

Sapienza Università di Roma
Dipartimento di Ingegneria Civile Edile e Ambientale
Dottorato di Ricerca in Ingegneria dell'Architettura e dell'Urbanistica
XXXI Ciclo

RACCONTARE PER RITROVARSI

Pratiche di narrazione online come uso del territorio

Francesco Aliberti

Supervisore
Prof. Carlo Cellamare

Co-supervisor
Prof. Luciano De Bonis, Prof. Pierluigi Cervelli

a Elisa,
che è il senso più profondo di ogni mio luogo

Foto di copertina: Daniele Quadraccia
Si ringrazia Flavio Lorenzoni per la partecipazione

Indice

- 9 Introduzione
- 19 Dei ringraziamenti e delle scuse
- 23 1. Cosa sta cambiando?
 - 30 - Abitare è un processo
 - 40 - Produrre, costruire, organizzare
 - 50 - La produzione della località
 - 57 - Sul consumo
 - 70 - La pratica dell'immaginazione
 - 78 - La quotidianità mediatica
- 97 2. «Non sei mai solo su internet»
 - 98 - Da dove partire?
 - 107 - Montesacro
 - 119 - Le classi sociali sui social network
 - 136 - La vita come metodo
 - 143 - Cosa succede qui?
 - 156 - Sperimentare, socializzare, navigare
 - 196 - Narrazioni incidentali
 - 208 - Palomar, o dello spaesamento
 - 220 - Tre ipotesi sul “ritorno” del territorio

- 231 3. I gruppi su Facebook e il vicinato digitale
- 232 - L'intimità culturale è su Facebook
- 254 - Il degrado di Montesacro
- 263 - «Questo luogo, ma tanti anni fa»
- 268 - Ricostruzione al negativo
- 277 - Da Menenio Agrippa a Simon Bolivar
- 284 - «I bei tempi, in cui ancora si poteva giocare in strada»
- 294 - Come quando nevicava a Roma
- 301 - Scegliere la storia
- 305 - Gli spazi del conflitto
- 312 - «Non posso dire niente, quindi non posso cambiare niente»
- 321 - Noi e gli altri
- 328 - Il pericolo perbenista
- 338 - Chi è ancora convinto che Roma sia una delle città più belle del mondo?
- 348 - «Ne abbiamo avuto l'esperienza, ma ci è sfuggito il significato»
- 356 - Il ricercatore nella rete

361	4. Gli spazi digitali e i loro “nativi”: la ricerca in una scuola tra restituzione e formazione
374	- Ricerca-formazione e deuterio-apprendimento
384	- L’aula 3.0
398	- La scuola è una località? Dalle tattiche alle strategie
412	- Progettarsi
419	5. Raccontare per ritrovarsi
431	6. La ricerca spaesata
435	Bibliografia
447	Sitografia

Introduzione

Vorrei iniziare questa tesi in maniera forse poco ortodossa ma, credo, fortemente funzionale, partendo da una piccola ammissione e un breve racconto autobiografico.

Una battuta che circola spesso tra i corridoi del dipartimento di Antropologia Culturale della Sapienza, sulla cui origine non mi sono mai realmente informato, recita più o meno così: «chi non si trova bene con sé stesso, studia psicologia; chi non si trova bene con la società studia sociologia; chi non si trova bene né con sé stesso né con la società, studia antropologia». Continuando su questa linea, immagino che io non debba trovarmi bene con me stesso, con la società e nemmeno con l'urbanità, visto che sono andato a tentare la strada del dottorato di ricerca all'interno della facoltà di ingegneria della Sapienza, nel curriculum, appunto, di tecnica urbanistica. In realtà, ho sempre interpretato quella battuta come un invito a individuare quanto del proprio vissuto si va in maniera più o meno consapevole a cercare di studiare nello scegliere un campo di ricerca. Così, nel mettermi a scrivere quest'introduzione mi sono domandato: perché ho scelto questo tema? Perché

ho deciso di occuparmi di analizzare i modi in cui le nuove tecnologie di comunicazione incidono sul nostro modo di vivere lo spazio e in particolare lo spazio urbano, partendo non da qualcosa di più auto-evidente come, non so, i tempi degli spostamenti o la gestione del traffico, ma preferendo invece iniziare il mio ragionamento dalle pratiche di narrazione del sé che avvengono online?

Forse perché è così che io ho conosciuto, in qualche misura, sia la vita in città che la comunicazione su internet. Nonostante possa vantare, sempre che sia necessario farlo, di avere ben più di tre generazioni d'ascendenza romana, con la mia famiglia ho abitato a Mentana, un paese nella provincia della capitale, finché non mi sono trasferito a Roma proprio per iniziare questa ricerca. A Roma però, oltre ai miei altri parenti, c'erano anche i posti di lavoro dei miei genitori e le scuole che ho frequentato, quindi le amicizie e le relazioni sociali le ho sempre vissute qui, lasciando Mentana ad essere semplicemente un punto di partenza e d'arrivo dei miei percorsi. In questa mia pendolarità, rimanevo necessariamente escluso dalla possibilità di vivere la vita di quartiere con i miei compagni di scuola e, crescendo, a dover sempre sudare la possibilità di rimanere a dormire a Roma, appoggiandomi da un amico o da un parente. Così, quando, credo intorno ai quindici anni, scoprii l'esistenza prima dell'ADSL, cioè di una connessione internet veloce ed economicamente sostenibile, e soprattutto di MSN Messenger, programma di chat online con cui molti della mia generazione sono cresciuti e abbandonato pian piano dopo l'arrivo dei Social Network, le mie possibilità cambiarono improvvisamente:

magari non potevo incontrarmi con gli amici per andare a comprare qualcosa, perché ci separavano una ventina di chilometri, ma potevo quantomeno continuare a parlare con loro tutto il tempo che ritenevo necessario.

