

L'ESTRANEO NON È NE UN AMICO NE UN NEMICO,
MA FA PARTE DELLA NOSTRA VITA

RINGRAZIAMENTI

Molte persone hanno influenzato l'ideazione di questo libro, ma desidero ringraziarne alcune in particolare per le loro idee e la loro generosità: Louise Amoore, Ben Anderson, Laura Balbo, Les Back, Madeleine Bunting, Michel Callon, Ian Chambers, Patrick Cohendet, Steve Graham, Gernot Grabher, Colin McFarlane, Eduardo Mendieta, Greg Noble, Adi Ophir, Edgar Pieterse, Kapil Raj, Arun Saldanha, Saskia Sassen, AbdouMaliq Simone, Susan Smith, David Stark, Pep Subirós e Amanda Wise. Sono anche grato a Bhikhu Parekh, Richard Sennett e Nigel Thrift per aver trovato il tempo di leggere il libro. Un ringraziamento speciale va a Nigel per gli anni di amicizia e per i suoi saggi consigli. I miei studenti di dottorato, Jonathan Darling, Michele Lancione, Dan Swanton e Helen Wilson, sono stati fonte di ispirazione e di aiuto, spingendomi a una continua riflessione. Ringrazio anche Joanne Roberts (e *Research Policy*) per avermi permesso di attingere al nostro lavoro comune per il capitolo 2, i curatori di *Theory, Culture and Society* per aver acconsentito alla ristampa del capitolo 4 e di *City* per l'utilizzo di parti di due miei articoli, pubblicati nel 2007 e nel 2008, che mi hanno consentito di scrivere il capitolo 3. John Thompson e Jennifer Jahn, della casa editrice *Polity*, sono stati come sempre cortesi, mentre la qualità dei commenti dei due revisori anonimi, a cui era stata inviata la prima bozza, mi ha spinto a riscrivere molto più della metà del manoscritto originale. Il libro è stato concepito nella Università di Durham, ha preso forma nel 2011 nel corso di una splendida *fellowship* presso lo Swedish Collegium of Advanced Study (SCAS) a Uppsala, ed è stato completato alla Università di Cambridge. I miei ringraziamenti vanno ai colleghi del formidabile Dipartimento di Geografia di Durham e all'Institute of Advanced Study, che ho avuto il privilegio di dirigere fino a agosto 2011, a Bjorn Wittrock e Barbro Klein dello SCAS, che hanno creato le condizioni affinché questo libro potesse essere realizzato, nonché a Sue Owens e a tutti i meravigliosi nuovi colleghi del Dipartimento di Geografia a Cambridge. Questo libro sostiene un'idea - che l'estraneo non è né un amico né un nemico, ma fa parte della nostra vita. È stato scritto anche per la mia famiglia:

J
R

gerarchie razziali familiari nonostante l'aperta ermeneutica dell'incontro situato. Tuttavia, il capitolo riconosce anche che l'intensità dell'avversione o del riconoscimento varia nello spazio e nel tempo, essendo strettamente regolata dalla mobilitazione biopolitica della razza in una determinata situazione (modellata, a esempio, da norme statali in materia di immigrazione e dall'assimilazione ai media e al linguaggio politico della comunità e dei suoi outsider). Pertanto, il capitolo propende per una concezione anti-razzista soffermandosi sull'ambiente biopolitico, in modo da contenere i danni provocati da giudizi corporei istintivi che permeano l'incontro.

In un contesto di sopravvivenza che, per chi viene marchiato come estraneo, è sempre difficile è di fondamentale importanza la concezione comune della comunità immaginata per il potere che essa possiede di definire l'appartenenza e i termini dello stare insieme. Questo è il tema degli ultimi due capitoli. Il quinto capitolo approfondisce la questione del post-naZIONALE e più precisamente l'idea di Europa come simbolo di unità; un simbolo carico di una storia di superbia imperialista ma anche di ambizioni universaliste e progressiste, oggi preda di rinnovati sentimenti nazionalisti contro lo straniero non assimilato. Il capitolo sceglie di affrontare la questione della comunità immaginata concentrandosi sulla creazione di una sfera pubblica europea, uno spazio comunicativo e affettivo allo stesso tempo debole e forte. Esso rivela come la circolazione di parole chiave e di emozioni dominanti stiano diffondendo un sentimento contagioso di avversione nei confronti dell'estraneo, ma sostiene anche che, come spazio incompleto e mal formato, la sfera pubblica europea abbia il potenziale per sostenere una contro-narrativa di coinvolgimento dell'estraneo. Il capitolo richiama sinteticamente l'uso contemporaneo della xenofobia in Europa prima di delineare la sua tesi – e le sue richieste – in sostegno di un sentire pubblico di unità che riconosca il valore dell'apertura e della curiosità in vista di un futuro incerto e turbolento.

Il potere delle proiezioni contemporanee di un futuro incerto, offuscato da ciò che è strano e sconosciuto, tuttavia, non deve essere sottovalutato. L'ultimo capitolo esamina le implicazioni di una rinnovata narrativa occidentale di un futuro apocalittico – fuori controllo e destinato alla catastrofe – che richiede una preparazione bellica, inclusa la sospensione della democrazia e l'eliminazione di ciò che è considerato strano e impuro. La cultura del rischio finora prevalente, che conta su una visione largamente rassicurante di un futuro conoscibile, sta lasciando il passo a una idea del futuro come inintelligibile, instabile e pericoloso, e per questo bisogno di vigilanza costante e di interventi aggressivi. Se la prima visione offriva un valido supporto allo straniero tra noi, la seconda è meno accomodante

nella selezione dei soggetti che contano ed è decisamente aggressiva nei suoi interventi volti a espellere il soggetto destabilizzante e l'estraneo che chiede aiuto. Giudicando questi sviluppi come altamente provocatori, il libro si conclude con un invito a essere attrezzati, aperti a tutte le risorse disponibili e agli esperimenti di coinvolgimento in patria e all'estero per anticipare il futuro incerto e turbolento.

Come la lettura del mondo sociale che propone, lo stile del libro è ibrido, mette insieme analisi multidisciplinare e intento normativo e polemico. Lo stile potrebbe non piacere al lettore alla ricerca di una sofisticata lezione accademica o di una teoria unitaria sul tema. La scelta, tuttavia, è dettata dall'urgenza del momento politico. La frustrazione per l'attuale svolta in direzione di una politica dei rapporti interpersonali e comunitari e la delusione per l'assenza di una alternativa credibile che appoggi con coraggio le virtù della società di estranei spingono a scrutare il paesaggio alla ricerca di prove e di proposte per nuovi modi di convogliare la diversità in una comunità funzionante. I tempi attuali impongono un collage di idee, immagini e metodi che dimostrino che la molteplicità, la solidarietà e le regole comuni rimangono validi principi per affrontare un futuro che può solo diventare più ibrido. Aspirare alla purezza significa precludersi altre possibilità.

1. IL CARICO DEI LEGAMI SOCIALI

Il volto è il solo luogo della comunità, l'unica città possibile.
(Agamben 1996)

Introduzione

Questo capitolo si occupa della politica di comunità, più specificamente, della tesi ampiamente condivisa che la forza dei legami interpersonali in una società abbia un impatto diretto sulla coesione e gli interessi civici dei suoi cittadini. I sostenitori di tale prospettiva considerano problematica la sostituzione oggi in corso di legami basati sulla familiarità sociale, sulla fiducia e sulla comunità locale con legami egoistici, impersonali, dispersi, che rinviano ad altro (ad esempio agli stati e ai mercati). Gli oppositori ritengono invece che i luoghi e le motivazioni della cittadinanza siano semplicemente cambiati, che la diffusione di reti di affiliazione impersonali e mediati richieda un tipo diverso di politica di comunità. Per costoro il problema risiede nel tipo di ottica, nell'inquadramento eccessivamente umanista dei legami sociali contemporanei.

Questo capitolo aderisce alla tesi degli oppositori, adottando una prospettiva che mira a proporre una politica di integrazione e coesione sociale più aderente alla natura dei legami di affiliazione attuali. Esso è critico nei confronti di una interpretazione antropomorfa della connettività sociale, che dà luogo ad aspettative politiche troppo elevate e irrealistiche da parte di società caratterizzate da soggettività e forme di lealtà multiple. Tale interpretazione, che contrappone la comunità locale e la comunicazione faccia a faccia alle forme di affiliazione cosmopolite e virtuali, vuole contrastare altre, ibride geografie di attaccamento che riconducono anch'esse a differenti tipi di normative collettive.

Analizzando le affinità che si formano in spazi virtuali, mediante oggetti materiali, nelle sfere pubbliche intime e attraverso le reti sociali di amicizia, il capitolo propone uno schema di appartenenza sociale e di interesse civico liberi dagli obblighi di riconoscimento tra estranei.

ADEMSUE ALLA TESI DEGLI OPPOSITORI

turo giusto mediante la *jihad* e il martirio, a sviluppare una disciplina di pazienza e di preparazione basata su organizzazioni di tipo cellulare e reti di comunicazione e di coltivare sentimenti forti di potere e di legittimizzazione in un mondo ricco di immagini, parole, suoni e declamazioni che tengono insieme una comunità dispersa di credenti.

Nella società della rete è l'abitudine di agire in un ambiente transazionale specifico, e in modi che non consentono una facile separazione degli umani dai non umani o di distinte sfere di interazione sociale, che modella giudizi sull'amico e il nemico, sulla patria e sul mondo, sulla comunità e il suo altro, sulla appartenenza e sulla aspirazione. Separati dai materiali e dai rituali che danno forma, significato e contenuto ai legami sociali, osservare che i legami sociali stanno diventando più elettivi, dispersi e plurali che in passato significa non dire nulla di definitivo sulla possibilità che, come conseguenza di tutto ciò, le società moderne stiano diventando più o meno capaci di cura, più o meno civiche (Castells 2009).

Intimità materiali

Riconoscere la materialità dell'ambiente transazionale significa considerare la possibilità che i legami che si sono formati con e attraverso le cose (e quindi la natura) modellano l'essenza dei legami tra gli esseri umani. Ciò è esattamente l'orientamento dei sempre più numerosi lavori sulla cultura materiale interessati ad analizzare in dettaglio come il mondo delle cose – dagli strumenti, macchine e infrastrutture di comunicazione ai giocattoli, ai gadget, agli ornamenti, alle protesi e agli edifici – facciano parte della esperienza umana. Gli oggetti, e i legami insieme ad essi, sono descritti come parte integrante della identità umana, connaturati ai sentimenti umani, inclusi quelli verso gli estranei. Le "cose", come scrive Daniel Miller (2010, pp. 52-3), «l'intero sistema di cose, con il loro ordine interno, ci rende le persone che realmente siamo. Le cose sono esemplari nella loro umiltà, non cercano mai realmente di attirare l'attenzione su quanto gli siamo debitori. Semplicemente proseguono nel loro lavoro».

