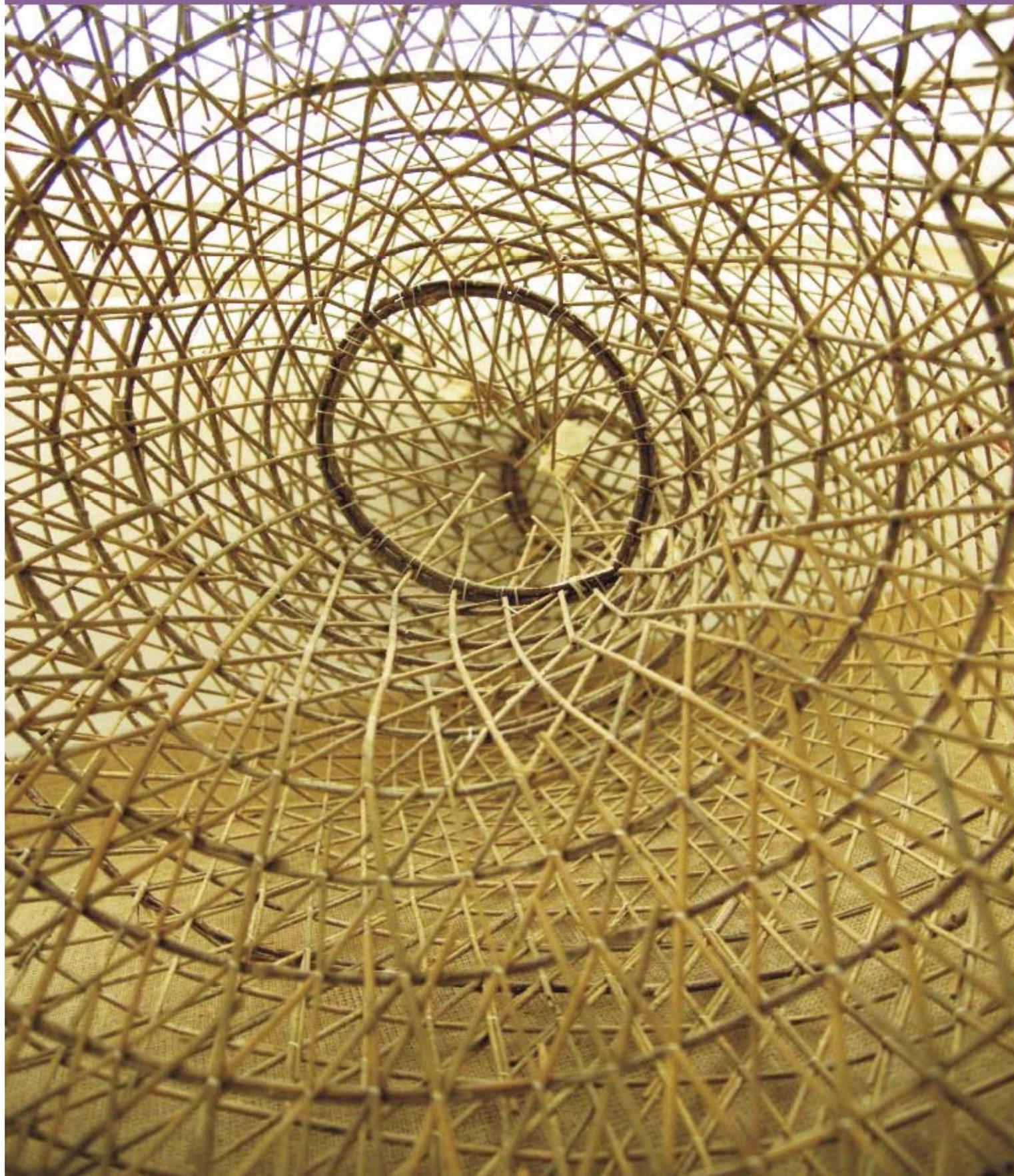


ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XII/XIII (2009-2010), n. 12 (1)

on line



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

ANNO XII/XIII (2009-2010), N. 12 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Beni Culturali, Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici
Sezione Antropologica

Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, VINCENZO MATERA,
MATTEO MESCHIARI (*website*)

Segreteria di redazione
ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE (*website, paging*), DAVIDE PORPORATO (*paging*)

Comitato scientifico

MARLÈNE ALBERT-LLORCA
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain
ANTONINO BUTTITTA
Università degli Studi di Palermo, Italy
IAIN CHAMBERS
Dipartimento di Studi Americani, Culturali e Linguistici, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy
ALBERTO M. CIRESE
Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy
JEFFREY E. COLE
Department of Anthropology, Connecticut College, USA
JOÃO DE PINA-CABRAL
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal
ALESSANDRO DURANTI
UCLA, Los Angeles, USA
KEVIN DWYER
Columbia University, New York, USA
DAVID D. GILMORE
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
University of Granada, Spain
ULF HANNERZ
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden
MOHAMED KERROU
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia
MONDHER KILANI
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse
PETER LOIZOS
London School of Economics & Political Science, UK
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France
HASSAN RACHIK
University of Hassan II, Casablanca, Morocco
JANE SCHNEIDER
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA
PETER SCHNEIDER
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA
PAUL STOLLER
West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
Dipartimento di Beni Culturali
Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici
Sezione Antropologica



fondazione **ignazio buttitta**

Indice

Ragionare

- 5 Antonino Buttitta, *Cavalieri dell'aldilà o della solitudine dell'eroe*
- 11 Piercarlo Grimaldi, *"Insieme dissimili e simili". Un percorso evolutivo popolare*
- 23 Rosario Perricone, *La ricerca sul campo come 'extraordinary experience'*
- 37 Marco Assennato, *Nomadi dopo la città. Post-metropoli, politica e pedagogia*

Ricercare

- 51 David Gilmore, *Sexual Segregation in Andalusia. Then and Now*
- 63 Ferdinando Fava, *Spazio sociale e spazio costruttivo: la produzione dello ZEN*
- 71 Giulia Viani, *Le comunità mauriziane induiste: Marathi, Hindu, Telugu e Tamil a Palermo*
- 83 Matilde Bucca, *Diventare donna nella Comunità tamil di Palermo*
- 97 Sebastiano Mannia, *In turvera. La transumanza in Sardegna tra storia e prospettive future*

109 Abstracts

Marco Assennato

Nomadi dopo la città. Post-metropoli, politica e pedagogia

La città, sotto i colpi del divenire incessante, ha perduto il suo nome proprio. Attraversando l'epoca moderna, resistendo come oggetto concreto alle piroette *postmodern* è giunta, l'antica *polis*, al suo correlato opposto, riconfigurandosi sino a render plausibile la domanda circa la sua effettiva esistenza. Mai il mondo è stato così urbanizzato, mai la città è stata più simile ad un *terrain-vague*: spazio vuoto, residuo, eppure spazio di relazione, d'incontri inaspettati. Ciò che colpisce però, nella vicenda, è la persistente potenza metaforica del problema urbano. Nella sua scomposta e tecnica morfologia la città permane come analogo politico. La sua fatica è la medesima della forma politica. Il suo dilemma è dilemma del progetto (Cfr. Cacciari 1981): del fare le cose come vorremmo che fossero, darvi forma in direzione futura. Metafora politica, metafora pedagogica, pure nella sua crisi. E del resto, senza perciò intendere la scoperta di una qualche univoca origine, il rapporto tra città, sistema politico-normativo ed educazione, è antico come il mondo. Da ultimo, profondamente connesso alla globalizzazione neoliberista il rapporto tra cultura, identità, territorio, educazione e politica è mutato ed in qualche misura pare essersi disperso. La città è il *terrain vague* su cui va in scena questa dispersione.

Ora, una analisi della città in prospettiva politico-pedagogica è tutt'altro che scontata. Occorre certo volger lo sguardo al passato. L'esempio deve essere trattato come principio d'analisi delle strutture nelle quali le formazioni sociali si sviluppano *ricorrentemente* – in particolare nei tre livelli di forma urbana, dispositivo pedagogico e dispositivo politico-normativo. Perciò interessano, oggi, tanto la *polis*, quanto l'*urbs-orbs* dell'Impero romano, e ancora Parigi, capitale della modernità e la città generica di Rem Koolhaas. E ciò anche a costo di trattare queste forme sottraendole al *continguum* del tempo, trascurando passaggi, esaltan-

do rotture, crisi, trasformazioni. Il discorso sulla città è preso in una morsa: tra enfasi tecnologica, proiezione infinita d'una mobilità tanto pervasiva quanto immateriale – il sogno a-topico della città di *bits*, della comunicazione, virtuale (Mitchell 1995; Castells 2004; Griffa 2008) – e l'idea nostalgica di un luogo originario, ecologicamente puro, capace d'ispirare la rinascita di significati e istituire identità – il ritorno al locale, all'organico, alla città genetica, omogenea (Krier 1995).