Questo piccolo momento autobiografico penso possa dare contezza del perché sia così affascinato da queste tecnologie di comunicazione e da come cambiano il modo di vivere gli spazi, di stare in un luogo, di esplorare il mondo, di socializzare. Mentre alcuni studiosi dovevano sudare le proverbiali sette camice per far accettare alla comunità scientifica, ma anche al senso comune, che il motivo per cui i ragazzi passano tutto il tempo a usare il cellulare è che parlare con i propri amici è più interessante di quasi ogni altra cosa per un adolescente -sicuramente più di un pranzo in famiglia-, questa cosa per me era abbastanza chiara in luce della mia esperienza personale.

Questa tesi però non si intitola: “Abitare la città con internet” o qualcosa del genere, ma: “Raccontare per ritrovarsi”. Viene quindi chiedersi, raccontare cosa, per ritrovarsi dove?

La risposta, in breve, è narrare sé stessi e il proprio mondo, per ritrovare sé stessi e il proprio mondo (la risposta lunga è tutto questo testo). Con questo lavoro vorrei infatti trattare di un tema molto lontano dall’antropologia più classica e ancora oggi a mio parere troppo poco frequentato, cioè il “noi”, quello che accade nei luoghi dove viviamo e ci formiamo. Non intendo però semplicemente un “noi” geografico o culturale, ma soprattutto sociale, mi riferisco

cioè a un certo tipo di persone che sono molto lontane dall'idea di subalternità, alterità, esoticità che spesso viene legata allo sguardo antropologico o etnografico. I protagonisti di questa tesi infatti sono quelli che definirò “classe media spaesata”, piccolo-borghesi che si trovano a confrontarsi con una difficoltà di certo non nuova ma che, negli ultimi decenni, sembra essersi ingigantita: trovare un senso alla propria esistenza in un determinato contesto, da significare anch'esso. E proprio i media digitali, come definirò tutto quell'assemblaggio socio-materiale che compone i nuovi canali di comunicazione, sembrano i principali colpevoli del sorgere di questa crisi, poiché permettono a troppe voci di parlare e risponderci tutte insieme, a troppe fonti di informazioni di visitarci e raccontarci qualcosa, a troppe culture e stili diversi di sgomitare in cerca della nostra attenzione. Molte di quelle che Bausinger (2008) definisce le “tradizioni tradizionali” vengono sempre più a perdere di solidità, intaccate ed erose da tutte queste novità che giungono sempre più velocemente e sempre più numerose, lasciandoci privi degli strumenti per orientare la nostra azione e, spesso, privi di senso per quest'ultima.

La mia proposta è che i media digitali si proponano paradossalmente anche come gli strumenti più adeguati per risolvere questa crisi, grazie alle loro caratteristiche di incidentalità; voglio dire che utilizzare queste tecnologie avveniristiche -pensiamo a quanto sia “magico” che la mia voce o il mio volto possano essere sentiti e visti in diretta all'altro capo del mondo- spesso non è un fatto emozionante ed eccezionale, limitato a un contesto preciso, come poteva essere un tempo l'accesso alla sala giochi di un

bar o al computer dell'ufficio. Oggi i media digitali vengono utilizzati in maniera routinaria e contestuale, quasi nascosta e appunto, incidentale. Unendo questa considerazione a quella di Bausinger (2014) che ritiene l'arte del racconto essere divenuta anch'essa sempre più incidentale, propongo che proprio le narrazioni incidentali multimediali, cioè calibrate tramite le affordances e i linguaggi dei media digitali, siano la tattica (de Certeau, 2001) utilizzata per mettere ordine in questo marasma e risolvere questa crisi.

All'interno del primo capitolo "Cosa sta cambiando?", cercherò quindi di articolare la domanda originaria che ha mosso il mio interesse per questo lavoro, cioè "come cambia il modo di abitare un luogo dopo la diffusione dei media digitali?". In particolare, cercherò di esplorare proprio il concetto di abitare arrivando a definirlo, attraverso la rilettura del fondamentale contributo di Appadurai (2012), come un processo di produzione della località che viene messo quotidianamente in atto nelle abitudini e nelle routine con cui viviamo il nostro spazio. Questa produzione della località consta, secondo Appadurai, della messa in pratica del lavoro dell'immaginazione come fatto sociale ed è proprio capire quali siano le pratiche che mettono all'opera tale lavoro lo scopo del capitolo successivo.

Il secondo capitolo si intitola infatti "«Non sei mai solo su internet»"; quel "solo", lasciato volutamente ambiguo per elaborarne il significato durante la lettura, va inteso come "soltanto" o "esclusivamente". All'interno di questo capitolo presenterò infatti il contesto all'interno del

quale ho voluto mettere alla prova le lenti interpretative costruite nel primo, cioè il quartiere Montesacro a Roma. Dopo aver raccontato il percorso che mi ha condotto a scegliere proprio questo quartiere per esplorare la mia domanda di ricerca e aver presentato quest'ultimo nelle sue caratteristiche principali, cercherò di mostrare quale metodologia di lavoro ho scelto per approcciare il campo. Piuttosto che tentare di restituire una visione olistica del quartiere o di restituire una narrazione dettagliata di un singolo caso di studio rintracciabile al suo interno, ho cercato di costruire il campo attraverso tre diversi momenti di ricerca. Questo se da un lato mi ha forse privato della possibilità di andare il più a fondo possibile nella descrizione degli usi dei media digitali a Montesacro, ritengo sia stato necessario per restituire uno sguardo d'insieme su una tematica che ancora oggi non è molto affrontata, soprattutto in antropologia. Inoltre, compiendo questo lavoro all'interno di un dottorato di urbanistica, ho sentito l'urgenza di restituire un racconto di queste pratiche che potesse aprire la strada a prospettive d'azione futura. In termini generali la mia metodologia di lavoro resta incentrata sui modi tipici dell'etnografia, con il tentativo di stabilire pratiche d'osservazione partecipante e la redazione di diari di campo, articolata però attraverso il metodo del "vivere-con" (Piasere, 2002) e soprattutto mettendo fortemente in gioco la mia personalità e corporeità di ricercatore nella costruzione delle relazioni di campo. Rinunciando totalmente a pretese di pura oggettività nella costruzione del dato etnografico, ho infatti giocato la mia persona nelle modalità che ritenevo più consone per arrivare a toccare l'intimità culturale (Herzfeld, 2005) dei miei interlocutori.