Se, come sostiene Miller, «la cultura viene prima di tutta questa roba» (p. 54), non ha senso pensare che il mondo oggettivo tenda a corrompere un mondo di qualità umane altrimenti autentiche. Questa convinzione è stata una caratteristica distintiva della letteratura critica sulla modernità per un lungo periodo, che ha messo in connessione il feticismo delle merci con la cultura dell'individualismo, l'avidità con l'alienazione, accusando la reificazione e la dipendenza dalla tecnologia di distruggere le culture di mestiere, la socievolezza e l'impegno civile, preoccupata per un allontanamento

dalla vera natura umana a causa delle alterazioni artificiali del corpo. Contro queste letture pessimistiche sulla natura umana separata da sé stessa si sono levate solo voci di sirene, incapaci di rifiutare le lusinghe di tecnologie e oggetti di valore che rendono la vita un poco più facile, più felice o più eccitante (Bennet 2001).

Da una etnografia più accurata dei rapporti tra l'umano e il materiale si sta facendo strada una teorizzazione del mondo degli oggetti che lo pone a un livello superiore all'inanimato. Alle cose viene attribuito uno «slancio creativo» (Bennett 2010), esse sono viste come parte della condizione umana, prova della ibridità costitutiva degli esseri umani e di una soggettività che si forma e agisce attraverso la sua messa in atto (Haraway 1991; Thrift 2005a). In questo caso viene respinta la tesi secondo la quale gli oggetti entrerebbero dall'esterno alterando le vite private o pubbliche degli esseri umani. Si dà invece per assodato l'intreccio di oggetti e umani e si ritiene che la natura e l'intensità della cura umana – nei confronti del mondo e viceversa – prendano forma in pratiche materiali situate. Questa impostazione è particolarmente evidente nel libro di Daniel Miller, *The Comfort of Things* (2008), che esplora l'intimità delle persone con oggetti di uso quotidiano – collezioni di musica, fotografie, mobili, decorazioni natalizie, computer portatili, cimeli, ornamenti e altro ancora. Secondo Miller questi oggetti intimi finiscono col diventare le cose della quotidianità, danno senso alla vita delle persone, modellano le loro identità, organizzano le memorie e le relazioni in corso, influenzano le attitudini verso i vicini, gli estranei e il resto del mondo.

Miller mostra come gli oggetti intimi hanno «molto più a che fare con la identità reale delle persone piuttosto che con la sua rappresentazione» (p. 158). Questo emerge da una descrizione dei legami con le cose in trenta abitazioni di una strada di case a schiera nella parte meridionale di Londra. Miller ricostruisce cure, identità e legami delle persone studiando le pratiche di casalinghità e di cura affettiva per le proprie cose che valgono più del mero possesso materiale. Le pratiche e gli oggetti entrano in gioco come protesi degli esseri umani. Un ordinato e spoglio appartamento parla da solo e tale è George, un inquilino che è vissuto sempre in case di cura, non ha relazioni intime e dal punto di vista clinico parla di un'attesa in questo spazio liminale «dal momento che il suo tempo sulla terra è ormai scaduto» (p. 17). La desolazione dell'appartamento e la mancanza di desiderio di riempirlo di cose mostrano George nella sua solitudine e nella sua silenziosa disperazione. Esse non sono semplicemente misure del suo stato. Proseguendo la strada, invece, Miller apre la porta dei signori Clarke, immersi in decorazioni natalizie, stanze ben curate e pietanze preparate

che la cultura collettiva in una società (ad esempio la sua propensione alla violenza, il modo in cui tratta gli immigrati, il grado di attenzione per i beni comuni) è influenzata più dalla tradizione di scambi tra le persone, e con le istituzioni, che da caratteristiche comportamentali (ad esempio gli atteggiamenti di particolari gruppi sociali) o da condizioni sistemiche (ad esempio la struttura delle ricompense economiche o del riconoscimento sociale). Tilly può aver ragione riguardo al fatto che ricerca e politica non hanno ancora pienamente compreso il potere delle transazioni sociali. Questo capitolo si discosta dall'analisi di Tilly e da altre letture relazionali del sociale nel riconoscere i non-umani - oggetti, simboli, tecnologie, pubblici intimi - e la geografia multipla dell'affiliazione che essi consentono anche come parte del campo delle transazioni sociali, e per questo, pienamente coinvolte nella formazione della cultura collettiva. Tale comprensione delle transazioni sociali apre nuove possibilità di analisi che vanno oltre una politica di riconoscimento umano.

In questo ambito di legami multipli, l'obiettivo lodevole di rafforzare l'empatia tra estranei mediante, ad esempio, progetti multiculturali o multietnici (si veda il capitolo 3) o nuove metafore di unità collettiva (capitolo 5) spesso fallisce. Appagati dalle loro comunità ascrivitive e acquisitive, la maggior parte delle persone, tranne i più giovani o chi ha già una mentalità cosmopolita, non si fanno facilmente convincere da una politica della cura per l'estraneo soprattutto in tempi come i nostri in cui la sua categorizzazione è così rigidamente delineata (si vedano i capitoli 5 e 6). Con questo non si vuole assolvere una società egocentrica, indifferente e priva di curiosità. Questo libro sta esattamente dalla parte opposta, ma consapevole delle difficoltà persistenti nella attuazione di una politica della cura per l'altro, tenta di aggirare il problema guardando ad altri ambiti di conciliazione e integrazione, a partire dallo spazio di affiliazione discusso in questo capitolo.

Un primo passo consiste nel lavorare con le transazioni sociali esistenti, in modo simpatetico ma critico, andando alla ricerca di evidenze empiriche di apertura al nuovo e alla differenza, curiosità verso ciò che è strano e poco noto, di empatia per i beni comuni, occasione di arricchimento e impegno nella manutenzione delle relazioni. Ciò implica una sospensione del giudizio in merito alla maggiore o minore autenticità dell'amicizia, della cura artigiana, dell'amore per gli oggetti, della società tecnologica, dei sentimenti pubblici di compassione e di curiosità (Hariman 2009b) o sul se la cultura della sfera pubblica sostiene il consenso o un vigoroso dissenso (Nancy 2000; Delanty 2003). L'orientamento adottato dal libro verso la società vigile è meno interessata agli attori principali e agli stati d'essere (ad

esempio l'individuo o lo stato impegnato nella cura, i contatti tra estranei, la comunità locale) che alla proliferazione di una attenzione quotidiana come condizione di esistenza nel mondo. Dunque il suo interesse nella affinità transazionali ha a che fare con la potenzialità della amplificazione affettiva, tale che la cura prestata in modi diversi e per innumerevoli cose diventa centrale nella formazione della identità e nella pratica istituzionale (Tobias 2005), mettendo costantemente in discussione i sentimenti di ostilità e di sospetto verso l'estraneo come sentimento pubblico primario (Connolly 2008).

L'amplificazione affettiva, tuttavia, come il resto del libro sostiene, non sarà sufficiente per negoziare la società plurale in modi tale da tenerla al riparo da chi è etichettato come estraneo. In primo luogo, le innumerevoli forme istituzionalizzate di avversione e di discriminazione (ad esempio l'autoritarismo politico, la disuguaglianza sociale, lo sfruttamento economico, l'ingiustizia istituzionale) che silenziosamente neutralizzano i sentimenti positivi non scompaiono come conseguenza della amplificazione affettiva, anche se senza quest'ultima non vi può essere una pressione sufficiente a promuovere riforme politiche e istituzionali. Troppo spesso le pratiche di cura sono filtrate dalla istituzione egemonica della ordine sociale e modificate nel corso di tale processo (si veda, ad esempio, Povinelli 2006, su come il liberismo ha cambiato il significato dell'amore individuale nelle colonie). Un'etica allargata della cura aiuta a governare ma non a neutralizzare le persistenti fonti di discriminazione e pericolo.

È necessario un altro tipo di politica che promuova un cambiamento legislativo, riforme istituzionali, i principi della partecipazione democratica, indignazione contro le discriminazioni e l'oppressione, rendendo le offese latenti oggetto di campagne pubbliche e attribuendo alle riforme progressiste potere burocratico (Amin e Thrift 2013; Žižek 2008; Connolly 2005; Latour e Weibel 2005). Anche una politica allargata della cura può ben poco senza organizzazioni istituzionalizzate a favore della molteplicità e della differenza, della eguaglianza ed equità nonché di un progetto comune. Cosa ciò possa significare in riferimento all'estraneo sarà affrontato nei capitoli che seguono, con il prossimo che esamina l'incontro tra estranei nel lavoro collaborativo.

AFFINITÀ TRANSazionale FONDATA - POTENTIALITÀ
DELL'AMPLIFICAZIONE AFFETTIVA

ETICA ALLARGATA DELLA CURA

tra dipendenti appartenenti a gruppi differenti. Allo stesso tempo, alcune specifiche caratteristiche che solo alcune sociologie della cooperazione più familiari con questi temi riconoscono come costitutive di una efficace comunità di innovazione (vedi tabella 2.1) sono state ignorate o compromesse. Il fatto che i manager della conoscenza hanno adottato prevalenti interpretazioni stereotipate della letteratura sulle comunità di

Tabella 2.1 Caratteristiche di una comunità di pratica

- Relazioni reciproche costanti – armoniche o conflittuali
- Modalità condivise di coinvolgimento nel fare le cose insieme
- Rapido flusso di comunicazione e diffusione delle innovazioni
- Assenza di preamboli introduttivi, come se le conversazioni e le interazioni fossero una mera continuazione di un processo ininterrotto
- Definizione estremamente veloce di un problema da discutere
- Sostanziale accordo tra i partecipanti su chi fa parte della comunità
- Conoscere ciò che gli altri conoscono, cosa possono fare e come possono contribuire ad un progetto
- Identità reciprocamente definite
- Capacità di valutare l'adeguatezza delle azioni e dei prodotti
- Specifici strumenti, rappresentazioni e altri artefatti
- Tradizioni locali, storie condivise, battute di spirito interne al gruppo, risate d'intesa
- Gergo e scorciatoie nella comunicazione e facilità a produrne di nuove
- Determinati stili riconoscibili come segno di appartenenza
- Un discorso condiviso che riflette una determinata prospettiva sul mondo

Fonte: Amin e Roberts (2008a, p. 354), nostro adattamento da Wenger (1998, pp. 125-6)

