformazioni rilevanti: crescono molto gli interventi strutturali, tanto nei lavori sulle facciate come su quelli interni. Il valore al metro quadro cresce con il crescere di questi interventi e così il panorama dell'Isola muta al mutare delle trasformazioni del quadro abitativo e residenziale.

C'era gente che entrava e andava giù, ogni tanto io, se tornavo a casa, trovavo anche qualcuno che mi usciva dalla cantina all'improvviso, non con delle facce meravigliose sempre. E c'è stato proprio questo periodo, fra l'altro in corrispondenza del periodo in cui anche le strade... sembrava diventato il Bronx, l'Isola. Anche nelle strade c'era questa situazione di spaccio, proprio alla luce del sole. Adesso poi sono arrivati invece "una serie di studenti", direi, perché io non so bene, poi è venuta questa famiglia, che anche quella lì è una cosa che mi domando sempre, perché in realtà questi appartamenti di là alcuni sono dei monolocali, ma che costano un sacco di soldi, per cui è per quello che venivano solo dei trans, delle prostitute che un po' guadagnavano, un po' probabilmente erano pagati da altri forse, anche le case. Un po' i trans stavano in sette in una stanza, cioè c'era un sovraffollamento, erano tantissimi. [...] Adesso mi sembra più tranquillo (Daria, 36 anni, illustratrice).

La terza ondata: gli anni duemila

Si tratta del gruppo più lontano dai primi due, costituito da coppie e singles che vedono il "dopo" della riqualificazione e, in una certa misura, ne pagano i costi e sono quindi in prima fila a sostenere il nuovo volto del quartiere. Sono dei nuovi residenti a proprio agio con il quartiere trasformato che, nelle interviste, teorizzano in maniera estetizzante quello che, a loro, pare essere un modello di *social mixing*, proprio nel momento in cui la gran parte dei ceti popolari e dei cittadini stranieri ha lasciato un quartiere divenuto troppo costoso:

Cioè mi piace proprio perché è ancora un po' di tutto… è ancora un po' popolare, è ancora … è per me che ci vivo da poco, è anche interessante vedere questo fermento che c'è della trasformazione… sono curiosa di vedere che cosa diventerà… mi piace che sia un quartiere che lo senti proprio, che ha un'identità forte, e che insomma i negozianti li conosci, conosci le persone, che senti… insomma io prima stavo sui Navigli e non è che non accada neanche qua, accade anche lì, accade in tutti i quartieri però qui veramente un pochettino ti senti in un mondo a parte… e poi non so… sai ti dico mi piace proprio che ci sia il Blu Note[3] là da un lato ma anche il baretto vecchio stampo dall'altro… per me che lavoro spesso in casa, cioè non ho un ufficio fisso o che vado a spasso con la bimba, mi piace molto… c'è una bella atmosfera, c'è una bella via principale, cioè ci sono quelle quattro o cinque vie in cui cammini volentieri se devi andare in giro e quindi se mi va… che non sia un quartiere residenziale… ma vivo, e anche questa specie di identità che c'è, che in realtà è abbastanza complessa perché se ho ben capito fra le varie associazioni di quartiere c'è una guerra in corso mica male… e finché uno riesce a starne fuori è anche divertente stare a guardare, ecco… insomma a Milano mi sembrava un gran bel posto dove stare… mi sembra poco milanese comunque… ma anche così politicamente non mi sembra così "mediasettizzato"… di stampo così berlusconiano come in parte Milano sta diventando… e quindi mi sembra… ecco, non cambierei volentieri […] (Valentina, 40 anni, regista teatrale e televisiva).

Le classi medie di queste tre ondate sono per molti versi piuttosto simili: italiane di origine, bianche, politicamente orientate a sinistra, cosmopolite, con credenziali educative alte, professionalmente impiegate come intermediari culturali. Divergono però per fase del corso di vita in cui si trovano, per *timing* dell'arrivo nel quartiere, per prospettive future. Hanno investito economicamente in modo diverso e hanno dei ritorni differenti. Usano il quartiere in modi

[3] Un locale jazz legato all'omonima etichetta musicale.

molto differenti, ne hanno opinioni diverse. L'Isola stessa ha un suo percorso, da piccola enclave operaia di sinistra, ai margini dello sviluppo milanese fino agli anni ottanta inoltrati, a zona schiacciata dall'espansione del centro, dalla costituzione dei nuovi grattacieli della Città della Moda e, in generale, dalla pressione demografica di alcuni segmenti della popolazione milanese.

Una visione a-storica di questo territorio e dei suoi abitanti, vecchi e nuovi, consentirebbe l'operazione di contrapporre una popolazione pensata e descritta come "autoctona" rispetto ad "un'Altra". In realtà, come si è cercato sommariamente di mostrare, la complessità interna ai cosiddetti "italiani" è notevole e difficilmente potrebbe essere ridotta ad una matrice di "italianità" o di "medietà".

L'intersezione tra le dimensioni strutturali di queste persone, che abbiamo considerato in qualche misura rappresentative di altrettante ondate di migrazione interna al quartiere, opera in maniera differente a seconda dei periodi storici. Chi può vantare una maggiore distanza dall'ingresso nel quartiere, cioè una maggiore anzianità nelle relazioni di vicinato, fa valere con maggiore forza l'appartenenza politica e questa differenza si traduce nella vita quotidiana in un maggiore protagonismo nei movimenti di critica e reazione ai progetti di riqualificazione del quartiere. La generazione di mezzo, quella degli anni novanta, condivide con la precedente l'enfasi "politica" ma gioca con convinzione maggiore l'appartenenza di classe, un elemento che ha tenuto unite quelle famiglie che hanno dovuto investire maggiori risorse nella ristrutturazione del contesto abitativo e che temono di vederlo messo in discussione da persone "indesiderate". Le differenze politiche e quelle di classe, nelle rappresentazioni dei membri dell'ultima ondata di gentrificatori, vengono occultate dal compiaciuto cosmopolitismo di chi, pur pagandone il prezzo in termini di mercato, arriva in un quartiere già completamente rinnovato e privo di quegli elementi di conflittualità presenti fino agli anni novanta.

Conclusioni

In questo breve saggio abbiamo sostenuto la necessità sociologica di ripensare la categoria di differenza, perlopiù concepita in termini culturali, per quanto attiene agli studi urbani. Il riavvicinamento tra analisi urbana e dinamiche

migratorie sta infatti avvenendo con il concomitante occultamento della medesima complessità che caratterizza le popolazioni cosiddette "autoctone".

In sintesi, per discutere di trasformazioni urbane e di città, la categoria di differenza rimane centrale, ma va estesa da un punto di vista teorico e applicativo a tutti gli individui, gruppi e popolazioni che producono e consumano luoghi in città, e va considerata non già un punto di partenza, una variabile strutturale e strutturante, ma un esito, un problema empirico, un interrogativo.

Parte III
Spazi pubblici

Introduzione

di Andrea Mubi Brighenti

Nell'ambito degli studi urbani, da parecchi anni ormai (nella letteratura angloamericana perlomeno dall'inizio degli anni novanta) numerosi teorici critici hanno lamentato un fenomeno di «estinzione» dello spazio pubblico (Davis, 1990; Sorkin, 1992; Mitchell, 2003; Kohn, 2004). È relativamente facile constatare, infatti, una tendenza storica verso una sempre maggiore privatizzazione, recinzione, frammentazione, controllo, sorveglianza, securitizzazione, segregazione, dispersione, sanitizzazione e sterilizzazione degli spazi urbani aperti, tendenza che può essere interpretata come un anniclilimento uno svuotamento e infine una distruzione dello spazio pubblico. Tale crisi è connessa a quella che già negli anni settanta Sennett (2006) aveva chiamato la «fine dell'uomo pubblico» e al peso crescente giocato dalla «paura» in quanto nuovo fattore ecologico urbano.

Allo stesso tempo, però, lungi dall'essere scomparsi dalla scena, gli spazi urbani della copresenza appaiono sempre più al centro di una serie pressoché infinita di conflitti, controversie, discussioni, cure e progetti, al centro insomma di un intenso lavoro discorsivo e pratico che tende in vari modi a farsene carico. Si tratta di un enorme investimento di energie intorno all'articolazione, progettazione, formazione, uso, rivendicazione e trasformazione degli spazi pubblici, un lavoro che viene condotto sia in ambiti professionali e tecnici sia in ambiti mediatici, politici e di dibattito pubblico.

Come spiegare quest'apparente contraddizione? Altrove (Brighenti, 2010a), ho cercato di argomentare che – non affatto per negare i processi problematici in corso ma precisamente al fine di comprenderli meglio – è la nozione stessa di spazio pubblico correntemente impiegata in gran parte di questi discorsi a dover essere trasformata. Non si tratta, mi preme sottolineare, di una schizzino-

seria terminologica. Possiamo adottare l'etichetta o la categoria che preferiamo, ma ciò di cui dobbiamo dare comunque conto è il fatto che la nozione di spazio pubblico va aggiornata ed ampliata alla "pluralizzazione" delle formazioni territoriali contemporanee, che risultano dalle nuove configurazioni socio-tecniche e bio-politiche della società contemporanea. Oggi ci troviamo a che fare con una sovrapposizione e un intreccio di territori sociali, materiali, amministrativi, informativi, ambientali – e si potrebbe parlare persino di "territori mobili", nel senso che le forme contemporanee di mobilità spaziale, lungi dall'essere *tout court* deterritorializzanti, creano invece esse stesse delle proprie formazioni territoriali.

Vorrei insistere sull'importanza della nozione di territorio per comprendere cosa stia accadendo allo spazio pubblico oggi. Una visione crudamente etologica ci presenta l'essere umano come un animale territoriale, che attraverso l'aggressività, ovvero l'appropriazione e la difesa territoriale, stabilisce gerarchie sociali e quello che gli scienziati naturali chiamano l'ordine di beccata (*pecking order*). Se agli scienziati sociali una tale visione pare facilmente criticabile, accusabile di primordialismo e determinismo, critico (in quanto *explanandum*) resta però il fattore di "fissazione" e di "inscrizione" nella materialità – ovvero in forme spaziali – di procedure, progetti e immagini di relazioni sociali. "La relazione sociale è per intero una relazione territoriale": certo, le funzioni territoriali possono essere estremamente varie e articolate, e ovviamente definite in modi per nulla istintuali (lungi da simpatie funzionaliste in sociologia, per funzioni territoriali qui intendo infatti né più né meno che trasformazione di ambienti), ma di base un territorio viene ad esistere attraverso un "atto di territorializzazione", una "presa" territoriale o un "incontro" tra elementi tra loro distinti che vengono portati insieme e commisurati attraverso una qualche forma di istituzionalizzazione, ovvero di immaginazione condivisa (anche laddove tale condivisione possa rivelarsi in realtà estorta o egemonica).

La formazione di territori implica dunque una procedura tecnologica che sostiene una dimensione amministrativa rispetto a una molteplicità sociale determinata. La "resistenza" dei territori è la resistenza stessa della materialità e della spazialità messe in gioco negli atti di territorializzazione, e la "portata" dei territori è la portata stessa della materialità e della spazialità attivabili negli atti di territorializzazione. Questa concezione si radica in una visione energetica ed intensiva delle formazioni territoriali, mettendoci al riparo dal relativismo postmodernista e da una facile scappatoia deresponsabilizzante che affida alle

pratiche d'uso una libera e illimitata capacità trasformativa dei territori. Oggettivamente, i territori affollano l'ambiente, e ogni composizione territoriale è soggetta a logoramento e manutenzione che costano energia. I territori sono materiali, ma la loro materialità non è banale: si tratta di una materialità vivente, intensiva.

Ogni territorio è relativo a un tentativo di rispondere alla domanda circa quale sia "la misura" (in termini di scala, dimensioni, estensioni, intensità, costituzione) possibile o appropriata della coesistenza sociale (o, se vogliamo, di una coesistenza). Per questo motivo, al cambiamento delle condizioni sociotecniche e bio-politiche di un'epoca corrisponde un'inevitabile cambiamento dei territori (di nuovo, in termini di scala, dimensioni, estensioni, intensità, costituzione). Allo stesso tempo, i territori non sono riducibili a pure unità amministrative create e manipolate *ex machina*, a freddo per così dire. Al contrario, dobbiamo riconoscere che "i territori vivono"; che, in altri termini, hanno una costituzione "organica" (inutile aggiungere che come dei rischi del funzionalismo, siamo anche tutti accorti di quelli dell'organicismo, e non vogliamo certo tornare a proporre una teoria di un secolo e mezzo fa). Non a caso, però, le scienze di polizia del settecento nascevano con la missione di *sonder les territoires*, ovvero di cogliere la costituzione immanente dei territori al fine di meglio governarli – il governo essendo, come ci ha insegnato Foucault (2005), un compito non impositivo ma dispositivo. I territori hanno una vita perché la loro spazialità non è semplicemente estensiva ma anche e soprattutto intensiva, è una spazialità vitale (di qui altresì la loro ritmicità). Non solo: i territori non si limitano ad essere oggetto governamentale, essi "domandano" amministrazione (come può sincerarsi chiunque sia mai andato alla riunione di un'associazione di quartiere).

Lo spazio pubblico si presenta come una formazione territoriale nel senso appena delineato. Per cominciare, pur consapevoli dell'importanza del diritto nella manutenzione dei territori, non possiamo accontentarci di una definizione giuridica (o meglio giuspositivistica, se vogliamo rendere giustizia alle considerazioni che emergono dalla prospettiva del pluralismo giuridico radicale) dello spazio pubblico. Dobbiamo anzi uscire da una visione dicotomica che oppone in modo lineare spazi pubblici e spazi privati. Meglio cominciare ad addentrarci nella questione dello spazio pubblico dal punto di vista dei regimi di interazione, dei registri della copresenza. Da questo punto di vista è evidente che lo spazio pubblico non è un territorio primario, ma che esso implica anzi

fin dall'inizio un fattore di deterritorializzazione, di messa in circolazione dei territori (in primo luogo di quelli familiari e comunitari, o anche di quelli che i sociologi di Chicago chiamavano le «aree naturali» della città). In questo senso diciamo che lo spazio pubblico è uno spazio di accessibilità e di visibilità, che costituisce una conquista (lo staccarsi da altre territorializzazioni familiari e comunitarie). In quanto territorio, esso ha una componente intensiva: esiste su una soglia che è stata indicata come *civility* o *urbanity*, capacità di coesistenza con lo straniero biografico. Si tratta dunque, nel senso più letterale, di "una conquista di civiltà".

Su tale progetto culturale, sulla sua realizzabilità o irrealizzabilità molto si è scritto; tuttavia è qui importante sottolineare che, proprio in relazione alla soglia di intensità che lo spazio pubblico comporta, l'esperienza dell'essere in pubblico non è un'esperienza necessariamente piacevole. Questo è il motivo per cui è necessario superare una visione irenica e idillica dello spazio pubblico "ideale", spesso inconsapevolmente presupposta proprio da quei teorici critici che lamentano l'estinzione dello spazio pubblico. Di fatto, molti critici della privatizzazione e delle *enclosures* urbane sembrano riporre un'acritica fiducia nel fatto che il traguardo di aumentare il numero di spazi aperti e accessibili sia di per sé garanzia che la *civility* vi regnerà. Ma, evidentemente, non possiamo sperare di ridurre la questione dello spazio pubblico a una questione di quantità, di estensione. Se per Kant lo spazio indicava una «possibilità di coesistenza», Simmel, proprio a partire da una riflessione su tale definizione, ci mostrava che lo spazio sociale contiene inevitabilmente anche la questione dei «limiti della coesistenza»; e tali limiti sono lavorati non tanto in estensione quanto in intensità, o meglio sono definiti nel divenire-intenso dell'estensione (di qui la geniale analisi che Simmel compie dei confini).

In secondo luogo, di fronte a fenomeni quali l'urbanizzazione estensiva dei territori tradizionalmente periurbani, l'inscrizione intensiva delle tecnologie dell'informazione negli spazi urbani (rinvio all'esistenza di un intero campo di studi che va sotto il nome di *urban informatics*) e la frammentazione degli spazi aperti legata ai processi di segregazione, lo spazio pubblico non può essere più delimitato topograficamente (cioè, come nel paradigma della carta di Nolli). Suggerisco di conseguenza la necessità di teorizzare lo spazio pubblico integralmente come "dominio pubblico". Questo passaggio dallo spazio al dominio pubblico (non alla sfera pubblica) cerca di rendere conto delle mediazioni attraverso cui lo spazio pubblico tradizionalmente inteso oggi si disperde e si

frammenta spazialmente, trascrivendosi in forme territoriali translocali, ovvero in territori composti attraverso processi di mediazione e computazione. Per quanto riguarda la dimensione della mediazione, occorre ricordare che non solo "apparire in pubblico" ma anche "indirizzarsi ad un pubblico" costituiscono elementi cruciali del dominio pubblico urbano. Media e città non sono contrapposti; al contrario, i nuovi ambienti urbani compositi e stratificati, e le geometrie del potere spaziale evocate da Doreen Massey (1994) sono oggi geometrie variabili, non più solo topografiche ma propriamente topologiche.

La componente ritmica del dominio pubblico in quanto territorio è legata alla dinamica di appropriazioni situazionali reversibili che lo deformano costantemente. La prova dell'effettiva "pubblicità dello spazio pubblico" andrà sempre cercata nella reazione ai diversi movimenti di appropriazione. Le appropriazioni non sono quindi il contrario del dominio pubblico, ma al contrario parte essenziale della sua formazione territoriale. Per essere tale, il pubblico deve dunque poter includere nella propria formazione territoriale un elemento di resistenza, non solo all'appropriazione di un soggetto privatizzante, ma anche e forse soprattutto alla totalizzazione entro un soggetto accomunante. Pubblico e comune rappresentano, da questo punto di vista, due dimensioni parallele che trovano però l'una nell'altra il proprio limite e punto di rovesciamento (Brighenti, 2011).

I saggi raccolti in questa parte mi sembra illustrino bene tali vicissitudini dello spazio pubblico contemporaneo in quanto integrale "dominio pubblico". Il contributo di Sandra Annunziata, per cominciare, esprime anzitutto disagio nei confronti della nozione classica di spazio pubblico ed invita ad estendere l'attenzione verso il nesso tra spazio urbano, cittadinanza e coesione sociale. Annunziata si rende conto dei limiti di un discorso che intende lo spazio come mera estensione e, sulla base di un suo caso di studio sul quartiere di Nuovo Ponte di Nona nel Municipio VIII di Roma, ci invita a considerare un'ampia gamma di questioni storiche, sociali, economiche, politiche (sia partitico-elettorali sia di *policy*) e amministrative che hanno condotto a una determinata composizione del territorio. Le conclusioni di Annunziata che, anche sulla scorta di considerazioni di Cremaschi, invitano ad alleggerire le pretese nei confronti delle presunte proprietà taumaturgiche dello spazio pubblico, si saldano dunque con la nostra riflessione proposta poco sopra.

Il saggio seguente di Fulvia d'Aloisio presenta un'ampia ricognizione sui problemi che affliggono lo spazio pubblico contemporaneo, soprattutto a parti-

re dalla letteratura anglo-americana che per prima ha teorizzato i principali elementi di crisi dell'urbanità classica, oltre che in riferimento alle più recenti riflessioni critiche di Delgado sulle restrizioni e le interdizioni agli usi dello spazio pubblico contemporaneo. Il caso di studio presentato da d'Aloisio riguarda in particolare i Quartieri Spagnoli di Napoli, ed è il frutto di una ricerca condotta dall'autrice con il Laboratorio di Urbanistica e Pianificazione Territoriale dell'Università Federico II. La ricerca mira a fornire una valutazione, a distanza di circa un decennio, dell'impatto effettivo del programma "*Urban*", il progetto europeo per la riqualificazione dei centri urbani. Nel suo contributo, d'Aloisio ci mostra in tal modo molto bene i limiti dei sogni tecnocratici di progettazione dello spazio pubblico, evidenziando come, quando gli esercizi di pianificazione e riqualificazione dello spazio condotti dall'alto non intercettano i veri bisogni e le vere esigenze degli abitanti, oltre a rimanere interventi spot scoordinati tra loro, sono destinati a rimanere esercizi sterili e fallimentari.

Nel suo saggio, Giuseppe Scandurra ci introduce alle microterritorializzazioni plurali di piazza Verdi a Bologna. Attraverso l'analisi etnografica, Scandurra rivela altrettanto bene come la pluralità di usi dello spazio pubblico della piazza non possa essere ricondotta all'immagine classica dello spazio pubblico come spazio di coesistenza, ma faccia emergere una pluralità di movimenti di autosegregazione e di appropriazione dello spazio, un vero e proprio formicolare di minoranze rivendicative, come quelle descritte da Ilardi, che si affacciano problematicamente su uno spazio urbano. Rispetto all'interazione tra le sue popolazioni (e sopratutto i suoi sottogruppi), piazza Verdi si può leggere, riflette Scandurra, come una località, una «conquista sociale in pericolo» che nel suo funzionamento pratico si rivela molto diversa tanto rispetto all'immaginario civico ufficiale della piazza urbana, quanto rispetto allo schematismo preconfezionato del pur immancabile e onnipotente discorso sul degrado urbano.

Nel suo contributo, Sebastiano Citroni fornisce un utile contributo alla comprensione delle trasformazioni in corso dello spazio pubblico, sottolineando in particolare due dimensioni: da un lato il desiderio e il consumo di socialità che spingono le persone verso determinati spazi di ritrovo, dall'altro il rapporto tra spazi fisici e mezzi, o meglio circuiti di comunicazione. L'analisi di Citroni si basa infatti su uno studio etnografico esteso del funzionamento di diversi tipi di "eventi culturali" a Milano. Seguendo Dewey e la mia stessa elaborazione sulla questione del dominio pubblico, Citroni si concentra sul territorio di affezione che un evento riesce ad innescare. Si tratta di un movimento cen-

tripeto verso un determinato spazio fisico, verso la tal piazza, collocato però all'interno di un campo gravitazionale definito dai diversi canali di comunicazione e dai diversi «prolungamenti» che gli organizzatori di determinati eventi sono stati in grado di costruire. Il modo in cui l'evento culturale territorializza un pubblico, mostra inoltre Citroni, può essere piuttosto diversificato sulla base del tipo di dinamica partecipativa prevista dagli organizzatori.

Infine, Michela Semprebon, nel saggio che chiude questa terza parte, ripercorre il caso dei *phone centres* nella città di Modena, sottolineando come essi vengano, a pieno titolo, a far parte di una questione pubblica ipertrofica e inaggirabile, quella della sicurezza urbana – o meglio, come la chiama Semprebon, della «emergenza securitaria». Nel più ampio contesto delle tendenze discriminatorie di un Paese, l'Italia, che fatica a pensarsi o semplicemente accettarsi come plurale, il *phone centre* si presenta come uno «spazio conteso»: attività commerciale privata che fornisce un servizio pubblico ma che tende a divenire spazio etnicizzato e comunitario (o quantomeno di sostegno per parte della popolazione immigrata), quindi controllato e sottoposto a un quadro normativo pesante e al limite del punitivo, le sue stesse soglie vengono percepite da imprenditori morali locali come problematiche (i quali trascrivono la presenza dei fruitori del *phone centre* come problema di ordine pubblico) soprattutto quando tale peculiare spazio "rischia" di diventare parte integrante del quartiere. Semprebon ci mostra dunque un caso importante in cui uno spazio può divenire parte del dominio pubblico anche senza che gran parte degli attori rilevanti coinvolti (ad esempio imprenditori morali, amministratori locali, giornalisti, ecc.) vi si siano mai recati.

Di quale spazio pubblico abbiamo bisogno? Ripartire dalla domanda dei territori: pratiche di cittadinanza urbana in un quartiere privato a Roma

di Sandra Annunziata[1]

La città di Roma nell'ultimo decennio è stata scenario di un intenso sviluppo edilizio dagli esiti spaziali non sempre soddisfacenti. Manca una lettura complessiva di quanto si sia costruito nella capitale, ma dalle prime ricostruzioni non è difficile comprendere come il patto sancito tra la sinistra storica e il mondo dell'impresa, descritto come "Modello Roma", si sia risolto nella "cementificazione" (in senso non solo figurato) dello sviluppo urbano.

Proveremo con questo breve contributo a ricostruire le linee principali delle critiche alla città recentemente costruita ma anche a suggerire la necessità di provare a riformulare il problema che pone, non in termini di carenza dello spazio pubblico o della sua privatizzazione, ma di re-interpretazione della domanda espressa dai contesti.

Si registra, a parere di chi scrive, un'enfasi eccessiva nelle preoccupazioni inerenti il futuro dello spazio pubblico. E le ragioni per le quali si sostiene questa tesi sono facilmente spiegate dall'evidenza: di spazio aperto, fruibile e praticabile collettivamente (inteso in termini meramente quantitativi) se n'è prodotto molto. Strade sovradimensionate, piazze nel mezzo del nulla, giardini inutilizzati, parcheggi dove non servirebbero, *cul de sac* residuali, sono solo alcuni degli esempi di spazi prodotti negli ultimi anni alle porte della città. Spazi di cui ci si lamenta perché privi di cura, mai veramente conclusi, realizzati in assenza di un progetto dello spazio urbano di relazione, ma non per questo privi di importanti processi di significazione.

[1] Assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Studi Urbani dell'Università di Roma Tre.

Il cuore della questione quindi sembra non più riconducibile solo all'erosione dello spazio pubblico, ma bensì a ciò a cui ci rifacciamo quando sosteniamo questa tesi: quale forma di convivenza è oggi possibile nella città contemporanea?

Per tentare di rispondere proveremo a partire dalla domanda espressa dai contesti attivi a livello urbano. Si tratta dell'emergere di una domanda più o meno conflittuale legata alla vivibilità dei contesti urbani e alle forme e ai modi della convivenza di dispiegarsi nella società contemporanea (Cremaschi, 2007, 2008c). In altri termini di quali tipi di spazi ha bisogno la città contemporanea per essere con-vissuta?

Forse non sarà lo spazio pubblico celebrativo, nella nozione ereditata dalla storia dalle città europee, la risposta, soprattutto se la grammatica degli spazi che vogliamo mettere sotto osservazione è quella della città recentemente prodotta. Proveremo a fare questa riflessione ricostruendo la vicenda che vede protagonisti gli abitanti di un quartiere recentemente costruito alle porte di Roma, con la consapevolezza che si tratti solo di uno dei tanti episodi, molto simili tra loro, che sollevano l'interrogativo della qualità dello sviluppo urbano della capitale.

Spazio tra le case

«Spazio tra le case» è l'espressione usata da Jan Gehl nel suo classico "*Life between Building*" (1987) per definire "ciò di cui ci occupiamo" quando parliamo di spazio pubblico nell'ambito del progetto dello spazio urbano. Una volta soddisfatto il bisogno di spazio per la sfera privata, la casa, è materia del progetto occuparsi di ciò che le sta attorno e dal quale dipende la possibilità della vita sociale di formarsi.

La capacità riconosciuta al quartiere di funzionare come unità minima di convivenza in cui la produzione e riproduzione dei legami sociali è possibile, è dovuta soprattutto all'importanza attribuita ad un ampio spettro di forme di interazione in grado di dispiegarsi nello "spazio tra le case". Per questo la conformazione spaziale e i servizi di cui un quartiere dovrebbe essere dotato, hanno acquistato sempre più importanza, trovando il loro apice rispettivamente nella stagione di sperimentazione del progetto di quartiere pubblico e nella formulazione della legge sugli standard. Il nodo fondamentale nei discorsi e

nelle pratiche progettuali ha riguardato per molto tempo la riproducibilità formale dell'idea astorica di quartiere, un artefatto spaziale ed istituzionale in grado di restituire quella vitalità e quel senso di appartenenza propria della città senza piano. In particolare, in Italia nel corso della seconda metà del novecento l'intervento pubblico ha tentato di attribuire una forma coerente alle città in espansione e considerato il quartiere un dispositivo intermedio tra individuo e società (Di Biagi, 2001). La pianificazione per quartieri del movimento moderno diventa un vero e proprio tentativo di riproduzione della vita sociale su base progettuale. I quartieri hanno tradotto al suolo idee di città che, mutando nel tempo, hanno anche tentato di dare vita e forma a nuove comunità di cittadini. Il valore compositivo della città fisica diventa lo strumento per gestire il valore sociale. Una logica che in alcuni casi ha portato al progressivo depauperamento della componente vitale e sociale degli stessi, riducendoli ad una semplice risposta tecnica svuotata di ogni portato riformatore (Doglio, 1974). Successivamente, mentre da un lato si conquistavano importanti diritti con la legge sugli standard (Salzano, 2010) si compiva anche la prima standardizzazione della vita sociale e pubblica mediante il processo di codificazione del numero di servizi e istituzioni pubbliche necessarie alla vita sociale (Tosi, 2001). Questa codificazione è stata messa in discussione a più riprese e problematizzata alla luce dei recenti progetti di trasformazione che interessano la città contemporanea (Bricocoli, de Leonardis e Savoldi, 2011).

Quartieri ibridi: dalla grammatica degli spazi confusa e incerta

Oggi, diversamente dal passato, la conformazione fisica del quartiere non è più al cuore del dibattito urbanistico, né tantomeno lo è la riproducibilità su base spaziale dei legami sociali e dei diritti di cittadinanza. Le sperimentazioni progettuali degli anni sessanta sono state liquidiate insieme alle istanze di cui erano portatrici. Eppure è sempre il quartiere il modo attraverso il quale si producono nuovi dispositivi spaziali di convivenza. In altri termini la città continua inesorabilmente il suo sviluppo per unità più o meno compiute. Ma i quartieri che si presentano sotto i nostri occhi oggi non hanno le caratteristiche né della città pubblica degli anni sessanta e neppure ricalcano il trend del quartiere dalla *governance* privata (Nelson, 2005), accusati di produrre *communities* che interrompono la partecipazione alla vita cittadina, alla ricerca

di un confort ideale per dei «*club public realm*» (Webster, 2001). Sono un ibrido, frutto della regia pubblica e dell'investimento privato. Nel caso specifico di Roma nascono come compensazione dei diritti edificatori maturati nel piano regolatore del 1962, vengono localizzati, mediante nuovo Piano regolatore generale, a fianco delle centralità e supportati dall'idea delle centralità e del policentrismo urbano (Marcelloni, 2003).

Uno di questi quartieri è Nuovo Ponte di Nona[2], localizzato nell'estrema periferia est di Roma. Il piano regolatore individua per quest'area una delle «centralità metropolitane», che si presenta ad oggi nella forma di un grande contenitore per il commercio con più di 200 negozi, cinema multisala e ristoranti. La centralità prevedeva la nuova stazione ferroviaria (non ancora realizzata), 2000 parcheggi, servizi pubblici e privati, attività ospedaliere, la sede del municipio, un hotel con centro congressi, un mercato coperto. Lo spazio restante doveva essere occupato da un «parco tematico» con attrezzature sportive. Ad oggi, la maggior parte di queste dotazioni non è stata realizzata, mentre il centro commerciale è stato inaugurato nel 2007 contestualmente all'apertura di un casello autostradale sull'A-24 – l'autostrada Roma-L'Aquila – che fornisce al quartiere una connessione con il resto della città, seppure in cambio del pedaggio di 1,60 euro. Accanto alla "centralità" sorge oggi un'area residenziale con 6000 alloggi, che è stata progettata da un consorzio di costruttori che negli anni novanta aveva acquistato i relativi terreni: non a caso, l'area è nota come il "Nuovo Quartiere Caltagirone". Negli anni novanta, ben prima dell'approvazione del nuovo Piano regolatore dunque, il Comune aveva reso le aree edificabili. In cambio il costruttore avrebbe dovuto "urbanizzare" l'area, occuparsi della fornitura dei servizi e restituire una porzione di città completamente accessibile ai cittadini. Questo è avvenuto, in parte, mediante un consorzio al quale partecipano i cittadini, consorziati appunto, in condomini. Ad oggi si stima che il quartiere sia abitato da circa 18.000 abitanti. I primi sono arrivati nel 2002 ed hanno da subito intuito che vivere a Nuovo Ponte di Nona non sarebbe stata quell'esperienza da "isola felice" che si annunciava nei depliant delle agenzie immobiliari: l'area si presentava come un enorme cantiere, privo dei servizi minimi e in una condizione di perifericità aggravata, non solo dalla distanza reale dal centro, ma anche dall'assenza di collegamenti al trasporto pubblico.

[2] Il caso studio è stato sviluppato mediante interviste e sopralluoghi avvenuti nella primavera del 2009. Si presenta qui una sintesi, per una ricostruzione dettagliata della ricerca svolta si rimanda a Annunziata (2011).

Inoltre, i servizi di prossimità erano inesistenti a fronte di un sovradimensionamento di strade, marciapiedi e spazi aperti lasciati in stato di abbandono. Dettagli che sembrano suggerirci che la dotazione di standard, alla quale viene affidata la sorte del quartiere e dei suoi abitanti, non sembra condizione in grado di soddisfare le esigenze della vita contemporanea, orientate soprattutto all'accessibilità e al sistema di trasporti.

Le difficoltà dei primi abitanti non ridimensionavano comunque le aspettative costruite su una retorica immobiliare di «un complesso suburbano nel verde, con attrezzature sportive nel parco e molti negozi» e forse questa è stata la leva che ha portato ad una mobilitazione a livello locale.

Nel 2004 un gruppo di cittadini decide di organizzarsi per rivolgere al sindaco una domanda esplicita di servizi pubblici locali. Le loro rivendicazioni erano fondate su di una quotidianità difficile caratterizzata da tempi di spostamento lunghi e faticosi, dal traffico insostenibile, dal degrado delle strade, dall'assenza di esercizi e trasporti pubblici. Nasce così il comitato di quartiere e viene aperto un portale on-line per agevolare la comunicazione, fare il punto degli incontri, scambiare documenti. Un gruppo di volontari si organizza per la redazione di un giornale locale – "Viapontedinona" – che pubblica l'aggiornamento sulle attività del comitato di quartiere, ma è anche un giornale amatoriale nel quale gli abitanti esprimono un po' del loro *savoir faire*.

Queste rivendicazioni rimangono inizialmente inascoltate e gli abitanti decidono di manifestare "nello spazio tra le case" nel marzo 2007 – e altre volte durante l'estate. Lo spazio del diritto all'espressione incarnato dalla "piazza" trova sede nelle strade del quartiere. Di lì a poco il Popolo della Libertà vincerà le elezioni capitoline e il presidente del comitato di quartiere verrà eletto consigliere municipale nella stessa coalizione. Sull'onda anche dell'attenzione mediatica che il caso ha riscosso nel 2008, il quartiere riesce ad ottenere le prime risposte che avviano un processo di dialogo attivo con il municipio.

Ad oggi la situazione è migliorata e il quartiere lascia intravedere i segni emergenti del consolidamento di un quartiere di classe media con molte "affinità elettive" con il centro commerciale Roma Est. Un modello sicuramente indotto, in assenza di alternative, ma apparentemente soddisfacente. Infatti, nonostante le critiche diffuse che ritengano il centro commerciale primo responsabile della chiusura (addirittura della mancata apertura) dei negozi di vicinato, il centro commerciale a Nuovo Ponte di Nona ha assorbito la gran parte delle attività di svago e più in generale la vita sociale del quartiere.

Alla luce di questa embrionale esperienza, possiamo assumere che Nuovo Ponte di Nona racconti anche un'altra storia, oltre a quella di ricalcare la tipica speculazione edilizia della capitale. Una storia che potrebbe offrirci una nuova chiave di lettura e qualche spunto dal quale ripartire per comprendere importanti cambiamenti che stanno lentamente trasformando il volto della capitale.

Ridimensionare le aspettative e le domande nei confronti dello spazio pubblico

Le critiche che si sono rivolte a questa modalità di costruzione della città sono severe e sono riconducibili a due temi: uno prettamente di governo del territorio legato all'opacità del modello redistributivo che sottende allo sviluppo urbano; un altro riguardante gli esiti spaziali. Entrambi portano direttamente all'assunzione dell'erosione dei poteri del pubblico e quindi dello spazio pubblico che è in grado di garantire.

Dal punto di vista del governo del territorio Nuovo Ponte di Nona non solo rende esplicita la distanza che si è venuta a creare tra il quartiere come sperimentazione delle modalità della società di organizzarsi nello spazio, realizzate per lo più nell'ambito della cosiddetta città pubblica, e i più recenti insediamenti residenziali, costruiti da privati e organizzati secondo logiche prettamente di mercato; lascia anche senza parole, come se si fosse incapaci di pensare al di là di quello che a tutti gli effetti è l'evidente precipitato fisico del potere del regime immobiliare urbano nelle dinamiche economiche della città e del paese (Campos Venuti e Oliva, 1993). La costruzione della città è affidata al soggetto privato in una logica negoziale contrattualmente debole, e apparentemente incapace, di recuperare parte del valore prodotto dalla trasformazione stessa sotto forma di servizi al cittadino godibili localmente. Localmente, perché è indubbio che il quadro degli interessi e dei poteri in gioco nelle trasformazioni della città sia complesso, e ciò rende il meccanismo redistributivo che sottende alla pratica del governo del territorio di non facile comprensione. Quello che emerge dall'osservazione di campo, però, è che, per quanto concerne la dimensione dell'unità di vicinato e di prossimità, questo meccanismo, seppur esistente, non è direttamente godibile là dove le trasformazioni avvengono.

Questo quartiere è stato a più riprese accusato di aver prodotto spazi insoddisfacenti, mancando della dotazione minima di servizi e di spazi pubblici di

qualità in grado di incoraggiare lo sviluppo di socialità di vicinato. Su questa linea, sarebbe quindi destinato a produrre alienazione, omologazione, mortificazione.

Quest'idea ha radici lunghe e trova supporto nella seconda critica, quella orientata alla difesa dello spazio pubblico, che ne condanna l'erosione attingendo la maggior parte delle sue argomentazioni nella critica sopra descritta e riassumibile nella progressiva privatizzazione della città e nella debolezza dell'azione pubblica nel governo del territorio (Berdini, 2008).

Questa critica è influenzata da una nozione nostalgica di urbanità (Annunziata e Cossu, 2010) riconducibile ad una visione romantica degli spazi simbolici della città europea. Un criterio nostalgico che produce come conseguenza una certa insoddisfazione, comprovata poi dagli esiti spaziali, nei confronti della città di recente produzione.

Questo argomento è supportato anche dal forte legame che si riconosce tra lo spazio pubblico e la produzione della sfera pubblica. Lo spazio pubblico celebrativo e simbolico della città europea è considerato la sede in cui la pubblica opinione, il dissenso e, quindi, la sfera pubblica, trovano massima espressione (Habermas, 2005), nutrite dall'incontro con l'estraneo e con il diverso (Sennett, 2006). In quanto pietre miliari della vita civica (*ibidem*), agli spazi pubblici viene attribuito un ruolo generatore dei comportamenti che si vogliono tipici della società urbana come la tolleranza, l'apertura nei confronti dell'estraneo e l'affrancamento dalle reti familiari a favore della flessibilità di reti più deboli. A questo si aggiunge il fatto che l'esperienza urbana nel suo insieme consentirebbe quello che Arendt definisce la «libertà dell'anonimato» (2004).

È sulla base di questi valori civili e pedagogici che viene attribuita allo spazio pubblico molta importanza forse «pretendendo troppo» come suggerisce Cremaschi (2008a):

> Sembra molto astratto, in definitiva, e terribilmente impegnativo che una società più giusta sia possibile solo a condizione che lo spazio pubblico sia uniformemente vario, visibile, accessibile e attraente; e che questo sia la condizione per la costruzione di beni comuni. Pretenderlo sarebbe una forzatura impegnativa.

Sovrastimando quanto è possibile ottenere dalla ri-produzione di spazi pubblici si perde di vista quello che i contesti esprimono. Sembrerebbe, infatti, che i discorsi inerenti l'erosione dello spazio pubblico esprimano preoccupazione

per una crescente ansia urbana legata alle modalità di convivenza nella società contemporanea.

Lo "spazio tra le case", che troviamo a Nuovo Ponte di Nona, è molto lontano dalla definizione di spazio pubblico che emerge da Sennett, Arendt e Habermas, ciononostante è sede di importanti pratiche di innovazione sociale presenti nel territorio, dalle quali è importante ripartire.

Provare ad alleggerire le aspettative che abbiamo nei confronti dello spazio pubblico significa riconoscere uno stadio intermedio tra la dimensione intima della sfera privata e quella della sfera propriamente pubblica, una dimensione intermedia della sfera pubblica che la Lofland definisce comunitario 1998). Una condizione gravida di occasioni di apprendimento in cui diversi livelli di intimità e forme di interazione possono avvenire ed eventualmente evolvere in forme più strutturate e organizzate di socialità.

Conclusioni: ripartire dalle unità minime della convivenza

Quello che sembra importante qui sottolineare è che Nuovo Ponte di Nona, città privata per eccellenza, non è solo emblema dell'erosione delle capacità del soggetto pubblico di garantire spazi pubblici ma un contesto che è stato in grado di mobilitarsi, di esprimere una domanda di servizi pubblici locali e di sviluppare convivenza. Ogni generalizzazione è prematura, ma è indiscutibile che un formicolio continuo di movimenti, comitati, gruppi attivi a livello locale abbia preso forma a scala di quartiere in tutta la città per avanzare istanze di vivibilità.

Non è un caso che in una stagione dominata da un governo "debole" del territorio l'unità di vicinato, e non la piazza cittadina, diventi la sede in cui emergono le rivendicazioni di matrice urbana. Con le dovute cautele nei confronti di interessi particolaristici, l'unità minima della convivenza offre ancora oggi occasioni di apprendimento dalle quali ripartire (Cremaschi, 2008a) al punto da chiedersi: può l'innovazione sociale che emerge a scala di quartiere «salvare una città?» (Moulaert *et al*., 2010).

Sebbene una lettura prettamente tipo-morfologica e spaziale possa portarci a pensare che il quartiere non ci soddisfi sul piano della qualità degli spazi, sarebbe troppo semplice decretare alienante un quartiere o la città recentemente costruita perché in assenza di cura e di pensiero sullo spazio pubblico di rela-

zione. Il caso dimostra che nelle pieghe del quotidiano, gli abitanti hanno sviluppato forme di resistenza e adattamento ad un contesto inizialmente poco ospitale facendosi portatori non solo di istanze ma anche di capacità rigenerative. La carenza di attrezzature, spazi pubblici e servizi, non ha impedito la formazione di una sfera pubblica. Gli abitanti si fanno portatori di una domanda che va interpretata con risposte nuove più vicine alla necessità della sfera pubblica di riprodurre le sue idee, di comunicare e farsi ascoltare e a spazi (istituzionali, arene politiche, web) in cui questo possa avvenire. La domanda espressa dai contesti è riconducibile quindi all'esercizio di una forma di cittadinanza urbana facilmente sovrapponibile alla formazione di una sfera pubblica plurale (Bound e Beauregard, 2000) e ai luoghi in cui essa sta emergendo: le unità minime della convivenza che comunemente chiamiamo quartieri. Una forma di cittadinanza che non prescinde dal diritto di espressione e protesta ma che al contempo chiama in causa tutte quelle forme di cittadinanza attiva implicate nella rivendicazione di diritti che potremmo definire di natura "spaziale" perché hanno direttamente a che vedere con l'accessibilità a servizi e beni collettivi spazialmente situati (Soja, 2009). Il caso qui presentato sembra suggerire nella pratica la modalità e le forme mediante le quali la cittadinanza urbana si esplica a scala di quartiere anche quando non sembrerebbero esserci le condizioni perché questo avvenga: spazi pubblici orientati a questo fine.

Reinterpretare la domanda dei contesti attivi e orientarla sottoforma di nuove risposte, significa quindi provare ad allentare la forte dialettica che si è venuta a formare tra spazio pubblico e sfera pubblica come unica relazione possibile tra spazio e società, a favore della pluralità di sovrapposizioni tra sfere pubbliche e private in contesti spaziali siano essi pubblici o privati, al fine di interpretare e intercettare con risposte nuove, i modi che la collettività trova, di volta in volta, per affrontare e trattare problemi di natura collettiva.

Questioni di spazio. Appropriazioni conflittuali e processi identitari in contesti urbani

di Fulvia D'Aloisio[1]

Il presente contributo propone alcune riflessioni sullo spazio pubblico urbano, sui suoi usi e sulle sue funzioni, nonché sui processi di simbolizzazione, squisitamente culturali, che lo contraddistinguono. L'intento è analizzare, col supporto dell'etnografia, due questioni che appaiono cruciali nelle città contemporanee: da un lato, la crescita progressiva delle categorie di *users* urbani che, attraverso i processi di mobilità pure essi enormemente incrementati, si trovano ad attraversare, ad adoperare e ad attribuire ai luoghi urbani significati differenti, quando non propriamente confliggenti. Allo stesso tempo, un'altra questione di capitale importanza connota la definizione e l'uso dello spazio pubblico: le differenze, gli scarti tra le funzioni assegnate dalle autorità preposte a regolamentare gli spazi stessi, siano esse locali o nazionali, e le funzioni che ad essi i cittadini (residenti o *users*) attribuiscono nell'uso quotidiano, due dimensioni tra le quali può aprirsi una forbice foriera di problemi. Tra le due questioni, usi dello spazio diversificati per categorie di utenti da un lato, e processi di regolamentazione dello spazio da parte delle autorità dall'altro, c'è un nesso stretto, dal momento che attraverso la regolamentazione si sanciscono anche priorità, differenze, gerarchie tra gli utenti urbani e quindi tra categorie di "cittadini". Su tali questioni l'analisi dell'antropologia urbana è chiamata a focalizzare la sua attenzione, soprattutto attraverso l'etnografia e la sua prerogativa di ricostruzione dal basso dei punti di vista dei protagonisti, cioè coloro i

[1] Ricercatore e professore aggregato di Antropologia culturale presso la Seconda Università di Napoli.

quali fruiscono, manipolano in termini semantici e simbolici, in sostanza vivono quotidianamente i luoghi urbani.

Un'ultima considerazione riguarda la delicata gestione politico-amministrativa di questi usi, cioè la politica urbana, attraverso la quale passano urgenti questioni inerenti il senso dell'appartenenza ai luoghi e della cittadinanza: lo spazio pubblico, requisito urbano per eccellenza a partire dalla possibilità d'accesso libera e non discriminante, ha infatti un ruolo centrale nel definire l'appartenenza urbana e nel concorrere alla strutturazione della cittadinanza.

Spazio pubblico, conflitti urbani e interventi normativi

Già da alcuni anni la riflessione sulla città si concentra sulle crescenti popolazioni che animano la mobilità urbana: a partire dal saggio di Martinotti (1993), la sociologia urbana si è concentrata sull'eterogeneità di queste popolazioni e sulle problematiche che ne sono derivate. Più in generale, categorie stesse come il quartiere, o anche il centro e le periferie, richiedono di essere profondamente ripensate in funzione di tale mobilità fatta non solo di crescenti *city users* (studenti, uomini d'affari o turisti), ma anche di fattori quali la trasformazione della residenzialità: sempre meno l'abitare è il centro della vita familiare, ma più spesso un luogo di transito o di consumo, con un modificato contenuto simbolico. Come riflesso di ciò, troviamo la crescita esponenziale dei contratti di vendita e di locazione (si stima che dal 1985 al 2002 ci sia stato, nelle maggiori città italiane, un aumento del 25% dei primi e del 44% de secondi) (Nuvolati, 2006, p. 51), a testimonianza del fatto che la stessa idea di residenzialità urbana si è profondamente modificata. Ne sono specchio, ad altra scala, pure i processi di *gentrification* che interessano le grandi città, e quelli di *sprawl*, più tipici delle città statunitensi, ma analizzati pure nel caso padano, a seguito dei processi di de-industrializzazione e di fuoriuscita dei ceti medi dalle aree metropolitane (Ercole, 1999; Turri, 2000). Anche in contesti radicalmente diversi quali quelli delle città dei Paesi in via di sviluppo, è utile vedere come l'interesse per la mobilità urbana sia cresciuto in questi ultimi anni, con particolare attenzione proprio allo scollamento tra organizzazione urbana e sistemi di mobilità e alle forme di esclusione che un minore accesso alla mobilità produce, come è il caso delle donne, dei bambini e in particolare dei ceti più pove-

ri, per i quali minore mobilità significa anche minore accesso al lavoro e in generale alla fruizione urbana (Montezuma, 2002)[2]. Come conseguenza della crescente mobilità urbana, quindi, il ruolo dello spazio pubblico appare radicalmente modificato.

Il tema della crisi dello spazio pubblico ha avuto larga attenzione negli anni novanta. In particolare l'incremento della mobilità urbana e l'eterogeneità delle popolazioni che contraddistinguono tale mobilità investe direttamente gli spazi pubblici: innanzitutto definendoli attraverso una loro crescente connotazione in quanto spazi di transito, già rilevata da Sennet quando riconosce che la concentrazione delle attività economiche nei grattacieli, e al contempo l'uso crescente dell'automobile, definiscono sempre più lo spazio pubblico come spazio di transito e, viceversa, vedono ridursi la sua funzione di spazio di sosta (Sennet, 2006). Il transito, a sua volta, in quanto caratterizzato da un facilità impensabile in qualunque altra epoca passata, diviene, nei termini di Sennet, un'attività ansiogena, giacché ogni ostacolo alla mobilità incondizionata (dalle fermate della metro al semaforo) diviene un limite ad un diritto ormai concepito come assoluto: «La tecnologia del movimento moderno sostituisce il piacere di stare per strada con il desiderio di cancellare i limiti geografici» (*ibidem*, p. 16). Tutto questo ha consentito all'autore di parlare di «morte dello spazio pubblico», espressione che, per quanto metaforica, ne indica con chiarezza la trasformazione nel senso di una progressiva scomparsa di quella complementarietà tra barriere spaziali/bisogno di socievolezza, invisibilità/bisogno di aggregazione, che aveva contraddistinto l'articolazione tra spazi privati e spazi pubblici tipica della città.

Superfluo ricordare che, partendo da Weber, fino ad arrivare in tempi più recenti ad Habermas, esso costituisce il tratto distintivo della città nella sua origine moderna: lo spazio pubblico come luogo simbolico del libero accesso e della libera circolazione, accessibile a tutti attraverso condizioni genericamente egalitarie, è alla base anche dell'altrettanto fondamentale distinzione tra sfera

[2] Ricardo Montezuma ha studiato le specificità della mobilità nelle città dei Paesi in via di sviluppo, dove lo stesso concetto di mobilità, a fronte di quello di trasporto, consente di cogliere i problemi di accessibilità che interessano le persone più povere, nel più ampio quadro di alcune specificità, quali la crescita urbana accelerata, la concentrazione delle attività nelle aree centrali, i forti squilibri socio-economici e spaziali, cui si affiancano lo sviluppo di mezzi di trasporto privati e informali, oltre allo sregolato sviluppo del trasporto automobilistico, pur nei dovuti distinguo tra città asiatiche, nord-africane, sud-africane e latino-americane (Montezuma, 2002).

privata e sfera pubblica, quest'ultima progressivamente assimilata allo spazio pubblico, con un ruolo a sua volta centrale nel definire le forme della "cittadinanza" nell'età industriale/borghese, attraverso la progressiva costruzione di spazi giuridicamente assegnati a tutti (Weber, 2003; Habermas, 2005).

A fronte della crescita delle popolazioni urbane che transitano negli spazi pubblici, il tema del conflitto urbano assume una nuova centralità. Non si tratta ovviamente di un tema nuovo: la sua più esplicita formulazione si ritrovava negli anni settanta nella ormai famosa opera di Castells, "La questione urbana" (1974): svincolando la teorizzazione sulla città tanto dall'ecologia culturale, quanto dalla prospettiva eurocentrica segnata da Weber, Castells fa del conflitto un elemento centrale della sua concezione dell'urbano quale risultato dei processi economici e delle prassi sociali che trascendono la città come forma conchiusa e che, ad una scala che oggi definiremmo globale, concorrono a definirla (Castells, 1974)[3]. Oggi, in uno scenario globale che ha profondamente ridefinito il ruolo delle città, sappiamo, dalla prospettiva di Sassen, che esso non è diminuito o marginalizzato, al contrario l'autrice ne riconosce una nuova funzione in quanto nelle città trovano localizzazione di alcuni servizi essenziali all'economia post-industriale, da quelli finanziari a quelli dell'informazione deputati all'integrazione dei mercati mondiali (Sassen, 1997). Oltre a questo Sassen intravede un nesso tra la virtualizzazione spaziale di un numero crescente di attività economiche e il modo in cui esse interferiscono in un rimodellamento geografico dell'ambiente edificato, in funzione proprio di quelle stesse attività «globali» (Sassen, 2008).

Recentemente alcuni autori, con una ricerca condotta a Città del Messico, hanno concentrato l'attenzione sulla fruizione dello spazio e hanno definito l'evoluzione dello spazio pubblico come connotato, in maniera crescente, da ciò che essi definiscono un ordine regolamentare urbano (Duhau e Giglia, 2008), che va a definire gli usi legittimi dello spazio urbano, includenti tabelle orarie, proibizioni di certe attività in determinati luoghi ma anche confinamento o addirittura eliminazione di certe altre attività. Questione centrale, secondo gli autori, dello studio contemporaneo dello spazio urbano diviene allora lo studio delle norme, esplicite e implicite, formali o consuetudinarie, che consen-

[3] Quest'ottica è stata ripresa anche nella formulazione italiana della teoria della città elaborata da Signorelli, con specifico riferimento al rapporto tra collocazione urbana dei gruppi sociali, partecipazione ai processi di produzione e, dunque, articolazione di conflitti socio-economici che ne possono conseguire (Signorelli, 1996).

tono o vietano certi usi, al contempo legittimando o respingendo certi significati. Analogamente, anche Nuvolati ha insistito sui conflitti nello spazio operati da distinte popolazioni metropolitane nelle città italiane, individuando una tipologia che include i conflitti più strettamente legati all'occupazione dello spazio, quelli economici, quelli per l'accesso ai servizi, quelli fiscali, quelli di natura più squisitamente culturale (Nuvolati, 2009). Nel loro insieme, essi concorrono, secondo l'autore, a creare disagio alle fasce più deboli di popolazione residente, quelle meno in grado di sostenere la competizione con le dinamiche innescate dalle esigenze di offrire servizi alle popolazioni in transito.

In linea con quanto sostenuto, per contesti diversi, da tali autori, in questi anni gli spazi pubblici sono divenuti sempre più spesso teatri di conflitti, cui hanno fatto seguito numerosi esempi di regolamentazione restrittiva e discriminatoria. Faccio riferimento ad un caso piuttosto eclatante, accaduto a Barcellona qualche anno fa, nel 2005, quando le autorità municipali della città promossero l'approvazione di urgenza di un'ordinanza «per sostenere e garantire la convivenza cittadina nello spazio pubblico di Barcellona […] al fine di preservare lo spazio pubblico come luogo di convivenza e civismo» (Delgado, 2008). Tale ordinanza vietava pratiche di gioco nello spazio pubblico, lavarsi o bagnarsi nelle fontane, utilizzare banchi pubblici per funzioni diverse da quelle assegnate e così via, cui hanno fatto seguito divieti di assembramento di gruppi di migranti negli spazi pubblici (celebre quello di immigrati senegalesi in un angolo di piazza della Catalogna), o ancora le limitazioni per la festa di carnevale o le feste dei *barrios*, in quartieri come Sants o Gràcia. Questi interventi normativi sono andati a colpire tutta una serie di «appropriazioni inappropriate» dello spazio pubblico – così le chiama Delgado – che rimandano direttamente all'uso dello spazio pubblico da parte di categorie sociali come immigrati, ma anche turisti, giovani, mendicanti, e che mirano a suo avviso a tutelare e a rafforzare un uso e un'immagine della città rivolti alle classi medie, alla loro specifiche modalità di fruizione e dunque alla loro tutela (Delgado, 1999, 2008).

Non troppo diversi possono essere concepiti interventi che si sono succeduti in questi anni nelle città italiane, oggetto di cronaca, come quello dell'amministrazione bolognese nei confronti del consumo notturno di bevande alcoliche, seguita più recentemente da analoga ordinanza del sindaco di Roma, poi ancora dal divieto di preghiera musulmana nei piazzali antistanti le chiese,

ecc.[4] Altro caso emblematico, nel settembre 2010 la diatriba ha riguardato Prato e il locale corteo storico, per la Madonna della Fiera, che attraversa la città, e che ha opposto il presidente della Provincia ed il sindaco, il primo schierato a favore della partecipazione degli immigrati al corteo, il secondo che si è opposto a questa partecipazione[5].

Senza entrare nel merito della critica di queste iniziative che vanno a regolamentare, e inevitabilmente a limitare, gli usi dello spazio pubblico, ispirate da motivazioni contingenti e differenti, è però necessario analizzare alcuni aspetti che Delgado stesso indica: se lo spazio pubblico è tale in quanto non è posseduto da nessuno, e al contempo è liberamente accessibile a tutti, capita sempre più di frequente che esso vada a confliggere con la funzione amministrativa cittadina, che intende il pubblico come di sua pertinenza e pertanto procede a stabilire certi usi dello spazio come inappropriati e a vietarne l'uso. L'interrogativo principale, pur nella varietà dei casi specifici, riguarda dunque: chi è titolato a fruire dello spazio pubblico? Quali funzioni possono essere svolte al suo interno? E, di conseguenza, quale potere esercita chi è titolato a regolamentare gli usi dello spazio pubblico, sancendo al contempo diritti e differenziazioni (quando non proprio discriminazioni)? Quali ricadute hanno gli interventi normativi sul senso (significato e valore) della sfera pubblica e della cittadinanza?

[4] Il 27 luglio 2009 il sindaco di Bologna Delbono firma un'ordinanza per la quale negozi di alimentari, fruttivendoli, gelaterie e pizzerie a taglio che vendono alcolici in tre zone del centro di Bologna devono chiudere alle ore 22. Secondo l'ordinanza del sindaco di Roma Alemanno, da giugno a settembre del 2011 si vieta la vendita di alcool a seguito di un grave episodio di violenza accaduto in piazza Campo dei Fiori. Il 31 gennaio 2009 il sindaco di Azzano Decimo (PD) Bortolotti annuncia un'ordinanza che vieta la preghiera islamica negli spazi pubblici del territorio comunale, ordinanza che non verrà realizzata per la grande polemica innescatasi a livello nazionale.

[5] L'8 settembre del 2010 a Prato, la vicenda pone in diretto conflitto il presidente della Provincia Lamberto Gestri (centrosinistra) e il sindaco di Prato Roberto Cenni (centrodestra), in occasione del corteo storico per la Madonna della Fiera: mentre il primo si schiera per la partecipazione degli immigrati al corteo, il sindaco si oppone. La questione viene risolta con l'intervento del prefetto Maria Federico, che propone una mediazione per cui gli immigrati si collocano non immediatamente dietro al gonfalone, ma nella parte finale del corteo, dove per protesta si va a collocare anche il presidente della Provincia. Nell'articolo il giornalista ricorda che lo scontro violento si colloca nel quadro della pesante crisi economica che ha colpito Prato, anche a causa della concorrenza cinese e della diffusa produzione in nero. L'articolo è di Maurizio Bologni, "Stranieri al corteo della festa. Scontro a Prato", «La Repubblica», 9 settembre 2010, p. 5.

Tra assegnazione e appropriazioni. Il caso dei Quartieri Spagnoli

Le forme del conflitto che riguardano l'uso degli spazi pubblici si intrecciano inevitabilmente con altri potenziali conflitti che discendono dalle funzioni assegnate a monte, dalla pianificazione e dalla regolamentazione urbana, e al contempo dal loro intrecciarsi con le pratiche di utilizzo messe in atto da cittadini, spesso con intenti e finalità differenti dalle originarie destinazioni d'uso. L'antropologia urbana ha coniato termini specifici per definire tali divergenze, come il termine di assegnazione per definire appunto le destinazioni previste a monte, e quello di appropriazione per definire le specifiche modalità cognitive, pragmatiche e relazioni di utilizzo di un luogo, a partire da una «constatata inadeguatezza della prestazione dell'ambiente materiale rispetto ai bisogni degli utenti» (Caniglia Rispoli e Signorelli, 2008, p. 53).

Anche in questo caso, molteplici potrebbero essere gli esempi, ricavati dalla letteratura ma anche dall'esperienza di ciascuno. Quello che cito è ricavato dall'etnografia relativa ad un'esperienza di ricerca, condotta in collaborazione con gli urbanisti del LUPT[6] di Napoli e che ha avuto il suo focus sulla sicurezza urbana in un quartiere del centro storico napoletano, i Quartieri Spagnoli. A partire dalla metà degli anni novanta, il quartiere è stato investito dal programma "*Urban*", che è intervenuto sulla sua riqualificazione. Senza entrare diffusamente nel merito, tale programma prevedeva una correzione del carattere dirigista del tradizionale *government* urbano, ricercando esplicitamente una collaborazione con gli attori locali, istituzionali e non, anche se recentemente alcune visioni critiche, proprio in relazione al caso napoletano, ne hanno evidenziato una serie di limiti ravvisabili in una nozione di *governance* che è rimasta nei fatti alquanto astratta, ad un livello di esortazione più che di concreto orientamento delle prassi amministrative urbane (Rossi, 2009). Per quanto il giudizio complessivo degli addetti ai lavori sul programma sia in prevalenza positivo, il caso di largo Baracche è stato assunto, assieme a quello di piazzetta S. Anna di Palazzo, come esemplificativo di alcuni macroscopici effetti fallimentari: l'area di largo Baracche, ricoperta di un manto di cemento e abusivamente destinata a parcheggio, era stata infatti pedonalizzata ed attrezzata come spazio giochi per i bambini; in realtà l'area giochi è risultata da subito scarsamente utilizzata, poi demolita con atti vandalici. Analogamente, il trasferimen-

[6] Laboratorio di Urbanistica e Pianificazione Territoriale, Università Federico II di Napoli.

to del mercatino di piazzetta Sant'Anna in una nuova struttura coperta adiacente, non si è mai completamente realizzato, apparentemente a causa della resistenza a spostarsi da parte degli ambulanti.

A metà degli anni duemila, quando l'intervento *Urban* era ormai ampiamente completato, le rilevazioni etnografiche nel quartiere evidenziavano un diffuso senso di abbandono istituzionale, anche questo un tratto tutt'altro che nuovo nelle ricerche di antropologia urbana a proposito del rapporto con le istituzioni e con i loro interventi: ad esempio la ricerca curata da Scarpelli sul "rione" Esquilino a Roma, racchiude nella metafora del rione incompiuto tutto il senso dello scollamento tra intervento istituzionale e sua percezione da parte dei residenti (Scarpelli, 2009).

Nel caso dei Quartieri Spagnoli, lo scollamento si lega, oltre che ad episodi di riassetto dello spazio pubblico mai metabolizzati dai residenti, anche al fatto che il rilancio turistico della città operato dal programma "Maggio dei monumenti", con la creazione di specifici percorsi turistici, non aveva sfiorato il quartiere, tagliandolo drasticamente fuori dai percorsi dei decumani e del centro storico, centrali in questo programma stesso (D'Aloisio, 2011). L'impossibilità di usufruire del pendolarismo dei turisti è stata vissuta dai residenti come esempio di marginalizzazione di un quartiere del pieno centro urbano, segnando un caso diametralmente opposto a quello dei quartieri borghesi della città, come Chiaia, dove il turismo e la movida giovanile notturna nei locali hanno generato proteste dei residenti ed esplicite richieste di misure protettive da parte dell'amministrazione locale: al contrario ai Quartieri Spagnoli l'assenza di traffico pedonale, di movimento di pendolari e soprattutto di turisti è stata esperita come fattore di marginalizzazione e di ulteriore degrado, in linea con la letteratura sulla sicurezza urbana che vede nel popolamento dei luoghi un importante fattore di sicurezza ma anche di prevenzione e di limitazione del degrado (Acierno, 2003).

Conclusioni. Quali spazi per quali cittadini

Spostando lo sguardo ad un recente studio etnografico condotto negli Stati Uniti da Low, Taplin e Scheld (2005) sul Jacob Riis Park, un parco collocato

sulla penisola di Rockaway nella contea di Queens[7], le autrici individuano, con metodologia etnografica, diverse categorie di *users*, connotate anche in termini di etnicità, che vanno dalle famiglie di recente immigrazione, in prevalenza ispaniche, che utilizzano soprattutto l'area attrezzata per pic-nic, agli storici fruitori per lo più di provenienza newyorkese e di classe media, che utilizzano il mare, la spiaggia e i suoi servizi in chiave più consumista e individualista. Non è tanto la scoperta di usi, funzioni e significati diversi del parco da parte di diverse categorie di utenti a colpire l'attenzione, quanto la conclusione cui le autrici pervengono, ovvero l'individuazione dell'area della passeggiata, il lungomare, come area comune nella quale confluiscono e coesistono usi divergenti ed interessi conflittuali nell'uso del parco, quegli stessi che portano le famiglie ispaniche ad esprimere il desiderio di un miglioramento dell'area pic-nic, e viceversa i fruitori del mare a chiedere migliori servizi di spiaggia: entro questa possibilità di coesistenza delle differenze, riconosciuta dagli utenti stessi come fondamentale, si situa secondo le autrici la funzione più importante del parco, su cui fare leva anche quale attrattore di nuovi e ancora diversi visitatori.

La riflessione sullo spazio pubblico sembra oggi particolarmente rilevante. Nel suo intervento conclusivo alla prima biennale dello spazio pubblico, tenutasi a Roma nel maggio del 2011, Pietro Garau ha ribadito l'intento fondamentale dell'iniziativa, quello di fare «dello spazio pubblico la bandiera della civiltà urbana» (Garau, 2011). Affinché questo sia possibile, egli ha ribadito la necessità di definizione di apposite politiche dello spazio pubblico, che non lo rendano residuale rispetto ai processi di espansione e riqualificazione urbana, come pure la necessità di una progettazione maggiormente consapevole del fatto che il suo successo dipende dagli usi che degli spazi faranno i cittadini.

In termini antropologici, ribadire l'importanza della diversità e del libero accesso allo spazio urbano richiama i connotati di fondo della città stessa, in particolare l'idea che fa dello lo spazio pubblico, sinonimo e simbolo di sfera pubblica, e dell'accesso ad esso, uno dei requisiti essenziali della cittadinanza; la riflessione diviene particolarmente urgente, nel momento in cui sia la libera fruizione degli spazi urbani, sia l'accesso alla cittadinanza stanno divenendo oggetto di nuove, crescenti restrizioni.

[7] Si tratta di un parco molto vicino a Brooklyn, che comprende diverse spiagge, il relativo lungomare ed un'area picnic retrostante le spiagge, frequentato da popolazioni eterogenee.

Piazza Verdi: lo spazio pubblico e le minoranze

di Giuseppe Scandurra

Lo spazio pubblico

Obiettivo di questo scritto è approfondire il tema dello spazio pubblico attraverso un caso di studio specifico. Una circoscritta area urbana, piazza Verdi, ovvero un territorio del centro storico bolognese spesso rappresentato, in questi ultimi anni, dai media locali e nazionali, come luogo fisico e simbolico del "degrado" che caratterizzerebbe il capoluogo emiliano-romagnolo. Conducendo dal 2007 una ricerca su questo territorio simbolo della "bolognesità" e del rapporto tra città e università – diverse facoltà dell'Ateneo cittadino si affacciano sulla piazza – mi sono più volte chiesto quali siano i motivi per cui si è andata via via producendo questa rappresentazione[8].

La storia di piazza Verdi sembra essere legata da sempre alla storia dell'Università di Bologna e dei suoi studenti. Le cronache storiche della città fanno infatti riferimento alla piazza solo nel momento in cui diviene cittadella universitaria (Fanti, 2005). Nel 1968 e nel 1977 il legame di appartenenza della piazza al mondo studentesco emerge in modo radicale, attraverso le manifestazioni, gli scontri e le occupazioni degli studenti che hanno come teatro quotidiano questo territorio (Rossini, 2007). Lavorando sulla memoria storica di questo spazio pubblico mi sono reso conto di come quest'area urbana sia stata

[8] Il gruppo di lavoro è stato composto, inizialmente (2007/2008), oltre me, da due ricercatori: la sociologa Elena Rossini e il pedagogista Alessandro Tolomelli. Risultato di questa prima fase di ricerca è stato un report pubblicato alla fine del 2009 (Rossini, Scandurra e Tolomelli, 2009). Successivamente (2008/2009) il gruppo di lavoro è stato allargato e ne hanno fatto parte il giornalista Leonardo Tancredi e l'antropologa Elisa Castelli. In ottobre è stata pubblicata la ricerca complessiva condotta in questi tre anni (Castelli *et al.*, 2011).

sempre caratterizzata da una complessità determinata dalla compresenza di molteplici attori e da eventi, a volte anche violenti, espressione di sentimenti collettivi di disagio: ad esempio, nel maggio del 1507, raccontano le cronache locali, il "popolo bolognese" distrusse la sfarzosa *Domus*, situata in questo circoscritto territorio, cancellando una delle più significative testimonianze della raffinata cultura cortese bentivogliesca che deteneva il potere della città (Beseghi, 1956).

Le prime cronache storiche di Bologna che fanno riferimento a piazza Verdi ne parlano come di un «ampliamento della Strada San Donato» (Musini, 2007). Su questa strada erano ubicate le dimore delle famiglie più influenti e potenti del governo di Bologna. La piazza prospiciente il Teatro, che poi prese il nome attuale, fungeva già ai tempi della prima "rivolta" da spartiacque tra la zona nobile e quella popolare, in cui a prevalere erano case povere e botteghe artigiane (Rossini, 2007). Ancora oggi, a distanza di centinaia di anni, piazza Verdi è frequentata da diversi attori sociali in orari diversi e con differenti modalità di utilizzo dello spazio pubblico.

La scelta di quest'area urbana per affrontare il tema al centro di questa terza parte sullo spazio pubblico trova giustificazione proprio perché, in questo territorio, storicamente consistente e significativa è la convivenza, alle volte conflittuale, di diversi gruppi sociali che rivendicano il loro diritto a fruire del medesimo spazio pubblico.