Suddividendo il campo così costruito in tre casi di studio principali, nel primo, riportato all'interno di questo stesso capitolo, in cui ho cercato di osservare come dei giovani-adulti, individui tra i 25 e i 30 anni, utilizzassero i media digitali nel momento di prendere per la prima volta casa al di fuori del nucleo familiare, ho quindi adottato una metodologia ispirata a quella dello shadowing, appoggiandomi al mio essere un loro coetaneo che stava vivendo la stessa esperienza, cioè quella di trasferirsi ad abitare per la prima volta a Montesacro. Seguendo quindi i percorsi dei miei interlocutori, cercherò di mostrare come il loro uso dei media digitali sia volto soprattutto alla gestione e “messa in ordine” di tutti quei “mondi di vita” possibili (Berger, Berger e Kellner, 1973). Proprio a partire dal racconto delle astuzie con cui questi individui riescono pian piano ad ambientarsi a Montesacro, introdurrò il concetto di narrazioni incidentali e la tematica centrale dello spaesamento, mostrando retrospettivamente come loro interagiscano con questa crisi.

Nel terzo capitolo, “I gruppi su Facebook e il vicinato digitale”, cercherò di osservare più da vicino questo spaesamento, per come viene articolato a Montesacro attraverso la retorica del degrado. Questo lo farò concentrandomi su quanto avviene all'interno dei diversi gruppi Facebook riferiti al quartiere e in particolare attraverso l'osservazione di due temi di discussione, quello rispetto alla storia del quartiere e quello rispetto alla presenza degli “stranieri”. Cercherò quindi di mostrare come le narrazioni incidentali in questo caso piuttosto

che configurarsi come modalità di gestione del sé e delle proprie reti sociali all'interno del contesto del quartiere, fungono come performance capace di produrre il territorio stesso e quindi anche di avviare il processo di produzione della località. I risultati ottenuti da queste narrazioni si dimostreranno efficaci per restituire a chi le mette in pratica il senso del contesto della loro vita, ma non necessariamente attraverso argomentazioni con cui, eticamente, mi sono trovato d'accordo. Eppure, cercherò di mostrare proprio come prendendo seriamente queste narrazioni sia possibile eventualmente proporre di nuove secondo una determinata progettualità.

Nel quarto capitolo infine presenterò brevemente uno dei primi momenti di restituzione che ho effettuato all'interno del quartiere, proponendo a un Liceo Classico di zona l'elaborazione di un laboratorio didattico nel contesto dei progetti di Alternanza Scuola-Lavoro che mettesse gli studenti di fronte alla possibilità di cimentarsi nel lavoro del ricercatore sociale. Lo scopo di questa restituzione è stato infatti quello di fornire agli studenti gli strumenti necessari per assumere un atteggiamento riflessivo nei confronti della propria quotidianità, secondo quanto propone Appadurai ne "il futuro come fatto culturale" (2014). Allo stesso tempo però, ho avuto modo di sorprendermi nello scoprire che, tra tutti i luoghi del quartiere in cui mi sono trovato, proprio la scuola è forse quello che ha più difficoltà a prodursi come una località sensata nei confronti dei ragazzi. Quest'ultimi vengono infatti spesso "letti", tanto dalle istituzioni quanto dal senso comune, semplicemente attraverso la retorica dei "nativi digitali"; tale retorica però sembra utile solamente

ad appiattare tutti i momenti di crisi e spaesamento che anche loro avvertono come il resto degli abitanti del quartiere se non di più. Immersi senza una guida precisa nel turbinio delle possibilità globali, gli studenti si trovano ad affrontare autonomamente questa crisi attraverso l'utilizzo incidentale e narrativo dei media digitali, salvo per le singole iniziative di insegnanti o dirigenti di buona volontà che però solo raramente vengono valorizzate all'interno di una progettualità più ampia.

Metodologicamente, questa parte della mia ricerca si può definire certamente poco ortodossa, poiché, come spero emerga dalla narrazione che ne farò, all'interno della bellissima aula 3.0 in cui si svolgeva il nostro laboratorio, sono stato al contempo ricercatore e informatore privilegiato; se infatti continuavo la mia pratica di ricerca appuntandomi quanto osservavo durante le ore a scuola, in quelle ore dovevo condurre i ragazzi nell'elaborazione di progetti di ricerca pensati da loro in cui molto spesso finivo per essere intervistato. Anche in questo caso ho giocato la mia persona come strumento per costruire un certo tipo di contatto in cui far emergere dei dati importanti: il liceo dove ho condotto questo laboratorio è infatti lo stesso liceo che avevo frequentato quando avevo la loro età. In questo modo, molte delle disgiunture più interessanti sono emerse proprio dal confronto che i ragazzi facevano continuamente tra il modo in cui loro vivono l'esperienza tra quelle mura e il modo in cui io l'avevo vissuta un decennio prima.

Nelle conclusioni infine cercherò di fare il punto della situazione di una tesi che si propone soprattutto di

aprire lo sguardo sulle diverse modalità con cui l'analisi antropologica dell'uso dei media digitali può fornirci risposte sui modi dell'abitare contemporaneo.