Ogni riferimento originale all'apprendimento situato come un tipo di lavoro specifico e difficile da replicare – ad esempio, l'insegnare agli apprendisti a diventare maestri, il lavorare con l'ambiguità e il dissenso, il sostenere particolari tipi di socialità – è stato dimenticato (Lave 2008). Uno sforzo iniziato allo scopo di mostrare la natura iterativa, idiosincratica e contestuale dell'apprendimento sociale ha finito per diventare, nella pratica delle *policy* organizzative, una caricatura inerte della collaborazione sociale, un modello per facili interventi manageriali (Duguid 2008). L'evidenza racconta una storia diversa dell'apprendimento e della conoscenza nella pratica collaborativa, una storia che riguarda molto più che la prossimità umana e spaziale e che va al di là della semplice combinazione dei

NUOVA RIVOLUZIONE DELLA COMUNITÀ (MESTO /

La collaborazione tra estranei

DISCUSSIONE)

giusti ingredienti. Essa parla dell'importanza delle mediazioni materiali tecnologiche, degli standard professionali e di reputazione, della cura verso un progetto e della perseveranza, dell'allineamento di input sparsi. Invece, la letteratura iniziale sulla comunità di pratica si concentrava su atti basati sul mestiere o la mansione, al fine di riabilitare, nella moderna economia della conoscenza, forme prosaiche di lavoro come la riparazione di fotocopiatrici o la revisione di richieste di indennizzo assicurativo, nonché il lavoro artigiano. Questa letteratura intendeva mettere in luce la centralità della comunità e delle sue proprietà come la fiducia, la cooperazione e il mutuo coinvolgimento, nella acquisizione e l'applicazione delle competenze, attribuendo alla comunità il potere non solo di vincolare la competenza ma anche di imbrigliare nuove forme di apprendimento.

Conoscenza basata sul mestiere/mansione

CENTRALITÀ DELLA COMUNITÀ

La letteratura iniziale sulla comunità di pratica si concentrava su atti basati sul mestiere o la mansione, al fine di riabilitare, nella moderna economia della conoscenza, forme prosaiche di lavoro come la riparazione di fotocopiatrici o la revisione di richieste di indennizzo assicurativo, nonché il lavoro artigiano. Questa letteratura intendeva mettere in luce la centralità della comunità e delle sue proprietà come la fiducia, la cooperazione e il mutuo coinvolgimento, nella acquisizione e l'applicazione delle competenze, attribuendo alla comunità il potere non solo di vincolare la competenza ma anche di imbrigliare nuove forme di apprendimento.

Così, un pionieristico studio di Lave e Wenger che analizzava l'etnografia dell'apprendimento situato tra le levatrici yucateche, i sarti di Va Gola in Liberia, i nocchieri, i macellai e gli alcolisti anonimi, concluse che «le persone che apprendono partecipano inevitabilmente a una comunità praticante e che la piena acquisizione di conoscenza e abilità richiede nuovi arrivati di indirizzarsi verso una piena partecipazione alle pratiche socioculturali di una comunità» (1991; trad. it. 2006, p. 19). La capacità di apprendimento veniva era considerata come risiedente tanto nelle abilità e esperienze degli esperti e dei supervisori quanto nell'organizzazione della comunità, che permetteva agli apprendisti di imparare e di svolgere compiti, di trovare il proprio posto nella divisione del lavoro e di sviluppare il proprio potenziale creativo all'interno di una raffinata cultura del lavoro collettivo. Nella pratica, l'integrazione tra le abitudini della comunità e il lavoro collaborativo risiede nella legittimazione della competenza.

In un successivo studio sull'innovazione quotidiana in un ufficio di richieste di indennizzi assicurativi, Wenger (1998) si concentrò sui dettagli dell'apprendimento e dell'improvvisazione da parte della comunità, proponendo l'idea che la reciprocità, la consapevolezza condivisa, il repertorio comune, l'esperienza collettiva, le tradizioni locali e la convivialità,

Tabella 2.2. Tipi di apprendimento situato

Interazione sociale					
Attività	Tipo di conoscenza	Prossimità/ natura della comunicazione	Aspetti temporali	Natura dei legami sociali	Innovazione
Basata su arti o mestieri (ad es. costruttori di flauto, artigiani, agenti assicurativi)	Estetica, cinestetica e conoscenza incorporata.	Il trasferimento di conoscenza richiede comprensione, comunicazione faccia a faccia, importanza della dimostrazione pratica.	Di lunga durata e basata sull'apprendistato. Sviluppo strutture istituzionali socio-culturali.	Fiducia interpersonale, reciproca attraverso lo svolgimento di compiti condivisi.	Personalizzata, incrementale.
Competenza o elevata creatività (ad es. scienziati, ricercatori, performance d'artista)	Conoscenza specialistica, comprensione standard e codici (inclusi i meta-codici). Esiste per estendere la base di conoscenza. Coalizioni creative temporanee: la conoscenza cambia rapidamente.	Prossimità spaziale e/o relazionale. Comunicazione facilitata da una combinazione di contatto faccia a faccia e a distanza.	Di breve durata basata su risorse istituzionali provenienti da una varietà di campi esperti/creativi.	Fiducia basata sulla reputazione e la competenza. Legami sociali deboli	Fonte energia, innovazione radicale.
Virtuale (ad es. sviluppatori di software, gruppi online, comunità open-source)	Codificata e tacita dalla codificazione. Esplorazione e sfruttamento.	Interazione sociale mediata attraverso la tecnologia faccia a schermo. Comunicazione distanziata Intensa antropologia basata sul web.	Di breve durata. Sviluppo attraverso interazioni veloci ed asincrone.	Legami sociali deboli; fiducia basata sulla reputazione; orientamento di oggetti.	Incrementale e radicale.

Fonte: Adattato da Amin e Roberts (2008a, p. 357)

caratterizzavano i rapporti lavorativi da lui osservati, facilitassero la creazione di conoscenza in modi diversi nel corso di un consistente periodo di tempo (tabella 2.1). Tali qualità acceleravano il rapido assorbimento e la convalida della conoscenza tra i nuovi arrivati e aiutavano a socializzare questi ultimi in una efficace divisione del lavoro e cultura del lavoro. A loro volta, questi facilitavano la risposta dei lavoratori a richieste idiosincrasiche e impegnative, consentendo un rapido accesso a conoscenze specialistiche e in generale favorendo la risoluzione di problemi attraverso la cooperazione. Analogamente, l'altrettanto influente ricerca etnografica di Julian Orr (1996) sulla riparazione e manutenzione di fotocopiatrici mostra che sul luogo di lavoro il tecnico non è mai semplicemente un singolo esperto, ma anche il membro di una comunità di mestiere, che attinge a capacità e conoscenze generate in modo collaborativo. Ciascuna macchina con le proprie idiosincrasie richiede loro di improvvisare, applicare la propria conoscenza cinestetica, richiamare alla mente esperienze passate, utilizzare in modo inventivo i manuali tecnici; il tutto con l'aiuto di scambi regolari – conversazioni, storie condivise, ricostruzioni, consultazioni – con altri tecnici e clienti.

Nella letteratura sulle comunità di pratica anche la conoscenza cinestetica, che la maggior parte degli studi sulla cultura dei mestieri considera di grande importanza, è vista come un bene condiviso. Un importante esempio è costituito dalla ricerca di Cook e Yanow (1993) su una bottega di costruttori di flauto in cui artigiani altamente specializzati si passavano l'uno l'altro il prodotto in lavorazione, giudicando il lavoro della persona precedente e rimandando indietro il manufatto per ulteriori modifiche se quest'ultimo non veniva «percepito» del tutto a posto. In un ambiente caratterizzato da un forte e tacito senso della qualità che il prodotto finale dovrebbe possedere, qualsiasi decisione di questo tipo viene accettata senza rancore, e nella consapevolezza che una miglioria può essere apportata velocemente e in modo esperto senza costosi ritardi. Esiste una unità tra produzione, personalizzazione e apprendimento che viene assicurata attraverso la progressiva valutazione tattile del flauto. I novizi e i maestri artigiani imparano a intuire, individualmente e collettivamente, la sensazione caratteristica del prodotto grazie all'aiuto di molte arti – abilità apprese e esercitate, la capacità di sentire l'oggetto con la testa, le mani e gli attrezzi, nonché gusti e giudizi acquisiti (Gherardi 2009). In modo praticamente analogo, Strati (1999) scrive della conoscenza cinestetica condivisa di installatori di tegole per tetti, i quali, necessitando di avere entrambe le mani libere, imparano a sviluppare una consapevolezza corporea attraverso i piedi, che si manifesta nella capacità di restare in piedi durante l'installazione di te-

colleghi che facilitano la collaborazione, secondo quanto sostenuto da Creplet et al. (2001), sulla base delle loro ricerche sulla consulenza finanziaria. La lealtà verso il collega identificabile nelle comunità di pratica è sostituita dalla lealtà verso una sfida comune. Analogamente, Grabher e Ibert (2006, p. 261) osservano che in progetti pubblicitari di levatura mondiale motivati da «una tipica ricerca compulsiva di novità, mobilità e flessibilità», caratteristiche come l'etica professionale, il riconoscimento di colleghi, la lealtà calcolata e l'orientamento al progetto svolgono un importante ruolo integrativo.

Una seconda convenzione di integrazione è l'«esplicitazione». I progetti sperimentali ad alta energia che affrontano scadenze incalzanti abbondano di scarabocchi, disegni, formule, dati, briefing e rapporti, raccogliendo i collaboratori intorno a oggetti di attenzione comune, e, alla fine, discussioni o accordi collettivi. Il problema in oggetto è reso decifrabile e affrontato attraverso tecniche concordate di rappresentazione, analisi e soluzione. Le collaborazioni scientifiche fallirebbero senza una simile esplicitazione, come hanno dimostrato numerosi studi sulla storia e la sociologia delle scoperte scientifiche. Una ricerca di Carlile (2002), ad esempio, mostra come artefatti e tecnologie condivise hanno guidato una squadra di ingegneri progettisti verso la creazione di un prototipo funzionante, mentre a sua volta Fischer (2001) rivela come un progetto di pianificazione urbana, abbracciando interessi eterogenei, è stato reso possibile da una tavola elettronica interattiva che permetteva alle persone di disegnare congiuntamente un layout urbano. Talvolta gli stessi concetti condivisi fungono da dispositivi ponte, come illustrano Kogut e Macpherson (2004) per spiegare la diffusione mondiale di idee della Chicago School sulla privatizzazione, resa possibile dalla circolazione di corsi accademici, laureati, citazioni, parole chiave e simili, divenute in questo processo misure di valore date per scontate all'interno di comunità di politiche economiche altrimenti indipendenti (si veda anche Peck 2010).