Le minoranze

Nel testo da lui curato intitolato "Il potere delle minoranze", Massimo Ilardi (2009) definisce minoranza un insieme di individui che condivide un'identità culturale, etnica, religiosa, linguistica o di genere e che non costituisce una realtà socialmente dominante: un gruppo sociale sempre subordinato a una maggioranza che è riconosciuta tale perché rappresenta determinati valori superiori di identità nazionale o collettiva.

La tesi di Ilardi è che, negli ultimi anni, il rapporto tra minoranza e maggioranza si sia profondamente modificato. Tale rapporto ha costituito un'utile chiave di interpretazione sociologica finché i valori dei due gruppi si differenziavano in base a caratteri ideologici, politici o economici e si limitavano al campo delle «cose pubbliche». Nel momento in cui, scrive Ilardi, come è avve-

nuto negli ultimi decenni soprattutto nel nostro Paese, il «privato si è politicizzato» e la «politica si è privatizzata» sono le minoranze a definire i contorni degli schieramenti e delle contrapposizione sociali. Quest'ultime non hanno più nulla di minoritario o di subordinato, all'opposto coltivano l'ambizione di esercitare egemonia attraverso un punto di vista di parte che produce immaginari, rappresentazioni e si traduce in pratiche ritenute legittime in quanto rivendicate come «culturali» (Ilardi, 2009). Pratiche che, tra l'altro, rispondono sempre più a una logica politica che trova fondamento nella dialettica amico/nemico (Schmitt, 2008): la maggioranza, di conseguenza, non riesce più a produrre strumenti di mediazione e di sintesi.

Le minoranze non costituiscono solo un concetto sociologico, ma piuttosto sono delle forme dell'agire che destrutturano le tradizionali categorie che dividevano e insieme legavano la società moderna: ceti, classi, popoli, movimenti, moltitudini. Per accorgersi di ciò, consiglia Ilardi, gli scienziati sociali dovrebbero concentrare lo sguardo sullo spazio urbano (Ilardi, 2009). Le minoranze, infatti, si formano attorno al concetto di desiderio come esperienza individuale e non hanno bisogno di una comune appartenenza identitaria (De Rita, 2008): proprio sul territorio fisico possono agire la loro domanda di maggiore libertà materiale rompendo quel patto tra spazio e politica che ha caratterizzato la modernità.

Al centro del presente saggio c'è dunque il rapporto tra questo specifico spazio pubblico e determinate "minoranze" che oggi competono per affermare quale dovrebbe essere l'identità del territorio di piazza Verdi, la sua memoria storica, l'uso che ne dovrebbe essere fatto in termini di partiche quotidiane.

Il territorio

Bologna è sempre stata ricca di diverse cittadinanze: Bologna città universitaria, Bologna città mercato dei comuni che la circondano, Bologna città delle fiere e del divertimento, Bologna città di immigrazione. Dagli anni ottanta, però, ognuno di questi attributi sembra più conferire caratteri specifici ai singoli gruppi che non amalgamarli sulla base della condivisione di una residenza comune (Callari Galli, 2004).

Il centro di Bologna ha una caratteristica peculiare, derivante per certi aspetti dalla sua conformazione urbanistico-architettonica, la presenza dei por-

tici, che non è riscontrabile in altri centri, come per esempio quelli più museificati di Firenze o Roma (Giuliani e Scandurra, 2006). Questo aspetto fa sì che il centro di Bologna non sia socialmente omogeneo. Gli antichi edifici sono abitati da residenti, da una medio-alta borghesia, i quali sempre più affittano stanze a studenti; ma è sotto i portici della piazza che Bologna si fa caleidoscopio della diversità. Davanti alle vetrine delle attività commerciali, dei negozi, davanti l'ingresso del teatro comunale, sito proprio in piazza Verdi, e delle chiese sostano mendicanti, senza casa, si ritrovano centinaia di studenti fuori sede. I portici che danno un volto caratteristico a questa piazza diventano la loro dimora, mentre i residenti scorrono loro accanto, così che mondi sociali diversissimi si sfiorano e coesistono senza che gli sguardi degli abitanti di un mondo si soffermino sui frequentatori dell'altro (Dal Lago e Quadrelli, 2003).

Negli ultimi anni il centro storico si sta svuotando dalle funzioni amministrative e propriamente urbane. È possibile evidenziare il decentramento di numerosi centri di aggregazione giovanile e di alcuni dipartimenti universitari**.** Questi processi hanno determinato sentimenti di spaesamento, a sentire molti residenti, che in parte aiutano comprendere il bisogno che molti di loro hanno esplicitato, registrabile negli ultimi anni, di ricostruire un senso di identità territoriale reinventando per esempio un'identità come la "bolognesità" (Addari, 2004[9]; AA VV., 2004).

La bolognesità costituisce un campo di lotta tra i diversi attori che vivono quotidianamente la piazza. La tranquillità e il silenzio che auspicano molti cittadini, per esempio, viene tradotto come "vuoto", "deserto", "spento", "morto" da parte dei molti studenti che si ritrovano in questo territorio dopo le lezioni all'università e qui trascorrono grande parte del loro tempo libero. Laddove i comitati di cittadini di piazza Verdi, tutti nati attorno al duemila nella volontà di "combattere il degrado", identificano la bolognesità nel rispetto delle regole, ovvero immaginando una piazza silenziosa, tranquilla, gli studenti rivendicano quest'ultima identificandola con la possibilità di creare spazi di aggregazione giovanile. Se i residenti, dunque, producono una rappresentazione nostalgica di

[9] Nel numero della rivista «Gomorra» dal titolo "La metropoli rimossa", interamente dedicato alle trasformazioni fisico-urbanistiche che hanno avuto come teatro il centro storico bolognese (AA VV., 2004), Filippo Addarii ha ricostruito, durante l'amministrazione guidata dal sindaco Giorgio Guazzaloca (1999/2004), la reinvenzione della bolognesità e il desiderio politico della Giunta della chiusura della città in un piccolo paese dentro le porte, attraverso l'edificazione delle statue di San Petronio, Padre Pio e Ugo Bassi nei punti nevralgici del territorio (Addarii, 2004).

piazza Verdi – lamentandosi del fatto che questo territorio non è vivibile come lo era un tempo – gli studenti che ho intervistato più volte mi hanno spiegato come alla base della loro scelta di iscriversi all'università di questa città ci sia stata, nella maggior parte dei casi, l'idea che proprio aree come piazza Verdi permettessero loro, a differenza di altri luoghi, di muoversi con maggiore libertà (I Comitati e le Associazioni, 2005; Sinistra Giovanile, 2005).

Il problema del degrado, ascoltando la maggior parte delle persone che frequentano la piazza, sembra non essere legato alle pratiche illegali agite in questo territorio e riportate quotidianamente sui giornali locali, ma piuttosto alla difficile convivenza di soggetti eterogenei che percepiscono differentemente l'identità della piazza e fanno uso di quest'in modi la cui coesistenza è vista come impossibile, alternando strategie di reciproco evitamento a strategie di aperto conflitto (Semi, 2004). Del termine degrado la maggior parte dei cittadini si serve, infatti, come sinonimo di "deterioramento", per descrivere le trasformazioni che vi sono state nel tessuto sociale della città. Ciò che turba i cittadini, in questa direzione, sono le violazioni delle norme riguardanti l'uso degli spazi pubblici, dei luoghi dove vanno a lavorare, a fare acquisti, a divertirsi, dei luoghi collettivi (Barbagli, 1999).

Località

I conflitti in atto in piazza evidenziano quanto quest'area urbana sia oggi un «bene» da difendere e da costruire ogni giorno. L'antropologo Arjun Appadurai definisce la località proprio a cominciare dai suoi aspetti relazionali e contestuali. Definisce quest'ultima come una «complessa qualità fenomenologica» (Appadurai, 2001). I comitati di cittadini di piazza Verdi, proliferati in questi ultimi anni per combattere il degrado della piazza, se seguiamo l'analisi dell'antropologo, rappresentano delle «strutture di vicinato», ovvero forme socialI effettivamente esistenti, nel senso materiale, in cui la località, come dimensione o valore, si realizza in misura variabile.

La località "piazza Verdi", anche a rileggere in termini di memoria storica i principali avvenimenti che hanno avuto questo spazio pubblico come teatro, rappresenta da sempre una conquista sociale in pericolo. Durante la ricerca ho osservato le pratiche che gli attori sociali agiscono in questo territorio in diversi momenti della giornata e in diverse stagioni dell'anno. Ciò mi ha permesso

di costruire una mappa dove emerge, per esempio, come alcune aree della piazza siano vissute da gruppi di residenti storici, altre da senza fissa dimora, altre ancora da studenti fuori sede e immigrati[10]; questi spazi non comunicano tra loro, come fossero piccoli ghetti all'interno di uno spazio comunque circoscritto come piazza Verdi.

Basta pensare, per esempio, alle festività e agli spettacoli che hanno come teatro questo spazio soprattutto nei mesi più caldi, organizzati dagli studenti e finanziate dall'amministrazione e più direttamente dal quartiere San Vitale che governa l'area di piazza Verdi – concerti, eventi teatrali, letture di libri e poesie atti a evidenziare quanto questo spazio pubblico, soprattutto la parte centrale della piazza, sia territorio degli studenti. Considerando invece la parte della piazza più attigua a via Zamboni, strada che l'attraversa, numerose sono altre pratiche – come il festeggiamento di una laurea in forme goliardiche – agite dal corpo studentesco e dai parenti dei laureati, a dimostrazione di come, indipendentemente da una produzione culturale legata al sapere universitario, piazza Verdi sia luogo di goliardia studentesca e di divertimento.

Un terzo attore, per quanto riguarda sempre il corpo studentesco, è costruito poi da tutti quegli iscritti all'università che non partecipano agli spettacoli culturali offerti dall'amministrazione, né tantomeno organizzano esibizioni goliardiche, piuttosto usano passare intere serate, anche fino all'alba, bevendo, chiacchierando e alle volte suonando nella parte pedonale della piazza; come a dire che questo spazio pubblico altro non è che un territorio generazionale, legato a determinate sottoculture giovanili che rivendicano il consumo di droghe leggere, per esempio, e una continuità con l'identità della piazza legata alle rivolte studentesche di fine anni sessanta e settanta. Solo a prendere come esempio gli studenti abbiamo già tre attori, che spesso non comunicano, si evitano, oppure confliggono, i quali lottano quotidianamente per affermare un'identità differente di questo spazio pubblico organizzando eventi e manifestazioni specifiche.

Quei soggetti che frequentano quotidianamente la piazza, invece, i quali vengono definiti dai principali giornali locali e dagli stessi residenti come "illegittimi" – senza fissa dimora, spacciatori, immigrati – usano invece sostare

[10] In piazza Verdi si ritrovano quotidianamente più di quarantamila studenti fuori sede per trascorrere il loro tempo al di fuori delle lezioni, molti senza fissa dimora che qui vengono a fare la "colletta", numerosi di immigrati i quali negli ultimi anni hanno preso la gestione di negozi alimentari aperti fino a tarda notte.

soprattutto sotto i portici della piazza, sotto il teatro comunale, oppure in luoghi più riparati, per esempio agli incroci tra la piazza e le quattro strade che si dipanano da essa. Attraverso pratiche come la colletta, la vendita di biciclette rubate, lo spaccio e il consumo di droghe leggere questi attori rivendicano questi luoghi come propri, affrontando quotidianamente le azioni delle forze dell'ordine spesso ostili nei loro confronti.

Tali agenti, infatti, occupano un altro luogo di questo territorio: sono spesso ai margini della piazza e la loro presenza – quasi mai operativa, nel senso che difficilmente procedono ad arresti e perquisizioni – è finalizzata a comunicare agli altri attori quanto questa piazza sia "proprietà" dei residenti storici, quasi tutti "nativi" bolognesi. Questi cittadini, in effetti, i più anziani abitanti della piazza, sono soliti attraversare questo territorio proprio nelle ore in cui è meno frequentato da coloro i quali percepiscono come abitanti illegittimi, denunciando di sentirsi protetti e "a casa" solo quando le forze dell'ordine sono presenti.

Ho preso ad esempio le discussioni e le manifestazioni che si tengono di volta in volta nello stesso territorio della piazza al fine di affrontare i problemi di degrado che diversi cittadini registrano quotidianamente in questo territorio. Se a riunirsi sono gli studenti, per esempio, questi sceglieranno con attenzione il percorso che deve essere fatto per manifestare (per esempio l'organizzazione di un corteo contro l'aumento delle tasse universitarie che deve passare più rumorosamente possibile sotto la sede dei vari dipartimenti universitari). Se sono i comitati cittadini contro il degrado a riunirsi questi troveranno un altro percorso – l'ideale è passare per gli incroci tra la piazza e le strade che si dipanano da essa frequentate da senza fissa dimora – dove dimostrare il loro dissenso nei confronti dell'amministrazione comunale che non fa nulla per garantire loro più sicurezza in questo territorio.

Lo stesso spazio pedonale di piazza Verdi, a leggere la programmazione degli eventi, è un luogo di conflitto quotidiano, e cambia aspetto a seconda se siano gli studenti, i commercianti italiani, i residenti ad aver richiesto questo territorio per una giornata di manifestazione atta a rivendicare una specifica identità del luogo. Per questo motivo non è una provocazione affermare che la località "piazza Verdi" non è un dato di fatto ma una qualità che va riprodotta e conquistata quotidianamente (Appadurai, 2001).

Individui

L'etnologo Marc Augé scrive:

Una delle caratteristiche della nostra epoca sembra essere quella di riaffidare agli individui la responsabilità di creare modalità di relazioni tali da permettere loro di vivere, di colmare in solitudine il deficit simbolico provocato dal cedimento delle cosmologie intermedie e delle mediazioni istituite (Augé, 1997).

Per lo studioso francese, nel momento in cui, nelle società contemporanee occidentali, vengono distrutte le logiche delle cosmologie locali, o gli organismi intermediari (Durkheim, 1963) non riescono più a creare relazioni significative tra gli uni e gli altri, insomma, a ogni indebolimento simbolico che rende possibili ed effettive le relazioni tra gli uni e gli altri, corrisponde un difetto nella coppia «identità/alterità» (Augé, 1997). Per Augé, questa crisi non è affatto nuova, ma arriva nella nostre società come processo di riflesso. L'etnologo prende ad esempio i fenomeni religiosi africani, in particolare il culto dei profetismi nella Costa d'Avorio. Qui la crisi delle cosmologie tradizionali ha provocato un'individualizzazione generale dei procedimenti, e in particolare delle adesioni religiose.

Di solito gli etnologi hanno studiato questi culti solo come sincretismi, come reazioni alla presenza degli europei. Eppure, non si possono considerare questi sincretismi solo in termini politici dato che quest'ultimi si sono prolungati dopo la decolonizzazione e permangono nella nostra epoca. Lo sfasciamento dei nostri corpi intermedi e i processi di individualizzazione che ne conseguono ricordano quelli che i popoli colonizzati hanno conosciuto in altri periodi storici (*ibidem*).

La presa d'atto della crisi d'alterità che si può leggere attraverso specifici fenomeni contemporanei in atto nelle nostre società, tra i quali la crisi dello Stato e dei corpi intermedi, ha spinto l'etnologo a invocare la necessità di una «antropologia d'urgenza», parafrasando l'espressione «etnografia d'urgenza» che fu utilizzata per lo studio degli «ultimi selvaggi» (*ibidem*). Se la disciplina ha speso gran parte del suo tempo a studiare questi deficit di senso in contesti di tipo coloniale, partendo da nozioni come quella di «contatto culturale», oggi gli antropologi devono rivolgere il loro sguardo alle loro società, ai luoghi della contemporaneità dove stanno scomparendo le realtà locali e simboliche che sono sempre stati oggetti del loro studio. Così, l'individuo ricompare agli occhi

degli antropologi proprio nel momento in cui i cittadini si sono allontanati dall'istituzione:

> Ognuno è, o crede di essere, in relazione con l'insieme del mondo. Nessuna retorica intermedia protegge più l'individuo da un confronto diretto con l'insieme del pianeta, oppure, ed è lo stesso, con l'immagine vertiginosa della sua solitudine (Augé, 1997).

Conclusioni

Negli ultimi anni, per quanto concerne lo spazio pubblico di piazza Verdi, sono stati finanziati numerosi interventi socio-sanitari, culturali, ambientali allo scopo di ridurre o arginare l'impatto dei processi sociali prima menzionati sotto la parola "degrado". Tali interventi non hanno avuto un buon esito poiché sono stati ostacolati da piccoli gruppi, da minoranze di attori che denunciavano, ogni qualvolta si procedeva all'attivazione di un progetto di riqualificazione dell'area, quanto questo fosse lontano dall'andare a toccare ciò che per loro era il reale problema del territorio. In questo periodo sono infatti nati numerosi comitati territoriali di cittadini alle volte formati anche da meno di dieci unità di residenti. Tali comitati sono guidati da leader che competono tra loro per rivendicare quelle che potrebbero essere differenti politiche per risolvere i problemi di piazza Verdi. Per guadagnare "iscritti" i rappresentanti di questi comitati scelgono, a seconda dei momenti, di entrare in aperto conflitto con l'amministrazione comunale. Ciò produce un continuo indebolimento del potere politico centrale e comunale, il quale ha sempre più bisogno dell'appoggio di queste minoranze, che, sebbene non abbiano un riconoscimento istituzionale, muovono sempre più voti a livello municipale.

Le azioni politiche prodotte dai cittadini del territorio riuniti in diversi gruppi caratterizzati da una comune visione "culturale" della città – che cosa è la "bolognesità" – non sfociano quasi mai in una politicizzazione delle pratiche quotidiane. In questo contesto urbano sorgono continuamente dei conflitti e, per quanto tutti gli attori coinvolti capiscano la necessità di ripensare delle politiche sull'area in questione rispetto a quelle comunali ritenute insufficienti, ogni gruppo di attori – i rappresentanti degli studenti, quelli dei senza fissa dimora, quelli dei commercianti italiani, di quelli stranieri, i comitati di residenti

storici – rivendica la sua bolognesità riconoscendosi come antagonista rispetto all'altro.

Ogni giorno si assiste a un processo di molecolarizzazione del conflitto, al raggiungimento di obiettivi concreti e minimi da parte di quel gruppo o quell'altro ancora. Se nostalgicamente molti cittadini che non abitano in zona o nella stessa città di Bologna pensano ancora a piazza Verdi come a una realtà dove le lotte hanno sempre forti connotazioni solidaristiche e di matrice politica – come nei radicali conflitti avvenuti a fine anni sessanta e settanta – in realtà gli scontri che hanno avuto ultimamente per scenario questo spazio pubblico esprimono soltanto il bisogno individuale di controllare la qualità e la quantità del proprio, individuale, spazio e tempo di vita.

Indagare lo spazio pubblico analizzando i territori dell'evento

di Sebastiano Citroni[1]

Gli spazi pubblici si trasformano ad un ritmo rispetto al quale lo sguardo dell'osservatore è spesso in ritardo. La diffusa retorica sulla crisi dello spazio pubblico urbano è da ricondurre al processo – ancora largamente inesplorato – di ridefinizione del ruolo dello spazio nella formazione della dimensione pubblica dell'organizzazione sociale. Infatti, da una parte i processi di *disembedding* «stirano» l'organizzazione delle relazioni sociali nello spazio e nel tempo (Bagnasco, Barbagli e Cavalli, 1997), dall'altra parte le società locali e la prossimità fisica assumono un ruolo centrale nelle pratiche di *re-embedding*, ovvero nelle «azioni orientate […] alla riappropriazione e ridefinizione di relazioni sociali alle condizioni locali di spazio e tempo» (*ibidem,* p. 213). Gli esiti di queste tensioni ridefiniscono lo spazio pubblico da almeno due punti di vista rispetto al passato: in primo luogo per via del suo inedito carattere "intenzionato", ovvero del fatto che sempre più esso cerca di svilupparsi come esito di pratiche intenzionalmente orientate a tale scopo; in secondo luogo, è sempre più evidente che la strutturazione degli spazi pubblici avviene attraverso «le estensioni» – o i prolungamenti (Brighenti, 2010b) – delle interazioni sociali situate nella comunicazione mediatica.

In entrambi i casi, si tratta d'ipotesi sulle trasformazioni dello spazio pubblico sorte nell'ambito di una rinnovata «sensibilità pragmatica» (Cantelli *et al.*, 2009) che con Dewey (1927) definisce il pubblico come un «*territory of affection*» (Brighenti, 2010b, p. 37), ovvero come quell'insieme di elementi e

[1] Dottore di ricerca in Sociologia dell'ambiente e del territorio presso l'Università degli Studi di Milano Bicocca.

collettività su cui ricadranno le conseguenze d'interazioni sociali a cui non partecipa direttamente. Infatti, questa sensibilità focalizza l'attenzione sulle «conseguenze» delle «pratiche» collettive e sulla dimensione «processuale» attraverso cui si danno i «movimenti» e le «tensioni» che definiscono come pubblico un territorio, soprattutto dal punto di vista della sua visibilità e accessibilità (*ibidem*).

Nell'analisi proposta si ricorre a questo tipo di prospettiva per indagare e specificare il tipo di pubblicità eventualmente associata agli spazi relazionali generati da alcuni "eventi urbani" osservati[2]. Infatti, l'evento costituisce un luogo di osservazione privilegiato sui cambiamenti della dimensione pubblica prima citati: esso istituisce uno spazio relazionale come esito di un'intenzionalità pregressa e si sviluppa estendendo le interazioni sociali in condizioni di co-presenza in pratiche mediate nel tempo e nello spazio.

L'indagine sulla pubblicità degli eventi osservati si sviluppa a partire dall'osservazione dei loro processi di "territorializzazione", ovvero del modo in cui gli eventi osservati definiscono il significato dello spazio attraverso le relazioni che in esso s'iscrivono (Brighenti, 2010b). Infatti, se è vero che il territorio è il tentativo di definire uno spazio per mezzo delle relazioni sociali che in esso si sviluppano (*ibidem*), è anche vero che esistono diverse modalità di definizione dello spazio o di "territorializzazione". Nei prossimi paragrafi saranno introdotte due categorie – il "consumo" e la "produzione di socialità" – per indicare due modalità idealtipiche in cui l'evento si "territorializza". Tali categorie differiscono tra loro soprattutto per quanto riguarda il legame tra le interazioni situate che si svolgono durante l'evento e le loro estensioni in spazi altri rispetto a quelli dell'evento. Attraverso alcuni esempi si vuole mostrare come l'indagine sullo spazio pubblico degli eventi possa beneficiare di un'osservazione situata dei loro processi di territorializzazione.

Il territorio del "consumo di socialità"

1) Nel febbraio 2008, durante i giorni della settimana della moda milanese, un'associazione culturale usa la centrale piazza degli Affari di Milano per

[2] Nell'ambito di uno studio più ampio sulle pratiche di e gli esiti prodotti da dieci mobilitazioni locali attive nello stesso contesto urbano con l'obbiettivo di generare inclusione sociale. Per approfondimenti vedi Citroni (2010).

ospitare l'evento di apertura di un loro progetto intitolato "Fuorimoda". L'evento inizia con una conferenza stampa nella quale un esponente dell'associazione e un noto architetto milanese raccontano da una pedana allestita al centro della piazza il significato dell'iniziativa proposta a un pubblico che, in alcuni casi, si è accomodato sulle sdraio preparate di fronte alla pedana ed equipaggiate di pesanti coperte per contrastare il freddo della serata ancora invernale. Secondo gli organizzatori "Milano ha bisogno"[3] di "Fuorimoda" per «aprire e avvicinare il mondo della moda alla città e ai suoi abitanti […] per restituire la moda alla città». L'evento di piazza Affari è parte di un progetto che ambisce a fare della moda uno spazio pubblico inclusivo, secondo l'architetto un "progetto straordinario perché se riusciamo a rompere queste barriere possiamo cominciare a pensare che la moda diventi qualcosa di più che un modo di celebrare alcuni grandi egoismi". Dopo la breve conferenza, viene offerta allo sparuto pubblico una zuppa calda, viene transennata l'area all'interno della piazza nella quale avrà luogo la parte serale dell'evento e sono allestiti due punti bar. L'accesso a questo spazio avviene da un unico punto della piazza, predisposto in modo che ogni entrante sia informato da persone dell'associazione sullo svolgimento dell'evento. Questo consiste nella partecipazione del pubblico ad alcune "prove", come ad esempio indossare una tuta bianca e sfilare in gruppo nella passerella al centro della piazza, oppure partecipare ad un baratto di vestiti. Si tratta di pratiche che si svolgono al ritmo della musica *minimal techno* di un dj berlinese e che, secondo gli organizzatori, mostrano come "la moda può essere occasione di socialità pubblica".

2) La stessa associazione pochi mesi dopo s'impegna in un'altra iniziativa, chiamata "MovimentoCentrifugo" e consistente in "sette appuntamenti per sette quartieri periferici di Milano, per promuovere un nuovo turismo urbano", per "riscoprire sette piazze, trasformandole in un fulcro per la città". Si tratta di eventi che iniziano nel pomeriggio con laboratori e teatro per bambini e si concludono la sera con la proiezione di un film all'aperto. Il nome dell'iniziativa ne sintetizza lo scopo: invertire il movimento della vita culturale milanese, creando nelle periferie spazi di socialità urbana e occasioni di consumo culturale interessanti per l'intera città. Durante la mia partecipa-

[3] Il virgolettato si riferisce a estratti dalle note etnografiche.

zione a quattro eventi di "MovimentoCentrifugo" ho osservato che essi erano frequentati prevalentemente da abitanti locali che normalmente non superavano le poche decine di persone.

Possiamo dire che entrambi gli eventi citati istituiscono «*territories of affection*» che riguardano potenzialmente anche chi non è direttamente coinvolto in questeinterazioni interazioni sociali. Infatti, "Fuorimoda" organizza spazialmente un'occasione di "socialità pubblica" prima non esistente e mira a suscitare l'interesse delle grandi firme «indirizzando un pubblico» (Iveson, 2007) di cittadini desiderosi di cambiare il loro rapporto con il mondo della moda. Anche "MovimentoCentrifugo" riorganizza alcuni spazi urbani per ampliarne l'accesso e influenzare la mobilità cittadina legata al consumo culturale. Ma se, quindi, è da questo punto di vista vero che entrambi gli spazi relazionali istituiti dagli eventi citati possiedono una dimensione pubblica, è necessario specificare da un punto di vista analitico quest'affermazione, esplorando la loro pubblicità attraverso l'analisi dei loro processi di territorializzazione.

I due casi citati sono esempi di una tipologia di evento definibile come «consumo di socialità» (Borghi, 2001): spazi relazionali che assumono la forma dello spettacolo preparato da qualcuno per il consumo di qualcun altro, con una netta e invalicabile separazione tra chi produce l'evento e chi lo consuma e con modalità di coinvolgimento del pubblico fissate *ex-ante* dagli organizzatori. Questo tipo di evento corrisponde, inoltre, ad una forma di territorializzazione in cui il legame tra interazioni situate e i loro prolungamenti è caratterizzato da due elementi: a) i prolungamenti si danno secondo specifiche mediazioni, soglie di accesso e visibilità che prescindono da quelle del qui-e-ora dell'evento; b) i prolungamenti nello spazio mediatico sono oggetto di un ingente investimento organizzativo da parte dei produttori dell'evento, spesso superiore al loro coinvolgimento nello spazio relazionale situato. Il territorio di questo tipo di evento non comprende le condizioni più generali che definiscono alcuni soggetti come "produttori" e altri come "consumatori" dell'evento: gli eventi che "consumano" socialità escludono queste condizioni dai prolungamenti del qui-e-ora dell'evento intenzionalmente cercati dagli organizzatori.

Nella categoria del "consumo di socialità" il territorio si sviluppa a prescindere dalle pratiche situate di *meaning-making* sviluppate dal pubblico durante la sua partecipazione all'evento. Negli esempi citati, i prolungamenti che territorializzavano erano quelli che estendevano le dichiarazioni degli organizzatori

(sul significato degli eventi proposti) nello spazio mediatico. Ad esempio, in "Fuorimoda" lo sforzo organizzativo principale era quello volto ad estendere le dichiarazioni degli organizzatori dalla passerella, rendendo significative e meno effimere esclusivamente queste interazioni sociali rispetto a tutte le altre che si sono svolte durante l'evento. Per gli organizzatori di "MovimentoCentrifugo" i prolungamenti che contavano erano quelli che estendevano i loro comunicati nelle pagine locali dei quotidiani nazionali. Tali prolungamenti hanno richiesto un ingente lavoro organizzativo orientato a dare visibilità ai significati "ufficiali" degli eventi: nel primo caso lo sforzo di *bridging* tra il mondo della moda e Milano come comunità politica che lo ospita, nel secondo caso il tentativo di contrastare la marginalità culturale dei luoghi periferici.

La visibilità nello spazio mediatico si dà secondo soglie di accesso e articolazioni proprie, ampiamente analizzate, con riferimento all'evento, dagli studiosi dei movimenti sociali (Oliver e Myers, 1999). In coerenza con queste analisi, nello studio condotto l'elemento principale dello spazio relazionale situato dell'evento che consentiva il suo accesso allo spazio mediatico non era relativo alle interazioni fra i partecipanti ma consisteva nell'elevata quantità di pubblico dell'evento, indipendentemente dalle pratiche di *meaning-making* attraverso cui la sua partecipazione assumeva significato.

Secondo la proposta di questo saggio, l'analisi dei processi di territorializzazione degli eventi è utile per specificare la loro pubblicità. In particolare, grazie all'osservazione situata di ventinove eventi riconducibili all'idealtipo del "consumo di socialità" sono stati identificati limiti e margini d'azione degli spazi pubblici di questa forma di territorializzazione. In primo luogo si è notato che essa è particolarmente efficace nell'utilizzare la comunicazione mediatica per portare all'attenzione pubblica nuovi temi, o nuovi modi di definire vecchie questioni: negli esempi citati, nel primo caso per definire come problema pubblico la distanza tra mondo della moda milanese e chi quotidianamente vive questa città, nel secondo caso per introdurre la questione delle periferie urbane non secondo il più consolidato *frame* della marginalità sociale ma quello meno ricorrente della sua povertà culturale. In entrambi i casi gli eventi urbani «indirizzano pubblici» (Iveson, 2007) con un'operazione di nominazione di un problema (la marginalità culturale delle periferie, la distanza fra moda e cittadini milanesi) o di specifici gruppi sociali (i cittadini bisognosi di instaurare legami più significativi con il mondo della moda, Milano come comunità politica coesa, i gruppi periferici e quelli centrali). Inoltre, è stato anche notato che gli

eventi vicini all'idealtipo del consumo di socialità consistono spesso d'interazioni sociali situate nel qui-e-ora la cui forma relazionale prevalente è quella della categorizzazione (Lofland, 1998), tipica della visibilità fra «estranei». Questa forma di territorializzazione è, però, meno efficace nell'influenzare le condizioni sociali più generali che definiscono le posizioni di "produttori" e "consumatori" dell'evento stesso. Questo perché lo svolgimento di simili eventi si costruisce sulla separazione fra i due ruoli e sull'assenza di soglie di accesso che possano articolare il passaggio da una posizione all'altra. Gli eventi citati sono efficaci nel rendere visibile nella sfera mediatica il "problema" della distanza tra moda e cittadini ma molto di meno nel creare possibilità di influenzare questo stato di cose al di fuori del coinvolgimento del pubblico nell'evento, secondo modalità previste *ex-ante* dai suoi organizzatori. Inoltre, è possibile persino osservare un implicito effetto di rafforzamento della distanza tra città e mondo della moda associato alla sua nominazione, visibilizzazione e indiretta reificazione.

Il territorio della "produzione di socialità"

1) In una serata di luglio del 2008 nel cortile di un'antica cascina di proprietà del Comune di Milano si sono radunate una trentina di persone, in larga parte abitanti locali che hanno saputo dell'appuntamento attraverso i volantini distribuiti dagli organizzatori, i membri del "Gruppo per la Costruzione della Partecipazione" (GCP). Si tratta dell'associazione informale promossa dal consorzio di soggetti *non-profit* che si è impegnato nel restauro della cascina e nella sua trasformazione in un luogo di socialità per la cittadinanza. L'appuntamento serale di luglio ha lo scopo di avvicinare i cittadini e stimolare il loro coinvolgimento attivo in questo ambizioso progetto di ri-uso dello spazio urbano. I convenuti – sistemati su sedie poste a semicerchio nel cortile della cascina, di fronte a una lavagna – sono accolti da un breve intervento del responsabile del GCP che introduce al pubblico il progetto di riuso della cascina e informa sullo svolgimento dell'evento di quella sera. I presenti vengono invitati ad esprimere in modo sintetico su dei foglietti *post-it* i temi o le attività che a loro maggiormente interesserebbe che venissero sviluppati negli spazi della cascina e rispetto ai quali sarebbero disponibili ad impegnarsi in prima persona. I *post-it* vengono raccolti, incollati

sulla lavagna, letti ad alta voce dal facilitatore e raggruppati in sottoinsiemi tra loro affini. A ogni sotto-insieme è assegnato uno spazio nel cortile, con un tavolo intorno al quale è chiesto agli autori dei *post-it* di radunarsi per iniziare una discussione sui loro comuni temi d'interesse. A ogni tavolo partecipa almeno un membro del GCP per stimolare l'auto-organizzazione dei partecipanti e la loro discussione, cercando di orientarla verso l'identificazione di attività comuni da svolgere negli spazi dell'antica cascina. Alla fine della serata viene chiesto a ciascun gruppo di fissare un successivo incontro in cui sviluppare ulteriormente la discussione iniziata in quel primo appuntamento.

2) I "sabati aperti" rappresentano un altro evento organizzato qualche tempo dopo dal GCP: il prato della cascina diventa il contesto di un'occasione di aggregazione informale durante la quale si condivide la merenda che gli invitati e gli organizzatori hanno portato. Lungo le pareti di una tensostruttura posta al centro del prato sono appesi dei fogli nei quali si possono scrivere i "desideri" relativi ai futuri usi della cascina. Questo evento è meno strutturato del precedente ma ambisce ugualmente a coinvolgere attivamente i cittadini nel progetto di ri-utilizzo degli spazi dell'antica cascina. L'attività più formale prevista dagli organizzatori consiste nell'invitare i partecipanti a sedersi in alcune sedie poste a cerchio e presentare brevemente se stessi agli altri.

Entrambi questi eventi rimandano a una dimensione pubblica nel senso di Dewey: le interazioni sociali definiscono un territorio che ha effetti anche per coloro che non sono direttamente coinvolti in tali interazioni. Infatti, seppure con modalità diverse, gli eventi citati hanno generato spazi relazionali aperti e hanno quindi intaccato l'organizzazione delle interazioni sociali in un ambito locale percepito – almeno dagli organizzatori – come gravemente deficitario di questa possibilità. Appare subito chiaro però che la pubblicità associata a questi eventi è qualitativamente diversa da quella enucleata nello scorso paragrafo, in primo luogo perché i loro spazi d'interazione non si davano secondo quella forma relazionale basata sul riconoscimento per categorie che Lofland (1998) ha descritto come tipica della dimensione urbana pubblica. Soprattutto, i prolungamenti delle interazioni situate di questo secondo tipo di eventi non si svi-

luppano prevalentemente nella comunicazione mediatica ma invece rimandano ad altre interazioni in situazioni di compresenza.

La specificità del «*territory of affection*» (Dewey, 1927) generato da questi eventi è riconducibile all'idealtipo della «produzione di socialità»: una categoria di Borghi (2001) utile per descrivere eventi che ambiscono al superamento della posizione passiva del loro pubblico (fino ad annullare la distinzione produttore/consumatore) attraverso forme di coinvolgimento diretto nello svolgimento e produzione degli eventi cui partecipa. Questo tipo di eventi mirano ad includere nel proprio territorio le condizioni sociali più generali che definiscono alcune persone come "consumatori" e altri come "produttori" di eventi. In questo caso il rapporto tra interazioni situate e i loro prolungamenti è sbilanciato sul primo elemento in termini di investimento organizzativo da parte dei suoi produttori. Infatti, nel qui-e-ora dello svolgimento dell'evento chi l'ha preparato s'impegna in ciò che Daniels (1985) ha definito come il «lavoro di sociabilità», ovvero nella preparazione di un ambiente che stimoli socialità e nella creazione di un'atmosfera accogliente. Questo lavoro ha coinvolto tutti i membri presenti, i quali si sono adoperati in parole, gesti, toni della voce e, più in generale, nella cura di tutti gli elementi ritenuti più adatti per accogliere i partecipanti all'evento. Questo secondo tipo di evento non era, comunque, fatto solo d'interazioni dirette in compresenza: gli spazi relazionali degli eventi si sono estesi nella comunicazione mediata, prevalentemente via internet attraverso le e-mail fra i partecipanti che hanno seguito l'incontro del luglio 2008. Ciò che caratterizza la "produzione di socialità" è che questo tipo di comunicazione è il prolungamento delle interazioni sociali sviluppate dai partecipanti in condizioni di compresenza durante l'evento e non l'estensione dei significati attribuiti dagli organizzatori all'evento. Nei casi citati, questo secondo tipo di prolungamento, non era ciò che interessava maggiormente agli organizzatori degli eventi: questi erano più impegnati nel fare in modo che le pratiche di *meaning-making* dei partecipanti agli eventi si prolungassero in un coinvolgimento sempre più attivo sia nel CGP sia nel progetto più generale di ri-uso pubblico della cascina che questo gruppo contribuiva a promuovere. Nella "produzione di socialità" la territorializzazione dell'evento avviene attraverso i prolungamenti delle interazioni situate fra partecipanti in altre interazioni e relazioni sociali, in condizioni di compresenza o meno.

Anche in questo caso, questa modalità di territorializzazione istituisce specifiche condizioni e margini d'azione nello spazio pubblico.

In primo luogo, la "produzione di socialità" rende difficoltoso utilizzare gli eventi per includere molte persone in processi di messa in comune, in quanto il "lavoro di sociabilità" risulta spesso assumere una forma relazionale che rimanda più al registro dell'intimità che a quello della categorizzazione, tipico della comunicazione fra estranei. Inoltre, l'esito d'inclusione in questo secondo tipo di territorializzazione fa riferimento ad un orizzonte di lungo termine che richiede ai partecipanti un coinvolgimento più impegnativo rispetto agli eventi del consumo di socialità. Per quanto riguarda il singolo evento, invece, si è visto che le soglie di accesso fanno riferimento soprattutto al tipo di "lavoro di sociabilità" condotto dagli organizzatori e in particolare al regime di coinvolgimento nel mondo (Thévenot, 2006) attraverso cui questo è condotto: più questo è di tipo pubblico, più probabile che si producano esiti d'inclusione sociale (Citroni, 2010).

In secondo luogo, eventi vicini alla "produzione di socialità" sono, rispetto a quelli vicini al modello del "consumo di socialità", molto meno efficaci nell'usare la comunicazione mediata per portare all'attenzione pubblica nuovi temi. Nel caso citato, gli spazi relazionali situati affrontano direttamente questo problema, cercando di porvi rimedio con l'organizzazione di occasioni di socialità che riescano a superare il carattere effimero di un singolo evento attraverso il coinvolgimento attivo del pubblico in un progetto collettivo più ampio. Si tratta di qualcosa di diverso dall'operazione di nominazione vista prima e che si realizza proprio in ragione dello specifico rapporto che si dà, negli eventi che producono socialità, tra le pratiche di *meaning-making* delle interazioni situate e le loro estensioni in altri spazi relazionali. L'indirizzo ad un pubblico (Iveson, 2007) in questo secondo tipo di evento avviene diversamente rispetto all'idealtipo del "consumo di socialità" ma in ogni caso prolungando alcune delle interazioni situate che si svolgono nel qui-e ora dell'evento in altre interazioni sociali.

In questo saggio sono state quindi identificate due modalità di territorializzazione dell'evento che, sebbene in entrambi i casi possano generare «*territories of affection*» (Dewey, 1927), si associano a dimensioni pubbliche tra loro qualitativamente diverse in termini di margini d'intervento che possiedono rispetto ai temi di volta in volta affrontati. L'esercizio di una prospettiva situata che analizza i processi di territorializzazione e le specifiche condizioni d'azione che essi istituiscono offre quindi un contributo importante nel rispondere alla domanda iniziale sulle trasformazioni dello spazio pubblico contem-

poraneo, permettendo in particolare di osservarne e studiarne diverse sue forme, modalità di sviluppo e conseguenze per le interazioni e gli attori sociali coinvolti.

Le trasformazioni di uno spazio pubblico conteso nell'era dell'emergenza securitaria: il caso dei phone centres *a Modena*

di Michela Semprebon[1]

Introduzione

Questo saggio si propone di analizzare le trasformazioni di uno specifico spazio urbano: i *phone centres*. Tale spazio è stato oggetto di un conflitto esploso in varie città italiane. Tuttavia, lo sguardo verrà puntato sulla città di Modena.

Se da un lato non si può negare che il tessuto urbano sia l'espressione di una razionalità dei *policy-makers*, dall'altro è evidente come una miriade di attori interagiscano all'interno di esso e con esso, contribuendo a farne emergere nuovi usi e significati e a renderlo plurale e (potenzialmente) conteso. Questo contributo ne osserverà quindi il carattere situato, nell'intento di superare la tendenza diffusa, sia nelle discipline sociologiche che politiche, di focalizzare l'attenzione sulla dimensione normativa dell'urbanità (Colombo, 2007). Lo scopo principale è di studiare il nesso tra città e democrazia (Bagnasco e Le Galès, 2001) e di mostrare come il conflitto sui *phone centres* possa servire da cartina tornasole rispetto allo stato della democrazia in Italia, nell'era dell'"emergenza securitaria".

Due domande principali hanno guidato la stesura di questo saggio: in quale modo e attraverso quali processi i *phone centres* si sono trasformati in uno spazio pubblico conteso? Quali attori sono emersi durante il conflitto e quali sono

[1] Dottore di ricerca in Studi europei urbani e locali presso l'Università degli Studi di Milano Bicocca.

riusciti a far sentire la propria voce? Per ragionare su queste questioni verrà adottata una «prospettiva di sensibilità pragmatica» (Cefaï, 2009) che si caratterizza per lo studio delle metamorfosi del mondo sociale, attraverso l'osservazione degli attori, delle loro azioni e degli «strumenti» dell'azione pubblica (Lascoumes e Le Galès, 2009), anziché concentrarsi sui limiti strutturali che pesano su di essi.

I dati empirici che verranno utilizzati si basano su materiale qualitativo tratto da una tesi di dottorato sui conflitti urbani e l'azione collettiva degli immigrati nel nord Italia (Semprebon, 2010) che ha compreso: varie fasi di osservazione partecipante tra il maggio 2008 e il maggio 2009, la realizzazione di 84 interviste semi-strutturate con gestori di *phone centres* ed altri attori rilevanti, una rassegna stampa dei media locali ed una raccolta dei documenti di *policy*.

Lo scenario politico della città di Modena

Modena ha una popolazione di circa 183.000 abitanti, con un'incidenza della popolazione di origine immigrata di circa il 12%[2]. Va notato che la città è situata nel cuore della "Terza Italia" dove, negli ultimi anni, si è registrato un trend di crescita importante nelle attività imprenditoriali «etniche» (Fondazione Ethnoland, 2009).

Modena è attualmente governata da una coalizione di centro-sinistra. Nelle ultime elezioni, nel 2009, tale coalizione ha ottenuto il 50,1% dei voti[3], mentre, nelle precedenti, una simile coalizione, guidata dallo stesso candidato sindaco, aveva raggiunto il 63,8% dei voti. A questo proposito è significativo segnalare, tra le due tornate elettorali, un importante incremento dei consensi a favore della Lega Nord (3% nel 2004, 11% nel 2009).

Il Comune modenese è stato spesso indicato come "laboratorio urbano" di politiche per l'integrazione dei cittadini immigrati[4] e, fin dai primi anni novanta, è stato al centro dell'attenzione per l'elaborazione di progetti pilota nell'ambito della sicurezza urbana. Nel 1995, il neo-eletto sindaco approvò in-

[2] http://demo.istat.it/, ultimo accesso 8 aprile 2011.

[3] Dati elettorali consultabili su http://amministrative.interno.it, ultimo accesso 30 gennaio 2011.

[4] Per esempio, il Comune di Nonantola, in provincia di Modena, è noto per esser stato il primo a sperimentare i "consiglieri aggiunti" e il Comune di Modena è tra i primi ad aver creato una "Consulta degli immigrati".

fatti il programma "Città Sicure", che prevedeva l'adozione di un nuovo modello di sicurezza urbana, ispirato all'approccio anglosassone, basato sulla mediazione e sul controllo spaziale. Per la prima volta, in Italia, un Comune costituiva una *partnership* con la prefettura ed istituiva un "Ufficio politiche delle sicurezza", con il compito di raccogliere le lamentele dei cittadini e di monitorare lo stato della sicurezza in città.

«Con l'arrivo del nuovo millennio, forse in seguito alla pressione esercitata dai partiti dell'opposizione, il Comune ha iniziato a privilegiare un approccio di mediazione e prevenzione situazionale» (Responsabile Ufficio politiche per la sicurezza urbana, 8 aprile 2009).

I phone centres: da spazio commerciale a luogo d'incontro

Per quanto emerso nella ricerca, i *phone centres* sono prevalentemente attività a gestione familiare, gestite da personale di origine immigrata, tra i 20 e i 35 anni, che proviene pincipalmente dal Bangladesh e dalle regioni del Maghreb. Attualmente a Modena ci sono 17 *phone centres*[5]. I primi negozi sono stati aperti alla fine degli anni novanta, quando rappresentavano un buon investimento, soprattutto per i residenti di origine immigrata che soffrivano di scarsa mobilità lavorativa.

Gli esercizi si trovano per la maggior parte nel centro storico ed occupano stabili precedentemente adibiti a botteghe artigiane, costrette negli anni ad interrompere l'attività a causa della competizione dei centri commerciali periferici. Molti clienti sono di origine immigrata, non necessariamente la stessa dei gestori.

Inizialmente, i *phone centres* fornivano accesso a servizi di telefonia ed internet. Successivamente, per soddisfare le richieste della clientela ed incrementare la sostenibilità economica dell'attività, i gestori hanno inserito nuovi servizi: trasferimento di denaro, noleggio video, vendita di prodotti alimentari, ecc. Nonostante la concorrenza degli operatori di telefonia mobile e l'introduzione di un rigido quadro normativo, che verrà descritto più avanti, le *cheap interna-*

[5] I dati forniti dal Comune risalgono al gennaio 2009. Nel 2006 si contavano 39 *phone centres:* dieci hanno cessato l'attività mista (*phone centre* e alimentari) optando per la fornitura di generi alimentari, 12 hanno chiuso per vari motivi, tra cui insufficiente sostenibilità economica, dovuta anche all'introduzione del nuovo quadro normativo.

tional calls continuano a rappresentare una delle più significative pratiche transnazionali che caratterizzano la vita degli immigrati.

Le interviste raccolte hanno evidenziato come i *phone centres*, oltre a fornire servizi vitali per i residenti immigrati, siano gradualmente diventati dei luoghi di incontro. Contemporaneamente è emersa una carenza di adeguati spazi di incontro alternativi all'interno del tessuto urbano. Gli esercizi sono diventati anche dei punti di riferimento per i nuovi arrivati. Qui possono avere facilmente accesso ad informazioni relative ad opportunità lavorative e di alloggio e ricevere un aiuto per la compilazione di pratiche burocratiche o un aggiornamento (on-line) sul progresso di procedure amministrative, come il rinnovo del permesso di soggiorno, evitando così lunghe code in questura. In altre parole, i *phone centres* funzionano come una sorta di sportello informativo informale ed è ragionevole dedurre che questa loro funzione abbia contribuito a facilitare il processo di integrazione degli immigrati.

I phone centres come spazio conteso

Come confermato dai dirigenti comunali e dalla polizia locale, il conflitto sui *phone centres* è esploso nel 2005, quando sono aumentate le lamentele da parte di residenti e commercianti di alcuni quartieri (generalmente residenziali):

> Ci sono gruppi di immigrati irregolari, disoccupati e fannulloni che passano tutto il tempo davanti ai *phone centres* e parlano a voce alta, bevono, abbandonano bottiglie vuote sul marciapiedi e ci pisciano (negoziante, 2 luglio 2008).

> Praticamente in pochi mesi si è creato il Bronx sotto casa! E non si capiva cosa facessero… forse roba illegale? […] Come fanno a sopravvivere i gestori con la sola attività di telefonia? (residente, 4 dicembre 2008).

L'analisi mediatica del conflitto e le prime interviste ai residenti suggeriscono che le lamentele siano state provocate dalla visibilità (indesiderata) dei cittadini immigrati. Esse infatti avevano come oggetto attività considerate "devianti", rispetto ad un preciso "ordine morale". La presenza degli immigrati davanti a questi esercizi ha inoltre scatenato forme di «panico morale» (Mane-

ri, 2001), con riferimenti, talvolta, ad immaginari presi in prestito dagli Stati Uniti. Tali immaginari sono stati a loro volta alimentati dalle narrative mediatiche, attraverso varie testimonianze da parte dei residenti, e ulteriormente rafforzati da politici e forze dell'ordine che hanno descritto i *phone centres* come «un boom economico pieno di ombre», collegato al sorgere di problemi oggettivi e incontestabili di ordine pubblico[6]. D'altro canto va sottolineato come, a Modena, i gestori abbiano avuto la possibilità di fornire descrizioni alternative, sottolineando la peculiarità di questi esercizi come luogo di incontro[7].

La seconda fase delle interviste ha messo in luce come le lamentele si siano spinte fino ad identificare il quartiere come «bene comune» (Boltanski e Thévenot, 1991), di cui proteggere la tranquillità e il "non affollamento". Questo ha dato luogo a forme di «competizione» (Park *et al*., 1999) nell'uso dello spazio urbano, in cui le pratiche (di incontro) di alcuni clienti dei *phone centres* si sono contrapposte a quelle dei residenti, producendo un senso di discontinuità rispetto alle regole (tacite) di vicinato. Si può ipotizzare che questo sia dovuto al fatto che simili forme di socialità siano state da tempo abbandonate dai residenti di origine italiana e per questo considerate illegittime.

La "domesticazione"[8] dei phone centres come spazio pubblico

Nel 2006, alcuni Comuni dell'Emilia-Romagna, tra cui quello di Modena, hanno espresso l'urgenza di avere degli strumenti legislativi per far fronte alle questioni sollevate da residenti e commercianti. Un anno più tardi è stata approvata la legge regionale 6/2007[9]. Questa legge ha assoggettato i *phone centres* ad un quadro legislativo simile a quello delle attività commerciali, ma, allo stesso tempo, ha introdotto dei requisiti igienici e strutturali molto più severi di quelli previsti per le stesse attività[10]. Questo ha fornito ai sindaci una base nor-

[6] «I gravi problemi di ordine pubblico connessi alle attività di questi esercizi», scrive Leoni, di Forza Italia, «sono un dato di fatto oggettivo e incontestabile», «La Gazzetta di Modena», 28 novembre 2006.

[7] Vedi per esempio «La Gazzetta di Modena», "Fermate la caccia alle streghe. Chiusure fatte su pressione di forze politiche xenofobe", 27 novembre 2006.

[8] Traduzione di «*domestication*» (Zukin, 1995).

[9] Regione Emilia-Romagna: disposizioni in materia di distribuzione commerciale.

[10] Questa legge è stata ispirata dalla legge regionale lombarda 3/2006, dichiarata incostituzionale con la sentenza 350/2008.

mativa per regolamentare il settore a livello comunale. Come ha sottolineato il dirigente del Servizio interventi economici:

Era sottinteso, per dire la verità, arrivare ad un regolamento considerate le richieste dei cittadini, le problematicità riscontrate legate all'uso dei *phone centres* come spazio di incontro, una specie di spazio pubblico, l'aumento dei *phone centres* e di *phone centres* abbinati ad altre attività commerciali […]. [Ci sono state, nda] tensioni rispetto ad un ventaglio di posizioni. Parliamoci chiaro. C'è chi vorrebbe chiuderli con una chiave magica e chi dice invece: "Vanno bene così". [Questo ha comportato anche, nda] un ragionamento per capire quale impatto avrebbe comportato un nuovo regolamento. Una delle difficoltà è stata quella di dare una risposta trasversale laddove la problematica richiedeva l'appoggio di diversi settori competenti, […] un intervento plurisettoriale (10 ottobre 2008).

L'estratto qui riportato indica una consapevolezza da parte dei dirigenti comunali delle problematicità poste dai *phone centres* e della loro complessità come nuovo tipo di esercizio. L'estratto sembra inoltre suggerire la disponibilità e l'apertura dei dirigienti stessi a gestire la questione a 360 gradi. Ciò che è particolarmente interessante notare è che i *phone centres* sono stati definiti "spazio pubblico". È stata proprio questa definizione, in un secondo momento, a dare la spinta per la loro "domesticazione", attraverso l'adozione del regolamento comunale 188/2007.

Il regolamento ha introdotto nuovi requisiti per i gestori, tra i quali l'obbligo di allestire uno spazio con "arredi idoenei per l'attesa del pubblico" (art 2/e). In base alle dichiarazioni dei dirigenti comunali, questo comma era finalizzato ad agevolare la fruizione dei servizi e ad evitare forme di disturbo all'ingresso dei *phone centres*. L'interpretazione dei gestori andava però in un'altra direzione:

Il discorso delle sedie è quello di dire, uso un termine brutale: "Tolgo la spazzatura da fuori e la metto dentro, sotto il tappeto." […] Questa è la grande ambiguità di questa città! È un'ipocrisia non indifferente. Non si tratta di sicurezza ma di parvenza della sicurezza perché se c'è lo spacciatore qui fuori, e c'è in alcune zone, se tu metti le sedie dentro io ce l'ho dentro e allora la signora sopra non vede quello che spaccia fuori ma quello mi spaccia qua dentro ed io che faccio? (Gestore, 6 novembre 2008).

Dall'analisi dei verbali dei consigli comunali è chiaro come la questione dei *phone centres* sia stata completamente assorbita in un dibattito sulla sicurezza urbana, seguendo una dinamica evidenziata da Bricocoli (2005), secondo la quale, nell'era dell'«emergenza securitaria», tutte le questioni problematiche tendono a finire nel «contenitore» della sicurezza. Di conseguenza il dibattito comunale è semplicemente ruotato attorno agli aspetti tecnici dei singoli articoli del regolamento, in quanto era stato preliminarmente deciso che il tutto doveva approdare all'approvazione di uno strumento normativo e che tale strumento doveva avere come finalità il "controllo" dei *phone centres*. Su questo punto preme evidenziare come gli «strumenti» dell'azione pubblica non siano dispositivi neutrali (Pillon e Vatin, 2003 cit. in Lascoumes e Le Galès, 2009). Il regolamento ha rappresentato infatti una chiara espressione dell'approccio situazionale privilegiato dal Comune di Modena nella gestione della sicurezza urbana. Ha svolto inoltre una funzione simbolica: ha dimostrato una forte volontà da parte dei dirigenti comunali di prendere in considerazione le lamentele dei residenti e di trovare risposte adeguate.

L'"annichilimento"[11] dei phone centres e la resistenza dei gestori

Prima ancora che fosse introdotto il quadro normativo sui *phone centres*, i gestori hanno intrapreso delle azioni informali di confronto con i residenti, in merito alle questioni da essi sollevate, nonostante un senso di impotenza rispetto a lamentele percepite come ingiustificate o difficilmente gestibili. In alcuni casi, il confronto tra le parti ha portato i gestori a mettere in campo iniziative concrete per andare incontro alle esigenze dei residenti, cercando di ridurre l'eventuale disturbo da parte della clientela e allo stesso tempo far sì che il *phone centre* continuasse ad essere un luogo di incontro piacevole per i clienti. Un esempio in questo senso è la sospensione della vendita di alcolici per evitare il verificarsi di situazioni di tensione causate, tra le varie cose, da un eccessivo consumo di alcol.

Parallelamente all'elaborazione della legge 6/2007 da parte della Regione Emilia-Romagna, il Comune di Modena ha avviato un processo di concertazione finalizzato alla stesura condivisa di un regolamento sui *phone centres* ed

[11] Traduzione da «*annihilation*» (Mitchell, 1997).

esteso a tutti gli attori coinvolti[12], tra cui i gestori di questi esercizi. Si è quindi avviato un confronto istituzionale nel corso del quale questi ultimi hanno sollevato questioni puntuali rispetto alla bozza del regolamento, sottolineando come numerosi requisiti fossero particolarmente rigidi e impedissero di condurre la propria attività e di soddisfare al meglio le esigenze della clientela. In breve, anche in questo contesto, i gestori hanno fatto sentire la propria voce. Le negoziazioni non hanno prodotto risultati tangibili. La controparte istituzionale ha soltanto riconosciuto la possibilità di abbinare i servizi di telefonia ed internet con quello di trasferimento di denaro, per il quale peraltro tutti i gestori erano già in possesso di regolare licenza. Va sottolineato che i *phone centres* già rappresentavano il principale canale formale per l'invio delle rimesse (Abi e Cespi, 2006) e i gestori hanno ripetutamente ricordato l'importante funzione che il *phone centre* riveste in questo senso per gli immigrati e le loro famiglie.

La forma più significativa di resistenza, da parte dei gestori, è legata ai controlli che hanno interessato i *phone centres*. Con l'approvazione del decreto anti-terrorismo 144/2005, il governo italiano ha introdotto l'obbligo di identificare e registrare i clienti prima dell'accesso ai servizi internet e di telefonia. I gestori si sono subito allarmati per il potenziale impatto del decreto, che poteva limitare la fruizione dei *phone centres* per un segmento della clientela costituita da immigrati clandestini o irregolari. Secondo varie testimonianze, confermate dagli stessi agenti di polizia, in seguito all'entrata in vigore di questa normativa infatti sono stati organizzati numerosi controlli. Ciò che i gestori non potevano prevedere è che i controlli potessero, con l'introduzione della legge regionale e del regolamento comunale, trasformarsi in pratiche di controllo incrociato da parte di varie forze dell'ordine. Tali pratiche si sono intensificate fino a raggiungere picchi di due volte la settimana in ogni esercizio. L'impatto è stato significativo: i *phone centres* hanno iniziato a perdere la loro funzione come luogo di incontro e di accesso a servizi di vitale importanza per la clientela di origine immigrata. Gestori e clienti hanno fortemente criticato non solo i provvedimenti normativi ma anche la modalità con cui si sono svolti alcuni controlli, percepiti come repressivi ed intimidatori:

[12] Hanno partecipato il Settore politiche economiche e patrimoniali, il Settore trasformazione urbana, Qualità edilizia, Fascia ferroviaria, la polizia locale, l'Ufficio di gabinetto del sindaco, il Centro stranieri, l'Ufficio igiene pubblica dell'ASL e l'associazione dei gestori di *phone centres*.

Quando la polizia arriva ci sono almeno cinque agenti: polizia locale, di Stato, guardia di finanza, polizia postale, militari. Chiedono a tutti di uscire dalle cabine, anche se stanno telefonando, e controllano i documenti, anche ai bambini o agli amici che accompagnano i clienti! […] I gestori sono sempre pazienti con loro così si sbrigano e vanno via in fretta e per evitare lo spavento per i clienti (Cliente, 14 giugno 2008).

L'impatto si è sentito non solo sulla clientela composta da clandestini e irregolari ma anche sui clienti con regolare permesso di soggiorno: per molti il solo fatto di subire un controllo di polizia è vissuto come uno stigma da cui proteggere se stessi, la propria famiglia e la propria comunità.

In questo scenario, molti gestori si sono rifiutati di registrare i propri clienti, convinti di essere stati caricati di un ruolo (generalmente) di competenza esclusiva delle forze dell'ordine e hanno mostrato «particolare empatia nei confronti di quanti sono vittime di un sistema di clandestinità ed irregolarità alimentato dallo stesso stato italiano», come ha sottolineato un gestore intervistato. È da notare in questo senso che la scelta consapevole di non adempiere al decreto è costata ad alcuni di loro, il pagamento di multe salate o la confisca dell'esercizio, come previsto dal decreto stesso. Altri gestori hanno adottato delle strategie per permettere ai loro clienti di accedere al *phone centre* in modo "protetto", per esempio durante l'orario di chiusura del negozio. Altri ancora, sentendosi sotto pressione e temendo di mettere a rischio la propria attività, non hanno permesso l'accesso ad eventuali clienti irregolari e clandestini.

Nello scorso dicembre 2010 il decreto anti-terrorismo è decaduto. Sarà interessante monitorarne il possibile impatto sui *phone centres*.

Conclusioni

Il caso dei *phone centres* mette in evidenza come il conflitto possa essere costitutivo di uno spazio pubblico. Allo stesso tempo, rappresenta una chiara esemplificazione di come le trasformazioni dello spazio urbano si sviluppino in un intreccio di narrative, azioni, "strumenti", accompagnati da processi di inclusione, esclusione e resistenza. Con l'emergere di narrative escludenti da parte dei residenti, riproposte dai media e legittimate dal Comune con l'avvio di un dibattito sulla questione, i *phone centres* sono diventati uno spazio conteso

attraversato da tentativi di inclusione, pressioni esercitate da crescenti controlli di polizia e forme di resistenza da parte dei gestori.

Le trasformazioni fin qui descritte sono da inserire nello scenario di "emergenza securitaria" che caratterizza l'Italia in questi anni. Il caso dei *phone centres* permette di osservarne alcuni processi. Emerge, per esempio, come il dibattito avviato dal Comune sia stato presto assorbito nella cornice della sicurezza e finalizzato a raccogliere il consenso dei residenti (votanti). L'effetto è stato quello di escludere a priori qualsiasi visione alternativa dello sviluppo urbano. In realtà, alcune visioni sono state suggerite dai gestori di *phone centres*. Non sono state recepite, ma va notato che i gestori hanno comunque fatto sentire la propria voce, contrastando un immaginario diffuso che descrive gli immigrati come vittime, da un lato, o capri espiatori, dall'altro, dell'emergenza securitaria.

La mancanza di visioni alternative ha contribuito alla perdita di opportunità di innovazione istituzionale: non è stato preso in considerazione il fatto che i *phone centres* sono una tipologia particolare di "bazaar transnazionale" nonché un'espressione dello spirito imprenditoriale degli immigrati, che potrebbe essere valorizzata; non c'è stato un dibattito sulla loro funzione come luogo di incontro che abbia incoraggiato una seria riflessione sulla mancanza di simili spazi nel tessuto urbano. Non è da sottovalutare infine il fatto che, con la scomparsa delle botteghe artigiane, i *phone centres* hanno continuato a servire un segmento di clientela più facilmente escluso dai centri commerciali periferici, come gli anziani, i giovani e gli studenti, che cercano soluzioni economiche per la propria alimentazione.

Il conflitto sui *phone centres* ha riguardato varie città italiane ed è lungi dall'essere completamente superato. Il caso modenese è esemplificativo in questo senso anche se, chiaramente, non può essere generalizzato. Tuttavia, i processi descritti sono sintomo di una serie di trasformazioni e tensioni sociali ampie che riguardano l'Italia che vanno ben oltre la questione dei *phone centres* e che forniscono spunti di riflessione interessanti in termini di democrazia e *governance* urbana.

Parte IV
Pratiche di progett-azione

Introduzione

di Carlo Cellamare

Ripensare l'idea di "progetto"

L'idea di progetto, ma anche l'idea di azione e di governo del soggetto pubblico tradizionalmente consolidate mostrano, come noto, grandi limiti ed ambiguità profonde, pur rimanendo per molti versi le modalità di azione, di intervento e di governo prevalenti. Le nostre stesse letture critiche non sembrano spesso incrinare approcci tradizionali e consolidati, né configurare alternative incisive.

L'organizzazione dello Stato moderno secondo le logiche delle competenze e dei poteri, il ruolo delle professioni e delle figure professionali, l'orientamento tecnico del progetto, il peso degli interessi in gioco, la prevalenza dell'economico sul politico in questa fase di capitalismo avanzato, così come altri fattori, mantengono in vita un approccio che non possiamo non considerare problematico.

Osservando i processi reali di costruzione e trasformazione della città, a differenza dell'approccio consolidato, non possiamo non tener conto di una maggiore complessità nel pensare all'azione pubblica e all'azione progettuale; maggiore complessità dettata dall'interazione di soggetti diversi, dagli effetti imprevisti del rapporto tra politiche pubbliche e dinamiche socio-economiche, dal piegare strumentalmente a fini privati e a favore di interessi economici le politiche pubbliche, dal ruolo del tempo nello sviluppo del progetto, dal carattere processuale di queste dinamiche, dal ruolo delle culture urbane, dei modelli di abitare promossi dal mercato immobiliare, dei modelli sociali prevalenti, ecc.

Ma anche non possiamo non tener conto di uno scollamento tra i processi di costruzione e trasformazione della città, le modalità con cui questa viene "progettata" e con cui si costruiscono le politiche e, infine, le modalità con cui la città viene realmente vissuta ed appropriata e continuamente ritrasformata dalle pratiche urbane (Cellamare, 2008). Pratiche urbane che, oltre ad una geografia di valori e di significati, esprimono una forte progettualità. Questo vale, in primo luogo, per le azioni collettive più o meno organizzate ed intenzionali, ma vale anche per le pratiche ordinarie, quotidiane, di uso ed anche di consumo della città che apparentemente non sembrano determinare grandi cambiamenti nella conformazione fisica e strutturale della città, ma che in realtà incidono fortemente sulla caratterizzazione dei luoghi (processi di adattamento, di appropriazione degli spazi, di riutilizzazione di contesti abbandonati, di manutenzione e cura dei luoghi, in forma permanente ma in molti casi anche in forma temporanea, ecc.). In queste situazioni, il progetto si sviluppa nella dimensione dell'«agire», nel senso che Hannah Arendt dava a questa parola.

Importanti sono quindi i processi di appropriazione e ri-appropriazione dei luoghi, che sono al contempo sia processi materiali e di trasformazione fisica sia processi culturali, immateriali e di attribuzione di un valore simbolico. Così come, dentro e fuori queste dinamiche di appropriazione, una particolare attenzione va rivolta ai processi di produzione sociale del "pubblico", che fondano una dimensione – quella "pubblica" – che spesso si sviluppa tutta al di fuori dei processi istituzionali e della democrazia formale.

Tutti questi processi sono, d'altronde, attraversati da molte ambiguità, che non bisogna sottovalutare, come spesso evidenzia la lettura critica sia delle forme e delle condizioni dell'abitare che delle idee di città sottese dalle pratiche urbane o dai processi partecipativi.

Il problema della produzione culturale di alternative, a fronte della crisi delle ideologie e della difficoltà a produrre visioni di sistema anche da parte della società civile e non solo della politica e della pubblica amministrazione, rappresenta un nodo cruciale nella prospettiva di ripensamento della città, ed una funzione potenzialmente significativa e importante dell'azione progettuale.

Allo stesso tempo non bisogna dimenticare le costrizioni e i dispositivi in cui ci siamo immersi nella vita quotidiana, che condizionano i modelli di abitare e rendono difficile pensare in maniera alternativa.

Come dice Agamben (2007) in una riflessione sull'evoluzione da città a metropoli:

La metropoli è il dispositivo, o l'insieme dei dispositivi, che si impone sulla città quando il potere assume la forma di un governo degli uomini. La città […] diventa il luogo per eccellenza della nuova figura economico-governamentale del potere.

E ancora:

[…] è certo […] che, nella nuova spazializzazione metropolitana, è all'opera una tendenza de-politicizzante, il cui esito estremo è la creazione di una zona di assoluta indifferenza fra privato e pubblico.

Agamben trae un'importante conclusione che è per noi fondamentale nel ripensare il senso del progetto:

La metropoli è, dunque lo spazio che risulta da questa serie complessa di dispositivi di controllo e di governo. Ma ogni dispositivo implica necessariamente un processo di soggettivazione, e ogni processo di soggettivazione implica una possibile resistenza, un possibile corpo a corpo col dispositivo in cui l'individuo è stato catturato o si è lasciato catturare. Per questo, se si vuole comprendere una metropoli, accanto all'analisi dei dispostivi di controllo, di distribuzione e di governo degli spazi, è necessario conoscere e indagare i processi di soggettivazione che questi dispositivi necessariamente producono. È perché una tale conoscenza manca o è insufficiente, che i conflitti metropolitani appaiono oggi così enigmatici. Poiché la possibilità e l'esito di tali conflitti dipenderà, in ultima analisi, dalla capacità di intervenire sui processi di soggettivazione non meno che sui dispostivi, per portare alla luce quell'Ingovernabile che è l'inizio e, insieme, il punto di fuga di ogni politica (2007).

Questa parte del libro, forte anche del confronto e dello scambio interdisciplinare, si propone di decostruire l'idea di progetto e di azione pubblica, facendo emergere la complessità dei processi e delle componenti che vi sono implicate, discutendone le ambiguità e le problematicità e rilanciando un ripensamento di quest'idea.

I ritorni della partecipazione

Ogni qualvolta si affrontano i temi del governo della città e dei processi di progettazione, il tema della partecipazione riemerge sistematicamente e con rinnovato vigore. La partecipazione viene considerata spesso come la panacea per tutti i problemi della città e per le sue condizioni di vivibilità, nonché un bisogno insoddisfatto che riassume tutte le domande sociali che vengono "inevase" dall'amministrazione pubblica. L'aspettativa di una democrazia reale si accompagna alla presa di coscienza di un'incapacità del governo della città nel dare risposte adeguate ai suoi bisogni, imbrigliato in un sistema di convenienze e di interessi che ben poco hanno a che fare con le condizioni di vivibilità e che sono invece quelle che si strutturano intorno alle decisioni reali che vengono poi effettivamente prese. Di "partecipazione" si è quindi stra-parlato (sia nel senso che se ne è parlato tanto sia nel senso che spesso se ne è parlato a sproposito), ed è diventato un termine "abusato", spesso caricato di significati ambigui e distorti.