Narrare, attraverso i media digitali, può veramente essere una tattica utile a ritrovarsi, cioè a risolvere, almeno temporaneamente, la crisi dovuta allo spaesamento e quindi inventare il senso della propria quotidianità. I modi in cui i media digitali influenzano il lavoro dell'immaginazione come pratica sociale e quindi la produzione della località, ci parlano inoltre di come i media stessi possano diventare parte integrante di un territorio. Nel nostro caso, una delle poche parti dove gli abitanti si sentono realmente capaci di forme di partecipazione o cittadinanza attiva.

Posto questo ruolo dei media digitali, giocato all'interno di routine culturali e non da rintracciarsi attraverso uno studio evenemenziale, l'apertura che vorrei proporre con questa tesi riguarda proprio l'importanza di considerare i contesti in cui può avvenire una ricerca piuttosto che un'altra come un assemblaggio di persone, flussi di informazioni, spazi digitali e spazi fisici; non considerare uno di questi fattori, rischia di far rimanere monche le nostre osservazioni. Soprattutto però, rifiutare snobisticamente di "sporcarsi le mani" con quanto avviene sui social network, in queste discussioni spesso violente e polarizzanti, credo voglia dire rinunciare definitivamente alla possibilità di un lavoro di ricerca capace di avere un effetto sulla quotidianità delle persone.

Dei Ringraziamenti e delle scuse

La realizzazione di una ricerca di dottorato non è possibile senza l'aiuto di un gran numero di persone a partire da quelle presenti nella propria quotidianità; per quanto quindi forse poco professionale (e sicuramente molto scontato) non posso esimermi dal ringraziare tutti quanti, tra parenti e amici, mi hanno sostenuto, anche in modalità molto pratiche, durante questo percorso.

Tra questi devo citare con gratitudine l'amico e collega Fulvio Cozza, che è stato in questi anni fonte di un continuo, stimolante e appassionante riscontro di ogni mio ragionamento.

Ringrazio inoltre i miei tutor, Carlo Cellamare, Luciano de Bonis e Pierluigi Cervelli per i preziosi consigli, la volontà di seguirmi su campi di ricerca spesso non convenzionali e l'apertura verso le mie proposte e interpretazioni; insieme a loro devo poi ringraziare tutto il Dottorato in Tecnica Urbanistica nei suoi vari rappresentanti, per essere un luogo di acceso dibattito dove c'è vera curiosità ad ascoltare le ragioni delle tante discipline che

parlano della città.

Un ringraziamento speciale va poi alla professoressa Anna Iuso per avermi consigliato, sostenuto e guidato ormai da molti anni attraverso le tante difficoltà del mondo accademico, e al professor Alessandro Simonicca per le occasioni di confronto, i moltissimi preziosi consigli e in particolare per avermi indirizzato verso la lettura dei testi di Hermann Bausinger.

La scelta di usare nomi convenzionali per indicare le persone che più di tutte hanno contribuito alla realizzazione di questa ricerca accettando di condividere con me una piccola parte delle loro vite, delle loro ansie e delle loro speranze, mi impedisce di ringraziarle esplicitamente in questo testo, ma mi obbliga anche a farlo nel futuro attraverso la mia presenza nel territorio di Montesacro. In particolar modo, tengo però a ringraziare le persone che si celano dietro i nomi fittizi di Elga, Giulio e Valerio, per l'incredibilità disponibilità ad accettare un così invadente intruso nelle loro vite; spero di aver lasciato loro qualcosa.

Posso e devo fortemente ringraziare esplicitamente la professoressa Martina Novello e tutto il Liceo Ginnasio Statale Orazio, studenti e lavoratori, per avermi permesso di entrare nei loro spazi e di riscoprire il complesso mondo che è la scuola. Certamente quanto ho tratto da quest'esperienza è più di quanto ho potuto restituire ad oggi, ma spero di aver, nel mio piccolo, apportato un qualche contributo all'educazione degli studenti.

Infine, delle scuse.

C'è infatti un'altra persona che posso ringraziare per nome, poiché è venuta a mancare, ed è Lorenzo. Lorenzo ha partecipato attivamente alla produzione di questa tesi, come informatore privilegiato e soprattutto come persona brillante e acuta nell'osservare la propria quotidianità e anche le proprie sofferenze. Per questo lo ringrazio tardivamente. La sua storia e le sue parole non sono rintracciabili all'interno di questa tesi perché, una volta appresa la notizia della sua dipartita, ho scelto di rimuoverle dal testo che pure era ormai quasi concluso. Non si tratta di una scelta dovuta a una forma di etica, ma soprattutto di una tutela personale verso me stesso, mancandomi, nel momento in cui scrivo, la lucidità necessaria per rileggere analiticamente le sue interviste e i suoi discorsi. Ci sarà, immagino, un altro momento per questo.

Nonostante questo, nel rileggere questa tesi mi sono reso conto di quanto fortemente il testo rimanga segnato dall'effetto delle nostre chiacchierate e dei nostri confronti e quindi mi scuso di non aver condiviso prima con lui quanto le sue riflessioni mi siano state d'aiuto, anche se dubito mi avrebbe creduto. Voglio però comunque ricordare la memoria di una persona che il senso della sua presenza in questo mondo, alla fine, non è più riuscito a trovarlo.