In terzo luogo, ritroviamo la pigrizia organizzata, che agisce sia come strumento di integrazione sia come stimolo produttivo. Le collaborazioni ad alta intensità beneficiano delle opportunità di azione creativa, serendipità e interazione informale. Esse sono gravose perché di breve durata, impegnative, fuori del comune e inizialmente impersonali. La pigrizia organizzata può aiutare a superare queste difficoltà, come ha mostrato Thompson (2005) nella sua etnografia di un gruppo di web design, la cui cultura lavorativa nell'affrontare obiettivi impegnativi comprendeva frequenti interruzioni delle riunioni e dei programmi ufficiali, molte riunioni e fughe improvvisate e momenti di intensa attività alternati ad altri di apparente

pigrizia. Thompson scrive di una «informalità coscientemente coltivata» (p. 156) che prevedeva riunioni intorno al tavolo da biliardo, o lo svago con giocattoli e puzzle in altri spazi sociali. La pigrizia strutturata offre opportunità di riposo e tempo per le interazioni sociali, ma incoraggia anche l'improvvisazione e la sperimentazione, come alcuni manager aziendali hanno storicamente intuito, spingendo per costose modifiche al design di edifici e uffici al fine di incoraggiare l'interazione sociale informale (cfr. Amin e Cohendet 2004; Thrift 2005b; Rankin 2010).

Infine, le comunità epistemiche sono coordinate da intelligenza tecnologica interattiva. Generalmente, ad esempio, nuove imprese nel campo dell'intermediazione finanziaria non potrebbero progredire senza l'intelligenza e l'integrazione offerte da sistemi di software, elaborazioni complesse e tecnologie della comunicazione avanzate. Questi strumenti dello scambio uniscono attori compresenti e lontani in uno spazio di azione comune; formano il panorama transazionale e conoscitivo e consentono di interpretare e prendere decisioni. Essi sono responsabili della creazione di un ambiente transazionale ad alto volume e ad alta velocità che esige interpretazioni e ragionamenti rapidi, ma sono anche il mezzo attraverso il quale intermediari finanziari esperti diventano soggetti attivi in un ambiente turbolento. Nuovi termini nell'antropologia della finanza, come «gli occhi dei soldi» (Pryke 2010), «il mondo faccia-a-schermo» (Knorr Cetina e Bruegger 2002b), «capacità di calcolo distribuita» (Beunza e Stark 2004), mirano precisamente a rendere l'idea di questo agire. Questi rivelano che lo stesso schermo del computer è un campo di pratica situata, legando intermediatori con soggetti lontani, set di informazioni, formule che aiutano l'interpretazione e strumenti software che facilitano la visualizzazione e il giudizio, e colgono l'assoluta importanza della struttura di un ufficio, degli schermi Bloomberg e di altri strumenti di interazione e coordinamento ser-
non sarebbero possibili alcuna innovazione o decisione strate-

Se la discussione sull'ecologia dei progetti epistemiche è stata ciò è dovuto al ruolo centrale giocato dai mezzi di coordinamento in ambienti collaborativi che mancano di forti diritti collettivi di uso dei beni culturali comuni. Le coalizioni hanno vita breve, gli individui sono concentrati su sé stessi, il lavoro è diviso, le identità si formano altrove e la lealtà è orientata agli oggetti. Qui, gli estranei diventano collaboratori ma non amici, co-creatori di innovazioni spesso piuttosto straordinarie, ma senza legami interpersonali. I mezzi di integrazione sono intermediari-chiave: la pigrizia organizzata, il riconoscimento tra pari, l'etica professionale, l'interesse nel progetto e l'intelligence tecnologica interattiva. Le coalizioni epistemiche, indubbiamente, la forza vitale dell'economia della cono-

scienza, integrano l'estraneo esperto secondo modalità completamente trascurate dagli studi comunitari sulla coesione sociale.

Conoscenza online

Lo stesso si può dire del modo in cui sono generalmente giudicate le comunità online. È spesso dato per scontato che le transazioni online raccolgono input come informazioni, contatti e talvolta affinità che alimentano un processo conoscitivo localizzabile offline. L'ambiente online non è considerato in continuità con quest'ultimo o come un ambiente di conoscenza a sé. Questa percezione sta lentamente cambiando, in parte grazie al crescente numero di studi sulle comunità online, che in alcuni casi si rivelano comunità di conoscenza considerevolmente diverse da quelle che dipendono dalla familiarità sociale e dal contatto fisico diretto (Ellis, Oldridge e Vasconcelos 2004; Johnson 2001). Queste ricerche spingono a considerare la creazione di conoscenza online come il prodotto di un particolare tipo di ecologia transazionale, di per sé generativa come un complesso ambiente vitale (Venn 2010; Morley 2006).

Ovviamente, non tutte le comunità online sono uguali. Da un lato esistono grandi *chat room* debolmente strutturate e all'estremo opposto piccoli e determinati gruppi fortemente governati. Nel mezzo, troviamo redazioni che consentono di leggere e postare materiale ma che implicano scarsa interazione, *database online* che permettono una parziale manipolazione da parte degli utenti, club e siti di giochi che implicano una intensa interazione e attaccamento emotivo e progetti online esplicitamente concepiti come ambienti di apprendimento. Essi variano per grado di specificazione tecnica, sociale e istituzionale, nonché nelle loro norme di partecipazione, generi di comunicazione, convenzioni di interazione e protocolli di organizzazione e gestione. Queste differenze sono rilevanti per le qualità di generazione della conoscenza delle comunità online. In molti casi, le conversazioni circolano velocemente tra partecipanti che si conoscono appena e che vanno e vengono con grande frequenza, sostenute da un design e da strutture di elaborazione dati piuttosto rudimentali e da scarsissimi tentativi di controllare, incanalare e strutturare le conversazioni. Lo spazio per l'apprendimento e la conoscenza collettivi da essi offerto è ristretto.

Non è questo il caso delle collaborazioni online esplicitamente create come intermediarie di nuova conoscenza. Alcune, specialmente quelle che coinvolgono partecipanti con conoscenze informatiche limitate che collaborano in un ambiente software elementare, riescono a sostenere una socialità sorprendentemente produttiva. Ne sono un esempio il sito internet av-

viato da professionisti e gruppi di interesse di non-esperti che si trovano ad affrontare problemi simili e poco compresi a livello locale. Tipicamente, questi riguardano insegnanti o professionisti del settore sanitario interessati a migliorare le proprie pratiche, rispettivamente in classe o nella professione medica, oppure pazienti e lavoratori nel settore di cura che desiderano apprendere in merito alle politiche sanitarie in specifiche aree patologiche e influenzare tali politiche. I partecipanti – spinti da problemi comuni e talvolta urgenti – imparano in modo sperimentale e iterativo a forgiare affinità relazionali a supporto dell'apprendimento collettivo grazie a un mezzo inizialmente “freddo”. Questo processo è illustrato dallo studio di Josefsson (2005) sui gruppi online di pazienti in Svezia, i quali sono talvolta riusciti a cambiare la pratica medica avanzando proposte basate sulle idee di lavoratori nel settore di cura e di pazienti in materia di sintomi, medicinali, strategie di gestione della malattia e cure palliative. Nel resoconto di Josefsson è impressionante come i siti, mediati da un web manager esperto e da una sensibile “*netiquette*”, siano riusciti a sostenere una socialità caratterizzata da umorismo, empatia e tatto – una socialità che ha aperto le porte a nuove soluzioni attraverso una discussione condivisa riguardo esperienze talvolta fortemente personali.

Vi sono delle somiglianze tra queste collaborazioni online e epistemiche. Studi sulle comunità online dimostrano che fattori come il grado di coinvolgimento dei partecipanti, la chiarezza dello scopo e delle regole che governano tale coinvolgimento, nonché le qualità di leadership e intermediazione, sono altrettanto importanti per la produzione e l'allineamento di conoscenza collettiva (per approfondimenti, vedi Amin e Roberts 2008a). Anche in queste ultime, i mezzi che permettono l'effettiva e affettiva comunicazione tra persone relativamente estranee accomunate dalla stessa ricerca è considerato di centrale importanza, com'era prevedibile data l'assenza di interazione fisica. Ciò è confermato dallo studio di Kling e Courtright (2003) su un sito internet interattivo in Indiana, creato per ideare nuove modalità di insegnamento delle scienze e della matematica. Anche se gli sviluppatori del progetto si aspettavano la formazione di una «comunità di pratica» una volta che la tecnologia per la comunicazione virtuale fosse stata messa a punto, il successo nella pratica fu il risultato della formazione di sottogruppi, favorita da gestori dei forum online attivi e competenti, nonché dallo sviluppo di strumenti interattivi come caselle di domande e risposte e suggerimenti volti a incoraggiare la riflessione e l'esplicitazione del proprio pensiero sullo schermo.

Ma cosa dire delle collaborazioni online socialmente “deboli” che riescono a produrre importanti innovazioni? Lo sviluppo di software open

buti o della misura – un tot di fiducia, capitale sociale o coesione, oppure un tot di offerta di capacità e persone per l'economia della conoscenza – non ha molto senso. Se da un lato può incoraggiare nuove rappresentazioni dei settori più avanzati dell'economia che possono risultare molto convincenti – vendendo il capitalismo della conoscenza come l'essere insieme (Thrift 2008) o la futura organizzazione come «eterarchica» invece che gerarchica (Stark 2009) – esso risulta incapace di cogliere il ritmo irregolare della stessa pratica. Nella conoscenza situata, il successo è il prodotto del mettere assieme degli elementi, dell'inventare una comunità, dell'imbrigliare qualsiasi tipo di capacità umana e non umana, del mettere cura nel compito da svolgere e del lavorare e rilavorare su un problema.

osserva Mitchell (2008, p. 1118), «dispositivi di calcolo efficaci...» che rendono possibile concepire una rete, o mercato, o economico o qualsiasi cosa sia stata progettata e supportare il lavoro pratico necessario alla loro realizzazione»

L'integrazione dell'estraneo risiede nell'atto del fare collettivo, un opportuno promemoria del valore di imparare a lavorare insieme e con la deontologia del mestiere. Affrontare il problema della coesione sociale dal punto di vista della pratica situata significa interessarsi meno a chi siano gli estranei e a che cosa essi portino con sé, e più a cosa i partecipanti che collaborano – inizialmente estranei – possano realizzare. Significa concentrarsi sull'efficacia degli strumenti di integrazione, sulla ecologia relazionale in sé. Significa essere sospettosi della sociologia della selezione umana, se non altro per il dubbio di non sapere cos'è che costituisce le potenzialità umane:

L'oggetto di studio della sociologia non sono gli esseri umani ma *diventare umani*. Questa semplice riformulazione richiama immediatamente l'attenzione sulle socio-tecnologie che sono altro rispetto ai nostri cervelli e corpi ma che sono parte della nostra umanità. Per la sociologia economica della valutazione non vi è alcun calcolo se non quello dei dispositivi di calcolo, non vi è giudizio se non quello dei dispositivi di giudizio. È vero, noi calcoliamo, giudichiamo, agiamo. Noi, l'assemblaggio di umani e delle prestazioni dei nostri non umani (Stark 2010, p. 18).