Questo ritornare sistematicamente su una prospettiva partecipativa mi sembra rimandare a due grandi questioni, un suo fallimento storico e un enorme deficit di democrazia.

Il tema della partecipazione ha avuto un suo "boom" in Italia a partire dalla metà degli anni novanta, dopo l'introduzione dell'elezione diretta del sindaco e i cambiamenti e le aspettative emersi dopo le vicende di Tangentopoli, che hanno portato ad un'apertura della politica, soprattutto nelle realtà locali. Una particolare fase storica internazionale, l'emergere di culture alter-globali e radicali, l'azione dei movimenti e della società civile sono stati ulteriori fattori che hanno creato le condizioni, in un certo momento storico, per la diffusa sperimentazione di pratiche e processi partecipativi. Dopo poco più di dieci-dodici anni questa carica è andata scemando, registrando una grande e diffusa frustrazione, e oggi – dopo alcuni altri anni – un bilancio è veramente difficile. Non si può non registrare un fallimento di quest'esperienza in quella fase storica; o almeno bisogna sottolineare le molte ombre che l'hanno accompagnata. Questo non significa che non ci siano state e non ci siano tuttora esperienze e processi estremamente importanti, di grande portata e anche di grande "successo" sotto diversi punti di vista, dalla capacità di incidere sui processi decisionali alla sperimentazione di pratiche inclusive e di una democrazia effettivamente diretta, dalla capacità di sviluppare *empowerment* nelle collettività locali al migliora-

mento delle condizioni di vivibilità, ecc.; aspetti quindi che riguardano sia le modalità di sviluppo dei processi, sia le forme della democrazia, sia le metodologie, sia gli esiti concreti – e la loro qualità – sui contesti di vita urbana, sia la maturazione culturale e sociale a livello delle collettività locali e delle amministrazioni. Queste esperienze rimangono come pietre miliari e riferimenti fondamentali, peraltro con un altissimo valore simbolico nel contesto sia italiano che internazionale. D'altra parte, però, la partecipazione non si è affermata come pratica diffusa nei governi delle città né è riuscita a scalzare modelli consolidati di decisione, così fortemente condizionati dagli interessi più o meno strutturati, dai poteri forti, dalla pressione di *lobby* più o meno organizzate, dalla debolezza spesso connivente delle amministrazioni pubbliche, ecc. E questo vale per le amministrazioni di qualsiasi colorazione politica, comprese quelle di centro-sinistra, come l'esperienza di Roma sta a dimostrare. Quello che rimane in molte realtà è un profondo senso di frustrazione, se non di sconfitta, oltre che di sfiducia nei confronti dell'amministrazione pubblica, che si va ad aggiungere al discredito accumulato dal mondo della politica. Ciò non toglie che la "partecipazione" venga, ancora oggi, continuamente reclamata.

Questo segnala un enorme deficit di democrazia che tuttora permane. Non tornerei su questo tema, ampiamente trattato, ma è un dato di fatto riconoscere questo deficit che, più che colmarsi, è andato aumentando col tempo, diventando un fatto strutturale e non semplicemente di cattivo comportamento di alcune amministrazioni. In un'epoca storica in cui l'economico guida, condiziona e subissa il politico, il capitalismo finanziario travalica la stessa sovranità di interi Stati e di intere popolazioni senza fare distinzioni tra Paesi in via di sviluppo o grandi economie capitaliste avanzate. A livello urbano, e in particolare delle grandi città dove circa il 40% del PIL è legato al processo edilizio e di sviluppo insediativo e si registra una progressiva finanziarizzazione di questi processi, le modalità con cui si sviluppa la città travalicano frequentemente qualsiasi possibilità di interazione da parte degli abitanti, e dei cittadini in genere, ma spesso anche da parte delle amministrazioni pubbliche. In queste condizioni la stessa definizione dell'interesse collettivo risulta difficile, così come incerto e ambiguo diventa il confine tra interesse pubblico e interesse privato. A fronte della crisi della politica, questa situazione reclama proprio "più politica". Su tutti questi temi, nel contributo qui presente, Gabriele Pasqui sviluppa un ragionamento stringente, contestualizzato nella situazione presente e molto ben argomentato.

Le esperienze di partecipazione sono risultate connotate da una forte ambiguità, e bisogna quindi parlarne con estrema prudenza, se non addirittura diffidarne. La partecipazione non solo è stata spesso usata strumentalmente ai fini della costruzione del consenso o finalizzata al perseguimento di un obiettivo e alla realizzazione di un progetto, ma di fatto è risultata spesso strumentale a mediare un conflitto. In alcuni casi è stata ridotta a svolgere una funzione di "cuscinetto sociale" o a "costringere" nel locale un conflitto di interessi e di politiche, in altri è risultata strumentale ad una mediazione locale di interessi costituiti finendo per far prevalere quelli più forti, al di fuori della costituzione di qualsiasi spazio di democrazia.

Angela Giglia illustra molto bene una dinamica di questo tipo, svelando le ambiguità, le strumentalità e gli intrecci di posizioni, di interessi, di storie nello sviluppo insediativo di un'area specifica, sottoposta ad un processo presunto partecipativo. Sebbene riferito al contesto di Città del Messico, l'esperienza riflette situazioni molto diffuse e frequenti, in cui è facile riconoscere processi noti. Estremamente interessante è anche la metodologia utilizzata che ripercorre lo strutturarsi delle posizioni all'interno del processo e mette in rapporto le dimensioni normative e politiche sovralocali con le dinamiche e gli interessi locali. Anche le norme e gli strumenti urbanistici, intenzionalmente o meno, diventano funzionali a far piegare le dinamiche di relazione verso alcuni interessi costituiti piuttosto che altri.

La partecipazione mostra così tutti i suoi limiti, che non sono legati solo al cattivo comportamento o alla cattiva volontà dei politici o dell'amministrazione pubblica, ma che sono strutturali, intrinseci alle dinamiche proprie del governo della città nel contesto attuale.

Il conflitto

Si può affermare come non esista partecipazione senza una mobilitazione diffusa, senza una significativa pressione sociale innescata da una necessità reale e stringente, senza un conflitto.

La partecipazione reclamata e vissuta nella stagione intensa degli anni settanta aveva alle spalle problemi sociali radicati e diffusi e una grande mobilitazione sociale che spesso intrecciava questi problemi: la lotta per la casa, i diritti del lavoro e dei salari, l'occupazione, la riqualificazione delle periferie, ecc.

Furono mobilitazioni che, sebbene non riuscirono a sovvertire o a cambiare radicalmente meccanismi economici e politici e di organizzazione della democrazia, pure ottennero importanti risultati e fecero crescere una maturità sociale, culturale e politica. Dietro quelle mobilitazioni c'era la costituzione di soggetti sociali forti e riconoscibili. Oggi la situazione è cambiata molto e la partecipazione viene richiesta intorno a vertenze spesso locali, che riflettono la mobilitazione di numerosi comitati ed associazioni, ma che non si strutturano mai, se non in casi limitati o eccezionali, in una mobilitazione diffusa e capace di costruire una politica, un'idea diversa di città.

Eppure il conflitto è un fattore caratteristico e costitutivo della città, è il motore del suo cambiamento. Così come la città è il luogo di produzione del conflitto, ancor più oggi (come l'emergere con forza del tema della biopolitica riflette), nel momento in cui il conflitto sembra strutturarsi non più intorno ai temi del lavoro ma intorno ai temi della qualità della vita e delle condizioni dell'abitare. A differenza di quanto un certo tipo di politica e di cultura ha teso ad affermare, il conflitto ha una valenza estremamente positiva e costruttiva nella vita di una città e di una società. D'altronde alcuni tipi di conflitti, che non costruiscono una visione politica della città e della società, possono essere asfissianti o distorcenti. La partecipazione, come si è detto, si trova spesso a mediare i conflitti e a svolgere una funzione di "cuscinetto sociale". L'interrogativo è quindi come far sì che i processi partecipativi siano in grado di sostenere un conflitto costruttivo e significativo. Gabriele Pasqui torna in maniera molto incisiva anche su questi temi.

Il conflitto è un fatto strutturale. Simmel (1976) lo interpretava come espressione dell'azione della vita, dell'esplicarsi nella società di tendenze e controtendenze che mirano a superare le forme in cui si strutturano i significati e le dinamiche sociali, ma allo stesso tempo le ossificano e le neutralizzano. La vita è così in una continua tensione, conflittuale, di superamento delle forme sociali costituite.

D'altronde, le interpretazioni consolidate del conflitto non sembrano sempre ben rispondere alle condizioni attuali in cui si esprime. Il conflitto oggi è prevalentemente extra-politico. I soggetti che lo sostengono sono spesso impegnati in "fiammate di rivolta", senza strutturare un soggetto o una mobilitazione sociale. All'interno dei processi di soggettivizzazione, su cui Agamben ci invita a riflettere nelle citazioni già ricordate, la dimensione del consumo tende ad un'individualizzazione spinta dei soggetti e a comportamenti sociali parcel-

lizzati. L'interrogativo è quindi come conciliare le modalità attuali del conflitto con le forme dell'azione politica, ovvero quali forme dell'azione politica poter cercare all'interno delle forme in cui esplica oggi il conflitto.

Progettare e abitare. Processi di appropriazione e politiche urbane

La cultura del moderno ha imposto una separazione tra l'atto del progettare e l'atto dell'abitare (La Cecla, 2000). La capacità di progettare è invece insita nella facoltà umana dell'abitare. Nel momento stesso in cui abitiamo proiettiamo sullo spazio e sugli oggetti attorno a noi, che costruiamo, che manipoliamo o che intendiamo adattare alle nostre esigenze, una visione della nostra vita e del nostro futuro, così come l'espressione delle forme della convivenza che maturano socialmente e culturalmente.

La logica delle competenze e la delega al tecnico delle società moderne ha teso a lobotomizzare, senza mai annullarla totalmente, la capacità di progettare insita nelle nostre pratiche dell'abitare. Essa riemerge continuamente nei processi di appropriazione e ri-appropriazione degli spazi di vita che costruiscono e ridefiniscono continuamente le nostre città. Essi rappresentano altrettanti processi di significazione.

Soprattutto nelle forme dell'abitare informale, che si insinua nelle pieghe della città che sfuggono al controllo istituzionale, questi processi appaiono più evidenti e rimandano ad una valutazione delle capacità di autorganizzazione e di autogestione degli abitanti e delle strutture sociali.

Massimo Bricocoli, nel contributo presentato, discute approfonditamente e criticamente queste tematiche. Tra l'altro pone seri interrogativi sul ruolo che pratiche marginali, e alle volte anche discutibili, possono avere nella costruzione della città, così come pone molta attenzione al ruolo che possono avere le politiche pubbliche e a un ripensamento, in considerazione di questi aspetti, di come tali politiche pubbliche possono essere costruite.

Sempre all'interno di questo confronto, Giovanni Caudo discute, nel contributo presentato, le modalità con cui vengono costruite le politiche pubbliche intorno al tema dell'abitare sociale e propone anche alcuni percorsi innovativi da sperimentare.

Senza rievocare organizzazioni sociali e istituzionali pre-moderne, così come nella coscienza che i processi di appropriazione sono caratterizzati da significative ambiguità e problematiche, un'attenzione particolare mi sembra debba essere rivolta all'interrogativo, che ancora rimane aperto, di come conciliare questi processi con i processi di costruzione della città, di quali politiche sviluppare per sostenere le forme di autorganizzazione, di quali modalità di governo permettono di riavvicinare la dimensione del progettare all'abitare quotidiano (Riva, 2008; Cellamare, 2012).

Contesti, azioni e linguaggi

L'attenzione all'autorganizzazione e alle pratiche urbane, l'interpretazione della partecipazione come forma di interazione socio-spaziale, la considerazione della partecipazione come luogo di apprendimento collettivo, dove peraltro si confrontano forme diverse di convivenza così come idee diverse di città, spingono a discutere il tipo di contesti di interazione che si costituiscono o che possono essere costruiti nonché il tipo di azioni progettuali che possono essere praticate.

Francesco Careri e Adriana Goni Mazzitelli, nel contributo presentato, portano l'attenzione su una modalità di praticare l'interazione in "presa diretta", trasformando gli spazi attraverso un'azione non mediata, dove gli stimoli dell'intervento artistico favoriscono l'appropriazione e contemporaneamente rappresentano un "manifesto" rivolto alla città, con l'intenzione di sollevare un problema e di portare una discussione dentro la città.

Francesca Cognetti, con un intervento molto articolato, con una profonda sensibilità alle dinamiche reali ed interrogandosi a partire dall'esperienza diretta, discute del ruolo che il progettista può avere all'interno dei processi partecipativi, superando le visioni consolidate e tradizionali. Ma soprattutto discute le competenze che vengono richieste nel «praticare l'interazione in una prospettiva progettuale». La prospettiva progettuale diventa occasione e modalità di attivare e sviluppare il processo di interazione.

Questi interrogativi aprono ad un'ulteriore riflessione rispetto all'innovazione dei linguaggi utilizzati nei processi progettuali, più aperti alla dimensione narrativa, su cui si tornerà invece nell'ultima parte di questo volume dedicata alle "Rappresentazioni urbane".

Azione pubblica, partecipazione, conflitti. Riflessioni in forma di tesi

di Gabriele Pasqui[1]

Premessa

Nell'introduzione a questa quarta parte Carlo Cellamare evidenzia come nelle pratiche e nei processi di progett-azione sia opportuno sospendere (e io aggiungerei: sospettare) le retoriche della partecipazione e provare a misurarsi con l'intreccio di relazioni e dispositivi entro i quali si strutturano i processi urbani.

L'obiettivo di questo mio breve contributo è offrire alcuni argomenti a quest'opera di decostruzione delle retoriche "partecipazioniste" proponendo insieme una critica della partecipazione e un elogio del conflitto (meglio: dei conflitti).

Nello stile e nel formato il contributo sarà esplicitamente non accademico: ho discusso già in precedenza alcuni dei temi che qui ripropongo in forma ellittica[2]. Per questo il mio obiettivo è presentare delle tesi che dialoghino il più possibile con gli altri contributi di questa quarta parte del volume.

---

[1] Professore ordinario in Tecnica e pianificazione urbanistica e docente di gestione urbana presso il Politecnico di Milano.

[2] In particolare rinvio a Pasqui (2005, 2010). Alcuni testi recenti di amici e colleghi mi sembrano d'altra parte in sintonia, almeno parziale, con quanto provo a dire in questo articolo. A solo titolo di esempio indico Savoldi (2006), Cremaschi (2008b), Laino (2010) e Perrone (2010).

L'attuale condizione dell'azione pubblica

Il punto di partenza delle mie argomentazioni è offerto dall'impoverimento della sfera pubblica entro la quale si danno (e vengono messe alla prova) le diverse esperienze di progett-azione della trasformazione delle nostre città.

Si tratta di un impoverimento che è stato variamente argomentato – per esempio, efficacemente, da Cristina Bianchetti (2008, 2011) – e che affonda le sue radici in processi di natura esogena (la radicale depoliticizzazione delle società occidentali o, se vogliamo essere meno drastici, i mutamenti profondi delle forme del politico in Occidente) ma anche in un'oggettiva difficoltà dei saperi, delle discipline e delle pratiche istituzionali e professionali della progettazione della città e del territorio.

In questo quadro, a cui in questa sede posso solo alludere, segnalo tre questioni:

1) "il progetto senza contesto". Nel campo dell'architettura e della progettazione urbana si vanno affermando stili e pratiche che programmaticamente assumono la "rimozione" della questione del contesto come un cardine esplicitamente rivendicato. Non si tratta solo della «città generica» di Rem Koolhaas. Si tratta, più in generale, del ridisegno delle forme materiali della progettazione di parti di città (in qualche caso: di intere città) da parte di *archistar* e di grandi società di *engineering*, che operano in contesti organizzativi, finanziari e tecnologici che permettono (anzi: favoriscono e promuovono) pratiche progettuali *contextless*. Non si tratta qui di avere nostalgia per un modello artigianale probabilmente non più riproducibile. Si tratta di osservare analiticamente il nodo che intreccia i processi di finanziarizzazione del mercato urbano; l'impoverimento e l'indebolimento dei dispositivi di regolazione pubblica delle trasformazioni urbane; i processi di riorganizzazione dell'attività professionale. In questo nodo leggiamo non solo e forse non tanto un cambiamento culturale (che pure esiste), ma anche (e direi innanzitutto) un mutamento delle relazioni di potere e dei meccanismi organizzativi e istituzionali della trasformazione urbana;
2) "il 'pubblico' evanescente". In questo quadro è la stessa idea di "pubblico" (e in primo luogo di "pubblico interesse") a diventare evanescente e intrattabile. Il dibattito nella sfera pubblica sui temi della città e dei suoi cambiamenti assume contorni imprecisi, quando non volgari e grotteschi. Le agende pubbliche delle nostre città (per lo meno in Italia, ma forse in Euro-

pa) non sono l'esito di un confronto (anche aspro) tra idee, passioni e interessi, ma il sedimento di forme di costruzione mediatica dei problemi pubblici (si pensi al nodo della sicurezza urbana). Sebbene si abbia la percezione che le città siano i luoghi cruciali dei processi sociali decisivi (da quelli demografici a quelli economici e sociali, fino a quelli culturali) il dibattito pubblico sulle città e sul loro destino solo molto raramente assume un profilo distinto e razionalmente argomentato. Anche qui, nessuna nostalgia per una presunta sfera pubblica trasparente e simmetrica della comunicazione e dell'interazione, che pure per un certo periodo è stata anche oggetto dell'immaginazione di un piccolo gruppo di studiosi di *planning* in giro per il mondo[3]. Piuttosto, la consapevolezza della rilevanza della natura cognitiva della crisi della sfera pubblica, che è poi innanzitutto impoverimento delle nostre stesse parole[4], dovrebbe metterci sull'avviso rispetto alla necessità di assumere una condotta capace di critica e insieme di realismo;

3) "tra rassegnazione e cinismo, millenarismo e velleitarismo". Questo realismo critico potrebbe essere, almeno in parte, un antidoto ad alcune "tonalità emotive" che mi sembrano dominanti nella discussione disciplinare (e nelle sue derive accademiche). La prima tonalità è quella della rassegnazione di fronte a una condizione nella quale istanze di natura critica appaiono afone in una sfera pubblica appunto evanescente. L'altra faccia della rassegnazione è l'autoreferenzialità: un linguaggio della "crisi" (dell'urbanistica, della progettazione urbana, dell'architettura, della città) a cui si reagisce chiudendosi in circuiti e forme di discussione astratta, attraverso escapismi extradisciplinari che appaiono nella migliore delle ipotesi poco fondati. Una seconda tonalità emotiva è quella del cinismo, che appare sempre più una chiave per interpretare un ruolo di certificazione di interessi e assetti di potere da parte delle pratiche professionalità, in assenza di qualsiasi distanza dal contesto d'azione. Una terza tonalità emotiva, infine, è quella millenarista, che identifica cambiamenti epocali (*the times they are a-changin'*, diceva Bob Dylan mezzo secolo fa) e che propone uscite radicali, sia culturalmente che politicamente. Infine, una quarta tonalità emotiva è quella segnata dal velleitarismo, che sembra incapace di comprendere gli effettivi rapporti di forza e insieme sovrastima pratiche ed esperienze in definitiva

[3] Il riferimento è alla cosiddetta "svolta argomentativa" o "comunicativa" nel *planning*, per una critica radicale della quale rinvio a Palermo e Ponzini (2010).

[4] Rinvio sul tema ai libri di Donolo (2011) e di Zagrebelsky (2010).

marginali. Ciascuna delle tonalità emotive ha qualche ovvio fondamento. Nessuna di esse, tuttavia, mi sembra adeguata in una prospettiva d'azione insieme realistica e non rassegnata.

Sospettare delle retoriche della partecipazione: tre tesi

Tesi n.1.

"Le radici del ciclo 'partecipazionista' affondano nello stesso humus della crisi del modello welfarista e dell'affermazione di approcci di mercato nel campo della trasformazione urbana".

Nel suo bellissimo saggio sui tre cicli della partecipazione Paolo Fareri sottolineava chiaramente come l'emergere della declinazione "tecnologica" delle pratiche di partecipazione, a partire dagli anni novanta, fosse connessa al passaggio dalla logica del conflitto a quella del consenso (Fareri, 2004) o, se vogliamo, dalla logica della contrattazione (intesa come strutturazione e istituzionalizzazione di pratiche conflittuali) a quella della negoziazione (strettamente connessa allo scambio).

La terza fase della partecipazione, fortemente orientata al *consensus building*, si colloca dunque dentro un doppio movimento: di liberazione delle energie e delle forze sociali a fronte di logiche di istituzionalizzazione forzata delle pratiche urbane; ma anche di assunzione di una logica "mercantile" e dello scambio delle forme di mutamento della città.

Nel loro saggio su partecipazione e partenariato Ota de Leonardis e Lavina Bifulco mostravano alcuni anni fa come entrambi i termini, a loro volta allusivi di una pluralità di pratiche, oscillassero tra due orizzonti di senso (Bifulco e de Leonardis, 2003). Nel discorso pubblico sui progetti territoriali l'associazione tra i due termini è stata frequente, soprattutto in relazione ai temi della *governance*. Ma si tratta di due concetti radicalmente diversi, pur con aree di potenziale sovrapposizione. La partecipazione ha a che vedere con il coinvolgimento di una pluralità di attori (di diversa natura e con diversi ruoli) all'interno del processo di progettazione, in momenti e fasi diverse. La *partnership* allude invece alla strutturazione di una relazione (più o meno) stabile tra attori (ed in particolare tra istituzioni e interessi privati) nella costruzione e realizzazione di un progetto.

Il nesso partecipazione/*partnership* può giocarsi rispetto a due *frame*, il primo dei quali insiste sulla cooperazione. In questo *frame* i partenariati consentirebbero di connettere reti coordinate e cooperative tra pluralità di attori, gruppi sociali e istituzioni attive nel *policy making*, facendo leva sulla loro capacità di affrontare i problemi mettendo in campo risorse di diversa natura (regolative, economiche, cognitive) e addirittura promuovendo nuove pratiche di cittadinanza. In questo caso partecipazione (e partenariato) presuppongono una logica integrativa e inclusiva. Il secondo *frame* è invece collegato all'emergenza di un approccio negoziale all'azione pubblica e alle elaborazioni che valorizzano il pluralismo inteso come contrattazione e negoziazione tra interessi diversi.

In questi due *frame* il senso delle pratiche partecipative e quello della strutturazione partenariale sono assai diversi. Nel primo caso il riferimento è alla partecipazione come possibilità di messa in circolo di risorse sociali in un'ottica di empowerment. Nel secondo caso la prospettiva è quella della strutturazione dei processi decisionali lungo un *range* che va dalla logica dell'efficienza a quella dell'inclusione. Senza dimenticare la possibilità che si generino *trade-off* tra partenariato e *partnership*.

In definitiva, ed è la prima tesi, nella sua genesi il ciclo partecipazionista nelle politiche urbane e nelle pratiche urbanistiche apertosi negli anni novanta e per molti aspetti ancora attivo, si colloca in un contesto fortemente ambiguo, nel quale l'assunzione di una logica inclusiva e di mobilitazione delle intelligenze della società spesso vela l'assunzione di una logica di costruzione del consenso da parte di alcuni attori rispetto a decisioni cruciali già assunte altrove.

Tesi n.2.

"Il rischio manipolativo e di certificazione non è una deviazione incongrua, ma una dimensione intrinseca alla logica delle 'tecnologie' partecipative e deliberative".

In questa prospettiva il rischio manipolativo che a più riprese è stato denunciato nell'utilizzo di "tecnologie della partecipazione" nei processi decisionali di tipo urbano e territoriale non appare una deviazione, ma una dimensione intrinseca di una logica che assume la partecipazione come una "tecnologia della democrazia".

Quali sono, in definitiva, le condizioni attraverso le quali la partecipazione può sottrarsi ai rischi manipolativi? Anche senza entrare nel merito del dibattito sui rischi tanto delle pratiche partecipative quanto dei modelli deliberativi, mi basta in questa sede sottolineare come sia importante sospettare innanzitutto della natura "terza" delle tecniche partecipative e deliberative, intese come possibilità neutre attraverso le quali far emergere sia le preferenze "reali" che la capacità degli individui di "mettersi nei panni degli altri".

Come scriveva qualche anno fa Gloria Regonini in un bel saggio sui paradossi della democrazia deliberativa:

> L'appellarsi non all'aggregazione delle preferenze, ma alla loro integrazione e rigenerazione non fornisce alla *deliberative democracy* uno scudo sufficiente per metterla al riparo dai paradossi della scelta sociale. Chi scrive guarda con molto interesse agli esperimenti compiuti per spostare gradualmente il *partisan mutual adjustment* verso il centro della tavola che abbiamo disegnato, con iniziative che cercano di salvaguardare tanto la diretta conoscenza che i cittadini hanno su molti temi di *policy*, quanto la loro capacità di "mettersi nei panni degli altri": non in quelli di Dio, ma in quelli dell'immigrato sotto casa, dello studente bocciato… Ma anche in questi casi, non esistono garanzie che pongano definitivamente al riparo da paradossi e manipolazioni (Regonini, 2005).

Paradossi e manipolazioni, questo è l'elemento che sottolineerei ulteriormente, non sono connessi unicamente all'uso distorto delle tecnologie partecipative e deliberative, ma sono intimamente collegati all'idea stessa di "riduzione tecnica" delle pratiche democratiche, ossia alla loro radicale "depoliticizzazione".

Tesi n.3

"Le pratiche partecipative, in assenza di un forte radicamento dentro conflitti di interessi e valori, diventano parte di un più ampio processo di depoliticizzazione delle pratiche urbane".

Conseguenza della seconda tesi, come ha più volte e con forza affermato Pier Luigi Crosta, è che le tecnologie partecipative, orientate innanzitutto al «far partecipare» e al definire condizioni di consenso, possano essere strumenti fortissimi di depoliticizzazione delle pratiche urbane, ossia di disancoraggio del nesso tra partecipazione e conflitto (Crosta, 1998, 2010).

La depoliticizzazione, ovviamente, non è imputabile alle forme di progettazione partecipata: ha a che vedere con i più generali processi di ridefinizione dello stesso senso del politico nel tempo della democrazia dell'opinione e dei sondaggi[5]. Esse, tuttavia, possono contribuire attivamente a dispositivi non tanto di trattamento, quanto di riduzione del conflitto.

La depoliticizzazione propria delle tecniche partecipative è, infatti, l'altra faccia della delimitazione del campo di scelta che è intrinseca alle forme di progettazione partecipata. La riduzione delle possibilità di scelta è dunque la mossa cognitiva attraverso la quale una decisione pubblica diventa una scelta tra soluzioni tecniche.

Interludio milanese

Non sono in grado in questa sede di portare argomenti empirici a sostegno delle mie tesi. Ritengo tuttavia che un'analisi lucida e non ideologica delle pratiche partecipative connesse ai processi di trasformazione urbana, ad esempio in un contesto come quello milanese, possano supportare quest'analisi tendenziosa e apparentemente "estremista" delle tecniche partecipative.

E tuttavia.

Se guardiamo i processi rilevanti di trasformazione urbana nella regione milanese negli anni duemila, sia quelli connessi ai grandi progetti di trasformazione, sia quelli connessi ai processi molecolari di mutamento della città, non possiamo dire che essi siano stati segnati radicalmente dall'insorgere di posizioni alternative, fortemente radicate dentro ampi conflitti sociali.

Le forme più radicali e virulente di conflitto hanno semmai riguardato i temi securitari, lungo una pericolosa deriva xenofoba che ha visto nei campi rom e nelle moschee (e non nelle infiltrazioni mafiose) i due fattori principali di insicurezza urbana. Laddove i grandi processi di trasformazione hanno generato opposizioni (e non è successo ovunque), esse sono state largamente minoritarie e in sostanza ininfluenti sulla scala cittadina, fortemente localizzate (secondo la logica, già molto studiata, del "comitatismo"), oppure sostanzialmente irrilevanti o sconfitte.

[5] Sulla fine della politica, in una prospettiva teoretica, vedi Esposito (2011). In una prospettiva più politologica Pasquino (2010).

Il richiamo alla necessità di partecipazione è fatto proprio da molti attori, e non sono mancati anche tentativi di mettere in campo in modo intelligente pratiche partecipative. Tuttavia, non si può negare che l'esito generale di questi processi non è stato in grado di incidere significativamente sui processi di trasformazione urbana, sulle relazioni di potere, politiche e istituzionali che hanno presieduto alle scelte principali, ivi comprese quelle certificate nel Piano di governo del territorio (Pgt) promosso e approvato dall'amministrazione di centrodestra guidata da letizia Moratti ed oggi in fase di revisione da parte della nuova giunta Pisapia.

È interessante osservare come uno strumento del tutto tradizionale quale quello delle osservazioni al Piano, pur con i suoi limiti istituzionali e politici, abbia rappresentato un ostacolo maggiore rispetto ad altre forme di mobilitazione "partecipative", in termini di costruzione e del dibattito pubblico e di irrobustimento della discussione politica informata sulle trasformazioni della città. Addirittura, le oltre 4.000 osservazioni al Piano, proposte anche a partire da un lavoro di informazione e animazione promosso da associazioni e forze politiche e sociali sono diventate il dispositivo attraverso il quale la nuova amministrazione sta rimettendo in discussione le scelte del Pgt.

Non sembra dunque essere la natura "tecnica" delle forme di partecipazione a garantire la qualità del processo democratico. Piuttosto, è la politicizzazione dell'urbanistica, veicolata anche dalla mobilitazione collettiva che ha favorito la partecipazione al voto comunale e la sorprendente vittoria della coalizione guidata da Giuliano Pisapia, che ha permesso di attivare un nuovo protagonismo intorno ai temi del governo della trasformazione urbana[6].

Conclusione: per i conflitti

In conclusione, vorrei proporre un elogio dei conflitti. Come scriveva in un bellissimo saggio Alessandro Pizzorno (1993), i conflitti sono elementi essenziali delle società pluralistiche. È importante tuttavia riconoscere che vi sono diversi tipi di conflitti. Pizzorno identifica tre tipologie: conflitti di riconoscimento, nei quali una parte sociale entra nel conflitto allo scopo di imporre il riconoscimento di una sua identità distinta (l'identità è in questo

[6] Su questi aspetti della recente vicenda milanese vedi Bolocan Goldstein e Pasqui (2011), Pacchi e Pasqui (2011).

caso da intendersi come un fattore non negoziabile, costituito e/o rafforzato nel conflitto); conflitti di interesse, nei quali le parti appartengono al medesimo sistema di relazioni e i conflitti sono pluralistici e non esclusivi; conflitti ideologici, nei quali una o entrambe le parti si presentano con una presunzione universalistica e la posta in gioco è la stessa verità.

Nelle città abitano potenzialmente tutti e tre i tipi di conflitti di Pizzorno. I conflitti di riconoscimento sono intrecciati alla presenza di una pluralità di popolazioni e pratiche che convivono e competono nel tempo e nello spazio urbano, e che domandano innanzitutto, e prima ancora che rappresentanza, rappresentazione, ossia appunto forme di riconoscimento[7].

I conflitti di interesse definiscono il terreno decisivo entro cui si colloca il nesso tra conflitto e regolazione. Si pensi ai conflitti relativi agli usi dei suoli tra diverse funzioni, tra usi pubblici e usi privati, tra proprietari e residenti.

Sono assai meno presenti nella città di oggi i conflitti ideologici. Tuttavia, alcuni dei temi più rilevanti dell'agenda urbana (il controllo e la limitazione del traffico, le politiche contro l'inquinamento, le scelte energetiche) possono definire il campo di conflitti la cui prima posta è la verità (spesso nell'accezione della verità scientifica). Nello spazio urbano i conflitti ideologici possono dunque assumere la connotazione di conflitti tra *frame*, e dunque di conflitti intrattabili, almeno in linea di principio, esclusivamente per via negoziale.

Un elogio dei conflitti, di tutti i tipi di conflitti, è dunque un elogio dell'intelligenza della società, ma anche un richiamo alla necessità di interpretare le asimmetrie di potere come una condizione stabile e ineludibile dello spazio urbano.

Per questa ragione l'ipotesi secondo la quale per via argomentativa e/o negoziale sia sempre possibile trattare o ridurre i conflitti appare talora ingenua, talora intenzionalmente manipolativa. Al di là di ogni "comunità ideale della comunicazione" la parola ha sempre a che fare con il potere, è intrinsecamente collocata in condizioni di asimmetria costitutiva, in una relazione di forze e in un insieme di abiti, che "barra" la possibilità di dire alcune cose piuttosto che altre.

Per tutte queste ragioni le pratiche di progett-azione dovrebbero innanzitutto riconoscere i conflitti, proponendo una lettura non neutralizzante e non riduzionista del ruolo del conflitto nella società e nelle pratiche di progettazione.

[7] Ho insistito su questo tema in Pasqui (2008).

Ciò significa sospettare delle retoriche della partecipazione e assumere la questione dei conflitti in un'ottica non comunicativo-dialogica, non pedagogica e non manipolativa.

Non è facile identificare con chiarezza le conseguenze operative di questo atteggiamento, che non sono certamente riducibili o assimilabili ad un atteggiamento "partigiano" nelle pratiche progettuali, secondo un modello teorizzato e sperimentato già negli anni sessanta del XX secolo.

Piuttosto, quest'attenzione ai conflitti nella loro varietà e irriducibilità richiama da una parte una nuova responsabilità pubblica e istituzionale, che muova dal riconoscimento effettivo della pluralità di identità, interessi e valori; e dall'altra parte ad un modo di intendere il progetto come mossa esplorativa, capace di rappresentare i conflitti in una prospettiva radicalmente politica.

Produzione informale dello spazio abitabile e processi di partecipazione alla gestione urbana a Città del Messico.

di Angela Giglia[1]

Città informale e processi di partecipazione

Diversamente dal caso italiano, nel quale la partecipazione degli abitanti alla gestione dei cambiamenti urbani – invocata da più parti a partire dal secondo dopoguerra – ha avuto momenti importanti già negli anni settanta del secolo scorso, nel caso di una grande metropoli come Città del Messico la partecipazione dei cittadini al governo locale è un fenomeno molto recente. Infatti solo dal 1997 è possibile eleggere il sindaco della città, che fino a quel momento era designato direttamente dal presidente della Repubblica. Da allora si è sviluppato un sistema complesso di partecipazione locale che comprende diversi dispositivi istituzionali di consulta e coinvolgimento della popolazione in un contesto nel quale la progettualità diffusa degli abitanti gioca un ruolo molto importante nella produzione dello spazio abitabile. Mi riferisco in particolare alla cosiddetta urbanizzazione informale (conosciuta in Italia come abusivismo edilizio). In questo contesto, la pianificazione territoriale non può che realizzarsi in modo frammentato e con obiettivi di media portata. Si tratta quasi sempre, come vedremo fra poco, di regolamentare e arginare delle situazioni urbane che hanno già una loro fisionomia, che scaturisce quasi sempre dalla progettualità diffusa e dalle iniziative di gruppi e individui a livello locale. Mi riferirò in particolare ad alcune esperienze di pianificazione partecipata relative

[1] Professore di Antropologia presso l'Università Autonoma Metropolitana di Città del Messico.

all'attivazione di procedure di consultazione della popolazione in vista dell'elaborazione dei piani regolatori di zona. Questi meccanismi di consultazione sono stati ideati e messi in opera al fine di evitare i conflitti potenziali che possono scatenarsi al momento dell'approvazione di un piano che non consideri la complessità degli interessi e degli attori implicati nella gestione e trasformazione del territorio. La partecipazione si presenta quindi come una metodologia rivolta ad ammortizzare i conflitti urbani mediante l'attivazione di complesse e costose procedure partecipative, il cui obiettivo principale è quello di rendere visibili sulla scena pubblica le necessità contrastanti dei diversi gruppi di abitanti per favorire la discussione ordinata dei problemi del territorio in vista di costruire un consenso intorno all'approvazione dei piani regolatori di zona. Questi ultimi sono definiti come Programmi parziali (PP): si tratta il più delle volte della ratificazione, almeno in parte, dello status quo prodotto dagli interventi abusivi, e della creazione di normative specifiche adatte alla specificità dei territori locali.

È importante chiarire alcune caratteristiche dello spazio urbano della metropoli messicana per capire come interagiscono le diverse progettualità in gioco quando si cerca di far funzionare gli strumenti della partecipazione. A Città del Messico oltre la metà dello spazio costruito per abitare è stato prodotto mediante l'autocostruzione, su terreni non urbanizzati e in un lasso di tempo piuttosto breve, cioè a partire dalla seconda metà del secolo scorso, quando la metropoli ha conosciuto una crescita urbana che sembrava inarrestabile. Sebbene dagli anni novanta il ritmo di crescita sia diminuito, la produzione dello spazio urbano mediante pratiche informali – e illegali – è continuata e continua tutt'ora, dando origine a un paesaggio urbano che nel giro di qualche decennio tende ad assumere i connotati di uno spazio non solo consolidato, ma anche provvisto di una certa qualità urbana. La cosiddetta "città informale" così prodotta, non solo riesce poco a poco a dotarsi di discrete infrastrutture e trasporti, ma presenta anche una varietà di funzioni produttive e commerciali, che derivano dalla progressiva diversificazione della funzione abitativa propria delle origini (Giglia, 2010). È necessario sottolineare come questa città informale risulti dall'intreccio di progetti diversi, non solo tipicamente popolari ma anche delle classi medie e superiori oltre che da interessi speculativi, economici e politici di diversa natura. In questo contesto, una lettura antropologica dei dispositivi di partecipazione permette di cogliere non solo la logica progettuale dei diversi attori locali, ma anche il modo in cui si produce il consenso a livello

locale mediante un apparato instituzionale che rende possibile l'espressione degli interessi dei diversi attori.

La partecipazione territoriale: analisi di un caso

Esporrò in particolare un caso di pianificazione partecipata in una zona specifica della periferia metropolitana di città del Messico, quella dei villaggi conurbati alle falde della montagna dell'Ajusco, nella zona sudoccidentale della città. Questi villaggi ex-agricoli sono stati oggetto negli ultimi trent'anni di un processo di "invasione" da parte di abitanti di classe alta, provenienti dal resto della città spinti dalla ricerca di un habitat diverso, meno urbano e semirurale, nel quale costruire delle seconde case, al margine delle norme in vigore. Esporrò in particolare un'esperienza di partecipazione finalizzata a far conoscere e discutere il nuovo Piano regolatore di zona, denominato Piano parziale, che a sua volta fa parte del Piano regolatore della delegazione (il municipio) che fu proposto e discusso in una consultazione pubblica durante gli anni che vanno dal 1997 al 2001 nel villaggio denominato San Andrès Totoltepec. Si tratta di un processo di partecipazione molto lungo e complesso, che rappresenta oggi un'esperienza ormai trascorsa, ma proprio per questo è un'esperienza sulla quale gli abitanti coinvolti riescono ad esprimere un'opinione e a dare un giudizio ben ponderato. Illustrerò in particolare il conflitto fra due gruppi di abitanti: un gruppo di residenti di un enclave residenziale di lusso, Tlalpuente, e un gruppo di abitanti originari del villaggio, il cui territorio è stato profondamente trasformato dall'arrivo dei nuovi residenti.

Tra i nuovi arrivati che hanno comprato terreni agricoli per costruire insediamenti residenziali, il caso di Tlalpuente è particolarmente significativo, perché estremizza i termini della problematica e suscita dei conflitti a tutt'oggi non ancora risolti. Tlalpuente è uno dei paraggi del bosco che a partire dagli anni settanta cominciò ad essere abitato da persone di classe media o alta che comprarono dei terreni dagli ex-contadini del villaggio che a loro volta li avevano ereditati dai loro padri. Si tratta di un tipo di abusivismo particolare, praticato da persone che non sono spinte dalla necessità di un tetto, ma piuttosto dalla volontà di costruirsi un tipo di habitat "su misura". Una volta comprate le terre a prezzi stracciati, questi nuovi coloni si organizzano per cominciare a costruire dei bungalows in legno, con l'intenzione di fare della zona una specie di

oasi ecologica, dove inaugurare un modo di vivere e di abitare in armonia con la natura e allo stesso tempo a un passo dalla città. Negli anni ottanta, buona parte di questo territorio viene qualificato come riserva ecologica e le autorità minacciano di demolire le case che sono state costruite nel frattempo. Di fronte a questo pericolo, i nuovi abitanti formano un'associazione di residenti e presentano un progetto con il quale, mediante un decreto del presidente della Repubblica, la zona viene qualificata come ZEDEC, cioè zona speciale di sviluppo controllato, e sottoposta a certe regole, tra le quali la più importante stabilisce che ogni lotto deve misurare per lo meno 5000 metri quadrati dei quali non si può construire più del 30%, non si possono edificare muri di cinta per permettere agli animali del bosco di circolare, si deve costruire rispettando certi colori e certe dimensioni e con certi dispositivi per il riciclaggio dell'acqua, come per esempio la raccolta delle acque pluviali, ecc. In altre parole, gli abitanti di Tlalpuente ottengono l'approvazione di una normativa ispirata a criteri ecologici, che nello stesso tempo risulta perfettamente adattata alle loro esigenze, che sono innanzitutto quelle di blindare la zona contro il pericolo di un'eventuale espropiazione e difendere dalla demolizione le case già esistenti. Nel disegnare il perimetro di questa zona, forse per ignoranza o forse deliberatamente, vi includono alcune parcelle, quasi tutte inferiori ai 5000 metri quadrati che appartengono a sei famiglie originarie del villaggio, in pratica a quei pochi originari che non avevano voluto vendere, perché avevano in mente di destinare questi terreni alla costruzione di case per i loro figli o a un tipo di agricoltura più redditizia. Queste persone, una volta approvata e resa legge la ZEDEC, scoprono all'improvviso che non possono più costruire come vorrebbero, perché le loro parcelle di terreno sono state definite legalmente come area verde, e fanno parte di una zona protetta del bosco, dove si deve rispettare una densità di costruzioni molto bassa. Ma non si tratta solo di questo. Scoprono anche che l'associazione dei residenti di Tlalpuente, adducendo la necessità di proteggere la ZEDEC, ha di fatto privatizzato il sentiero che costituisce la principale via di accesso a tutta la zona, denominato "Cammino delle diligenze" e che era anticamente un vecchio cammino dell'epoca coloniale. Questa parte di bosco è diventata quindi una specie di condominio di lusso, i cui residenti devono pagare una quota mensile molto alta, proporzionale all'estensione della parcella, il che risulta impossibile per gli abitanti autoctoni. Inoltre, d'ora in poi, gli abitanti del villaggio, se vogliono arrivare ai loro terreni, dovranno presentare un documento di identificazione e discutere con il poliziotto privato che

sta all'entrata e che ha l'ordine di non fare entrare nessuno che non sia membro dell'associazione dei residenti (o che non sia stato invitato da uno dei residenti). Alcuni fra gli abitanti originari colpiti da queste misure arbitrarie sono i protagonisti dell'esperienza di partecipazione rivolta alla discussione del Programma parziale del quale parleremo adesso.

Il conflitto fra gli abitanti di Tlalpuente e quelli del villaggio è solo uno fra i tanti che vengono discussi nella Consultazione pubblica per l'approvazione del programma parziale (Cppp). La Consultazione pubblica si basa sull'idea che qualsiasi cittadino può esprimere la propria opinione a patto di farlo con cognizione di causa, cioè conoscendo la documentazione prodotta previamente sul tema da trattare. Questo processo di discussione pubblica sullo stato del territorio locale e i suoi problemi, costituisce un'esperienza di riflessione collettiva molto importante, che doveva permettere di affrontare i cambiamenti in atto e di diffondere tra la popolazione locale nuove pratiche indirizzate a migliorare la convivenza tra i diversi attori sociali. Questi ultimi devono fare fronte alle contraddizioni che derivano dalla difficoltà di conciliare le loro necessità particolari, specialmente quella di massimizzare lo spazio a disposizione per costruire, con quella di preservare degli spazi comuni per i collegamenti fra un lotto e l'altro e difendere gli spazi verdi della zona di riserva ecologica in un contesto nel quale il villaggio si urbanizza rapidamente in modo abusivo.

Un abitante del villaggio che partecipò attivamente alla Consulta per l'elaborazione del PP condensato, la descrive come «un'esperienza molto bella», nel corso della quale fu possibile discutere da pari a pari con gli abitanti venuti da fuori, e riuscire a conciliare visioni opposte, mediante la messa in atto di una strategia di transazione. È opportuno mettere in rilievo il contrasto fra le posizioni dei nativi e quelle dei forestieri. Fra questi ultimi vi erano molti esponenti delle classi medie intellettuali i quali si presentano in principio come portatori di una visione "moderna" dell'organizzazione dello spazio urbano, visione della quale fa parte integrante la difesa del verde e del bosco. Mentre gli oriundi del villaggio si propongono come coloro che hanno una sorta di diritto di primogenitura a decidere sullo spazio locale, sul quale vogliono poter costruire una casa per la loro progenie. Il contrasto fra i due gruppi non è così netto nella pratica, e riserva alcune sorprese interessanti. Quando viene il momento di discutere sulle destinazioni d'uso dei terreni, non sempre i forestieri hanno buon gioco. All'interno dei gruppi di discussione, quando i forestieri esigono il rispetto delle aree verdi, gli oriundi fanno loro notare che è incoeren-

te pretendere di preservare le aree verdi quando loro stessi, nei terreni che hanno comprato, hanno costruito sulla totalità della superficie utile, senza lasciare alcun spazio a destinazione verde. In altre parole, i valori ecologici e urbanistici che vengono inalberati da alcuni dei forestieri come principi generali validi *erga omnes*, in realtà non sono rispettati quando si tratta di perseguire un interesse particolare, quello di massimizzare l'utilizzazione del terreno. La logica della costruzione informale, al margine o in aperta contraddizione con le più elementari norme urbanistiche, riguarda quindi non solo gli abitanti più poveri o i più "ignoranti", ma anche – ed in modo macroscopico – i nuovi abitanti più agiati, che sono arrivati al villaggio in cerca di un modo di vita "in contatto con la natura" e spesso con un atteggiamento di superiorità nei confronti degli autoctoni, i quali si vedono trattati "come gente del villaggio" o addirittura come "indios".

Uno dei risultati più importanti della Consulta fu il riconoscimento collettivo della necessità di regole generali valide per tutti circa l'uso dello spazio urbano, privato e pubblico. Ma quali sono i risultati di questo processo riguardo al caso di Tlalpuente? Dopo molte discussioni e dibattiti, si arriva di fatto ad un accordo che rinvia il problema a data da destinarsi. In altre parole, le autorità che conducono la discussione (appartenenti al ministero per lo Sviluppo), ottengono il consenso dei diretti interessati su un accordo che stabilisce di ricominciare a discutere sul caso Tlalpuente solo "dopo" l'approvazione del piano da parte del consiglio comunale. Si tratta in pratica di un rinvio *sine die*. Nell'ambito dei gruppi di discussione convocati in occasione della consulta, gli abitanti autoctoni i cui terreni erano stati inclusi dentro il perimetro della ZEDEC di Tlalpuente, chiesero ripetutamente che i loro terreni fossero scorporati dalla zona per potervi costruire, chiesero cioè di uscire dal regolamento di Tlalapuente. Di fronte alle loro insistenze l'associazione dei residenti propose a sua volta che in questi lotti fosse concesso un permesso di costruzione ma solo a patto di rispettare la normativa della ZEDEC. Ricordiamo che a Tlalpuente si può costruire solo il 5% di ogni lotto, e che i lotti devono essere per lo meno di 5.000 metri quadrati. Il rispetto di questi parametri è impossibile per gli abitanti nativi, la maggioranza dei quali non possiede terreni così grandi. In altre parole, non resterebbe loro altro da fare che vendere, e vendere possibilmente agli stessi proprietari di Tlalpuente.

Alla fine la richiesta di modificare il regolamento della ZEDEC di Tlalpuente non fu accolta, per via dei numerosi conflitti che avrebbe scatenato, so-

prattutto perché avrebbe costituito un pericoloso precedente di deroga alla normativa restrittiva, che avrebbe spinto molti altri abitanti della zona a chiedere modifiche analoghe del regolamento sui terreni di loro proprietà. Nel 2001 vengono fatte varie richieste per iscritto per ottenere una rapida approvazione del PP da parte del parlamento locale, per poi poter procedere alla discusione del piano di Tlalpuente. Fu presentata anche una petizione collettiva firmata da 19 famiglie colpite dalla normativa della ZEDEC, le quali dopo aver aspettato e lottato durante vari anni decisero di desistere, non senza un forte senso di delusione. La conclusione sintetica degli abitanti originari su tutta questa vicenda è che «Tlalpuente è intoccabile», perché è un posto dove vive gente ricca e influente, che è riuscita a non far muovere di una sola virgola il regolamento su misura che si è data per proteggere il "suo" habitat, cioè la parte di bosco che ha di fatto privatizzato.

Bisogna chiedersi come è stato possibile, nel quadro di un processo istituzionale collettivo di consultazione, che un conflitto così importante come quello di Tlalpuente non abbia avuto nessuna risposta. Per capirlo bisogna rievocare la dinamica del processo, che è durato diversi anni. Il prolungarsi dei gruppi di discussione logora i cittadini più deboli, che fanno parte di gruppi piccoli, mentre favorisce gli attori collettivi più grandi, collegati al sistema dei partiti, tra i quali ci sono dei militanti a tempo pieno, che possono dedicarsi anima e corpo alle riunioni e mobilitare altre persone per fare pressione sulle autorità su temi specifici. È questo il caso di un'associazione la cui dirigente era interessata a modificare le norme di certe aree dove lei stessa aveva dei terreni che voleva vendere come terreni edificabili. Ma i gruppi di cittadini spontanei e poco organizzati non resistono alla lentezza del meccanismo. Non solo. Una volta fatto conoscere e discusso il PP, la sua approvazione da parte del parlamento locale tarderà diversi anni, periodo nel quale – grazie fra l'altro a questa situazione di vuoto normativo – il territorio del villaggio viene irrimediabilmente saccheggiato ad opera di abusivismi di tutti i tipi, da quelli minuscoli che costruiscono una casetta, a quelli molto grandi che progettano e costruiscono interi condomini in zone destinate a riserva ecologica[2].

[2] Vale la pena sottolineare alcuni numeri della partecipazione, così come furono raccolti e contabilizzati dagli esponenti delle organizzazioni coinvolte durante i tre anni di durata del processo. Su un villaggio di circa 30.000 persone, le organizzazioni locali coinvolte sono state 68, le riunioni realizzate a diversi livelli tra abitanti, associazioni, autorità, imprenditori, esperti ecc. sono state 669, le assemblee popolari 5, le assemblee zonali 8, le tavole per-

Alcuni risultati della partecipazione a livello locale

I risultati del processo partecipativo sono contraddittori. Il fatto di avere uno spazio di discussione istituzionale favorisce la soluzione pacifica dei conflitti in un contesto nel quale ciò non è poca cosa, giacché i conflitti altrimenti potrebbero essere risolti con azioni violente, come è successo in passato. Il processo di discussione si traduce in un'esperienza di apprendimento per gli abitanti, che imparano a conoscere i loro diritti, a leggere le mappe e a interpretare le norme giuridiche. Dal punto di vista del processo di costruzione di una cittadinanza consapevole si tratta di un risultato dal valore incalcolabile. Tuttavia, la disparità delle forze fra gli abitanti ricchi di Tlalpuente e gli abitanti originari poveri, ha un peso sul risultato del processo: le autorità preferiscono non discutere formalmente la questione, che di fatto viene rinviata a data da destinarsi. Le autorità propongono che la zonizzazione di Tlalpuente sia discussa dopo l'approvazione del PP, mantenendo in tal modo tutto così com'è. Gli abitanti originari considerano oggi di essere stati presi in giro una volta di più. Il perimetro e le norme vincolanti della ZEDEC non sono stati toccati e per tanto gli interessi degli abitanti di San Andrès Totoltepec continuano ad essere subordinati in pratica a quelli dell'associazione dei residenti di Tlalpuente. Non mettere in discussione le norme della ZEDEC, significa di fatto il mantenimento dello *status quo*, cioè la privatizzazione del bosco che nel frattempo viene recintato in modo progressivamente più completo. Ciò favorisce quegli abitanti che vogliono vivere in un luogo assolutamenteo esclusivo, privatizzato e costosissimo, nel quale il valore delle residenze di lusso è garantito proprio da questa sua esclusività, perché la chiusura dell'accesso e la recinzione del perimetro hanno appunto lo scopo di evitare il passaggio di persone indesiderabili e di garantire la sicurezza e la tranquillità della zona. Quindi il modo in cui la partecipazione è utilizzata – o non utilizzata – dalle autorità locali ottiene in questo caso l'effetto di legittimare *de facto* un progetto di territorio – una porzione di bosco come enclave di lusso – che risponde agli interessi di una minoranza privilegiata, la quale ottiene e mantiene una definizione ufficiale del proprio spazio esattamente ritagliata a misura delle proprie necessità.

---

manenti 5, gli atelier di autodiagnosi 9 e le visite di ricognizione nel territorio 114. Per la fase di consultazione pubblica, le persone contabilizzate furono 725, le osservazioni presentate per iscritto 69, delle quali 54 furono prese in considerazione e 15 furono considerate senza luogo a procedere.

Osservando il modo in cui il conflitto si esprime sul tavolo della negoziazione risulta fondamentale la maniera in cui ogni gruppo definisce la propria comunità di appartenenza e il proprio rapporto con lo spazio locale. Si potrebbe pensare che l'invocazione dell'esistenza di una comunità ancestrale sia un argomento indiscutibile e vincente. Effettivamente lo è, ma solo in certe arene specifiche. L'altro argomento, quello di coloro che hanno "scelto" deliberatamente di vivere nel bosco e che hanno deciso di auto-proporsi come i difensori della riserva ecologica contro gli abusi pertetrati dagli abitanti originari e da altri, è un argomento molto forte, non solo per il fatto di poggiare su risorse materiali ingenti. Ci troviamo di fronte a un caso specifico di un fenomeno di portata più ampia: quello delle logiche residenziali delle classi medie e alte in diverse metropoli del mondo, un tema che comincia ad essere studiato con certa profondità. Questi abitanti che decidono di andare a vivere nel bosco, appartengono a un ceto medio cosmopolita che possiede legami molto forti in vari altri Paesi, a cominciare ovviamente dagli Stati Uniti. Tuttavia il fatto di essere cosmopoliti, il fatto di viaggiare e il poter vivere nel bosco solo durante certi periodi mentre in altri si vive altrove, non diminuisce il loro rapporto con la località e il loro senso di appartenenza al luogo dove hanno scelto di stabilirsi. Si tratta di un'«appartenenza elettiva» (*elective belonging*) un concetto coniato da tre autori inglesi (Savage, Bagnall e Longhurst, 2005), che mette in rilievo la capacità di questi attori di «scegliere dove stare» e il potere di quest'argomento (cioè l'aver fatto una scelta residenziale precisa) in una società che valorizza estremamente l'individuo e le sue decisioni. In questo contesto, la scelta del luogo di residenza è un fattore molto potente di radicamento, più potente del fatto di essere vincolati a un territorio semplicemente perché ci si è nati. In altri termini, la scelta sarebbe un argomento più forte della semplice ascrizione o assegnazione ad un luogo. Nel processo di partecipazione si affrontano da una parte gli argomenti di coloro che hanno scelto un luogo perché lo considerano adatto a loro stessi, perché lo considerano coerente con l'immagine che hanno di se stessi e del loro percorso biografico, individuale e familiare. E dall'altra gli argomenti di coloro che possono solo cercare di "resistere sul luogo", perché occupano una posizione di ascrizione a un certo territorio, la posizione di coloro che non solo non hanno scelto dove stare, ma soprattutto che "non hanno altra scelta": non hanno dove andare.

Va detto anche che il fatto di non affrontare il conflitto e di posporre la discussione sulla ZEDEC è tipico del contesto politico e amministrativo messi-

cano. E come se i tavoli di discussione servissero per incamminare la riflessione collettiva sull'insieme dei problemi territoriali – senza dubbio importanti – ma con lo scopo inplicito di sviare la discussione dai conflitti concreti. Una sorta di tattica di diversione rispetto ad alcune questioni scottanti. D'altra parte l'intenso dibattito pubblico ottiene degli effetti non previsti, nel senso di provocare un cambio di mentalità in alcuni degli abitanti originari, proprio fra coloro che sono stati colpiti nei loro interessi dalla chiusura del bosco. Questi attori hanno tratto dall'esperienza della partecipazione una sorta di lezione di vita che li ha spinti a formare un gruppo organizzato che si sforza a tutt'oggi di agire nella politica e nella società locali. Uno dei risultati inattesi del processo partecipativo è quindi quello di far sorgere un attore politico piuttosto scomodo per le autorità locali, un attore definibile come genuinamente appartenente alla società civile e che non emana dal sistema politico. I membri di questo gruppo – in predominanza donne – acquistano coscienza dell'importanza di salvaguardare gli spazi di uso comune e introducono nel contesto della società locale una battaglia per la creazione di servizi e luoghi collettivi, dei quali il villaggio è quasi del tutto sprovvisto. Oggi questo gruppo lotta alla scala locale, per ottenere la creazione di spazi che siano utili agli abitanti del villaggio (per esempio un centro polivalente). E rimpiange la mancata applicazione del PP perché ha creato nel villaggio "un enorme disordine", che risulta dall'azione indiscriminata dei soggetti individuali non più contenuti dall'ordine comunitario e nemmeno dalle leggi moderne, che dovrebbero essere applicate ma che non lo sono. In altre parole, la reazione dei cittadini alla mancata presa in conto dei loro interessi particolari, si trasforma in una battaglia in favore dell'interesse generale del villaggio, il che rappresenta probabilmente il più importante effetto non programmato della partecipazione locale.

Il progetto dell'abitare sociale

di Giovanni Caudo[1]

Negli ultimi anni si è diffusa e affermata la consuetudine di nominare la questione abitativa aggettivandola con la parola sociale; si tratta di una delle conseguenze dell'avere assunto dal lessico anglosassone la parola *social housing* con la quale è ormai prassi indicare in modo ampio, spesso generico, le risposte alla nuova questione abitativa. L'arretramento del soggetto pubblico dalle politiche abitative ha, d'altronde, lasciato scoperta anche la caratterizzazione sociale di queste. E, ancora, l'articolazione e la moltiplicazione dei soggetti e delle differenti modalità messe in atto per conseguire finalità che si dichiara essere sociali, richiedono di specificare quest'aggettivazione al fine di chiarire in concreto il suo contenuto e verificare la reale rispondenza ai bisogni. I tradizionali interventi di Edilizia residenziale pubblica, l'Erp, assicuravano, attraverso le forme di finanziamento e per mezzo del complesso sistema normativo e di regolamenti, il perseguimento delle finalità sociali e corrispondevano al fabbisogno di case per le fasce sociali più deboli.

Dietro alla consuetudine recente di aggettivare con la parola sociale le politiche abitative si celano diversi fattori che denunciano la trasformazione profonda che le ha interessate; una trasformazione che è ancora in corso e i cui esiti non sono ancora del tutto chiari. Sociale rimanda, per lo meno, a una duplicità di significati: è un obiettivo, la necessità di predisporre risposte socialmente efficaci; ma è anche il modo per liquidare, almeno in parte, le limitazioni e le specifiche normative dell'Erp e consentire l'apertura a nuovi (ma non necessariamente innovativi) modi di intervento. Una condizione di transizione che offre l'opportunità di sperimentare dentro ai diversi ambiti che compongono gli

[1] Professore di Urbanistica presso l'Università degli Studi Roma Tre.

interventi dell'abitare sociale. È in questa situazione che il progetto dell'abitare sociale si deve far carico della sua caratterizzazione, di predisporre soluzioni per raggiungere le finalità sociali e rispondere ai nuovi bisogni. Tradizionalmente il progetto dell'Erp si svolgeva entro una filiera decisionale e dentro a una caratterizzazione dell'intervento formatasi nel tempo, dall'esperienza Ina Casa ai piani di zona della L. 167, e che ha registrato successivamente una progressiva riduzione di interesse per la ricerca e l'innovazione. Oggi questa tensione si riapre come una necessità dettata anche dal dover rappresentare in termini spaziali l'integrazione dei diversi elementi che articolano l'abitare sociale: quella finanziaria, quella delle risorse di suolo o comunque degli immobili, della qualità architettonica e tecnica ai fini della durata e del mantenimento di valore dell'immobile e, infine, quella della gestione sociale della casa e dei servizi abitativi. Ad arricchire la molteplicità di dimensioni del progetto per l'abitare sociale contribuisce anche l'evoluzione della questione abitativa che possiamo sintetizzare nel passaggio dal fabbisogno abitativo ai bisogni che si esprimono nelle diverse forme in cui prende corpo l'abitare. L'affermazione, anche questa ormai piuttosto diffusa, dalla casa all'abitare, sintetizza il diverso carattere che oggi è richiesto alle politiche abitative e che orienta l'attenzione dalla componente spaziale a quella relazionale: sono le relazioni tra le persone e tra queste e lo spazio a rappresentare il nucleo attorno a cui può ruotare la caratterizzazione sociale dell'abitare.

Prende vita attorno a queste considerazioni la progressiva affermazione della centralità dei soggetti e, ovviamente, delle loro relazioni e interrelazioni e del loro riconoscersi reciprocamente. La costruzione del vicinato prima ancora della costruzione del quartiere, le mappature delle forme associative presenti e la valutazione del loro potenziale di crescita costituiscono solo due dei percorsi considerati essenziali per innovare il progetto. Il progetto dell'abitare sociale richiede quindi una visione progressivamente più intricata e complessa del progetto perché composto di almeno quattro diversi ambiti: finanziario, sociale, architettonico e gestionale (vedi grafico 1).

Come mostra lo schema, la definizione del profilo di comunità costituisce un nodo nel processo di definizione del progetto che anticipa la fase propriamente architettonica. Si tratta di una fase ampia e anche complessa per lo svolgimento delle differenti pratiche di costruzione di conoscenza e di costruzione delle scelte, alcune anche in parallelo e comunque in contemporanea per la definizione del *mix* funzionale e l'inserimento nel contesto. Appare evidente, in

questa rappresentazione, che le competenze che interagiscono in questa fase sono diverse e richiedono la partecipazione di contributi che non sono più genericamente riferibili alle scienze sociali, alla sociologia e all'antropologia. Si richiedono competenze in grado di gestire i profili sociali degli abitanti, di mappare le potenzialità delle forme associative in modo più approfondito e concreto del tradizionale riferimento al capitale sociale. Si tratta in molti casi di comprendere le capacitazioni esplicite e implicite dei soggetti in una relazione complessa nel momento in cui questa si dispiega nella relazione con gli altri. Non servono solo categorie buone per interpretare il disagio ma vere e proprie rappresentazioni di potenzialità.

Inserire graf. 1

Graf. 1: Il processo di costruzione del progetto di housing sociale. Fondazione housing sociale (Fhs), Milano.

Comunità è parola che ritorna di frequente anche per il suo evocare la coesione e l'identità dei soggetti non più solo individui. Comunità sembra alludere a una soggettività di ordine superiore. Nella stessa definizione normativa di alloggio sociale, si afferma un duplice obiettivo: "l'esigenza di rispondere al fabbisogno abitativo e al rafforzamento della comunità locale". Il ritorno di comunità non è, quindi, casuale: a essa è attribuito un ruolo fondamentale nella narrazione del progetto dell'abitare sociale. Ma comunità è uno di quei termini caldi in cui la caratterizzazione del progetto può essere più facilmente travisata e negata. Si pensi a forme di comunità che ripropongono modelli tradizionali, chiusi, che si costruiscono attorno a un "noi" che si oppone a un "loro". Dobbiamo quindi pensare che siano possibili forme di comunità aperte, alle quali si appartiene sulla base di una scelta, di un'opzione di appartenenza che si svolge attorno ad alcune "cose" che fanno da mediazione di un rinnovato rapporto comunitario. Alla base di questi rapporti comunitari intenzionali non c'è più la necessità e non si sente il *munos*, l'obbligo della reciprocità: la comunità, così intesa, è un'opportunità che spetta solo all'uomo cogliere.

Siamo giunti a uno dei nodi con cui oggi si può descrivere la caratterizzazione sociale dell'abitare: cogliere l'opportunità della comunità, favorire il dispiegarsi di forme di relazione e interrelazioni tra soggetti che non avvengono sulla base del riconoscimento di una mancanza (il vuoto) ma di una scelta dalla quale, se necessario, si possa tornare indietro. Il progetto è quindi, costruzione della comunità, o come più correttamente si dice, definizione del profilo di comunità dell'abitare sociale e della sua differente modulazione. Le "cose" divengono un mediatore importante per favorire il dispiegarsi della relazione: lavanderie, libri, pratiche sportive, giardinaggio, orticultura, pratiche ecologiche, tempo (vedi graf. 2). Il sistema dei servizi connessi all'abitare si colloca al centro di un flusso di interrelazioni ed è da qui che i soggetti possono cogliere l'opportunità della comunità confortati anche da un progressivo spostamento degli "oggetti" dal possesso alla condivisione. Dal mero partecipare al compartecipare. Le "cose" divengono il "con" del condividere.

Il progetto dell'abitare è sociale perché non coinvolge più solo risorse finanziarie pubbliche, o niente affatto pubbliche. Pubblico e sociale si separano, non coincidono più. La caratterizzazione sociale è parte delle scelte di progetto, deve essere ricercata integrando risorse finanziarie di mercato ma di provenienza differente, di un mercato che è descritto come "paziente" perché in grado di attendere periodi medio lunghi per rientrare del capitale e si acconten-

ta di una redditività calmierata. La separazione tra pubblico e sociale è, per quanto detto prima, più ampia di quella conseguente alle sole risorse economiche: il progetto dell'abitare è sociale per la centralità della costruzione sociale, per la definizione del profilo di comunità e per la con-divisione dei servizi.

Inserire graf. 2

Graf. 2: Gli oggetti dal possesso alla condivisione. Fondazione housing sociale (Fhs), Milano.

Una prospettiva che risulta evidente se si osservano le pratiche dell'abitare sociale che mostrano come l'articolazione della costruzione del sociale può essere sintetizzata così[2]:

1. l'abitare sociale significa mettere l'accento sulle pratiche ovvero sulle relazioni che i soggetti intessono tra loro e con lo spazio che abitano e che pertanto trasformano;
2. l'abitare sociale significa intendere l'abitare come un servizio. Ma non soltanto nell'ottica dei servizi all'abitare annessi alle residenze quanto piutto-

[2] Quanto qui riportato è frutto del lavoro di Sofia Sebastianelli nell'ambito della ricerca "Abitare la densità. La questione casa in Italia", coordinatore Giovanni Caudo, svolta presso il DiPSU dell'Università di Roma Tre nell'anno 2010.

sto nell'idea della casa come bene d'uso e non solo come patrimonializzazione;

3. l'abitare sociale integra, nel suo sviluppo, diversi soggetti, diverse competenze e diverse risorse. Presenta dunque una natura integrata;
4. pensare l'abitare sociale significa immaginare un abitare nel quale alcuni spazi e servizi sono condivisi, un abitare dove la dimensione privata si ritrae a favore della dimensione collettiva;
5. l'abitare sociale si caratterizza ancora per la riscoperta e la valorizzazione della propensione comunitaria degli abitanti attraverso il racconto, i dispositivi progettuali e il prendersi cura;
6. l'abitare sociale si caratterizza infine come processo che non si esaurisce al momento dell'ultimazione dei lavori ma dura nel tempo. In questo senso, la gestione diviene aspetto rilevante.

Per comprendere come questo approdo mostri un contesto sostanzialmente diverso dal passato, anche di quello recente, è utile guardare indietro e richiamare alcuni momenti in cui più evidente è stato il carattere sociale della questione abitativa e della sua coincidenza prima con il "pubblico" e poi ancora con la "politica".

Il 19 novembre del 1969 lo sciopero generale contro il carofitti e per la casa indetto dai sindacati italiani e che ebbe la solidarietà degli studenti e di tutto il mondo del lavoro, segnò probabilmente il punto più alto della rilevanza sociale della questione casa e ne segnò la rilevanza politica. Fu così che il tema entrò prepotentemente nell'agenda politica e di lì a due anni si ebbe la cosiddetta legge sulla casa. Sociale era evidentemente politico e questo rapporto negli anni successivi avrebbe segnato il progetto dei quartieri e della costruzione della città. In quel frangente la caratterizzazione sociale del progetto coincise con un paradigma politico e ne rappresentò, ove più ove meno, la concretizzazione spaziale. La connotazione politica dei quartieri di edilizia pubblica è stata oggetto di una superficiale stigmatizzazione giornalistica favorita da un'assenza di ricerche specifiche e mirate destinate a chiarire la questione. Indirettamente, però, possiamo comprendere come questo approdo "politico" sia avvenuto a seguito di un allontanamento dalla dimensione più propriamente sociale dell'abitare che invece aveva caratterizzato le esperienze precedenti, quelle seguite ai primi anni del dopoguerra. Tafuri (1986, p. 63) scrive, a proposito dei primi progetti dei grandi quartieri di edilizia economica e popolare:

In questi quartieri l'ideologia dell'abitare sopravvive a se stessa come simulazione. Simulata, infatti, è la ricerca del luogo, […] simulata la ricerca tipologica, simulata la metodologia. Il quartiere non risiede in città; eppure è funzionale a una dinamica che è occultata con la sua realizzazione: chi è chiamato a far da protagonista in tal gioco non può che appellarsi a un'onesta dissimulazione.

Onesta ma pur sempre dissimulazione di un abitare la cui costruzione sociale, fatta di quotidianità di interazione tra abitanti, di spazi che si identificano con la comunità insediata, ha dovuto lasciare il posto a una più marcata politicizzazione del progetto. Le conseguenze di questa torsione del contenuto sociale del progetto non potevano mancare ed è lo stesso Tafuri a segnalarle: «Il bagno nel realismo produce così il sonno della ragione. I mostri non si faranno attendere» (*ibidem*).