1. Cosa sta cambiando?

Come è cambiato e sta cambiando il modo con cui una persona abita in un determinato luogo a quasi trent'anni dalla diffusione libera del World Wide Web?¹ In che modo la capillarizzazione di questa tecnologia per reti nella vita quotidiana di miliardi di persone,² che ha modificato negli

¹ Va chiarita la differenza che intercorre tra i termini Internet e Web: Internet, contrazione della locuzione inglese *interconnected networks*, reti interconnesse, è una rete mondiale di reti di computer ad accesso pubblico. È nel 1962 che abbiamo la prima pubblicazione scientifica in cui si teorizza una rete di computer mondiale di pubblico accesso e negli anni '70 e '80 dopo il sistema ARPANET, vero e proprio progenitore dell'odierno internet nato fisicamente nel 1969, si diffusero in alcuni paesi d'Europa altri insieme di reti. Quello che invece oggi chiamiamo Web, o Rete, è invece una diffusa elisi della locuzione Word Wide Web, un servizio di Internet che permette di navigare tra un vasto insieme di contenuti tra loro connessi tramite legami (*link*). La nascita del Web viene fatta ufficialmente risalire al 6 agosto 1991, giorno in cui Berners-Lee mise on-line il primo sito internet, inizialmente ad uso della sola comunità scientifica, finché il 30 aprile del 1993 il CERN decise di rendere pubblica la tecnologia alla sua base.

² Stabilire correttamente quante delle oltre 7,500 miliardi di persone che popolano il mondo utilizzino internet non è ovviamente facile. Un recente report della Cisco (2017), multinazionale della Silicon

anni il suo stesso essere passando dal modello di internet 1.0 fino a l'attuale internet "social" e che ha visto cambiare drasticamente gli strumenti necessari per il suo utilizzo (dal computer allo smartphone) ha modificato il modo con cui ognuno di noi vive gli spazi in cui si trova?

Ho riportato questa domanda, per quanto didascalica e generica, poiché è da qui che è nata l'idea di redigere questa tesi, cioè l'ipotesi di osservare le pratiche di narrazione online come un uso del territorio, con cui ho poi orientato la mia ricerca sul campo. Prima di qualificare ed eventualmente confermare o smentire la mia ipotesi, devo quindi rendere conto di come da questa domanda

Valley, responsabile tra l'altro della costruzione dell'infrastruttura di Internet, cioè i router tentava di stabilire delle proiezioni fino tra il 2016 e il 2021, stabilendo che si arriverà a vedere connessa il 65 per cento della popolazione umana in queste date, per un totale di oltre 5 miliardi. Il report di Cisco in realtà si concentra sull'aumento esponenziale previsto dei dispositivi mobili che possono connettersi ad internet. Questa previsione andrebbe quindi rivista poiché vi sono fasce di popolazione che posseggono anche più di uno smartphone a testa (basta aprire il "cassetto dell'elettronica vecchia" che sempre più persone hanno ormai in casa per trovarne noi stessi diversi di cui ci eravamo magari dimenticati). In ogni caso, stando al sito "*internet live stats*" al momento in cui scrivo vi sono connesse a internet più di 4 miliardi di persone, già mezzo miliardo in più dello scorso anno. Continuando questo discorso a spanne, lo stesso sito ci informa di come vent'anni fa gli utenti di Internet erano meno dell'1 per cento degli abitanti del pianeta, testimoniando la crescita esponenziale di questa realtà. Secondo l'ultimo "*global digital report*" (2018) della piattaforma "*we are social*", infine, oltre il 50 per cento della popolazione mondiale sarebbe attualmente connessa in rete; nel panorama nazionale italiano, sarebbe online il 75 per cento della popolazione.

di ricerca, che come spesso capita nasceva più come una interrogazione della propria vita quotidiana.

Una piccola anticipazione del finale: non saprò raccontare fino in fondo quanto il modo di abitare i luoghi e gli spazi di un individuo si sia modificato dopo la diffusione del web. Con il termine abitare, infatti, non mi riferisco al semplice risiedere legalmente in un determinato posto piuttosto che in un altro, né al solo possedere una casa dove si dorme. Mi riferisco invece a una pratica complessa, che nel suo svolgersi quotidianamente si compone di centinaia di diverse attività con cui un individuo costruisce la propria identità e individua sé stesso all'interno di determinate coordinate geografiche.

Proprio per queste ragioni gli effetti dell'ingresso nella quotidianità di questa tecnologia di comunicazione e delle decine di artefatti ad esso connesse si estende ben oltre la portata del mio lavoro. I media elettronici digitali³ infatti

³ I termini per riferirsi alla varietà di artefatti in grado di agganciarsi ai diversi portali presenti sul web sono allo stesso tempo molti e pochi. Per chiarezza del testo, si farà riferimento ad essi come media elettronici digitali o più semplicemente media digitali. Il termine media viene quindi utilizzato -come si vedrà più avanti nel testo- per fare riferimento alla capacità di questi artefatti di creare reti di comunicazione tra persone e spazi. Gli aggettivi elettronici e digitali servono invece a qualificare il tipo di tecnologia di riferimento, ovvero tecnologie che sono alimentate ad elettricità e che vengono sviluppate su (o possono essere ridotte a) un codice binario. È proprio lo sviluppo del codice binario che contraddistingue queste tecnologie e che ha permesso loro di creare nuove possibilità di incontro e sviluppo tra tecnologie e contenuti più disparati (Horst e Miller, 2012).

non si accontentano di investire direttamente il nostro modo di vivere, innestandosi nelle pratiche della vita quotidiana, ma anche in maniera più o meno indiretta, modificando il movimento di merci e idee a livello internazionale, spostando l'importanza di asset finanziari, impattando lo svolgimento di conflitti bellici, avendo pesanti conseguenze sull'ambiente e così via.

Inoltre, pur prendendo metodologicamente la decisione di rimanere ancorati alla quotidianità - e banalità - dell'uso di queste tecnologie all'interno della comune giornata di una persona comune, rimarrebbero comunque fin troppi aspetti da indagare.