Se la città tecnologica esaspera l'approccio tecnico-funzionalistico trascurando ogni riferimento al senso profondo dell'abitare in forma aggregata, e non vede l'intrinseca potenza politica dello spazio urbano (dalla quale sorge il pedagogico come problema sociale), l'altra, nostalgicamente connessa a passati immaginari, propone di arrestare il tempo, per giungere infine ad un ritrovato e irenico spazio unitario di significato che si vorrebbe *guastato* dalla modernità e dalla tecnica. In entrambi i casi è confermata «la povertà concettuale del nostro discorso sulla città» (Rykwert 2002), incapace di tenere insieme le diverse profondità del discorso urbano. La grammatica architettonica e quella antropologica tendono a comporre due lingue diverse e in traducibili, rispetto ad un discorso che invece è sempre, proprio nella sua dimensione progettuale, tecnica, funzionale, razionale, anche un problema di pensiero, connesso a miti, sogni, vita, immaginazione, significato e sfera della formazione. Insomma, a dispetto della sua immagine frantumata la città, come ha notato Gregotti, resta «il più importante monumento costruito dall'uomo, la rappresentazione fisica delle volontà, delle speranze e delle memorie di una intera collettività» (Gregotti 2009: 77).

Parallelo allo sviluppo tecnico della forma urbana in forma metropolitana, e accanto al passaggio dalla metropoli industriale alla post-

metropoli, s'è verificato un secondo e più compiuto sradicamento. Il mondo in cui viviamo è intrinsecamente nomade. Il cittadino futuro è apolide. La città che viene dovrà essere casa di chi non può sostare. O non essere più. Insieme a ciò, il mondo ha perso ancoraggi stabili: nel proliferare di confini e piccole patrie si struttura uno spazio compresso e ipertrofico, interamente occupato dalla post-metropoli, sul quale il dispositivo politico un tempo buono a fare civiltà, spazio comune, si struttura come Impero articolato in una miriade di poli metropolitani interconnessi. Attorno a questo fenomeno implode la relazione tra città, politica e formazione (la terza come formazione finalizzata alla buona vita in comune). Ma il problema si pone all'altezza delle forme generali della città, del politico e del pedagogico. Privi di forma generale non c'è progetto. Senza progetto non può esserci città, non può esserci politica, né pedagogia.

Prendiamo il piano pedagogico: per quanto ci si sforzi di cercare una «pedagogia critica che [...] può solo proporre l'*appartenenza* come risultato, sempre provvisorio, di una ricostruzione a forte curvatura etico-politica ed una *comunità* come stile di vita, sempre da ridiscutere» (Marino 2005: 52) questa disciplina risulta infine autocontraddittoria o semplicemente muta. Al più si tratta di buone intenzioni di illuminati formatori che non vogliono prevaricare sugli altri. Oppure, peggio, si riduce l'intervento pedagogico alla rilevazione delle forme di segmentazione sociale, frammentazione della personalità, individualizzazione competitiva delle soggettività che hanno reso *liquida* questa nostra modernità (Bauman 2004). Così non v'è più critica, ma descrizione dell'esistente. Del resto, pensare la città futura, come la politica e la pedagogia, significa in ogni caso partire dal dato descrittivo, prender atto della scomposizione e ricomposizione parziale delle relazioni sociali, per individuare un orizzonte di senso generale. Quest'ultima mossa però, è bloccata. Nel pensiero prima che nei fatti.

Il nesso tra città, politica ed educazione si è istituito, nel mondo antico, a partire dal rapporto tra accesso alla cittadinanza e cultura del singolo individuo, o del gruppo. La città metafora della democrazia, chiedeva una specifica tecnica in grado di produrre integrazione e sosta all'interno della struttura politica democratica. Il cittadino era parte dello spazio comune in quanto era stato educato ad esser tale. Tra forma urbana, forma politica e relazione pedagogica correva un dialogo strettissimo e cogen-

te. Oggi, ormai compiutamente di fronte alla segmentazione sociale, allo sradicamento della cittadinanza, alla mobilità culturale, non si muove critica che non sia nostalgica. Tale impostazione si basa sull'immagine di un passato omogeneo e pacificato, un'età dell'oro soggetta ai colpi del divenire storico che ne producono la decadenza. Ad esempio si ipotizza che la forma urbana abbia una fonte archetipica compatta, la *polis*, che si è articolata nel corso della storia. Un nucleo originario nel quale tempo e spazio, cittadinanza, territorio e stato coincidevano, e che è stato disarticolato dalla forma pura della relazione capitalistica: lo scambio e la circolazione di merci. Il piano generale, dissolto nella pluralità degli scambi strumentali, per conseguenza, risulta oramai impensabile, al più se ne ammette un ricordo lontano, che svolge appunto la funzione di origine.

Da qui in avanti, si può guardare alle strategie individuali di risignificazione dell'esperienza, sempre esposte alla sussunzione nella sfera dello scambio mercantile, o pianger miseria e sognare nuove comunità come *enclaves* omogenee di senso nello spazio globale. Questa nostalgia del locale, del micro-mondo, ispira i pensatori della comunità a proporre uno spazio limitato da contrapporre alle tendenze globali e incrocia le teorie postmoderne: la differenza è micro-identità da preservare rispetto all'arroganza dello spirito del tempo. Così, nel tessuto metropolitano, basta rilevare il caleidoscopico catalogo dei marginali, degli esclusi, dei devianti, per ricostruire poi l'arlecchinesco immaginario di un mondo altro che si contrappone a quello dominante. Ma la globalizzazione istituisce davvero uno spazio culturale omogeneo? Questa è la prima domanda. Come si costruisce l'identità nell'era globale? Esiste una forma culturale della globalizzazione? Chi sono i cittadini dell'Impero globale? E che effetto ha tutto ciò sulla forma della cittadinanza? Solo dopo aver risposto a queste domande potremmo pensare la città, e indagarne il rapporto con la formazione e la politica.

Cultura, immaginario ed ecumene globale

Già Marshall McLuhan negli anni Sessanta aveva definito l'estensione del pensiero tecnoscientifico occidentale a tutto il pianeta con la fortunata formula di *villaggio globale* (McLuhan 1967), alludendo così ad una ipotetica omogeneizzazione dello spazio di pensiero. Con più precisione, potremmo riferirci ad un concetto

analogo, seppure depurato dalla fuorviante presa irenica dell'espressione "villaggio" (che allude in qualche misura ad un luogo nel quale i rapporti interpersonali sono diretti e "spontanei"), quello di «ecumene globale» definito da Alfred Kroeber (Kroeber 1952). L'estensione dell'*ecumene globale* richiama l'antichità classica, ma travalica il mondo conosciuto dai greci e dai romani per coprire tutto intero lo spazio planetario: un sistema nel quale tutto è dentro e non v'è più un fuori. In questo sistema decentrato e unico, il territorio perde la capacità di fornire identità stabili, piuttosto si lascia attraversare da identità multiple, erratiche, diasporiche. Questo tratto muta completamente i caratteri della riflessione sul concetto di cultura. Con Ulf Hannerz possiamo convenire nell'affermare che «quando la gente circola con i propri significati e quando i significati trovano il modo di circolare anche senza la gente, i territori non possono veramente essere i contenitori delle culture» (Hannerz 2001: 10). Dunque, il movimento è doppio: di unificazione ma in uno spazio globale differenziato. Tra globale e locale si istituisce qui un paradosso: il piano generale è fondato su differenze, diaspore, attraversamenti, pur essendo unitario; il piano locale invece, pur essendo disperso e frammentato si immagina come omogeneo, identico e comunitario.

In questo quadro le peculiarità "nazionali", afferma Giuseppe Burgio, «vanno annoverate nell'ambito dell'*etnico* inteso come particolarità esotica perfettamente inserita nel grande mercato mondiale [...], ridotta soltanto a merce o ad attrazione turistica. È difficile – continua Burgio – rintracciare una cultura, un'identità [...] che sia distinguibile da quella, globalizzata e ormai egemone in tutto il pianeta, dell'Occidente» (Burgio 2007: 74-75). L'*etnico* è così funzione del globale, e in tal senso le ricostruzioni localistiche sono finzioni, artifici, hanno perduto, ammesso che mai l'abbiano avuta, ogni densità ontologica. Le trasformazioni indotte dal quadro descritto piegano la percezione del tempo. Infatti il libero mercato dei valori etnico-nazionali è edificabile solo a partire dall'acquisito annullamento del tempo storico, parallelo all'annullamento dello spazio geografico. Tempo e identità sono legati dalla potenza significativa della storia. Ma è proprio questa potenza ad essere rovesciata, secondo Roberto Finelli, in «assenza di senso e profondità della storia». Tale assenza si dà in un nuovo quadro percettivo nel quale, scrive Finelli, «prevale la superficie e la seduzione della *forma* sullo spes-

sore del contenuto, la realtà perde ogni sistematicità di nessi e si fa valere la giustapposizione di figure, ciascuna di volta in volta più appariscente delle altre. La storia diviene un magazzino, un deposito di eventi, personaggi, stili, da cui estrarre materiale depositato e accumulato, per ricostruire a proprio piacimento il volto sia del passato che della propria contemporaneità» (Finelli 1998: 20). Dal magazzino della storia vengono presi i tratti somatici di nuove identità transtemporali. Ma non è più discorso storico, piuttosto anamnesi, citazione, meta-discorso: un lavoro d'immaginazione sul discorso storico disperso utile a riconfigurare tratti d'identità deboli.