Si è trattato di una torsione che rispondeva a specifiche situazioni di contesto politico e sociale, che in questa sede non ci interessa approfondire ulteriormente, mentre ci interessa richiamare come la caratterizzazione sociale dell'abitare era stata declinata nei primi anni del dopoguerra per poter misurare l'entità e il significato di quella che abbiamo indicato come una torsione politica e, in termini più progettuali, una torsione verso il realismo. Nei primi anni del dopoguerra il tema della caratterizzazione sociale coincide con il quartiere, con lo spazio costruito dal quartiere. La riproposizione del villaggio (si pensi a quartieri come il Tiburtino a Roma) rimandava alla coincidenza tra spazio e comunità insediata che era tipica di un modello che apparteneva alla cultura urbana italiana più profonda e radicata. Il modello spaziale assumeva in sé la caratterizzazione sociale del progetto, ci fu in questa coincidenza una continuità totale tra le esperienze del ventennio e quelle dei primi anni del dopoguerra, almeno fino al 1958. È in quell'anno con il concorso per il quartiere CEP di San Giuliano a Venezia, che può farsi risalire, in contemporanea con la mutazione antropologica e sociale denunciata da Pasolini, la discontinuità nei modi di progettare e di costruire la città. Mutazione che era ancora più evidente nella società. Le implicazioni di questa mutazione sul progetto dell'abitare sociale, come anche sul progetto della città, si rintracciano ancora nelle parole di Tafuri (*ibidem*, pp. 58-59):

Le ipotesi comunitarie e il disimpegno linguistico che avevano caratterizzato l'ideologia del quartiere, nel corso del primo settennio INA casa, risultano consumate agli inizi del secondo settennio.

Si realizza uno scarto nella poetica del quartiere lì dove si era voluto realizzare un'unità tra spazio e comunità ora si prendeva atto del venire meno di quest'unità e si registrava un suo scioglimento, come già detto, verso l'assoluto della dimensione politica. La caratterizzazione sociale del progetto dell'abitare è allora un ritorno a quelle "ipotesi", a quella "ideologia" premoderna del quartiere? Per costruire la città di oggi è sufficiente riproporre quelle figure spaziali con le quali si pensava di realizzare un'unità tra spazio e comunità? La riproposizione della corte aperta, o chiusa, comunque a misura d'uomo, che costruisce la sequenza ordinata e dà l'orientamento ai diversi flussi pedonali con la sua successione gerarchica di spazi dal privato al pubblico, è il modo giusto ancora oggi di affrontare la questione dell'abitare sociale?

Evaporata la dimensione "assoluta" della politica tutto si risolve nella quotidianità dei riti dell'abitare! Si risolve nella pacificazione delle relazioni intracomunitarie, seppure di una comunità di appartenenza e di scelta, di una comunità aperta. C'è il rischio che si risolva tutto qui? Forse è qualcosa di più di un semplice rischio.

Il progetto con la sua sequenza di spazi, di "cose", disposti a delimitare e a confinare gli usi, affida alla narrazione il compito di integrare le differenti parti ma soprattutto di sostenere la legittimità delle sue scelte. La narrazione della declinazione sociale del progetto costruisce e spiega i dispositivi progettuali che lo sostanziano. La narrazione è come una pelle che si sovrappone ai singoli aspetti e li integra ma soprattutto gli dà un senso nuovo. È l'agglutinante in grado di legare i diversi aspetti dell'intervento, ed è anche la misura che lo adatta ai contesti e lo rende accettabile alla scala locale. La narrazione, alcune volte vicina alla retorica, è la sola dimensione politica che rimane, per quanto di essa si professi la cancellazione. Il progetto dell'abitare sociale diventa un "discorso", un intreccio di scritture e letture. Esso si fa linguaggio per normare e per interpretare (ma anche per essere interpretato al di là delle sue reali intenzioni). Il testo della narrazione si sovrappone al *textum* della città e dà corpo all'intreccio, dove tutto è legato da relazioni e sovrapposizioni. Sociale è allora la relazione, la condivisione delle "cose" e il mettere in scena la vita in comune.

Il progetto dell'abitare è sociale nella misura in cui può essere narrato e rappresentato/interpretato dagli stessi abitanti nella loro vita quotidiana. Narrazione è scarto dal politico verso una diversa forma di conoscenza, è una modalità per conoscere. Ma ci si può fidare della narrazione? Che rapporto c'è con i bisogni reali? Che "politico" è quello della narrazione e che "sociale" si costruisce?

Della narrazione potremmo dire forse la stessa cosa che si dice dell'ideologia (Zizek, 2002, p. 41): «Matrice generativa che regola sia le relazioni tra visibile e non-visibile, tra immaginabile e non-immaginabile, sia i cambiamenti che si possono verificare tra queste relazioni». Non c'è il rischio che questo scivolare del politico nella narrazione, che fa del tradizionale rapporto tra comunità e spazio il suo perno, sia una mistificazione del sociale e una forma di ideologia? E se fosse così dovremmo allora affermare che il recente interesse per l'aggettivazione sociale dell'abitare è l'esito dello stesso processo di erosione del politico. Per la precisione si tratta di un duplice processo di erosione, dall'alto e dal basso: il carattere transnazionale della crisi finanziaria, dall'alto, e il comunitarismo populista "organico", dal basso. Il progetto dell'abitare sociale deve fare i conti con l'esposizione al mondo degli abitanti, con il loro sporgersi sul mondo, e contemporaneamente con il loro bisogno di identificarsi nella prossimità della relazione e dello spazio che ha il fine di sensibilizzare la dimensione emotiva ed empatica dell'abitare.

Per concludere, il progetto dell'abitare sociale mostra con più radicalità di altre esperienze la relazione tra architettura/sociale/politico. Ma l'impressione è che i caratteri contemporanei di questa relazione non siano ancora dati, siano da ricercare, e ciò che ci si presenta come la condizione perché questo possa darsi, la narrazione appunto, o la coincidenza tra spazio e società, si presentano come ritorni al passato. Surrogati di una risposta ancora inevasa, forse neanche formulata: qual è il carattere "politico" che può assumere oggi il progetto dell'abitare "sociale"?

Forme e sostanza della città. L'impronta dei luoghi sulle pratiche

di Massimo Bricocoli[1]

Osservare i luoghi e dare conto delle politiche in azione[2]

L'analisi e l'interpretazione di progetti di trasformazione urbana secondo un orientamento di politiche hanno fatto ampiamente uso di un formato tanto collaudato quanto riduttivo quale quello dello studio di caso. Un approccio assai diffuso si è consolidato a ridosso di un'investigazione che ha messo in risalto soprattutto profili e comportamenti degli attori e la dimensione processuale dei progetti di trasformazione[3]. Se la svolta argomentativa che ha segnato il dibattito e la ricerca nel campo della pianificazione urbanistica ha messo opportunamente in evidenza ruolo e rilevanza degli attori impegnati nei processi, la ricerca ha messo progressivamente in secondo piano alcune dimensioni fondamentali dell'agire urbanistico e dell'attività progettuale che hanno perso sorprendentemente di rilievo. Mi riferisco innanzitutto alla dimensione spaziale, alla natura materiale di molti degli interventi che danno corpo alle decisioni urbanistiche, alle politiche urbane e territoriali e alla qualità del progetto. Una sorta di deriva si è verificata a ridosso di un approccio di *communicative planning* ed oggi è ampiamente riconosciuta e discussa (Fainstein, 2010; Palermo e Ponzini, 2010). Il fuoco sulla dimensione processuale, sulle forme di regolazione e di accordo tra soggetti pubblici e soggetti privati, sull'efficacia quale

[1] Ricercatore in Tecnica e pianificazione urbanistica presso il Politecnico di Milano.

[2] Ringrazio Ota de Leonardis, Luca Gaeta e Paola Savoldi, interlocutori cari sui temi discussi in queste note ma che libero da ogni responsabilità nel merito di quanto è scritto.

[3] Il riferimento, ampiamente diffuso nel campo degli studi urbani e territoriali, al testo di Yin (1993) ha ulteriormente contribuito ad uniformare ed esacerbare questa tendenza.

obiettivo primario in una fase di rilancio della programmazione nel governo delle trasformazioni urbane hanno portato in rilievo la qualità delle interazioni, il raggiungimento di accordi (Bobbio, 1995) a scapito di una valutazione degli esiti finali.

La scelta di postazioni specifiche e situate da cui osservare e narrare i processi nella loro concretezza e un'osservazione al «microscopio e al rallentatore» mi sono sembrate da qualche tempo (Bricocoli, 2002a, 2002b) efficaci a restituire la complessità e la problematicità di progetti, programmi e politiche, privilegiando altresì una forma narrativa che in modo più articolato potesse ricomprendere entro la restituzione del caso, dimensioni rilevanti per la riflessione sull'azione pubblica solitamente e sistematicamente sottovalutate[4]. Dare conto delle politiche "in azione" comprendendo nell'osservazione la dimensione concreta degli esiti materiali del fare degli attori implicati, mi sembra tuttora un impegno importante per l'avanzamento della ricerca nel campo degli studi urbani. Da un lato per riuscire ad elaborare una postura della ricerca sulle trasformazioni urbane che dialoghi in modo più sostantivo con la tradizione e l'orientamento del progetto fisico proprio della ricerca in architettura. Questa solitamente riserva un'attenzione alla dimensione concreta dei luoghi solamente in fase progettuale e assai di rado è sensibile ad un ritorno *in situ* una volta che il progetto sia stato realizzato e, per l'appunto, "in azione". Dall'altro mi appare importante costruire ponti, dialogare, rafforzare ed alimentare connessioni tra gli studi urbani e quel patrimonio di elaborazioni che, in modo minoritario, nell'ambito delle scienze sociali mettono sotto osservazione politiche e azione pubblica assumendo come oggetti centrali di ricerca i corpi, i dispositivi, le tecnologie, gli spazi[5].

Riconoscere la rilevanza di forme e materiali che compongono il progetto di organizzazione e ri-organizzazione dello spazio urbano e dell'intervento sulla città mi pare fondamentale quindi sia da un punto di vista cognitivo, per la

[4] In questa direzione mi sono mosso in particolare a ridosso di un lavoro sul campo in un quartiere di edilizia pubblica, alle prese con la necessità di superare i canoni di un approccio consueto al caso studio che mi parevano inadeguati e restituendo i tratti di uno "sporco lavoro di quartiere" attraverso un testo che mi è caro soprattutto perché la sua circolazione ha di fatto prodotto esiti importanti per lo sviluppo di relazioni e percorsi di ricerca (Bricocoli, 2002a).

[5] Mi riferisco in particolare all'elaborazione critica e alla riflessione maturata sul tema dell'azione pubblica e delle istituzioni da Ota de Leonardis e dal gruppo di ricerca del "Laboratorio Sui Generis" che a lei fa riferimento.

densità e qualità di informazioni e di conoscenza di cui la dimensione materiale dei luoghi è portatrice, sia da un punto di vista normativo, per la potenza e per la rilevanza (da alcuni segnalata come progressivamente crescente) che il territorio ha quale strumento di governo. Come dire: mettere sotto osservazione i luoghi ci consente di dire dei modi in cui si combinano *place* e *people* (ovvero l'essenza della città, direbbe Robert Park) ma anche – e soprattutto – delle politiche in azione e delle forme di governo che nei luoghi si iscrivono.

L'impronta dei luoghi sulle pratiche

Parallelamente a quella che è stata segnalata come una "svolta comunicativa", potremmo osservare che in questi anni, una progressiva attenzione per l'osservazione minuta dei modi in cui si dispiegano le pratiche sociali nell'ambito di esperienze di progettazione e di piano, ha prodotto una sorta di "svolta narrativa" – verrebbe quasi da dire, di una svolta etnografica – degli studi in campo urbanistico. Quest'orientamento alla descrizione interpretativa rimandava inizialmente ad un approccio geografico ma via via ha attinto, spesso in modo assai superficiale, a riferimenti, metodi e posture della ricerca etnografica e ha visto molti ricercatori attardarsi nell'esplorazione e nella rappresentazione di pratiche d'uso dello spazio. Il contributo alla ricerca sui temi della progettazione che può derivare dagli studi etnografici e da un lavoro insistente e accurato di osservazione diretta è consistente, mi pare però importante qui segnalare quantomeno due rischi che si sono rapidamente manifestati.

Il primo è legato ad un'inattesa convergenza che si è venuta a creare tra un approccio che potremmo variamente definire etnografico e gli oggetti della ricerca. In sintesi, mi pare di poter affermare che il riferimento a pratiche di ricerca sul campo e orientate ad un'osservazione e descrizione minuta delle pratiche sembra per lo più essere impiegato laddove il campo di ricerca è segnato da tratti di marginalità, povertà, autorganizzazione, alterità delle popolazioni implicate se non di antagonismo rispetto a modelli di azione definiti come prevalenti e dominanti, sia che essi siano riconducibili al soggetto privato o a quello pubblico. Nelle ricerche di maggiore rilievo e qualità, l'urbanista pare avere posato uno sguardo etnografico preferibilmente sugli scostamenti, sugli imprevisti (Cottino, 2003). Il seguito guadagnato da quest'orientamento ha

prodotto una sorta di fraintendimento, quasi che non si ritenesse rilevante sviluppare ed estendere uno sguardo etnografico a luoghi della città normali, a popolazioni di ceto medio, a situazioni in cui sono in azione attori forti e rilevanti. Più in generale, ciò che interessa segnalare è la scarsità di lavori di ricerca in cui sguardo ed esplorazione accurata siano dedicati agli "accomodamenti", alle situazioni ordinarie, ai modi in cui l'ovvio che appartiene ad uno stampo (al dato per scontato di un disegno di intervento sul territorio) si traduce nella normalità. È infatti proprio nei contesti in cui si dispiega una progettazione "ordinaria" che disegna e tratta secondo forme acquisite (e date per scontate) l'organizzazione dello spazio (Merlini, 2011), che l'impronta dei luoghi sulle pratiche diviene paradossalmente tanto opaca allo sguardo quanto potente nel configurare programmi d'azione. È sui nessi tra spazio e processi organizzativi che pare importante un'osservazione ravvicinata e un'attenzione al riconoscere lo stampo (e gli argomenti che lo conformano) con cui si producono e riproducono forme spaziali in cui si iscrivono determinati principi di organizzazione sociale.

Un secondo rischio deriva dal fatto che la messa a fuoco delle pratiche è parsa sempre più mettere in secondo piano – e dunque sfuocare – il contesto materiale in cui tali pratiche si dispiegano. Quasi che lo spazio, nella sua concretezza, non fosse rilevante per comprendere non solo il *setting* in cui si disegna e si dispiega, ma la natura stessa dell'azione pubblica[6]. Laddove lo sguardo dell'urbanista-architetto ha spesso ecceduto e assunto comportamenti quasi da voyeur – gli spazi urbani sono sembrati campi quasi neutri rispetto al dispiegarsi di forme di organizzazione sociale e non invece ambienti densamente impregnati di prescrizioni e norme (ma, questa è con poche eccezioni un'attitudine altrettanto diffusa anche nelle scienze sociali: guardare alle pratiche come di fatto "ospitate da", e non "iscritte nello" spazio).

Per questo, con riferimento ad un lavoro intensivo di ricerca sul campo, condotto in questi anni in alcune città europee (Bricocoli e Savoldi, 2010; Bricocoli, 2010; Breckner e Bricocoli, 2011) mi appare rilevante invece assumere lo spazio come rappresentazione o coreografia di un ordine sociale e mettere sotto osservazione politiche e architetture "in azione". Mentre in un'accezione più frequente lo spazio della città è investigato come espressione di vita urbana

[6] A questo riguardo, rimando alla ricerca su cambiamento organizzativo e spazi dei servizi illustrata in Bifulco (2003).

e di dispiegamento di pratiche sociali, questa prospettiva di ricerca guarda allo spazio come dimensione visibile e materiale dell'azione pubblica, di forme di governo, di politiche non solo riconducibili a quelle più propriamente urbanistiche (Bricocoli e Savoldi, 2010). La città, osservata ponendo attenzione all'organizzazione e agli usi degli spazi di cui si compone, può dire delle condizioni d'esercizio di democrazia e cittadinanza che in essa si dispiegano (Mazza, 2007). Gli studi urbani possono certamente fornire materiali empirici e argomenti utili a discutere temi che non riguardano solo la dimensione locale e tecnica della regolazione (questioni riconducibili al dominio dell'urbanistica, dell'architettura, ad esempio) ma pure a forme di "governo attraverso il territorio" che in alcuni casi rivelano un'idea di società spesso implicita e normativa, raramente oggetto di discussione pubblica. Nell'ambito di questa riflessione sulla progettazione, mi sembra allora rilevante mettere in primo piano il potere normativo del disegno e dell'organizzazione dello spazio in cui le pratiche si dispiegano, laddove invece il fuoco sull'osservazione delle pratiche sociali corre il rischio di de-responsabilizzare innanzitutto proprio chi di territorio e di organizzazione dello spazio dovrebbe occuparsi e di sottorappresentare gli effetti, estensivi e ineludibili, che strumenti, tecniche e dispositivi di regolazione urbanistica hanno sulla produzione dello spazio urbano (White, 1988; Ben-Joseph, 2005; Ben-Joseph e Szold, 2005; Lehnerer, 2009). La configurazione spaziale dei luoghi può essere intesa in questo senso come espressione dei modi in cui l'azione pubblica in campo urbanistico va regolando e governando processi di trasformazione urbana. Le geometrie concrete dello spazio che il progetto configura invitano a documentare e annotare con maggior attenzione la rilevanza del disegno dei luoghi nell'orientare i loro usi, recuperando non certo un'impostazione deterministica quanto piuttosto una rinnovata sensibilità per la dimensione materiale che connota l'intreccio tra *place and people*.

Gli spazi urbani come azione pubblica resa durevole

«*Technology is society made durable*», la tecnologia è società resa durevole. Così Bruno Latour (1991) qualifica la relazione tra tecnologia e società, in un'analisi che mi pare di qualche importanza per avanzare una riflessione sulle relazioni tra spazi e pratiche in una prospettiva di studi urbani. Se vogliamo

comprendere le relazioni di potere e di dominio, scrive Latour, dobbiamo superare un'esclusiva preoccupazione per i tratti e le forme delle relazioni sociali e posare lo sguardo sui modi in cui esse si intrecciano in un campo che include «attanti non-umani, attanti che offrono la possibilità di tenere insieme la società come un'entità durevole» (Latour, 1991, p. 103). Gli esempi che Latour riporta per argomentare questa prospettiva di ricerca sono i più differenti e la prospettiva in cui accogliamo il suo contributo è quella di una traslazione delle categorie analitiche che Latour avanza e di una loro applicazione per discutere dei diversi componenti dello spazio urbano quali attanti a tutti gli effetti: i marciapiedi, gli edifici, gli spazi verdi, i cancelli.

Ma consideriamo ora il richiamo assai semplice che Latour propone per meglio esplicitare la sua lettura: l'esempio è quello del classico portachiavi cui sono appese le chiavi delle stanze d'albergo. Il fardello a cui le chiavi sono agganciate disegna in qualche misura una sorta di "programma d'azione" favorito, che tende a divenire prevalente e che rende quindi prevedibili i comportamenti nell'ambito dell'organizzazione. Il comportamento indotto consiste nel deposito delle chiavi della stanza presso la reception ad ogni uscita del cliente dall'albergo. L'albergatore riduce fortemente le perdite di chiavi: con poche eccezioni, i clienti dell'albergo obbediscono ad un ordine che pure è affisso alla reception («si prega di riconsegnare le chiavi prima di uscire») ma che in modo assai più efficace è nei fatti concretizzato in un oggetto. L'intreccio tra portachiavi e cliente mette in campo una traslazione: «depositare le chiavi presso la reception» è diventato «liberarsi del fardello che si accompagna alle chiavi». Un passaggio fondamentale in questa lettura sta nel rimarcare che non è di oggetti e di relazioni sociali che stiamo distintamente discutendo ma di sequenze che sono associazioni di umani e di non umani, in cui gli uni frequentemente si sostituiscono agli altri. La categoria che Latour introduce a sostituire quella di oggetto e che fa sintesi di queste connessioni è quella di «attante». Il portachiavi è un attante e tanto più la relazione tra attante e programma d'azione è stretta, tanto più il riferimento è ad una «tecnologia». Quanto più l'oggetto si presta ad un uso non previsto dal suo disegno – un uso disfunzionale potremmo dire – tanto più lo statuto della tecnologia è in discussione e a questo riguardo Latour introduce la categoria «quasi-tecnologia». L'oggetto incorpora dunque un comportamento e mettere l'oggetto sotto osservazione ci consente di dire di pratiche e comportamenti che – a meno di contraddizioni, di pratiche di contrasto – sono appunto indotti. Quella proposta è

una lettura articolata che lega un gruppo sociale (qui i clienti d'albergo) e un insieme di attanti (le chiavi della stanza) in un processo di lento avanzare verso un comportamento conforme. E in questo, sono quindi certamente rilevanti gli aggiustamenti, così come le eccezioni e le trasgressioni rispetto al comportamento prevalente (che nel loro manifestarsi rendono più evidente). Interessa qui sottolineare la forza che l'associazione chiave-portachiavi ha sulla vasta maggioranza di pratiche e riconoscere che questo semplice esempio è denso di suggestioni rispetto ad una riflessione sui modi in cui si possono organizzare, controllare, governare i comportamenti sociali nello spazio.

Il contributo di Latour offre una chiave importante per poter meglio render conto delle questioni che emergono nella relazione tra *place* e *people*. Entro questa linea di ricerca, interessa alimentare il discorso urbanistico e la riflessione sulla progettazione a partire dal modo in cui la conformazione materiale dello spazio orienta e "predice" pratiche e relazioni sociali, secondo un'interpretazione per cui appunto il manufatto o lo spazio fisico si comporta come «attante» (come il portachiavi d'albergo, per intenderci). E questa connessione, in molti casi può essere assai stretta, quando la definizione tipologica di un edificio o i caratteri di uno spazio urbano segnano fortemente uno specifico programma d'azione tanto da rimandare direttamente alla nozione di tecnologia (pensiamo tra i molti esempi alla portata di una «macchina per abitare» come quella introdotta con l'*Unité d'habitation* da Le Corbusier e alle sue emulazioni). L'estensione della nozione di tecnologia allo spazio disegnato e organizzato dall'architettura nell'accezione che Latour propone, è discussa in un interessante saggio in cui Michael Guggenheim (2009) descrive i processi di trasformazione degli immobili a partire da una loro interpretazione quali tecnologie che definiscono, per via della loro tipologia, specifiche forme di interazione. In presenza di una tecnologia, sostengono Latour e poi Guggenheim, non è necessaria la definizione di consenso per il funzionamento, poiché il consenso – l'adesione ad uno specifico funzionamento potremmo dire – è già parte della tecnologia. Latour paragona per questo la tecnologia ad una «scatola nera».

Entro questo campo di interesse, gli argomenti avanzati da Latour paiono suggerire un'interessante traslazione. Laddove il suo interesse per la tecnologia è iscritto nel fatto che la tecnologia è «società resa durevole», in una prospettiva di studi urbani appare interessante considerare quest'accezione di tecnologia

in riferimento ai manufatti architettonici ed urbani in uso e interpretare gli spazi urbani in termini di "azione pubblica resa durevole".

Un assunto, che qui interessa proporre alla discussione, è che sia rilevante – tanto più in una fase fortemente segnata da una diffusione di forme di «governo attraverso il territorio» (de Leonardis, 2010) assumere i luoghi come un terreno in cui sono inscritti progetti, intenzioni, strategie e dispositivi dell'azione pubblica, intendendo con questa un vasto insieme di azioni congiunte (o meno) riconducibili ad attori pubblici e non. '"Mettere sotto osservazione esperienze di progetto, di azione e di governo a partire dalle geometrie concrete dei luoghi", questa potrebbe essere l'immagine che mi sembra ben rappresentare una prospettiva di ricerca che assume come rilevanti i contributi che la ricerca sociale qualitativa e, in particolare, gli studi etnografici possono offrire alla riflessione sulla pianificazione urbana e sulle pratiche di trasformazione dello spazio. Questa prospettiva di ricerca guarda ai luoghi come "concrezioni dell'azione pubblica" e si alimenta attraverso il recupero di un interesse per la dimensione concreta dei luoghi, mettendo al centro l'impronta dei luoghi sulle pratiche (Bricocoli e Savoldi, 2010; Bricocoli, de Leonardis e Savoldi, 2011).

Alcune questioni in prospettiva

Come ho avuto modo di argomentare, una serie di esplorazioni empiriche mi portano a ridimensionare la portata e la potenzialità che le pratiche hanno nel ridisegnare forme e organizzazione spaziale dei luoghi, a sottrarle ad aspettative eccessive di rovesciamento dell'ordinamento e della disciplina di cui lo spazio è intriso. In nome di una maggiore attenzione per quei nessi tra poteri, saperi e dispositivi istituzionali cui si riferisce Gabriele Pasqui nel suo contributo, mi pare necessario essere cauti nel riporre fiducia nelle pratiche quali fattori che ci possono mettere al riparo dalla (cattiva) progettazione.

Un fronte di ricerca sul quale sono impegnato e che mi pare riservare elementi utili ad avanzare nella riflessione sulle condizioni del governo delle trasformazioni spaziali nella città contemporanea, è orientato ad esplorare processi di organizzazione sociale e spaziale nei nuovi progetti di sviluppo urbano e, in particolare, i modi/gli strumenti/le culture che entrano in campo laddove si

aspira a produrre una nuova porzione di città. Il fuoco è riposto su e attorno alla domanda se – e a quali condizioni – sia possibile produrre un nuovo spazio urbano che sia complesso e sufficientemente "lasco", ovvero in grado di consentire varietà di processi di organizzazione sociale. Nell'organizzare nuovi spazi urbani mi sembra fondamentale investigare con maggiore attenzione quali sono gli oggetti della negoziazione tra promotori immobiliari e amministrazioni pubbliche e in quale misura strumenti e pratiche di progettazione e governo riescono ad introdurre, riflessivamente, dispositivi utili a rallentare e ad articolare disegno e produzione di spazi, a ridefinire in corso d'opera contenuti e composizione di ciò che è ritenuto di rilevanza collettiva secondo un orientamento all'indagine che raramente la progettazione riesce ad esprimere.

È certamente assodato che una sollecitazione ad un'analisi più accurata della conformazione dei luoghi sia da molti scambiata per una propensione al determinismo che attribuisce eccessiva rilevanza al disegno dello spazio nell'orientarne le pratiche d'uso. Ma questa critica pare per alcuni versi sottovalutare il ruolo che lo spazio ha sui processi organizzativi (Czarniawska, 2000) e per altri rivelare la sistematica scarsa propensione dei progettisti a tornare sui luoghi e ad osservarne il funzionamento, confrontandosi con i progetti realizzati e "in azione". In corrispondenza di un nuovo quartiere o anche solo di un nuovo grande edificio di recente realizzazione, quando si inizia a discutere di qualità che non siano propriamente quelle del disegno e della composizione degli spazi, ma piuttosto riferite o riferibili al funzionamento e all'uso, una reazione ricorrente si esprime attraverso una sollecitazione ad attendere: "è necessario aspettare"… "il quartiere si farà"… "occorre dare tempo". Vi sono certamente buone ragioni per considerare l'importanza del tempo nella stratificazione di usi (e significati) di un luogo. Ma talvolta questa postura pare sottrarre i professionisti della progettazione dello spazio ad alcune responsabilità che attengono ai nessi tra disegno dello spazio ed usi che ho cercato di trattare in queste pagine. Che poi la progettazione si esprima oggi con un codice – quello dei *rendering* – che esprime e comunica non solo e non tanto le forme architettoniche e la disposizione nello spazio quanto piuttosto una prefigurazione minuta e accurata del funzionamento e delle pratiche che si dispiegheranno nello spazio disegnato dal progetto, mi pare questo un elemento che rimarca ulteriormente la rilevanza per la ricerca di una ricognizione accurata dei fattori e delle condizioni che governano forma e sostanza dei modi in cui si intrecciano organizzazione spaziale e organizzazione sociale.

Praticare l'interazione in una prospettiva progettuale

di Francesca Cognetti[1]

Le condizioni dell'azione progettuale: alcuni rischi

Il tema del coinvolgimento di molti attori all'interno di politiche urbane e territoriali ha conosciuto alcune esperienze di nicchia nel corso del novecento in Italia (Savoldi, 2006; Laino, 2010), ma ha avuto una larga diffusione a partire dagli anni novanta sulla scorta di alcune nuove condizioni politiche, sociali e amministrative[2] e a partire dall'importante riconoscimento da parte dei soggetti pubblici dell'inadeguatezza di strumenti tradizionali di governo. D'altra parte, è maturata una nuova consapevolezza dei soggetti sociali legata all'utilità di ricercare forme di interazione con gli ambiti istituzionali, fuori da una logica esclusivamente conflittuale. Questa combinazione di "spinte dall'alto e spinte dal basso" rende particolarmente complesso il quadro degli interventi che possiamo chiamare "partecipati"[3]. Grazie a quest'articolazione, è emersa più chiaramente la necessità di avere delle figure di progettisti che presiedano princi-

[1] Ricercatrice in Tecnica e pianificazione urbanistica presso il Politecnico di Milano.

[2] Le ragioni di questa diffusione sono molteplici, tra le principali vi è il disegno e l'adozione da parte dell'Unione Europea di una prima serie di programmi che hanno spinto i Paesi membri a fare della partecipazione uno dei principali strumenti di intervento, combinati con un esercizio accorto ed efficace della leadership politica. L'introduzione dell'elezione diretta dei sindaci ha aiutato a innovare lo stesso stile di governo, dando luogo all'emergere di figure in grado di connettere visioni di futuro, mobilitazione dal basso e capacità di pilotaggio politico.

[3] Molte ricerche hanno messo in luce quest'ampia articolazione, rispetto alla quale l'interazione tra soggetti diversi è stata diversamente praticata. Per un quadro sulle esperienze italiane si può fare riferimento a Bobbio (2007), Cellamare (2008), Paba (2009) e Provincia di Milano (2007).

palmente il campo dell'interazione e della costruzione di progetti condivisi. È motivo di riflessione e di sperimentazione il ruolo, e le relative competenze, di questi progettisti. Una declinazione largamente praticata è relativa alla figura del mediatore e del "facilitatore": colui che aiuta le relazioni tra i partecipanti e il rafforzamento di reti di attori, che compie delle operazioni di "traduzione" tra volontà e mandati politici e desideri, valori e visioni degli abitanti. Questa figura presidia principalmente le dinamiche relazionali, nel senso che contribuisce, anche attraverso l'uso di strumenti sofisticati, alla costruzione delle condizioni per una buona interazione tra i differenti partecipanti e attori, e quindi per l'emersione di posizioni condivise. L'enfasi è posta sulla costruzione delle condizioni per l'interazione, sulle relazioni tra le diverse parti in gioco, sul sostegno del gruppo e quindi sulla possibilità che «gli attori interessati possano costituirsi in una "comunità indagante", capace di apprendimento reciproco e collettivo fra co- protagonisti» (Sclavi, 2010, p.6).

D'altra parte, numerose posizioni riconoscono alle pratiche minori della progettazione, a progetti puntuali promossi da gruppi, associazioni, realtà sociali un'ampia utilità per le politiche pubbliche, anche al di fuori dell'apporto di esperti. Anzi, in qualche misura, la conoscenza esperta e locale sembrerebbe essere già prodotta da questi gruppi, attraverso le pratiche, o meglio la «progettualità delle pratiche» (Crosta, 2010). In questi casi, a fronte di una grande fiducia nella società e nella sua capacità di produrre beni pubblici "facendo da sé", al progettista spetta il ruolo di colui che aiuta all'emersione delle progettualità, alla costruzione di possibilità di dialogo e di quadri conoscitivi nuovi. In entrambe queste tendenze si intravedono le potenzialità per ripensare al ruolo del progettista di politiche come a soggetto «mite» (Infussi, 2007), alla ricerca di contaminazioni disciplinari, attento al sapere comune e a ciò che la società esprime fuori da percorsi precostituiti. D'altra parte, però, si avverte anche il rischio di una perdita di un ruolo sociale e politico riconoscibile, che è in qualche misura anche abbandono di una responsabilità (Palermo, 2009) e di una capacità di incidere sui fenomeni di trasformazione della città.

Da una parte, quindi, un approccio che guarda prioritariamente alle tecniche che, se ha certamente contribuito a diffondere la "partecipazione" come ingrediente necessario nel campo delle politiche urbane, l'ha resa principalmente un percorso guidato e strutturato di interazione tra gli attori rinforzando la prospettiva professionale del «tecnico della partecipazione» (Crosta, 1996, 2003); dall'altra un atteggiamento che si pone in una prospettiva di delega nei con-

fronti della società e di esclusivo sostegno alle istanze che emergono "dal basso". Si assiste in questo caso a una sorta di «proceduralizzazione del conflitto» (Crosta, 1973) che trasferisce alle politiche il principio del trattamento avversario dei punti di vista organizzando la rappresentazione contrapposta[4]. Vorrei qui proporre una riflessione che si interroga su ciò che potrebbe essere compreso tra i due estremi descritti, mettendo al centro i significati di interazione e progetto.

Al centro il progetto in una prospettiva di interazione

La riflessione si sviluppa a partire da situazioni, all'interno di una famiglia ampia di progetti partecipati, che possiamo chiamare di "progettazione interattiva"[5], in cui l'esito del progetto non è tanto una decisione o l'apertura di ambiti di confronto e discussione, ma un prodotto che riguarda principalmente questioni urbane e territoriali (politiche, scenari di cambiamento, progetti di riuso di spazi, programmi di modificazione, trasformazioni). Schematizzando possiamo dire che «nella democrazia deliberativa alla fine si vota o ci si accorda su una decisione, dopo aver argomentato, mentre nella partecipazione si costruisce, e anzi, proprio perché non si vota, l'interazione deve diventare più spinta costringendo gli attori a costruire» (Paba, 2009, p. 34).

L'enfasi è quindi posta anche sul progetto, che in molti campi della partecipazione rimane secondario rispetto alla dimensione interattiva. In realtà, la centralità di un progetto, nella sua accezione complessa di costruzione comune e attività continua di scambio tra attori che hanno un interesse, è un elemento che, più di altri, permette di introdurre scarti e aspetti innovativi rispetto alla situazione iniziale.

Il progetto è ciò che, in un dato momento, fa precipitare una situazione, rende necessaria l'interazione, "costringe" all'intesa. In qualche misura ha un carattere di eccezionalità, richiede di «adottare una posizione rispetto al futuro» (Viganò, 2008), pur nella contingenza delle situazioni, delle interruzioni e dei

[4] È questa la tradizione che possiamo fare risalire al noto filone dell'*advocacy planning*.

[5] Paba (2009) individua una tassonomia legata a cinque scatole interpretative relative alle esperienze di partecipazione: *good governance*, democrazia deliberativa, progettazione interattiva, auto espressione e auto organizzazione sociale, conflitti urbani e territoriali. Tra queste, la «progettazione interattiva» è quella orientata alla ricerca del trattamento di un problema complesso, anche attraverso la realizzazione di un'opera fisica o di una politica.

cambiamenti, della pluralità di attori, pratiche e stili di vita. È un'attività per la quale un'azione (una trasformazione, un nuovo assetto organizzativo, una regola d'uso, ecc.) acquisisce uno specifico significato perché viene posta in relazione con altro e viene collocata all'interno di un processo.

È attraverso le chiavi interpretative del progetto che gli attori, con i loro punti di vista parziali, interrogano la realtà e su questa si confrontano ed eventualmente si accordano.

La ricostruzione del problema e le chiavi interpretative che orientano il progetto sono parte esse stesse del progetto: l'interpretazione del territorio e di ciò che fa problema dipende dal "progetto" di cui quel territorio è oggetto e da chi ne elabora il significato, come d'altra parte la costruzione dei significati del progetto dipendono da un'interpretazione del territorio e delle sue opportunità[6].

Il progetto, in questa prospettiva, assume i connotati di un «processo progettuale» e di una «indagine collettiva» (Infussi, 2007), è un modo per interrogare il territorio e sollecitare alla cooperazione (ma anche al conflitto), gli attori coinvolti. In questo senso Gadamer (1983) ha parlato di un «primato della domanda», per sottolineare come ogni interpretazione avvenga a partire da un punto di vista generatore di domande specifiche. Questo domandare è un'attività nella quale un episodio, un'azione, acquisisce significato perché riusciamo a collocarla e orientarla rispetto a uno specifico processo[7]. Molte situazioni problematiche, infatti, presentano condizioni, quali complessità e incertezza, per cui non si può affrontare l'azione in termini di attività cognitive. Non si possono, cioè, elaborare informazioni e calcolare soluzioni perché non è chiaro quali siano le informazioni più «coerenti» con il trattamento di quel problema (Lanzara, 1997). Possono esistere diversi tipi di coerenza possibile, rispetto ai quali l'apertura di un processo progettuale interviene, rivelando aspetti che non erano visibili prima.

Ci si discosta da una tradizione disciplinare che inquadra il progetto come strumento detenuto da un sapere tecnico per gestire la città e risolvere i suoi

[6] Tra i due momenti progettuali (che per semplicità diciamo essere due, in realtà si dispiegano in una sequenza di operazioni interrelate) si instaura una relazione circolare, attraverso la quale il progetto diventa «produttore di conoscenza» (Viganò, 2010).

[7] Lanzara (1997) ci dice essere la stessa condizione di problematicità e contingenza a spingere gli attori ad agire in maniera nuova, a farsi domande con modalità creative e generative inaspettate.

problemi[8]. Nell'accezione di progetto al quale abbiamo provato a fare riferimento, più che l'applicazione di una teoria, ciò che guida è la costruzione di «un sapere della situazione locale, nel quale gli enunciati sono prodotti nel corso dell'azione, possiedono una stabilità relativa, hanno un valore, innanzitutto, in relazione allo specifico caso, non aspirano ad essere veri ma legittimi, convincenti e condivisi nel contesto» (Infussi, 2009, p. 205). Questo modo di agire assomiglia più alla «costruzione e alla formazione di coerenza nelle attività pratiche che non alla logica associata alla risoluzione di problemi in condizioni sperimentali ben strutturate» (Lanzara, 2000). È una modalità che, per fare fronte a una situazione problematica, assegna ruolo e significato ai più svariati materiali, risorse e repertori, a «qualsiasi materiale abbiamo tra le mani» direbbe Weick (1993), anche senza che questi abbiano necessariamente una relazione diretta con il problema da trattare.

A volte il progetto ha carattere "pretestuale", in realtà la gran parte delle cose rilevanti che vengono prodotte è legato ad esiti imprevisti: costruzione di relazioni di fiducia e rafforzamento di una rete, riconoscimento di risorse inedite, costruzione di nuove competenze ed emersione di figure leader, apertura di nuovi canali progettuali. Ma questi esiti imprevisti non si darebbero se non attraverso una costruzione sociale che avviene durante il processo progettuale.

Il progetto infine ha un carattere selettivo rispetto ai partecipanti, anche in una prospettiva di apertura e inclusività: richiede capacità, disponibilità di tempo, interesse di contenuto oltre che di processo. La costruzione di un progetto è un percorso faticoso che non tutti hanno la capacità e la costanza di praticare.

Il ruolo del progettista di politiche

All'interno di questo processo di progettazione collettiva il contributo tecnico cambia il suo significato, anche se non lo perde. Potremmo sostenere che, più il processo progettuale si fa complesso, perché multi attoriale, frammentato, esito di saperi e competenze differenti, più il ruolo del progettista diventa

[8] La tendenza in questo caso, sottolinea Crosta (2003), è quella di sopravvalutare il ruolo della decisione nel trattamento dei problemi urbani e di pensare alla società e ai suoi problemi in una prospettiva di sfiducia verso le capacità sociali di contribuire, anche solo in modo indiretto e parziale, al trattamento di problemi pubblici (a cominciare dalla loro individuazione).

centrale. Questo è in parte vero anche all'interno di processi autorganizzati (dove spesso si possono riconoscere figure di "progettisti informali"), ma è tanto più evidente quando la progettazione partecipata diventa esplicitamente uno strumento per governare, un *policy tool* che organizza rapporti sociali specifici tra il potere pubblico e i suoi destinatari (Lascoumes e Le Galès, 2009), un «dispositivo progettuale» (Calvaresi e Cognetti, 2010), che si interroga sulle condizioni del contesto e sui contributi che un sapere esperto può apportare all'interno di un processo complesso di questa natura.

I punti che seguono, in forma di parziale elenco, sono un contributo in questa direzione.

Il primo punto attiene a una dimensione del "progetto", in cui da una parte la dimensione processuale e quella relativa agli esiti sono fortemente interrelate; dall'altra si perdono i contributi dei singoli, o si contaminano e mutano il loro statuto, per lasciare spazio a una dimensione interattiva come modalità di costruzione del progetto.

Se il progetto rappresenta contemporaneamente la prospettiva di ciò che dovrà accadere e il percorso di costruzione di questa prospettiva, anche l'esperto (che può anche essere rappresentato da un *project team*) deve presidiare parallelamente uno sviluppo incrementale e adattivo e quello legato agli esiti. Non possiamo pensare cioè di poter segnare una distinzione tra «esperto di processo» ed «esperto di progetto» (Giraudi, 2011), e in questo senso non solo il progettista è un attore tra gli attori, ma gli si richiede una connaturata predisposizione alla multidisciplinarietà, a utilizzare repertori, codici e linguaggi differenti. Il progettista è inoltre colui che accompagna la selezione degli elementi più rilevanti per il progetto, la ridefinizione di un "campo del progetto" nuovo, fatto di territori e attori in parte inediti (ad esempio perché non necessariamente locali). Per costruire questo campo di opportunità la dimensione progettuale è centrale: attraverso simulazioni, scenari, visioni del futuro, si accostano materiali in parte "eccentrici" e con modalità inedite. La pertinenza degli accostamenti e delle interrelazioni è costruita dal progetto che diviene anche una forma di anticipazione e di provocazione al fine di "smontare" immagini ormai consolidate rispetto alle quali gli attori non riescono ad esercitare forme di distacco e di ridefinizione (per molti motivi legati ad esempio ad affezione, incapacità, ideologia, ruoli prestabiliti, ecc.).

Il progettista in qualche misura aiuta, anche grazie al suo ruolo di esterno alla situazione, a vedere cose che non appaiono nelle visioni più assodate (che

spesso appartengono anche ai soggetti locali e agli abitanti) e a discutere così una nuova visione problematica che permette di introdurre elementi nuovi[9]. La produzione di conoscenza utile alla costruzione del progetto, infatti, non è la conseguenza automatica di un coinvolgimento: l'interazione e la conoscenza ordinaria sono materie prime preziose che, per configurarsi come bene fruibile, «hanno bisogno di un processo di raffinazione» (Bozzuto, 2008).

Il secondo punto è relativo al "territorio": il progettista di politiche accompagna processi che principalmente si occupano di spazi fisici, di assetti territoriali, di cambiamenti materiali. Questa dimensione della trasformazione è un importante precipitato del progetto, è un "oggetto" (non necessariamente l'esito finale) con il quale gli attori sono chiamati a confrontarsi (a volte essendo essi stessi i "produttori" di quell'oggetto).

La dimensione dello spazio "rende visibile e materiale" il confronto tra gli attori, ha un effetto di riduzione della complessità, o comunque di "applicazione" della complessità. L'interazione relativa a un assetto materiale può aiutare a un confronto meno ideologico, fatto di piccoli avanzamenti di contenuto, che spesso avvengono con più facilità rispetto alla dimensione del "fare" e della costruzione di uno spazio comune. Molte esperienze di partecipazione prescindono da questa dimensione, «nascono dall'assunto che, a ben scavare e ascoltare si possa trovare "la voce degli abitanti" e che tale voce sia simile a un'equilibrata verità rivelata […]. Credo che a volte sia più credibile e sensato cercare di costruire senso e spazio comune a partire dalla diretta condivisione delle cose da fare, riferibili agli interessi e ai beni comuni» (Laino, 2010, p.19).

Quest'attività non rimanda necessariamente alla progettazione esclusiva degli spazi: il processo di *place making* (Cottino, 2010) deve sapere combinare in maniera sapiente ingredienti molto diversi: usi e pratiche, meccanismi di appropriazione, assetti funzionali e gestionali. Non rimanda neanche a una misura univoca del progetto: le scale degli interventi e la loro consistenza sono le più varie, come un piccolo giardino, un contenitore in disuso, un piano urbano, un

[9] Il progettista può coincidere con un *fool* shakespeariano, grazie alla sua capacità di «narrare storie da un altro punto di vista», attivare rappresentazioni inconsuete, che sono tanto più efficaci quanto più lontane dal percepito degli altri partecipanti (Calvaresi e Cognetti, 2010). Questo effetto di "spiazzamento" è rilevante nella misura in cui, da una parte, è provocato attraverso la costruzione di immagini e progetti pertinenti alla situazione (è importante cioè un equilibrio tra "pertinenza" e "impertinenza" delle proposte), dall'altra richiede agli attori di ridefinire, nell'interazione, una propria posizione e visione.

evento per gli spazi pubblici, un *community center*, un programma di riqualificazione, ecc.

Quest'attività rimanda inoltre alla costruzione di nuovi legami con il territorio legati all'agire e alla costruzione di spazi collettivi di riconoscimento e autorappresentazione. Allude a legami relativi al rapporto faccia a faccia e all'esperienza dei luoghi, che si producono localmente e stabiliscono relazioni di prossimità, fuori dalla prossimità fisica, in termini di risorse, di culture, di strutture interorganizzative, in definitiva di quello che potremmo chiamare un «processo culturale a partire dai luoghi» (Hannerz, 2001).

Il terzo punto attiene alla dimensione "delle possibilità e del tempo".

Il progettista di politiche accompagna il rapporto tra il disegno del progetto complessivo e avanzamenti di senso spesso parziali e minimi. Questo è frequentemente motivo di frustrazione nei processi partecipativi: gli esiti non sono paragonabili alle energie e al tempo spesi per l'interazione.

Da una parte il progettista deve preoccuparsi di strutturare situazioni di interazione commisurate al mandato e alle possibilità: troppo spesso si chiede alle persone di partecipare come se questo fosse un esito buono di per sé, senza considerare che, in assenza di esiti, la partecipazione alla fine diviene dissipazione di risorse (sia pubbliche che individuali).

D'altra parte, se il progetto è inteso come processo, il progettista può contribuire a mettere in discussione la tradizionale sequenza analisi-disegno-decisione-attuazione: a volte, ad esempio, l'azione di trasformazione può essere intesa come innesco del progetto, come anticipazione di assetti futuri; altre volte il progetto è uno strumento che produce conoscenza ed esplora delle possibilità, può essere utilizzato come "medium" comunicativo e dell'interazione; oppure il progetto diviene un acceleratore di situazioni che poi si danno fuori da quel percorso, grazie alle conoscenze che si sono prodotte nell'interazione. Risulta quindi utile presidiare il rapporto tra il progetto complessivo, che ha tempi lunghi e incerti, e le azioni puntuali da realizzare in questo percorso.

Un altro punto di attenzione che riguarda i tempi è relativo alla "messa in opera" del progetto nel periodo della realizzazione. Spesso questa è una fase trascurata nei processi partecipativi: si consegna il progetto al committente che si occuperà della sua realizzazione e applicabilità. Credo sia utile che ci si ponga il problema di come meccanismi di interazione entrino nel governo di una fase in cui spesso i progetti vengono radicalmente ridefiniti. In questo caso si tratta di prevedere sistemi organizzativi costituiti da una rete di attori, piccole

istituzioni locali che, nate a ridosso del progetto, ne presidino l'implementazione e il monitoraggio. Non si tratta di misurare la conformità dell'attuazione rispetto a quanto previsto, ma piuttosto di usare la valutazione come strumento per seguire e accompagnare il processo di messa in opera di un'idea che comporta riformulazioni in relazione al mutamento delle condizioni di contesto (mai del tutto anticipabili e decifrabili), al riconoscimento di sistemi di opportunità (spesso emergenti soltanto in momenti successivi a quello di avvio del processo attuativo), al rafforzamento di dinamiche relazionali nuove e alla valutazione dell'adeguatezza dei primi risultati conseguiti.

Il monitoraggio, se inteso come strumento di progettazione in corso d'opera, può essere l'occasione per dotarsi di una piattaforma progettuale, in grado di leggere e rileggere i bisogni, gestire con continuità nel tempo azioni concrete e specifiche, coordinare le risorse.

Attengono infine al campo delle possibilità anche quelle azioni che lavorano sulle opportunità individuali e collettive. Si tratta di costruire ambiti entro i quali le persone abbiano la possibilità di vivere percorsi di emancipazione, lavorando alla cura dei beni comuni (Laino, 2010). Ciò implica assumere come obiettivo dell'esperto anche quello di «abilitare le comunità», o per usare la terminologia introdotta da Sen, di aumentare la *capability* (Sen, 2000). Nell'approccio delle capacitazioni il vantaggio individuale è valutato in base alla «capacità che ciascuno ha di fare le cose alle quali assegna un valore» (*ibidem*, p. 241), con ciò redistribuendo poteri e aspirazioni[10].

Progetto, territorio e possibilità rimandano a una figura di esperto complessa, a cui compete un impegno diretto sia nella organizzazione e gestione del processo di interazione, sia nella promozione di contenuti per il progetto. All'esperto si chiede di:

> […] strutturare un processo intervenendo sui contenuti, costruendo cornici di riferimento, interpretando i territori, innescando attraverso la proposizione di scenari, forme di progettazione fondate sull'interazione sociale, traducendo pratiche informali nel linguaggio delle politiche, sostenendo il consolidamento delle dimensioni di *management*, avvicinando i promotori a risorse aggiuntive, favorendo la

[10] Appadurai (2011) riconosce nella capacità di «aspirare» una condizione sociale, una meta-capacità che si acquisisce ed esprime «facendo», rispetto alla quale gli individui svantaggiati acquistano un terreno di elaborazione collettiva in cui si esprimono e si rappresentano futuri possibili.

diffusione e la trasferibilità delle esperienze, rafforzando legami e reti del locale verso l'urbano e più in là (Fareri, 2004, p. 25).

Si rimanda così a un nuovo ruolo politico del tecnico (de Leonardis, 2010), nel momento in cui, persa la dimensione pubblica tradizionale della politica, la si rimette in tensione come ambito della rappresentanza e della rappresentazione di un nuovo senso di democrazia.

Dalla Torre di Babele a Pidgin City. *Arti Civiche e Antropologia per la progett-azione della Città Meticcia*

di Francesco Careri[1] *e Adriana Goni Mazzitelli*[2]

Dalla Torre di Babele a *Pidgin City*; ovvero per un progetto erratico e indeterminista

Tutta la Terra aveva una sola lingua e le stesse parole. Emigrando dall'oriente gli uomini capitarono in una pianura nel paese di Sennaar e vi si stabilirono. Si dissero l'un l'altro: «Venite, facciamoci mattoni e cociamoli al fuoco». Il mattone servì loro da pietra e il bitume da cemento. Poi dissero: «Venite, costruiamoci una città e una torre, la cui cima tocchi il cielo e facciamoci un nome, per non disperderci su tutta la Terra». Ma il Signore scese a vedere la città e la torre che gli uomini stavano costruendo. Il Signore disse: «Ecco, essi sono un solo popolo e hanno tutti una lingua sola; questo è l'inizio della loro opera e ora quanto avranno in progetto di fare non sarà loro impossibile. Scendiamo dunque e confondiamo la loro lingua, perché non comprendano più l'uno la lingua dell'altro». Il Signore li disperse di là su tutta la Terra ed essi cessarono di costruire la città. Per questo di là si chiamò Babele, perché là il Signore confuse la lingua di tutta la Terra e di là il Signore li disperse su tutta la Terra (Bibbia, libro della Genesi 11, 1-9).

Forse a stupire non è il fatto che tante popolazioni provenienti da diverse parti del mondo abbiano insieme fondato una città – tutte le città nascono come incontro di popoli diversi, e Roma fu crocevia di incontro tra Etruschi, Latini e

[1] Ricercatore e docente di Arti civiche presso l'Università di Roma Tre.
[2] Assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Studi urbani dell'Università di Roma Tre.

Sabini –, ma quello su cui interessa soffermarci è che oggi non si riconosce invece ai migranti un ruolo di ricostruttori delle nostre città, dei nostri spazi pubblici, forse proprio del nostro senso civico.

Proviamo a ripartire non dalla Genesi ma dagli anni cinquanta, quando a ricostruire la Torre di Babele non in verticale, ma come reticolo orizzontale di megastrutture sollevate dal suolo, ci provò il situazionista Constant, che ipotizzò un'urbanità fluttuante, abitata e costantemente trasformata dal popolo nomade dei neobabilonesi, e trasformata da una nuova arte, urbana e interdisciplinare, chiamata urbanismo unitario. Una delle critiche a Constant stava nell'accusa di aver voluto fornire un immaginario visivo e architettonico a quella città della deriva nata dalle teorie di Guy Debord e compagni, che si sarebbe dovuta realizzare solo dopo la rivoluzione. Critica che si può riassumere nel "fare progetti e di non esser però capaci di passare all'azione", utile quindi alle nostre riflessioni sulla "progett-azione", e alla quale Constant rispondeva che le sue *maquettes* intendevano sprigionare un immaginario accattivante, ma che era convinto che «i veri costruttori di *New Babylon* saranno i neobabilonesi» (Constant, 2001, pp. 86-91). *New Babylon* sarebbe stata un'architettura dell'autorappresentazione perché l'avrebbero costruita a loro immagine e somiglianza i suoi abitanti, un'opera non-autoriale perché gli unici veri autori del progetto sarebbero stati loro, attraverso azioni ludiche e interazioni dirette dei loro corpi con lo spazio, alla scala 1:1 e senza un disegno da seguire, un progetto quindi indeterminato, o meglio per una pratica indeterminista.

George Perec diceva delle utopie che «sono tutte deprimenti, perché non lasciano nessuno spazio al caso, alla differenza, al diverso. Tutto è messo in ordine e l'ordine regna. Dietro ogni utopia c'è sempre un grande disegno tassonomico: un posto per ogni cosa e ogni cosa al suo posto» (Perec, 1985, p. 86). E Constant a questo proposito sembra aggiungere:

> La liberazione del comportamento esige uno spazio sociale labirintico e allo stesso tempo continuamente modificabile. È un processo ininterrotto di creazione e distruzione, che chiamo labirinto dinamico. Non si conosce praticamente nulla di questo labirinto dinamico. Si intende che non si potrà prevedere o progettare un processo di questa naturalezza se allo stesso tempo non lo si pratica (Constant, 2001, pp. 85-86).

La pratica, quindi, intesa come la progett-azione di cui qui si intende parlare, è il solo modo di attivare un processo di questa naturalezza, attraverso il quale partecipare al naturale processo con cui la città concretamente si costruisce, indipendentemente dai progetti di amministratori, architetti e urbanisti. A questa possibilità concreta di produrre spazio praticando l'utopia si riferisce Henri Lefebvre quando scrive: «Bisogna distinguere gli utopisti dagli utopiani, ossia le utopie astratte dalle utopie concrete, […] il pensiero utopista esplora l'impossibile, mentre il pensiero utopiano sprigiona il possibile» (Lambert, 1997). Sprigionare il possibile, produrre l'inatteso, costruire l'utopia ma lavorando nelle possibilità concrete di questa realtà storica, senza aspettare la nuova era dopo la rivoluzione. Cominciare a praticare un nuovo urbanismo negli interstizi di questa società, realizzare *New Babylon* come micro realtà utopiane interculturali disseminate nel pianeta e riconnesse da una rete non megastrutturale ma informatica, fare spazio agli avvenimenti rivoluzionari quali sono gli spostamenti di popolazioni e le mescolanze delle culture che mai nella storia erano avvenute in tali dimensioni. Questo sembra poter essere la rilettura in chiave attuale del progetto di Constant.

Ma per costruire la Torre di Babele, ce lo diceva la Bibbia, è bene avere una lingua comune, una lingua meticcia, forse creola, meglio ancora *pidgin*. Il poeta creolo recentemente scomparso Édouard Glissant ci aiuta a comprendere un'importante differenza tra il meticcio e il creolo:

> […] la "creolizzazione" è il risultato del contatto tra culture diverse in uno spazio definito, che ha originato qualcosa di assolutamente nuovo e imprevedibile perché non legato a ciascun elemento separato che lo costituisce. […] la creolizzazione va distinta dalle definizioni di interazzialità (meticcio, mezzosangue) o di multietnicità, perché ciò che produce è imprevedibile, è un insieme di nuovi valori relativi, di nuove "relazioni di essere-con-il mondo", cioè nuove modalità di rapportarsi con il mondo. In alcuni casi, gli effetti dell'essere meticci/mezzosangue possono essere più facilmente prevedibili e calcolabili, mentre la creolizzazione aggiunge un valore che è l'imprevedibilità (Glissant, 1995).

Il meticcio apre la dimensione interculturale, il creolo aggiunge l'imprevedibile, il *pidgin*, come vedremo, la dimensione dell'errore. Una lingua *pidgin* è infatti il grado zero di questo processo, è il nascere di una nuova lingua, fatta di parole sbagliate o mal pronunciate. È l'emergere di un primo

spazio di comunicazione reciproca tra diversi che nasce dall'errore, da non intendersi come sbaglio da correggere, ma come disponibilità ad una dimensione imprevedibile della realtà. La parola *pidgin* deriva infatti dalla scorretta pronuncia cinese dell'inglese business e aveva obbligato gli inglesi, quando volevano fare commercio con i cinesi, a dire *pidgin* al posto di business, a storpiare il loro proprio linguaggio per farsi comprendere dai cinesi. Per parlare *pidgin* bisogna entrare nell'errore, essere disposti a sbagliare deliberatamente, a non voler correggere e determinare, ad affidarsi al caso e all'imprevedibile[3]. Per partecipare alla costruzione di *Pidgin* City ci si deve liberare della paura di sbagliare. Mettersi in grado di inciampare. Errare. Sbagliare strada deliberatamente. Rendersi disponibili al progetto dell'indeterminato. A *Pidgin City* bisogna liberarsi dell'idea che chi arriva debba essere integrato/assimilato/omologato alla cultura che lo ospita. Chi arriva ci cambia, forse ci porta ad errare, sicuramente ci può indurre in una dimensione inaspettata.

I migranti portano con loro una capacità di trasformazione informale della città che in passato ci ha permesso di costruire le nostre città. Sono loro che riabitano molti degli spazi pubblici che la città aveva lasciato vuoti o abbandonati, come anche gli spazi stravissuti quali gli autobus, le metropolitane, le piazze e i giardini dei centri storici. Parti di città che hanno cominciato a trasformarsi attraverso nuovi usi e comportamenti: feste e riti comunitari, abitazioni temporanee, *phone centre*s, alimentari e mercati improvvisati nelle stazioni di arrivo e partenza dei pulmini transnazionali, fenomeni che si attivano solo in una determinata ora di un determinato giorno, fino ad azioni più quotidiane come il mettere sul marciapiede una sedia per incontrarsi e chiacchierare con i vicini di casa. Tra questi non bisogna sottovalutare le occupazioni a scopo abitativo, che non sono solo efficaci risposte al problema della casa, ma anche interessantissimi laboratori sperimentali di spazi pubblici interculturali. Da diversi anni nelle occupazioni la popolazione di origine straniera ha superato quella di origine italiana, creando una sorta di condomini interculturali dove oltre alle case esistono cortili, giardini, spazi di soglia, spazi comuni ormai estinti nel resto della città. Forse sono proprio queste le realtà utopiane dove, come vedremo in conclusione, la città informale e quella formale possono tro-

[3] Il manierismo, il barocco e ogni avanguardia che ha avuto l'obiettivo di contravvenire e deformare la regola, ma soprattutto i dadaisti con il loro infischiarsi di ogni regola e accettazione del caso, dell'errore e del non prevedibile, sono parte integrante di questa storia, ma non è questa la sede in cui approfondire.

vare uno spazio di reciprocità, di legittimazione dell'informale e di contaminazione del formale, in forme inedite, solidali e condivise.

«I neobabilonesi saranno i costruttori di *New Babylon*» diceva Constant. Una frase che ci parla di condivisione, di agire comune, di autorappresentazione ma anche di cantiere, di tavole di legno, di chiodi e martelli, di un'arte di costruzione della città fatta alla scala del corpo umano che trasforma intorno a sé il proprio spazio abitandolo, senza progetto e a volte anche senza autorizzazione. Ma Constant diceva anche che per diventare neobabilonesi bisogna accantonare gli specialismi, le discipline, la professionalizzazione e trasformarsi in urbanisti unitari, capaci di agire creativamente in quell'indisciplinato campo concreto che esiste tra progetto e azione, tra arte e politica, tra città e cittadini, che da qualche tempo chiamiamo "arti civiche[4]". Arte non solo pubblica o urbana, ma *engaged* and *embodied*, impegnata e incarnata, allo spazio e alla cittadinanza, che prende parte, prende posizione e si prende cura.

Le mille rivoluzioni urbane che arrivano in Italia; ovvero dove abita la capacità progettuale oggi

Il progetto in urbanistica è stato svuotato delle sue componenti poetiche, ancor prima che i postmoderni come Vattimo, Marcuse o Crapanzano annunciassero la fine della capacità dell'uomo di costruire grandi racconti capaci di dare un senso e una continuità alla storia dei popoli. I cittadini sono solo consumatori di case, di beni e di servizi, come già preannunciava Garcia Canclini[5] per i Paesi latinoamericani nel 1990. Ma della crescita vertiginosa delle città, c'è anche una giustificazione nell'ultimo "*Report State of the World Cities* 2010/2011" di UN Habitat (2008), dedicato al gap tra poveri e ricchi nelle grandi città. In esso si fa una lunga apologia delle città come luoghi di libertà – democrazia e rispetto dei diritti umani, in particolare di donne, giovani e anziani – di opportunità, di sviluppo e crescita per alcuni Paesi del sud del mondo, e motori indiscutibili della modernità. E questo non solo considerando le città, ma anche le città-regioni e le grandi aree metropolitane tra i 20 e i 40 milioni di abitanti. Le campagne e i territori non antropizzati, invece si descrivono come

[4] Vedi http://articiviche.blogspot.com.

[5] Garcia Canclini è stato il direttore del Dipartimento di Antropologia dell'Università Autonoma di Messico (Unam).

territori di guerra, di anarchia, di conflitti armati, campagne dove i contadini fanno la fame, e dove nuove malattie si aprono il passo. I continenti e i Paesi meno urbanizzati, come ad esempio l'Africa, vengono quindi tacciati di «arretrati», e si auspica che vi si sviluppino «contesti urbani» come ricetta per la crescita economica.

Il report è alquanto contraddittorio, visto che le informazioni che sono date in seguito sulle condizioni di vita quotidiana delle persone negli *slums* è devastante e si riconosce quindi che il livello di povertà, e soprattutto la marginalità, è superiore nelle aree urbane che in quelle rurali. Ma le cifre complessive, a sostegno della loro tesi, continuano a dare le aree rurali come quelle più povere. Come fare oggi una comparazione tra vita rurale e vita urbana basandosi solo sulla ricchezza o povertà economica? I dati di Mumbai in cui la metà degli *slums* non hanno scuole primarie, è, infatti, alquanto contraddittorio con il sostegno che queste città dovrebbero dare all'emancipazione delle donne o alle famiglie.

C'è una chiara contraddizione tra la ricchezza culturale della costruzione di ambiti di vita, antichi o moderni che siano, e la semplificazione e velocità della pianificazione razionalista che ha una misura prevalentemente economica (Salzano, 2007). Lawrence Susskind ci racconta che in Cina ogni sei mesi nasce una città di 6 milioni di abitanti. Il pianificare, sbilanciandosi verso il futuro e senza prendere in considerazione l'essenza stessa del tipo di abitare che si produce, ci sembra che sia inevitabilmente un boomerang per le popolazioni di queste nuove aree, e delle intere città che le ospitano, che vedono diminuire la qualità dell'abitare.

Le nuove ondate migratorie che arrivano in Italia, provengono da contesti diversi da quelli arrivati in Francia e UK qualche decennio fa (Touraine, 1997); queste popolazioni scappano non solo dalle guerre e dalla povertà, ma anche dalla "marginalità" urbana, che il modello economico di crescita globale ha imposto negli ultimi tempi nei loro Paesi. Ma non tutto è negativo, queste nuove popolazioni anticipano la precarietà lavorativa ed insegnano una forma diversa di rapportarsi alla città che gli sta intorno. Il fatto di provenire da situazioni marginali, dove grandi porzioni di città sono lasciate all'informalità, gli ha fatto sviluppare nel tempo delle strategie proprie che sono variegate ed hanno provveduto a dare vita e identità a questi luoghi di "scarto", gli *slums* (Neuwirth, 2005).

Queste popolazioni hanno imparato a costruirsi una città e una vita parallela con proprie regole, come racconta Arundhati Roy ne "Il dio delle piccole cose" (2003), quando ci parla del risveglio della dignità e consapevolezza delle persone di prendere in mano il loro destino. Consapevolezza che ci interessa per due motivi: il primo è la nascita di un senso di ingiustizia, o meglio la trasformazione di questo senso in un'azione esplicita di protesta in vari Paesi del sud del mondo, dalle rivolte indigene, a quelle indiane dei *parias*, o ancora i movimenti urbani dei "*sem tetto*" in Brasile o la recente "primavera araba". Il secondo è una rinascita di mille piccole "trasgressioni" delle regole, collegata al senso di combattere un sistema ingiusto, opprimente e dal quale sono stati lasciati fuori per decisione di qualcun altro. In questo senso le occupazioni di case, di fabbriche e di luoghi di lavoro, e gli allacci abusivi a servizi come luce e acqua, non sono più visti come uno stato di "eccezione", di "emergenza", ma una consapevole decisione presa e gestita dal basso (Merklen, 2009).

Mentre il mondo si muove in questa direzione, che succede in Italia? Anche qui ci troviamo di fronte a logiche di speculazione economica della città. E anche qui s'inizia a percepire un senso d'ingiustizia sociale e di azioni contro un ordine non più fondato sui diritti ma sui favoritismi politici con il potere economico. Questa "primavera italiana" dai mille movimenti territoriali, che si oppongono a progetti pensati dall'alto senza misurare le conseguenze ambientali e sociali per le popolazioni locali, dimostra come le ondate rivoluzionarie del sud siano arrivate anche in Europa. Il punto che ci interessa qui è l'unione tra i comitati territoriali e i nuovi arrivati riguardo le lotte sulle tematiche più scontanti come la casa, la sicurezza sul lavoro, lo sfruttamento, la mafia, l'elementare possibilità di decidere sulla propria vita, il superamento dell'apartheid dei campi rom.

Le città dei posti dove è permesso sbagliare; ovvero *Metropoliz* e l'agire invisibile

A Roma, in una fabbrica dismessa sulla via Prenestina, vicino al Grande raccordo anulare, c'e forse un frammento di quella Torre di Babele interstiziale ed utopiana descritta all'inizio. Si chiama "*Metropoliz*" e qui stanno nascendo sia una lingua che uno spazio *pidgin* dove coabitano persone provenienti da Perù, Santo Domingo, Marocco, Tunisia, Eritrea, Sudan, Ucraina, Polonia, Ro-

mania e Italia, e dove sono stati inclusi anche cento rom provenienti dalla Romania, che hanno rifiutato i container dei "Villaggi della solidarietà" e dei centri di raccolta rom[6]. Tra mille problemi, conflitti e contraddizioni, si sta facendo largo uno spazio meticcio inclusivo, una città in trasformazione permanente attraverso un processo di autocostruzione multiculturale che mette in gioco più culture abitative, valorizza le competenze e le capacità costruttive dei singoli e stimola la convivenza degli abitanti. In questa sorta di condominio meticcio in autocostruzione, opera una squadra edilizia formata da un capomastro peruviano, un elettricista marocchino, muratori africani, camionisti rom e un idraulico e un vetraio italiani, che parla una lingua mista di arabo, rumeno, italiano ed eritreo, fatta di parole pronunciate male o consapevolmente errate, ma ormai comprensibile a tutti.

Per comprendere quali sono le potenzialità di *Pidgin City*, gli abitanti di tre occupazioni romane – Metropoliz, Tempesta e Porto Fluviale[7], si raccontano:

Noi vogliamo contare nella città**,** vogliamo essere legittimati come persone che hanno investito tempo e lavoro per riqualificare edifici dismessi e per riempire i buchi che le amministrazioni hanno con il problema casa, ma tramite i diritti di cittadinanza, facendo sentire la nostra voce e con le nostre azioni (Roberto Suarez, ragazzo peruviano del Porto Fluviale).

Per noi la piazza, è dove ci troviamo con gli altri come noi, per chiedere che i nostri diritti vengono rispettati, la piazza non è quindi quella nel quartiere sotto casa, ma è la manifestazione davanti al Campidoglio, la piazza è il luogo dove noi affermiamo il nostro diritto alla città (Khadija Ouahmi, donna marocchina di Tempesta).

Ai rom vengono negati tutti i diritti e per questo sono messi da parte… bisogna ricominciare dall'inizio, dal fare vedere alle persone che non ci conoscono, che an-

[6] Per un quadro aggiornato sulla discriminazione etnica e abitativa dei rom a Roma si consiglia la lettura dei report dell' "Associazione 21 luglio", "Esclusi e ammassati", "La casa di carta. Il centro di raccolta rom. Via Salaria, 971", scaricabili dal sito www.21luglio.com.

[7] "La Città Meticcia". Sessione tematica della "Biennale dello Spazio Pubblico", promossa da Istituto Nazionale di Urbanistica (Inu), si è svolta il 14 maggio 2011, presso la Facoltà di Architettura di Roma Tre.

che noi siamo delle persone, che non siamo senza una vita, che vogliamo andare anche noi avanti (Lucica, romni del Metropoliz).