Ad esempio, come si è modificata negli anni la postura di una persona che usa da ormai un decennio uno smartphone, con tutte le sue altre tecniche del corpo? Si cammina allo stesso modo prima e dopo l'aver allacciato al polso uno smartwatch? Per sconsigliabile e pericoloso che sia, non capita di rado di vedere qualcuno scrivere un messaggio mentre guida riuscendo a non perdere d'occhio la strada, o di lanciare un'occhiata all'articolo di un giornale mentre stiamo camminando verso la fermata della metro, senza aver bisogno di fermarci. Non cambiano solo le capacità pratiche di un individuo, ma anche l'interpretazione di azioni simili da parte di chi osserva dall'esterno: se ci fosse capitato di vedere qualche anno fa un uomo passeggiare per strada immerso nella lettura di un giornale, l'avremmo con ogni probabilità dato per matto o quanto meno indicato come "persona particolare".⁴

Non è poi solamente il gesto del muoversi a cambiare quando ci spostiamo, ma anche le scelte che guidano questi movimenti e come esse vengono elaborate. Niente ci impedisce di perderci, certo, ma si tratta sempre più di una precisa scelta, dovuta magari al voler compiere un'esperienza pensata come autentica, ad esempio mentre siamo turisti in una città straniera. Al contrario, è sempre più facile avere a portata di mano una mappa interattiva, in grado di guidarci per la strada più veloce o per quella più tranquilla o per quella con una pompa di benzina sul tragitto; se passeggiando vogliamo fermarci per un caffè non dobbiamo “giudicare dalla copertina” scegliendo un bar a caso o dalla vetrina, ma possiamo indagare rapidamente su orari, prezzi, qualità del cibo, tipologia della clientela, gentilezza del barista, etc. Anche le nostre necessità cambiano: sempre meno spesso ci serve di andare in banca o alla posta per pagare una bolletta, ma se siamo in giro per tutto il giorno ci preoccupiamo di trovare un posto che abbia almeno una presa di corrente e magari una libera connessione al Wi-Fi. Per farla breve, perché di esempi se

⁴ Già Marcel Mauss individuava in uno dei suoi testi forse più sottovalutati, il “Manuale di etnografia” (1969) come il corpo stesso fosse uno strumento, capace di tecniche, ovvero “atti tradizionali raggruppati in vista di un effetto meccanico, fisico o chimico, e conosciuti come tali” (ivi, p.25). Senza indugiare sulle varie tipologie di tecniche che l'etnologo francese individuava, cioè che più conta è come per Mauss le tecniche mutano con il tempo attraverso la specializzazione di saperi e competenze. Chiaramente, sul tema della tecnologia e della sua capacità di esternalizzare funzioni mentali modificando il modo di rapportarsi col mondo resta ancora oggi di grande interesse l'opera di Leroi-Gouhran (1975).

ne potrebbero fare ancora a decine, la struttura stessa dello spazio che percorriamo (strada, quartiere, città, paese, etc.) tende a modificarsi in base a come si modificano le nostre abitudini di movimento e quindi i nostri percorsi a causa di queste tecnologie.⁵

Ancora, possiamo pensare al modo con cui si gestisce il lavoro, sia quello più tradizionale, con i legislatori che oggi devono confrontarsi per decidere se chattare su WhatsApp coi propri dipendenti fuori dall'orario di lavoro, magari per ricordagli un appuntamento, sia corretto o comporti una forma di vessazione, sia quello più recente, per cui un ragazzo che volesse tirare su qualche soldo consegnando pizze non deve più andare di pizzeria in pizzeria a spiegare di essere puntuale, responsabile e automunito, ma può semplicemente registrarsi su una delle piattaforme dedicate e indicare i suoi orari di disponibilità e la sua geolocalizzazione. Sarà la piattaforma a segnalargli il locale più vicino che ha bisogno di un *rider* e a verificare la sua puntualità.

Si potrebbe poi parlare della gestione dei legami familiari, per cui possiamo pensare alle chat tra insegnanti e genitori, a quelle che riuniscono le mamme di una stessa zona, o ancora a quelle che riuniscono un intero nucleo familiare, permettendo di praticare la familiarità quotidiana

⁵ Sul tema si veda il lavoro di Bruno Latour, Valérie November e Eduardo Camacho-Hübner (2010) che analizza la riconfigurazione degli itinerari come “piattaforme di navigazione” e anche Ratti (2017), del cui testo parlerò poi più largamente.

anche se i componenti si sono sparsi per la città, la nazione o il mondo; oppure possiamo pensare alle reti costruite sul web (con ridondanza poliglotta) per cercare e controllare i badanti dei nonni. Anche il modo di gestire le amicizie cambia, permettendo di dare un senso più profondo a quel «non perdiamoci di vista!» che tutti ci siamo detti poco prima di diplomarci o laurearci. In senso negativo, cambia e si innova anche il modo con cui si può essere molestati, truffati, spiati.

Cambia poi profondamente il modo di arredare la propria abitazione. Dove posizioniamo il modem in modo che sia possibile connettersi in tutta casa? Non serve la tv in camera perché posso riciclare il pc, e abbiamo più spazio libero visto che ormai quelle colonnine che contenevano i cd musicali, così in voga negli anni '90, non si trovano nemmeno nel più grande magazzino Ikea, però servono due cassette per contenere tutti i vari caricabatterie che si accumulano dopo ogni nuovo acquisto.

La lista potrebbe andare avanti ancora e ancora. Il punto che si vuole mettere in luce è come ognuno di questi aspetti e di tutti quelli che non sono stati elencati sarebbero probabilmente meritevoli di uno studio idiografico; allo stesso tempo, è importante notare come sia impensabile l'idea di costruire un lavoro di ricerca capace di indagare ognuna di queste possibilità.

Così, tornando al nocciolo della domanda iniziale, “come cambia il modo di abitare i luoghi dopo la diffusione del web”, piuttosto di annegare nel tentativo di elencare

tutti i possibili cambiamenti o concentrarsi solo su uno di essi, sembra preferibile ragionare sul senso più profondo dell'idea di "abitare un luogo". Definito questo, diventa infatti più semplice individuare una chiave di lettura che, pur rimanendo utilizzabile all'interno di un singolo lavoro di ricerca, possa in qualche misura dare conto anche di tutte quelle possibili declinazioni che qui ho brevemente elencato, di tutte quelle che non ho voluto citare e di altre ancora che non sono così immediatamente individuabili.