Così, *Occidente* diviene il nome proprio dell'*ecumene globale*, non nel senso di una specifica entità geoculturale, complesso di pratiche culturali particolari identificabili con una base territoriale, ma un *modello narrativo*, una *genealogia immaginaria*, che risale alla Grecia di Socrate, Platone, Pericle e poi di Sofocle, Aristotele, Archimede e arriva ai giorni nostri passando per il cristianesimo medioevale, la scoperta dell'America e l'espansione neocoloniale. Questa genealogia immaginaria, come ha notato Giuseppe Mantovani:

è essenzialmente una storia morale centrata sull'affermazione della libertà personale e dell'indipendenza politica, che culmina nella conquista dei diritti di libertà e [...] del diritto alla felicità. Questa narrazione genera un'immagine isolazionista dell'occidente, che viene costruito non come il luogo di scambi che è sempre stato, con confini permeabili e infinite differenze al suo interno [...]. Naturalmente questa genealogia immaginaria contiene omissioni e deformazioni. [...] Non sarebbe facile completare l'elenco delle influenze che la genealogia ufficiale dell'occidente deve ignorare per costruire il mito della discendenza europea dalla Grecia di Pericle [...]. La diversità, non l'omogeneità, è il carattere distintivo di ogni cultura vitale (Mantovani 2004: 34-35)

La ricostruzione narrativa e ideologica dell'*Occidente* come nome proprio dell'*ecumene globale*, possiede la forza di un dispositivo politico costituente, nonostante appaia segnata da una fantasiosa continuità storica. I due avvenimenti simbolicamente centrali per questa operazione sono, ancora secondo Burgio «l'espulsione degli ebrei dalla Spagna (con la creazione di un paese omogeneamente cattolico) e la scoperta dell'America (che darà il via al dominio coloniale globalizzatore)» (Burgio 2007: 75). Attraverso questi eventi, spiega Arjun Appadu-

rai, si è costituita l'idea «di comunità caratterizzate da comunanze biorazziali (al loro interno) e di differenze biorazziali (verso l'esterno)» vero e proprio «marcatore critico della svolta coloniale nella politica del moderno stato nazionale» (Appadurai 2001: 169). Ogni trasformazione politico-economica del capitale porta in grembo uno specifico standard di razionalità, ovvero agisce contemporaneamente sul piano dell'immaginazione e della morfologia del pensiero: così *Occidente* e *Globalizzazione*, in questo primo movimento, si fondono, l'uno diventa il nome dell'altro. A tal proposito Serge Latouche invita a non limitare l'analisi all'idea di un dominio militare coercitivo o ad un modello economico, ma a vedervi il trionfare di un modello culturale che si considera universale, in forza del quale non ha semplicemente *unificato l'occidente*, ma ha *occidentalizzato il mondo*¹. Perciò «risulta – secondo Burgio – una omogeneità culturale spaventosa che rende partecipi dello stesso sistema di valori persone di Napoli, Bristol, Barcellona, New York, Casablanca, Hong Kong, Stoccolma... l'intero pianeta [...] è ormai all'interno di uno scenario unico che possiamo approssimativamente chiamare occidente» (Burgio 2007: 76).

Ma esistono *altre globalizzazioni*. Al movimento di occidentalizzazione s'interseca in modo complementare e antagonista un secondo movimento di disseminazione che rende effimero il primo. Un movimento di *immaginazione* anch'esso, ma stavolta pluralistico, «una costruzione transnazionale complessa di panorami immaginari» secondo la definizione di Appadurai:

il mondo in cui viviamo oggi è caratterizzato da un ruolo nuovo assegnato nella vita sociale all'immaginazione. Per comprendere questo ruolo dobbiamo mettere assieme la vecchia idea di immagine [...]; l'idea di comunità immaginata [...]; e l'idea francese di *imaginaire* come panorama costruito di aspirazioni collettive, [...] mediato dal prisma complesso dei media moderni. Immagine, immaginato, immaginario: si tratta in tutti i casi di termini che ci dirigono verso [...] *l'immaginazione come pratica sociale*. [...] L'immaginazione è diventata un campo organizzato di pratiche sociali una forma di opera e una forma di negoziazione tra siti d'azione (individui) e campi globalmente definiti di possibilità (Appadurai 2001: 50)

La rottura di senso tra territorio, identità e cultura, lascia emergere una moltitudine diasporica che negozia la propria identità con il piano globale, utilizzando esattamente l'estensione massima dell'ecumene ma attraverso molteplici dispositivi di risignificazione dei

tratti culturali. La base materiale di questa dinamica risiede nei processi di migrazione che attraversano il pianeta, anch'essi presi dal doppio vincolo della globalizzazione del mondo, ovvero dall'avvento del tempo dell'era planetaria e da contropunte nazionalistiche o localismi. Il luogo geografico nel quale va in onda questa messinscena è la post-metropoli, la città-territorio che tendenzialmente copre il globo. I due livelli di identificazione vengono utilizzati dai soggetti diasporici che attraversano il pianeta, di volta in volta attivando il sistema globale o la traduzione locale, persino simultaneamente, determinando così un vero e proprio caleidoscopio culturale per il quale il mondo è ovunque, in ciascuno di noi, ma spesso si contrappone al mondo degli *altri*.

Migrazioni

La base materiale dell'ambigua tensione tra l'istanza cosmopolitica e le contropunte nazionalistiche interne all'*ecumene globale* è costituita dalle migrazioni contemporanee. Seppure incapace della densità e della stabilità collettiva necessarie alla produzione di potenza politica, il fenomeno delle migrazioni genera, con espressione foucaultiana, «il rumore sordo e prolungato della battaglia» (Foucault 1993: 340). L'unico diffuso contropiano opposto al domino emerge proprio dal più debole dei soggetti incarnati che attraversano il pianeta, «in questa umanità centralizzata, effetto e strumento di complesse relazioni di potere, corpi e forze assoggettate [...], oggetti per discorsi che sono a loro volta elementi di questa strategia» (*Ibidem*). Il processo non va dunque letto con attenzione esclusiva alle incarcerazioni e ai sistemi di potere del nuovo *sorvegliare e punire* globale, ma scorgendo, come ha fatto Moulier-Boutang «il racconto del suo contrappunto che emerge nelle evasioni, nelle fughe, nelle diserzioni, nelle migrazioni» (Moulier-Boutang 2002: 27). Infatti ancora secondo Moulier-Boutang «c'è qualcosa di più della resistenza tenace, instancabile e ogni volta vinta del *Lumpenproletariat* [...]. Al di qua del proletariato, ma anche [...] al di sopra, il sovra-proletariato costituisce la vera e propria trama della condizione salariale [...]. Questo fa del capitalismo-mondo un sistema non semplicemente freddo, [...] ma un movimento senza fine e riposo» (*Ibidem*).

La globalizzazione andrebbe osservata ponendo attenzione al carattere multidimensiona-

le del processo, alle trasformazioni che esso produce e alle contraddizioni che innesca. Nessuna nostalgia: occorre piuttosto un balzo in avanti. Assistiamo alla istituzione di un corredo di nuovi reati alcuni addirittura di sapore premoderno, che definiscono una nuova tecnologia dell'assoggettamento e del dominio, un insieme di procedure per incasellare, valorizzare, rendere utili gli individui nel passaggio storico. Il poderoso sviluppo tecnico, che consente livelli di mobilità alti in condizioni di efficienza inedite, pare limitato dalla decisione politica. Se le merci non hanno dogane, le persone si trovano di fronte una mappa mobile di confini chiusi e invalicabili. Ma la tecnologia di selezione e segmentazione della migrazione contemporanea non indugia sull'esclusivo dispositivo d'esclusione: cioè sulla distinzione rigida, di confine, tra chi è dentro e chi è fuori dalla fortezza occidentale, chi è dentro e chi è fuori dalla cittadinanza. Ma si basa su processi di *inclusione differenziale* che definiscono una stretta relazione tra mobilità del lavoro, istanze di accumulazione del capitale e forma politica. Ci si deve poter muovere, ma sotto controllo.

Particolare interesse ha la questione se guardata dal punto di vista della composizione del soggetto produttivo nel mondo globale. Il regime globale di governo delle migrazioni costruisce un insieme di *filtri e dighe* che operano su un fenomeno letto nei termini, spesso forzati, dei *flussi* (o peggio delle *invasioni*). Non si tratta di una totale chiusura, almeno sulla carta. Del resto la mobilità globale non pare in alcun modo arrestabile. Questi *filtri* che materializzano la militarizzazione dei confini e la costruzione di *campi d'internamento ed espulsione*, vengono messi in opera dagli stati nazionali, dalle formazioni post-nazionali (come l'UE) e da nuovi attori globali (Ong). A dispetto della cultura xenofoba che sorregge queste opzioni, la *governance* globale non ha come obiettivo l'*esclusione* dei migranti ma è animata da una intenzione utilitaristica. Si tenta cioè un'operazione di *integrazione governata*, un processo di inclusione nel mercato del lavoro attraverso la *clandestinizzazione* dei soggetti. Come ha ampiamente dimostrato Yann Moulier Boutang lungo l'intero arco della storia del capitalismo i dispositivi di liberazione del lavoro dalle catene feudali, corporative e locali, attraverso l'iscrizione nel rapporto di fabbrica hanno sempre visto un processo parallelo di *imbrigliamento e controllo* degli spostamenti e delle migrazioni. Così, oggi l'abbattimento delle barriere per le merci comporta il riarmo dei confini per le per-

sone. Se il mondo delle merci può godere di una regolazione spontanea (mercantile) quello delle persone va controllato politicamente. I *processi migratori* sotto questo rispetto hanno un rilievo strategico e una forza ermeneutica "universale".