Se la pratica situata complica lo stesso significato della parola «noi», con quale sicurezza è possibile definire l'estraneo in base a questo o quel risultato economico? Gli studi sulle culture dell'innovazione dimostrano che da una politica di valutazione economica che prende di mira la diversità dell'estraneo non è possibile guadagnare alcunché.

3. ESTRANEI NELLA CITTÀ

ETNOGRAFIA DELLO SPAZIO URBANO PUBBLICO

Introduzione

PRATICA SITUATA

Non tutte le forme di pratica situata pongono gli estranei in reciproco contatto intenzionale, capace di trasformarsi in senso affettivo grazie a qualche forma di coinvolgimento. La dinamica sociale del lavorare, vivere, giocare o studiare insieme è piuttosto diversa da quella di estranei che si frequentano (o meno) in spazi pubblici o condividono beni comuni culturali. Compresenza e collaborazione sono due cose molto diverse tra loro e il significato e il risultato affettivo delle pratiche situate in ciascuno di questi ambiti dello «stare insieme» non è lo stesso. Con ciò non si vuol dire che la negoziatura della co-occupazione sia meno importante della collaborazione nel regolare prossimità e distanza tra estranei o tra maggioranze e minoranze. Esse sono altrettanto rilevanti, anche se diverse, come questo capitolo intende mostrare, passando alla etnografia dello spazio urbano pubblico. Vi è una ricca storia di affermazioni relative ai riflessi comportamentali e affettivi della mescolanza negli spazi aperti della città di estranei che trovano in essa il piacere o gli abusi dell'anonimità, la formazione del soggetto *blasé*, reso insensibile, frenetico, alienato o civico, il brivido o la paura dell'essere confusi tra la folla, il sentimento di indifferenza o di avversione verso il forestiero visibile. Anche se le interpretazioni sono state varie, non è cambiato il senso dell'effetto profondo che la prosaicità della compresenza ha su ciò che gli estranei si fanno reciprocamente.

Questo capitolo affronta il problema del significato della mescolanza nello spazio pubblico urbano. Esso si domanda se il sentimento della compresenza è riducibile alla immediatezza del luogo – alla dinamica di una data strada o piazza – e all'attrito dei corpi, al modo in cui le persone reagiscono l'una con l'altra. Esso suggerisce che nel modellare i sentimenti degli estranei nello spazio pubblico c'è in concreto qualcosa di più del prossimo o dell'umano, ad esempio le influenze culturali che fluiscono nella città attraverso le sue numerose reti di connessione a livello globale, o le

* INTELLIGENTI INFRASTRUTTURE GUIDATE DA PRINCIPI DI INTRA-URBANITÀ *

per cui gli studi sui sentimenti dell'incontro urbano parlano di passioni complesse e «turbolenti» (Thrift 2005a), emozioni imprevedibili forgiate dalle circostanze specifiche, dalla chimica dei corpi e dalla circolazione delle emozioni (Wilson 2009) e da complesse biografie personali (Sardar 2009). Questo è il motivo per cui la riflessione teorica che è sensibile a questo tipo di complicazioni raccomanda la necessità di una intermediazione da parte di un terzo soggetto e interazioni dirette per neutralizzare comportamenti cristallizzati, costruire relazioni di interdipendenza e catalizzare sentimenti positivi (Amin 2002; Darling 2009; Sandercock 2003; Wood e Landry 2007). Ma qui anche occorre domandarsi quanto la struttura relazionale possa essere ridotta alla geografia immediata del contatto, come nota Valentine (2008). Le transazioni culturali nelle scuole, nei quartieri, nelle strade e nelle piazze non si limitano al solo spazio, dal momento che quest'ultimo è il luogo di molte geografie relazionali che si intersecano (Massey 2005), spingendo a considerare l'incontro come l'evento del vicino e del remoto che si intersecano modellando il risultato transazionale, compresa la risposta sociale alla diversità e alla differenza.

Basandosi su miei lavori precedenti (Amin 2007 e 2008), questo capitolo presenta una analisi relazionale e non umanista della città contemporanea per poi reinterpretare la cultura dello spazio pubblico urbano. Esso cerca di arricchire il campo transazionale dell'incontro tra estranei – fermenti dall'esterno e mediazioni a livello locale. Di conseguenza esso presta attenzione alle infrastrutture urbane (layout dello spazio pubblico, infrastrutture fisiche, servizi pubblici, ambiente fisico e tecnologico, cultura visuale e simbolica) e alla sua importanza come "inconscio collettivo" che agisce sui sentimenti dell'abitante della città, inclusi quelli verso l'estraneo. Il capitolo suggerisce che interventi infrastrutturali guidati da principi di molteplicità e da un accesso comune, possono giocare un ruolo importante nelle politiche urbane del vivere con la differenza. Per converso il capitolo propone un urbanismo che al contempo è consapevole – e vi opera – delle molteplici formazioni spaziali che producono la cultura collettiva locale. Esso non vede in ciò una sfida nel far degli abitanti urbani dei cosmopoliti, ma nell'estendere la consapevolezza di come il mondo in generale forgi la disposizione locale all'incontro.

Topologia urbana

Dal momento che la maggioranza della popolazione mondiale vive nelle città, si può sostenere che la condizione umana e quella urbana stiano di-

ventando la stessa cosa. Il mondo va condensandosi nella metropoli, una entità spaziale distinta. Ma allo stesso tempo, la forma urbana è diventata straordinariamente fluida e amorfa e i luoghi della città non sono più così definiti. Le città hanno cessato di esistere come spazio delimitato che obbedisce a dinamiche interne. Esse sono invece intessute di relazioni, uno spazio nel quale composizioni geografiche multiple si intersecano, riconducendo mondi distanti verso il centro dell'essere urbano e proiettando altri luoghi verso l'esterno attraverso una miriade di reti. La città territoriale con un'area interna e una esterna distinte si è fusa con la città topologica definita attraverso il suo sistema di connessioni.

Il risultato è la città dalla forma combinatoria plurima. Una forma è costituita dalla struttura radiale (*spatial radiation*) lungo l'estesa rete di comunicazione insieme fisica e virtuale che oggi attraversa le città, situando la vita in un dato luogo nei mondi quotidiani sparsi un po' ovunque. La struttura radiale allenta i legami tra persone e luoghi collocati (Sassen 2002; Graham 2002), talvolta aggiungendo un altro strato di connessioni, talvolta attraverso sostituzione laddove sorgano nuovi ambiti di residenza e di associazione, come nel caso della comunità-virtuale (Knorr Cetina e Bruegger 2002a; Dodge e Kitchen 2004). Un'altra forma spaziale è l'estensione urbana (*urban stretch*) dal momento che la vita in città diventa parte della rete transazionale di imprese che unisce produttori e consumatori in luoghi remoti del mondo (Dicken 2003) o viene modificata dai flussi finanziari, migratori, di informazioni, influenza e potere che fanno girare il mondo moderno in forme organizzate (Harris 2002; Sparke 2005). Una terza forma, connessa alle precedenti, è la globalità urbana (*urban globality*), la vita quotidiana che si forma nello spazio diasporico – etnico, religioso, consumistico, ideologico – e mediante la partecipazione a movimenti sociali transnazionali e culture mediatriche (Pieterse 2003).

La cartografia attuale della città è porosa, dilatata, zigotica, dal momento che ciò che è distante e vicino, virtuale e materiale, presente e transitorio e stabile, si mescola in un unico piano esistenza¹ (Bender 2010). La dinamica della posizione – ciò che accade in un punto specifico della mappa – è regolata dal gioco dei diversi ordini spaziali dell'essere e del divenire (Olsson 2007). Sia la città cosmopolita che il più remoto dei luoghi stanno divenendo intersezioni di ritmi che si formano nei diversi involucri spaziali e che richiedono di essere considerati spazi rivolti all'«essere insieme spontaneo» (*throwntogetherness*) (Massey 2005). Ciò include la formazione di una cultura pubblica, dal momento che nella città dalle molteplici provenienze gruppi diversi – dalle comunità radicate e segregate ai migranti e professionisti mobili – premono per essere com-

FORMAZIONE DI UNA CULTURA PUBBLICA

presi nelle loro affiliazioni multiple, contrasti dovuti alla compresenza e alle varieguate risposte alle contingenze della *thrown-togetherness*. Gli estranei, dunque, non sono necessariamente legati l'uno all'altro o disposti a riconoscersi tra loro, dispersi come sono nella città e avendo familiarità solo con spazi definiti, rinchiusi in reti elettive di appartenenza e intimità, spesso costretti a evitare la differenza per affrontare i molteplici assalti della modernità urbana (come è stato suggerito originariamente da Simmel, 1971). Nello spazio pubblico essi possono mettere in atto le loro differenze, abitando molte reti di comunicazione e di appartenenza in movimento (dai mondi della moda e degli immaginari culturali globali alle facce e alle voci familiari all'altro capo del cellulare).

Questa libertà di topologia tuttavia è anche sottoposta al meccanismo regolativo della città. Ogni spazio pubblico ha le sue specifiche regole di orientamento, custodite in principi e atti di organizzazione e ordine che, nel suggerire una chiara cartografia di ammissibilità o possibilità, stabilisce i termini del coinvolgimento tra soggetti diversi nella arena pubblica. In modo tipico, la decisione delle élite urbane e dei pianificatori in una data città modella le opportunità di gruppi sociali differenti e la loro posizione nella gerarchia sociale, attraverso specifiche decisioni di destinazioni d'uso, politica sociale e culturale, strategia economica, assegnazione delle abitazioni, governance dello spazio pubblico, accesso a servizi collettivi e proiezione simbolica della città. La molteplicità e l'eccesso dei flussi urbani sono regolati da questi silenziosi aggiustamenti dell'ordine urbano, che consentono all'estraneo un più ampio spazio dove tirare il fiato in alcuni luoghi, ma meno in altri (Lancione 2011).