- ABITARE È UN PROCESSO

In un recente articolo di Erika Lazzarino (2017), l'antropologa discute del tema dell'abitare ripartendo da quanto suggerito da Francesco Remotti, secondo cui "Concentrarsi [...] sui modi in cui essi [gli esseri umani] abitano il mondo, significa considerare le maniera con cui danno forma alla loro umanità, anzi alla loro umanità più intima" (2016, p.102). Lazzarino sostiene però che bisogna porre attenzione al rischio di non osservare più l'abitare come una pratica precipua. Spesso infatti questo concetto ha rischiato di scivolare in secondo piano, soprattutto all'interno delle discipline antropologiche, venendo spesso trattato:

come un dato ontologico, e che ciò di cui valga piuttosto la pena parlare siano invece i "modi dell'abitare", "le relazioni dell'abitare", "i progetti dell'abitare", "le politiche dell'abitare", e così via. L'abitare compare più spesso come un complemento di specificazione di un ambito di ricerca che come un "oggetto" di composizione

e dinamica culturalmente variabile. Credo quindi che siano plausibili i tentativi di generare “piste” teoriche sull’abitare, nella prospettiva di sdoganare una “voce” antropologica libera dall’approccio filosofico esistenzialista e (anche) trasversale alle catalogazioni etnografiche di campo [...]. Credo che l’abitare possa diventare un oggetto dichiarato dell’antropologia, a cominciare dal termine stesso, così generico, ambiguo, scivoloso, abusato, multidimensionale. Sotto l’aspetto dell’analisi culturale, cosa significa abitare? [...] Su questo Remotti (2016) lascia intuire una questione cardine per l’antropologia: l’abitare così aderente e incorporato nelle pratiche culturali, e al contempo, così espresso nelle rappresentazioni esplorate dall’antropologia, resta nella letteratura per lo più come un tema latente o di generico sfondo. (ibid., pp. 69-70)

A testimonianza di questo atteggiamento dell’antropologia nei confronti del tema, Lazzarino fa una rapida disamina del corpus delle ricerche e dei lavori all’interno della disciplina:

Si pensi ad esempio al corpo dei *Cultural Studies* o agli altri studi sui transnazionalismi (come Carslen et. al, 1995; Rapport et al. 1998; Al-Ali et al., 2002), ma anche alle più note teorie del mutamento culturale (come Levi-Strauss, 1964; de Certeau, 2001; Wagner, 1992; Remotti 1996; Sahlins, 1999; Hannerz, 2001; Amselle, 2001; Clifford, 2001; Favole, 2010) o a teorizzazioni “multidimensionali” come la teoria della pratica (Bourdieu, 1977),

l'intimità culturale (Herzfeld, 2005), l'ecologia della cultura (Ingold, 2001) [...] Diventa oggetto di interesse esplicito qua e là, nel lavoro di un "battitore libero" come La Cecla (1993), in un recente saggio di Favole (2016), in alcune dense riflessioni di Tim Ingold (2000 e 2013), in qualche testo di visione ascrivibile ai campi dell'antropologia urbana (come Hannerz, 1992; Signorelli, 1999) e della Place and Space Anthropology (ad esempio Feld, Basso, 2006; Low et. al, 2003). (ivi, p. 70)

La lista proposta da Lazzarino è interessante non solo perché cita molti degli autori con cui, inevitabilmente, dovremo confrontarci all'interno di questa tesi; ha infatti anche la capacità di individuare all'interno di quale filone l'abitare sia rimasto prima come una pratica quasi fantasmatica, descritta nelle sue forme e poi sia stato studiato nelle sue proprietà più significative in lavori che solo recentemente riescono a guadagnare una precisa collocazione all'interno delle categorie disciplinari.

Lazzarino individua alcune ragioni che hanno costretto l'abitare ad attendere così tanto tempo prima di passare da tema di sfondo a concetto operativo della ricerca sul campo:

Per certi versi, qualche "responsabilità" può anche essere imputata a quell'abitare heideggeriano (Heidegger, 1976), così facilmente estensibile a designare l'insieme indistinto dei processi che (ci) danno una forma peculiare a questo mondo; tutto diventa annoverabile, in questo modo, sotto

l'ombrello dell'abitare, con l'effetto che parlarne al di fuori di una condizione esistenzialista diventi praticamente impossibile. Credo infine che vi sia anche un'altra ragione, riguardante la storia della conoscenza, che abbia reso l'abitare un tema tutto sommato dissimulato in antropologia: il fatto che, per politica epistemologica, altre sono le discipline deputate ad occuparsene. Penso all'urbanistica, all'architettura e alla pianificazione innanzitutto, ma anche alla sociologia urbana, che hanno prodotto una vasta letteratura, anche utilizzando sofisticati approcci etnografici, e si sono guadagnate una certa legittimazione nel campo dell'orientamento e della consulenza alle politiche dell'abitare in contesti urbani e specialmente periferici. (ivi)