Uno sguardo sui marginali, sulla *misère du monde* (Bourdieu 1993), mette in luce gli elementi contraddittori della globalizzazione: non più dato naturale, irenico, spontaneo ma prodotto di conflitti e contraddizioni. Nella guerra globale – cornice generale dell'ideologia della sicurezza e del controllo della mobilità, del lavoro e delle frontiere – si spostano persone, storie, desideri, speranze. Emergono soggetti capaci di resistenza, «nuda vita»² contro il dominio neoliberista. Questi soggetti pongono domande radicali, essenziali per una riforma del sistema che ne scongiuri un esito catastrofico. In particolare i migranti pongono al centro dell'attenzione la questione del soggetto dotato di parola, dell'uomo politico. Chi conta? Chi decide? Chi abita il mondo globale? Ma, qui il punto: non possiamo fermarci a rilevare la presenza d'una *resistenza marginale* sempre in bilico tra circolazione di merce e futuri possibili cui alludere. Occorre piuttosto riconoscere in questa fase storica l'esistenza dell'*antagonismo* che le corrisponde, le contraddizioni che apre, la possibilità che si determina per costruire uno *spazio di soggettivazione* volto al futuro. Ancora progetto, politico, pedagogico, civile.

La mobilità e la differenza culturale tra i soggetti sono cifre della globalizzazione. La capacità di guardarle dal punto di vista dei soggetti incarnati, scartando le semplificazioni quantitative e statistiche è oggi sempre più necessaria. Le migrazioni non possono essere spiegate con i modelli neo-classici (limitati a spiegazioni economiciste o demografiche), che riducono tutto all'azione combinata di fattori oggettivi di espulsione e integrazione. Né l'analisi va limitata al quadro delineato dalla "*new economics of migration*" (Massey, Arango, Hugo, Taylor 1993; Portes 1997) che si è imposta come spiegazione globale sottolineando il pur importante contributo delle reti comunitarie e familiari nel determinare il fenomeno migratorio. Bisogna invece accogliere gli studi fondati sulla teoria dell'*autonomia delle migrazioni* (Mezzadra 2001; Castels, Miller 2003), intendendo con ciò l'irriducibilità dei movimenti migratori alle leggi della domanda e dell'offerta di lavoro e ponendo attenzione alle *eccedenze* che l'*atto politico* del migrare porta in sé, al carico di aspettative, di desiderio, di paura e ricerca di salvezza;

interrogando la trasformazione concreta che il fenomeno innesta negli spazi post-metropolitani e nell'accesso alla cittadinanza.

È possibile procedere ad una analisi dell'apporto delle ondate migratorie sulle società d'ingresso in quanto capaci di riaprire il discorso sui diritti, sulla formazione, sulla cultura e sui legami sociali. Come ha sottolineato Walzer, i migranti portano nelle società opulente la possibilità di ridiscutere correttivi comunitari e di solidarietà sociale che lo sviluppo capitalistico impedisce di dispiegare o smantella (Walzer 2004). Dobbiamo analizzare le *pratiche sociali e discorsive* attraverso le quali si esprime il desiderio di cittadinanza migrante. La descrizione del regime di subordinazione della soggettività migrante lascia spazio alla narrazione concreta delle aspettative dei soggetti concreti e ai movimenti sociali animati da migranti, clandestini e *sans-papier*, restituisce la base per la ricerca di una apertura democratica, di una capacità costituente, nel doppio livello globale e locale, in grado di sprigionare nuove possibilità politiche. Il problema è posto, ma il livello generale è ancora nascosto alla vista. Dalla descrizione delle pratiche plurali dobbiamo dedurre la possibilità di una mutazione di sistema, che diventi programma.

Cittadinanza e conflitto

L'eccedenza prodotta dall'autonomia e dall'irriducibilità politica delle migrazioni ha fatto sì che alcune questioni, solitamente risolte all'interno dell'iter "normale" dei processi di costruzione legislativa nelle democrazie occidentali, siano invece slittate dal piano interno a quello internazionale. In altre parole «si è verificata una internazionalizzazione di situazioni interne allo Stato» (Pocar 2005: 233), finora inedita. In tale direzione, possiamo rilevare come i problemi generalmente riferiti al tema della *cittadinanza*, siano connessi esattamente al piano globale della possibilità/diritto di muoversi nello spazio planetario, e confliggano con la tradizionale idea d'una *polis* che prende corpo seguendo virtù riconosciute e codificate da una comunità culturalmente omogenea e territorialmente continua.

Su questo crinale s'è esercitato in area anglosassone il dibattito tra *liberals* e *communitarians* (Marino 2005: 21-54; Rawls 1984 e 1994; Sandel 1994; Walzer 1987), intenso confronto paradigmatico che cela però il quadro generale nel quale si è prodotto: quadro che chiama a schierarsi

sostanzialmente tra diritti individuali e diritti civili, tra giustizia universale e comunità d'appartenenza o di destino, tra libertà negativa e libertà positive. Si tratta, in fondo, dell'ennesima versione del tema classico della sociologia moderna: la tensione strutturale tra individuo e collettività nella formazione delle leggi, del *nomos*, del politico. Perciò va messa in rilievo la tara di questo dibattito: esso s'esercita senza riuscire a scartare la tensione, ovvero riducendo l'uno all'altro i due poli. L'articolazione del confronto, certo ricca e profonda, nasconde insomma il limite d'uno sguardo dicotomico, incapace di vedere in modo complesso un fenomeno che in tal modo resta irrisolvibile. Come e insieme alle culture e alle identità, anche la cittadinanza resta presa nel legame spezzato tra popolo-territorio e stato, e dunque non si può, per riformularne i termini, che leggerla processualmente, dialogicamente e progettuale: si tratta in fondo d'un campo nel quale esercitare negoziati tra differenti e contrastanti esigenze, e dal quale può emergere un bagaglio di diritti e doveri comuni. L'accesso alla cittadinanza deve rappresentare l'orizzonte nuovo del politico. Nulla di spontaneo, piuttosto un processo di apertura che chiama ad una nuova relazione tra pedagogia e politica. Il nuovo cittadino, proprio perché a-polide va educato, formato alla mobilità, al confronto, al dialogo, alla ricostruzione post-identitaria del sé.

Privi di questo punto di vista non ci resta che confermare lo *status quo*, basato su una finzione e su una miopia: la finzione vuole ancora correlare strettamente stato-territorio-popolazione e dispositivi di senso culturale o civile – quand'invece è di tutta evidenza che questo rapporto s'è spezzato; la miopia che consiste nel non voler vedere il macroscopico dato delle migrazioni di genti diverse che piega l'*abitare* il mondo alla forma complessa e nuova dell'*attraversarlo*, con il rischio sempre più urgente d'un attraversamento senza diritti. Come ha giustamente scritto Burgio:

è insomma cambiato, pluralizzandosi, il dispositivo della cittadinanza e i margini dello spazio-nazione si sono trasformati; la differenza non è più solo una minaccia rappresentata da un altro popolo ma diventa anche questione interna alla costituzione del noi. Lo stato nazione è così costituito da una serie di frontiere esterne ed interne in cui la non-cittadinanza e la non-integrazione si sostengono a vicenda ed escludono lo straniero così come le donne o i barboni con posizionamenti differenti e configurazioni in parte intersecate (Burgio 2007: 243).

I due paradigmi, liberale e comunitario, non riescono ad uscire dalla dicotomia tra universale e particolare, perché l'uno assorbito dal livello globalista e universalista dell'astrazione disincarnata e l'altro schiacciato da un differenzialismo comunitario che replica e riproduce i vizi del colonialismo e dei nazionalismi in chiave localista. In questo senso va accolto il tentativo proposto da Marisa Marino, di costruire la cittadinanza a partire da «una opzione in direzione della costituzione dialogica e narrativa [...] che rimanda ad un dialogo ininterrotto col proprio ambiente e ad un esercizio linguistico di attribuzione di significati» (Marino 2005: 26-27; Cfr. anche Benhabib 2005). Il punto è che questo processo complesso pare, per un verso, l'unico in grado di gestire e rendere produttivi i conflitti che, anche sul piano dell'esigibilità di diritti e cittadinanza, si producono e, per altro verso, l'unica strategia in grado di pensare in modo *disseminato* e *flessibile* il tema in discussione. Allora queste disseminazioni vanno riconosciute, ma la difficoltà si presenta al passo successivo. Come si possa definire la relazione con la forma generale del potere politico, resta tema aperto: ovvero, come può la potenza di un processo epocale farsi potere, farsi reale, farsi storia? L'esistenza di punti di vista e di necessità contrastanti può divenire produttiva solo attrezzando uno spazio teorico-politico nel quale «i conflitti non vengono repressi o evitati né sono vinti da nessuna delle parti in causa ma, come nei giochi a somma positiva, considerati come possibile elemento di crescita per ciascuna parte se trasformati in direzione cooperativa» (Cozzo 2005: 73). In fondo il dibattito sulla cittadinanza non è che un analogo politico di quello antropologico sulla cultura.