Sentimenti urbani

Queste forme silenziose di aggiustamento sono coinvolte anche nella formazione dei sentimenti urbani. La morfologia urbana – il profilo di una città, la forma materiale, l'infrastruttura, le qualità tecnologiche, l'ambiente regolativo, il paesaggio naturale e simbolico – possono essere visti come il campo esperienziale nel quale si formano i sentimenti collettivi nei confronti di specifici luoghi e della città nel suo complesso, insieme alle opinioni sulla compresenza. È l'ambito nel quale i riflessi della vita urbana, incluse le relazioni tra estranei, si formano senza pensiero cosciente e deliberazione. Tali riflessi, come la discussione sullo spazio pubblico in seguito mostrerà, scaturiscono dall'intreccio fondamentale che esiste tra morfologia urbana e esperienza umana, dalla negoziazione della città come un

assemblaggio di umani, cose, simboli, tecnologie, materia e natura. Riconoscere tutto ciò implica accettare che i sentimenti urbani possono essere modellati dalla capacità dei corpi di recepire quello che riempie uno spazio, dai meccanismi di organizzazione e orientamento, alla sua atmosfera carica di odori, luci, corpi, edifici, oggetti, simboli e molto altro ancora.

Un crescente filone di studi in teoria sociale ha mostrato come i non umani sono coinvolti nell'essere e nel divenire umani (Latour e Weibel 2005; Bennett 2010; Gregson 2009; Ingold 2006; Rose 2007; Miller 2008; Pickering 2010). E lo stesso ha fatto la riflessione teorica sul coinvolgimento di materia, natura e tecnologia nella vita sociale urbana (Graham e Marvin 2001; Amin e Thrift 2002; Pile 2005; Latham e McCormack 2004; Swyngedouw 2004; Castree 2005; Gandy 2005; Marvin e Medd 2006; Hinchliffe e Whatmore 2006; Heynen, Kaika e Swyngedouw, 2006; McFarlane 2011). Il lavoro sulla cultura materiale urbana mostra, ad esempio, come i meccanismi quotidiani della circolazione urbana, che utilizzano tabulati degli orari, sistemi di software, infrastrutture di comunicazione, strumenti di classificazione dei dati, design architettonico e una quantità di oggetti e di macchine, assicurano la sopravvivenza e la ripresa urbana, influenzano le possibilità di vita di gruppi sociali diversi e fanno sì che gli umani si comportino in certi modi verso i beni comuni urbani e tra di loro.

Questo tipo di mescolanza tra tecnologico e umano è descritto nel modo migliore come «urbanismo cyborg» (Gandy 2005) o «urbanismo meccanico» (Amin e Thrift 2002, ed. it 2005), termini con i quali si cerca di afferrare il vitalismo delle infrastrutture urbane all'apparenza inanimate. Essi ripropongono una griglia di relazioni di trasporto urbano, di servizi di emergenza o di strutture architettoniche, come assemblaggio di interrelazioni di oggetti pieni di «intelligenze interagenti» incorporate in codici, macchine pensanti, sistemi di software, sforzi umani, che funzionano sfuggendo al radar e alla nostra percezione visiva come un «inconscio tecnologico urbano» (Thrift 2005a). L'infrastruttura urbana – con i suoi sistemi intelligenti – oltre a tenere insieme la città consente possibilità, comprese scelte e orientamenti sociali. Essa connette e monitora il paesaggio urbano, allocando allo stesso tempo risorse e opportunità, designando gli spazi, le attività e le persone che contano (ad esempio selezionando zone speciali di investimento e gruppi considerati non meritevoli) e stabilendo regole e tempi della partecipazione urbana. Lavorando silenziosamente nelle retrovie, la centralità dell'infrastruttura urbana diventa fin troppo evidente in caso di grave malfunzionamento (ad esempio quando la città arriva a bloccarsi a causa di un blackout energetico o di una catastrofe ambientale).

essata agli interventi attraverso lo spettro urbano – dallo spazio pubblico ai servizi di welfare e alle infrastrutture pubbliche – dovrebbero produrre una cultura dell'inconscio urbano che diminuisce l'interesse pubblico nella differenza, che sostiene la consuetudine di familiarità con l'estraneo. F.G. Bailey (1996) ha analizzato questo tipo di inconscio collettivo come una cultura dell'indifferenza, una abilità di coabitazione senza rancore, aperta alla occasione di riconoscere che «portare le differenze in una qualche tipo di relazione produce delle inattese capacità e esperienze che sono preziose – preziose perchè estendono ciò che riteniamo sia possibile» (Simone 2010, p. 61). Un esplicito tentativo di promuovere questo tipo di orientamento – più in generale una politica del vivere insieme senza grandi aspettative di reciproca empatia – potrebbe prendere in considerazione due principi organizzativi: la molteplicità come definizione della norma urbana e la compresenza come l'essere su un terreno comune.

Molteplicità

CHI NON HA DIRITTO ALLA CITTÀ?

Henri Lefebvre (1966) come è noto difese il diritto alla città in quanto diritto di tutti i suoi abitanti a modellare la vita urbana e a trarne beneficio. Egli intravede in esso soprattutto un diritto di partecipazione, che andava oltre il riconoscimento dei diritti di cittadinanza o di residenza. In molte parti del mondo, tuttavia, la negazione dei diritti di base – ad esempio il diritto dei migranti, delle minoranze e dei poveri urbani in generale ad accedere ai livelli minimi di sussistenza, al cibo, all'istruzione, ad un ricovero e all'igiene – resta il principale ostacolo al diritto di partecipare. Chi non ha accesso a spettanze minime non è in grado di avanzare rivendicazioni nei confronti della città, preso com'è dall'obiettivo di sopravvivere in una situazione avversa, venendo spesso classificato come un soggetto indesiderato. Finché il diritto di accesso ai mezzi di sopravvivenza non sarà riconosciuto come diritto legale o civico, non potrà esservi possibilità di una partecipazione attiva alla vita urbana. Questi esempi estremi di negazioni danno alle maggioranze, alle élite, ai decisori la legittima motivazione per ritenere che la soppressione dei derelitti e degli stranieri sia legittima, forse addirittura necessaria per preservare la "comunità" (Appadurai 2006).

Il conferimento di diritti universali come primo passo nel riconoscimento della molteplicità urbana è tutt'altro che semplice, dal momento che solleva questioni relative alla loro protezione e violazione e alle relative spettanze per i nuovi arrivati e per i residenti. Tralasciare tali questioni non può che accrescere la pressione e le divisioni sociali, determinando una perdita di fiducia in un sistema urbano di offerta pubblica. Tuttavia la negazione dei diritti a chi è

senza mezzi e la negazione dei mezzi a chi è senza diritti non ha alcun senso in un mondo in cui una intensa connettività e flussi globali alterano la composizione (e le aspettative) della popolazione urbana su base quotidiana. In tali circostanze, l'idea che alcuni particolari settori della popolazione possiedano un diritto naturale alla città può indurre divisioni, rappresentare un ostacolo al principio che tutti coloro che la abitano – sia cittadini di lungo termine e élite consolidate, sia immigrati di recente arrivo e residenti a basso reddito – partono dalla stessa posizione nel loro diritto di farne parte (Subirós 2011). Questo cambiamento consentirebbe di legare i diritti urbani al contributo che si dà alla società che, a seconda dei mezzi e delle capacità degli individui, può assumere una varietà di forme, dalla donazione fiscale e filantropica ai contributi in natura e i servizi comunitari, cosicché l'accesso ai diritti diventa un modo per costruire solidarietà nella città plurale (Fincher e Iveson 2008).

Concentrando l'attenzione sui diritti, comunque, si finisce per trascurare altre negazioni del principio della molteplicità urbana, dagli abusi di potere consapevoli da parte di coloro che vantano una autorità, alle ferite nascoste dei rapporti di classe, razza e genere. Generalmente, questi abusi e queste ferite prendono forma nel quadro delle discriminazioni della macchina tecnologica urbana. Ad esempio, nella città ad orologeria, sistemi sofisticati di software utilizzati dalle imprese, dalle autorità pubbliche o dalle agenzie di assicurazione e di sorveglianza, influenzano sistematicamente la posizione di diversi soggetti sociali; condividono dati da telecamere nascoste, scontrini fiscali, files della polizia, di agenzie di valutazione, organizzazioni private e pubbliche, allo scopo di codificare le persone come insider e outsider, pericolose o innocue, degne o non degne. Nella città dei sistemi tecnologici rudimentali, una diversa struttura di classificazione svolge lo stesso tipo di lavoro, forse in modo meno nascosto, meno automatico, facendo leva sulla segregazione spaziale, su forme dirette di controllo poliziesco, su pratiche complesse di etichettamento razziale, di classe e di genere. Benché il primo tipo di ordine tecnologico discrimini in modo silenzioso e il secondo in modo più visibile, essi sono accomunati dalla combinazione di codici e di convenzioni che assicurano la manutenzione e riparazione e, al contempo, il governo della città come gerarchia sociale. L'intelligenza nidificata ad esempio nei sistemi di software che integrano gli spazi e i tempi plurali della città assicura lo scorrere della vita urbana nelle sue singole parti e nell'insieme, ma allo stesso tempo penetra profondamente nei sistemi di selezione sociale e di controllo. La distinzione tra protezione collettiva e discriminazione sociale diventa meno netta proprio perché le ferite subite da alcuni soggetti sono considerate parte integrante del mantenimento dell'ordine sociale.

di delineare i contorni della comunità e l'appartenenza alla comunità. La mostra metteva a nudo l'architettura della formazione razziale e il suo efferato lavoro. In secondo luogo, la mostra raccontava una storia di resistenza e di come la creazione di contro-classificazioni, l'arte, la musica, la fede, la solidarietà, l'organizzazione e la sovversione intaccassero l'ordine preconstituito, rivelando e infine demolendo il perfezionato meccanismo dell'oppressione razziale. In terzo luogo, la mostra raccontava una storia di continuità e di come l'ottimismo e la speranza liberatisi in seguito al collasso dello stato di apartheid siano stati soffocati da nuove forme di oppressione razziale legate al liberismo economico e alla persistenza di vecchie discriminazioni. Le stesse persone sono relegate ai margini della società nonostante abbiano acquisito nuovi diritti e libertà.