Le parole che emergono, nonostante le difficili condizioni alle quale queste persone sono esposte, sono di fiducia nel futuro e nella loro capacità di modificare la realtà prendendo il destino nelle loro mani, al di là di confini, pregiudizi o barriere sociali.

Chi non può uscire a lavorare perché anziano o senza permessi, cura lo spazio interno, fa il giardinaggio, bada ai bambini. Tutti quanti alla sera, e anche chi è senza un lavoro, sanno che possono contare sulla solidarietà e su un piatto di pasta. Chi non conosce la lingua avrà qualcuno che lo guida con le carte da sbrigare o un'indicazione verso l'assistenza sanitaria. Non mancano i conflitti ma le dimensioni che loro stessi raccontano all'interno sono quelle della comunità e della solidarietà. Dove tutti diventano "zii e zie", in forma di rispetto e di familiarità, come ci raccontano le donne marocchine che sono orgogliose di essere chiamate così da tanti bambini delle occupazioni. Mentre la città e la cultura italiana è ancora chiusa all'intercultura, questi contesti sono anche contesti di apprendimento reciproco. Le persone che vi abitano sono consapevoli che si stanno interfacciando con Paesi del mondo lontanissimi, fisicamente e culturalmente, o come dice in forma poetica Khadija «che stanno assaporando le altre comunità e le altre culture».

Certamente non tutti i casi sono uguali, a Metropoliz la convivenza tra il grande gruppo dei rom e i gruppi di altre 5 etnie, è spesso conflittuale, anche perché laddove lo spazio permette di ricrearsi il proprio ambito di vita, i gruppi tendono a costruire piccole enclave etniche con i propri spazi: "piazza Perù", la "Casbah", la "Città rom". Lo spazio gioca un ruolo determinante nella costruzione della "comunità": esistono tre portoni, o cancelli all'esterno e ognuno di questi è usato da diversi gruppi, e chi ha la possibilità di uscire in città senza avere contatto con gli altri è effettivamente più isolato e meno coinvolto nella vita comune. Lo stesso succede con i muri, un largo muro separa il capannone dei rom dal resto dell'occupazione, e questo fa sì che loro, con un ingresso proprio, e con un muro in mezzo, riproducano le forme di vita di un insediamento informale e più isolato dagli altri.

Questa ex-fabbrica sta costruendo un movimento culturale e di sostegno intorno a sé, cercando di affrontare la tematica della nuova città precaria e marginale, insieme ad altri attori, che ancora timidamente si relazionano tra di loro, nella ricerca di collaborare ad un percorso di emancipazione e convivenza cul-

turale. Questa rete, che è ancora debole, si è sperimentata in alcune collaborazioni, dimostrando un grande potenziale, in quanto scenario spontaneo di accoglienza e "altra voce" diversa da quella ufficiale, sul destino dei migranti, e in particolare dei rom a Roma. Come dicono loro stessi, adesso la sfida è «vincere il confine», cercare di essere una parte integrante e articolata di questa città, guadagnano in legittimità e sperando di vedere riconosciuti e garantiti i loro diritti. Questo luogo e il lavoro di questi anni a Roma, ci dimostra che deve essere portato avanti in forma creativa. Come dice Carlo Cellamare (2008) gli scenari e le intensità di queste battaglie mutano nel tempo, la politica si fa «liquida», e alla fine quello che rimane sono le storie di cosa è successo intorno alla costruzione dei luoghi della città. E per questo che è impossibile dare ricette, né si intende trovare la combinazione giusta degli ingredienti, se più arte, meno politica, più progettualità o più azione. Per adesso osserviamo che tutti gli ingredienti sono necessari, e che gli eccessi corrispondono a costruzioni artificiali dei gruppi che lo propongono, come diceva Monique Selim, allieva di Gérard Althabe; il nostro contributo con lo sguardo antropologico (o artistico, o di urbanisti unitari) è utile se diviene un momento in cui la realtà riprende la sua dimensione olistica, complessa e non viene frammentata da subito in aree, economica, sociale, artistica, fisica (Althabe e Selim, 2000).

Il nostro obiettivo potrebbe essere una complicità negli intenti tra attori diversi, che parta dalla storia del luogo e dei percorsi che hanno fatto le persone per arrivare lì, e porta a costruire un orizzonte (*utopias*), verso il quale errare insieme.

Parte V
Rappresentazioni urbane

Introduzione

di Giovanni Attili

La realtà, per quella che è e ostinatamente vuole essere, è ormai fin troppo rappresentata. Come nel labirinto di specchi in cui è rinchiuso il minotauro di Dürrenmatt, la stessa immagine si riproduce all'infinito senza lasciare intravedere altre possibilità. Quest'immagine moltiplicata e sviscerata in tutti i suoi aspetti è frutto del mondo contemporaneo in cui siamo calati, frutto di una visione del mondo in cui dobbiamo vivere e che non lascia intravederne altre, non permette la realizzazione di un altro pensiero (Punzo, 2011, p. 40).

Come se ci si dovesse arrendere di fronte all'incapacità di andare oltre il già noto. Come se fossimo condannati in una ragnatela di rappresentazioni date. Impossibilitati a pensare l'impensabile: a disarmare gli occhi e riarmare lo sguardo, come direbbe Georges Didi-Huberman.

A questo proposito un mito: Medea. Una suggestione che non ha alcuna pretesa di scientificità. Una suggestione che ruota intorno ad un'immagine evocativa, laddove il potenziale evocativo di alcune immagini può facilitare un'operazione di traduzione, non necessariamente trasparente ed univoca, da un campo di sapere all'altro. Ed è il nostro caso: diversi saperi che dialogano sulla città.

Da Euripide a Müller, il mito di Medea si è consolidato all'interno di una rappresentazione prevalente, quella di una donna selvaggia: una fattucchiera ma soprattutto un'infanticida. Medea è la responsabile dell'uccisione dei suoi figli. Medea è anche la storia feroce del conflitto che contrappone il mondo

primordiale della Colchide a quello civile e raziocinante dei Greci[1]. Un conflitto dall'esito tragico. Questa rappresentazione prevalente non è stata mai messa in discussione. Altri autori l'hanno riletta con accenti diversi, ma mai significativamente contraddetta. La Medea di Grillparzer ad esempio è intrisa di una diffidenza nei confronti della *technè* e della volontà di dominio dei greci. Per Pasolini il furto del vello d'oro rappresenta il simbolo della moderna rapina nei confronti di un mondo arcaico e indifeso (Chiarloni, 1996). In entrambi i casi tuttavia il mito della donna infanticida persiste.

Nel suo romanzo "Medea. Voci", Christa Wolf (1999) compie invece una piccola rivoluzione. Un ribaltamento. Non è vero che Medea ha ucciso i propri figli. Medea è stata trasformata in un capro espiatorio. Ecco come la scrittrice tedesca spiega la genesi di questo lavoro decostruttivo:

> Nel corso dei millenni la figura di Medea è stata ribaltata nel suo opposto da un bisogno patriarcale di denigrare lo specifico femminile. Ma qualcosa non mi tornava: Medea non poteva essere un'infanticida perché una donna proveniente da una cultura matriarcale non avrebbe mai ucciso i propri figli.

La conferma di quest'intuizione avviene attraverso un lavoro meticoloso. Muovendosi nell'etimo del nome Medea ("colei che porta consiglio"), Christa Wolf compie un'esplorazione archeologica nelle fonti antecedenti ad Euripide per dimostrare come quest'ultimo abbia finito con l'alterare la storia di Medea per assolvere gli abitanti di Corinto colpevoli di averle ucciso i figli. Euripide è il primo ad aver attribuito l'infanticidio a Medea. Da allora e per millenni, la coscienza occidentale non ha visto altro.

Ciò che l'approccio di Christa Wolf suggerisce è, innanzitutto, la necessità di andare oltre alcune rappresentazioni dominanti. La scrittrice sottolinea l'urgenza di un minuzioso lavoro di scavo per riuscire a vedere quello che c'è dietro. In altri termini appare necessario riuscire a decostruire immagini consolidate che si sono progressivamente e rischiosamente naturalizzate. Tale urgenza è quanto mai attuale anche nel nostro campo di ricerca/intervento: la città e i territori contemporanei. Il territorio è, infatti, informato da immagini di cui si è

[1] La Colchide è la patria di Medea. È la terra dove Giasone e gli Argonauti vengono per impadronirsi del vello d'oro, custodito in un boschetto sacro al dio della guerra Ares. Il mito greco vuole che Medea, innamoratasi di Giasone, lo aiuti nell'impresa purché lui la porti con sé in Grecia.

dimenticato il processo generativo: un insieme di trasfigurazioni, metafore, antropomorfismi, metonimie che appaiono naturali per essere state utilizzate a lungo. Non bisogna dunque dimenticare che una rappresentazione resta sempre un'interpretazione della realtà, e non può mai essere scambiata, pena l'occultamento delle reali ragioni che sovrastano e producono l'immagine, con la realtà stessa.

Christa Wolf sottopone dunque a revisione critica un'immagine talmente potente da essere stata percepita per millenni come vera. Il suo lavoro di decostruzione utilizza un dispositivo narrativo a sguardi incrociati: «voci, suona il sottotitolo del romanzo, che alterna in undici capitoli l'ottica di sei personaggi, attraverso una sequenza di monologhi che sembrano ribadire la ricorrente e attualissima difficoltà di una ragione discorsiva tra diverse concezioni del mondo» (Chiarloni, 1996, p. 240). È evidente, nel romanzo, che solo una visione pluri-oculare riesce a definire un'immagine densa di Medea: una visione che trasgredisce il mito della donna infanticida, prefigurando altri significati per una donna «forte e generosa, depositaria di un remoto sapere del corpo e della terra, che una società intollerante emargina e annienta negli affetti fino a lapidarle i figli» (*ibidem*, p. 238). Solo l'intreccio di nuovi sguardi riesce ad andare oltre il già detto: solo incrociando prospettive differenti è possibile rappresentare un'altra Medea, al di là della "prigione" in cui il mito l'aveva rinchiusa.

La moltiplicazione delle voci diventa in questo caso un dispositivo di decostruzione. Ciò che va messo in evidenza è che questi sguardi non vengono indagati e restituiti in forma separata. La nuova immagine di Medea scaturisce dall'incontro-scontro, dall'incrocio di diversi sguardi. Le prospettive in gioco non devono essere lette come monadi autosufficienti: si tratta di voci che acquisiscono senso solo nella loro reciproca relazione. Le differenze in gioco non devono essere concepite come entità statiche, essenzializzate e reificate, piuttosto come costruzioni dinamiche che sono definibili e rinvenibili nella relazione. Lo stesso Bourdieu ci invita a percorrere questa strada:

> […] per capire ciò che accade nei luoghi, come città e *grands ensembles*, che riavvicinano persone, costringendole a coabitare, sia nell'ignoranza o nella reciproca incomprensione, sia nel conflitto, latente o dichiarato, con tutte le sofferenze che ne risultano, non basta rendere ragione di ciascuno dei punti di vista presi in modo separato. Bisogna anche confrontarli come sono nella realtà, non per relativizzarli, lasciando giocare all'infinito il gioco delle immagini incrociate, ma, al

contrario, per fare apparire, attraverso il semplice effetto di giustapposizione, ciò che risulta dallo scontro di visioni del mondo differenti o antagoniste: cioè, in certi casi, il tragico, che nasce dallo scontro senza concessioni o compromessi di punti di vista incompatibili, perché ugualmente fondati su delle ragioni sociali (Bourdieu, 1993, pp. 13-14).

Christa Wolf introduce un altro elemento interessante: una forte componente autoriflessiva che si materializza in un secondo libro "L'altra Medea. Premesse a un romanzo" (1999). Si tratta di un testo che spiega la genesi del suo lavoro di decostruzione, spiega le ragioni che finiscono col produrre una nuova immagine di Medea. In questo testo, Wolf si pone al centro della narrazione, rendendo visibile il suo percorso di ricerca attraverso la pubblicazione di diari, lettere, appunti e discorsi che hanno scandito l'immersione nel mito di Medea. Questo sforzo autoriflessivo ci offre la possibilità di leggere criticamente non solo la rappresentazione ma anche le modalità attraverso cui questa rappresentazione è stata costruita. In altre parole la rappresentazione viene situata e contestualizzata, esplicitando la relazione che lega la rappresentazione al soggetto che la costruisce.

Tale sforzo autoriflessivo ci invita ad interrogare l'idea stessa di rappresentazione. Etimologicamente il termine rappresentare deriverebbe dal latino *repraesentare* cioè rendere presente ciò che è assente. Secondo questa definizione, rappresentare diverrebbe la possibilità di "presentificare", restituendo attualità ed immediatezza ad un qualcosa che al momento non c'è (Medea). Tale operazione non è tuttavia automatica, né si riferisce ad un'attività di puro svelamento. È una costruzione e come tale prevede un'agente che non è separabile dall'attività stessa (Christa Wolf). In altri termini la rappresentazione non raffigura solo qualcosa, attraverso un processo sostitutivo di natura più o meno mimetica. Essa ospita nelle pieghe del suo svelarsi, il suo stesso l'artefice.

A questo proposito Annalisa Frisina (in quest'ultima parte del volume), nella sua analisi del *photovoice* come strumento di (auto)rappresentazione, afferma che le fotografie prodotte non possono considerarsi come raffigurazioni della realtà piuttosto come affermazioni su di essa. Affermazioni incarnate e legate ad un soggetto che le produce. Da questo punto di vista il concetto di rappresentazione può/deve essere letto attraverso l'analisi di due dimensioni compenetrate e mutuamente inferenti. Una dimensione transitiva e trasparente:

il rappresentare qualcosa. Un'altra riflessiva ed opaca: il presentarsi nell'atto di rappresentare qualcosa.

Tali definizioni hanno importanti ricadute: non è possibile rappresentare una realtà che esisterebbe indipendentemente e al di fuori di chi la osserva. La rappresentazione è sempre l'esito della relazione che si instaura tra l'osservatore ed il contesto in cui si trova ad interagire. È il frutto di uno sguardo situato e di una visione incarnata che opacizza, filtra e deforma la realtà rappresentata nella quale siamo immersi. Esplicitare questa faziosità significa costruire una rappresentazione decentrata ed autoriflessiva capace di soffermarsi sul rapporto epistemologico tra osservatore ed osservato. Una rappresentazione capace di reintegrare l'osservatore nel campo d'osservazione. Nell'orizzonte saturo di immagini che definisce l'epoca contemporanea, la capacità di tenere insieme la dimensione transitiva-trasparente e la dimensione riflessiva-opaca della rappresentazione può fare la differenza. A patto che non si cadi nella trappola di un'ossessione acritica per la soggettività. Come ben argomenta Andrea Brighenti (in questa parte), è necessario evitare la «degenerazione postmodernista ("guardarsi l'ombelico"), in cui i fenomeni sociali sono usati solo come pretesto per varie forme di autoanalisi, descrizioni confessionali e sfoggi di ego».

Un'ultima domanda: la nuova immagine di Medea che sorge dalle ceneri della fattucchiera infanticida ha avuto il potere di affermarsi? In altri termini ha avuto la capacità di dispiegare il suo potenziale trasformativo? Non al punto da sovvertire il mito così come ci è stato tramandato. Ma sicuramente è riuscita a creare uno spartiacque, a fecondare un terreno in cui si sono innestate nuove e multiformi rappresentazioni: letture pubbliche, performance teatrali e produzioni artistiche incentrate su una Medea "altra". "Medea altera" è proprio il titolo di una mostra allestita al Frauenmuseum di Bonn, dove artisti internazionali hanno esposto opere in risposta al romanzo di Christa Wolf. «La mostra riprende il principio compositivo del romanzo e lo applica allo spazio […]. Tuttavia nessuna di queste opere va intesa come illustrazione. Si tratta piuttosto di posizioni personali rispetto a un nuovo modo di vedere un'antica storia che fa luce su passato e presente in egual misura» (Hellmich, 1999, p. 126). Una proliferazione di immagini "altre" che la rappresentazione di Christa Wolf ha contribuito ad innescare.

In termini più ampi è possibile affermare che le rappresentazioni hanno una grande potenzialità nel trasformare il mondo in cui viviamo. Esse hanno, infat-

ti, il potere di costruire e veicolare significati, di istituire e plasmare ambienti, secondo la definizione di *enactment* che Weick (1997), utilizza nello spiegare il processo di *sensemaking*; hanno la capacità di costruire campi di azione attraverso la definizione di vincoli e opportunità; hanno infine la capacità, attraverso meccanismi retroattivi e ricorsivi, di influenzare e incidere sullo stesso nostro modo di pensare e di relazionarci alla realtà e conseguentemente sulla nostra capacità di produrre nuove rappresentazioni. Naturalmente parliamo di un campo di possibilità che possono essere attualizzate solo se le rappresentazioni prodotte riescono ad essere sufficientemente pervasive, coinvolgenti e capaci di catalizzare potenziali trasformativi nei contesti all'interno dei quali ci troviamo ad operare.

In questa cornice i linguaggi svolgono un ruolo fondamentale. Come ci ricorda Lidia Decandia (in questa parte) i linguaggi ludici, metaforici e sensoriali hanno la capacità di rimettere in gioco l'esperienza viva dei corpi e l'intelligenza delle emozioni: si tratta di linguaggi che «possono diventare strumenti importanti per attivare contesti di conoscenza e di partecipazione attiva alla costruzione della città». Ed ancora, nel lavoro costruito con Leonie Sandercock (sempre raccolto in questa quinta parte) vengono messe in evidenza le potenzialità dei linguaggi filmici quando vengono utilizzati nel tentativo di comunicare una storia capace di generare risonanza estetica e coinvolgimento: una storia potenzialmente in grado di favorire un cambiamento sociale. La questione dei linguaggi rimane cruciale. I linguaggi inevitabilmente tracciano i confini dell'audience a cui ci rivolgiamo e plasmano il tipo di interazione che andiamo a ricercare. Lungi dal ridursi a semplice riflessione stilistica, la consapevolezza delle dimensioni retoriche e linguistiche diviene cioè una componente fondamentale nella costruzione delle rappresentazioni.

Solo la consapevolezza del linguaggio trasforma le rappresentazioni in dispositivi comunicativi e relazionali: «dispositivi che favoriscono lo sviluppo del legame sociale con l'apprendimento e lo scambio del sapere; dispositivi di comunicazione atti ad ascoltare, integrare e restituire la diversità […]; ingegnerie semiotiche che permettono di sfruttare e valorizzare a beneficio della maggioranza i bacini di dati, competenze e la potenza simbolica accumulata» (Lévy, 1996, p. 133). Si tratta di rappresentazioni che, come nel caso di Christa Wolf, favoriscono «una comprensione improvvisa per il precipitare di una gran mole di materiali compresenti che si dispongono in modo nuovo, in una lingua rinnovata, con un sentimento nuovo dell'esistenza e delle sue forme possibili»

(Raja, 1999, pp. 117-118). Una rappresentazione plurale, situata e potenzialmente trasformativa.

La parte che segue ospita una serie di contributi che si muovono nella direzione tratteggiata in quest'introduzione.

Nello specifico, il contributo che ho costruito insieme a Leonie Sandercock, vuole evidenziare le potenzialità dei dispositivi filmici nell'innescare processi di trasformazione sociale. A partire da uno specifico caso di studio l'obiettivo è quello di riflettere criticamente sul ruolo delle rappresentazioni filmiche all'interno dei processi di pianificazione territoriale.

Andrea Mubi Brighenti si sofferma sul ruolo dell'osservazione nella ricerca sociale. Le riflessioni proposte cercano di scandagliare il potenziale euristico e conoscitivo dell'osservazione etnografica rispetto alle altre attività o momenti che compongono il movimento della ricerca, tra cui quello della rappresentazione.

Lidia Decandia attraversa invece il terreno della rappresentazione a partire dall'analisi di un'installazione capace di mettere al lavoro le possibilità poetiche ed espressive delle nuove tecnologie comunicative. Il contributo mette in luce le potenzialità legate alla costruzione di un ambiente sensibile ed interattivo capace di individuare delle strade promettenti per produrre nuove forme di narrazione di città.

Annalisa Frisina infine si concentra su uno strumento specifico, il *photovoice*. Si tratta di una strategia di ricerc-azione che ruota intorno alla costruzione di foto-narrazioni: "appunti" per un rappresentazione visuale e plurale atta a favorire un dialogo non solo con i rappresentanti delle istituzioni, ma anche tra diversi gruppi di abitanti.

Finding Our Way. *Esplorazioni digitali e trasformazione sociale*

di Giovanni Attili e Leonie Sandercock[1]

Di fronte alla crisi della conoscenza tecno-scientifica, molti urbanisti hanno cominciato ad interrogarsi in termini sempre più problematici sul cosiddetto *story-turn*: la costruzione e l'uso di storie all'interno dei processi di pianificazione (Forester, 1989; Mandelbaum, 1991; Marris, 1997; Sandercock, 2003, 2004; Eckstein e Throgmorton, 2003; Attili, 2007, 2008). In questa cornice, la pianificazione può essere letta come un ininterrotto «*conversational process of making sense together*» (Forester, 1989): un processo scandito da atti linguistici e dalla costruzione/veicolazione di storie. Si tratta di storie molteplici e multiformi prodotte dalla pluralità dei soggetti coinvolti nello stesso processo di pianificazione. A partire da questi presupposti la pianificazione è interpretabile come uno spazio di interazione narrativa dove le storie sono potenzialmente capaci di veicolare forme complesse di conoscenza ordinaria ed esperta, informando il processo decisionale attraverso la messa in relazione di una pluralità di quadri significanti diversi.

Ridefinire la pianificazione come luogo di produzione di storie significa abbracciare un salto epistemologico fondamentale (Ferraro, 1990): passare cioè dal "mercato" (spazio contrattualistico governato da criteri di razionalità economica e puramente tecnica), al "foro" (campo informato da razionalità strategica e dalla persuasione politica). Ma in cosa consiste questo passaggio? Ferraro (*ibidem*) ci ricorda come nello spazio immenso e vuoto della società ridotta

[1] Professore alla *School of Community and Regional Planning* presso l'*University of British Columbia* (Ubc) di Vancouver.

a macchina, la pianificazione ha sempre cercato di auto-legittimarsi attraverso scelte "autorevolmente" oggettive e fondate su razionalità tecniche e scientifiche. In questa cornice il piano finiva col delegare le sue decisioni al suolo e alle sue caratteristiche fisiche. Quest'impostazione oggi mostra delle crepe importanti. Appare, infatti, sempre più evidente come la scelta tra alternative possibili sia un processo discrezionale che non può attingere a "verità di natura". Né esistono tecniche ingegneristiche o economicistiche capaci di individuare la scelta ottimale. In questo senso «il piano non ha verità da dimostrare, la sua realizzazione non è altro che la sua capacità di interpretare e di persuadere il suo pubblico» (*ibidem*, p. 163). È per questa ragione che «il dominio cui appartiene il piano non coincide più con quelli delle tecniche e del comando ma si accosta a quello della retorica» (*ibidem*, p. 164). La retorica è, infatti, la «sola forma di argomentazione concessa attorno ai temi sottratti alla possibilità della dimostrazione logica e al raggiungimento della certezza e che sono invece suscettibili di un discorso persuasivo finalizzato alla motivazione all'azione» (*ibidem*, p. 165). Le storie svolgono allora un ruolo essenziale in questa rilettura dei processi di pianificazione intesi come costante attività di scambio dove la comunicazione e la persuasione giocano un ruolo fondamentale (*communicative turn*).

Proprio in virtù della crescente attenzione che l'uso di storie risveglia in molti campi disciplinari e all'interno della stessa pianificazione, è necessario adoperarsi per evitarne un uso acritico o ideologico. A questo proposito Eckstein (2003) ci ricorda come le storie possano essere utilizzate come importanti dispositivi di trasformazione sociale solo se costruite ed utilizzate in maniera rigorosa. Tale uso consapevole richiede la costante problematizzazione delle verità che le storie veicolano e la comprensione dei meccanismi di funzionamento delle storie stesse. Richiede, inoltre, l'analisi attenta del potere che seleziona e plasma le storie da raccontare e l'analisi dei rapporti di potere che informano lo spazio di socializzazione/competizione tra storie diverse (la questione del potere è stata a lungo trascurata da coloro che hanno abbracciato il *communicative turn*).

La costruzione di una storia come esito di una pratica di ricerca etnografica

Per dare maggiore concretezza a queste riflessioni che rischiano di naufragare in un livello di pura astrazione abbiamo deciso di raccontare un'esperienza di ricerca-azione che abbiamo costruito nel nord della British Columbia[2]. Un'esperienza che è stata, innanzitutto, il tentativo di raccontare la storia di due piccole comunità di *First Nations*[3] (Sandercock e Attili, 2010b): la *Ts'il Kaz Koh First Nation* e la *Cheslatta Carrier Nation*. È la storia di un conflitto tra nativi e non-nativi, leggibile come l'esito di un processo violento di colonizzazione che ha cercato di estirpare stili di vita, pratiche spirituali, lingue e culture indigene. Si tratta di una storia senza tempo: popolazioni spodestate, profonde ferite storiche e conflitti non risolti. Da una parte: sofferenze e sete di giustizia. Dall'altra: misconoscimento e senso di colpa. Una storia che parla di lacerazioni ma anche della possibilità di trovare strade capaci di reinventare un futuro condiviso.

La storia che abbiamo deciso di raccontare è divisa in tre parti.

1) La prima parte si concentra sul passato: sull'analisi di un processo di colonizzazione che si è sedimentato nell'oggi e che continua a produrre effetti devastanti ed intergenerazionali all'interno di queste due comunità (alcol, droghe, suicidi, ecc.). In questa cornice ci siamo interrogati su come queste popolazioni vivessero prima dell'arrivo degli europei e su come l'attacco sistematico alle culture native sia stato perpetrato attraverso una serie di dispositivi di potere e di controllo (l'*Indian Act*, il sistema delle riserve indiane e il sistema delle scuole residenziali).
2) La seconda parte della storia si concentra sul conflitto che vede contrapposti la *Ts'il Kaz Koh First Nation* e la municipalità di Burns Lake. Si tratta di un conflitto legato alla terra e che nel tempo ha generato "due solitudini": un vero e proprio sistema di apartheid e di segregazione che è esploso sotto gli occhi dell'opinione pubblica con il caso giudiziario nel quale si sono sfidati la *Ts'il Kaz Koh First Nation* e la municipalità di Burns Lake. A partire da queste contrapposizioni la nostra storia cerca, tuttavia, di raccontare anche gli sforzi che le parti contendenti hanno avviato nell'ultimo decennio per

[2] La British Columbia è la Provincia più occidentale del Canada.
[3] In Canada, *First Nations* è il termine con cui si definiscono le comunità indigene.

ridisegnare o immaginare altre possibilità di futuro. Quali passi in avanti si sono prodotti? Cosa resta da fare?

3) La terza parte della storia si concentra sulla tragica deportazione della *Cheslatta Carrier Nation* avvenuta nel 1952 a seguito di un progetto idroelettrico pianificato dall'*Aluminium Company of Canada* (*Alcan*). Con un preavviso di soli 10 giorni la *Cheslatta Carrier Nation* è stata costretta ad abbandonare i territori nei quali aveva vissuto da tempi immemorabili. Un evento, questo, che ha finito col produrre una frantumazione sociale all'interno della comunità. Oggi la *Cheslatta Carrier Nation* cerca di perdonare e guardare al futuro anche attraverso la costruzione di progetti di sviluppo industriale che coinvolgono nativi e non nativi.

Il film "*Finding Our Way*" (http://www.mongrel-stories.com/films/finding-our-way) è l'esito di una pratica di ricerca etnografica che ha richiesto un lungo lavoro sul campo (tre anni) e la costruzione di numerose interviste condotte con i membri delle comunità (nativi e non nativi): gli Anziani, i sopravvissuti delle "scuole residenziali", i capi e i consiglieri della *Ts'il Kaz Koh First Nation* e della *Cheslatta Carrier Nation,* il sindaco e i consiglieri municipali, studenti, poliziotti, professori, abitanti. Si è trattato di un processo molto complesso basato sulla difficile costruzione di rapporti di fiducia con le diverse parti in conflitto. In questo senso abbiamo tentato di non schierarci o appiattirci in maniera acritica su di una sola posizione, piuttosto abbiamo tentato di elaborare una narrazione capace di tenere insieme le diverse voci e prospettive: punti di vista che sebbene ci apparissero spesso non condivisibili necessitavano nondimeno di essere intercettati.

L'intera ricerca è stata inoltre costruita in maniera collaborativa attraverso una serie di workshop ed incontri intermedi con gli intervistati che hanno potuto dare indicazioni o suggerire feedback sulla definizione della storia stessa[4]. In questo tipo di approccio i diversi partecipanti (ricercatori ed intervistati) hanno tutti la stessa possibilità di dire qualcosa in merito a come «la ricerca debba essere condotta, quali metodologie debbano essere usate, quali risultati debbano essere giudicati validi ed accettabili, come debbano essere implementati i risultati e come debbano essere valutate le conseguenze di alcune azioni» (Denzin,

[4] Il racconto problematizzato ed autoriflessivo di questo percorso di ricerca è contenuto in un nostro libro di prossima pubblicazione.

2003, p. 257). Tale dimensione collaborativa si riverbera anche nel tentativo di costruire un «approccio etico situato» (Sandercock e Attili, 2010a) attraverso cui ricercatore e comunità co-apprendono modalità originali e contestualizzate per affrontare questioni eticamente sensibili. Si tratta di una dimensione particolarmente rilevante in questo specifico contesto di studio dove le differenze culturali (tra ricercatori e intervistati) e il nostro ruolo di "estranei" alla comunità necessitava di essere sottoposto ad una riflessione condivisa. Il tentativo di costruire una dimensione collaborativa non può, tuttavia, non prendere in considerazione alcune questioni di potere che informano la relazione ricercatori-intervistati. In altri termini questa relazione non è del tutto simmetrica. Esistono rapporti di potere che non possono essere ignorati. Piuttosto essi necessitano di essere riconosciuti in quella che può essere definita una pratica di ricerca fondata su una consapevole «reciprocità asimmetrica» (Young, 1997). Tali rapporti di potere non sono immutabili ma condizionano la relazione in precisi momenti del processo e secondo rapporti di forza variabili. Nello specifico la dimensione collaborativa di questa ricerca si è dovuta confrontare con la responsabilità autoriale che abbiamo esercitato nella costruzione della storia[5]. Una responsabilità che ci ha portato inevitabilmente ad avere l'ultima parola in fatto di scelte narrative e contenutistiche.

Ma quale obiettivo ci stavamo ponendo nel raccontare questa storia? Uno degli obiettivi condivisi con i co-partecipanti alla ricerca era quello di riuscire a costruire e socializzare una storia capace di avviare un dialogo tra le diverse parti coinvolte in un profondo conflitto storico. Una storia capace di riconoscere in maniera condivisa cosa è successo nel passato. Una storia potenzialmente in grado di convogliare energie latenti e visioni all'interno di processi di interazione sociale. Una storia capace di spaventare, ispirare, imbarazzare e defamigliarizzare (Eckstein, 2003) ma anche di restituire frammenti di speranza. Una storia che potesse produrre slittamenti percettivi e motivare ad un'azione condivisa; una storia capace di risvegliare una coscienza critica ed essere foriera di ulteriori narrazioni. Una storia che potesse dunque essere utilizzata come strumento di intervento e pianificazione all'interno di una realtà territoriale estremamente complessa.

La restituzione di una storia attraverso l'uso di grammatiche

[5] Per una trattazione più dettagliata sul potere di narrare e autorialità vedi Sandercock e Attili (2010b).

digitali e razionalità estetiche

Rispetto all'obiettivo prefissato, era necessaria una riflessione sul tipo di linguaggio che bisognava adottare per trasformare questa storia in un oggetto di interazione sociale. Era doveroso interrogarsi cioè sulle sue componenti retorico-poetiche. Come pianificatori abbiamo, infatti, il dovere di problematizzare la scelta di linguaggi che inevitabilmente tracciano i confini dell'audience a cui ci rivolgiamo e plasmano il tipo di interazione che andiamo a ricercare. Lungi dal ridursi a semplice riflessione stilistica, la consapevolezza delle dimensioni retoriche e linguistiche diviene cioè una questione centrale per la pianificazione. All'interno di questa cornice riflessiva abbiamo quindi deciso di mettere al lavoro le potenzialità che oggi vengono dispiegate dai linguaggi filmici, nel tentativo di costruire una storia capace di generare risonanza estetica e coinvolgimento. Una storia costruita attraverso un approccio etnografico[6] autoriflessivo e comunicata attraverso codici e grammatiche digitali. I linguaggi filmici e le nuove tecniche di post-produzione digitale hanno la capacità intrinseca e dirompente di utilizzare contestualmente differenti codici espressivi: partiture complesse di idiomi multisensoriali che possono essere creativamente combinati per esprimere e comunicare alcuni specifici contenuti. Potenzialmente i media digitali contengono tante epistemologie e linguaggi quanti se ne possono trovare nel mondo stesso (Lévy, 1996). Essi rappresentano un contenitore dinamico estremamente versatile all'interno del quale è possibile costruire "immagini" complesse: foreste di segni e metafore comunicative aggrovigliate che si coinvolgono e si richiamano reciprocamente. Attraverso le tecniche del montaggio, del missaggio, della combinazione spaziale, della riorganizzazione dei segni e della sovrapposizione simultanea di differenti linguaggi, i nuovi media smuovono gli atti di predicazione che contraddistinguono ogni singolo codice espressivo preso separatamente: nuove possibilità di significazione vengono aperte, ancorandosi e trasgredendo al tempo stesso i codici già acquisiti. Da questo punto di vista i linguaggi filmici digitali si presentano come contenitori espressivi intrinsecamente meticci: non la semplice accumulazione di codici diversi, ma l'invenzione di un inedito linguaggio complesso ed emergente dall'incontro delle differenze che lo compongono.

[6] Per ulteriori approfondimenti relativi alla costruzione di un'analisi etnografica vedi Attili (2007, 2008) e Sandercock e Attili (2010a, 2010b, 2011).

Tale linguaggio è immagine e come tale si offre eccedente di significati e di rappresentazioni. L'immagine non si esaurisce in sé, non è univocamente determinabile, non trova mai risposta, scoprendosi ad ogni sguardo più ricca che mai. Essa è impregnata di ciò che non è verificabile o argomentabile secondo i linguaggi della logica o della scienza: è intrisa di inaudibile, di indicibile, di invisibile. Una dimensione imprecisata e arbitraria che non è possibile afferrare una volta per tutte: per quanto ci si sforzi di determinarne l'essenza, questa si ritrae e ritraendosi si rende disponibile per nuove determinazioni.

Gli strumenti filmici capaci di raccontare storie ed etnografie territoriali possono pensarsi come "dispositivi comunicativi e relazionali" utilizzabili all'interno di un processo di pianificazione:

> […] dispositivi che favoriscono lo sviluppo del legame sociale con l'apprendimento e lo scambio del sapere; dispositivi di comunicazione atti ad ascoltare, integrare e restituire la diversità […]; ingegnerie semiotiche che permettono di sfruttare e valorizzare a beneficio della maggioranza i bacini di dati, competenze e la potenza simbolica accumulata (Lévy, 1996, p. 133).

Tali dispositivi invitano a suggerire modificazioni, ulteriori racconti e sguardi attraverso forme di gestione dinamica delle conoscenze.

Tutto questo nella consapevolezza che, poiché la ragione non fonda tutto il nostro agire, per creare reali spazi di comunicazione, indurre ad agire, non basta dire ma occorre trasmettere energia, far vibrare i sentimenti e le emozioni, risvegliare aspirazioni, saperi ed energie sopite riscoprendo il ruolo possente dei linguaggi dell'arte e della poesia. Riscoprendo in questo senso la prestazione cognitiva e comunicativa del piacere estetico inteso non come un accessorio, un additivo, ma come un elemento fondante, momento centrale di ogni processo di comunicazione (Decandia, 2000).

La costruzione di storie digitali incarna questo possibile cammino di conoscenza fatto di immaginazioni, gesti poetici ed esperienze estetiche. Del resto alcuni linguaggi disciplinari, anestetizzati e reificanti, si dimostrano palesemente inadeguati nell'intercettare pubblici più ampi, nel mobilitare soggetti, nell'attivare forme di interazione coinvolgenti. Superare i linguaggi argomenta-

tivi e logici significa mettere al lavoro interrogazione e stupore. Significa creare contesti di fruizione ed interazione costruiti su razionalità estetiche.

Significa moltiplicare le occasioni di apprendimento collettivo all'interno delle quali possano prodursi inedite ed efficaci grammatiche per il cambiamento. Significa prefigurare un mondo in divenire, da cogliere, immaginare, trascolorare anche attraverso l'uso di etnografie digitali capaci di erigere «palazzi sonori, città di voci e canti, istantanei, luminosi e mobili come fiamme» (Lévy, 1996, p. 134).

Inserire immagine n. 1

Inserire immagine n. 2

Inserire immagine n. 3

*Fig. 1,2,3 – "*Finding Our Way*": storie indigene e pianificazione territoriale*

La socializzazione di una storia attraverso la costruzione di un dispositivo di interazione

Il racconto di una storia attraverso un linguaggio potenzialmente coinvolgente non è sufficiente a garantirne l'efficacia in termini di attivazione di un dialogo sociale. È necessario costruire non solo il dispositivo catalizzatore ma anche lo spazio all'interno del quale questo dispositivo verrà messo al lavoro.

> Fuori dalla loro vita e dai loro interessi, lontani dalle loro aree di competenza, separati gli uni dagli altri, gli individui "non hanno niente da dire". La difficoltà sta nel catturarli – in senso emozionale come topologico – in un gruppo, nel coinvolgerli in un'avventura in cui provino piacere a immaginare, esplorare, costruire insieme ambiti sensibili (Lévy, 1996, p. 131).

La costruzione di questo spazio è avvenuta attraverso l'interazione stretta e costante con un *advisory group*[7] nel tentativo di definire insieme in che modo e attraverso quali forme il film avrebbe potuto rispondere all'obiettivo di innescare un dialogo all'interno di questo territorio. Dovevamo in altre parole disegnare, in maniera collaborativa, un processo in cui il film avrebbe potuto/dovuto catalizzare una discussione intorno a questioni socialmente rilevanti. Per progettare questo spazio di interazione ci siamo innanzitutto interrogati su chi dovessero essere i partecipanti da invitare. Se l'obiettivo era quello di riflettere sul passato per capire il presente e progettare insieme il futuro era necessario coinvolgere tutta la comunità: nativi e non nativi. Con questo spirito il sindaco e i due capi nativi (nonostante i numerosi conflitti che li avevano visti storicamente contrapposti) decisero di rilasciare un comunicato stampa congiunto per invitare tutti i membri della comunità alla proiezione del film. A quest'iniziativa seguirono interviste ai giornali locali, affissioni di poster, distribuzione di inviti ed un passaparola capillare nel tentativo di intercettare il più largo numero possibile di partecipanti.

La nostra idea era quella di organizzare l'iniziativa in due fasi: la proiezione del film e la successiva costruzione di *dialogue circles* attraverso la suddivisio-

[7] L'*Advisory Group* era così composto: il sindaco, due consiglieri municipali, i due capi della *Ts'il Kaz Koh First Nation* e della *Cheslatta Carrier Nation*, il consulente politico della *Cheslatta Carrier Nation*, il preside della scuola secondaria di Burns Lake, l'insegnante di teatro e danza, un sergente e un ufficiale nativo dell'Rcmp (*Royal Canadian Mounted Police*), insieme a tutto il team del progetto.

ne dei partecipanti in piccoli gruppi di discussione. Tali gruppi di discussione avrebbero dovuto essere gestiti/coordinati da una coppia di facilitatori di estrazione diversa (un nativo e un non nativo). La selezione e la formazione di questi facilitatori sarebbero avvenute nei due mesi che avrebbero preceduto l'evento attraverso una serie di incontri focalizzati sull'analisi degli obiettivi e sulle forme di gestione dell'interazione. I *dialogue circles* sarebbero inoltre stati informati dal principio comunicativo/relazionale del *talking head* aborigeno: una scultura di legno che passa di mano in mano e garantisce a chi è momentaneamente in possesso del *talking head* il diritto di parlare senza essere interrotto. Avremmo inoltre coinvolto alcuni psicologi aborigeni nel gestire eventuali polarizzazioni del conflitto e probabili momenti di difficoltà dei partecipanti. C'era infatti la possibilità che si verificassero crolli emotivi da parte di chi ancora non era riuscito a metabolizzare le ferite del passato.

Giugno 2010: il momento della proiezione. Questo film avrebbe innescato un'ulteriore recrudescenza del conflitto? O avrebbe fatto cadere il muro di incomunicabilità favorendo l'avvio di un dialogo? A questa domanda ancora non riuscivamo a rispondere. La disponibilità che i due Capi nativi ed il sindaco avevano dimostrato nell'introdurre insieme l'evento rappresentava, in termini simbolici, un fatto rilevante. La presenza di giornalisti e di un parlamentare del governo federale canadese erano il sintomo di un interesse che travalicava la dimensione locale dell'iniziativa. La partecipazione in proporzioni pressoché confrontabili di nativi e non nativi faceva ben sperare. Dopo la proiezione, la tensione era palpabile. Molte lacrime e rabbia si sono riversate nei *dialogue circles*. Il coinvolgimento emotivo era tangibile così come l'urgente necessità di interrogarsi a fondo su una storia di cui molti non erano a conoscenza (con nostra grande sorpresa). In questa cornice, tre erano le linee di discussione che avevamo pianificato: cercare di riconoscere in maniera condivisa ciò che è successo; cercare di comprendere come alcuni effetti del passato siano leggibili anche nel presente; tentare di individuare alcune strade possibili da percorrere insieme per immaginare un futuro diverso. La discussione è stata molto accesa: frammenti della storia narrata nel film sono stati ripercorsi, dibattuti, in alcuni casi contestati. Il film ha realmente funzionato come volano per l'interazione: dopo l'evento si sono prodotte ulteriori narrazioni che hanno cercato di spiegarlo, esaltarlo, moralizzarlo, scusarlo, aborrirlo, ripudiarlo, utilizzarlo «per caratterizzare un'esperienza collettiva di vita e come modello per il comportamento futuro» (Turner, 1993, p. 93). Si è trattato di un processo molto intenso,

complesso e giudicato in maniera generalmente positiva dagli stessi partecipanti cui sono stati sottoposte delle schede di valutazione[8].

Particolarmente significative sono state le proposte progettuali che sono emerse dalla discussione. Tra queste, e a titolo esemplificativo, basti ricordare l'esigenza condivisa di costruire un "*gathering place*": un luogo di incontro che nella tradizione aborigena era destinato ad ospitare pratiche spirituali e celebrazioni ma che oggi viene riletto in una chiave contemporanea e contestuale come luogo dove poter costruire attività e servizi interculturali capaci di costruire legame sociale tra nativi e non nativi. Si tratta di un progetto da leggere come esito di una negoziazione che si è costruita per accordi parziali e strategici. Un progetto condiviso e per il quale, durante l'evento, i leader locali hanno assunto un impegno formale per la sua realizzazione. Un progetto per il quale si è discusso di come rendere disponibili risorse economiche e partecipazione sociale. Oggi, a distanza di alcuni mesi dall'evento, il percorso si è avviato. È stato coinvolto un pianificatore di Vancouver che sta costruendo le basi per sostenere un processo di co-progettazione con municipalità, architetti, bande ed abitanti. Il film viene utilizzato per richiedere fondi a livello provinciale e federale: fondi necessari per la pianificazione e la realizzazione del *gathering place*. Naturalmente non tutte le resistenze sono state sconfitte ed ancora oggi la progettazione del *gathering place* conosce rallentamenti ed ostacoli. Ma una strada possibile[9] è stata tracciata grazie al concorso di molti fattori. Tra questi, il tentativo di socializzare una storia: una narrazione etnografica trascritta attraverso codici filmici. Un film capace di catalizzare uno spazio di interazione sociale e un processo di pianificazione inclusivo.

[8] Per una dettagliata analisi del processo e dei suoi effetti sui partecipanti vedi: http://www.sparc.bc.ca/component/rubberdoc/doc/405-finding-our-way-film-screenings-and-community-baseddialogues-in-burns-lake-2010.pdf.

[9] Si tratta di una strada articolata che prevede sbocchi molteplici. Attualmente abbiamo richiesto ulteriori fondi per continuare a sfruttare le potenzialità del film nel creare contesti di conversazione e di dialogo territoriale all'interno di altre comunità (lungo l'autostrada n.16 tristemente nota come "autostrada delle lacrime" per l'alto tasso di suicidi che si consumano lungo quest'arteria stradale nel nord della British Columbia).

L'osservazione etnografica

di Andrea Mubi Brighenti

Caduta e rinascita dell'osservazione

L'osservazione costituisce uno strumento classico della ricerca sociale, fondativo in particolare dell'etnografia e dello sguardo "naturalistico" che essa si propone di esercitare sulla società. Implicita in questo iniziale programma di ricerca era anche l'idea che le rappresentazioni degli attori potessero essere osservate non meno delle loro pratiche, o meglio attraverso queste ultime. Più lento è stato il riconoscimento che il lavoro etnografico stesso – incluso dunque il lavoro di osservazione etnografica – fosse esso stesso produttore di rappresentazioni. Di qui, inevitabilmente, una riflessione sul "potere" inerente allo sguardo, ai suoi presupposti, ai suoi assunti irriflessivi. Dopo la critica del positivismo etnografico classico e dopo una vera e propria "destituzione della fede nello sguardo" – accusato di sessismo, razzismo, voyeurismo e così via – oggi la questione del ruolo dell'osservazione nella ricerca sociale pare tuttavia non essere ancora risolta. In questo contributo parto dalla constatazione che, esauritosi ormai il discorso postmodernista, l'osservazione continua ad essere una delle principali pratiche etnografiche utilizzate dai ricercatori sociali, nonostante – o forse invece proprio perché, e in questo senso persino fintanto che – l'*epistème* dell'osservare non appaia "fondabile" nel senso classico. In ultima analisi, è in quest'apparente contraddizione che mi propongo di rinvenire una delle principali fonti della potenzialità euristica e, più in generale, conoscitiva dell'osservazione rispetto alle altre attività o momenti che compongono il mo-

vimento della ricerca (quali ad esempio descrivere, interpretare, spiegare e prevedere).

Una delle considerazioni classiche a favore dell'etnografia – che alle origini della sociologia urbana americana veniva chiamata precisamente "osservazione partecipante" – è che l'osservazione etnografica diretta, sul campo, assicurerebbe una presa immediata sulle pratiche (ciò che le persone fanno), laddove altri metodi qualitativi, come l'intervista, si limiterebbero a raccogliere resoconti di secondo grado (ciò che le persone dicono di fare). Anche supponendo che le persone non abbiano alcun interesse a ingannare deliberatamente il ricercatore, l'ideale "autoptico" si presenta in ogni caso come una tensione del ricercatore a recarsi direttamente nei luoghi di produzione dei fenomeni da studiare, eliminando forme di mediazione non necessarie. Tuttavia, occorre subito aggiungere che la tensione autoptica è, quantomeno storicamente, indissociabile dall'immaginario moderno (o meglio modernista) dell'attività dell'osservazione scientifica intesa come una pratica distaccata, razionale ed efficiente, produttrice di conoscenza oggettiva, certa e non intrusiva (ciò che alcuni hanno chiamato "prospettivismo cartesiano").

Il problema di tale concezione positivista dell'osservazione, sviluppata nelle scienze della natura e inizialmente centrale anche nel progetto delle scienze umane, è evidente: il mondo sociale non è un laboratorio in cui al ricercatore sia aperta un'opzione di osservazione non-interferente o anche semplicemente di circoscrizione arbitraria di un fenomeno rilevante. Al contrario, la sua presenza all'interno di un luogo e di una situazione è parte integrante di quel luogo e di quella situazione; di conseguenza, la grandiosa idea moderna di poter osservare il mondo come se non se ne facesse parte, per così dire dal "punto di vista di Dio", non tiene di fronte alla condizione d'interiorità a cui siamo inevitabilmente consegnati per qualsiasi ambito socio-spaziale considerato. Il che sembra necessariamente rinviarci a una prospettiva fenomenologica: al centro della riflessione della fenomenologia sta infatti il concetto del mondo-di-vita, che può essere appreso come un qui-ed-ora, un "locale assoluto" composto di rapporti tra elementi eterogenei e sincronici, ovvero una "ecologia" della coesistenza ambientale locale (la stessa sociologia urbana americana comincia infatti come una teoria della "ecologia umana").

Questa constatazione non è priva di sostanziali richiami tra alcuni dei filosofi più interessanti del ventesimo secolo. Mi limito a ricordare che, tra i fenomenologi, Merleau-Ponty (2003) chiamerà questo qui-ed-ora nientemeno che

«percezione» (e più tardi «carne del mondo»), intesa come il campo unico e impersonale che mette in comunione ed unisce il percipiente e il percepito in un «arco intenzionale». In altro ambito, Simondon (2001) sosterrà che nel processo di individuazione (così come, *a fortiori*, nel suo studio) non si parte dai margini o dai confini, bensì «dal mezzo», dal centro intensivo dell'essere, a partire dal quale si opera la «serie transduttiva» delle diverse fasi di individuazione. Per parte sua, già negli anni Venti, Jung (1972) aveva delineato l'esistenza di un principio logico a-causale della coesistenza di elementi eterogenei, che aveva battezzato «sincronicità»; mentre la teorizzazione esplicita di una «ecologia della mente» è chiaramente paternità di Bateson (2000).

È davvero possibile osservare le pratiche sociali?

D'altra parte, l'idea stessa di un qui-ed-ora, cui si ha accesso in qualità di "campo etnografico", problematizza non di poco l'oggetto proprio dell'osservazione. Una delle idee correnti tra gli scienziati sociali è che l'etnografia consista nell'osservare delle "pratiche sociali" situate in un contesto locale specifico. Sulla scorta di quest'idea, alcuni anni fa mi trovai ad esempio a osservare sistematicamente dei *graffiti writers* al lavoro (Brighenti e Reghellin, 2007). Tuttavia, come è accaduto a molti altri che hanno intrapreso compiti simili, la prima impressione che ebbi fu che "non capivo niente": non capivo come si tracciavano gli *outlines* in certe proporzioni, non riuscivo a leggere il *lettering* dei graffiti e delle *tag*, non comprendevo che rapporto ci fosse tra uno *sketch* nel quaderno e un graffito sul muro, né riuscivo a spiegarmi come facessero i *writers* a giudicare se quello che facevano era più o meno riuscito, più o meno innovativo e così via. In altre parole, come altri ricercatori prima di me, avevo creduto di poter osservare una pratica sociale in un contesto situato e specifico (nel mio caso, una data *hall of fame* o una data *yard* di una data città a una determinata ora del giorno o della notte), in un qui-ed-ora fenomenologico rilevante e circoscritto, ma in realtà ciò era impossibile.

Inserire immagine n. 4

Fig. 1 - Osservare una pratica sociale...

Il fatto è che una pratica sociale non consiste mai in un qui-ed-ora; essa consiste piuttosto nell'importazione articolata e selettiva, entro un qui-ed-ora, di un altrove-e-in-altro-tempo. Attraverso questa tensione che la attraversa e non cessa di percorrerla, una pratica sociale consiste precisamente nel gioco di formazione di territori specifici rispetto a cui si attuano continue deterritorializzazioni, riterritorializzazioni e territorialità sociali. "Situazione" non è in effetti che un altro nome per indicare il qui-ed-ora come locale assoluto, luogo in cui le forze convergono e si materializzano; mentre, in modo complementare, la situazione o il locale non fanno altro che rinviare, per prolungamenti in serie, a degli altrove-e-in-altro-tempo, importandoli e incorporandoli al proprio interno. Questo processo, si noti, è anche il motivo per il quale l'etnografo e l'etnografa non si trovano né si troveranno mai davanti agli occhi strutture, funzioni o sistemi sociali, bensì "solo" un divenire che, preso nel suo insieme, nelle sue velocità istantanee, nella sua nebulosa ecologica evenemenziale, è caos o – per utilizzare un termine di Garfinkel (2002) – *plenum*. Rispetto a tale caos, il compito osservativo dell'etnografo e dell'etnografa potrebbe essere descritto come un tentativo di "rallentare" gli eventi al fine di renderne visibili i nessi, le serie e i concatenamenti che attraversano il *plenum*. «*Il faut y aller plus doucement*, – raccomanda Perec (1974, p. 100) – *presque bêtement*».

Da un certo punto di vista, si potrebbe dire che il discorso postmodernista, con tutte le sue ossessioni per la soggettività, la riflessività personale, il nesso sapere-potere e così via, è stato una (troppo) lunga chiosa su questa situazione, di per sé relativamente semplice da constatare: l'esistenza del *plenum*. Ma, di fronte a una potenziale prospettiva autodistruttiva della scienza sociale (determinata dal relativismo radicale e dunque dalla fine della ricerca), quel che sembra essersi realizzato è stato piuttosto uno straordinario successo della ricerca etnografica al di fuori dei propri confini e delle proprie discipline natali (paradossalmente, inoltre, in non pochi casi quel che si è esportato è stata una versione curiosamente positivista dell'etnografia, quasi che l'intera stagione della riflessività fosse stata percepita come un altro binario, che si separava dal percorso precedente). Oggi, la ripresa anche teorica di un interesse per i metodi osservativi può inoltre essere legata al nuovo contesto socio-tecnologico ed epocale, che include ad esempio la presa d'atto di fenomeni sociali di tipo translocale e la conseguente esigenza di un'etnografia *multi-sited* (Hannerz, 2003). Se però il campo etnografico ne risulta squadernato rispetto alla sua definizione classica (le famose "pratiche sociali locali"), anche questa rivoluzione spaziale va a sua volta de-eccezionalizzata: sulla base delle considerazioni svolte sopra, infatti, il *multi-sited* non rappresenta affatto un'eccezione o una specificità di alcuni fenomeni, bensì è la condizione normale con cui l'etnografo e l'etnografa si sono sempre trovati e si trovano costantemente ad avere a che fare in ogni qui-ed-ora e di fronte ai prolungamenti che lo popolano.

Ciò che caratterizza la sfida dell'etnografia rispetto ad altre prospettive di ricerca nella scienza sociale è la sua disponibilità ad analizzare la natura insieme materiale e immateriale, dinamica e persino precaria di tutti i prolungamenti del qui-ed-ora: ovvero, nell'affrontare quello che si potrebbe chiamare il "residuo", la "sporcizia" del sociale (sporcizia della città, della cultura, della comunicazione, dell'organizzazione e così via). Laddove infatti altri metodi e teorie cercano di individuare – o persino si limitano a postulare – all'interno del *plenum* la presenza di strutture consistenti o di sistemi e sottosistemi chiusi, l'etnografia accetta l'esistenza di un fondamentale fenomeno di "porosità" del sociale. Da un lato, per il fatto stesso di coesistere nel qui-e-ora del *plenum*, strutture e sistemi non sono né chiusi né puri, ma si presentano piuttosto come campi che si interpenetrano e si ibridano in vari gradi; dall'altro lato, il locale assoluto è poroso, in quanto si prolunga costantemente in modo tale che oggetti, attori, eventi, pratiche e concatenamenti che, pur non presenti nel qui-e-ora,

risultano rilevanti e persino cruciali per il *plenum*. Simili fenomeni di importazione ed esportazione avvengono fondamentalmente attraverso delle "mediazioni", che funzionano come ponti, corridoi o soglie che percorrono il *plenum* connettendo serie inanellate di locali assoluti entro un globale relativo.

Osservare i territori sociali

Il mio argomento è che lo strumento dell'osservazione non ha senso se non in relazione a una «territoriologia» del sociale (Brighenti, 2010b). Tale sarebbe infatti uno studio delle formazioni sociali in quanto territori composti entro dei *plenum* fenomenologici. Una territoriologia, inoltre, non può condursi se non basandosi su un concetto più ampio di visibilità (Brighenti, 2010c), dato che la scissione tra visibile e invisibile rinvia costantemente alla questione di che di cosa stia "piegato" e di cosa venga "spiegato" nel qui-ed-ora situazionale. È infatti attraverso le soglie e i confini tracciati nell'elemento del visibile – ovvero attraverso delle forme di inscrizione e proiezione che separano e ricongiungono ciò che è visibile e ciò che è invisibile – che si crea un territorio. Viceversa, per descrivere e analizzare tali territori occorre ripercorrere la loro formazione attraverso procedure di visibilizzazione specifiche. Tra i metodi della conoscenza scientifica, l'osservazione è forse tra le più basilari procedure di visibilizzazione disponibili, e qui va rinvenuta precisamente una delle ragioni della sua resistenza e, per così dire, della sua "eterna giovinezza".

L'osservazione etnografica presuppone dunque una nozione naturalizzata della visione come fenomeno territorializzante, in grado cioè di dar forma a relazioni nel *plenum* sociale. Tanto la visione quanto l'osservazione sono attività "ambientali" – come rivela bene, in relazione ad esse, la peculiare posizione del corpo, insieme vedente e visibile. Osservare è non solo un fenomeno sociale, ma anche più precisamente una procedura di visibilizzazione collaborativa; e tale lavoro della visione e dell'osservazione si compie non solo con e non tanto attraverso uno "sguardo" che si esercita "da un certo punto di vista", ma attraverso il corpo, i suoi posizionamenti e le sue affezioni. Riuscire a "vedere" quel che sta succedendo è un lavoro collaborativo e affettivo, come ha mostrato ad esempio Goodwin (1996) studiando il lavoro degli operatori di un aeroporto che supervisionano le operazioni di imbarco e sbarco attraverso l'uso di telecamere a circuito chiuso. Riuscire a percepire un evento significativo – ad

esempio vedere che "c'è un problema con il ponte mobile che deve collegarsi al portellone dell'aereo" – è un'attività che viene condotta fornendosi costantemente a vicenda "istruzioni per vedere", ovvero istruzioni (spesso nella forma di commenti e accenti della durata di pochi decimi di secondo) su come vedere e comprendere le immagini a disposizione e su come, di conseguenza (una conseguenza in tempo reale, però), reagire.

Che cosa ci possono insegnare, rispetto all'osservazione etnografica, queste riflessioni sulle procedure di visibilizzazione nella vita quotidiana? In estrema sintesi, esse ci mostrano che non c'è alcuna linea tacciabile tra osservazione e partecipazione, e che in questo senso, come in altro ambito ha insistito anche Mirzoeff (1999), la visione e l'osservazione non sono composte di «uno sguardo più un oggetto», ma sono invece un vero e proprio «evento visivo».

L'evento dell'osservare gli eventi urbani

Proviamo a collegare questi pensieri alla dimensione urbana. Nell'etnografia urbana classica si osservavano dei "mondi sociali" quali le comunità etniche, i villaggi urbani, la *street corner society*, le comunità locali, i ghetti, i suburbi, o anche i sottomondi devianti dell'i*nner city* e le sue professioni invisibili. Simili fenomeni urbani presentavano il vantaggio di collocarsi in territori in qualche misura spazialmente circoscritti o circoscrivibili. In seguito, Goffman (vedi ad esempio Goffman, 1969) è probabilmente tra i primi a portare l'attenzione e la sensibilità osservativa dell'etnografia sulla dispersione delle situazioni di interazione della vita quotidiana negli spazi pubblici (e in tale direzione si muoverà, a partire dagli anni ottanta, anche il fondamentale lavoro di Joseph – vedi ad esempio Joseph, 1984). Oggi, ritengo, la presa d'atto della molteplice stratificazione dell'urbano (e la conseguente impossibilità di isolare dei qui-ed-ora osservativi) diviene ineludibile, a causa sia dell'urbanizzazione estensiva di vasti territori, sia della pervasiva mediazione dell'interazione sociale resa possibile dalle nuove tecnologie della comunicazione.

In una ricerca in corso, accettando l'idea che le formazioni territoriali sono costantemente intersecate, intrecciate e sovrapposte, mi sto interrogando su come meglio osservare quelli che si potrebbero chiamare gli "eventi urbani". La mia ricerca comincia, per convenienza, dai grandi eventi urbani, quelli più visibili, come manifestazioni, concerti e altri "grandi eventi" istituzionali, per

poi, almeno in prospettiva, riuscire ad afferrare persino gli eventi più sporadici e casuali, come quelli che si verificano ad esempio negli spazi pubblici del trasporto e della coesistenza in pubblico (gli incidenti, ad esempio, forniscono una straordinaria miniera di eventi). La possibilità di osservare etnograficamente tali eventi risulta fortemente condizionata dalla loro composizione collettiva (implicante cioè delle molteplicità sociali, come le folle) e dalla peculiare loro dinamica spazio-temporale.

In breve, ogni evento urbano mette in gioco un soggetto collettivo riunito ("sinodico", per così dire) che ha al tempo stesso la particolarità di collocarsi nella materialità del costruito urbano e di essere in grado di influenzare il "clima urbano" in modi specifici. Boullier (2010) descrive ad esempio questo soggetto nei termini di un «quasi-pubblico» o «quasi-folla», per sottolinearne la natura ontologicamente incerta: da un lato, i partecipanti si sono assembrati in quanto pubblico, o audience, ad esempio in quanto lettori di un dato giornale, appassionati di un certo genere musicale, sostenitori di una squadra, frequentatori di certi siti internet, partecipanti a certi blog o a certi forum civici o politici, e così via; dall'altro lato, essi hanno ricercato un preciso stato di copresenza, sono confluiti verso l'evento e il suo luogo (il "sinodo"), materializzando quella che era un'audience spazialmente dispersa attraverso un processo di convergenza, un "divenire-presente" – divenire-presente che inoltre si attua in spazi in qualche modo predisposti attraverso un calcolo biopolitico delle popolazioni e dei loro flussi.

Se dunque l'evento urbano ha la caratteristica di svolgersi nella città, dentro dei contenitori materiali quali le grandi architetture degli stadi, le strade e le piazze circondate da edifici – e oggi non infrequentemente anche attraverso percorsi transennati, tornelli e *metal detector* – nondimeno il soggetto collettivo riunito che dà vita all'evento non può considerarsi un semplice "contenuto" delle strutture e infrastrutture architettoniche, quanto piuttosto, come suggerisce Boullier, un «contenente». Il che rinvia, almeno per quanto mi riguarda, ad un'analisi della "capacità di un territorio", ovvero della "portata" di una formazione sociale territoriale in relazione alle questioni materiali e vitali della densità, della saturazione ecologica o della colonizzazione, così come delle forme di appropriazione, di resistenza e di "tracimazione" della molteplicità sociale al di fuori dei quadri di governo per essa predisposti. L'occorrenza di un vero e proprio evento è in effetti legata a tali istanze di tracimazione, che potrebbero anche essere descritte come delle "messe alla prova materiali" dell'urbano.

Il raddoppiamento dell'espressione che ho proposto nel titoletto del paragrafo, "evento dell'osservare eventi", si riferisce perciò in ultimo all'esigenza di delineare una nuova figura dell'osservatore, che probabilmente non esiste ancora. La tradizione letteraria e quella della teoria sociale, risalente allo specifico momento storico di cruciale trasformazione urbanistica della città europea alla metà del diciannovesimo secolo, ci consegnano le amate-odiate figure del *flâneur*, il solitario gastronomo dell'occhio, e del detective, il decifratore di segni capace di spingersi oltre le «apparenze nomali» della vita urbana per visibilizzarne i fenomeni patologici, devianti e criminali (Frisby, 2001). Ma queste figure oggi non ci bastano più: da un lato perché, come abbiamo notato, l'osservatore non è più solo, né può ritirarsi in una dimensione non-partecipante, ma è al contrario parte integrante delle relazioni nel *plenum* del qui-ed-ora; dall'altro, persino più radicalmente, perché esso osservatore non è in fondo più neppure un individuo, quanto piuttosto un movimento interno a una molteplicità sociale, naturalizzato come una delle messe alla prova materiali di dati territori.

Inserisci immagine n. 5

Fig. 2 - Preparare l'atmosfera di un evento urbano..

Per concludere

Questo piccolo pezzo ha cercato probabilmente di dire troppe cose, e troppo grandi, per risultare chiaro. Non importa; esso avrà comunque assolto la sua funzione se sarà riuscito almeno ad invitare scienziati sociali, urbanisti e quanti altri siano interessati alla ricerca sulla città, sullo spazio e sulla società ad utilizzare l'osservazione etnografica senza paura e in modi innovativi (o meglio, ancora tutti da inventare). Da un lato, ho espresso una forte riserva nei confronti della degenerazione postmodernista ("guardarsi l'ombelico"), in cui i fenomeni sociali sono usati solo come pretesto per varie forme di autoanalisi, descrizioni confessionali e sfoggi di ego. Dall'altro lato, tuttavia, il ragionamento svolto mi porta a credere che rimane difficile, se non impossibile, indicare la ricetta per realizzare una buona osservazione e, *a fortiori*, una buona etnografia. E ciò, a mio avviso, è bene.

In ultimo, è probabile che l'osservazione etnografica richieda delle abilità di tipo artistico. Sesto senso, intuito, finezza, eleganza, gusto sono tutte qualità purtroppo solo raramente riconosciute tra le caratteristiche del lavoro scientifico (forse perché temute come poco democratiche, difficilmente insegnabili, e sicuramente difficilmente valutabili – proprio in un momento in cui i discorsi sulla "valutazione della ricerca" diventano pressoché unicamente discorsi sulle quantità e gli indici bibliometrici). Quelle qualità però sono le uniche a dare un senso alla pretesa del lavoro scientifico stesso di essere un tipo di lavoro "creativo". Senza temere paradossi, per produrre una nuova conoscenza della città può essere necessario transitare per l'ignoranza delle vecchie conoscenze: con Perec (1974, p. 105), l'osservazione della strada deve dunque

> […] continuare / finché questo luogo divenga improbabile / fino a sentire, in un rapido istante, l'impressione di essere in una città straniera, o, meglio ancora, fino a non comprendere più ciò che accade e ciò che non accade, finché il luogo stesso diventi estraneo, fino a non sapere più che queste cose si chiamano città, strada, edifici, marciapiedi…

Sensitive city*: dispositivi interattivi per raccontare la città*

di Lidia Decandia[1]

Sensitive city: un progetto "alchemico" per l'Expo di Shanghai 2010

Sensitive city è un esperimento: un'installazione artistica realizzata da Studio Azzurro[2] nel padiglione italiano in occasione dell'Esposizione Universale di Shangai 2010. Essa nasce dal fertile incrocio "alchemico" tra diverse discipline e linguaggi. In particolare la sensibilità poetica e artistica di un gruppo di artisti che lavora con le nuove tecnologie per produrre dispositivi narrativi e "ambienti sensibili", e il punto di vista di una "urbanista" – la sottoscritta – attenta alle dimensione della temporalità e dell'invisibile di cui si imbeve la città. Quelle presenze e dimensioni immateriali che popolano la città e la rendono possibile e che, a partire dal XV secolo l'affermarsi della logica della rappresentazione prospettica e cartografica ci ha costretto ad abbandonare[3]. Da questo

[1] Lidia Decandia è docente di Pianificazione territoriale e Storia della città e del territorio presso l'Università degli Studi di Sassari.

[2] Studio Azzurro è un ambito di ricerca artistica, che si esprime con i linguaggi delle nuove tecnologie. È stato fondato nel 1982 da Fabio Cirifino (fotografia), Paolo Rosa (arti visive e cinema) e Leonardo Sangiorgi (grafica e animazione). Nel 1995 si è unito al gruppo Stefano Roveda, esperto in sistemi interattivi. Da più di venti anni, Studio Azzurro indaga le possibilità poetiche ed espressive di questi mezzi che così tanto incidono nelle relazioni di quest'epoca. Tra le pubblicazioni vedi Valentini (1995), Cirifino et *al.* (1999) e Studio Azzurro (2010, 2011).

[3] La rappresentazione cartografica, che si afferma a partire dal XV secolo come principale strumento di descrizione del territorio, elimina il tempo e trasforma lo spazio qualitati-

desiderio di entrare in contatto con il mondo profondo e sotterraneo, con lo spessore di memorie e di storie condensate nel territorio, con quel "rovescio della forma" che è oltre la superficie del visibile, è nata *Sensitive city*. Un'installazione che, utilizzando le potenzialità offerte dall'uso delle nuove tecnologie digitali e i più avanzati linguaggi della ricerca artistica contemporanea, individua delle strade promettenti per produrre nuove possibili forme di narrazione di città.

Sensitive city: dalle città reali alla città ideale

L'installazione prende spunto dalla tematica dell'Expo "*Better city, better life*" per svilupparla in una direzione non consueta. Lo scopo dell'installazione, realizzata per il padiglione italiano, è quello di valorizzare «le enormi risorse di qualità» che caratterizzano il territorio italiano, in particolare proprio quei piccoli centri che formano il nostro sistema insediativo «dove si incrociano qualità della vita, piacere dello stare e del percorrere, bellezza, espressione e identità» (Rosa, 2010, p. 10). Proprio partendo dalla qualità di questi piccoli insediamenti, *Sensitive city* mette in scena una particolarissima città: una sorta di "macchina fantastica" che si riallaccia alla lunga tradizione delle città ideali, pur ribaltandone profondamente il senso. Come Utopia di Tommaso Moro[4] *Sensitive city* è infatti una città policentrica composta da tante piccole città: potremmo dire, per usare un linguaggio metaforico, una collezione di "perle preziose", che compaiono una dopo l'altra sull'orizzonte di un paesaggio in movimento che le contiene come uno scrigno.

Al contrario delle altre città ideali tuttavia questa città non è il frutto di un disegno pensato da una mente soltanto[5], ma è piuttosto l'esito delicato e inaf-

---

vo dei significati e della percezione in uno spazio geometrico in cui solo ciò che si vede può essere rappresentato. Vedi al proposito Decandia (2008, 2009).