Più in generale tra conflitto/migrazioni e cittadinanza si determina lo spazio teorico della riflessione sistemica sul mondo globale. Le migrazioni, che diano o meno vita a condizioni conflittuali, sono in sé stesse una figura del disordine, dell'innovazione, della perturbazione rispetto al livello politico, all'*Impero* come immagine contemporanea dell'ordine complesso. Se definiamo *potere* la «capacità di scelta che sgorga da situazioni di incertezza», la *funzione regolatrice* di un sistema politico in grado di mettere in opera la necessaria «riduzione dell'incertezza nelle relazioni sociali», e insieme definiamo *potenza* la fonte di questa stessa incertezza, l'origine dell'apertura del sistema, del disordine, della trasformazione *funzionale* del potere politico, allora «la storia può essere letta – come ha fatto Giorgio Ruffolo – come svi-

luppo della potenza e come dialettica di sfide e risposte tra la potenza e il potere» (Ruffolo 1988: 13). Così è per il rapporto tra migrazioni e conflitti ad essa connessi, da una parte, e cittadinanza come figura di regolamentazione, dall'altra. Anche nel caso del problema della cittadinanza, possiamo notare che la nostra epoca è segnata da un divario tra *potenza* e *potere*. Ovvero: persiste una eccedenza dinamica che attraversa la società e ne chiede una profonda riorganizzazione, una *potenza* di qualità superiore al piano d'ordine, ma questa *potenza* non è stata interpretata, almeno sin qui, dal livello del *potere*, dal piano politico arroccato nella difesa di sé.

Secondo la teoria dei sistemi il divario tra disorganizzazione e organizzazione, tra ordine e disordine si può tradurre positivamente solo se induce un aumento di complessità, dunque un nuovo ordine: una nuova organizzazione, una trasformazione. In questo senso, la domanda di *cittadinanza* attivata dalle migrazioni contemporanee porta sul livello politico del *potere* la necessità di una modifica radicale dell'organizzazione stessa del sistema. Questa necessità è, in qualche misura, necessariamente sovversiva. Il problema è aggravato dal fatto che l'*Impero* esiste in una condizione strutturale di *deficit* di capacità di controllo. Autocontraddittoriamente esso si è dato, nella versione proposta dall'*establishment neoconservatore*, come *puro dominio senza consenso*, incapace di *senso*, conservativo. Così, tale è il rischio, si precipita nella progressiva riduzione di complessità del sistema che tende a negare il crescente rumore di fondo prodotto dalla sua struttura. Possiamo dire, ancora con Ruffolo che «il potere politico non riesce a tenere il passo con la potenza sociale, con la forza sprigionata dalle capacità tecnologiche e dalle istanze individuali. *L'offerta*, la produzione di potenza, non riesce a tenere il passo con la *domanda*. Si crea così un *divario di potere* che è la fonte dei problemi di stabilità [...] della società complessa» (Ruffolo 1988: 16-17). Il precipitato della crisi economica e politica si è determinato dunque come difetto di complessità del paradigma conservatore. Impotente di fronte alla compiuta planetarizzazione del sistema-mondo, la politica si riduce al fantasma di ciò che fu lo Stato-Nazione. Bisognerebbe invece pensare oltre. Ma pensare l'oltre-lo-stato è cosa difficile. Né si può ritenere immediatamente risolto il problema limitandosi a registrare le emergenze, le deviazioni dall'ordine, i punti individuali di sovversione o rifiuto del

dominio. Lo scarto tra *potere* e *potenza* è reale, materiale, concreto. O produce nuovo ordine, o determina la distruzione del sistema.

In tal senso andrebbe considerata la funzione di queste emergenze come stimolo alla produzione di ordine nuovo, di maggiore complessità, di trasformazione. Sul piano politico, vista l'incomprimibile presenza di una inviolabile *base di riferimento* – che peraltro è l'unica cosa in grado di *garantire coerenza* all'insieme sociale – la concreta esistenza di soggetti incarnati che si spostano sul pianeta andrebbe riconosciuta come capacità conflittuale della *nuda vita*: cioè come domanda di un nuovo processo che metta il *potere* all'altezza della *potenza* sociale, e non contro di essa. Infatti, spezzare il legame tra i due termini condanna il sistema all'illusione del *controllo coercitivo* e, per questa via, al collasso. Le strutture politiche si reggono sulla loro capacità di attrarre *consenso* e produrre *sensu*: questo binario (così decisivo anche nei processi pedagogici) va riattivato. Allora l'anima del tempo nuovo dovrebbe vivere nella possibilità di trasformare il sistema e ripensare la politica globale. Da questi obiettivi non si sfugge.

Seppure attraversato dalla crisi, il sistema politico-economico contemporaneo ha trovato, secondo Saskia Sassen, «un assetto strategico interamente nuovo, che in parte funziona attraverso i mercati elettronici, e in parte è integrato in una rete di circa quaranta città globali sparse per il mondo. È un sistema che sfugge alla legge territoriale degli stati-nazione e, ciò che forse è ancora più importante, che riesce a far entrare elementi del proprio programma nelle leggi nazionali» (Sassen 2005). In questo quadro l'iniziativa conflittuale tende a difendersi dal piano politico formale, a ricostruirsi come indipendente e conflittuale con esso. Questo spazio informale del lavoro politico – che sempre più si rende pedagogicamente impensato, spontaneo, individuale si sostanzia negli «spazi meno formali delle città e dei territori [...] e, cosa interessante, delle nuove reti informatiche che collegano fra loro punti diversi del mondo, creando una zona pubblica globale sempre più ampia» (*Ibidem*). Ciò però, secondo la stessa Sassen, non può voler dire rinunciare al piano normativo, ma è interessante solo in quanto pone da capo il problema della costruzione del *nomos* in relazione ad una qualche forma di *demos* (o di un qualche nuovo equivalente), ovvero in quanto riformula il problema dell'accesso alla *cittadinanza* e, per questa via, del rapporto tra forma urbana, sistema politico e pedagogia.

Dal passato: la polis e l'urbs

La potente metafora della città torna dal passato come chiasmo che incrocia il politico – forma concordata ed egemone dell'essere in comune – e pedagogico – come tecnica di accesso a quella forma. Corre la memoria ad immagini che consentono una relazione piana ed armonica. Riemerge il bisogno di pensare la *polis*. Ma il ricordo della antica *polis* è meno pacificato di quanto si possa pensare. La forma di vita urbana, politica, dell'antica Grecia come «tempo-spazio in cui città, stato, territorio e cittadinanza coincidevano» (Burgio 2005: 89) forse s'è data solo nell'immaginaria ricostruzione dei posteri. Ad ogni modo esistono altri racconti di quella forma urbana. E ciò non solo per la consueta osservazione del carattere sessuato e proprietario della città greca, ma per una più intima natura aporetica e conflittuale tra interno ed esterno, *timos e polemos, polis e oikos, amicizia e libertà* (Cacciari 1994 e 1996: 42 e ssgg.). Certo, non v'è dubbio che la città greca era innanzitutto «la dimora, la sede, il luogo in cui un determinato *genos*, una determinata stirpe, una gente [...] ha la propria radice» (Cacciari 2008: 7). Dunque in primo luogo essa esprimeva una forte immagine di stabilità, di radicamento: «la polis è quel luogo dove una gente determinata, specifica per tradizioni, per costumi, ha sede, ha il proprio *éthos*» (*Ibidem*). Nel termine *ethos* resta forte l'indicazione di un luogo specifico, una sede della sostanza etica, etnica e culturale insieme, non semplicemente il corredo di costumi, consuetudini, e tradizioni. La *polis* è «proprio il luogo dell'*ethos*, il luogo che da sede ad una gente», la casa di una stirpe (*Ibidem*). Da luogo e da nome: i *polites*, i cittadini, sono tali in quanto abitanti della *polis*. Ovvero: la *cittadinanza* è definita dalla *città*, la forma urbana (che è anche etica ed etnica) viene prima. La *polis* è etica prima che politica, deriva la politica dalla sua etica. Il senso di chi vive in città è derivato dall'appartenenza alla forma urbana.

Eppure in questo rapporto si definisce uno spazio conflittuale, differenziale, aporetico. Non v'è dubbio: alla città può appartenere solo chi appartiene alla stirpe cui il luogo da forma politica, ma questa appartenenza comune va, al contempo, preservata, costruita lungo la durata. E attraversa conflitti. Ciò che lega i cittadini gli uni agli altri, il loro spazio comune, è sempre anche un «doversi determinare, formare, caratterizzare – doversi *ek-ducere*, trarre fuori dall'indistinto rammemorando la propria individua essenza» (Cacciari 1996: 30). Un la-

voro improbo che consiste nella scoperta insieme, sia della necessità di farsi individui autonomi, sia del fatto che questo destino li pone in relazione eteronoma: secondo Cacciari si tratta dell'*improbabilis labor* «consistente nell'accordare l'assoluta distinzione delle figure con l'assoluta necessità della loro relazione» (Cacciari 1996: 31). In questo lavoro sui soggetti consiste il processo pedagogico nella città greca, un piano conflittuale ma fondativo di una forma politica nella quale si è membri legittimi di una comunità in quanto in parte se ne è fuori, e per converso si è liberi in quanto si sta in comunità. Ancora Cacciari ha descritto questo conflitto rilevando come «nel termine attraverso cui il Greco caratterizza il proprio demone, *eleutheria*, occorrerà, sì, udire il timbro del *lyein*, della *lysis*, della forza che distaccandosi dall'informe 'gregge', rende possibile l'*autonomia*, ma, insieme, in perfetta simultaneità, anche quello della *philia*, dell'amicizia» (Cacciari 1994: 21).