La mostra mi ha fatto riflettere sull'archeologia della razza – l'interazione tra continuità e cambiamento e tra visibilità e invisibilità – e sul suo ruolo di mediazione nei rapporti tra estranei connotati in termini razziali in un dato presente. Mi ha spinto ad analizzare la dinamica storica della razza per comprendere meglio lo scopo dell'azione antirazzista, poiché se da un lato la mostra testimoniava la possibilità di cambiamento perfino rispetto ai più consolidati regimi di oppressione razziale, dall'altro metteva chiaramente in luce l'importanza del potere dei retaggi della razza, istituzionali e linguistici, di agire come richiamo all'ordine, soffocando la speranza. Nell'illustrare la vita quotidiana in Sudafrica dopo la fine dell'apartheid la mostra echeggiava il lamento familiare per la persistenza del razzismo, espresso spesso nei romanzi storici sul razzismo e da genealogisti della razza come Paul Feyerabend, Said, Baldwin, Gilroy, West e Pred. Il tema del soffocamento della speranza combaciava perfettamente con il mesto commento di Duster (2006, p. 987)

(...) l'età dell'impero è giunta al termine; l'apartheid e Jim Crow non ci sono più e esiste un significativo consenso tra gli scienziati (sia naturali che sociali) così come tra gli umanisti sul fatto che il concetto di razza è privo di qualsiasi base oggettiva. Tuttavia il concetto persiste, come idea, pratica, identità e come struttura sociale. Il razzismo persevera esattamente negli stessi modi.³

3 Winant non sostiene che le forme di razzismo restino sempre le stesse. Egli riconosce subito che nel ventunesimo secolo sono sorte nuove idee e pratiche della razza, tra cui una consapevolezza postcoloniale intrecciata con una continua differenziazione sociale su base razziale; l'emergere di una scienza genomica che mette in discussione l'identità razziale ed è utilizzata per la classificazione e la discriminazione razziale; un ethos multiculturale accompagnato da reazioni negative di natura etno-nazionale e un nuovo imperialismo occidentale che coniuga la

Anche le idee di razza più screditate sembrano riproporsi in qualche modo o in qualche forma, come mostra il caso del razzismo biologico. Attualmente, la maggior parte delle giustificazioni della razza si basano su argomentazioni culturali piuttosto che biologiche, sostenendo l'incompatibilità culturale tra persone provenienti da contesti etnici diversi. La scienza della razza dedotta dalla pigmentazione, dalle caratteristiche del cranio o dalla consistenza dei capelli, la cultura dedotta dalla biogeografia o dai geni, è stata screditata, poiché incapace di confortare le proprie affermazioni sulla diversità biologica e comportamentale tra le cosiddette razze. La scoperta della genomica, sempre più pubblicizzata nella cultura popolare, conferma che circa il 98% del patrimonio genetico umano è condiviso con gli scimpanzé, che le variazioni delle sequenze del DNA sono più significative all'interno dei gruppi umani che tra questi ultimi e che le differenze genetiche residue non sono distribuite in modo così costante o significativo da giustificare una classificazione razziale.

Eppure è paradossale che la stessa scienza che mette in discussione la razza come marcatore di differenze umane venga poi mobilitata per corroborare l'idea che le differenze fisiche o comportamentali tra gruppi siano geneticamente codificate, invece di mettere in dubbio la validità stessa di una categorizzazione del genere.⁴ Così come si afferma una nuova biologia "probabilistica non deterministica, aperta non chiusa" (Rose 2007, p. 161) che "non identifica una verità razziale essenziale che determina destini differenti per gli individui" si afferma anche un interesse a legare determinate patologie sociali e mediche al patrimonio genetico di individui collocati nelle loro presunte famiglie etniche, sostenendo in tal modo una nuova politica della razza che possa affermare che i popoli dell'Asia del Sud sono più predisposti alle malattie cardiache e che gli afro-caraibici sono maggiormente esposti al rischio di obesità e di devianza sociale (Duster 2003;

tolleranza per l'estraneo addomesticato e la vendetta nei confronti dell'estraneo non assimilato. Per una utile sintesi di come il pensiero occidentale si sia sviluppato a partire da Herder e Kant nel diciottesimo secolo, si vedano anche Bernasconi e Lott (2000).

4 Ciò sta accadendo, ad esempio, attraverso la classificazione genetica di alcuni gruppi razziali o etnici, al fine di verificare se alcuni di essi siano maggiormente a rischio di malattie cardiache, obesità, criminalità o rendimento inferiore in campo educativo. Attraverso questa associazione causale tra patologia e razza/appartenenza etnica, la nuova scienza è diventata complice inconsapevole di una identificazione delle radici di malattie nel nucleo genetico essenziale degli "afro-caraibici", "caucasici" o "asiatici"; essa è chiamata in causa per offrire un rimedio basato sulla razza – curativo o punitivo – e per esprimere giudizi sulla forza e sulle possibilità evolutive di diversi tipi di stirpi "razziali".

Carter 2007; Fullwiley 2007). I nuovi progressi nella genetica confutano e rafforzano l'idea di razza, dando nuovo slancio al razzismo. I datori di lavoro, assicuratori sanitari, autorità mediche e all'immigrazione operano selezioni tra gruppi etnici in base alle loro presunte debolezze o vulnerabilità.

Il ritorno di questo particolare atteggiamento razziale può essere spiegato fino ad un certo punto come fallimento della messa da parte delle vecchie categorizzazioni: la scienza della razza può essere cambiata, ma non le pratiche classificatorie e la persistenza di codificazioni della differenza sotto forma razziale. Questo persistere, riemergere e affermarsi – la recettività sociale della narrazione razziale – richiedono una spiegazione e le loro implicazioni devono essere sobriamente analizzate. L'esempio del razzismo biologico, quello della continuità dopo il crollo dello stato razziale in Sudafrica, quello degli innumerevoli casi di riemergere del razzismo alla minima occasione, spinge a chiedersi se vi sia una logica temporale della razza, una dinamica che mantenga i retaggi razziali abbastanza vicino alla superficie da permettere loro di rispuntare con forza. Quali potrebbero essere la natura di questa logica e il suo funzionamento? Allo stesso modo questi esempi invitano a considerare le forze che regolano le intensità del retaggio razziale in un determinato presente. I danni della razza non sono mai gli stessi nel tempo e nello spazio e, in generale, le loro variazioni sono state considerate come il frutto della situazione e della combinazione delle varie forze in gioco in una determinata congiuntura. Ma potrebbe darsi che le intensità siano anche influenzate da aperture nel presente che regolano aspetti superstiti del passato? Se sì, un'indagine sul peso storico della razza può aiutare a guidare l'azione antirazzista in modo da limitare i danni della sua persistenza.

Questo capitolo affronta tali domande,⁵ spinto dal bisogno di dare un senso all'attuale situazione razziale in Occidente, divenuta dopo l'11 settembre straordinariamente punitiva nei confronti dell'estraneo razzializzato, in particolar modo dei musulmani. Il capitolo aspira a comprendere perché si siano dissolte così rapidamente le solide conquiste del multiculturalismo e in generale le politiche delle diversità, che avevano negoziato una sorta di tregua tra maggioranze e minoranze negli ultimi decenni del ventesimo secolo. Esso tenta di fare il punto sulle persistenti tendenze alla codificazione razziale che si manifestano in occasione dell'incontro tra estranei e che risospingono le curiosità e le possibilità di incontro verso le tradizionali gerarchie di

5 Si tratta di domande ampie e difficili a cui è data una risposta solo parziale e talvolta incompleta, ma nello spirito di incoraggiare un dibattito assolutamente necessario sull'interazione tra passato e presente nella regolamentazione della razza.

giudizio razzializzato. Reintroduce frammenti di archeologia della razza (Tolia-Kelly 2010) che caricano le relazioni corporee sul qui e ora (dando peso al lavoro sul corpo come un ambiente determinante delle politiche culturali). Nel fare questo il capitolo propone anche – contro la svolta normativa verso il corporeo e l'interpersonale – che ci sono dei limiti ad una politica antirazzista basata sulla trasformazione delle relazioni affettive tra estranei.

Il capitolo muove da un'argomentazione genealogica, proponendo l'idea per cui in materia di razza le tendenze codificatorie del passato sono profondamente impresse nella coscienza istituzionale e sociale ed escono rapidamente allo scoperto in momenti di alterazione di determinati assetti razziali (autoritari, liberali, assimilazionisti, multiculturali). La seconda parte del capitolo, tuttavia, mostra come i danni che ne conseguono sono regolati dalla biopolitica di un determinato momento, dalle specificità della gestione statale delle popolazioni (la quale definisce gli insider e gli outsider nonché il loro rispettivo trattamento). La tesi, dunque, è che è l'interazione tra razzismo fenotipico (Saldanha 2007) – esemplificata da un vernacolo storico che deduce il valore sociale dalle differenze fisiche – e biopolitiche razziali che influenzano in modo determinante la reale esperienza della razza, fa da arbitro tra tolleranza e odio nei confronti degli estranei (Wilson 2009). Il collasso del multiculturalismo e la rapida diffusione di sentimenti xenofobi di oggi vengono spiegati come il risultato di un reciproco rafforzamento tra i modi di giudizio quotidiani, guidati da radicati retaggi di superiorità bianca, e politiche statali di sorveglianza e disciplina dell'estraneo spudoratamente punitive che sono emerse dopo l'11 settembre. L'ultima parte del capitolo tratta delle implicazioni di questa interpretazione per la pratica anti-razzista. Osservando la persistenza di sentimenti razziali negativi e la forza degli sviluppi biopolitici contemporanei, vengono sollevati dei dubbi circa l'efficacia di una politica di riconoscimento e riconciliazione, proponendo una politica che permetta all'estraneo di essere autonomo mirando al tempo stesso all'unità per una causa comune e alla solidarietà a dispetto di una radicale incertezza.