[4] L'"Utopia" di Moro, uscita nel 1516, è un libretto estremamente complesso che, come osserva Baczko, «ha costituito un paradigma destinato a un lungo avvenire» (Baczko, 1981, p. 857) e ha rappresentato un riferimento fondamentale, un modello per certi versi archetipico per il progetto delle successive città ideali. Per una più approfondita descrizione dei caratteri, dei limiti e delle contraddizioni di questa particolare forma paradigmatica vedi Baczko (1981) e la bibliografia ivi riportata.

[5] La città di Utopia deve la sua esistenza ad un fondatore - Utopo - che realizza, in un terreno vergine, una città nuova disegnata come un vero e proprio dispositivo cartografico (Marin, 1973). La sua forma, sganciata dal processo stesso della sua evoluzione, incarna un

ferrabile delle relazioni che gli uomini hanno stabilito con i diversi contesti in cui fioriscono le città che la compongono. Queste città non sono infatti luoghi immaginari, ma città vere, "in carne ed ossa", scelte per le loro particolari, inconfondibili e rare qualità, fra le tante, diverse città italiane: non quelle più grandi e famose, ma quelle medio-piccole che costituiscono il tessuto più "familiare" del territorio italiano. Proprio per questo, al contrario di Utopia, descritta da Itlodeo nel libretto di Tommaso Moro, dove tutte le città sono uguali e, visitata una puoi dire di averle viste tutte, le città che compongono *Sensitive city* – Lucca, Trieste, Chioggia, Spoleto, Matera, Siracusa – sono una diversa dall'altra e bisogna averle girate tutte, più e più volte, per poterle, forse, raccontare.

Ciascuna nella sua eccezionale unicità ha infatti un carattere delicato e inafferrabile, che gli proviene dalle particolarità del luogo in cui sorge o dalla sua storia. È difficile dire in che cosa consista l'essenza di ognuna di queste città. Come direbbe Calvino «vorresti dire cos'è, ma tutto quello che si è detto imprigiona le parole […] mancano le parole per fissarla» (Calvino, 1972, p. 18). Forse solo un suono o un verbo che ne suggerisca lievemente, per ciascuna, una delle sue tante qualità o virtù potrebbe richiamarla: per Lucca potrebbe essere il silenzio che regna sottovoce nella città insinuandosi fra le torri che campeggiano dentro le mura; per Trieste il vento che soffia, urlando con voce potente, verso il mare; per Chioggia il fluttuare sommesso dell'acqua che accompagna il lento andare del tempo; per Spoleto il dolce e delicato rapporto che lega questa città alla campagna; per Matera il vuoto cavo, ricamato dalla vita, all'interno del quale la città sembra essere sorta quasi per incanto; per Siracusa la luce e l'ombra che accecano e insieme nascondono e proteggono la vita; ma forse potrebbero essere anche altri suoni, altre parole a tratteggiarne inedite qualità e virtù che ogni viaggiatore potrebbe scoprire e inventare nel suo viaggio senza mai riuscire tuttavia a definirne l'essenza.

Le città che compongono *Sensitive city* non vivono in un meraviglioso istante senza tempo, né sono state pensate immobili e perfette, come tante statue di sale, per essere protette dalla degradazione e dalla morte. Ma esistono nel tempo, vivono in esso.

---

ordine interamente pensato su una pagina bianca e poi calato sul suolo. Per un confronto-comparazione tra *Sensitive city* e le altre città ideali della tradizione vedi Decandia (2010).

Come "stelle", che provengono da universi lontani, gli spazi che danno forma a queste città restituiscono infatti il sovrapporsi e lo stratificarsi di storie intrecciate, che riemergono da una sorta di profondità latente. Proprio per questo, nessuna di queste città potrebbe essere semplicemente descritta al presente parlando delle caratteristiche della qualità delle sue architetture, dei suoi giardini, delle sue strade e delle sue piazze: «sarebbe come non dirti nulla» (Calvino, 1972, p. 18) di ognuna di esse. Allo stesso modo neppure il grande occhio di un architetto potrebbe riuscire a farcela comprendere, disegnando con uno sguardo lontano e distaccato, una mappa capace di farne emergere totalmente e globalmente la vuota sincronia dei suoi spazi.

Occorre affidarsi piuttosto al rumore dei passi, seguire le traiettorie vissute, ascoltare le voci, le storie e i racconti degli abitanti che sempre la percorrono e la attraversano, intessendola di fili invisibili che plasmano in maniera incandescente gli spazi, arricchendoli di significato. Solo loro saranno in grado di evocarla quasi per magia. Come in una sorta di caleidoscopio dove le immagini continuamente si moltiplicano e si sovrappongono.

Quando, dopo un lungo viaggio, un viaggiatore arriverà in ognuna delle città che la compongono dovrà fermarsi allora, toccare con una mano il primo viandante che incontra: sarà lui a prenderlo per mano e ad accompagnarlo nella sua città per mostrargli come quel carattere delicato e inafferrabile che connota la città si depositi nell'immaterialità dei suoi spazi. Gli indicherà la città del vento, dell'acqua, del silenzio che corrisponde ai suoi ricordi, ai suoi desideri e ai suoi sogni. Seguendo le diverse traiettorie il viaggiatore scoprirà città arrotolate l'una all'altra. Inseguirà percorsi molteplici che si dipanano, come tanti gomitoli gettati a terra, insinuandosi nelle crepe, nelle pieghe, negli interstizi, nelle zone d'ombra, nel corpo variegato e rugoso della città. Seguirà tanti occhi diversi che si aggirano intorno alle cose, invitandolo quasi a toccarle[6], portandolo spesso ad andare oltre il limite estremo del figurabile, a «perforarne la pelle» per farlo entrare in contatto con la sua carne, con «il corpo che sta sotto l'organismo» (Deleuze, 1995, p. 232), con le città nascoste che popolano la mente delle persone, con i dettagli minimi che si accalcano negli angoli più se-

[6] Attraverso quest'installazione si vuole portare ad esplorare la città non con un occhio distaccato e lontano, ma attraverso una vera e propria immersione nel corpo del territorio (Decandia, 2008, p.162). Un'immersione in grado di riscoprire quella funzione tattile e quel senso aptico – il terzo tipo di visione che unisce il tatto e la vista teorizzato da Riegl (1959, 1963) e ripreso da Deleuze (1995) e da Bruno (2006).

greti delle sue strade. Ascolterà i racconti che gli faranno scoprire luoghi marcati di affetti e di qualità, legami impalpabili e invisibili che annodano gli uomini ai territori e alle città, riserve di senso che aprono mondi di significato. Imparerà a rompere i simulacri. A far parlare i segni. Ad allargare la realtà. A non confondere l'essere con l'essere presente, ma a scoprire che ciò che si vede costituisce soltanto la punta di un iceberg, il contrassegno superficiale, la piega di una più profonda realtà che trae dalla sua stessa invisibilità la sua essenza. Imparerà a far rivivere rigogliosamente quelle immagini esauste e consunte che non aveva più provato a interrogare. E finalmente, con mirevole incanto, scoprirà davvero che questa città è molto di più di ciò che essa da a vedere. Proverà a moltiplicarla, a costruirla e a decostruirla, a ingrandirla e a sprofondarla, a salvaguardarla e a violentarla: la amerà come non era mai riuscito ad amarne nessun altra.

Questo amore grande per la città gli farà scoprire che forse proprio là dove il viaggiatore non riusciva a vedere più niente, abituato com'era a scorgere solo le linee e i contorni netti, esistono barlumi di storie e germogli a cui dare spazio e da cui occorre ripartire per immaginare il futuro.

Inserire immagine n. 6

Fig. 1 - Sensitive city. *La città dei portatori di storie, installazione. Shangai 2010. Studio Azzurro Produzioni.*

Sensitive city: l'installazione

Per dare corpo al contenuto poetico di questa particolare città gli artisti hanno realizzato un'installazione immaginata su diversi piani e diversi livelli. Su un primo supporto di vetro una ad una compaiono e scorrono la città del vento (Trieste) e quella del silenzio (Lucca), la città del vuoto (Matera) e quella che dondola nella campagna (Spoleto), la città fluttuante dell'acqua (Chioggia) e la città della luce e delle ombre (Siracusa).

Ogni città è rappresentata da un gruppo di persone che camminano. Sono gli abitanti delle diverse città intervistati e proiettati su un supporto immateriale che li rende visibili. Ad essi, alle loro voci e ai loro volti, ai loro sogni, alle loro immagini, ai loro ricordi e alle loro emozioni è affidato il compito di evocare il carattere delicato e inafferrabile che connota ogni città. Nell'installazione ciascun abitante, proiettato e riprodotto in grandezza naturale, cammina sul vetro trasparente ed è "attivabile" attraverso tecnologie interattive che diventano i punti attivi di un sistema reticolare su cui è incentrato il dispositivo narrativo. «Ciascun portatore di storie può essere interpellato, durante il suo camminare, solo se il visitatore lo fermerà con la sua mano. In tal caso egli si volterà verso di lui e inizierà il suo racconto, che durerà per tutto il tempo in cui la mano resterà ferma sulla superficie della proiezione» (Rosa, 2010). Fermato con un gesto, quasi a simulare un vero e proprio incontro con lo spettatore, il narratore indicherà al visitatore un proprio personale itinerario di scoperta della città.

Contemporaneamente mentre il suono della voce di ogni intervistato si disperde nell'ambiente, una sequenza di immagini in dissolvenza, di video e di suoni – che si dipanano in profondità nei diversi piani che si stagliano oltre la superficie del vetro – costruiscono un paesaggio in movimento che indica un percorso all'interno della città. Nel frattempo sulla superficie del vetro discendono tracciati, scarabocchi, mappe di città che gli stessi intervistati hanno prodotto e che corrispondono al percorso raccontato. E mentre le immagini si con-

sumano in pochi attimi, le mappe persistono e si sommano con quelle disegnate e illustrate dagli altri portatori di storie che si succedono, «espanse dalle rifrazioni dei vetri di proiezione […]. Nell'ambiente, improvvisamente, la città relazionale e sensibile appare. Per alcuni istanti l'intrico di segni, il mutevole tessuto di strade, abitazioni, piazze e simboli, ci dà la sensazione di un luogo da vivere, da abitare con altri uomini. Un luogo di relazioni umane. È un disegno che assomiglia curiosamente all'apparente scompostezza geometrica di una città antica, di un vecchio borgo, di una medina» (Rosa, 2010, p. 12).

Inserire immagine n. 7

Fig. 2 - Sensitive city. La città dei portatori di storie, installazione.Shangai 2010. Studio Azzurro Produzioni

Pur non avendo alcuna pretesa di proporre alcuna descrizione "scientifica" delle città raccontate, ma volendo solo porsi come un atto poetico ed evocativo, quest'installazione offre degli stimoli interessanti per ripensare i nostri stessi modi di descrivere la città.

Sensitive city scardina infatti il sistema della rappresentazione prospettica e cartografica, operando uno smarcamento da una nozione di reale appiattita sulla dimensione del visibile. Anziché rappresentare la città attraverso una mappa unificante e totalizzante elaborata da un occhio distante, indica come sia possibile dar conto, attraverso forme espressive e sensibili, delle diverse pratiche di relazioni attraverso cui le "popolazioni" delle città entrano in contatto con il loro ambiente, intessendo lo spazio di fili invisibili, di significati, affetti, ricordi, memorie e sogni.

La costruzione di quest'installazione, proprio nel dar corpo all'idea che «la geografia di un luogo includa abitanti e contenitori» (Stein, cit. in Bruno, 2006, p. 187) e al presupposto che il territorio "esiste" solo nel momento in cui esso viene manipolato, maneggiato da chi lo vive, individua direzioni promettenti per costruire nuove possibili forme di mappature dinamiche. Mappature, capaci di rimettere insieme la forma con la vita, gli spazi e gli oggetti con le relazioni da cui sono stati prodotti. Veri e propri «atlanti delle emozioni» (Bruno, 2006), in grado di collegare gli affetti ai luoghi, di connettere «topografie esterne ed interne» (*ibidem*). Mappe in movimento, fatte di itinerari potenziali, di traiettorie vissute, di narrazioni situate attraverso cui esprimere, rimettendo insieme visibile ed invisibile, il caleidoscopio delle diverse esperienze percettive che marcano di significati e di senso gli spazi incandescenti della città.

L'installazione inoltre riapre una possibilità di rientrare in contatto con le storie che costituiscono lo spessore del territorio aiutandoci ad immaginare un'idea di contemporaneo non schiacciata nella simultaneità del presente e a ritessere un rapporto profondo e creativo, non ossificato, con la memoria depositata nei nostri contesti. Essa ci mostra come sia possibile andare oltre la solidificazione del presente e liberare le presenze che stanno sotto la rappresentazione, al di là della rappresentazione. Ci aiuta a capire come avere accesso e dare espressione a quel passato «che non ha mai smesso di essere e che coesiste virtualmente con il presente» (Deleuze, 1966, p. 42). Quel passato "sempre crescente" che ogni territorio trascina con se via via che evolve, trasformandolo, modificandolo, ma lasciandolo essere nel presente. Quella sorta di «placenta d'ombra» (Zambrano cit. in Prezzo, 2006, p. 49) fatta di forme sterminate, di

ricordi, di modalità diverse di appropriazione dello spazio, di significati, di eventi e di qualità, ma anche di sogni, di ricordi, di trasformazioni attuate, di possibilità non sviluppate, di aspettative incompiute, di progetti non realizzati, che continua a vivere nella mente delle persone.

E allo stesso tempo ci guida in un cammino che, nel ritrovare «quel giusto senso dell'anacronia» (Derrida cit. in Studio Azzurro, 2005, p. 206), è capace di rimettere in connessione «la scatola dei ricordi con quella dei sogni» e di riannodare, in un nuovo tessuto comunicativo, i serbatoi della memoria, con le ombre e gli scintillii che animano il presente e i barlumi di immaginario che ci conducono verso il futuro. In questo senso questo lavoro mi sembra possa indicare piste feconde per contribuire a rigenerare e a contaminare il nostro campo disciplinare e soprattutto a far emergere un'idea nuova di temporalità non lineare, ma piuttosto anacronistica fatta di slittamenti continui in cui il passato, il presente e il futuro si mescolano costantemente nell'orizzonte del presente che dà forma alla città[7].

La creazione di questi ambienti sensibili, veri e propri contesti relazionali e interattivi, ci offre inoltre la possibilità di rimettere insieme forme parziali di conoscenze, punti di vista molteplici ed esperienze diversificate, consentendoci di costruire veri e propri atlanti multipli, attraverso cui favorire soprattutto la relazione e lo scambio e innescare processi vivi ed esperienziali di "apprendimento collettivo". La sua stessa costruzione nata dal coinvolgimento di centinaia di intervistati costituisce già un primo interessante passo in questo senso. E tuttavia non è solo nel momento della costruzione che essa rivela il suo potere innovativo, ma è soprattutto nell'atto stesso della sua fruizione che essa rivela enormi potenzialità.

L'installazione, attraverso l'uso di interfacce naturali e la sperimentazione di linguaggi ludici metaforici e sensoriali, costruisce, infatti, un dispositivo che libera dalla passività contemplativa. Poiché essa si configura, infatti, come un «complesso problematico che si sviluppa in un imprevedibile processo di attualizzazione incorporando in modo inedito, attraverso l'interattività, l'azione dei fruitori» (Diodato, 2011, p. 194), contribuisce a costruire una forma di conoscenza che implica la realizzazione di un'esperienza attiva in cui l'esperienza

[7] La nozione di temporalità non lineare a cui si ispira il progetto di *Sensitive city* deve molto alle tesi di Benjamin, recentemente riprese da Didi-Huberman (2007).

viva dei corpi e l'intelligenza delle emozioni si sostituisce allo sguardo e alla mente disincarnata dello spettatore[8].

Perché l'opera "accada" è necessario infatti un gesto dello spettatore che attivi la narrazione. In questo modo lo stesso fruitore si trasforma in una sorta di coautore dell'opera. Un'opera che può essere attivata ed esplorata secondo percorsi e associazioni molteplici, attraverso modalità sensibili. Come osserva Rosa:

> […] nell'habitat narrativo si integra e si valorizza il gesto dello spettatore, il suo comportamento, la sua presenza e il suo contributo sino a farli diventare parte integrante di una nuova visione estetica che si espande al di là della forma e investe il campo relazionale […]. La narrazione prende una forma più evocativa che informativa, più particellare che lineare in relazione alle caratteristiche trasversali dei linguaggi multimediali che attivano sensibilità diverse, generano sinestesie, coinvolgono la componente emotiva dello spettatore, sino a indurlo a essere attivo. Condizione utile a comporre una propria narrazione (Rosa, 2010, p. 14).

Se portato alle sue estreme conseguenze e sviluppato ulteriormente, il dispositivo tecnologico che sta alla base dell'installazione, potrebbe addirittura consentire – e in questa direzione Studio Azzurro sta già lavorando – di permettere un'implementazione delle storie. Si potrebbe immaginare un dispositivo «che incorporando nella sua matrice le tracce sensibili, emotive e cognitive dei suoi spettatori-autori possa riformularsi metamorficamente come progetto partecipato» (Diodato, 2011, p.194).

Questa forma di partecipazione attiva alla costruzione-fruizione dell'opera-evento può offrire un contributo importante per sperimentare nuove modalità di costruire la conoscenza. Non più intesa come forma oggettuale prodotta da un esperto, ma piuttosto come attivazione e costruzione di un processo in divenire che diversi autori potrebbero contribuire a formare. Una conoscenza vitale dunque in grado di rispondere e dar voce anche a quel «bisogno di attività creatrice, di opera (non soltanto di prodotti e di beni materiali consumabili), di bisogni, di informazione, di simbolismo, di immaginazione» (Lefebvre, 1970, p.

[8] Sul concetto di esperienza attiva, intesa come momento di conoscenza capace di superare l'idea della semplice contemplazione passiva e sulle possibilità che offrono in questa direzione le opere di Studio Azzurro vedi le interessanti osservazioni di Diodato (2011).

120), che come Lefebvre sosteneva costituisce per tutti gli abitanti un fondamentale «diritto alla città».

Non solo; poiché quest'esperienza "ha una natura collettiva"[9] l'opera, sfruttando «il potenziale di interattività degli ambienti virtuali si muove nella direzione valida e ricca di futuro di un'estetica delle relazioni, accentuando l'aspetto socializzante di costituzione dell'opera come costruzione dello spazio pubblico partecipativo» (Diodato, 2011, p. 194). In quanto tale, individua strade per socializzare e animare lo spazio del sapere (Lévy, 1996), per costruire forme di gestione dinamica delle conoscenze e favorire così lo sviluppo di quel legame sociale che nasce dall'interazione e dallo scambio e che solo può risvegliare un sentimento di cura e di partecipazione attiva alla costruzione della città.

[9] Il coinvolgimento del fruitore non è infatti più confinato in una dimensione individuale, ma partecipa di un'esperienza da vivere in maniera conviviale.

Inserire immagine n. 8

Fig. 3 - Sensitive city. La città dei portatori di storie, schizzo di progetto,Shangai 2010. Studio Azzurro Produzioni.

Rappresentare, autorappresentarsi. Il photovoice *e gli sguardi dei Giovani Musulmani d'Italia sulle loro città*

di Annalisa Frisina[1]

Introduzione: il photovoice e la città delle differenze

> *There is no one narrative of a city, but many narratives construct cities in different ways highlighting some aspects and not others* (Bridge e Watson, 2000)

Il *photovoice* nasce come metodo di ricerca-azione collaborativa e la sua ideatrice, Wang e Burris[2] (1997), lo definiscono come una strategia che permette alle persone di definire per se stesse e per gli altri, inclusi i decisori politici, che cosa merita di essere tenuto presente e che cosa bisogna cambiare. I partecipanti alla ricerca usano la macchina fotografica per scattare foto su temi che sono rilevanti per la loro vita quotidiana, scrivono commenti per ciascuna foto e poi li discutono in gruppo. Il ricercatore facilita la discussione e supporta in seguito la fase di comunicazione pubblica dei risultati.

[1] Ricercatrice in Sociologia e docente di Metodologia e tecniche della ricerca qualitativa presso l'Università di Padova.

[2] Wang e Burris hanno utilizzato il *photovoice* per la prima volta nel 1992 nella Cina rurale per poi proseguire in città dell'America del Nord (Wang, Cash e Powers, 2000). Sulle metodologie visuali partecipative, tra i contributi più recenti vedi Packard (2008), Guillemin e Drew (2010). Esiste anche una versione del *photovoice* praticata da fotografi professionisti con obiettivi estetici ed etici.

Questa metodologia viene utilizzata per favorire processi di empowerment di persone, gruppi, comunità "marginalizzate", in modo che le voci di soggetti "subalterni" diventino udibili nella sfera pubblica. Le fotografie prodotte non sono considerate raffigurazioni della realtà, ma «affermazioni» su di essa (Worth, 1981). Poiché le immagini sono polisemiche, ai soggetti della ricerca deve essere data la possibilità di esplicitare i propri sguardi, raccontando ciò che vedono in ciascuna fotografia. Si tratta dunque di cogliere "visioni soggettive del mondo"[3] e di creare le condizioni perché entrino in dialogo con quelle di altri soggetti ai quali le fotografie si rivolgono.

Se la città è il luogo della coabitazione, del multiculturalismo quotidiano (Colombo e Semi, 2007) e dei conflitti inevitabili, il *photovoice* può rendere visibile la pluralità dei punti di vista dei suoi abitanti ed essere usato strategicamente per rendere «riconoscibili» le differenze.

Le trasformazioni della città possono così essere rappresentate dal basso, in soggettiva (De Cecco, 2009), attraverso gli occhi di attori sociali che sono simmelianamente impegnati a «fare società attraverso lo spazio». Ma se le città sono anche «spazi di immaginazione» (Bridge e Watson, 2000), raccontare il territorio attraverso la produzione soggettiva di immagini dei suoi abitanti significa lasciare spazio ad una pluralità di "trasfigurazioni", in cui lo spazio sociale si mescola a quello simbolico.

Nel dibattito sulle cosiddette «*post-secular cities*»[4] (Molendijk, Beaumont e Jedan, 2010) l'attenzione si è focalizzata sulla presenza dei luoghi di culto degli "altri" e sull'attivismo delle organizzazioni religiose nel welfare per i migranti, per comprendere (e provare a gestire) la conflittualità esistente tra abitanti autoctoni e "nuovi" residenti. Il tema più controverso è senza dubbio quello relativo al conflitto sulle moschee in Europa (Allievi, 2009). Ma se la posta in gioco non è l'ordine pubblico (come viene tematizzato dal discorso politico e mediatico), bensì il riconoscimento del pluralismo religioso e culturale (Saint-Blancat e Schmidt di Friedberg, 2005; Saint-Blancat, 2008) nelle città e nella società, è sui diversi "immaginari del noi" che mi pare opportuno lavora-

[3] Questo modo di fare ricerca è riconducibile alla *native image making* (produzione soggettiva di immagini) degli antropologi Worth e Adair (1972).

[4] Secondo Beaumont (2010), il concetto di «post-secolare» non implica che ora viviamo in un'epoca radicalmente diversa da mezzo secolo fa, ma piuttosto post-secolare si riferisce ai limiti della tesi della secolarizzazione (in particolare riguardo alla privatizzazione della fede) e alla crescente presa di coscienza di vivere in società radicalmente plurali rispetto alle fedi e alle appartenenze religiose.

re. Le ricerche di sociologi e antropologi urbani forniscono, infatti, innumerevoli esempi di come la contesa di uno spazio pubblico si giochi attraverso l'attribuzione di un'identità cittadina che alcuni gruppi costruiscono a discapito di altri, facendone "presenze illegittime".

Vedere le città attraverso dei cittadini musulmani che non sono di passaggio, cioè attraverso gli occhi di figli dell'immigrazione, è utile per comprendere che questi attori sociali non sono mai definiti dalla loro differenza, ma la utilizzano tatticamente e resistono al suo carattere vincolante e, spesso, discriminante. Come vedremo, i giovani musulmani non si sentono solo attori religiosi: esprimono plurime appartenenze e sanno parlare con molte voci.

Gli sguardi dei Giovani Musulmani d'Italia sulle loro città

La presente ricerca ha coinvolto giovani[5] che si identificano come musulmani[6] ed in particolare quella che è stata la prima associazione di figli dell'immigrazione in Italia: i "Giovani musulmani d'Italia" (Gmi). L'associazione ha dieci anni di vita, 465 tesserati/e nel 2010, la sede centrale a Torino (prima era a Milano) e gruppi locali sparsi in numerose città italiane[7]. L'autorappresentazione dei Gmi nel loro sito (www.giovanimusulmani.it) così recita: «Il Gmi raggruppa tutti quei giovani musulmani la cui età è compresa nella fascia 14-30 anni accomunati, oltre che dalla fede musulmana, dal sentirsi al 100% cittadini di questo Paese»; inoltre viene proposto uno slogan rivelatorio di un impegno pubblico motivato religiosamente: «protagonisti noi, con l'aiuto di Dio».

[5] Il *photovoice* funziona molto bene con i giovani e sono ormai numerose le esperienze in questo ambito (Wang, 2006). Più in generale, si stanno diffondendo progetti di "fotografia partecipata" anche in Italia. Un esempio è il progetto "*The Mobile City*" promosso dal Comune e dalla Provincia di Milano, che ha invitato gli adolescenti di Milano e Toronto a scattare foto sulle loro città con i propri cellulari; i migliori scatti sono stati raccolti in una mostra consultabile al sito http://museofotografiacontemporanea.com.

[6] Secondo Caritas/Migrantes (2010) i musulmani sono 1.354.901 (il 32% dei cittadini stranieri residenti in Italia) e risiedono laddove vi sono più opportunità lavorative, cioè nel nord del Paese e in misura minore nel centro e nel sud. Le origini sono molto eterogenee, ma prevale la componente maghrebina, anche per quanto riguarda le nuove generazioni.

[7] In ordine alfabetico: Ancona, Aosta, Bergamo, Bologna, Brescia, Carrara, Firenze, Genova, Mantova, Milano, Modena, Napoli, Novara, Parma, Perugia, Reggio Emilia, Roma, Sassuolo (Mo), Torino, Trento, Verona e Vicenza.

Come è accaduto in altri contesti europei, le politiche di visibilità dei giovani musulmani rispondono sia a pressioni esterne (la consapevolezza di essere "sotto i riflettori" in un contesto socio-politico che li ritrae come socialmente pericolosi e culturalmente estranei, specialmente dopo l'11 settembre 2001), sia a pressioni interne (l'esigenza di maggiore autonomia dall'associazionismo islamico immigrato e dalle loro famiglie, così come quella di sviluppare un islam più "autoctono" e "spirituale"). Entrare nella sfera pubblica in quanto cittadini italiani di fede islamica significa rivolgersi a diversi pubblici, rifiutando le logiche dicotomiche "noi-loro" di chi è legato a lealtà esclusive e vive il cambiamento come tradimento (Frisina, 2006).

A partire dalle mie esperienze di ricerca (Frisina, 2007), mi è sembrato interessante esplorare la dimensione "locale" dell'appartenenza[8], mettendo al centro della produzione soggettiva di immagini gli "spazi vissuti nel tempo libero".

Quali spazi quotidiani per i giovani delle diverse sezioni locali dei Gmi diventano rilevanti per negoziare, mettere in discussione e rivendicare delle appartenenze? Quali immaginari urbani emergono dalle fotografie?

La ricerca è iniziata nell'autunno del 2009[9] ed è ancora in corso. In ordine temporale, i gruppi locali dei Gmi che hanno finora aderito al progetto sono quelli di: Bologna e Sassuolo (Mo); Roma; Torino/Novara (un unico gruppo); Milano; Vicenza. I materiali finora raccolti (57 foto e corrispettive narrazioni) mostrano i luoghi della loro socievolezza (centri storici, parchi e giardinetti, bar, piazzette di quartiere, associazioni e palestre, negozi e centri commerciali) attraverso racconti che lasciano emergere la consapevolezza di "sguardi che si confrontano/scontrano" più o meno apertamente e che mostrano posizionamenti discorsivi/visuali di chi non si arrende a vedersi relegato nel ruolo dell'estraneo e vuole farsi spazio in una città che sente come casa propria, nonostante tutto. In questa sede[10] mi soffermerò sul lavoro dei gruppi di Gmi di

[8] Facendo osservazione partecipante con i Gmi di diverse sezioni locali ho riscontrato gli stessi stereotipi regionali che circolano tra gli italiani autoctoni ed un analogo campanilismo.

[9] Ad un incontro nazionale di autoformazione dei Gmi svoltosi a Milano il 24 ottobre 2009 ho proposto a ciascun/a rappresentante delle sezioni locali un percorso personale e collettivo di "immagini e narrazioni" per raccontare i luoghi significativi delle loro vite quotidiane al di là della scuola e del lavoro. I tempi e le modalità di produzione/discussione del lavoro sono stati negoziati di volta in volta tra la ricercatrice e ogni gruppo locale.

[10] Ho ripreso alcune considerazioni fatte altrove – sul gruppo di Bologna vedi Frisina (2010) – e le ho rilette alla luce degli ultimi materiali raccolti. Si tratta di un *work in progress,* da considerarsi esemplificativo rispetto alla proposta metodologica del *photovoice*.

Bologna e Vicenza, per mostrare modi diversi di rappresentare le differenze, vivere l'appartenenza locale e immaginare il proprio posto nei cambiamenti della città.

Sguardi su Bologna e Vicenza a confronto

Per raccontare i loro "spazi vissuti nel tempo libero", i Gmi di Bologna e Vicenza (come è accaduto anche per altri gruppi locali dell'associazione) hanno scattato fotografie nel centro storico cittadino. Tuttavia, gli spazi pubblici rappresentati evocano sentimenti opposti e comunicano nel primo caso un legame forte e un orgoglio per la vitalità della propria città, nel secondo caso un distacco emotivo da un luogo che appare disabitato e opprimente.

Inserire immagine n. 9

Bologna… La Rossa!!! Città universitaria, città giovane e dinamica, città col potere di catturarti nella sua semplicità. Città dalle mille sfaccettature, c'è di tutto per tutti. Eh si! "Gmini" sparsi per la città, chi in Sala Borsa per libri o chiacchere, chi da Gianni per un buon gelato anche in pieno inverno, chi per le strade di via Indipendenza… Ah! Via indipendenza! Beh Bologna si riassume in via Indipendenza, una piccola città nella città, vedi veli colorati dappertutto, ragazze gmine vestite all'ultima moda di Promod o Zara o Camaieu, e la ciliegina sulla torta è HM, dove lavora forse la prima commessa gmina velata… I gmi bolognesi, per

quanto conoscano bene la loro città e ne siano parte assolutamente integrante, sanno che tanto ancora c'è da scoprire in essa.

Piazza Maggiore a Bologna viene rappresentata di sera, durante i festeggiamenti di due neolaureati, una ragazza e un ragazzo, coronati di alloro, circondati dai loro amici (una di questi è la fotografa). Sotto i protagonisti, una panoramica dei tetti di Bologna. La rappresentazione del centro storico diventa una dichiarazione d'amore per la propria città, vissuta come inclusiva («dove c'è di tutto per tutti»). La Bologna evocata è innanzi tutto quella della città universitaria[11] e le autrici di questa foto non a caso sono tre studentesse[12]. La differenza religiosa viene resa visibile attraverso i veli (*hijab*) indossati da ragazze "all'ultima moda".

Se pensiamo alle trasformazioni conflittuali di questa città[13], il suo "centro periferico" (Scandurra, 2008) è un luogo socialmente e culturalmente eterogeneo che offre significativi spazi di aggregazione per i "nuovi cittadini" (e per cittadini "marginali" come i senza fissa dimora). La biblioteca di Sala Borsa (richiamata nel commento scritto e poi oralmente nella discussione delle foto) è un punto di riferimento prezioso per molti giovani migranti e figli dell'immigrazione (Menarbin e Patuelli, 2009). Sala Borsa, che si trova nel centro cittadino, diventa simbolo della "bolognesità" (Addarii, 2004).

Spostiamoci ora a Vicenza e agli sguardi dei Gmi. sul centro storico.

---

[11] Tra le fotografie presenti nel video (v. nota 12) c'è anche quella alla caffetteria universitaria "La scuderia", situata in Piazza Verdi. Questa piazza è il luogo in cui «si sentono a casa pur essendo fuori casa», non certo un luogo di degrado, come spesso viene rappresentata da residenti storici e da mass-media locali e nazionali (Rossini, Scandurra e Tolomelli, 2009). E nemmeno un luogo *haram* (illecito), come immaginano i loro genitori immigrati.

[12] Nel caso bolognese il lavoro è stato prodotto da un piccolo gruppo di tre giovani cresciute in Italia fin da bambine: Sara (22 anni) e Meriem (23 anni) di origine marocchina; Linda (23 anni) di origine palestinese, che è anche l'autrice del video di presentazione delle loro foto-narrazioni (http://www.vimeo.com/22922917). Non uso pseudonimi (anche nel caso del gruppo di Vicenza) perché i partecipanti al *photovoice* possono scegliere di mantenere pubblica la loro identità e a volte anche "metterci la faccia", divenendo riconoscibili nelle fotografie.

[13] Si rimanda al lavoro del gruppo di ricercatori dell'associazione "Mappe Urbane" coordinato da Callari Galli (http://mappe-urbane.org).

Inserire immagine n. 10

Piazza dei Signori, Basilica Palladiana – Per la vita di Sakineh.
Questa foto e questa frase è da mesi e mesi che la vedo in giro e ogni volta che ci passo davanti dico a me stessa «ma quando la toglieranno??? Il chador non faceva paura ai bambini?? mah!!» Intanto io mi faccio sempre il mio solito giretto nel mercatino di piazza mentre Sakineh mi sorveglia…

La Basilica Palladiana[14] è un museo civico (che ospita mostre di architettura e arte) e rientra nella lista del patrimonio dell'umanità Unesco (insieme alle ville palladiane sparse nella provincia). La rappresentazione che ne viene data qui è privata di ciò che più la caratterizza (le logge) rendendo il luogo poco riconoscibile e privo di attrattiva. L'immagine (presa dal basso) si focalizza su un dettaglio: il manifesto della campagna internazionale contro la lapidazione per adulterio in Iran, che in Italia è stata promossa dal ministero per le Pari opportunità e dal ministero degli Esteri[15].

[14] Il palazzo fu chiamato basilica dall'architetto rinascimentale Andrea Palladio che si era ispirato alla basilica romana per rinnovare il Palazzo della Ragione vicentino (un tempo sede della magistratura).

[15] Nella sua versione locale, la campagna è stata declinata in chiave più trasversale e universalistica (di lotta al patriarcato senza frontiere), http://www.comune.vicenza.it/albo/notizie.php/62526. L'immagine però è restata la stessa e nella ricezione dei giovani musulmani locali è stata più forte di mille parole: ancora una

Nella fotografia non c'è nessun abitante: la vita è altrove, nel «mercatino di piazza». La differenza resa visibile è quella di matrice orientalista (Said, 1991) che rappresenta le donne musulmane come vittime che gli occidentali devono liberare e il velo (in questo caso il *chador* iraniano) come simbolo della loro oppressione. Essere musulmane/i significa sentirsi "sotto sorveglianza" e chi ha scattato la foto pare comunicare il suo disagio rendendosi invisibile, cioè non autorappresentandosi nella città che vive quotidianamente («intanto io mi faccio sempre il mio solito giretto… »).

Vicenza è una ricca città[16] che ha visto crescere i suoi cittadini di origine straniera: oggi sono oltre il 10% della popolazione (la media italiana è del 7% nel 2010[17]) e un neonato su quattro ha almeno un genitore straniero. Eppure, il suo centro storico resta museificato e viene attraversato da turisti di tutto il mondo che inseguono gli itinerari palladiani. Per i Gmi di Vicenza i monumenti del centro sono muti di storia, non riescono ad emozionarli. Ad esempio, il teatro olimpico[18] è stato evocato nella discussione delle fotografie per ricordare: «le noiosissime gite scolastiche» (Hattab), «le visite con la guida: che palle!» (Rachid), «la prof ci ha portato ad uno spettacolo che non si capiva niente» (Ghizlen)[19].

Torniamo ora a Bologna e interroghiamo "la bolognesità" a partire dalla produzione soggettiva dei Gmi. Nella contesa sull'identità cittadina, le foto-narrazioni prodotte dai Gmi bolognesi si posizionano dalla parte degli studenti, che rivendicano la loro "legittima presenza" riconoscendosi negli "spazi giovani".

---

volta si è trattato di una differenza non desiderata, di una "ipervisibilità" vissuta come uno stigma.

[16] La sua ricca area industriale è composta da piccole e medie imprese, diffuse in tutta la provincia, che esportano fino all'80% di ciò che producono. Inoltre, è la capitale italiana della lavorazione dell'oro.

[17] Dossier Caritas/Migrantes, 2010. A Bologna invece i cittadini stranieri sono il 9,6% della popolazione residente.

[18] Anch'esso opera di Palladio, www.teatroolimpicovicenza.it

[19] Nel caso vicentino, i partecipanti al *photovoice* hanno preferito fare un lavoro individuale (e poi confrontarsi in gruppo). Le foto-narrazioni prodotte a Vicenza sono il lavoro di tre ragazzi nati in Italia: una ragazza di 20 anni di origini marocchine (Ghizlen) e due ragazzi di 16 (Rachid) e 19 anni (Hattab) di origini marocchine e tunisine. Sia a Bologna che a Vicenza molti Gmi risiedono in provincia ma quotidianamente vivono la città.

Inserire immagine n. 11

Centro interculturale M. Zonarelli, luogo di vari tipi di incontri: organizzati, disorganizzati, di divertimento o di insegnamento, di dibattiti e condivisione. Un luogo interculturale dove non ti senti tanto osservato come l'alieno di turno perché porti il velo o parli metà arabo e metà italiano, o sei di carnagione cioccolatino o cappuccino… Spazio prediletto dagli organizzatori della sezione di Bologna che si ritrovano costantemente per gli incontri organizzativi importanti. Luogo in cui ti senti un po' a casa, uno spazio libero per scambi interculturali e interpersonali, luogo aperto a tutti e per tutti… Anche se c'è stato qualcuno poco "aperto" (di mentalità) che è entrato nel *guinness* dei ricordi divertenti poiché questi, rivolgendosi ad una ragazza le chiede con tono tranquillo e curioso «Ma perché sei vestita da straniera?». Ed ecco che rimani esterrefatta, senza una parola, poiché stai ragionando e cercando di capire come si fa a riconoscere uno vestito da straniero… ai nostri tempi poi!! E per di più… in un incontro… interculturale!!!

Questo scatto incornicia una riunione di ragazzi e ragazze, con e senza velo, in uno spazio colorato e giovane. La narrazione introduce ai diversi usi del "centro interculturale Zonarelli" da parte dei suoi frequentatori. Come Gmi, le ragazze si sentono a casa in un luogo che istituzionalmente legittima le differenze (www.zonagidue.it), anche quella islamica (commentando a voce questa

foto, una delle ragazze mi ha spiegato anche che qui hanno i loro armadietti dove tengono i tappetini per le preghiere). Ma lo spazio è prodotto delle relazioni tra le persone e anche in uno spazio "interculturale" entrano l'ambivalenza e la conflittualità di cui sono fatte tutte le interazioni umane. Tuttavia, questi atti di differenziazione – di chi non ha capito che «ai nostri tempi» e soprattutto in certi luoghi (come nei centri interculturali) le differenze sono di casa e l'apparenza inganna – vengono raccontati in modo spiritoso. La cornice dello Zonarelli offre uno spazio di riconoscimento, ma la "ricerca di legittimità" di questa nuova generazione di italiane/i si gioca attraverso un continuo lavoro quotidiano di negoziazione. Una città come Bologna sembra particolarmente amata anche per la sua storica capacità di mettere in campo politiche del riconoscimento in cui il pluralismo culturale viene riconosciuto pubblicamente come un valore e vengono istituiti spazi (come lo Zonarelli) dove le differenze possano trovare legittimità[20].

Per raccontare l'amore per la propria città, i Gmi di Vicenza hanno scattato fotografie in zone rurali. L'urbano e il rurale in Veneto sono mescolati a tal punto da far parlare di "città diffusa" o di "campagna urbanizzata". I capannoni della piccola industria sono infatti onnipresenti. Lo sguardo si è posato su bellezze assediate, in pericolo, da proteggere.

Inserire immagine n. 12

[20] Come rilevato dagli studi di Caponio (2006), attraverso il peso dei funzionari amministrativi locali e delle organizzazioni del terzo settore da più tempo attive sul territorio, le "politiche multiculturali" promosse dal centro-sinistra sono state portate avanti anche quando governava il centrodestra. In realtà, nonostante le aperture, anche a Bologna non è stata ancora edificata una "vera" moschea e l'influenza xenofoba della Lega Nord è presente.

Bosco di Tretto. È sopra Schio, ci sono andata per fare il corso di formazione dell'Asmi (associazione scout musulmani d'Italia)… Solo quando, l'ultimo albero sarà stato abbattuto, l'ultimo fungo raccolto, l'ultima pianta tagliata, l'ultimo fiume avvelenato, l'ultimo pesce pescato capiremo che con i soldi non potremo fare niente!!! Questo bellissimo paesaggio ha mantenuto la sua bellezza nonostante sia dimenticato e distrutto, ma dopo tutto questo non è ancora stanco di donarci questo splendore *mach'Allah*… Dobbiamo averne cura. Questo direi ai politici.

Questa fotografia non ha pretese estetizzanti, è una foto-ricordo di un'apprendista scout, scattata da un'altra scout. È presa dall'alto, la protagonista diventa piccola, facendo spazio alla natura. Questo sguardo è lontano dalla diffusa divulgazione fotografica centrata sugli stereotipi del paesaggio veneto, dove si trova «una sorta di propaganda che utilizza l'apparente obiettività del mezzo fotografico per articolare una nuova arcadia […] occultando così al "consumatore" di immagini le reali e bieche dinamiche di spreco ambientale, di speculazioni egoiste, di abusi edilizi, di degenerazione sociale» (Ronzon, 2008, pp. 98-99).

La politica di questa rappresentazione (e la discussione tra i Gmi vicentini a partire da questa fotografia) spinge verso trasformazioni del territorio che siano controcorrente rispetto allo *sprawl* che vige nel vicentino.

Il photovoice e le politiche di rappresentazione degli abitanti

La mia proposta metodologica è quella di indagare come certi gruppi di abitanti si sentano (o meno) parte di quell'urbano che gli è stato chiesto di rappresentare attraverso le fotografie. Il *photovoice* viene apprezzato soprattutto sul versante dell'intervento[21] (comunemente del *needs assesment*), ma mi sembra vada valorizzato maggiormente anche il versante della ricerca, ad esempio può essere una strategia innovativa per studiare le "politiche di (auto)rappresentazione" di diversi gruppi di abitanti.

Il *photovoice* può essere usato per riflettere su che cosa vogliono gli abitanti e su come vogliono essere visti. Nella ricerca qui presentata a scopo esemplifi-

[21] Il *photovoice* viene utilizzato nell'ambito della "ricerca-azione". Questo termine fu coniato da Lewin (1946) per indicare una ricerca in cui è presa esplicitamente in considerazione la finalità di modificare la realtà sociale.

cativo, le Gmi bolognesi vogliono essere viste come giovani che amano la città universitaria e ne apprezzano gli spazi pubblici interculturali dove possono sentirsi riconosciute. I Gmi vicentini, invece, farebbero volentieri a meno della visibilità, che per loro significa controllo e i loro sguardi sulla città sconfinano nella campagna, per criticare un modello di sviluppo neo-liberista che non si cura del territorio come bene comune.

Il *photovoice*, utilizzato in chiave strategica, fa diventare queste foto-narrazioni degli "appunti" per un dialogo visuale, non solo con i rappresentanti delle istituzioni, ma anche tra diversi gruppi di abitanti.

Il *photovoice* diviene allora uno strumento di *sense-making* per interpretare diversamente la città e intercettare nuove competenze e forme di creatività quotidiana (Attili, 2007). Come immaginiamo la città dipende infatti in larga parte da quali siano i nostri interessi nella città. Alla domanda di Brenner, Marcuse e Mayer, (2009) di una «città per chi?», chi fa ricerca con il *photovoice* "partecipa alla riflessività" degli abitanti e facilita il "processo di autorappresentarsi nell'atto di rappresentare". Il *photovoice* potrebbe fornire degli spunti per riflettere sui "diritti alla città" piuttosto che sui diritti della città. Questa prospettiva lefebvriana sottolinea l'importanza da parte di gruppi di cittadini di rivendicare la propria "presenza nella città", riappropriandosi degli spazi. Ciò può contribuire a ripensare la cittadinanza urbana «oltre i confini del governo della città» (Isin, 2002, p. 314), indagando i modi e i contesti in cui si mettono in moto soggettività politiche.

Queste soggettività oggi si trovano inevitabilmente a fare i conti con la questione della visibilità.

> Il progetto della democrazia non può essere più immaginato senza prendere in considerazione la visibilità e i suoi effetti. Se, da un lato, la visibilità è quell'elemento dove le relazioni di riconoscimento e la formazione di soggetti politici hanno luogo in un mondo condiviso, dall'altro, il potere si fonda nella gestione delle intervisibilità reciproche, come risulta chiaro nei processi di sorveglianza […] Il progetto della democrazia include la resistenza alla visibilità e la resistenza attraverso la visibilità, una pratica o una serie di pratiche che non mirano a prendere il potere, ma piuttosto a (ri)discutere e svelare le possibilità di socialità che sono al di fuori e oltre il potere (Brighenti, 2010c, p. 188).

La visibilità ricercata attraverso il *photovoice,* però, non può che essere "relazionale, strategica e processuale"*:* relazionale perché crea una relazione tra vedere-essere visti e perché si diventa soggetti (si prende la parola) dentro questa relazione; strategica perché è manipolata dagli attori stessi per ottenere certi effetti sociali; processuale perché gli effetti della visibilità non sono mai dati una volta per tutte e possono sempre oscillare tra riconoscimento e controllo sociale (*ibidem*).

Costruire una "visibilità strategica" è una scommessa, non è affatto scontato riuscirci (come si potrebbe pensare cadendo nella retorica partecipativa di alcuni progetti di ricerca-azione). Il *photovoice* è, infatti, un processo complesso e penso che per dare maggiore credibilità alla ricerca visuale qualitativa sia necessario rendere meglio percorribile la generazione dei dati. Per fare ciò, ritengo sia utile scomporre questa metodologia in tre tecniche (Frisina, 2011), vedi tab. 1.

Tabella 1 – Proposta di scomposizione del photovoice

Tecnica	Versante ricerca	Versante azione
Produzione soggettiva di immagini	Cogliere visioni soggettive del mondo di chi produce le immagini e poi scrive i commenti	Riflettere su punti di forza e di debolezza personali e collettivi
Foto-stimolo[22] all'interno di focus group seriali[23]	Osservare le negoziazioni di significato legate alle immagini	Promuovere dialoghi critici attraverso discussioni sulle fotografie
Osservazione partecipante	Indagare la ricezione della rappresentazione visuale da parte di specifici pubblici	Organizzare forum pubblici in cui i partecipanti presentino il lavoro

[22] L'utilizzo della "foto-stimolo" (presentazione di fotografie) è prezioso sia per le interviste individuali in profondità*,* che per i focus group*.* Ci sono infatti due vantaggi nel sostituire le domande (in modo particolare quella iniziale) con delle immagini: il ricercatore non introduce categorie che possono imbrigliare la discussione tra i partecipanti in quanto, grazie alla debolezza del suo codice, l'immagine lascia che ognuno la interpreti a partire dai propri vissuti; la forza emotiva dell'immagine sollecita interventi immediati, come se ci trovasse di fronte a rappresentazioni di oggetti ed eventi reali, ed avvia in modo più spontaneo la conversazione. Nel *photovoice*, le foto utilizzate per la discussione sono quelle prodotte dai partecipanti, presentate inizialmente prive dei loro commenti.

[23] Il focus group è una discussione di un gruppo, creato per fini di ricerca, la cui interazione viene "focalizzata" da un ricercatore su un certo tema, alla presenza di un secondo ricercatore che funge da osservatore delle comunicazioni corporee, non verbali. Fare focus group seriali significa incontrare lo stesso gruppo più volte e nel caso del *photovoice* si tratta solitamente di quattro incontri. Per saperne di più sui focus group vedi Frisina (2010).

Gli scopi dichiarati per compiere una ricerca con il *photovoice* sono solitamente quelli della terza colonna, cioè quelli legati al versante dell'azione. Ho aggiunto altre due colonne: per esplicitare meglio il versante della ricerca (seconda colonna) e infine per rendere riconoscibili i metodi –etimologicamente, "le strade" – attraverso cui raggiungere gli obiettivi ricercati (prima colonna).

Concludendo, vorrei riprendere sinteticamente quali siano le principali opportunità conoscitive di questa metodologia:

1) il *photovoice* permette di cogliere "visioni soggettive del mondo" tenendo conto anche della "dimensione emozionale", spesso trascurata da metodi di ricerca che si fermano alla comunicazione verbale;
2) nel *photovoice* le interazioni del gruppo di discussione hanno un'importanza cruciale; che cosa ognuno vede nelle proprie fotografie viene confrontato con quello che ci vedono gli altri e come ciascuno si autorappresenta e vuole essere visto viene negoziato con quanto emerge nella discussione di gruppo;
3) infine, con il *photovoice* è possibile indagare empiricamente gli effetti delle politiche di (auto)rappresentazione di diversi gruppi di abitanti a partire dal primo evento di comunicazione pubblica dei risultati, in cui le fotonarrazioni prodotte incontrano i loro pubblici.

Penso dunque che il *photovoice* possa rientrare nella cassetta degli attrezzi di chiunque sia interessato a sperimentare sguardi inediti sulle città, non certo per sostituire altri strumenti più tradizionali, ma per affiancarli offrendo le sue specificità mostrate in questo articolo.

Commenti

Contestualità e territorialità nello studio dei rapporti urbani

di Michael Herzfeld[1]

Parlare di città e di modalità urbane sollecita un dibattito sul significato di quello che gli antropologi intendono con la parola "contesto". Che cosa differenzia un contesto urbano dagli altri contesti che in passato costituivano la maggior parte dei luoghi della ricerca antropologica? Possiamo parlare di "contadini" e "abitanti urbani" come se rappresentassero due mondi separati? Quali prospettive e quali nuovi metodi emergerebbero se, a base delle indagini etnografiche finora compiute, finissimo per capovolgere (o almeno per modificare) la dicotomia soggiacente a tali comparazioni? La domanda riflette un dilemma umano che risale a due tendenze opposte tra loro: la seduzione della semplificazione tassonomica e il desiderio di respingere qualsiasi generalizzazione (soprattutto quando si riferisce a chi parla).

Il desiderio di unicità, che sembra riflettere l'individualismo occidentale più che un valore universale, risale paradossalmente al fatto che siamo tutti sia produttori che consumatori di categorie, stereotipi, generalizzazioni. Anche quando accogliamo la diversità culturale, riconosciamo in fondo la stessa tendenza tassonomica e la trasformiamo in termini spaziali. Le grandi città, luoghi di mescolanze culturali, producono anche nuove separazioni: il ghetto trasformato in quartiere chic, le piazze contese, i club sportivi, i percorsi – spesso sorvegliati e a volte bloccati dalla polizia o da cittadini militanti – di diversi gruppi d'immigrati. Nemmeno gli italiani, come osserva Giovanni Semi, sono uniformi; il famoso "campanilismo" esprime l'appartenenza, oppure la rivalità, in termini geograficamente ben definiti ed a molteplici livelli. Più la città ci si presenta come un luogo d'incontri culturali, dunque, più ci rende consapevoli di quel desiderio del differenziarsi e più lo riproduce nella materialità del luogo; ma ancor più, nel farlo, promuove le appartenenze territoriali e le identità complessive. Tali tendenze reciprocamente contraddittorie si rafforzano, inoltre, quando una città svolge il ruolo di capoluogo, di città capitale; sottolinean-

1

do e riproducendo nel piano della capitale la concentricità concettuale e simbolica che la connette con il paese nazionale, ma anche provocando la crescita dei piccoli campanilismi all'interno della città.
In realtà ho sempre vissuto e percepito le città capitali dove ho fatto ricerca etnografica come un complesso di spazi ben definiti. Il rione Monti di Roma, vantandosi di essere "er primo rione de Roma", lo è proprio grazie al senso del confinarsi entro limiti concepiti in termini cartografici (malgrado questi limiti siano stati ridimensionati più di una volta), e la mia scelta di questa zona riproduce la logica del "terreno" individuato in un paesaggio "selvaggio", che poi crea nell'osservatore un senso forte di appartenenza geograficamente definita[2].
La stessa osservazione vale anche per la mia esperienza a Bangkok, dove la piccola comunità di Pom Mahakan, situata tra le vecchie mura della città dinastica ed un canale importante, vive un giorno dopo l'altro la minaccia di un'"invasione" da parte delle autorità, tanto che si è sentita costretta a costruire sistemi di allarme e di difesa, anche attraverso barricate. Un giorno, nel 2003, questo sistema venne utilizzato nell'attesa di un attacco, mentre io mi trovavo all'interno del quartiere, insieme agli abitanti. Aspettavamo l'attacco con il fiato sospeso. Forse la nostra presenza mise sull'avviso i responsabili; l'attacco non ebbe luogo. Ciononostante, l'esperienza condivisa con gli abitanti non solo mi avvicinò fortemente a loro e mi guadagnò la loro fiducia quasi totale, ma è stato sicuramente anche il momento in cui ho incominciato a percepire nelle vecchie mura una materialità ontologica che separava il mondo fuori le mura dai "miei"; una sensazione, inoltre, che cresceva – quasi a mia insaputa – ogni volta che vedevo nuove testimonianze materiali, da una parte, dell'affetto che gli abitanti nutrivano per il luogo e, dall'altra, dell'indifferenza dell'amministrazione pubblica, il cui effetto era la sporcizia e il disordine sui marciapiedi e sulle strade appena fuori del quartiere.
Si tratta di un senso d'appartenenza che forse non sarebbe mai nato se le autorità non avessero fatto pressione così brutalmente sulla piccola comunità. Gli sforzi del potere municipale di sradicarla sono chiaramente il prodotto di una lunga lotta tra due tipi di tassonomia spaziale: uno che vuole mantenere le appartenenze locali, benché come riflessioni metonimiche di appartenenze più ampie come quella nazionale, senza separare le varie funzioni sociali svoltesi all'interno di tali gruppi e luoghi; ed un altro che, invece, cerca di disaggregare le funzioni sociali in ogni vicinato, ridistribuendole in zone separate. Per le au-

[2] Ecco uno dei fattori che definiscono la differenza tra città e paese rurale: una volta arrivato in città, l'osservatore incontra gli spazi abitati come "selvaggi" ("case abusive" ecc.), mentre solo lo spazio pubblico viene considerato come l'espressione di una civiltà condivisa. Nello spazio pubblico, infatti, il comportamento individuale deve adeguarsi a norme ritenute comuni, così come è il carattere di quello spazio (si veda anche Brighenti in questo volume: "esiste una soglia che è stata indicata come *civility* o *urbanity*, capacità di coesistenza con lo straniero biografico. Si tratta dunque, nel senso più letterale, di 'una conquista di civiltà'." Si vedano anche Herzfeld 2009, pp. 181-217; Silverman, 1975).

torità, la miscela delle varie funzioni – mercato, tempio, vita politica, ecc. – è un "imbarazzo tassonomico", un difetto simbolicamente "sporco" dal punto di vista burocratico, che deve senz'altro scomparire.
Quest'ultimo punto è fondamentale. La sporcizia, secondo Mary Douglas (1966), è tutto quello che sfida le categorie dettate dal senso comune – cioè, dalla logica egemonica. Quindi, non solo la mescolanza (ritenuta "caotica") delle funzioni sociali, ma anche la presenza di minoranze etniche e religiose, di comunità povere oppure di gruppi di manifestanti viene spesso soppressa in nome della «pulizia spaziale» (Herzfeld, 2006). Le autorità tengono nel mirino le testimonianze dell' "intimità culturale" – cioè, di tutto quello che rende vivibile l'esistenza quotidiana, ma che lo stato non vorrebbe mai riconoscere come patrimonio condiviso da tutti i cittadini (Herzfeld, 2003).
Con tutti i cambiamenti nella ricerca etnografica, l'aspetto stabile rimane sempre l'intimità sociale, che dà al ricercatore l'accesso all'interno della società locale e che distingue il lavoro antropologico da qualsiasi altro tipo di ricerca nelle scienze sociali. È vero che certi nuovi approcci rompono col vecchio modello del "paese" o della "tribù" come unità da studiare, ma alla fine diverse nuove frontiere si stabiliscono, ponendo sempre confini assai rigidi tra quello che è lecito esibire agli estranei e quello che, al contrario, dovrebbe rimanere nascosto dallo sguardo esterno.
I confini, realizzazioni della tassonomia, non scompaiono mai; essi, invece, si trasformano secondo le norme esistenti della sociabilità, dimostrando una flessibilità che le autorità, dal canto loro, preferirebbero in ogni caso non esistesse o venisse annullata. Così come la cartografia nazionale serve da strumento per controllare un territorio e renderlo "reale" e quindi "civile" dal punto di vista ufficiale, sia in un stato nazionale che nei poteri coloniali occidentali (e la differenza non è sempre chiara; v. ad es. Wilkinson, 1951,Thongchai, 1994), allo stesso modo le autorità municipali provano ad imporre il loro senso di ordine civico sugli abitanti elaborando un piano (non a caso chiamato "regolatore" in italiano e "*master plan*" in inglese[3]) della città e riproducendone la logica tassonomica attraverso le solite modalità (recinti, codificazione ragionata dei nomi delle strade, uniformità di lampade e di altre attrezzature ecc.).
Quinidi, chi vuole entrare nell'intimità della vita urbana deve rompere con un sistema di tassonomia materializzato in termini territoriali. Come osserva Andrea Mubi Brighenti in queste pagine, "non possiamo accontentarci di una definizione giuridica (o meglio giuspositivistica, se vogliamo rendere giustizia alle considerazioni che emergono dalla prospettiva del pluralismo giuridico radicale) dello spazio pubblico". Differenziare tra il pubblico e il privato rimanda

[3] Il termine thai ha un senso più "morbido": *bot mae* vuol dire "capitolo madre" ossia "saggio nutrente" (*mae naam*: "madre dell'acqua", cioè "fiume"). Rimane comunque uno strumento di omogeneizzazione e di controllo e segue modelli di origine chiaramente occidentale che mirano alla disaggregazione delle varie funzioni sociali e commerciali, nonché alla separazione delle abitazioni dagli spazi pubblici.

anche ad una concezione della città che spesso non corrisponde alle esperienze quotidiane degli abitanti (Hirschon, 1989, p. 221).
Le autorità spesso invocano un concetto di "bene comune" che poi smentiscono con le loro azioni[4]. Nel caso di Pom Mahakan, invocando una logica che giustamente Mubi Brighenti chiama "giuspositivistica", le autorità rifiutano agli "occupanti", come in questa fase vengono concepiti, il diritto di permanere *in situ* perché sostengono che per definizione un "parco pubblico" non può ospitare degli "abitanti". Gli spazi pubblici non dovrebbero mai ospitare abitazioni "private" (mentre di altro tipo, stranamente, è la "privatizzazione" dei lavori pubblici).
Così si vede con chiarezza che la "pulizia spaziale" serve a mantenere un regime di controllo amministrativo che risale all'epoca del barone Haussmann (non è un caso che la via Rajadamnoen, il corso centrale su cui si trova l'antica circonvallazione di Bangkok con le due piccole cittadelle sopravvissute – tra cui anche Pom Mahakan –, venisse chiamata ripetutamente dalle autorità "gli Champs-Elysées dell'Asia"), ma che oggi consente ai grandi costruttori di assumere opere "pubbliche", che comunque rafforzano la separazione territoriale tra i ricchi e i poveri. Anche la demolizione di intere parti del rione Monti a Roma, attraverso cui il regime fascista cercava di aprire ed allargare l'area degli scavi archeologici, è servita anche a costruire una grande strada (Via dei Fori Imperiali) per celebrare il nuovo impero, eliminando allo stesso tempo la presenza delle "classi pericolose" che abitavano nel rione e iniziando la lunga marcia verso la progressiva *gentrification* moderna. In effetti, queste dinamiche fanno scomparire la presenza dei "diversi" dalle zone più visibili della città, rese "libere" dalla presenza scomoda e "inquinante" di persone o di edifici che potrebbero smentire l'apparenza tranquilla ed omogenea della città (e, nel caso di Roma, eliminando la convivenza di ceti diversi, che molti romani considerano elemento caratterizzante il tessuto sociale del passato).
Questo ritratto vale per tutte le città, ma in maniera particolare per le città capitali. Le città capitali svolgono il doppio ruolo di modello e specchio della cosiddetta cultura nazionale. Non è un caso che tra le città capitali, quelle più fantasmagoriche – come Astana in Kazakhstan, Pyongyang nella Corea del Nord o Naypyidaw in Birmania – siano quelle costruite dai governi più autocratici, nella speranza di poter distruggere le vecchie strutture sociali per poi focalizzare la lealtà dei cittadini su un unico punto geografico, storico e politico. La distanza e l'astrazione vengono strumentalizzate per separare nettamente il potere da qualsiasi forza sociale che possa compromettere l'illusione della permanenza assoluta e intoccabile. Tali regimi volutamente, come pare, ignorano quanto la loro sopravvivenza dipenda dai piaceri della quotidianità, che costituiscono i piaceri dell'intimità culturale, condivisa e protetta sia dallo sguardo

[4] Si veda soprattutto Cellamare (2008) per una critica estesa e ricca delle modalità con cui viene utilizzato il concetto di bene comune.

ostile delle stesse autorità che dagli occhi degli stranieri (Boyer, 2000). Anche nelle presunte democrazie, le disuguaglianze risultano spesso fatali. Solo i tempi variano. Dopo Haussmann, per esempio, il cui piano mirava a sottoporre la città ad un eventuale controllo militare in nome della protezione della cittadinanza, Parigi ha dovuto aspettare a lungo prima che scoppiassero le prime rivolte urbane nelle periferie; ma alla fine sono arrivate con una notevole violenza.

Capire le dinamiche per cui vengono respinte tali pratiche ufficiali richiede un contatto intimo e prolungato con il contesto. Non pochi, comunque, sono stati gli imitatori dell'antropologia che, pur spinti dal desiderio di capovolgere il dominio del discorso ufficiale, rimangono tuttavia attaccati al positivismo e ai metodi frettolosi. In più, come precisa Massimo Bricocoli, uno dei rischi che si sono manifestati nell'adozione dei metodi antropologici da parte degli urbanisti è quello del dare troppa enfasi alle popolazioni emarginate, per poi non «sviluppare ed estendere uno sguardo etnografico a luoghi della città normali, a popolazioni di ceto medio, a situazioni in cui sono in azione attori forti e rilevanti».

Anche se la borghesia non rappresenta necessariamente la "normalità", è comunque vero che gli antropologi sono arrivati molto tardi all'analisi delle élites; mentre il fascino "esoticista" delle popolazioni emarginate rimane molto forte. Ma gli antropologi e i loro imitatori riflettono una tendenza ben più ampia, che infatti appare molto più forte nel lavoro di altri professionisti culturali. I giornalisti, ad esempio, tendono ad ignorare gli sfratti di piccoli borghesi di media età, mentre lo sfratto di un'anziana o di un barbone accende tutto il loro interesse. A mio parere, il problema dell'adozione dei metodi etnografici nei contesti urbani non è quello del rischio dell'esoticismo; è invece il fatto che pochi sono quelli che hanno voglia di permanere per lungo tempo *in situ* e di fare la fatica di acquistare le conoscenze particolari – di una lingua, ad esempio – necessarie per raggiungere un livello d'intimità intensa che è il *sine qua non* della buona etnografia. Più grande è la città, più difficilmente si arriva all'intimità: ecco, dunque, uno dei motivi principali che spingono gli antropologi a tornare sempre su spazi ben definiti anche nelle città più caotiche.

Il compito dell'etnografo non si riproduce facilmente presso le altre scienze sociali. Siamo chiari: mentre Brighenti spera di «invitare scienziati sociali, urbanisti e quanti altri siano interessati alla ricerca sulla città, sullo spazio e la società ad utilizzare l'osservazione etnografica senza paura e in modi innovativi (o meglio, ancora tutti da inventare)», tale interdisciplinarietà sembra utopica, nel senso che pochi, tranne gli stessi antropologi, avranno il tempo da dedicare alla maestria minuziosa che ci vuole. È un passo comunque necessario. Come ci si può avvicinare a delle persone che hanno paura di chi parla solo la lingua ufficiale?

La frammentazione che sembra sostituirsi oggi all'omogeneità delle città di una volta (ma la città era veramente così o si tratta d'un inganno nostalgico?)

crea difficoltà metodologiche che innanzitutto si svolgono, appunto, intorno al problema della lingua. È un problema molto più grande di quello affrontato dagli antropologi del passato, che per lo più lavoravano su società più o meno monoculturali. Oggi la torre di Babele si trova dappertutto, anche – oppure per eccellenza – nei posti più "storici" e quindi "invasi", o per motivi di pregio (ad esempio, nel caso di chi cerca oggi di vivere in un centro storico italiano) o perché i palazzi fatiscenti attirano sia gli immigrati più poveri che le persone più bisognose tra gli "indigeni" (e quindi spesso portatori di dialetti locali che gli antropologi "nativi" si sentirebbero imbarazzati a parlare). Dominare le lingue recentemente arrivate nonché vincere il senso d'imbarazzo suscitato dalla necessità di parlare un dialetto locale della propria lingua madre è ormai un impegno fondamentale. La scusa che il tempo non basta è un prodotto poco affidabile e molto dannoso dell'ideologia neoliberale, con la sua enfasi sull'efficienza a tutti i costi, che rende il ricercatore complice nelle trasformazioni sociali determinate da tale ideologia.

È anche il caso criticare l'invenzione della cosiddetta "antropologia urbana". Se è vero, come sostiene Renée Hirschon (1989, p. 233), che in un paese prevalentemente rurale com'è la Grecia la vita urbana condivide con quella rurale una gamma enorme di valori condivisi, questo dovrebbe valere ancor più in Italia, dove è largamente diffuso il modello della «civiltà», cioè dei valori idealtipici stereotipatamente derivati dai grandi centri urbani ma diffusi nelle zone più remote della campagna (Silverman, 1975). Per tale motivo preferisco, invece di parlare di antropologia urbana come se fosse una sottodisciplina autonoma, sviluppare "un'analisi antropologica degli spazi urbani".

La sfida dell'etnografia in città è un impegno di lavoro duro e anche di lunga durata. Da quando un quartiere, fino ad allora "tradizionale", incomincia ad ospitare diversi gruppi di stranieri ed il martello inesorabile della *gentrification* smantella le varie reciprocità e convivenze che in passato avevano reso sopportabile una vita economicamente molto povera, è ormai inconcepibile che un antropologo riesca a conoscere un intero quartiere in tutti i suoi aspetti culturali. È forse meglio che si limiti a conoscere profondamente certi gruppi – che siano o immigrati o "indigeni" romani – ai quali riesce ad accedere per passi lenti e a volte difficili, e che collabori con altri ricercatori con altre conoscenze parallele ma diverse, facendo sì che eventualmente possa emergere un ritratto del vicinato con tutta la complessità della situazione vissuta. Un tale approccio richiede una serietà immensa e un senso profondo d'impegno, nonché voglia di collaborazione.

Anche la cultura degli urbanisti merita lo studio etnografico. Quelli che lavorano per le autorità sviluppano progetti concepiti come oasi, se non di pace, almeno di tolleranza (Scandurra, 2006; Herzfeld 2009, p.198). Tale modello burocratico invade gli spazi finora ritenuti privati, creandone finte zone prive di conflittualità – ad esempio la famigerata "festa dei vicini" della giunta Rutelli a Roma – mentre, in periferia, il conflitto violento spesso finisce volutamente,

come pare, col dimostrare la presunta incapacità delle classi emarginate di gestire gli spazi pubblici a loro concessi. Il conflitto e la violenza, dunque, appartengono a "loro", non a "noi", secondo un discorso spregiudicato molto radicato nella storia delle dinamiche dell'immigrazione interna in Italia (Plesset, 2006).

Sottoporre gli stessi urbanisti allo sguardo etnografico, dunque, fa vedere come i valori culturali orientano il loro lavoro. Infatti, tale ricerca incomincia già a rompere con l'"intimità professionale" (o omertà) degli urbanisti e ad indagare sui loro "segreti di Pulcinella". Jennifer Mack, una ricercatrice americana, già conoscitrice della lingua svedese e del mondo professionale degli urbanisti di quel paese, ha imparato bene la lingua Suryoyo per poter dimostrare come gli immigrati assiriani (cristiani ortodossi provenienti dalla Turchia e dall'Irak) abbiano effettuato una vera e propria "pianificazione dal basso" («*planning from below*»), come lei la definisce (in termini comparabili alla dichiarazione, in queste pagine, di Semi su «i mutamenti che interessano le nostre città, intese non più come prodotto ma come produttrici di vita urbana») (Mack, 2011). Mack, con una formazione sia in architettura che in antropologia alle spalle, ha affrontato lo sforzo di conoscere da dentro le radici e le ideologie degli urbanisti svedesi – per lo più sostenitori dell'omogeneizzazione culturale e sociale – per spiegare come gli immigrati siano riusciti ad imporre su una città periferica dei dintorni di Stoccolma (*Södertälje*) diversi spazi pubblici costruiti sulla base dei loro antichi modelli religiosi e culturali, nonché una edilizia con una mescolanza di stili architettonici (che riflette non solo le differenze sociali esistenti tra i vari ceti ma anche la voglia di migliorare il proprio *status* sociale), che sin dall'inizio ha inorridito gli urbanisti svedesi.