Ora, è in questo spazio conflittuale che si definisce il rapporto tra forma politica, educazione del cittadino e *parresia*: il parlar franco e in pubblico che certa letteratura pedagogica considera antenato delle *storie di vita* (cfr. Burgio 2005 e 2007; Cambi 2002; D'Agostino 2008; Demetrio 1995). Solo che, a differenza del discorso contemporaneo, che intende il *dire di sé* come primo passo della soggettivazione, la *parresia greca*, come Foucault ha amplissimamente dimostrato (Foucault 2005), era un fenomeno pesantemente normato, politicamente e pedagogicamente determinato e orientato ad un fine. Nulla di più differente da una indistinta e libera *autonarrazione*. Tecnica per l'educazione del singolo, certo insufficiente per sé a definire il piano politico, la *parresia* si definisce comunque insieme al politico. La relazione tra *parresiastes* e città, tra individuo e potere sovrano, si definisce sempre come *risposta della forma generale della sovranità* al parlar franco. Ed essa in ogni modo non riguarda mai chi dalla città è escluso, lo straniero, il barbaro – che in quanto tale e non a caso, non può parlare (Foucault 2005: 31). Nulla di spontaneo, avverte Foucault, al contrario (e da qui il suo interesse per l'argomento) la *parresia* istituisce un campo normativo e pedagogico specifico, relativo insieme alla forma urbana e alla forma politica: «perché la *parresia* possa avere effetti politici positivi, essa deve essere connessa a una buona educazione, a una formazione intellettuale e morale, alla *paideia* e alla *mathesis*. Solo allora la *parresia* sarà qualcosa di più che un *thorubos*, un semplice rumore

di voce» (Foucault 2005: 43). E quando questa mediazione pedagogica non si dà, «la città precipita in situazioni gravi» (*Ibidem*).

Il rischio per la città deriva dall'intima aporeticità dei due termini in questione: il poter parlare in pubblico presuppone una formazione in parte contraddittoria rispetto alla democrazia. Come già rilevato da Cacciari, anche Foucault sottolinea il paradosso per cui qui è in azione una pedagogia che costruisce l'individuo come singolo, libero, autonomo dal politico che però proprio in forza di ciò costruisce la democrazia, partecipa della città, appartiene ad uno spazio comune. Insomma l'*autonomia* è limitata dall'appartenenza ad un *logos comune*, e viceversa questo *logos* è limitato dall'*autonomia* dei singoli individui. Se questo equilibrio si spezza la città muore: «se ciascuno nella città si comporta come gli pare, se tutti seguono le proprie opinioni, volontà o desideri, allora si creano nella città tante costituzioni, tante piccole città autonome, quanti sono i cittadini che fanno quello che più loro aggrada» (Foucault 2005: 56). Ed è precisamente la rottura di questo equilibrio che sposta la pedagogia greca verso percorsi di formazione individuali, ormai indifferente al piano politico, alla costruzione della città, dopo il tramonto delle *poleis*.

Del tutto differente, è più pregnante per il nostro presente, a me pare invece la relazione tra forma urbana, cittadinanza politica e pedagogia nella Roma antica. La *civitas* romana non ha la determinatezza ontologica della *polis* greca. La parola che definisce la città deriva direttamente da *cives*, cioè da un insieme di persone che si sono raccolte per dar vita a Roma. Come ha mostrato Benveniste (Benveniste 1986) in questa etimologia c'è più della relazione tra forma urbana e cittadini che la attraversano. La città è l'insieme dei suoi *cittadini*, uomini che, raccolti in uno stesso luogo, si sono accordati nel voler seguire le stesse leggi. Ma più a fondo essa è «l'insieme delle aggregazioni successive dei *cives* nel tempo» (Del Giudice 2009: 31) ovvero si mette in evidenza su tutto, un nodo di relazioni di reciprocità e interdipendenza tra individui e gruppi differenti per cultura e costumi, *progressivamente* in grado di stringere relazioni politiche. Troviamo qui il rovescio dell'immagine greca: *civitas* deriva da *cives*, mentre *polites* deriva da *polis*. Dunque la *civitas* è essenzialmente *politica, indipendentemente dai valori etici e morali dei suoi cittadini* (Cacciari 2008: 8-9).

Il mito fondativo di Roma, la *concordia* romana, è esattamente questo «convenire di per-

sone diversissime per religione, per etnie ecc.» (*Ibidem*). La primazia politica sull'etico-etnico, ovvero la persistente attenzione alla forma generale della sovranità collettivamente prodotta, determina la necessità di un progressivo allargamento dell'*urbs*. La città esiste se si diffonde, muore se si difende. Roma nasce come incontro di genti diverse, esuli, criminali, raminghi, profughi che confluendo in un luogo dedicano al dio Asylum (dell'accoglienza, del riparo) la fondazione della loro città. Dunque, nella città dell'Impero «l'idea di cittadinanza non ha alcuna radice di carattere etnico-religioso» (Cacciari 2008: 10). Da questo momento in poi, attraverso l'influenza dell'Impero, questo modello si diffonde in tutto il Mediterraneo, quand'esso diventa romano: il processo è compiuto nel III secolo d.C. con la costituzione antoniniana di Caracalla, con la quale «tutti i liberi che abitano all'interno dei confini dell'impero diventano *cives romani*, siano essi africani, dell'Asia minore, spagnoli, galli, ecc., a prescindere completamente da ogni determinazione etnico-religiosa» (Cacciari 2008: 10-11).

Dunque in epoca romana nasce l'idea che la città è *mobile*, essa va, non è ferma. Ogni città si fonda su una qualche *origine*, su di un mito, ma il mito romano è esattamente la confluenza di genti diverse, che non vengono sottomesse ma concordano nel perseguire un unico *fine*. In questo senso Cacciari ha scritto che più che su un'idea, Roma si fonda su di una *strategia* (Cacciari 2008: 14). E il fine che anima questa strategia è l'*imperium sine fine*. La costruzione dell'Impero romano come spazio senza confini (neanche temporali, perciò *eterno*). Roma è *Urbs* che da leggi a tutto il mondo, all'intero *Orbs*. Il fine della città romana è la globalizzazione, ovvero un processo di integrazione attraverso il quale la città (*urbs*) si fa mondo (*Orbs*). In tal senso la città è mobile, perché a Roma si produce uno scarto rispetto all'idea Greca. Roma innesca un dispositivo volto a far sì che «il cerchio magico che nelle *poleis* rinserrava e imprigionava dentro i confini della città coincida con il cerchio del mondo» (Cacciari 2008: 15-16).

La *civitas* è *civitas augentes* ovvero essa “cresce”, si allarga a tutte e tutti. Essa *de-lira* ovvero supera il solco, il seminato, il limite che la definisce. Spezza i confini sacri (cfr. Rykwert 2002: 107 e ssgg.), travalica il perimetro urbano mentre lo istituisce, e non a caso essa si determina come sfera politica già da subito meticciosa, impura. Questa idea è inconcepibile rispetto alla *polis* greca la quale invece (sino a Platone ed

Aristotele) è dominata dal timore di “non crescere troppo” per non perdere il suo radicamento, per non minare il suo *ethos* e il suo *genos*. Questa forte idea del radicamento nei greci si esprime nel loro *logos* che tra i cittadini diventa *parresia*, parlar franco e pubblicamente, possibile solo tra appartenenti al *genos*: l'unico *dialogos* possibile è tra omogenei, più che tra uguali (Cacciari 2008: 16-18). Al contrario la forza di Roma si esprime attraverso l'allargamento progressivo del suo dominio. Ed in questo allargamento c'è la consapevole relazione con altri, l'accesso costituente d'ordine politico di genti diverse nella strategia dell'*Imperium*. Le scuole, sotto questo rispetto, furono cardinali per la costruzione di Roma. Qui la funzione della pedagogia muta, come ha scritto Franco Cambi:

la pedagogia con la nozione di *humanitas* viene a giocare un ruolo di centro ottico della cultura, in quanto sua sintesi viva e personale, ma anche nella formazione dell'uomo, che ora – nella stessa Roma – si sente prima di tutto soggetto umano, portatore di una umanità universale, invece che cittadino, legato al *mos maiorum* e al ruolo di *civis romanus*. Così, già a partire da Cicerone, si ha la nascita di una pedagogia in senso proprio, come sapere riflesso sull'educazione, svincolato dal *mos/ethos* e reso più rigoroso, più universale, meno contingente e locale, elaborato attraverso il discorso razionale (Cambi 2003: 49).