Archeologia del presente

Nel suo libro *The Nick of Time*, Elizabeth Grosz (2004) apre un'importante finestra sulla logica temporale della razza, attraverso un'analisi di tre dei più significativi teorici del processo evolutivo della fine del diciannovesimo e inizio del ventesimo secolo. Da Darwin, estrae il principio del

mani in Occidente siano state esaminate e infine condannate in nome della salvaguardia di una popolazione e di un modo di vivere "storico". Questa riduzione della scelta tra sacro e profano, tra sicurezza e pericolo, ai tratti e alle pratiche di determinati esseri umani, è il risultato di una biopolitica che soffia sulle fiamme di un razzismo vernacolare che affonda le proprie radici in antiche ansie dei bianchi nei confronti dell'Oriente e in particolare dei musulmani. Gli stati conferiscono mordente a vecchie e nuove rappresentazioni della minaccia e della contaminazione e al contempo mettono freneticamente insieme poteri di emergenza che permettono una sorveglianza intrusiva, arresti senza mandato, detenzioni illegali e rapimenti all'estero, sostenuti da commenti fenotipici isterici che richiedono vigilanza sui veli, gli zaini, gli Urdu, le assemblee all'interno delle moschee, le organizzazioni islamiche, nonché il comportamento pubblico e privato di persone che appaiono musulmane.⁹

Attraverso questi cambiamenti, la politica multiculturale di riconoscimento e coesistenza della fine del ventesimo secolo è stata spazzata via da una politica di avversione in cui gli stati e le forze pubbliche non si sentono moralmente turbati nell'esigere la fine dei veli e delle scuole religiose, nonché l'isolamento linguistico e culturale delle minoranze. Essendo legati a un discorso allarmistico di conservazione collettiva e di sicurezza nazionale, non è sorprendente che i nuovi sviluppi disciplinari siano accompagnati da un tipo di razzismo fenotipico emergente in luoghi come Burnley, Oldham e Bradford. Nel contesto di tale biopolitica, rendere mansueti il corpo errante – in questo caso il corpo musulmano – è sollecitato

9 Il messaggio rivolto ai musulmani in Occidente è che questi possono restare "una volta che abbiano abbandonato tutto ciò che molti di essi considerano... essenziale per se stessi" (Asad 2003, p. 168). Questa concessione, tuttavia, è condizionata. I "cattivi musulmani" possono solo diventare "buoni musulmani" (Mamdani 2004) e mai completamente occidentali, poiché coloro che avanzano tale giudizio ridefiniscono ancora una volta il mondo come un campo di battaglia tra un occidentale pacifico, progressista, razionale e tollerante e il suo opposto, identificato con l'Oriente islamico (Gregory 2004). Tra l'uno e l'altro stereotipo – entrambi chiamati a giustificare azioni disciplinatrici – non vi è possibilità per i musulmani di essere soggetti caratterizzati da identità variabili, complesse e multiple, che vivono in Occidente per integrarsi, migliorare la propria sorte, reclamare lo spazio pubblico come gli altri cittadini, essere lasciati liberi di appartenere alla comunità che desiderano, mescolare riverenza e secolarismo, modernità e tradizione, alla ricerca di una vita più ricca e piena (Modood 2005; Nederveen Pieterse 2007). Il fatto che essere un musulmano in Occidente possa essere normale e equivalente a trovarsi dal lato giusto della civilizzazione, deve ora essere provato, e per di più costituisce una prova contraria.

come una necessità, da un problema di vigilanza quotidiana per il cittadino responsabile, che diventa oggetto di biasimo nel caso in cui pensi e faccia altrimenti. La biopolitica del multiculturalismo potrebbe anche avere essenzializzato le identità delle minoranze etniche, potrebbe essersi acciuciata nell'assumersi l'autorità di riconoscere diritti allo straniero "volente" e potrebbe essersi concentrata più sul riconoscimento di una cultura delle minoranze che sul soddisfacimento delle loro esigenze materiali (Brown 2006; Fortier 2008; Hage 1998; Ahmed 2007), ma non ha legittimato una cultura di vigilanza e punizione.

La nuova biopolitica, specializzata nell'identificare e seguire il corpo errante, offre un'apertura al ritorno del razzismo del passato ogni volta che una politica del sociale e del comune viene ridefinita come politica di disciplina delle minoranze e degli stranieri. Secondo alcuni, la possibilità che tale svolta biopolitica sia il segno di una tendenza generale, legata alla fine di progetti universali che trascendevano le differenze di classe, genere e etnia, non può essere ignorata. Ad esempio, Arjun Appadurai afferma che le uccisioni in Ruanda, in Bosnia e nel Gujarat, assieme alla rabbia proveniente da tutte le parti coinvolte e innescata dalla contemporanea «guerra al terrorismo» (Appadurai 2006; ed.it 2005, pp. 137 e segg.) siano un segno di tale svolta. Egli ritiene che il mix di culture e la rottura spaziale causati dalla globalizzazione stiano producendo un'«ansia da incompletezza» tra le maggioranze in diverse parti del mondo; un «narcisismo delle piccole differenze» e una «paura dei piccoli numeri» che accentua la consapevolezza della differenza, così come la risposta violenta nei suoi confronti. Per Appadurai, in questo contesto, le minoranze sono diventate «metafore del tradimento del progetto nazionale classico» facilmente tracciabili mediante varie «tecniche di conteggio, classificazione e partecipazione politica» per cui quando «specifiche situazioni diventano sovraccariche di ansietà... questi corpi possono essere annientati».

Slavoj Žižek invece, offre una diversa spiegazione del ritorno della biopolitica razziale. Per questo studioso una politica basata sulle ideologie, che si rinsaldava intorno alle differenze di valori e aspirazioni, è stata sostituita da una politica di «efficiente amministrazione della vita» che considera la disciplina di modelli di condotta "devianti" (dalla slealtà civica alla libertà e devianza sessuale) assegnata a determinati corpi (dai richiedenti asilo ai migranti e alle minoranze) come la base della conservazione della società. Žižek spiega:

La modalità della politica che oggi predomina è la *biopolitica postpolitica* – esempio di gergo astratto che mette soggezione e che, tuttavia, può essere facil-

Negoziare la razza

Pur ponendo l'enfasi sulle continuità storiche della razza, in questo capitolo si è sostenuto che le esperienze attuali di razza sono fortemente plasmate dalla biopolitica in atto. La differenza tra il non sentirsi a proprio agio su una spiaggia perché non si appare alla moda e essere allontanato da essa non è di poco conto, così come la differenza tra vicini di diverse origini etniche che spettegolano gli uni sugli altri e vicini che si aggrediscono a vicenda, o quella tra uno stato che pretende una conformità da parte di minoranze visibili e uno stato che li sbatte in galera. Si tratta di differenze tra la vita e la morte, possibilità e impossibilità, inclusione e espulsione e hanno una influenza diretta sugli scopi, le ambizioni e le prospettive della lotta antirazzista in un determinato tempo e luogo. Il pessimismo ontologico di questo capitolo, basato sulla continuità della razza come modalità di classificazione degli esseri umani, dunque, non è in polemica con l'antirazzismo. Se non altro, è una ragione per riflettere attentamente su cosa sia realmente possibile in condizioni di persistenza razziale e in momenti regolati da particolari intensità biopolitiche. Questa ultima sezione tenta di fare proprio questo.

Innanzitutto, la potenza della razza come un retaggio vivente costringe a porre domande nette riguardo un futuro libero dalla categorizzazione razziale (ad es., un "umanesimo planetario" del tipo proposto da Paul Gilroy 2001). Se il razzismo fenotipico è così radicato come suggerisco io, la ricerca di un futuro non razziale potrebbe rivelarsi priva di fondamento o di là da venire, poiché dovrebbe basarsi su un contro-retaggio di giudizio umano che renda la razza anomala nella pratica istituzionale e vernacolare. Sugerire ciò non significa cessare ogni critica nei confronti del pensiero e della pratica razziale, denunciando le ingiustizie e i danni – passati e presenti – del retaggio razziale, imparando dal passato o guardando a esso in cerca di tendenze alternative (come suggerisce Grosz) o costruendo nuove modalità di riconoscimento umano al fine di delimitare la categorizzazione razziale. Viceversa, significa considerare questi sforzi come parte di una politica di neutralizzazione piuttosto che come una trascendenza della razza, al fine di non attendere che l'umanità si elevi al di sopra di se stessa per contrastare il razzismo. Significa essere guidati da un interesse pragmatico ad appiattire e decentrare le gerarchie razziali, ad esempio, impedendo al razzismo fenotipico di diventare dannoso o disarmando il meccanismo della biopolitica razziale, come sarà delineato più avanti.

In relazione alle prestazioni del fenotipo, la sua mescolanza quotidiana, come mostrano gli esempi di Goa e dell'Inghilterra, non garantisce la con-

CONTRO CULTURA

versione di un linguaggio di odio razziale in uno di tolleranza e riconoscimento. Tuttavia, una considerazione dello spazio di incontro – fisico o virtuale – come quello in cui gli estranei si confrontano come eguali può spingere verso una sospensione della riprovazione, e forse può perfino incoraggiare un'accettazione da parte della maggioranza del diritto delle minoranze e degli estranei a reclamare lo spazio condiviso. I danni del razzismo fenotipico si intensificano quando viene conferita legittimazione pubblica al trattamento di certi corpi come inferiori, minacciosi e fuori posto, alimentando sentimenti di superiorità, convinzione di ~~superiorità~~ della ragione negli uni e sentimenti di inferiorità, di debito ~~nei confronti~~ negli altri. Per smantellare i presupposti gerarchici che ~~limitano~~ la risposta alla differenza possono essere utili interventi che normalizzano la cultura pubblica di una eguale soggettività.

L'organizzazione per una eguale soggettività in materia di razza è un problema di azione attraverso una varietà di istituzioni abbastanza familiari, di campi interpersonali e simbolici. Ciò include la costruzione di un consenso intorno a severe leggi antirazziste, politiche di immigrazione e di integrazione progressiste, e norme sensibili alla razza in campi come l'istruzione, il lavoro, il welfare e la cultura pubblica. Essa include, come si è suggerito nel precedente capitolo, interventi locali volti a costruire un senso dei beni comuni e una fiducia tra estranei ben ponderata senza presupporre una magica empatia interpersonale. Include lo sviluppo di una contro-cultura che presenti il passato e il presente razziale in nuovi modi, rivelando i suoi danni come una chiara violazione (così come fece la fotografia durante le lotte per i diritti civili negli Stati Uniti nel corso degli anni '60), mostrando l'assurdità del ridurre l'altro a inconsistenti "essenze" di razza, pubblicizzando la lunga storia di connessioni e comunanze interrazziali, promuovendo la speranza e la compassione come sentimenti pubblici (Hariman 2009b). Questi interventi potrebbero essere considerati tattiche di contenimento, che lavorano per restringere la violenza del razzismo fenotipico, rafforzare coloro che non hanno potere, coltivare altre modalità di giudizio fenotipico, costruire culture di coesistenza e cambiare i sentimenti dell'esistenza comune. Possono essere considerati fragili, temporanei e rinnovati atti del presente, che tengono a bada gli slanci del retaggio razziale.

Venendo alla biopolitica, l'attuale stato di emergenza in Occidente esige un cambiamento radicale delle pratiche statali di integrazione nazionale se l'estraneo deve essere visto in qualsiasi altro modo che non sia un disturbo, una minaccia. La questione controversa è se ciò dovrebbe comportare qualcosa in più che un semplice ritorno alle politiche di riconoscimento che si

CONNESSIONI E COMUNANZE