Si tratta di dinamiche che vengono riprodotte, *mutatis mutandis*, in numerosissimi paesi. Altri dottorandi della mia università stanno provando a comprendere dall'interno i mondi degli urbanisti, degli costruttori e dei lavoratori del settore (particolarmente Namita Dharia a Delhi e Federico Perez a Bogotá) per arrivare ad una conoscenza più intima delle dinamiche specifiche. A Roma, lavori come la comparazione tra Roma e Montevideo di Adriana Goni Mazzitelli (2010) e lo studio etnografico dello sviluppo urbano nel quartiere Pigneto di Roma di Monica Postiglione (2011) aprono prospettive analoghe.

Con questi nuovi studi etnografici, diventiamo finalmente capaci di rispondere al potere, invece di ritrovarci schierati dalla parte di chi gestisce il potere e di studiare esclusivamente i gruppi ad esso sottoposti. Chi gestisce il potere non è affatto meno interessante antropologicamente di chi invece deve subirlo, sebbene finora i potenti siano stati meno accessibili. I cinque giovani antropologi da me appena ricordati hanno tutti una formazione in architettura e urbanistica, s'inseriscono facilmente nel mondo degli urbanisti e studiano i loro contesti culturali particolari invece di accettare automaticamente il presupposto, molto diffuso tra loro, che il loro lavoro abbia una base universale. Questo tipo di ricerca – iniziata, tra l'altro, dallo studio molto importante su Brasilia fatto da

James Holston (1989) – apre nuove strade d'interpretazione dell'analisi delle dinamiche urbane. Visti così, gli esperti diventano antropologicamente studiabili; mentre alla gente "normale" vengono riconosciute finalmente conoscenze finora attribuite solo agli esperti. Tutte le conoscenze sono infatti all'origine storicamente ibride, come precisa Akhil Gupta (1998), e la loro separazione in due categorie rigidamente opposte non è che una tattica del potere per proteggere i suoi privilegi.

Queste conoscenze condivise, inoltre, non sono solo di carattere tecnico; riguardano anche la storia, le tradizioni, l'identità culturale. In esse risiede un potere particolare per chi sa gestirlo sfruttandone la loro parentela con le conoscenze ufficialmente riconosciute. Così, nel caso di Pom Mahakan a Bangkok, si vede come gli abitanti, pur appartenendo ai ceti di solito classificati come "bassi", riescono a capovolgere i piani ufficiali e a sostituirli con piani ben più adatti alla loro vita sociale; lasciando i burocrati incapaci di impedire lo sviluppo inesorabile di forme alternative di vita urbana – uno sviluppo, inoltre, che paradossalmente si svolge in nome della tradizione tradita, secondo gli abitanti, dai loro persecutori municipali.

Non tutti i cambiamenti derivano esclusivamente dallo sviluppo urbano o dai suoi interlocutori. Anzi, molto spesso riflettono atteggiamenti più largamente diffusi nella società nazionale, anche se questi hanno radici ufficiali. Mack, ad esempio, dimostra che gli atteggiamenti caratteristici degli urbanisti svedesi si svelano anche nel conformismo proiettato dai negozi Ikea; i mobili che vendono riflettono un conformismo sviluppato dai successivi governi e dagli urbanisti ed architetti che lavoravano per le varie amministrazioni municipali, lo scopo del quale era la produzione efficace di abitazioni non troppo costose per l'intera popolazione senza differenziazione di ceto sociale. Con questo tipo di ricerca sul contesto culturale dell'urbanistica, rompiamo non solo con la solita esclusività dei professionisti, ma anche coll'idea tenace che lo sviluppo urbano debba restare sempre nelle mani degli esperti.

Restiamo, dunque, con due compiti fondamentali: lo studio intimamente etnografico dei vari gruppi sociali ed etnici; e l'analisi etnografica dell'urbanistica stessa. In più, è importante riferirsi a casi di provenienza lontana dalla nostra esperienza locale (come ho fatto qui con l'esempio di Bangkok) proprio perché l'impatto dei valori culturali – campanilismo, rivendicazione quasi teatrale del diritto di protesta e di manifestazione, atteggiamento diffidente nei confronti delle autorità – influisca decisamente sui nostri ragionamenti. Lo studio della vita urbana non sfugge facilmente agli stereotipi o al determinismo culturale. Ecco perché dobbiamo raggiungere un relativo distacco dal contesto culturale dei nostri presupposti. In questo modo la comparazione, in particolare nel caso e a patto che essa riesca a rompere col solito esoticismo degli europei, ci consente di concepire l'impatto dei valori soggiacenti in ogni singolo caso con una chiarezza che sfugge a chi invece se ne avvicina nella convinzione, molto diffusa in passato tra gli urbanisti impegnati nelle varie burocrazie e ancora oggi

fortemente radicata nelle loro pratiche quotidiane, che tali valori siano universali ed eterni.

Processi della trasformazione urbana: polimorfismo degli spazi marginali e delle aree periferiche

di Tiziana Villani[1]

La trasformazione dell'urbano, seppur con scale diverse, indica il piano di una vera e propria mutazione antropologica il cui movimento accelerato rende difficile comprenderne le tendenze.

È l'intera condizione esistenziale ad essere chiamata in causa tra nuovi modi di lavorare, agire, relazionarsi. Il tema della cittadinanza non può così essere affrontato con gli strumenti che sono stati impiegati per interpretare la modernità; la questione ambientale assume in questo senso l'importanza di un discrimine tra pratiche, diritti, etica che occorre ripensare a fronte di un modello le cui gerarchie appaiono sempre più contraddistinte dai sistemi della comunicazione e della finanziarizzazione. Porre il problema delle soggettività nel tempo della rivoluzione urbana richiede una più specifica significazione dell'ambiente inteso come sistema articolato delle relazioni, sociali, economiche, culturali, esistenziali. È questo l'ambito della ricerca "ambientale" (sarebbe ormai il caso di definirlo come "ecologia sociale"), che guarda all'urbano come sfida dell'abitare odierno soprattutto nelle sue produzioni di spazi periferici e marginali.

[1] Filosofa, docente tra Roma, Milano e Parigi, direttore delle riviste «*Millepiani*» e «*Millepiani Urban*».

Esilio urbano, periferie del transito

La città industriale e poi quella terziaria e quaternaria, che si ponevano come centri nevralgici dei diversi modelli socio-economici, appaiono oggi messe in crisi dalla "città esplosa" e gravante su un ambiente sempre più depauperato delle sue risorse. Infatti, alla crescita urbana corrisponde un'omologazione crescente delle soggettività, dei modi di esistere, abitare e usare lo spazio. In parallelo ai processi di inurbamento, assistiamo a processi di sottrazione dello spazio pubblico, che si caratterizzano per la privatizzazione delle risorse sempre più concentrate nelle mani di agenzie private o a composizione mista.

Si tratta dunque di mettere al centro della riflessione il problema della messa in comune, dell'accessibilità e disponibilità di tutti quei beni di prima necessità che configurano i territori odierni. Un simile approccio chiama in causa tutta una serie di problemi che attengono in primo luogo il sistema del consumo, dell'energia e della produzione di rifiuti, degli spazi pubblici, delle relazioni, ma soprattutto di un esistere che pare avere poche variazioni di scelta possibili, sia per quanto concerne i modelli economici che sociali.

L'esodo incessante verso le realtà urbane è indotto per lo più da motivi di sopravvivenza; non a caso l'indice di crescita più significativo sia nell'oggi, che nelle prossime proiezioni, riguarda le grandi aree metropolitane collocate nel sud del mondo. In queste condizioni, la crescita appare evidentemente incontrollata e caotica. Tuttavia una serie di fili sottointesi possono aiutarci a capire le trame, le scelte, i luoghi di questi movimenti di transito.

Sono i racconti dell'esodo, le esperienze degli altri che abbiamo incontrato, conosciuto e ascoltato che determinano le prime destinazioni, la scelta dei luoghi di approdo. Queste narrazioni, come già accaduto nei momenti dei grandi movimenti di spostamento delle popolazioni, innescano l'evocazione, il richiamo del mito, un mito seducente e crudele al contempo perché coniugato con la speranza di una vita appena degna di essere vissuta.

Occorre comunque sottolineare come la scelta dei luoghi in cui "accamparsi" non è mai troppo casuale; si privilegiano, quando non si dispone di risorse o di reti solidali, gli spazi abbandonati e trascurati da tanta architettura e incerta pianificazione contemporanea. Questi luoghi appaiono predisposti, con le loro sacche di abbandono e degrado, a divenire accampamenti di un'attesa indefinita, dell'erranza composta dalle genti più svariate. Gli insediamenti precari che nascono, sono spesso prodotti con materiali di riciclo, si addensano gli uni agli

altri, quasi a cercare un legame di condivisione in territori avvertiti come ostili e sempre posti nei pressi di quartieri già a rischio. Per quanto queste configurazioni possano apparire differenziate a seconda della tipologia della città considerata, alcune linee risultano comuni. Densità, uso dei materiali improvvisati e trasformati nell'uso, ridefinizione di piccoli percorsi, fogne improvvisate, vicoli assediati da rifiuti e quant'altro disegnano queste cartografie, che nascono e muoiono a ritmo accelerato. Si tratta di spazi che vengono velocemente demarcati e che si recintano, o risultano come ingombranti corpi mal tollerati, poiché spesso la loro collocazione non è così distante dalle residenze tradizionali di frequente gravate da imminenti condizioni di abbandono. La stigmatizzazione di queste aree finisce con lo stigmatizzare i quartieri di vicinanza che si sentono così minacciati. Eppure questa prossimità costituisce una vera e propria lacerazione per tutti, è un'immagine allo specchio di quello che accade, che potrebbe accadere, è la rappresentazione di una precarietà minacciosa e incombente.

Le periferie e i territori marginali sono una dimensione necessariamente plurale e dai contorni incerti, mai dati una volta per tutte. Per comprendere questa sottolineatura dobbiamo distruggere la miriade di *cliché* che di solito vengono forniti riguardo queste rappresentazioni territoriali; si tratta spesso di immagini o descrizioni spesso lontanissime dalla verità. Fotografata, poetizzata, temuta, abbandonata la realtà periferica ha continuato nel frattempo le sue mutazioni; ad ogni cambio di pelle, linguaggi, relazioni, economie legali e parallele indicavano l'accelerata metamorfosi in corso su scala globale.

È lo spazio urbano su scala planetaria ad essere divenuto "periferia", margine, insediamento precario, molteplice, variegato, segregato o degradato, ma pur sempre indicato come alterità difficile da governare. Le diverse periferie del mondo riescono in tal modo a raccontarci di un Paese, degli abitanti e delle condizioni socio-economiche più di quanto non possano fare i simboli dell'architettura griffata, che cercano di segnare le identità urbane e che in realtà non fanno che approntare scenari chiamati a competere tra loro e che non incidono, se non con ulteriori segregazioni, sulle evoluzioni dei territori.

Tutto ciò induce un ripensamento del sistema delle rappresentanze, del «clubismo spontaneo» come sostiene Paquot:

> […] invece di sentirsi membri di una classe sociale, o di una comunità culturale oppure linguistica, l'*homo urbanus* combina, a suo modo e secondo le opportunità,

la sua adesione a club diversi. Sarebbe errato pensare che la formula "club" desocializzi l'individuo, essa permette una socialità "scelta", un riconoscimento qualitativamente altro rispetto all'anonimato della grande città. La città molto grande, a differenza del villaggio, dissimula la miseria o la banalizza, ciò significa che finché una solidarietà non sarà possibile, questa esige dei percorsi e in ciò le condizioni di accesso giocano ben spesso il ruolo di un'esclusione potenziale. Ma, la grande città possiede egualmente delle risorse insospettabili (Paquot, 2006, pp. 136-137).

Si tratta pertanto di costituire delle pratiche capaci di attivare da subito, e a partire dai saperi e dalle competenze acquisite, delle ipotesi di "patti di vita" collettiva fondati sul presupposto che la fuoriuscita da questo modello di "crescita", più che essere una segnalazione dei limiti di sviluppo raggiunti, è l'indicazione di una svolta necessaria e radicale degli stili e dei bisogni di vita.

In questo modo «l'esodo indotto», di cui parla Paul Virilio, rappresenta l'abitare precario del terzo millennio in cui le città tradizionalmente intese, appaiono superate da un urbano informe nei cui territori l'estetica più delirante si coniuga con la colonizzazione mobile dello spazio, e in cui la virtualità si affianca a strategie economiche balbettanti.

Dinanzi a questa crisi migratoria senza precedenti, incomparabilmente più grave dell'immigrazione dell'età industriale, e che alcuni definiscono l'"offensiva migratoria" del terzo millennio, il problema dell'urbanizzazione del mondo contemporaneo è da porsi in termini che rimettono in causa la distinzione classica tra "sedentarietà" e "nomadismo". In effetti, dopo l'era multisecolare dello "stazionamento" durevole nei quartieri di un riquadro urbano, che nell'antichità doveva introdurre il "Diritto della città" della localizzazione politica e, infine, lo "Stato di Diritto" delle nazioni, è l'era della circolazione abitabile che debutta con questa delocalizzazione transpolitica, che rimette in questione la "geopolitica" del popolamento nell'età della globalizzazione" (Virilio, 2008, p. VI).

Se già la periferia storica prefigurava un diritto di cittadinanza "minore" rispetto a quello della città, attualmente le cose sono dunque ulteriormente mutate, questo stato di minorità che spesso corrispondeva a uno stigma, è divenuto labile poiché transitorio; transitorio, ma non più libero o aperto. L'"emergenza migratoria" cambia la concezione dello spazio che tende a diventare sempre più parcellizzato, frammentato, difficile da attraversare. Inoltre, nei momenti di trasformazione sociale ed economica sono proprio gli spazi periferici che ap-

paiono più percorsi da intolleranze, violenze, conflitti senza sbocco che implodono nel tentativo di esorcizzare il degrado e il malessere sociale.

In proposito bisogna essere onesti fino in fondo e non disconoscere la problematicità di queste situazioni, in cui si accumulano problemi che i quartieri o le aree "securizzate" hanno cercato di tenere ben al di fuori dei propri confini. L'abbandono dell'azione pubblica unitamente alla speculazione dissennata del privato hanno spesso disegnato vaste aree periferiche aggregate solo in ragione di grandi centri commerciali, senza infrastrutture e servizi. Costretti a pendolarismi estenuanti, gli abitanti di questi luoghi sono fantasmi di cui ci si ricorda solo in occasione di episodi di cronaca. In un bel romanzo di J. G. Ballard, "*Kingdom Come*", del 2006, simili territori servivano a meglio capire la «mutazione antropologica» in corso, con l'apparato ideologico che vi si accompagna. Comunità labili capaci di orientare lo stare in comune solo in emergenza, ossia nella tensione neo-tribale che il cittadino-consumatore è sempre più chiamato ad affrontare. Così, in un allucinante dialogo più che realista, due dei protagonisti indicano le caratteristiche più proprie del nostro tempo:

> Le società sono più felici quando la gente può spendere e non risparmiare. Adesso abbiamo bisogno di un consumismo delirante, quel genere di comportamento che si vede in occasione dei motor show. Spettacoli visivamente entusiasmanti, una specie di eterna campagna elettorale. Il consumismo riempie il vuoto che è alla base delle società secolari. La gente ha un enorme bisogno di autorità che soltanto il consumismo può soddisfare (Ballard, 2006, p. 93).

È in questo modo che avviene la destituzione di senso dell'esistere, quel vuoto che ci costringe a creare dei pieni, che sono pieni di merci, luoghi frettolosi di attraversamento (Villani, 2006).

La "tecnosfera" dell'urbano diffuso è una trama in cui il transito tra materiale e virtuale appare estremamente intrecciato dalla necessità di ricostruire una trama di senso capace di scongiurare il vuoto e la noia di un quotidiano addomesticato e di un tempo di vita frantumato.

La città non è uno spazio neutrale, piuttosto è la dimensione in cui è ancor oggi possibile l'esercizio di quella «parresia», intorno alla quale rifletteva M. Foucault, ossia il compito primo della filosofia, che con la città nasce e con la quale intreccia il proprio divenire. La «parresia», precisa il filosofo francese, non si confonde con l'esercizio del potere:

Far giocare il *logos* nella *polis* – *logos* nel vero senso della parola, parola ragionevole, parola che persuade, parola che può confrontarsi con altre parole, e che non vincerà se non per il peso della propria verità e dell'efficacia della sua persuasione – , far giocare questa parola vera, ragionevole, agonistica, questa parola di discussione nel campo della *polis*, è in questo che consiste la parresia. E questa parresia, ancora una volta, non è né l'esercizio di un potere tirannico, né il semplice statuto di cittadino che può donarla (Foucault, 2008).

Ancor più urgente appare il richiamo a questa pratica nel presente, a fronte di un processo di mediatizzazione che intende forgiare la trasformazione urbana unicamente sul versante delle proprie patologie e dei propri timori.

Istituzioni, parresia, creazione devono riconsiderare la sfida del progettare il miglior modo di vivere possibile, chiamando in causa il conflitto sempre più marcato tra i meccanismi di mercificazione e privatizzazione e la necessità di spazi collettivi condivisi.

L'architettura, ancora una volta, ha svolto in questo senso un ruolo incerto, quando non negativo decidendo di ritrarsi dalla sperimentazione di nuovi usi possibili dello spazio pubblico, in favore di un accresciuto interesse per la firma, il *brand* del progetto commissionato. Un'architettura appiattita su una funzione estetizzante, che qualifica i luoghi più per la loro funzione-immagine, che per la destinazione e uso, appare come una tecnologia che non ha più saputo, o meglio voluto, pensare alle esistenze e all'ambiente in cui queste si declinano.

Lo spazio: un diritto negato

Il diritto allo spazio dev'essere inscritto in quella più ampia rivendicazione di diritti essenziali alla vita, come l'acqua, la salute, ecc., che il modello del liberismo senza regole ha messo profondamente in discussione.

La disponibilità di spazio, che va distinta dalla disponibilità di suolo è l'esito del processo convulso che caratterizza l'attuale esplosione urbana. L'accaparramento del suolo risponde pertanto a strategie tra loro articolate che è possibile individuare nella dilatazione e densificazione degli assetti periferici e non solo. Vale la pena ribadire come la stessa definizione di periferia andrebbe nell'oggi ripensata, poiché sono proprio le configurazioni periferiche che

esprimono nell'oggi il farsi dell'urbano; i centri, anche delle città che hanno mantenuto la propria fisionomia storica, fungono più come testimonianza con destinazione museale o terziario-quaternaria, laddove le "periferie" costituiscono invece gli spazi dell'abitare.

Il geografo Lussault, parla in proposito di un'organizzazione «sistemica multidimensionale».

La città costituisce dunque un dispositivo spaziale che configura le sostanze sociali, questa configurazione costituisce al contempo uno stato che si può analizzare e un processo del quale importa comprendere l'archeologia. Questo dispositivo lo si può qualificare con l'aiuto della coppia densità/diversità: in effetti, l'urbano è "sempre" più denso che il non urbano o l'infra-urbano, se si concepisce la densità come un indicatore dell'intensità della "copresenza di oggetti sociali" (materiali e immateriali) distinti; "allo stesso tempo" che più denso, l'urbano è sempre più "diverso" del non-urbano, diversità che esprime la relazione tra la quantità di oggetti co-presenti e la somma degli oggetti 'disponibili' nello stesso momento nella società (Lussault, 2000, pp. 31-32).

Tuttavia, nel movimento convulso delle trasformazioni cui stiamo assistendo, l'attenzione archeologica deve portarsi sulle "stratificazioni", spesso occasionali che producono i territori urbani. Si tratta spesso di territori in cui il diritto allo spazio è compromesso dalle "possibilità materiali e immateriali all'accesso", possibilità spesso ostacolate quando non negate. Infatti, i processi di edificazione rispondendo a logiche di urgenza e speculazione prescindono da una progettualità garante delle condizioni essenziali di esistenza tra le quali occorre annoverare quelle della "mobilità".

Lo spazio si trasforma così in una "condizione precaria", una condizione che funziona come paradigma dell'attuale processo capitalistico. In modo specifico Marazzi, riferendosi ai mutamenti prodotti su scala globale dalla new economy, chiama in causa i processi di riarticolazione territoriale che vi sono strettamente connessi, laddove il nesso centro-periferia, completamente ripensato dall'economista svizzero, ha una ricaduta importante ad ogni livello di scala locale.

Nella globalizzazione la "determinazione locale" (metropolitana) e "regionale" dei processi di produzione e di distribuzione della ricchezza mantiene e addirittura

rafforza in modo conflittuale la dimensione inter-nazionale all'interno dell'economia globale (Marazzi, 2002, p. 88).

La periferia s'insinua così nei territori urbani, non più spazio interstiziale, ma vera e propria cartina tornasole delle modalità diversificate del vivere odierno sottoposte a "stanzialità" ed "erranze" mai scelte, ma sempre più indotte dai violenti mutamenti delle società ultra-liberiste, per le quali soggettività e condizioni di vita sono considerate alla stregua di merci tra le altre. L'esclusione è il meccanismo più pervicace; ne sono testimonianza i vuoti urbani, le aree di "contaminazione", i campi nomadi, le discariche a cielo aperto abbandonate all'incuria, in piena frammistione con brandelli di orti inquinati, filiera corta di un "desiderio verde"[2], che deve emanciparsi dal timore di mettere in questione "ciò che ci accade".

[2] Segnalo in proposito il lavoro di grande interesse che il gruppo di giovani artisti di "Pepe verde" ha svolto e sta svolgendo nel quartiere Isola-Garibaldi di Milano insieme a Bert Theis e al Laboratorio OUT (*Office of Urban Transformation*). La "gentrificazione" del quartiere è in pieno svolgimento, in ragione dell'interesse che questo territorio riveste nell'ambito dell'Expo 2015. Rinvio per ulteriori approfondimenti all'iniziativa "*Green Desir*e – Desiderio verde" tenutasi a Milano il 12-20 ottobre e agli interventi prodotti da me e Bert Theis a questo riguardo per il n. 358 della rivista «Urbanisme» (Villani, 2008; Theis, 2008).

Spaces of proximity and encounter: towards an understanding of cities as sites of difference[1]

di Gill Valentine[2]

Difference: the hallmark of the city

Difference is a hallmark of cities. The size and density of urban populations means they are sites of proximity where all different sorts of people are brought together. The issue of diversity and juxtaposition has been at the heart of geographical and sociological attempts to understand urban life. At the beginning of the 20th century a group of scholars – most famously Robert Park, Ernest Burgess and Roderick McKenzie – carried out detailed studies of where different kinds of people lived in the city. They became known as The Chicago School of Human Ecology because they used an analogy with plant communities to develop a theory of how «natural communities» emerge in cities. Although this work was later heavily criticised for its narrow empiricism and the assumptions made about "race" (that it was an essential category) that is now out of kilter with contemporary understandings of identity and "difference", in the late twentieth century social scientists continued to explore and seek to explain urban patterns of social segregation and inequality. For a decade or more the city was characterised as site of crime, conflict and withdrawal (e.g. Valentine, 1989; Davis; 1990, Mitchell; 2003). During this period "difference" was

[1] This chapter is based on a paper which was previously published in «Progress in Human Geography» (Valentine, 2008). I am grateful to "Sage" for giving the editors of this volume permission to reproduce this edited version of it and to the European Research Council award "Livedifference" for its support to develop these ideas.

[2] Docente alla School of Geography dell'Università di Leeds.

synonymous with fear of otherness (Valentine, 1989; Davis, 1990) in which explanations for patterns of difference in the city shifted towards symbolic as well as material processes of inclusion and exclusion, with particular groups becoming demonised as "dangerous others" including: young people, minority ethnic groups, homeless people, those with mental ill-health ecc.

However, in the late 20th century globalisation placed major European and North American cities at the centre of the world economy. The rapid growth of the service sector and creative industries produced a well paid group of middle class professionals who wanted to live in the centres of cities because of the proximity of work and entertainment opportunities. As a result, post-industrial gentrification changed the social and physical make-up of many city neighbourhoods. Moreover, the historical shift from industrial society to new modernity, in which individuals are assumed to be released from traditional constraints and to have more freedom to create their own individualized biographies, choosing between a range of lifestyles, resulted in the more open public expression of a diverse range of social identities and ways of living (including the greater visibility of: people with disabilities; transgender and transsexual people; different religions and spiritual beliefs; and the "grey" lifestyles of older people, facilitated in part by equality legislation). Finally, the twin forces of the global economy and global conflicts have accelerated patterns of transnational migration dramatically intensifying the connections between different peoples, cultures and spaces. This supermobility has created what Vertovec (2007) has termed "super diversity" in contemporary cities across the globe (e.g. Law, 2002; Yeoh, 2004). In this context the city of the 21st century is being re-imagined as a site of connection. Iris Marion Young was one of the first commentators to celebrate the city as a site of difference. She described city life as «a being together of strangers» (Young, 1990, p. 240). More recently Doreen Massey (2005, p. 181) has referred to our «thrown togetherness» with others in the city; while Sennett (2001) argues that: «[a] city is a place where people can… enter into the experiences and interests of unfamiliar lives… to develop a richer, more complex sense of themselves».

Much of the writing that is associated with this "cosmopolitan turn" (a stance that implies openness towards diversity) in thinking about the city celebrates the potential for the forging of new hybrid cultures and ways of living together with difference (evident in place marketing strategies) but without actually spelling out how this is being, or might be, achieved in practice. Rather,

it is implied that cultural difference will somehow be dissolved by a process of mixing or hybridisation of culture in public space (e.g. Young, 2002). For example, Nava (2006, p. 50) describes the everyday domestic cultures in many of London's neighbourhoods as signalling «increasingly undifferentiated, hybrid, post-multicultural, lived transformations which are the outcomes of diasporic cultural mixing and indeterminacy».

Focusing on the micro-scale of everyday public encounters and interactions Laurier and Philo (2006b), claim that low-levels sociability represent one facet of mutual acknowledgement: a doing of togetherness. Laurier, Whyte and Buckner (2002, p. 353) write: «… people in cities do talk to one another as customers and shopkeepers, passengers and cabdrivers, members of a bus queue, regulars at cafes and bars, tourists and locals, beggars and by-passers, Celtic fans, smokers looking for a light, and course… as neighbours». Likewise, Thrift (2005) has argued that the mundane friendliness that characterises many everyday urban public encounters represents a base-line democracy that might be fostered. He talks about overlooked geographies of kindness and compassion and about the potential for leaching these practices into the wider world (Thrift, 2005).

However, some of this writing about cosmopolitanism and new urban citizenship appears to be laced with a worrying romanticisation of urban encounter and to implicitly reproduce a potentially naïve assumption that contact with "others" necessarily translates into respect for difference. In this chapter I therefore draw on original material from a research project about white majority prejudice, to think more closely about what Sennett (2000) refers to as the importance of the «collectivity of space». I begin by critiquing some of the work celebrating urban encounters through using empirical examples of where contact with difference leaves attitudes and values unmoved, and even hardened, before going onto consider debates about what kind of encounters produce what might be termed «meaningful contact». By this I mean contact that actually changes values and translates beyond the specifics of the individual moment into a more general positive respect for – rather than merely tolerance of – others. In doing so, I identify a paradoxical gap that emerges in geographies of encounter between values and practices.

The empirical material employed in this chapter comes from a two stage investigation into the nature of prejudice (Valentine, 2010). This study addressed negative social attitudes towards a range of minority groups, including lesbians

and gay men, transsexuals, disabled people and so on, not just minority ethnic and migrant communities. In the first stage "Mori" (a social research company, now known as "Mori Ipsos") conducted a nation-wide questionnaire survey about prejudice. The survey asked respondents which groups, if any, they felt less positive towards. It was completed by 1,693 adults who were interviewed across 167 constituency-based sampling points. The data was weighted to reflect the national population profile. The results of the poll were published in a report titled "*Profiles of Prejudice*" (Citizenship 21, 2003).

The subsequent qualitative study upon which this chapter draws was funded by Citizenship 21 to understand some of the patterns identified in the national survey. It involved nine focus group discussions and 30 in-depth autobiographical interviews with white majority participants. Like the survey this qualitative research focused on the white majority informants' attitudes towards a range of minority and marginalised social groups (including for example: disabled people, lesbians and gay men, transsexual people, gypsy and travellers, women, children and young people, asylum seekers, minority ethnic and faith-based communities). In this sense this research extends much of the writing about geographies of encounter because it focuses on a complex range of intersecting differences rather than adopting the more common bipolar approach of considering only relations between white majority and minority ethnic groups.

The qualitative research was based in three contrasting Uk locations: London, West Midlands, and the South West. Details of the specific locations are withheld to protect the anonymity of those who participated in the study. The quotations presented in this chapter are verbatim[3].

Share space: different lives?

There is increasing evidence that contact between different social groups alone is not sufficient to produce respect. Indeed, many everyday moments of contact between different individuals or groups in the city do not count as encounters at all. In a study of social interactions in urban public places in Aylesbury, Uk, Holland *et al.* (2007) observations suggested that while different

[3] Three ellipsis dots are used to indicate minor edits of a few words. Where [edit] is used this is to indicate a more significant chunk of text has been edited out.

groups co-existed and even observed each other, nonetheless there was little actual mixing between different users who self-segregated within particular spaces, carving out their own territory. Likewise, Amin (2002) has observed that city streets are spaces of transit that produce little actual connection or exchange between strangers. A process exacerbated by the emergence of a mobile phone culture, which Cameron (2000) has observed, contributes to incivility in public space as individuals move in and through locations while locked in the private worlds of their conversations with remote others.

Beck (2002, 2006) argues that although an internalised globalisation of society has occurred, not everyone sees themselves as part of this cosmopolitanism or will chose to participate in interactions with people different from themselves. Close spatial proximity can generate comparisons between different social groups, and breed defensiveness and the bounding of identities and communities (Young, 1990). A recent Council of Europe report to investigate the resurgence of intolerance and discrimination in Europe (Report of the Group of Eminent Persons of the Council of Europe, 2011) identified concern that rising intolerance might also cause the creation of parallel or segregated societies within European cities, the loss of democratic freedoms and possible clashes between the perceived rights and freedoms of different minority groups (especially between freedom of expression and religious freedom).

The West Midlands site where this research was conducted is an area of relative social and economic deprivation. Many of the informants were in comparatively low income or unstable forms of employment and had either housing or health concerns relating to themselves, their children or older parents. They told community-based narratives of injustice and victimhood, for example that migrants are stealing jobs, that minority groups such as Muslims, lesbian and gay men and disabled people are receiving unfair cultural support or legal protection and so on. In both forms of account – of economic and cultural injustice – minority groups were represented as dependent on the State. This position of parasitism was contrasted in these narratives with the perceived unacknowledged rights and contribution to society of the white majority community. The research in London was conducted in one of the most culturally diverse boroughs that has an indigenous white working class population as well as significant Afro-Caribbean, South Asian and Turkish communities and a growing number of refugee and asylum seekers. This area has also undergone a process of gentrification in the past 10 years and so is also socio-

economically diverse. Here, the white majority interviewees' accounts were also laced with examples of perceived economic and social injustices. These included claims that minority groups were taking advantage of the welfare system and receiving preferential treatment in terms of benefits, housing and health care as well as receiving financial and political support for their own faiths, languages and wider cultural practices. In each research location such narratives provided the basis for the interviewees' justifications of their openly-held prejudices towards minority groups in the local neighbourhood (Valentine, 2010), as this extract from a focus group demonstrates:

R1: To be truthful, it's like they had a mosque put on Station Road and on a quiet day, like a Sunday morning you will hear it, yeah.
R2: Wailing.
R1: To be truthful when I hear it I do, I will say I feel like I'm in some other country, do you know what I mean?
Interviewer: It's cultural strangeness?
R3: Yeah it is strange.
R4: It doesn't mix.
R1: No, it don't feel right to have that on your doorstep anyway. But they've built that when they should I think have other important things to build…
R2: There's schools and hospitals that are needed and they build a mosque. They closed the Children's Hospital… that children's hospital had been there for years and years.
Interviewer: so the mosque you're saying?
R2: It was taken from taxpayer's money
R1: It came from the council it shouldn't have…it's a grievance (London, focus group).

In the context of such personal and community insecurity it possible to see why some find it hard to have mutual regard for groups they perceive as an economic or cultural threat. Indeed, being prejudiced can actually serve positive ends for some people, for example, by providing them with a scapegoat for their own personal social or economic failures (Valentine, 2010). This means that prejudiced individuals can have a vested interest in remaining intolerant despite positive individual social encounters with communities/individuals different from themselves.

The urban studies literature documents many examples of socially mixed neighbourhoods that are territorialised by particular groups and rife with tensions over different ways of «doing» and «being» in shared space (Webster, 1996, Watt and Stenson, 1998). These include not only power struggles and conflicts over the ownership and control of public space between different ethnic groups but also between people of different ages – particularly between teenagers, who often feel unjustly marginalised in public space by adults, and the elderly who are commonly fearful of groups of young people in what in effect are often age-segregated neighbourhoods (Valentine, 2004; Vanderbeck, 2007). Even where contact is instigated between different social groups, for example, in the institutional space of the school, rather than generating intercultural exchange it can actually be socially divisive. Here the social studies of childhood and youth literatures provide evidence of the repetition of gender, sexual, class, and race practices amongst young people which cement, rather than challenge, animosities (Valentine, 2004).

Nonetheless despite the often parallel lives of different groups within the city it is true that people do generally behave in courteous ways towards strangers in public space including the performance of everyday acts of kindness. However, such taken for granted civilities should not be mistaken as respect for difference. As Cresswell's (1996) seminal book – *In Place/Out of Place* – demonstrated the production of space is shaped by normative codes of behaviour. Encounters in public space therefore always carry with them a set of contextual expectations about appropriate ways of behaving which regulate our co-existence. These serve as an implicit regulatory framework for our performances and practices. Since the enlightenment dominant western discourses have associated civility and etiquette with notions of moral and aesthetic development. Individuals therefore regularly act out mundane and ritualised codes of etiquette such as holding open doors for, or exchanging banalities in queues with, "others" because these conventions are sedimented into public modes of being and are constitutive of our self identities as citizens. For example, Jim who admits to holding openly, in some cases, quite extreme prejudices, nonetheless describes the civilities he exchanges with new migrants in his neighbourhood.

All these… have come over, you don't know if there's a terrorist amongst them… There's one, there's a college up here, and he comes home and comes

[past] here, and… he talks pretty good English. At first he didn't want to talk English, you know what I mean? I don't know why, I'm talking. Then all of a sudden he got to know me like. Cos I used to clean the car outside there sometimes, outside their house, clean my car, you know what I mean. He'd stand on his step and he used to watch me, like and talking and I used to go "alright". And I go out now, since I started saying hello to him, and they come out to chat … like we've all, been neighbours for years [laughs] (male, 60s, West Midlands).

Such civil encounters represent a tolerance of others in shared space. However, tolerance is a dangerous concept. It is often defined as a positive attitude yet, it is not the same thing as mutual respect. Rather, tolerance conceals an implicit set of power relations. It is a courtesy that a dominant or privileged group has the power to extend to, or withhold from, others. The danger of everyday civil encounters therefore is that they obscure or leave untouched the question of who has the power to tolerate, and therefore wider issues of equality and mutuality (Weymss, 2006).

Moreover, some of the research participants argued that encounters in contemporary public space are regulated by codes of so-called "political correctness" to such an extent that they feel obliged to curb the public expression of their personal prejudices and negative feelings. Their attitudes are only allowed to leak out in "privatised" spaces, such as at home or when part of a "closed" group of friends where they know their opinions will be shared and validated, and that even if challenged, will have no wider public or personal consequences for them. In this way, anti-discrimination legislation regulates public civilities but not private moralities; while prejudice-reduction initiatives rarely address spaces like the home. This quotation captures the privatised nature of many prejudices.

I don't think we'll change people's attitudes. I mean I know just from like doing my job in working for the Council, they've got a policy of you know fair discrimination [sic] … I think it makes people in fear of it… it makes people think more before they speak, be more careful about what they say about minority groups, so you know you can't sort of like, voice your opinions, so I think it makes people tread on egg shells (male, 20s, West Midlands)

Moreover, some informants who identified themselves as holding liberal values and of having a conscious desire to be non-prejudiced nonetheless described themselves as being fearful of contact with minority groups: the «anxiety of privilege» (Sennett, 2003, p. 22). Fearful of being condescending or "getting it wrong" and causing offence they eschew encounters with difference and in doing so produce the very effects of which they are fearful as this woman describes:

If you see someone in a wheelchair I do think oh there's someone in a wheelchair and you know how people say you know all the bad things that happen to disabled people, like people talking to the person pushing them or shouting or whatever… All this flashes through my mind and I think act normal, act normal, ... My brain automatically goes onto things you shouldn't do and the things you are told are bad… and I get paranoid that I'm going to do one of these things… I can't act natural (woman, 20s London)

In both situations – where a person holds prejudiced values and yet behaves in a polite way in public encounters with minority groups; and where a person holds liberal values and yet behaves in an implicitly disrespectful way towards others by avoiding encounters with difference – a clear gap is evident between individuals' values and practices in public space. If we are to produce meaningful contact between majority and minority groups which has the power to produce social change this gap needs to be addressed. We need to find ways in which everyday practices of civility might transform prejudiced values and might facilitate liberal values to be put into practice.

Space of interdependences and cultural destabilisation

Writing in the aftermath of race disturbances which took place in three British cities in 2001 Amin (2002) recognised that proximity on its own is not enough to bring about social transformation. Rather, he argued that we need to create spaces of interdependence in order to develop intercultural understanding. For Amin (2002, p. 959) this is best achieved in what he terms the «micropublics of everyday social contact and encounter» rather than engineered through larger scale events like public festivals or policies framed in terms of

rights and obligations at the national scale. These «micro-publics» include: sports or music clubs, drama/theatre groups, communal gardens, youth participation schemes and so on. They represent sites of purposeful organised group activity where people from different backgrounds are brought together in ways that provide them with the opportunity to break out of fixed patterns of interaction and learn new ways of being and relating (Amin, 2002). Rather than leaving to chance the emergence of openness to otherness, some writers have argued that the commercial hospitality industry (Bell, 2007) and also design (Rishbeth, 2001; Fincher, 2003; Fincher and Iveson, 2008) can play important potential parts in fostering integration between different groups.

However, these diverse accounts of how we might begin to build connectivity through share space need to be treated with a degree of caution. First, intergroup contact – while potentially beneficial in reducing majority prejudice – can be very stressful for minority groups. They may be unsure of how they will be received (Crocker, Majo and Steele, 1998); may not welcome the burden of representation (Bassi, 2003); and may even dread such encounters because their experiences of marginalisation and discrimination taint their willingness to engage in relations with majority groups. The same contact may be read and experienced very differently both between, and within, majority and minority groups (c.f. Bell *et al.*, 1994) and may have unrecognised negative outcomes for particular individuals. As such, we need to pay more attention to the intersectionality of multiple identities (not just to ethnicity), and particularly to consider which particular identifications these purposeful encounters with difference are approached through, and how these encounters are systematically embedded within intersecting grids of power (Valentine, 2007).

Second, if a common ethics of care and mutual respect emerges from these particular kinds of purposeful, organised micro-public encounters it raises the question of how this connectivity might be sustained and scaled up in both space and time beyond these moments?

Scaling up a politics of connectivity

Amin (2002) argues that «micro-publics» are spaces that can transmit wider intercultural understanding and social transformation because they are sites of cultural destabilisation. Research (Allport, 1954) on the causes and transmis-

sion of prejudice suggests that when an individual has a negative experience with a member of a minority group as part of routine everyday encounters this moment is often mobilised to produce and justify powerful negative generalisations about the whole population that the minority individual is seen to represent. Thus positive encounters with individuals from different social groups in micro-publics might be expected to produce correspondingly powerful positive changes in attitudes towards minority populations in general.

However, the evidence of this research is that this is not the case. Positive encounters with individuals from minority groups do not necessarily change people's opinions about groups as a whole for the better with the same speed and permanence as negative encounters. In other words, in the context of negative encounters minority individuals are perceived to represent members of a wider social group, but in positive encounters minority individuals tend to be read only as individuals. In the following quotations informants describe friendships and family relationships with individuals who are lesbian and gay, and who are of dual heritage yet they then go onto articulate homophobic and racist comments respectively, demonstrating the limits of encounter with difference:

I'm an open guy, I've had some gay friends and lesbians. I got on very well with them, and I find them funny. I find them, in the most part to be quite well educated as well, you know. They know how to party, I'm all for that. I just think there could be people out there that well, it's [social change] going… just a wee bit too fast… I mean when you see the [lesbian, gay and bisexual pride] rallies at Parliament Square and places like that. I mean I've been working in my van and I've been sitting parked up, and you see two guys… and then they're really camp and they're trying to get their message across. They're going about it in completely the wrong way, because all they're doing is disgusting people. When you have families and mothers and kiddies walking along the pavements, and they're camping it up and two guys kissing and… they're going over the top, they're not going to get much of a sympathy vote there (male, 50s, London).

R1: I've got blacks in my family, my grandson's half baked. I'm not racist but they've let them all in, they're taking over the country.
R3: I think she's got a very good point
R2: My son can't even get a flat [edit]

R1: There's nothing worse than when you're standing, especially in the street, and walk to the bottom and you walk from the bottom to the top and you haven't heard an English word spoken (focus group, London).

These examples of the failure of individual contact to produce generalised respect for difference explain why there was no contradiction between Jim's story – quoted earlier – of exchanging everyday civilities with his neighbours who are asylum seekers while cleaning his car, and his support for a right-wing, anti-immigration political party.

The reason that such individual everyday encounters do not necessarily change people's general prejudices is because they do not destabilise white majority community based narratives of economic and/or cultural victimhood. It is these narratives – that have a geographical dimension, differing in their focus in different places according to specific local socio-economic contexts – which enable people to justify their prejudice, and not to recognise their own attitudes as constituting prejudice, because they believe their views to be predicated on well-founded rationales (Valentine, 2010).

The certainty in respondents' justifications of their prejudices makes them hard to challenge, especially where groups feel they have little ability to control events and that they are being treated unfairly. This implies that more emphasis needs to be placed, not just on immediate contact experiences, but on how people's accrued histories of social experiences and material circumstances may also contribute to their feelings about urban encounters from both sides (i.e. from the perspective of participants from both majority and minority groups). In particular, how do "real" and "imagined" feelings of injustice - here, I refer to imagined injustices in the sense that some identified threats are symbolic or future oriented – inhibit an emotional bridge being made between people's attitudes to particular individuals and their attitudes to wider social groups.

Encounters never take place in a space free from history, material conditions, and power. The danger is that contemporary discourses about cosmopolitanism and new urban citizenship, by celebrating the potential of everyday encounters to produce social transformations, potentially allow the knotty issue of inequalities to slip out of the debate.

Conclusion: difference matters

This chapter has reflected on the debates about proximity and encounter in the contemporary city. On the one hand, the positive focus on social transformation that characterises much of the writing about cosmopolitanism provides a welcome antidote to a previous emphasis on cities as sites of social exclusion and conflict. On the other hand however, we should be wary about being too quick to celebrate everyday encounters and their power to achieve cultural destabilisation and social transformation.

Specifically, the evidence of this research is that proximity in the city does not equate with meaningful contact. While taken for granted normative codes of behaviour in public space mean that people do commonly behave in courteous, ways towards others, this is not the same as having respect for difference. Indeed, there is often an uncomfortable gap between some people's professed liberal values and their actual practices, and vice-versa those who hold prejudiced views can nonetheless willingly exchange public civilities with individuals from the minority groups despite their politics. Rather, everyday convivial urban encounters often mark instead a culture of tolerance which leaves the issue of identifications through which these encounters are approached and the differential capacity of particular voices to participate unaddressed; as well as the question of who has the power to tolerate.

Even, if a respect for difference can be produced from particular kinds of purposeful, organised micro-public encounters (i.e. if the contact is meaningful) it still leaves the question of how this can be scaled up beyond the moment given that white majority prejudices appear to be rooted in narratives of economic and/or cultural victimhood, that themselves are a response to a risk society, in which old securities and certainties are continually being eroded by unprecedented socio-economic change (Beck, 1997).

As such we need an urban politics that addresses inequalities (real and perceived) as well as diversity; that recognises the need to fuse what are often seen as separate debates about prejudice and respect, with questions of social-economic inequalities and power (c.f. Fraser, 1997).

Riferimenti bibliografici

AA. VV. (2004), "La metropoli rimossa", *Gomorra*, IV, 7, maggio.

Abdullah Z. (2009), "Sufis on Parade: The Performance of Black, African and Muslim Identities", *Journal of the American Academy of Religion*, 77, 2: 199-237.

Abi e Cespi, a cura di (2006), *La bancarizzazione dei "nuovi italiani"*, Bancaria Editrice, Roma.

Abu-Lughod L. (2007), "The Challenge of Comparative Case Studies", *City*, 11, 3: 399-404.

Acierno A. (2003), *Dagli spazi della paura all'urbanistica per la sicurezza*, Alinea, Firenze.

Addarii F. (2004), "I santi sono tornati. Una riforma culturale imposta alla città", *Gomorra*, IV, 7.

Agamben G. (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.

Agamben G. (2003), *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino.

Agamben G. (2007), "La città e la metropoli", *Posse*, rivista on-line, 13, 5 novembre.

Agier M. (2002), "Between War and City. Towards an Urban Anthropology of Refugees Camps", *Ethnography*, 3: 317-366.

Agier M. (2012), *Du refuge nait le ghetto. Figures contemporaines de l'héterotopie*, in Hutchison R. and Haynes B.D., eds., *The Ghetto Reader*, Westview/Perseus Book, in stampa.

Agustoni A. e Alietti A. (2009), *Società urbane e convivenza interetnica*, Franco Angeli, Milano.

Albrechts A. (2005), "Creativity as a Drive for Change", *Planning Theory*, 4, 3: 247-269.

Alietti A. (2008), "Insicurezza sociale, politiche securitarie e razzismo popolare", *Guerre&Pace*, 146.

Alietti A. (2009), "Quei soggetti spinti ai confini della società. Note critiche sul concetto di coesione sociale", *Animazione Sociale*, XXXIX, 234: 12-19.

Alietti A. (2011), *Migrazioni, politiche urbane e abitative: alcune riflessioni sulle società urbane europee*, in Agustoni A. e Alietti A., a cura di, *Migrazioni, politiche urbane e abitative: dalla dimensione europea alla dimensione locale*, Fondazione Ismu, Milano.

Allievi S. (2009), *Conflict over Mosques in Europe*. *Policy Issues and Trends,* testo disponibile al sito http://www.alliancemagazine.org/books/MOSQUES.pdf (ultimo accesso: 10 maggio 2011).

Allport G. (1954), *The Nature of Prejudice*, Addison-Wesley, Reading, MA.

Althabe G. e Selim M. (2000), *Approcci etnologici della modernità*, L'Harmattan Italia, Torino.

Ambrosini M. (2005), *Quando i minori sono "altri". L'educazione extra-scolastica come agenzia di integrazione dei minori figli di immigrati*, in De Bernardis A., a cura di, *Educare altrove. L'opportunità educativa dei doposcuola*, Franco Angeli, Milano.

Ambrosini M. (2006), *Nuovi soggetti sociali: gli adolescenti di origine immigrata in Italia*, in Valtolina G. e Marazzi A., a cura di, *Appartenenze multiple. L'esperienza dell'immigrazione nelle nuove generazioni*, Franco Angeli, Milano.

Amin A. (2002a), *Ethnicity and the Multicultural City. Linving with Diversity*, report for the Department of Transport, Local Government and the Regions, University of Durham, Durham.

Amin A. (2002b), "Ethnicity and the Multicultural City: Living with Diversity", in *Environment and Planning A,* 34, 6: 959-980.

Amin A. (2004), "Regions Unbound: Towards a New Politics of Place", *Geografiska Annaler*, 86B: 33-44.

Amin A. (2006), "The Good City", *Urban Studies*, 43: 1009-1023.

Amin A. (2007), "Re-thinking the Urban Social", *City*, 11, 1: 100-114.
Amin A. (2008), "Collective Culture and Urban Public Space", *City*, 12, 1: 5-24.
Anderson E. (2004), "The Cosmopolitan Canopy", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 595: 14-31.
Annunziata S. (2011), *Evolving Urban Citizenship and the Erosion of Public Space in New Ponte di Nona, Rome*, in Cremaschi M. and Eckardt F., eds., *Changing Places Urbanity, Citizenship and Ideology in New European Neighbourhoods*, Techne, Amsterdam.
Annunziata S. and Cossu M. (2010), *Urbanity beyond Nostalgia: Discovering Public Life at the Edge of the City of Rome* in Clapson M. and Hutchison R., eds., *Suburbanization in Global Prespective*, Research in Urban Sociology, 10, Emerald Press.
Antonelli F. e Scandurra G. (2010), *Tranvieri. Etnografia di una palestra di pugilato*, Aracne, Roma.
Antoni J.P. (2009), *Lexique de la ville,* Ellipses, Paris.
Anttonen V. (2003), *Sacred Sites as Markers of Difference: Exploring Cognitive Foundations of Territoriality*, in Tarkka L., ed., *Dynamics of Tradition: Perspectives on Oral Poetry and Folk Belief*, Studia Fennica Folkloristica, Helsinki.
Appadurai A. (2001), *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma (ed. or. 1996).
Appadurai A. (2011), *Le aspirazioni nutrono la democrazia*, *et al./*Edizioni, Milano.
Arendt H. (2004), *Vita activa*, Bompiani, Milano (ed. or. 1958).
Ariès P. (2006), *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna,* Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1975).
Arrigoni P. (2011), *Terre di nessuno. Come nasce la paura metropolitana*, Melampo, Milano.
Asselin O., Dureau F., Fonseca L., Giroud M., Hamadi A., Kohlbacher J., Lindo F., Malheiros J., Marcadet Y. and Reeger U. (2006), *Social Integration of Immigrants with Special Reference to the Local and Spatial Dimension*, in Penninx R., Berger M. and Kraal K., eds., *The Dynamics of International Migration and Settlement in Europe. A State of the Art*, IMISCOE Joint Studies, Amsterdam University Press, Amsterdam.
Associazione Villa Pallavicini, a cura di (2010), *Uno sguardo ravvicinato sulla via Padova*, Edizioni Villa Pallavicini, Milano.
Atkinson R. and Blandy S. (2006), *Gated Communities*, Routledge, London and New York.
Attili G. (2007), "Digital Ethnographies in the Planning Field", *Planning Theory and Practice*, 8, 1: 90-97.
Attili G. (2008), *Rappresentare la città dei migranti. Storie di vita e pianificazione urbana,* Jaca Book, Milano.
Augé M. (1993), *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Eleuthera, Milano (ed. or. 1992).
Augé M. (1997), *Storie del presente. Per un'antropologia dei mondi contemporanei*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1994).
Bäckström A., Davie G., Edgardh N. and Pettersson P. (2010), *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Vol. 1. Configuring the Connections*, Ashgate, Farnham.
Bacqué M.H. et Fijalkow Y. (2006), "En attendant la gentrification: discours et politiques à la Goutte d'Or. (1982-2000)", *Sociétés contemporaines*, 63: 63-84.
Baczko B. (1981), *Utopia*, in *Enciclopedia Einaudi*, 14: 876-920, Einaudi, Torino.
Bagnasco A. (1994), *Fatti sociali formati nello spazio*, Franco Angeli, Milano.
Bagnasco A., Barbagli M. e Cavalli A. (1997), *Sociologia III. Organizzazione sociale, popolazione, territorio*, Il Mulino, Bologna.
Bagnasco A. e Le Galès P., a cura di (2001), *Le città nell'Europa contemporanea*, Liguori, Napoli.
Ballard J.G. (2006), *Kingdom Come*, Fourth Estate, London.

Bankston III C.L. and Zhou M. (1995), "Religious Participation, Ethnic Identification and the Adaptation of Vietnamese Adolescents in an Immigrant Community", *The Sociological Quarterly*, 36:523-534.
Barbagli M. (1999), *Egregio signor sindaco,* Il Mulino, Bologna.
Barnao C. (2004), *Sopravvivere in strada: elementi di sociologia della persona senza dimora,* Franco Angeli, Milano.
Barnett C. (2004), *Spaces of Democracy: Geographical Perspectives on Citizenship, Participation, and Representation*, Sage, London.
Barnett C. (2005), "Ways of Relating: Hospitality and the Acknowledgement of Otherness", *Progress in Human Geography*, 29: 5-21.
Barthes R. (1984), *L'impero dei segni*, Einaudi, Torino (ed. or. 1970).
Bassi C. (2003), *Asian Gay Counter Hegemonic Negotiations of Birmingham's Pink Pound Territory*. Tesi di dottorato, University of Sheffield, UK.
Bateson G**.** (1997), *Sintomi, sindromi e sistemi*, in Bateson G., Una sacra unità, Adelphi, Milano (ed. or. 1991).
Bateson G. (2000), *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Roma (ed. or. 1972).
Bauman Z. (2000), *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1999).
Baumann G. (1996), *Contesting Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
Baumann M. (2009), "Temples, Cupolas, Minarets: Public Space as Contested Terrain in Contemporary Switzerland", *Religio*, 17, 2: 141-153.
Beaumont J. (2010), *Transcending the Particular in Postsecular Cities*, in Molendijk A. Beaumont J. and Jedan C., eds., *Exploring the Postsecular: the Religion, the Political and the Urban*, Brill, Leiden/ Boston.
Beck U. (1997)*, The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*, Polity Press, Cambridge.
Beck U. (2002), "The Cosmopolitan Society and its Enemies", *Theory, Culture and Society*, 19: 17-44.
Beck U. (2006), *The Cosmopolitan Vision*, Polity Press, Cambridge.
Bell D. and Valentine G., eds. (1995), *Mapping Desire*, Routledge, London.
Bell D., Binnie J., Cream J. and Valentine G. (1994), "All Hyped Up and No Place to Go", *Gender, Place and Culture*, 1: 31–47.
Benguigui Y. (2008), *9/3, mémoire d'un territoire*, documentario prodotto da Elemiah, con la partecipazione di Canal +, 130 min., Francia: *http://www2.cndp.fr/tice/teledoc/default.htm*.
Ben-Joseph E. (2005), *The Code of the City. Standards and the Hidden Language of Place Making*, MIT Press, Cambridge.
Ben-Joseph E. and Szold T.S., eds. (2005), *Regulating Place. Standards and the Shaping of Urban America*, Routledge, New York-London.
Benoit-Lévy G. (1927), *Paris s'étend...*, Société générale d'imprimerie, Paris.
Beraudo G., Castrovilli A. e Seminara C. (2006), *Storia della Barriera di Milano dal 1946*, EUT, Torino.
Berdini P. (2008), *La città in vendita*, Donzelli, Roma.
Berger J. (2006), *Questione di sguardi*, il Saggiatore, Milano (ed. or. 1972).
Bernardini A. (1968), *Un anno a Pietralata*, La Nuova Italia, Firenze.
Beseghi U. (1956), *Palazzi di Bologna*, Tamari, Bologna.
Bianchetti C. (2008), *Urbanistica e sfera pubblica*, Donzelli, Roma.
Bianchetti C. (2011), *Il Novecento è davvero finito*, Donzelli, Roma.
Bifulco L., a cura di (2003), *Il genius loci del welfare. Strutture e processi della qualità sociale*, Officina Edizioni, Roma.

Bifulco L. e de Leonardis O. (2003), *Partnership o partecipazione. Una conversazione sul tema*, in Karrer F. e Arnofi S., a cura di, *Lo spazio europeo fra pianificazione e governance*, Alinea, Firenze.
Blanc C. (2010), *Le Grand Paris du XXIe siècle,* Le Cherche Midi, Paris.
Blidon M. (2010), *La casistica del bacio*, in Barberi P., a cura di, *È successo qualcosa alla città*, Donzelli, Roma.
Blunt A. and Wills J., eds. (2000), *Dissident Geographies: an Introduction to Radical Ideas and Practice*, Prentice Hall, London.
Bobbio L., a cura di (1995), *Di questo accordo lieto*. *Sulla risoluzione negoziale dei conflitti ambientali*, Rosenberg & Sellier, Torino.
Bobbio L., a cura di (2007), *Amministrare con i cittadini. Viaggio tra le pratiche di partecipazione in Italia*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
Bolocan Goldstein M. e Pasqui G. (2011), *Oltre la crescita edilizia. Una nuova agenda pubblica per Milano*, in Arcidiacono A. e Pogliani L., a cura di, *Milano al futuro. Riforma o crisi del governo urbano*, et/al edizioni, Milano.
Bolt G., Özüekren S. and Phillips D. (2010), "Linking Integration and Residential Segregation", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36, 2: 169-186.
Boltanski L. e Thévenot L. (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, Gallimard, Paris.
Bonadonna F. (2001), *Il nome del barbone: vite di strada e povertà estreme in Italia,* DeriveApprodi, Roma.
Borghi R. (2010), *Generi urbani. La città eteronormata*, in Barberi P., a cura di, *È successo qualcosa alla città*, Donzelli, Roma.
Borghi R. e Schmidt di Friedberg M. (2011), "Introduzione", *Bollettino della Società Geografica Italiana*, 1: 7-12.
Borghi V. (2001), *Terzo settore e legame sociale: logiche d'azione del non profit e forme di integrazione tra economia e società*, in La Rosa G., a cura di, *Le organizzazioni nel nuovo Welfare: l'approccio sociologico*, Maggioli, Rimini.
Bosisio R., Colombo E., Leonini L. e Rebughini P. (2005), *Stranieri & italiani*, Donzelli, Roma.
Boullier D. (2010), *La ville-événement. Foules et publics urbains*, PUF, Paris.
Bound R.A. and Beauregard A. (2000), *Urban Citizenship*, in Isin E.F., ed., *Democracy, Citizenship and the Global City*, Routledge, New York.
Bourdieu P., dir. (1993), *La misére du monde*, Éditions du Seuil, Paris.
Bourgois P. (2003), *Cercando rispetto. Drug economy e cultura di strada*, DeriveApprodi, Roma (ed. or. 1996).
Bozzuto P. (2008), *Alice nelle città: la costruzione di immagini del futuro nei processi "partecipati" di trasformazione della città e del territorio*, in Bozzuto P., Costa A., Fabian L. e Pellegrini P., *Storie del futuro. Gli scenari nella progettazione del territorio,* Officina Edizioni, Roma.
Boyer D. C. (2000), "On the Sedimentation and Accreditation of Social Knowledges of Difference: Mass Media, Journalism, and the Representation of East/West Alterities in Unified Germany", *Cultural Anthropology* 15: 459-91
Braidotti R. (1995), *Soggetto nomade. Femminismo e crisi della modernità*, Donzelli, Roma, (ed. or. 1994).
Breckner I. and Bricocoli M. (2011), *Prisons of Madness as Sources of Urban Innovation*, in Eisinger A., Brodowski N. and Seifert J., eds., *Urban Reset. How to Activate Immanent Potentials of Urban Spaces*, Birkhäuser, Zurich.
Brenner N. (2004), *New State Spaces. Urban Governance and the Rescaling of Statehood,* Oxford University Press, Oxford.

Brenner N., Marcuse P. and Mayer M. (2009), "Cities for People non for Profit", *City*, 13, 2: 176-184.
Bressan M. e Tosi Cambini S. (2011), *Eterogeneità culturale e spazi pubblici in un distretto industriale: Il macrolotto 0 di Prato come zona di transizione*, in Bressan M. e Tosi Cambini S., a cura di, *Zone di Transizione. Etnografia urbana nei quartieri e nello spazio pubblico*, Il Mulino, Bologna.
Briata P. (2007), *Sul filo della frontiera. Politiche urbane in un quartiere multietnico di Londra*, Franco Angeli, Milano.
Bricocoli M. (2002a), "Uno sporco lavoro di quartiere. Il contratto di quartiere a Cinisello Balsamo", *Animazione Sociale*, 3: 54-63.
Bricocoli M. (2002b), "Abbassare la soglia. Organismi ricettivi e pratiche di rigenerazione urbana a Vienna, Amburgo, Torino e Milano", *Territorio*, 22.
Bricocoli M. (2005), *Insicurezza in città e politiche in affanno,* in Bifulco L., a cura di, *Le politiche sociali. Temi e prospettive emergenti*, Carocci, Roma.
Bricocoli M. (2010), *Amburgo. Pratiche e progetti di abitazione collettiva*, in Sampieri A., a cura di, *L'abitare collettivo*, FrancoAngeli, Milano.
Bricocoli M. e Savoldi P. (2010), *Milano Downtown. Azione pubblica e luoghi dell'abitare*, *et al./*Edizioni, Milano.
Bricocoli M., de Leonardis O. and Savoldi P. (2011), *Open Spaces, Walls and Housing. The Aesthetics and Politics of Social Order*, paper presentato al Congresso annuale dell'*European Network for Housing Research*, Tolouse, 5-8 luglio.
Bridge G. and Watson S. (2000), *City Imaginaries*, in Bridge G. and Watson S., eds., *A Companion to the City*, Blackwell, Oxford.
Brighenti A.M. (2008), "Visuale, visibile, etnografico", *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, 1, 1: 91-113.
Brighenti A.M. (2009), *Territori migranti. Spazio e controllo della mobilità globale,* Verona, Ombre Corte.
Brighenti A.M. (2010a), "The Publicness of Public Space. On the Public Domain", *Quaderni del Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale*, 49, Università degli studi di Trento.
Brighenti A.M. (2010b), "On Territorology. Towards a General Science of Territory", *Theory, Culture & Society*, 27, 1: 52-72.
Brighenti A.M. (2010c), *Visibility in Social Theory and Social Research,* Palgrave Macmillan, Basingstoke.
Brighenti A.M. (2011), "Pubblico e comune: un'approssimazione alla loro articolazione contemporanea", *Scienza e Politica*, 44: 53-75.
Brighenti A.M. e Reghellin M. (2007) "Writing, etnografia di una pratica interstiziale", *Polis*, XXI, 3: 369-398.
Brown D. (1999), *Altared Spaces. Afro-Cuban Religions and the Urban Landscape in Cuba and the United States*, in Orsi R., ed., *Gods of The City. Religion and The American Urban Landscape*, Bloomington, Indiana University Press.
Brunello P., a cura di (1996), *L'urbanistica del disprezzo. Campi rom e società italiana*, Manifestolibri, Roma.
Bruno G. (2006), *Atlante delle emozioni. In viaggio tra arte, architettura e cinema*, Bruno Mondadori, Milano (ed. or. 2002).
Burayidi M.A. (2003), "The Multicultural City as Planners' Enigma", *Planning Theory & Practice*, 4, 3: 259-273.
Burgess E.W. (1925), *The Growth of the City. An Introduction to a Research Project*, in Park R.E., Burgess E.W. and McKenzie R.D., eds., *The City*, University of Chicago Press, Chicago/London.

Butler J. (1996), *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano.
Butler J. (2010), *Parole che provocano*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
Caldeira T. (1996), "Fortified Enclaves: The New Urban Segregation", *Public Culture*, VIII, 2: 303-328.
Callari Galli M. (2004), "Cittadinanze lacerate", *Gomorra*, IV, 7.
Callari Galli M., a cura di (2007), *Mappe urbane. Per un'etnografia della città*, Guaraldi, Rimini.
Calvaresi C. e Cognetti F. (2010), *Progettare nell'interazione con gli attori*, paper non pubblicato, presentato alla Conferenza SIU *Città e crisi globale: clima, sviluppo e convivenza*, Roma, 25-27 febbraio.
Calvino I. (1972), *Le città invisibili*, Einaudi, Torino.
Cameron D. (2000), *Good to Talk? Living and Working in a Communication Culture*, Sage, London.
Campos Venuti G. e Oliva F. (1993), *Cinquant'anni di urbanistica in Italia*, Ed. Laterza, Roma-Bari.
Cancellieri A. (2009), *Hotel House. In un palazzo il mondo. Confini sociali e uso quotidiano di uno spazio multietnico*, in Cancellieri A., Gazzola P. e Menin L., *Volti di un'Italia multietnica*, L'Harmattan Italia, Torino.
Cancellieri A. (2010a), "Come sopravvivere alla differenza. Etnografia dei confini sociali in uno spazio multiculturale", *Etnografia e ricerca qualitativa*, 1: 11-36.
Cancellieri A. (2010b), "Emergenze urbane e minoranze. Il 'mondominio' Hotel House", *Il Mulino*, Rivista on-line, 2 dicembre.
Cancellieri A. (2011), "Differenti Urbanità", *Neodemos*, Rivista on-line, 9 febbraio.
Cancellieri A. (2012), *Hotel House*, Professionaldreamers, Trento, in stampa.
Caniglia Rispoli C e Signorelli A., a cura di (2008), *La ricerca interdisciplinare tra antropologia urbana e urbanistica*, Guerini e Associati, Milano.
Cantelli F., Escoda M., Stavo Debauge J. et Pattaroni L. (2009), *Sensibilités pragmatiques. Enquêt sur l'action publique,* Peter Lang, Bruxelles.
Caponio T. (2006), *Città italiane e immigrazione. Discorso pubblico e politiche a Milano, Bologna e Napoli*, Il Mulino, Bologna.
Caritas/Migrantes (2010), *Immigrazione. Dossier Statistico 2010. XX Rapporto*, Idos Edizioni, Roma.
Carnes T. and Yang F., eds. (2004), *Asian American Religions: The Making and Remaking of Borders and Boundaries*, New York University Press, New York.
Casey M. (2004), "De-dyking Queer Space(s): Heterosexual Female Visibility in Gay and Lesbian Spaces", *Sexualities*, 7: 446-461.
Castel R. (2004), *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino.
Castelli E., Scandurra G., Tancredi L. e Tolomelli A. (2011), *Memorie di uno spazio pubblico. Piazza Verdi a Bologna*, Clueb, Bologna.
Castells M. (1974), *La questione urbana*, Marsilio, Venezia (ed. or. 1972).
Castells M. and Murphy K (1982), *Cultural Identity and Urban Structure: the Spatial Organization of San Francisco's Gay Community*, in Fainsten N. and Fainsten S., eds., *Urban Policy under Capitalism*, Sage, Beverly Hills.
Cefaï D. (2007), *Il quartiere come contesto, risorsa, posta in gioco e prodotto dell'azione collettiva*, in Vitale T., a cura di, *In nome di chi? Partecipazione e rappresentanza nelle mobilitazioni locali*, Franco Angeli, Milano.
Cefaï D. (2009), *Introduction*, in Cantelli F., Escoda M., Stavo Debauge J. et Pattaroni L., dir., *Sensibilités pragmatiques. Enquêt sur l'action publique,* Peter Lang, Bruxelles.
Cella G.P. (2006), *Tracciare confini*, Il Mulino, Bologna.
Cellamare C. (2008), *Fare città. Pratiche urbane e storie di luoghi*, Eleuthera, Milano.

Cellamare C. (2012), *Progettualità dell'agire urbano. Processi e pratiche urbane*, Carocci, Roma, in stampa.
Chiarloni A. (1996), *Postfazione*, in Wolf C., *Medea. Voci*, Edizioni e/o, Roma.
Chidester D. and Linenthal E.T., eds. (1995), *American Sacred Space*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
Chivallon C. (2004), "Debating Postmodernism: some Comments on Chosen Texts", *L'espace géographique,* 1.
Chivallon C. (2011), *The Black Diaspora of the Americas. Experiences and Theories out of the Caribbean*, Ian Randle Publishers, Kingston.
Christensen P. and O'Brien M. (2003), *Children in the City: Introducing New Perspectives*, in Christensen P. and O'Brien M., eds., *Children in the City. Home, Neighborhood and Community,* Routledge Falmer, London and New York.
Ciampolini T., a cura di (2007), *Barriera fragile*, Edizioni IDOS, Roma.
Cingolani P. (2009), *Spazi urbani e immigrazione in Italia*, in Corti P. e Sanfilippo M., a cura di, *Annali della Storia d'Italia*, Einaudi, Torino.
Cingolani P. (2011), *Un viaggio durato 20 anni. Gli autisti romeni si raccontano*, in Bajani A. e Perrotta M., a cura di, *Bucarest-Roma. Capire la Romania e i rumeni in Italia*, Edizioni dell'Asino, Roma.
Cingolani P., Picker G. e Tesar C. (2010), *Rom(eni) tra Torino e territori di partenza. Vita quotidiana, rappresentazioni mediatiche e politiche pubbliche*, Rapporto di Ricerca FIERI, Torino.
Cirifino F., Rosa P., Roveda S. e Sangiorgi L. (1999), *Studio Azzurro: Ambienti sensibili. Esperienza tra interattività e narrazione*, Electa, Milano.
Citizenship 21 (2003), *Profiles of Prejudice*, Citizenship 21, London.
Citroni S. (2010), *Inclusive Togetherness. A Comparative Ethnography of Cultural Associations Making Milan Sociable*, tesi di dottorato di ricerca Urbeur XXII Ciclo, Università Milano-Bicocca.
Cohen J.L. et Lortie A., dir. (1992), *Des fortifs au périf. Les seuils de la ville*, Pavillon de l'Arsenal/Picard, Paris.
Collins D.C.A. and Kearns R. (2001), "Under Curfew and Under Siege? Legal Geographies of Young People", *Geoforum*, 32, 3: 389-403.
Colombo A. (1998), *Etnografia di un'economia clandestina. Immigrati algerini a Milano*, Il Mulino, Bologna.
Colombo E. (2007), *Multiculturalismo quotidiano: la differenza come vincolo e come risorsa*, in Colombo E. e Semi G., a cura di, *Multiculturalismo quotidiano*, Franco Angeli, Milano.
Colombo E. (2009), "Oltre la cittadinanza multiculturale. Le rappresentazioni dei diritti, dei doveri e delle appartenenze tra alcuni giovani delle scuole superiori", *Rassegna italiana di sociologia*, 50, 3: 433-461.
Colombo E., a cura di (2010), *Figli di migranti in Italia*, Utet, Torino.
Colombo E., Domaneschi L. e Marchetti C. (2009), *Una nuova generazione di italiani*, Franco Angeli, Milano.
Colombo E. e Navarini G. (1999), *Confini dentro la città. Antropologia della stazione centrale di Milano*, Guerini Studio, Milano.
Colombo E. e Semi G., a cura (2007), *Multiculturalismo quotidiano*, Franco Angeli, Milano.
Constant N. (2001), *Autodialogo a proposito di New Babylon*, in Careri F., a cura di, *Constant/New Babylon. Una città Nomade*, Testo & Immagine, Torino (ed. or. 1971).
Corsaro W.A. (2003), *Le culture dei bambini*, il Mulino, Bologna (ed. or. 1997).
Cottino P. (2003), *La città imprevista. Il dissenso nell'uso dello spazio urbano*, Eleuthera, Milano.