Mi pare che, ben al di là della retorica diffusa, noi abbiamo oggi assai più da imparare dalla *civitas augentes* che dalla *polis*. Se un ricordo dev'esser riportato alla mente, se un passato va strappato dal *continuum* della storia, per ripensare il rapporto tra città, politica e pedagogia è proprio la forma urbana romana. Come ha notato Cacciari, infatti, oggi ci troviamo di fronte a questa grande distinzione tra *polis* e *civitas* nel pensare la città. E la questione si pone radicalmente: «vogliamo ritornare ad uno spazio ben definito, a un territorio ben delimitato che permetta scambi sociali, relazioni sociali ricche e determinate? [...] è questa l'idea di città che vogliamo coltivare, o è la grande idea romana, gente diversa che viene da tutte le parti, che parla tutte le lingue, che ha tutte le religioni, un'unica legge però [...]? Quale riferimento scegliamo: l'origine o il fine, il legame di stirpe o la legge?» (Cacciari 2008: 24). In relazione alla risposta che diamo a questa domanda, pur nella consapevolezza di ciò che la città è oggi – o non è più ormai, possiamo sviluppare il discorso pedagogico. Nel primo caso valgano le

diffuse rielaborazioni dell'idea di spazio pubblico, come le tesi dei neocomunitari; nel secondo caso ci troviamo invece all'altezza del tempo: ovvero in condizione di dover ripensare non soltanto il processo pedagogico, ma prima ed insieme ad esso, la città come luogo mobile, diasporico, sradicato, e il politico come orizzonte del comune, ben oltre la scissione tra pubblico e privato.

Post-metropoli e comune

I poli di urbanizzazione disseminati sul pianeta sono ancora oggi spazi di verifica dello stato di avanzamento tecnico, economico e politico, ed accanto a ciò dei conflitti che esso genera, per la nostra società (Gregotti 2009: 78). In mezzo alle strade, alle piazze, ai crocevia post-metropolitani si mette in scena un palinsesto continuamente riscritto, «stratificazione di segni cancellati e sovrapposti che ne ricostituiscono il senso» (Burgio 2005: 119). Il tessuto urbano, per un verso veicola significati individuali – esso è sempre composto da singoli che lo attraversano – e per altro verso restituisce informazione, describe, forma ad un modo di stare nel mondo. Ma qui occorre la fatica del concetto. La cittadinanza, ovvero il dispositivo politico derivato dalla forma urbana o prodotto insieme ad essa, non è, né sarà mai, l'aderente coppia di stili di vita plurali e atomistici (*Ibidem*). Non basta, come mai è bastato se non al prezzo di distruggere ogni livello del politico, dire di sé per innescare il dispositivo della sovranità. Al contrario, la fatica che abbiamo di fronte è esattamente quella di ricomporre forme comuni all'interno del tessuto urbano. Ancora una volta un *logos* e un *nomos*, ma internamente poliglotti e dinamici, per il tramite dei quali il *dire di sé* possa essere ascoltato, e il *fare* possa determinare prassi politica. Dal punto di vista pedagogico non ci si può fermare alla descrizione dei tanti microgruppi che reagiscono all'assenza del piano generale di senso, ma, come ha notato la Piussi riprendendo Bateson, «il compito semmai è quello di disporsi intenzionalmente all'educare, e non desistere dalla continua ricerca e proposta di una struttura che connette» (Piussi 2001: 8).

La città ha perduto la profondità politica, la sua capacità di mediazione nei confronti della società, per l'effetto tutto moderno del degradare dell'utopia civica in *forecast* aziendale o in disincarnata utopia tecnologica (Gregotti 2009: 80). Ciò è senz'altro vero. La metropoli indu-

striale moderna, quella descritta da Benjamin nei suoi *Passagenwerke*, era ancora adatta ad ospitare una qualche vita dello spirito (Simmel 2007). E ciò in forza della persistente presenza, nel suo tessuto concreto, di alcune stabilità: zone funzionalmente definite che contribuivano a dar forma alla società del grande capitale industriale, alla sua divisione in classi, ai conflitti e alla dialettica democratica che doveva andare in scena. Nella storia della pedagogia, su queste stabilità si è articolato il dibattito positivista tra borghesi e socialisti, attorno al problema di dover formare il cittadino, diffondere o difenderlo dai valori borghesi e organizzare il consenso sociale (Cambi 2003: 236-254). Non a caso quella città, lungi dall'essere esclusivo dominio degli ingegneri delle anime o della grande industria, è stata sognata come utopica, da piegare al riscatto dell'umanità, ad esempio nei grandi piani urbanistici del Movimento Moderno: si pensi, tra tutti, ai progetti di Le Corbusier per la *ville radiouse*, alla *città per tre milioni di abitanti*, o al piano di Algeri. Nulla di ciò è sopravvissuto al divenire tecnico:

Oggi – scrive Cacciari – siamo in una fase successiva. Mentre nelle metropoli queste presenze ancora articolavano lo spazio, fondavano delle metriche ben riconoscibili nella dialettica centro-periferia [...] oggi questa possibilità è completamente saltata. La città-territorio impedisce ogni forma di programmazione di questo genere. Si è ormai in presenza di uno spazio indefinito, omogeneo, indifferente nei suoi luoghi, in cui accadono degli eventi sulla base di logiche che non corrispondono più ad alcun segno unitario di insieme. [...] La fabbrica non era la cattedrale, non aveva la stabilità dei vecchi centri della *forma urbis*, ma una certa stabilità l'aveva (Cacciari 2008: 37).

La post-metropoli, città di *slums*, *sprawl town*, è stata scandagliata in letteratura e ne conosciamo i caratteri fondamentali. Saskia Sassen ha definito la collocazione delle polarità post-metropolitane nella struttura economica globale (Sassen 1997): le città sono nodi nei quali si concentrano le macrofunzioni di comando mondiale. Le imprese multinazionali si articolano attraverso i network transnazionali di città che godono della natura di poli di smistamento. Nelle città globali si assiste alla crescita dell'economia informale, ed a fianco della economia direzionale delle grandi imprese e dei flussi finanziari, il tessuto vitale della città è animato – nei centri storici come nelle periferie – dalle attività svolte da immigrati privi di diritti, apolidi, esclusi dalla cittadinanza.

La forma urbana, di conseguenza muta. E dobbiamo a Mike Davis la più appropriata raffigurazione dei fenomeni caratteristici della metropoli postmoderna dal punto di vista della disseminazione di micropoteri e dispositivi di disciplinamento sociale (Davis 1999). La città di quarzo, si è costruita, secondo Negri, attraverso «l'erezione di muri a limitare zone intransitabili dai poveri, la definizione di spazi da suburra o ghetto dove i disperati della terra potessero accumularsi, il disciplinamento delle linee di scorrimento e di controllo che tenessero ordine, una preventiva analisi e pratica di contenimento e di inseguimento delle eventuali interruzioni del ciclo: oggi, nella letteratura imperiale, quando si parla della continuità fra guerra e polizia globali, quello che si dimentica di dire è che le tecniche continue ed omogenee di guerra e polizia sono state inventate nella metropoli» (Negri 2008). Gli spazi pubblici, ormai inospitali o soggetti a forme di privatizzazione, sono stati progressivamente sostituiti da grandi interni privatizzati – il centro commerciale, l'aeroporto, la stazione di servizio – offerti come spazi di socializzazione (Gregotti 2009: 79). O peggio, da *new towns* interne al territorio metropolitano, città per ricchi che si difendono dai poveri, blindate, private, armate e difese, sorvegliate *per* punire l'altro. «Se un tempo – ha scritto Gregotti – qualcuno ha pensato che la liberazione collettiva valesse il sacrificio personale, oggi la libertà personale è agita, proprio nella supercittà, contro ogni liberazione collettiva» (Gregotti 2009: 79). È sempre più difficile per queste vie avere una immagine dell'altro, e sempre più diffusa invece l'ansia di ricevere indietro un'immagine di se stessi.

Ed infine è stato Rem Koolhaas a restituirci un ritratto iperrealista della *città generica*, nella quale l'unica attività collettiva è lo *shopping* e i caratteri della metropoli moderna sono implosi in *Junkspace*: spazio spazzatura (Koolhaas 2006). Ma la questione resta aperta: non c'è dubbio che tra le pieghe della post-metropoli persistano zone di significazione, percorsi individuali, stili di vita differenti e per certi versi antagonisti. E non v'è dubbio che, come già per i fenomeni di contro cultura nella Los Angeles degli anni Settanta e Ottanta, una qualche forma di credito deve essere accordata alle forme antagonistiche che spontaneamente vanno in scena nella metropoli (Davis 1999: 82-83). Ma né il politico – ovvero la cittadinanza post-nazionale e metropolitana – né il pedagogico come “cassetta degli attrezzi” per la vita associata, possono vivere senza agire sulla forma ge-

nerale: ovvero senza darsi come ipotesi di progetto, in direzione emancipativa e sempre aperta, ma collettiva.