Cottino P. (2010), "Re-inventare il paesaggio urbano. Approccio di politiche e *place making*", *Rivista ricerche per la progettazione del paesaggio*, 12: 1-14.
Coutras J. (1996), *Crise urbaine et espacs sexués*, Colin, Paris.
Cremaschi M. (2007), *Quartieri che cambiano: un'agenda di ricerca*, in Balducci A. e Fedeli V., a cura di, *Territori della città in trasformazione: tattiche e percorsi di ricerca* Franco Angeli, Milano.
Cremaschi M. (2008a), *Il coinvolgimento degli abitanti nei processi decisionali*, in Colarossi P., Latini A.P., a cura di, *Progettazione urbanistica*, Il Sole 24 Ore, Roma.
Cremaschi M., a cura di (2008b), *Tracce di quartiere, il legame sociale nella città che cambia*, Franco Angeli, Milano.
Cremaschi M. (2008c), "Urbanità e resistenza", *Archivio di Studi Urbani e Regionali*, 94: 1-15.
Cresswell T. (1996), *In Place/Out of Place. Geography, Ideology and Transgression*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Crocker J., Majo B. and Steele C.M. (1998), *Social stigma*, in Gilbert D., Fiske S.T. and Lindzey G., eds., *Handbook of Social Psychology*, McGraw-Hill, Boston.
Crosta P.L. (1973), *Introduzione*, in Crosta P.L., a cura di, *L'urbanista di parte*, Franco Angeli, Milano.
Crosta P.L. (1996), "Istituzionalizzare l'interazione sociale in pratiche professionali?", *Urbanistica*, 106: 111-115.
Crosta P.L. (1998), *Politiche*, Franco Angeli, Milano
Crosta P.L. (2003), *A proposito di approccio strategico. La partecipazione come tecnica di pianificazione o come politica di cittadinanza attiva?*, in Moccia F.D. e De Leo D., a cura di, *I nuovi soggetti della pianificazione*, Franco Angeli, Milano.
Crosta P. L. (2010), *Pratiche. Il territorio è "l'uso che se ne fa"*, Franco Angeli, Milano
Czarniawska B. (2000), *Narrare l'organizzazione*, Edizioni di Comunità, Torino (ed. or. 1997).
D'Aloisio F. (2011), *Localizzare l'insicurezza globale. Le molteplici dimensioni della sicurezza urbana in un quartiere napoletano*, in Breassan M. e Tosi Cambini S., a cura di, *Zone di transizione. Etnografia urbana nei quartieri e nello spazio pubblico*, Il Mulino, Bologna.
Dal Lago A. e Quadrelli E. (2003), *La città e le ombre. Crimini, criminali, cittadini,* Feltrinelli, Milano.
Dangshat (2009), "Space Matters. Marginalization and its Places", *International Journal of Urban and Regional Research*, 33, 3: 835-840.
Daniels A.K. (1985), "Good Times and Good Works: The Place of Sociability in the Work of Women Volunteers", *Social Problems*, 32, 4: 363-374.
Daniels III D.D. (2000), *Ain't Gonna Let Nobody Turn me "Round". The Politics of Race and the New Black Middleclass Religion*, in Livezey L.W., ed., *Public Religion and Urban Transformation: Faith in the City*, New York University Press, New York.
Dauty R. (1935), "L'urbanisme et les décrets-lois", *Urbanisme*, 40: 4-11.
Davis M. (1990), *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, Vintage, New York.
De Cecco E. (2009), "Luoghi comuni. Per una città vista in soggettiva", *Studi Culturali*, VI, 1: 131-152.
De Certeau M. (2001), *L'invenzione del quotidiano*, Ed. Lavoro, Roma (ed. or. 1990).
De Lauretis T. (1999), *Soggetti eccentrici*, Feltrinelli, Milano.
De Leonardis O. (2010), *La Potenza di un governo debole*, in Bricocoli M. e Savoldi P., a cura di, *Milano Downtown. Azione pubblica e luoghi dell'abitare*, *et al.*/Edizioni, Milano.

De Michele C. (2011), *The Black Heart of Brusells. The Categories of Ethnic Entrepreneurship in the African Neighbourhood of Matongè*, in Eade J. e Eckardt F., eds., *The Ethnically Diverse City*, Berliner Wissenschafts-Verlag GmbH, Berlin.
De Saussure F. (2005), *Corso di linguistica generale*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1916).
De Witte M. (2008), "Accra's Sounds and Sacred Spaces", *International Journal of Urban and Regional Research*, 32, 3: 690-709.
Decandia L. (2009), *Dallo spazio molteplice del diritto medioevale allo spazio liscio del progetto giuridico moderno: ripensare un nuovo rapporto tra la norma, lo spazio e il tempo*, in Bottaro P., Decandia L. e Moroni S., *Lo spazio, il tempo e la norma*, Editoriale scientifica, Napoli.
Decandia L. (2000), *Dell'identità. Saggio sui luoghi: per una critica della razionalità urbanistica*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
Decandia L. (2008), *Polifonie urbane. Oltre i confini della visione prospettica*, Meltemi, Roma.
Decandia L. (2010), *Sensitive city: costruire la città degli uomini. La profezia di una controutopia*, in Studio Azzurro, *Sensitive city. La città dei portatori di storie*, Scalpendi, Milano.
Deleuze G. (1966), *Le bergsonisme*, Presses universitaires de France, Paris.
Deleuze G. (1995), *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, Macerata (ed. or. 1981).
Deleuze G. e Guattari F. (2003), *Millepiani*. *Capitalismo e schizofrenia*, Cooper Castelvecchi, Roma (ed. or. 1980).
Delgado M. (1999), *El Animal Publico: Hacia Una Antropologia de Los Espacios Urbanos*, Editorial Anagrama, Barcelona.
Delgado M. (2008), *Apropriaciones inapropriadas. Usos insolentes del espacio pùblico en Barcelona*, testo disponibile al sito: http://www.tragasaliva.wordpress.com.
Denzin N.K. (2003), *Performance Ethnography: Critical Pedagogy and the Politics of Culture*, Sage, Thousand Oaks, CA.
Deutsche R. (1996), *Evictions: Art and Spatial Politics*, Mit Press, Cambridge.
Dewey J. (1927), *The Public and its Problems*, Swallow Press, Ohio.
Di Biagi P., a cura di (2001), *La grande ricostruzione: il piano Ina-Casa e l'Italia degli anni cinquanta,* Donzelli, Roma.
Di Stefano F. (2010), *Arcipelago queer*, Cronopio, Napoli.
Diappi L., Bolchi P. e Gaeta L. (2009), *Gentrification senza esclusione? Il caso del quartiere Isola a Milano*, in Diappi L., a cura di, *Rigenerazione urbana e ricambio sociale. Gentrification in atto nei quartieri storici italiani*, Franco Angeli/ Diap, Milano.
Didi-Huberman G. (2007), *Storia dell'arte e anacronismo delle immagini*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 2000).
Dikec M. (2009), "Space, Politics and (In)justice/L'espace, le politique et l'injustice", *Justice spatiale|Spatial justice*, 1, testo disponibile al sito: http://www.jssj.org.
Dimen M. e Goldner V. (2006), *La decostruzione del genere*, Il Saggiatore, Milano.
Diodato R. (2011), *Museo come esperienza: il luogo virtuale-relazionale*, in Studio Azzurro, a cura di, *Musei di narrazione. Percorsi interattivi e affreschi multimediali*, Silvana Editoriale, Milano.
Doglio C. (1974), *L'equivoco della città giardino*, Cp Editrice, Firenze.
Donolo C. (2011), *Italia sperduta*, Donzelli, Roma.
Donzelot J. (2004), "La ville à trois vitesses: relégation, périurbanisation, gentrification", *Esprit*, 303: 14-39.
Du Bois W.E.B. (1899), *The Philadelphia Negro: A Social Study*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, Pa.

Duhau E. e Giglia A. (2008), *Las reglas del desorden: habitar la metropoli*, Ed. Siglo XXI-UAM Azcapotzalco, México.
Duncan J. S. (2005), *The City as Text. The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom*, Syracuse University, New York.
Durkheim E. (1963), *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano (ed. or. 1912).
Ebaugh H.R. e Chafetz J.S., eds. (2000), *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*, Walnut Creek, Altamira.
Ebaugh H.R., O'Brien J. and Chafetz J.S. (2000), "The Social Ecology of Residential Patterns and Membership of Immigrant Churches", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 39: 107-116.
Eckstein B. (2003), *Making Space: Stories in the Practice of Planning*, in Eckstein B. and Throgmorton J., eds., *Story and Sustainability: Planning, Practice and Possibility for American Cities*, MIT Press, Cambridge, MA.
Eckstein B. and Throgmorton J., eds. (2003), *Story and Sustainability: Planning, Practice, and Possibility for American Cities*, MIT Press, Cambridge, MA.
Emerson M.O. (2008), *African American Religion in the Urban Context*, in Pinn A.B., ed., *The Encyclopedia of African American Religious Cultures*, ABC-CLIO, Santa Barbara, CA.
Emerson M.O. and Woo R. (2008), *People of the Dream*, Princeton University, Princeton NJ.
Ercole E. (1999), *La crescita metropolitana*, in Martinotti G., a cura di, *La dimensione metropolitana*, Il Mulino, Bologna.
Esposito R. (2011), *Dieci pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna.
Eve M. (2001), "Una sociologia degli altri e un'altra sociologia: la tradizione di studio sull'immigrazione", *Quaderni storici*, 1: 233-260.
Fainstein S. (2000), "New Direction in Planning Theory", *Urban Affairs Review*, 35, 4: 451-478.
Fainstein S. (2010), *The Just City*, Cornell University Press, Ithaca NY.
Fanti M. (2005), *Bologna nell'età moderna (1506-1796)*, in Ferri A. e Roversi G., a cura di, *La storia di Bologna*, Bononia University Press, Bologna.
Fareri P. (2004), "Innovazione urbana a Milano", *Urbanistica*, 123: 22-25.
Farinelli G. (2003), *Geografia. Introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino.
Faure A. (2010), *Banlieue*, in Topalov C., Coudroy de Lille L., Depaule J.C. et Marin B., *L'aventure des mots de la ville*, Robert Laffont, Paris.
Fava F. (2008a), "Tra iperghetto e banlieues, la nuova marginalità urbana: il caso dello Zen di Palermo", *Vita e Pensiero*, 2: 31-35.
Fava F. (2008b), *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*, Franco Angeli, Milano.
Fava F. (2011), "Le interazioni sul campo e l'implicazione in Gérard Althabe. Oltre lo stallo dell'etnografia urbana", in *Sociologia urbana e rurale*, 95: 63-87.
Ferraro G. (1990), *La città nell'incertezza e la retorica del piano*, Franco Angeli, Milano.
Ferrarotti F. (1970), *Roma da capitale a periferia,* Laterza, Roma.
Fincher R. (2003), *Planning for Cities of Diversity, Difference and Encounter*, testo disponibile al sito: www.planning.sa.gov.au/congress/pdf/Papers/Fincher.pdf (ultimo acccesso 19 giugno 2007).
Fincher R. and Iveson K. (2008), *The Social Logics of Urban Planning: Towards a Just Diversity in Cities*, Palgrave, London.
Fincher R. and Jacobs J.M., eds. (1998), *Cities of Difference*, The Guilford Press, New York.

Fischer C.S. (1975), "Toward a Subcultural Theory of Urbanism", *American Journal of Sociology*, 80: 1319-1341.
Florida R. (2003), *L'ascesa della nuova classe creativa*, Mondadori, Milano (ed. or. 2002).
Fondazione Ethnoland (2009), *Immigrati imprenditori in Italia*, IDOS Centro Studi e Ricerche, Roma.
Forester J. (1989), *Planning in the Face of Power*, University of California Press, Berkeley, CA.
Foucault M. (1984), "Dits et écrits, conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967", in *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5: 46-49.
Foucault M. (2005), *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1978).
Foucault M. (2008), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Gallimard-Seuil, Paris.
Fourcaut A. et Flonneau M. (2005), *Une histoire croisée de Paris et de ses banlieues à l'époque contemporaine. Bilan d'étape*, Rapporto di ricerca, Mairie de Paris, Paris.
Fraser N. (1997), *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, Routledge, New York.
Friedmann J. (2002), *The Prospect of Cities*, University of Minnesota, Minneapolis.
Frisby D. (2001), *Cityscapes of Modernity*, Polity, Cambridge.
Frisina A. (2006), *The Invention of Citizenship among Young Muslims in Italy*, in Jonker G. and Amiraux V., eds., *Politics of Visibility: Young Muslims in European Public Space*, Rutgers University, Transcript-Verlag.
Frisina A. (2007), *Giovani musulmani d'Italia*, Carocci, Roma.
Frisina A. (2010), "Autorappresentazioni pubbliche di giovani musulmane. La ricerca di legittimità di una nuova generazione di italiane", *Mondi Migranti*, 2: 131-150.
Frisina A. (2011), "Prendere la parola a partire dalle immagini. Il 'photovoice' e gli sguardi conflittuali di una nuova generazione del Nord Est", *Studi Culturali*, 3.
Gadamer H.G. (1983), *Verità e metodo,* Bompiani, Milano.
Galloni F. e Naclerio L. (2008), *Processi di integrazione nei centri extrascolastici*, paper presentato al convegno *ESPANET: Le politiche sociali in Italia nello scenario europeo*, Ancona 6-8 novembre, testo disponibile al sito: http://www.espanet-italia.net/conferenza2008 (ultimo accesso: 27 ottobre 2010).
Galloni F. e Naclerio L. (2009), "I pomeriggi delle seconde generazioni. Sguardi giovanili e intenzionalità educative nei centri aggregativi di Padova e Cremona", *Trickster. Rivista del Master in Studi Interculturali di Padova*, 7, disponibile al sito: http://trickster.lettere.unipd.it (ultimo accesso: 27 ottobre 2010).
Galvez A . (2007), *She Made Us Human: the Virgin of Guadalupe, Popular Religiosity and Activism in Mexican Devotional Organizations in New York City*, in Galvez A., ed., *Performing Religion in the Americas: Media, Politics, and devotional Practices of the 21st Century*, Seagull Books, London.
Garau P. (2011), *Relazione conclusiva* alla *I Biennale dello Spazio Pubblico*, Roma 12-13-14 maggio, testo disponibile al sito: http://www.biennalespaziopubblico.it.
Garfinkel H. (2002), *Ethnomethodology's Program. Working out Durkheim's Aphorism*, Rowman & Littlefield, Lanham MD.

Gehl J. (1987), *Life between Buildings: Using Public Space*, Van Nostrand Reinhold, New York.
Gibson K. (1998), *Social Polarization and the Politics of Difference: Discourses in Collision or Collusion?*, in Fincher R. and Jacobs J.M., eds., *Cities of Difference*, The Guilford Press, New York.
Giglia A. (2010), *Producir y habitar la ciudad informal. Reflexiones desde la antropología*, in Alfie M., Azuara I., Bueno C., Pérez Negrete M. y Tamayo S., a cura di, *Sistema mundial y nuevas geografías*, UAM-Azcapotzalco.
Gilliat-Ray S. (2005), " 'Sacralising' Sacred Space in Public Institutions: a Case Study of the Prayer Space at the Millennium Dome", *Journal of Contemporary Religion*, 20, 3: 357-372.
Gingrich A. and Fox R.G., eds. (2002), *Anthropology by Comparison*, Routledge, London.
Giraudi M. (2011), *La strategia del progetto. Il progetto strategico di città tra territoriale e locale, tra visione e azione*, tesi di dottorato in Progetti e Politiche urbane, Politecnico di Milano, XXI ciclo.
Giuliani F. e Scandurra G. (2006), "Quo vadis, Bologna", *Metronomie*, 32/33, dicembre.
Giusti M. (2008), *Immigrati e tempo libero. Comunicazione e formazione interculturale a cielo aperto*, Utet, Novara.
Glasze G., Webster C. and Frantz K. (2006), *Private Cities: Global and Local Perspectives*, Routledge, London and New York.
Glick Schiller N., Çağlar A. and Guldbrandsen T.C. (2006), "Beyond the Ethnic Lens: Locality, Globality, and Born-Again Incorporation", *American Ethnologist*, 33, 4: 612-633.
Glick-Schiller N. and Çağlar, A., eds. (2011), *Locating Migration. Rescaling Cities and Migrants*, Cornell University Press, Ithaca and London.
Glissant É. (1995), *Migrazioni e creolizzazione nelle Americhe*, relazione presentata al Convegno *Migrations in a Changing World*, testo disponibile al sito: http://www.disp.let.uniroma1.it/kuma/critica/glissant-critica-kuma6.html.
Goffman E. (1969), *Strategic Interaction*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
Göle N. (2011), "The Public Visibility of Islam and European Politics of Resentment: The Minarets-Mosques Debate", *Philosophy and Social Criticism*, 37, 4: 383-392.
Gomez-Barris M. and Irazábal C. (2009), "Transnational Meanings of La Virgin de Guadelupe: Space, Religiosity and Culture at Plaza Mexico", *Culture and Religion*, 10, 3: 339-357.
Goni Mazzitelli A. (2010), *Nuove politiche urbane basate su processi e pratiche culturali locali: il contributo dell'antropologia contemporanea alla pianificazione partecipata*. Tesi di dottorato, Università Roma Tre, Roma.
Goodwin C. (1996), *Transparent Vision*, in Ochs E., Schegloff E.A. and Thompson S.A., eds., *Interaction and Grammar*, Cambridge University Press, Cambridge.
Gottdiener M. and Lagopoulos A.P., eds. (1986), *The City and the Sign: An Introduction to Urban Semiotics*, Columbia University Press, New York.
Gramsci A. (1953), *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino.
Guérard A. (1929), *L'Avenir de Paris,* Payot, Paris.
Guggenheim M. (2009), *Mutable Immobiles. Change of Use of Buildings as a Problem of Quasi-Technologies*, in Bender T. and Farias I., eds., *Urban Assemblages. How Actor-Network Theory Changes Urban Studies*, Routledge, London.

Guillemin M. and Drew S. (2010), "Questions of Process in Participant-Generated Visual Methodologies", *Visual Studies*, 25, 2: 175-188.
Gupta A. (1998), *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India*. Durham, Duke University Press.
Haardt M.A.C. de (2010), *Making Sense of Sacred Space in the City*, in Molendijk A.L., Beaumont J. and Jedan C., eds., *Exploring the Postsecular. The Religious, the Political and the Urban*, Brill, Leiden.
Haas P. (2001), "Epistemic Communities and Policy Knowledge", *International Encyclopedia of Social and Behavioural Sciences*, Elsevier, New York.
Habermas J. (2005), *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1971).
Haesbaert R. (2001), "Le mythe de la déterritorialisation", *Géographie et cultures*, 40: 53-75.
Hall S. (1993), "Culture, Community, Nation", *Cultural Studies*, 7: 349-363.
Hall S. and Jefferson T. (1992), *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*, Hutchinson, London.
Hancock C. (2011), "Il luogo della differenza: stabilire l'uguaglianza, aprire spazi di soggettivazione politica", *Bollettino della Società Geografica Italiana*, 1: 93-102.
Hancock M. and Srinivas S. (2008), "Spaces of Modernity: Religion and the Urban in Asia and Africa", *International Journal of Urban and Regional Research*, 32, 3: 617-630.
Handlin O. (1951), *The Uprooted: The Epic Story of the Great Migrations that Made the American People*, Little Brown & Co., Boston.
Hannerz U. (1992), *Esplorare la città: antropologia della vita urbana*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1980).
Hannerz U. (2001), *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna.
Hannerz U. (2003) "Being there... and there... and there! Reflections on Multi-Site Ethnography", *Ethnography*, 4, 2: 201-216.
Harden J. (2000), "There's No Place Like Home. The Public/Private Distinction in Children's Theorizing of Risk and Safety", in *Childhood,* 7, 1: 43-59.
Hardin R. (2003), "Street-Level Epistemology and Democratic Participation", *The Journal of Political Philosophy*, 10, 2: 212-239.
Harris A. (2010), "Young People, Everyday Civic Life and the Limits of Social Cohesion, *Journal of Intercultural Studies*, 31, 5: 573-589.
Healey P. (1997), *Collaborative Planning. Shaping Place in a Fragmented Society*, Macmillan Press, London.
Hellmich S. (1999), *Medea altera*, in Wolf C., *L'altra Medea. Premesse a un romanzo*, Edizioni e/o, Roma.
Hengst H. e Zeiher H., a cura di (2004), *Per una sociologia dell'infanzia,* Franco Angeli, Milano.
Hervieu Léger D. (2002), "Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality", *Modernity*, 26, 1: 99-105.
Hervieu-Léger D. (2004), *Un rituel funéraire de haute modernité,* in Lenoir F. et de Tonnac J.D., dir., *La mort et l´immortalité: Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Bayard, Paris.

Herzfeld M. (2003), *Intimità culturale: Antropologia e nazionalismo*. Napoli, l'Ancora del Mediterraneo.
Herzfeld M. (2006), "Spatial Cleansing: Monumental Vacuity and the Idea of the West", *Journal of Material Culture* 11: 127-149.
Herzfeld M. (2009), *Evicted from Eternity: The Restructuring of Modern Rome*, Chicago,University of Chicago Press.
Hirschon R. (1989), *Heirs of the Greek Catastrophe: The social life of Asia Minor refugees in Piraeus*, Oxford, Clarendon.
Holland C., Clark A., Katz J. and Peace S. (2007), *Social Interactions in Urban Public Places*, Joseph Rowntree Foundation, York.
Holloway S.L. and Valentine G. (2000), *Children's Geographies and the New Social Studies of Childhood*, in Holloway S.L. and Valentine G., eds., *Children's Geographies. Playing, Living, Learning,* Routledge, London and New York.
Holston J. (1989), *The Modernist City: An Anthropological Critique of Brasilia*. Chicago, University of Chicago Press.
Hondagneu-Sotelo P. (2007), *Religion and Social Justice for Immigrants*, Rutgers University Press, New Brunswick.
Hooks b. (1998), *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Feltrinelli, Milano.Hubbard P. (2000), "Desire/disgust: Moral Geographies of Heterosexuality", *Progress in Human Geography*, 24: 191-217.
Hubbard P. (2001), "Sex Zones: Intimacy, Citizenship and Public Space", *Sexualities*, 4: 51-71.
Hubbard P. (2008), "Here, There, Everywhere: The Ubiquitous Geographies of Heteronormativity", *Geography Compass*, 2, 3: 640-658.
Hurtig J. (2000), *Hispanic Immigrant Churches and the Construction of Ethnicity*, in Livezey L., ed., *Public Religion and Urban Transformation: Faith in the City*, New York University Press, New York and London.
I Comitati e le Associazioni (2005), *Analisi dei documenti consegnati all'Amministrazione e osservazioni proposte di riequilibrio delle situazioni di crisi*, report consegnato al Comune l'8 febbraio.
Ilardi M., a cura di (2009), *Il potere delle minoranze,* Mimesis, Milano.
Infussi F. (2007), *Fenomenologia del "progetto mite": per una pratica progettuale inclusiva delle diversità*, in Lanzani A. e Moroni S., a cura di, *Città e azione pubblica*, Carrocci, Roma.
Infussi F. (2009), *Linee guida per progetti e processi di riqualificazione urbana*, Bruno Mondadori, Milano.
Innes J. (2004), "Consensus Building: Clarification for the Critics", *Planning Theory*, 3, 1: 5-20.
Irazábal C. and Dyrness G.R. (2010), "Promised Land? Immigration, Religiosity and Space in Southern California", *Space & Culture*, 13, 4: 356-375.
Irwin A. (1995), *Citizen Science: a Study of People, Expertise and Sustainable Development*, Routledge, London.
Isin E. (2002), *City, Democracy and Citizenship: Historical Images, Contemporary Practices*, in Isin E.F. and Turner B., eds., *Handbook of Citizenship Studies*, Sage, London.
Iveson K. (2007), *Publics and the City*, Blackwell, Oxford.
Jackson P. (1989), *Maps of Meaning*, Routledge, London.
Jackson S. (2006), "Interchanges: Gender, Sexuality and Heterosexuality: the Complexity (and Limits) of Heteronormativity", *Feminist Theory*, 7, 1: 105-121.
Jacobs J. (1993), "The City Unbound: Qualitative Approaches to the City", *Urban Studies*, 30, 827-848.

James A., Jenks C. e Prout A. (2002), *Teorizzare l'infanzia. Per una nuova sociologia dei bambini,* Donzelli, Roma (ed. or. 1998).
Jayaweera H. and Choudhury T. (2008), *Immigration, Faith and Cohesion: Evidence from Local Areas with Significant Muslim Populations*, Joseph Rowntree Foundation, York.
Jenks C. (1996), *Childhood,* Routledge, London.
Jenks C. (2005), "Journeys into Spaces"*, Childhood*, 12, 4: 419-424.
Johnston R. (2005), *A Framework for Analysing and Developing Adult Learning for Active Citizenship*, in Wildemeersch D., Stroobants V. and Bron Jr. M., eds., *Active Citizenship and Multiple Identities. A Learning Outlook*, Peter Lang, Frankfurt.
Jones J.P. and Moss P. (1995), "Democracy, Identity and Space", *Environment and Planning D: Society and Space*, 13: 253-257.
Joseph 1984
Jung C.G. (1972), *Synchronicity. An Acausal Connecting Principle*, Routledge and Kegan Paul, London.
Katz J. (2010), "Time for New Urban Ethnographies", *Ethnography*, 1: 25-44.
Knott K. (2005), *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, Equinox, London and Oakville.
Kohn M. (2004), *Brave New Neighborhoods: the Privatization of Public Space*, Routledge, New York.
Kong L. (2001), "Mapping 'New' Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity", *Progress in Human Geography*, 25, 2: 211-233.
Kong L. (2011), "Global Shifts, Theoretical Shifts: Changing Geographies of Religion", *Progress in Human Geography*, 34, 6: 755-776.
La Cecla F. (1997), *Il malinteso. Antropologia dell'incontro*, Laterza, Roma-Bari.
La Cecla F. (2000), *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Laterza, Roma-Bari.
Laino G. (2010), "Costretti e diversi. Per un ripensamento della partecipazione nelle politiche urbane", *Territorio*, 54: 7-22.
Lambert J.C (1997), *New Babylon-Constant. Art et Utopie*, Cercle d'art, Paris.
Lamont M. and Fournier M., eds. (1992), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, University Chicago Press, Chicago.
Lanzara G.F. (1997), "Perché è così difficile costruire le istituzioni", *Rivista Italiana di Scienza Politica*, 1: 3-48.
Lanzara, 2000
Lascoumes P. e Le Galès P., a cura di (2009), *Gli strumenti per governare*, Bruno Mondadori, Milano.
Latour B. (1991), *Technology is Society Made Durable*, in Law J., ed., *A Sociology of Monsters. Essays on Power, Technology and Domination*, Routledge, London.
Laurier E. and Philo C. (2006a), "Possible Geographies: a Passing Encounter in a Café", *Area*, 38: 353-363.
Laurier E. and Philo C. (2006b), "Cold Shoulders and Napkins Handed: Gestures of Responsibility", *Transactions of the Institute of British Geographers*, 31: 193-207.
Laurier E., Whyte A. and Buckner K. (2002), "Neighbouring as an Occasioned Activity: 'Finding a Lost Cat', *Space & Culture*, 5: 346-367.
Law L. (2002), "Defying Disappearance: Cosmopolitan Public Spaces in Hong Kong", *Urban Studies*, 39: 1625-1645.
Lee N. (2001), *Childhood and Society. Growing up in an Age of Uncertainty,* Open University Press, Maidenhead.
Lees L., Slater, T. and Wily E. (2008), *Gentrification*, Routledge, New York.
Lefebvre H. (1970), *Il diritto alla città*, Marsilio Editori, Padova (ed. or. 1968).
Lefebvre H. (1976), *La produzione dello spazio*, Moizzi, Milano (ed. or. 1974).

Lehnerer A. (2009), *Grand Urban Rules*, 010 Publishers, Rotterdam.
Leiris M. (1988), *The Sacred in Everyday Life* in Hollier D., ed., *The College of Sociology 1937–39*, University of Minnesota Press, Minneapolis (ed. or. 1938).
Lemert E.M. (1951), *Social Pathology. A Systematic Approach to the Theory of Sociopathic Behavior*, McGraw-Hill, New York.
Lemoine B., dir. (2006), *Paris en Île-de-France, histoires communes*, Pavillon de l'Arsenal/Picard, Paris.
Leonini L. e Rebughini P., a cura di (2010), *Legami di nuova generazione*, Il Mulino, Bologna.
Levitt P. and Jaworsky B.N. (2007), "Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends", *Annual Review of Sociology*, 33: 129-156.
Lévy P., (1996), *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1994).
Lewin K. (1946), "Action Research and Minority Problems", *Journal of Social Issues*, 2: 34-46.
Ley D. (2008), "The Immigrant Church as an Urban Service Hub", *Urban Studies*, 45, 10: 2057-2074.
Livezey L., ed. (2000), *Public Religion and Urban Transformation: Faith in the City*, New York University Press, New York and London.
Lofland L.H. (1998), *The Public Realm. Exploring the City's Quintessential Social Territory*, Aldine de Gruyter, New York.
Low S., Taplin D. and Scheld S., eds. (2005), *Rethinking Urban Parks. Public Space and Cultural Diversity*, The University of Texas Press, Austin.
Lucan J., dir. (1996), *Paris des Faubourgs. Formation, Transformation*, Pavillon de l'Arsenal/Picard, Paris.
Lussault M. (2000), *Connaître la ville*, in Paquot T., Lussault M. and Body-Gendrot S., dir., *La ville et l'urbain. L'état des savoirs*, La Découverte, Paris.
Mack J. (2011), *Producing the Public: Architecture, Urban Planning, and Immigration in a Swedish Town, 1965 to the Present*. Tesi di dottorato in antropologia e urbanistica, Harvard University, Cambridge, MA, Usa.
Maffi M. (1992), *Nel mosaico della città. Differenze etniche e nuove culture in un quartiere di New York*, Feltrinelli, Milano.
Mandelbaum S. (1991), "Telling Stories", *Journal of Planning Education and Research*, 10, 1: 209-214.
Mandich G., a cura di (2010), *Culture quotidiane. Addomesticare lo spazio e il tempo*, Carocci, Roma.
Maneri M. (2001), "Il panico morale come dispositivo di trasformazione dell'insicurezza", *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1: 5-40.
Marazzi C. (2002), *Capitale & Linguaggio*, Derive Approdi, Roma.
Marcelloni M. (2003), *Ripensare la città contemporanea. Il nuovo piano regolatore di Roma,* Laterza, Roma-Bari.
Marin, 1973
Marradi A. (1987), *Concetti e metodi per la ricerca sociale*, La Giuntina, Firenze.
Marris P. (1997), *Witnesses, Engineers and Storytellers: Using Research for Social Policy and Action*, University of Maryland Urban Studies and Planning Program, College Park-MD.
Martinotti G., a cura di (1993), *Metropoli. La nuova morfologia sociale della città*, Il Mulino, Bologna.
Massey D. (1994), *Space, Place and Gender*, Polity, Cambridge.
Massey D., Allen J. and Pile S., eds. (1999), *City Worlds*, Routledge, London.

Massey D. (2005), *For Space*, Sage, London.
Matthews H., Limb M. and Taylor M. (1999), "Reclaiming the Street. The Discourse of Curfew", *Environment and Planning A*, 31, 10: 1713-1730.
Mazza L. (2007), *Redesigning Citizenship*, paper presentato alla Conferenza Isocarp, novembre, Antwerpen.
McCall L. (2005), "The Complexity of Intersectionality", *Journal of Women in Culture and Society*, 30, 3: 1771-1800.
McDowell L. (1983), "Towards an Understanding of the Gender Division of Urban Space", *Environment and Planning D: Society and Space*, 1: 59-72.
McDowell L. and Sharp J.P. (1999), *A Feminist Glossary of Human Geography*, Arnold, London.
Menarbin E. and Patuelli M.C. (2009), *I consumi culturali dei cittadini stranieri. La domanda e l'offerta a Bologna e provincia,* Dossier dell'Osservatorio Provinciale delle Immigrazioni, 1, Bologna, testo disponibile al sito: www.provincia.bologna.it/immigrazione.
Merklen D. (2009), *Quartiers populairs, quartiers politiques*, Ed. La Dispute, Paris.
Merleau-Ponty M. (2003), *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Roma (ed. or. 1945).
Merlini C. (2011), "Tante case, pochi effetti", *Urbanistica*, 145: 18-21.
Micoli A. (2008), *Milano, Isola: narrazione e comunità*, in Cremaschi M., a cura di, *Tracce di quartieri. Il legame sociale nella città che cambia*, Franco Angeli, Milano.
Mill S. (1974), *A System of Logic Ratiocinative and Inductive*, Vol. 7, Books I-III e Vol. 8, Books IV-VI and Appendices, University of Toronto Press, Toronto.
Mirzoeff N. (1999), *An Introduction to Visual Culture*, Routledge, London.
Mitchell D. (1995), "The End of Public Space? People's Park, Definitions of the Public, and Democracy", *Annals of the Association of American Geographers*, 85, 1: 108-133.
Mitchell D. (1997), "The Annihilation of Space by Law: the Roots and Implications of Anti-Homeless Laws in the United States", *Antipode*, 29, 3: 303-335.
Mitchell D. (2003), *The Right to the City: Social Justice and the Fight for Public Space*, Guilford, London and New York.
Molendijk A., Beaumont J. and Jedan C., eds. (2010), *Exploring the Postsecular: The Religion, The Political and The Urban*, Brill, Leiden.
Molendijk A.L. (2010), *The Notion of the Sacred*, in Post P. and Molendijk A.L., eds., *Holy Ground: Re-inventing Ritual Space in Modern Western Culture*, Peeters, Lueven.
Mollenkopf J. and Castells M., eds. (1991), *Dual City: Restructuring New York*, Russel Sage Foundation, New York.
Montezuma R. (2002), *La mobilità urbana*, in Balbo M., a cura di, *La città inclusiva. Argomenti per la città dei PVS*, Franco Angeli, Milano.
Morizet A. (1932), *Du vieux Paris au Paris moderne. Haussmann et ses prédécesseurs*, Hachette, Paris.
Moulaert F., Martinelli F., Swyngedouw E. and Gonzalez S. (2010), *Can Neighbourhoods Save the City?*, Routledge, London.
Munt S. (1995), *The Lesbian Flâneur*, in Bell D. and Valentine G., eds., *Mapping Desire*, Routledge, London.
Musini E. (2007), "I caratteri di una strada: via Zamboni tra passato e presente", *Storia e Futuro*, 14.
Musterd S. (2005), "Social and Ethnic Segregation in Europe: Levels, Causes and Effect, *Journal of Urban Affairs*, 27, 3: 331-348.

Musterd S. and Murie A. (2006), *The Spatial Dimensions of Urban Social Exclusion and Integration* in Musterd S, Murie A. and Kesteloot C., eds., *Neighbourhoods of Poverty. Urban Social Exclusion and Integration in Europe*, Macmillan, Palgrave.
Myrdal G. (1944), *An American Dilemma: The Negro Problem and Modern Democracy*, Harper and Brothers, New York, NY.
Nancy J.L. (2002), *La città lontana*, Ombre Corte, Verona (ed. or. 1999).
Nava M. (2006), *Domestic Cosmopolitanism and Structures of Feeling: the Specificity of London*, in Yuval-Davis N., Kannabiran K. and Vieten U.M., eds., *The Situated Politics of Belonging*, Sage, London.
Nelson R.H. (2005), *Private Neighborhoods and the Transformation of Local Government*, Urban Institute Press, Washington, D.C..
Neuwirth R. (2005), *Città ombra. Viaggio nelle periferie del mondo*, Ed. Fusi Orari, Italia.
Noble G. and Poynting S. (2010), "White Lines: The Intercultural Politics of Everyday Movement in Social Spaces", *Journal of Intercultural Studies*, 31, 5: 489-505.
Nuvolati G. (2006), *Lo sguardo vagabondo. Il flâneur e la città da Baudelaire ai postmoderni*, Il Mulino, Bologna.
Nuvolati G. (2009), *Conflitti tra popolazioni metropolitane: orizzonti di riflessione*, in Nuvolati G. e Piselli F., a cura di, *La città: bisogni, desideri, diritti*, Franco Angeli, Milano.
Okin S. (2007), *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Cortina Raffaello, Milano.
Olagnero M. e Ballor F. (2010), "Convivenza e cooperazione sociale in contesti urbani: il caso degli ex Villaggi Olimpici a Torino", *Rassegna Italiana di Sociologia*, 51, 3: 429-458.
Oliver P.E. and Myers D.J. (1999), "How Events Enter the Public Sphere: Conflict, Location and Sponsorship in Local Newspaper Coverage of Public Events", *American Journal of Sociology*, 105: 38–87.
Olwig K.F. and Gulløv E., eds. (2003), *Children's Places. Cross-cultural Perspective,* Routledge, London.
Orsi R.A., ed. (1999), *Gods of The City. Religion and The American Urban Landscape*, Indiana University Press, Bloomington.
Paba G. (2009), *Partecipazione, deliberazione, auto-organizzazione, conflitto*, in Paba G., Pecoriello A.L., Perrone C. e Rispoli F., *Partecipazione in Toscana. Interpretazioni e racconti*, Firenze University Press, Firenze.
Paba G. (2010), *Corpi urbani. Differenze, interazioni, politiche*, Franco Angeli, Milano.
Pacchi C. and Pasqui G. (2011), *Urban Planning without Conflicts? The Case of Milan.* Paper presentato alla Conferenza *Planning/Conflict. Critical Perspectives on Contentious Urban Development*, Berlin, 27/28 ottobre.
Pace E. e Butticci A. (2010), *Le religioni pentecostali*, Carocci, Roma.
Packard J. (2008), "I'm Gonna Show you what it's Really Like Out Here': the Power and Limitation of Participatory Visual Methods", *Visual Studies*, 23, 1: 63-77.
Paerregaard K. (2002), "In the Footsteps of the Lord of Miracles: The Expatriation of Religious Icons in the Peruvian Diaspora", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34, 7: 1073-1089.
Palermo P.C. (2009), *Politiche urbane nei tempi della crisi*, Donzelli, Bari.
Palermo P.C. e Ponzini D. (2010), *Spatial Planning and Urban Development. Critical Perspectives*, Springer Verlag, Dordrecht-New York.
Panerai P. (2008), "Le Grand Paris n'est pas Paris en grand", *Esprit*, 348: 134-143.
Paquot T. (2006), *Terre urbaine. Cinq défis pour le devenir urbain de la planète*, La Découverte, Paris.

Park R.E., Burgess E.W. and McKenzie R.D. (1999), *La città*, Edizioni Comunità, Milano (ed. or. 1925).
Pasolini P.P. (1955), *Ragazzi di vita*, Garzanti, Milano.
Pasqui G. (2005), *Progetto, governo, società*, Franco Angeli, Milano.
Pasqui G. (2008), *Città, popolazioni, politiche*, Jaca Book, Milano.
Pasqui G. (2010), "Progetto, interazione, conflitto", *Contesti*, 1: 40-48.
Pasquino G. (2010), *Le parole della politica*, Il Mulino, Bologna.
Peach C. (2002), "Social Geography: New Religions and Ethnoburbs. Contrasts with Cultural Geography", *Progress in Human Geography*, 26: 252-260.
Perec G. (1974), *Espèces d'espaces*, Galilée, Paris.
Perec G. (1985), *Penser/Classer*, Hachette, Paris.
Perrone C. (2010), *DiverCity. Conoscenza, pianificazione, città delle differenze*, Franco Angeli, Milano.
Perrot M. (2011), *Storia delle camere,* Sellerio, Palermo.
Philo C. (2000), *More Words, More Worlds: Reflections on the "Cultural Turn" and Human Geography*, in Cook I., Crouch D., Naylor S. and Ryan J.R., eds., *Cultural Turns/Geographical Turns*, Pearson, Harlow.
Piano b (2008), "La fabbrica e il dragone", *Metronomie*, 34/35.
Pizzorno A. (1993), *Come pensare il conflitto*, in Pizzorno A., a cura di, *Le radici della politica assoluta*, Feltrinelli, Milano.
Plesset S. (2006), *Sheltering Women: Negotiating Gender and Violence in Northern Italy*, Stanford, Stanford University Press.
Ponzo I. (2009), *La casa lontano da casa. Romeni e marocchini a confronto*, Carocci, Roma.
Portes A. and Manning R. (1986), *The Immigrant Enclave: Theory and Empirical Examples*, in Olzak S. and Nagel J., eds., *Competitive Ethnic Relations,* Academic Press, New York.
Post P. (2010), *Place of Action: Exploring the Study of Space, Ritual and Religion*, in Post P. and Molendijk A.L., eds., *Holy Ground: Re-inventing Ritual Space in Modern Western Culture*, Peeters, Lueven.
Post P. and Molendijk A.L. (2010), *Holy Ground: Re-inventing Ritual Space in Modern Western Culture*, Peeters, Lueven.

Postiglione M. (2011), *Usi sociali degli spazi nella città contemporanea come fenomeni di trasformazione urbana: il caso del quartiere Pigneto a Roma*. Tesi di dottorato, Università di Roma I, Roma.
Pratt M.L. (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London-New York.
Préfecture du département de la Seine et Commission d'extension de Paris (1913), *Considérations techniques préliminaires (la circulation, les espaces libres)*, Impr. de Chaix, Paris.
Préfecture du département de la Seine et Ville de Paris, Direction de l'extension de Paris (1919), *Programme du concours ouvert pour l'établissement du plan d'aménagement et d'extension de Paris* (loi du 14 mars 1919), impr. de Chaix, Paris.
Prezzo R. (2006), *Pensare in un'altra luce. L'opera aperta di Maria Zambrano*, Raffaello Cortina, Milano.
Pringle R. and Watson S. (1992), *Women's Interests' and the Post Structuralist State*, in Barrett M. and Phillips A., eds., *Destabilizing Theory*, Stanford University Press, Stanford.
Punzo A. (2011), *Politiche. Riflessioni sulle possibilità di rappresentazione della realtà in epoca contemporanea*, in Arcuri F. e Godino I., a cura di, *Prospettiva. Materiali intorno alla rappresentazione dellea realtà in età contemporanea*, Titivillus, Corazzano.
Purcell M. (2002), "Excavating Lefebvre: The Right to the City and its Urban Politics of the Inhabitant", *GeoJournal*, 58, 2-3: 99-108.
Pustianaz M. (2001), *Studi gay e lesbici*, in Di Cori P. e Barazzetti D., a cura di, *Gli studi delle donne in Italia*, Carocci, Roma.
Pustianaz M. (2004), *Studi Queer*, testo disponibile al sito: www.culturalstudies.it.
Pustianaz M., a cura di (2011), *Queer in Italia*, Edizioni ETS, Pisa.
Puwar N. (2004), *Space Invaders. Race, Gender and Bodies Out of Place*, Berg, Oxford-New York.
Queirolo Palmas L. (2006), *Prove di seconde generazioni*, Franco Angeli, Milano.
Queirolo Palmas L. e Torre A., a cura di (2005), *Il fantasma delle bande. Genova e i latinos*, Fratelli Frilli Editori, Genova.
Raja A. (1999), *Parole contro i guasti del mondo. Riflessioni sul linguaggio di Christa Wolf*, in Wolf C., *L'altra Medea. Premesse a un romanzo*, Edizioni e/o, Roma.
Rasmussen K. (2004), "Places for Children – Children's Places", in *Childhood*, 11, 2: 155-173.
Ray K., Hudson M. and Phillips J. (2008), *Belonging and Entitlement: Shifting Discourses of Difference in Multiethnic Neighbourhoods in the Uk*, in Tyler K. and Petterson B., eds., *Majority Cultures and the Practices of Ethnic Difference: Whose House is This?*, Palgrave, Basingstoke.
Regonini G. (2005), "Paradossi della democrazia deliberativa", *Stato e Mercato*, 73: 3-32.
Riegl A. (1959), *Arte tardoromana*, Einaudi, Torino (ed. or. 1927).
Riegl A. (1963), *Problemi di stile. Fondamenti di una storia dell'arte ornamentale*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1923).
Report of the Group of Eminent Persons of the Council of Europe (2011), *Living Together: Combining Diversity and Freedom in 21st Century Europe*, testo disponibile al sito: www.coe.int.
Rishbeth C. (2001), "Ethnic Minority Groups and the Design on Public Open Space: an Inclusive Landscape?", *Landscape Research*, 26, 4.
Riva F., a cura di (2008), *Leggere la città. Quattro testi di Paul Ricoeur*, Città Aperta Edizioni, Troina.
Ronzon F. (2008), *Il senso dei luoghi. Indagini etnografiche*, Meltemi, Roma.

Rosa Paolo 2010
Rossi U. (2009), *Lo spazio conteso. Il centro storico di Napoli tra coalizioni e conflitti*, Guida, Napoli.
Rossini E. (2007), *Lo spazio pubblico della piazza e della strada: il caso studio di piazza Verdi e via Petroni,* tesi di laurea in sociologia dello Sviluppo (avanzato), corso di laurea specialistica in Cooperazione e Sviluppo Locale e Internazionale, Anno Accademico 2006/2007.
Rossini E., Scandurra G. e Tolomelli A. (2009), "Piazza Verdi. Percezioni, rappresentazioni e differenti usi dello spazio pubblico", *Ricerche di Pedagogia e Didattica*, 4, 2.
Roy A. (2003), *Il dio delle piccole cose*, Mediasat Mds books, Italia.
Rydin Y. (2007), "Re-Examining the Role of Knowledge within Planning Theory", *Planning Theory*, 6, 1: 52-68.
Rykwert J. (2002), *L'Idea di città. Antropologia della forma urbana nel mondo antico*, Adelphi, Milano (ed. or. 1976).
Said E. (1991), *Orientalismo,* Bollati Borighieri, Torino (ed. or. 1979).
Saint-Blancat C. (2002), "Islam in Diaspora: Between Reterritorialization and Extraterritoriality", *International Journal of Urban and Regional Research*, 26, 1: 138-151.
Saint-Blancat C. (2008), *Spatial and Symbolic Patterns of Migrant Settlement: the Case of Muslim Diasporas in Europe*, in Hanley L.M., Ruble B.A. and Garland A.M., eds., *Immigration and Integration in Urban Communities. Renegotiating the City*, John Hopkins University Press, Baltimore.
Saint-Blancat C. and Schmidt di Friedberg O. (2005), "Why are Mosques a Problem? Local Politics and Fear of Islam in Northern Italy", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31: 1083-1104.
Saint-Blancat C. and Cancellieri A. (2011), *From Invisibility to Visibility: the Appropriation of Public Space through a Religious Ritual. The Filipino Procession of Santacruzan in Padua,* paper presentato alla Conferenza RC21 *The Struggle to Belong. Dealing with Diversity in 21st Century Urban Settings*, Amsterdam, 7-9 luglio.
Salzano E. (2007), *Ma dove vivi? La città raccontata*, Ed. Corte del Fontego, Venezia.
Salzano E. (2010), *Ragioniamo sugli anni della conquista degli standard urbanistici,* in Bottini F., a cura di, *Spazio Pubblico: declino, difesa e riconquista*, Ediesse, Roma.
Sandercock L. (2003), *Cosmopolis II. Mongrel Cities of the 21st Century*, Continuum, London and New York.
Sandercock L. (2004), *Verso cosmopolis. Città multiculturali e pianificazione urbana*, Dedalo, Bari (ed. or. 1998).
Sandercock L. and Attili G., eds. (2010a) *Multimedia Explorations in Urban Policy and Planning: Beyond the Flatlands*, Springer, Dordrecht.
Sandercock L. and Attili G. (2010b), "Digital Ethnography as Planning Praxis: an Experiment with Film as Social Research, Community Engagement and Policy Dialogue, *Planning Theory & Practice*, 11, 1: 23-45.
Sandercock L. and Attili G. (2011) *Unsettling a Settler Society: Film, Phronesis and Collaborative Planning in Small Town Canada*, in Flyvbjerg B., Landman T. and Schram S., eds., *Real Social Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
Santerini M. (2009), *L'integrazione dei ragazzi di origine immigrata tra scuola ed educazione extrascolastica*, in Ambrosini M., a cura di, *Né stranieri, né ospiti: cittadini al futuro*, Federazione SCS-CNOS-Salesiani per il sociale, Roma.
Sarkozy N. (2009), *Prefazione* a *Le Grand Pari(s). Consultation internationale sur l'avenir de la métropole parisienne*, in *AMC Le Moniteur Architecture*, hors série.
Sartre J.P. (1960), *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris.
Sassen S. (1997), *Le città nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1994).

Sassen S. (2008), *Una sociologia della globalizzazione*, Einaudi, Torino (ed. or. 2007).
Satta C. (2010), *"Qui dentro non è come là fuori". Surrogati di domesticità in uno spazio gioco per l'infanzia*, in Belotti V. e La Mendola S., a cura di, *Il futuro nel presente. Per una sociologia delle bambine e dei bambini,* Guerini e Associati, Milano.
Satta C. (2011), "Simples brincadeira de criança? Repensando as relações adulto-criança numa brinquedoteca para crianças" in *POIÉSIS. Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação*, 4, 8, in stampa.
Saunders P. (1989), *Teo*
ria sociale e questione urbana, Edizioni Lavoro, Roma (ed. or. 1986).
Savage M., Bagnall G. and Longhurst B. (2005), *Globalisation and Belonging*, Sage Publication, London.
Savoldi P. (2006), *Giochi di partecipazione*, Franco Angeli, Milano.
Sayad A. (2002), *La doppia assenza*, Raffaello Cortina, Milano (ed. or. 1999).
Scandurra E. (2006) "Presentazione". *in RomaCentro: dal Laboratorio alla Casa della Città*, Roma, Palombi, pp. 9-11.
Scandurra G. (2005), *Tutti a casa. Il Carracci: un'etnografia dei senza fissa dimora a Bologna,* Guaraldi, Rimini.
Scandurra G. (2008), *Nuovi territori e nuove pratiche di cittadinanza: il caso della Bolognina*, testo disponibile al sito: http://mappe-urbane.org/wp-content/uploads/2010/10/Nuovi-territori-e-nuove-pratiche-di-cittadinanza-il-caso-della-Bolognina.pdf (ultimo accesso: 2 maggio 2011)
Scarpelli F. (2009), *Il rione incompiuto. Antropologia urbana dell'Esquilino*, CISU, Roma.
Schmitt C. (2008), *La tirannia dei valori,* Adelphi, Milano.
Sciascia A. (2003), *Tra le modernità dell'architettura. La questione del quartiere ZEN 2 di Palermo*, L'Epos, Palermo.
Sclavi M. (2010)*, I grandi cuochi della nuova democrazia urbana,* disponibile al sito: http://sites.google.com/site/marianellasclavi/articoli.
Secchi B. (2000), *Prima lezione di urbanistica*, Laterza, Roma-Bari.
Semi G. (2004), "Il quartiere che (si) distingue. Un caso di 'gentrification' a Torino", *Studi culturali*, 1: 83-107.
Semi G. (2006), *Il ritorno dell'economia di bazar. Attività commerciali marocchine a Porta Palazzo*, Torino, in Decimo F. e Sciortino G., a cura di, *Stranieri in Italia. Reti Migranti*, Il Mulino, Bologna.
Semi G. 2007, *Teorie multiculturali: approcci normativi, studi idiografici e l'ingombrante presenza del quotidiano*, in Colombo E. e Semi G., a cura di, *Multiculturalismo quotidiano. Le pratiche della differenza*, Franco Angeli, Milano.
Semprebon M. (2010), *The Making of Urban Safety and Im-migrants Political Engagement in Italy. A Comparative Ethnography of Local Conflicts in Verona and Modena*, Tesi di dottorato, Università di Milano Bicocca.
Sen A. (2000), *Libertà è sviluppo. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Arnoldo Mondadori, Milano.
Sennett R. (1974), *The Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, Norton, New York.
Sennet R. (1994), *Flesh and Stone: the Body and the City in Western Civi*lization, Norton, New York.
Sennett R. (2000), "Cities without Care or Connection", *New Statesman*, 129, 5 giugno.
Sennett R. (2001), *New Capitalism, New Isolation: a Flexible City of Strangers*, posted on CRIT-GEOG-FORUM, 16 February.

Sennett R. (2003), *Respect: the formation of character in an age of inequality*, Penguin Books, London.
Sennet R. (2006), *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano (ed. or. 1974).
Shirey H. (2009), "Transforming the Orixas", *African Arts*, 42, 4: 62-79.
Signorelli A. (1996), *Antropologia urbana. Introduzione alla ricerca in Italia*, Guerini, Milano.
Sigona N. (2005), *I confini del "problema zingari". Le politiche dei campi nomadi in Italia*, in Caponio T. e Colombo A., a cura di, *Stranieri in Italia. Migrazioni globali, integrazioni locali*, Il Mulino, Bologna.
Sigona N. e Monasta L. (2006), *Cittadinanze imperfette. Rapporto sulla discriminazione razziale di rom e sinti in Italia*, Edizioni Spartaco, Caserta.
Silverman S. (1975), *Three Bells of Civilization: The Life of an Italian Hill Town*, New York, Columbia University Press.
Simmel G. (1976), *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di Carlo Mongardini, Bulzoni Editore, Roma (ed. or. 1918).
Simmel G. (1998), *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano.
Simondon G. (2001), *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma (ed. or. 1989).
Sinistra Giovanile (2005), *Il conflitto nell'uso dello spazio pubblico nel centro storico bolognese. Uno sguardo generazionale,* report consegnato al Comune di Bologna.
Slater T. (2011), *The Reputational Ghetto: Territorial Stigmatization of and in St. Paul's, Bristol*, paper presentato al seminario internazionale *Territorial Stigmatization*, Oporto, 22 giugno.
Small M.L. (2011), *Villa Victoria. Povertà e capitale sociale in un quartiere di Boston,* Franco Angeli, Milano (ed. or. 2004).
Smith J.Z. (1987), *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, University of Chicago Press, Chicago and London.
Sobrero A. (1992), *Antropologia della città*, Nuova Italia Scientifica, Roma.
Soja E.W. (2007), *Dopo la metropoli*, Patron, Bologna (ed. or. 2000).
Soja E.W. (2009) "The City and Spatial Justice", *Spatial Justice*, testo disponibile al sito: http://www.jssj.org.
Solimene M. (2009), "Il radicamento di una comunità di Xoraxanè Romà a Roma", *DiPAV-Quaderni*, 24: 67-84.
Sorkin M. (1992), *Variations on a Theme Park. The New American City & the End of Public Space*, Farrar, Straus & Giroux, New York.
Spivak G.C. (1990), *The Post-Colonial Critic*: *Interviews, Strategies, Dialogues*, Routledge, London.
Staeheli L. (2003), "Cities and Citizenship", *Urban Geography*, 24: 97-102.
Stavrides S. (2011), *Towards the City of Thresholds*, Professionaldreamers, Trento.
Strüver A. (2004), "Boundaries under Construction: Linking Body Politics to Space", *Espace, Populations, Sociétés*, 9, 1: 121-130.

Studio Azzurro (2005), *Immagini vive*, Electa, Milano.
Studio Azzurro (2010), *Sensitive city. La città dei portatori di storie*, Scalpendi, Milano.
Studio Azzurro (2011), *Musei di narrazione. Percorsi interattivi e affreschi multimediali*, Silvana Editoriale, Milano.
Tafuri M. (1986), *Storia dell'architettura italiana, 1944-1985*, Einaudi, Torino.
Talen E. (2006a), "Design for Diversity: Evaluating the Context of Socially Mixed Neighbourhoods", *Journal of Urban Design,* 11, 1: 1-32.
Talen E. (2006b), "Design that Enable Diversity: the Complications of a Planning Ideal", *Journal of Planning Literature*, 20, 3: 233-249.
Texier S. (2005), *Paris contemporain. De Haussmann à nos jours. Une capitale à l'ère des métropoles*, Parigramme, Paris.
Theis B. (2008), "Point de vue: Résistance et alternatives", *Urbanisme*, janvier/février, 358: 41-42.
Thévenot L. (2006), *L'action au pluriel: Sociologie des régimes d'engagement*, La Découverte, Paris.
Thongchai W. (1994), *Siam Mapped: A History of the Geo-body of a Nation*, Honolulu, University of Hawaii Press.
Thrift N. (2005), "But Malice Aforethought: Cities and the Natural History of Hatred", *Transactions of the Institute of British Geographers*, 30: 133-150.
Tomato Architects (2003), *Paris, la ville du périphérique,* Le Moniteur, Paris.
Tomlinson J. (2001), *Sentirsi a casa nel mondo*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1999).
Tonucci F. (1996), *La città dei bambini. Un modo nuovo di pensare la città*, Laterza, Roma-Bari.
Tosi A. (2001), "Quartiere", *Territorio*, 19: 7-21.
Tosi Cambini S. (2005), *Gente di sentimento: Per un'antropologia delle persone che vivono in strada*, Cisu, Roma.
Touraine A. (1997), *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et differents*, Fayard, Paris.
Tuan Y.F. (1974), "Space and Place. Humanistic Perspectives"*, Progress in Geography*, 6: 211-252.
Turner V. (1993), *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna.
Turri E. (2000), *La megalopoli padana*, Marsilio, Venezia.
Tweed T.A (1997), *Our Lady of the Exile. Diasporic Religion at a Cuban Shrine in Miami*, Oxford University Press, Oxford.
Tylor E.B. (1989), "On a Method of Investigating the Development of Institutions: Applied to Laws of Marriage and Descent", *Journal of Anthropological Institute*, 18: 245-272.
UN Habitat (2008), *State of the World's Cities 2010/2011. Bridging the Urban Divide*, Earthscan, London.
Valentine G. (1989), "The Geography of Women's Fear", *Area*, 21: 385-390.
Valentine G. (1996), "Angels and Devils: Moral Landscapes of Childhood", *Environment and Planning D: Society and Space*, 14, 5: 581-599.
Valentine G. (2004), *Public Space and the Culture of Childhood,* Ashgate, Aldershot.
Valentine G. (2007), "Theorising and Researching Intersectionality: a Challenge for Feminist Geography", *The Professional Geographer*, 59: 10-21.
Valentine G. (2008), "Living with Difference: Reflections on Geography of Encounter", *Progress in Human Geography*, 32, 3: 323-337.
Valentine G. (2010), "Prejudice-rethinking Geographies of Oppression", *Social & Cultural Geography*, 11: 521-537.
Valentini V. (1995), *Studio Azzurro: percorsi tra video cinema e teatro*, Electa, Milano.
Vanderbeck R. (2007), "Intergenerational Geographies: Age Relations, Segregation and Re-engagements", *Geography Compass*, ½: 200-221.

Vertovec S. (2007), "Super-diversity and its Implications", *Ethnic and Racial Studies*, 30, 6: 1024-1054.
Viganò P. (2008), *Prefazione. Scenari. Il progetto come produttore di conoscenza*, in Bozzuto P., Costa A., Fabian L. e Pellegrini P., *Storie del futuro. Gli scenari nella progettazione del territorio,* Officina Edizioni, Roma.
Viganò P. (2010), *I territori dell'urbanistica. Il progetto come produttore di conoscenza*, Officina edizioni, Roma.
Villani T. (2006), *Il tempo della trasformazione*, Manifestolibri, Roma.
Villani T. (2008), "Milan: Conflits autour de la requalification du quartier Isola Garibaldi", *Urbanisme*, janvier/février, 358: 37-40.
Ville de Montfermeil (2010), *Mensuel municipal d'information*, 277, novembre: disponibile al sito http://www.ville-montfermeil.fr/Novembre-2010.html.
Virilio P. (2008), *Terre Natale*, Catalogue, exposition Fondation Cartier, novembre 2008-marzo 2009.
Wacquant L. (2002a), *Anima e corpo: la fabbrica dei pugili nel ghetto nero americano*, Derive Approdi, Roma (ed. or. 2000).
Wacquant L. (2002b), "Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography", *American Journal of Sociology*, 107, 6: 1468-1532.
Wacquant L. (2006), *Parias urbains*, Editions La Découverte, Paris.
Wacquant L. (2007), "Territorial Stigmatization in the Age of Advanced Marginality", *Thesis Eleven*, 91: 66-77.
Wang C. (2006), "Youth Participation in Photovoice as a Strategy for Community Change", *Journal of Community Practice*, 14, 1/2: 147-161.
Wang C. and Burris M.A. (1997), "Photovoice: Concept, Methodology, and Use of Participatory Needs Assesment", *Health, Education &Behavior*, 24, 3: 369-387.
Wang C., Cash J. and Powers L. (2000), "Who Knows the Streets as Well as the Homeless? Promoting Personal and Community Action Through Photovoice, *Health Promotion Practice*, 1, 1: 81-89.
Wassenberg F. (2006), *The Integrated Renewal of Amsterdam's Bijlmermeer High-rise*, in *Stadtumbau in Grosssiedlungen, Informationen zur Raumentwicklung*, Bundesamt für Bauwesen und Raumordnung, Bonn.
Watson S. (2005), "Symbolic Spaces of Difference: Contesting the Eruv in London and Tenafly", *Environment and Planning D: Society and Space*, 23, 4: 597-613.
Watson S. (2006), *City Publics. The (Dis)Enchantments of Urban Encounters*, Routledge, London.
Watt P. and Stenson K. (1998), *"It's a Bit Dodgy Round Here": Safety, Danger, Ethnicity and Young People's Use of Public Space*, in Skelton T. and Valentine G., eds., *Cool Places: Geographies of Youth Cultures*, Routledge, London.
Weber M. (2003), *Economia e società. La città*, Donzelli, Roma (ed. or. 1922).
Webster C. (1996), "Local Heroes: Violent Racism, Localism and Spacism among Asian and White Young People", *Youth and Policy*, 53: 15-27.
Webster C. (2001), "Gated City of Tomorrow", *The Town Planning Review*, 72, 2.
Weick K.E. (1993), *Organizational Redesign as Improvisation*, in Hubert G. and Glick W., *Organizational Change and Redesign*, Oxford University Press, Oxford.
Weick K.E. (1997), *Senso e significato nell'organizzazione*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
Weightman B. (1981), "Commentary: Towards a Geography of the Gay Community", *Journal of Cultural Geography*, 1, 2: 106-112.
Weiner I.A. (2009), "Sound and American Religions", *Religion Compass*, 3, 5: 897-908.

Weymss G. (2006), "The Power to Tolerate: Contests over Britishness and Belonging in East London", *Patterns of Prejudice*, 40: 215-236.
Wemyss G. (2009), *The Invisible Empire: White Discourse, Tolerance and Belonging*, Ashgate, Farnham.
Wenger E. (1998), *Communities of Practice: Learning, Meaning, Identity*, Cambridge University Press, New York.
Werbner P. (2003), *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*, Indiana University Press, Bloomington.
Werbner P. and Johnson M. (2011), *Diasporic Journeys, Ritual, and Normativity Among Asian Migrant Women*, Routledge, London.
Wessendorf S. (2010), *Commonplace Diversity: Social Interactions in a Super-diverse Context*, MMG Working Paper, n. 10-11.
West C. and Fenstermaker S. (1995), "Doing Difference", *Gender and Society*, 9, 1: 8-37.
White W.H. (1988), *City. Rediscovering the Center*, Doubleday Books, New York.
Wiegman R. (2006), "Interchanges: Heteronormativity and the Desire for Gender", *Feminist Theory*, 7, 1: 89-103.
Wildemeersch D. and Vandenabeele J. (2007), *Relocating Social Learning as a Democratic Practice*, in van der Veen R., Wildemeersch D. Youngblod J. and Marsick V., eds., *Democratic Practices as Learning Opportunities*, Sense Publishers, Rotterdam.
Wilkinson H.R. (1951), *Maps and Politics: A Review of the Ethnographic Cartography of Macedonia*. Manchester, Manchester University Press.
Wimmer A. (2004), "Does Ethnicity Matter? Everyday Group Formation in Three Swiss Immigrant Neighbourhoods", *Ethnic and Racial Studies*, 27: 1-36.
Wimmer A. and Glick Schiller N. (2003), "Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration. An Essay in Historical Epistemology", *International Migration Review*, 37, 3: 576-610.
Winston D. (1999), *The Cathedral of the Open-Air: The Salvation Army in the Streets of New York*, in Orsi R., ed., *Gods of The City. Religion and The American Urban Landscape*, Indiana University Press, Bloomington.
Wirth L. (1928), *The Ghetto*, University of Chicago Press, Chicago.
Wirth L. (1938), "Urbanism as a Way of Life", *American Journal of Sociology*, 44, 1: 1-24.
Wolf C. (1999), *L'altra Medea. Premesse a un romanzo*, Edizioni e/o, Roma.
Worth S. (1981), *Studying Visual Communication*, University of Pennsylvania, Philadelphia.
Worth S. and Adair J. (1972), *Through Navajo Eyes: an Exploration in Film Communication and Anthropology*, Indiana University Press, Bloomington.
Yeoh B. (2004), "Cosmopolitanism and its Exclusions in Singapore", *Urban Studies*, 41: 2431-2445.
Yin R. (1993), *Case Study Research: Design and Methods*, Sage Publications, Thousand Oaks CA.
Young I.M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton.
Young I.M. (1997), *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*. Princeton University Press, Princeton NJ.
Young I.M. (2002), *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford.
Zagrebelsky G. (2010), *Sulla lingua del tempo presente*, Einaudi, Torino.
Zajczyk F., Borlini B., Memo F. e Mugnano S. (2005), *Milano. Quartieri periferici tra incertezza e trasformazione*, Bruno Mondadori, Milano.
Zanini P. (1997), *Significati del confine. I limiti naturali, storici, mentali*, Mondadori, Milano.

Zeiher H. (2003), *Shaping Daily Life in Urban Environments*, in Christensen P. and O'Brien M., eds., *Children in the City. Home, Neighborhood and Community,* RoutledgeFalmer, London and New York.
Zizek S. (2002), *È possibile oggi una critica dell'ideologia?*, in Bianchi C., Demaria C. e Nergaard S., a cura di, *Spettri del potere*, Meltemi, Roma.
Zoletto D. (2010a), "Sport e seconde generazioni fra rischi di segregazione e intenzionalità educative. Una ricerca sulla valenza educativa del calcio in aree a forte processo migratorio", *Pedagogia oggi*, 2: 142-149.
Zoletto D. (2010b), *Il gioco duro dell'integrazione. L'intercultura sui campi da gioco*, Raffaello Cortina, Milano.
Zoletto D. (2011), *Sport, interazione e apprendimento della cittadinanza fra i giovani figli di migranti. Una ricerca sul campo*, in D'Aniello F., a cura di, *Immigrazione ed interculturalità. Dall'indifferenza alla convivialità delle differenze*, Pensa Multimedia, Lecce.
Zorbaugh H.W. (1929), *The Gold Coast and the Slum: a Sociological Study of Chicago's Near North Side*, University of Chicago, Chicago.
Zukin S. (1995), *The Cultures of Cities*, Blackwell, Oxford.
Zukin S. (2008), "Consuming Authenticity: From Outposts of Difference to Means of Exclusion", *Cultural Studies*, 22, 5: 724-748.
Zukin S. (2010), *Naked City: The Death and Life of Authentic Urban Places*, Oxford University Press, Oxford-New York.

Gli autori

Giovanni Attili è Dottore di ricerca in Tecnica urbanistica e ricercatore presso il Dipartimento di Ingegneria civile, edile e ambientale dell'Università "La Sapienza" di Roma dove insegna Analisi dei sistemi urbani e territoriali. Dal 2005 collabora con l'Università della British Columbia di Vancouver. Ha scritto monografie ed articoli su riviste nazionali ed internazionali.

Andrea Mubi Brighenti è docente di Teoria sociale presso la Facoltà di Sociologia dell'Università di Trento. Recentemente ha pubblicato "Visibility in Social Theory and Social Research" (Palgrave Macmillan, 2010), "Territori migranti. Spazio e controllo della mobilità globale" (Ombre Corte, 2009) e curato "Il muro e la città" (Professionaldreamers, 2009).

Adriano Cancellieri svolge attività di ricerca presso il Dipartimento di Sociologia dell'Università di Padova dove ha conseguito il titolo di Dottore di Ricerca in Sociologia dei processi comunicativi e interculturali nella sfera pubblica. Ha scritto saggi e articoli sulle trasformazioni urbane. È in pubblicazione la monografia "Hotel House" (Professionaldreamers, 2012).

Carlo Cellamare è docente di Urbanistica presso la Facoltà di Ingegneria dell'Università "La Sapienza" di Roma. Svolge attività di ricerca sui temi del rapporto tra urbanistica e vita quotidiana. Tra le sue pubblicazioni: "Culture e progetto del territorio" (Franco Angeli, 1999), "Plural Cities", (a cura di, «Plurimondi», n. 5, 2002), "Fare città. Pratiche urbane e storie di luoghi" (Eleuthera, 2008).

Giuseppe Scandurra è docente di Antropologia culturale presso l'Università di Ferrara. Tra le sue ultime monografie: "Tutti a casa"" (Guaraldi 2005); "Il Pigneto" (Cleup 2007); "Stranieri a casa." (con M. Callari Galli-Guaraldi 2009); "Tranvieri. (con F. Antonelli-Aracne 2010); "Memorie di uno spazio pubblico." (Clueb 2011).