E allora? E allora urge la fatica del concetto. *Abitare, avere una casa, avere una città*, non possono più esser pensati come nel secolo scorso. Perché? A mio avviso perché la straordinaria mutazione della struttura politica della società contemporanea per un verso, e la potente qualità (più che quantità) delle migrazioni contemporanee per altro verso, hanno mutato in radice la relazione tra *nomadismo* e *stanzialità*, e per questa via il significato dell'*abitare*, dell'*avere una casa* e dell'*avere una città*. Siamo presi in un doppio vincolo. In prima istanza è vero che l'implosione dello stato-nazione, delle sue istituzioni e della cittadinanza nazionale apre nuove possibilità politiche, più larghe e innovative narrazioni degli stili di vita nei tessuti metropolitani. Su questo livello, costruire pedagogicamente la possibilità di *dire di sé* è già una bella conquista, e si tratta di cose che, secondo Gregotti «potrebbero essere materiale prezioso anche per il disegno urbano» (Gregotti 2009: 84). Ma in seconda battuta non si può non vedere come lo stesso processo produca una costante e violentissima marginalizzazione dei più deboli, e dissolva al contempo lo spazio sociale civile sul quale si è costruita la relazione tra pedagogia, cittadinanza e forma urbana: la post-metropoli non è un semplice palinsesto del quale possiamo godere, attecchendo a spettatori di programmi in technicolor. È spazio segmentato, dominato, segnato da nuove *enclosures*, privatizzato, vilipeso, offeso, come i soggetti nomadi che lo attraversano. L'estetica della constatazione, come nota Gregotti è, in questo contesto semplicemente la rinuncia al pensiero critico: «dopo il realismo socialista, il realismo degli interessi di mercato senza altri aggettivi» (Gregotti 2009: 85).

La fatica del concetto che urge parte allora dalla tessitura tra forma politica e ciò che contro di essa si agita, ciò che ne definisce la *crisi*: dobbiamo pensare, dare forma, ovvero educare perché ciò accada, portare fuori, portare alla luce, la differenza che sempre esiste tra forma politica – unica, generale – e forme di vita, multiverse, plurali, riottose, critiche. Consapevoli che la scissione tra potere e potenza mai si concilia, e mai, d'altro canto, si verifica del tutto: «nessuna classe politica potrà venire a capo di tale differenza. Ogni decisione (e la politica è chiamata a prendere decisioni) presuppone tali scissioni. Ogni sintesi politica sarà sempre rispetto ad esse arti-

ficio. [...] le forme politiche più durature sono quelle che sanno adattarsi alle ragioni del conflitto, che si piegano ai suoi movimenti» (Cacciari 2009: 24). Solo da qui può sgorgare una fonte sovrana in grado di definire la cittadinanza per i *cives futuri*. La pedagogia che occorre è quella che mette in condizione di pensare questa fatica. Come ritorna questo programma sulla forma urbana? Ritorna restituendoci la possibilità di una città, di una casa, di un abitare compiutamente *nomadi*: perché liberamente attraversabili e perché mobili, crescenti. Sarà allora, la città «indistricabile unità di opposti senza fondamento. Comunità che ogni giorno deve sapersi inventare, comunità sempre futura. [...] Profondamente politica se, pur nel terremoto dell'epoca, lavorerà per cercare quel "comune" a tutti, possesso di nessuno, che ci permette di comparare idee e valori anche inconciliabili, di comunicare e fraintenderci» (Cacciari 2009: 25).

Note

¹ Latouche 1992. Sullo stesso argomento, riprendendo la tesi dell'*urto* tra Occidente e mondo di Alfred Toynbee, Giacomo Marramao nota come «l'urto tra il mondo e l'Occidente provocato dall'espansionismo planetario dell'Europa moderna altro non sarebbe che un'*occidentalizzazione tecnologica* che s'imporrebbe con il contrappasso di una *deoccidentalizzazione spirituale*: "lo scontro attuale [nota Toynbee] fra mondo e Occidente si sta spostando dal piano tecnologico a quello spirituale"» (Marramao 2008: 21).

² «Se i rifugiati [...] rappresentano [...] un elemento così inquietante è innanzitutto perché, spezzando la continuità tra fra uomo e cittadino, fra *natività e nazionalità*, essi mettono in crisi la finzione originaria della nazionalità moderna. Esibendo alla luce lo scarto fra nascita e nazione, il rifugiato fa apparire per un attimo sulla scena politica quella nuda vita che ne costituisce il segreto presupposto» (Agamben 1995: 145).

Riferimenti

- Agamben G.
1995 *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
- Appadurai A.
2001 *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi Roma.
- Bauman Z.
2004 *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.
- Benhabib S.
2005 *La rivendicazione dell'identità culturale*, Il Mulino, Bologna.
- Benveniste É.
1985 *Due modelli linguistici della città*, in *Problemi di linguistica generale II*, Milano, Il Saggiatore: 307-316.
- Bourdieu P.
1993 *La misère du monde*, Paris, Seuil.
- Burgio G.
2005 *La città è un palinsesto*, in Marino M. (a cura di), *Il mito della cittadinanza*, Anicia, Roma.
2007 *La diaspora interculturale. Analisi etnopedagogica del contatto tra culture: i Tamil in Italia*, Ets, Pisa.
- Cacciari M.
1981 *Il Progetto*, in «Laboratorio Politico, Anno I, numero 2, marzo-aprile: 88-119.
1994 *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano.
1996 *L'Arcipelago*, Adelphi, Milano.
2008 *La Città*, Pazzini, Villa Verucchio.
2009 *Politica e anti-politica*, in I. Dionigi (a cura di), *Elogio della politica*, Bur, Milano.
- Cambi F.
2002 *L'autobiografia come metodo formativo*, Laterza, Roma-Bari.
2003 *Manuale di storia della pedagogia*, Laterza, Roma-Bari.
- Castells M.
2004 *La città delle reti*, Marsilio, Venezia.
- Castels S., Miller M. J.
2003 *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*, The Guilford Press, London-New York.
- Cozzo A.
2005 *Cittadinanza come trasformazione nonviolenta dei conflitti*, in Marino M. (a cura di), *Il mito della cittadinanza*, Anicia, Roma.
- D'Agostino G.
2008 *Altre storie. Memoria dell'Italia in Eritrea*, Supplemento dell'Archivio Antropologico Mediterraneo - 1, Palermo.
- Davis M.
1999 *Città di Quarzo. Indagando sul futuro a Los Angeles*, Manifestolibri, Roma.
- Del Giudice D.
2009 *Città virtuali*, in Dionigi I. (a cura di), *Elogio della politica*, Bur, Milano.
- Demetrio D.
1995 *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano.
- Finelli R.
1998 *Alcune tesi su capitalismo, marxismo e postmodernità*, in *Capitalismo e conoscenza. L'astrazione del lavoro nell'era telematica*, (a cura di L. Cillario-Finelli R.), Manifestolibri, Roma.

- Foucault M.
1993 *Sorvegliare e Punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino.
2005 *Discorso e Verità nella Grecia antica*, Donzelli, Milano.
- Gregotti V.
2009 *Urbs, civitas: spazio urbano e spazio politico*, in Dionigi I. (a cura di), *Elogio della politica*, Bur, Milano.
- Griffa C.
2008 *La città cibernetica*, Meltemi, Roma.
- Hannerz U.
2001 *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna.
- Koolhaas R.
2006 *Junkspace*, Quodlibet, Macerata.
- Krier L.
1995 *Architettura, scelta o fatalità*, Laterza, Roma-Bari.
- Kroeber A.
1952 *The ancient Oikoumene as an historic culture aggregate*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», LXXV: 9-20.
- Latouche S.
1992 *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'unificazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Mantovani G.
2004 *Intercultura. È possibile evitare le guerre culturali?*, Il Mulino, Bologna.
- Marino M.
2005 *La difficile ambiguità della cittadinanza*, in Marino M. (a cura di), *Il mito della cittadinanza*, Anicia, Roma.
- Marramao G.
2008 *La passione del presente. Breve lessico della modernità-mondo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Massey D. S., Arango J., Hugo G., Taylor J. E.
1993 *Theories of International Migration: A Review and Appraisal*, in «Population and Development Review», XIX: 431-466.
- McLuhan M.
1967 *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano.
- Mezzadra S.
2001 *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre Corte, Verona.
- Mitchell W. J.
1995 *The City of Bits*, Mit Press, Cambridge - London.
- Moulier Boutang Y.
2002 *Dalla schiavitù al lavoro salariato*, Manifestolibri, Roma.
- Negri T.
2008 *Dispositivo Metropoli. La moltitudine e la metropoli*, in Posse, www.posseweb.net.
- Piussi A. M.
2001 *Pedagogia e Politica*, in Tarozzi M., *Pedagogia generale. Storie, idee, protagonisti*, Guerini, Milano.
- Pocar F.
2004 *I diritti umani e la legislazione internazionale di fronte al conflitto*, in Callari Galli M. (a cura di), *Culture e conflitto*, Guaraldi, Rimini.
- Portes A.
1997 *Immigrant Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities*, in «International Migration Review», XXXI: 799-825.
- Rawls J.
1984 *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.
1994 *Liberalismo politico*, Ed. Comunità, Milano.
- Rykwert J.
2002 *L'idea di città*, Adelphi, Milano.
- Ruffolo G.
1988 *Potenza e Potere. La fluttuazione gigante dell'Occidente*, Laterza, Roma-Bari.
- Sandel M.
1994 *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano.
- Sassen S.
1997 *La città nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna.
2005 *A mano disarmata nelle metropoli*, in «il manifesto», 29 gennaio.
- Simmel G.
2007 *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Roma.
- Walzer M.
1987 *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano.
2004 *What it Means to Be an American*, Marsilio, New York.