Come emergerà più avanti dallo stesso racconto di Lazzarino rispetto alle esperienze di campo che l'hanno portata a riflettere sul tema dell'abitare, è stata probabilmente l'accelerazione dei processi di globalizzazione e dei movimenti migratori a portare l'antropologia a riflettere con più attenzione sull'abitare come possibile tema centrale delle ricerche, prima concentrandosi sull'abitare di chi si muove,⁶ poi, più di rado e più di recente, su come l'abitare di chi rimane "fermo" non sia una pratica affatto scontata, ma negoziata e spesso anche combattuta, anche nei contesti più "fortunati".⁷ In questo senso torna utile quella lunga lista di autori precedentemente elencati; in particolare penso all'importanza rivestita dalle tesi di de Certeau sulla quotidianità da inventare continuamente, di Bourdieu sulla produzione dell'habitus e di Hannerz sul concetto di habitat di significato,⁸ nel dare forza

teorica e metodologica a diversi lavori che oggi iniziano a interrogarsi su come venga a prodursi l'abitare quotidiano in qualsiasi contesto. Cercherò quindi di ricostruire cosa significhi abitare rispetto alla domanda che mi sono posto all'inizio del lavoro di ricerca, a partire proprio dalle tesi di Heidegger che, abbiamo appena visto, sono "colpevoli" di aver reso l'abitare una qualità ontologica dell'essere umano e pertanto pensabile come "scontata" (non che queste fossero le intenzioni del tedesco), ma anche di aver dato nuovo slancio a un tema affrontato probabilmente in buona parte della storia del pensiero filosofico attraverso la riflessione del rapporto tra abitare e costruire. Cercherò

⁶ Al riguardo si veda la sintesi proposta da Simonicca in "Terzo Spazio e patrimoni migranti" (2015).

⁷ Ad esempio Miller (2008, 2013), Meloni (2011).

⁸ Hannerz (1998) elabora il concetto di *habitat* di significato proprio prendendo le mosse dall'analisi delle novità portate dalle nuove tecnologie digitali:

I modi in cui i media sono in grado di collegare spazio e tempo possono mettere in discussione assunzioni convenzionali riguardo le relazioni sociali, la società e la cultura. Seguendo Weber, pensiamo le relazioni sociali come costruzioni di persone che si prendono reciprocamente in considerazione»; pensiamo poi che le società siano formate da persone legate da tali relazioni, e che tali società coincidano con particolari territori. Infine, pensiamo alle culture come a sistemi collettivi di significato propri di queste società. [...] ma come fanno le persone oggi a prendersi in considerazione? Sicuramente non solo grazie al contatto faccia a faccia. È possibile prendere in considerazione le persone, e in questo modo entrare in un certo tipo di relazione con loro, anche senza necessariamente avere un contatto fisico. [...] Adattando l'ottica di Bauman, penso che un concetto come

poi di avanzare attraverso alcune teorie che hanno visto nell'abitare una pratica culturalmente prodotta capace di costruire e produrre socialmente spazi e luoghi fino ad arrivare al concetto di abitare inteso come produzione della località proposto da Appadurai in "Modernità in polvere" (2012), in grado forse di rispondere in maniera più efficace ai problemi posti all'abitare dai processi di globalizzazione e movimento globale. Infine, proverò di connettere queste ipotesi a quelle proposte da un autore molto meno noto ma che sta venendo di recente riscoperto proprio all'interno del panorama italiano, Hermann Bausinger (2008, 2014), che ha lungamente ragionato sulla quotidianità come esperienza

quello di «habitat di significato» possa tornare utile nell'analisi culturale. La vena relativista seguita nell'analisi culturale ci ha frequentemente indotti a perifrasi come «mondi di significato», ma ciò porta ancora un'idea di autonomia e chiusura. Invece gli habitat possono espandersi e contrarsi; possono combaciare del tutto, parzialmente o per niente e quindi possono essere identificati o in singoli individui o in collettività. [...] nell'ecumene globale molte persone possono condividere parecchi habitat di significato, che però potrebbero anche risultare del tutto estranei o incomprensibili. [...] il mio habitat di significato quotidiano cambiò nel giorno in cui nel palazzo fu installata la televisione via cavo e improvvisamente ebbi la possibilità di accedere a programmi inglesi, francesi, tedeschi, turchi, americani e russi, oltre che svedesi, naturalmente. Tuttavia, il nostro habitat di significato non dipende soltanto dalla misura in cui vi siamo fisicamente esposti, ma anche dalle nostre capacità di confrontarci con esso. (Hannerz, p. 41-42)

Il concetto di habitat di significato, per quanto rischi di affidarsi eccessivamente a una metafora linguistica, torna particolarmente utile per pensare contesti come quelli costituiti attraverso le tecnologie digitali, in cui non si contattano semplicemente persone, ma molto spesso interamente altri contesti.

culturale costruita nel rapporto tra località e globalità.

Partendo quindi dal succitato ragionamento di Heidegger, mi preme mostrare come il suo intervento abbia soprattutto permesso al concetto di far emergere la natura processuale della pratica di abitare, aspetto fondamentale che sarà alla base delle successive riflessioni sul tema. Alberto Sobrero (2011) ha riassunto, in un intervento breve ma molto chiaro, la genealogia di quest'idea a partire dal ben noto colloquio su *Uomo e Spazio* di Darmstadt del 1951, che egli ritiene aver costituito “direttamente o indirettamente, una sorta di premessa per tutti coloro che a vario titolo nella seconda metà del Novecento si sono occupati di questioni urbane” (ivi, p. 25), attraverso il dibattito tra Martin Heidegger e José Ortega y Gasset. Pur nel sostenere tesi sostanzialmente opposte, come rileverà più tardi lo stesso Ortega, entrambi indicarono l'abitare come pratica realizzata sempre in rapporto col gesto del costruire. Si rintraccia quindi una definizione comune, per cui abitare e costruire

siano prospettive fondanti di uno stesso atto e come quest'atto sia sempre *provvisorio e conflittuale* e, per altro verso, espansivo, una tensione sempre insoddisfatta al benessere e un tentativo, sempre insoddisfatto, di risolvere la conflittualità conquistando sempre nuovi spazi, continuando a costruire il proprio luogo (ivi, p. 28, corsivo originale).

Nell'intervento di Ortega y Gasset (2002) l'atto di

costruire viene indicato come una necessità che caratterizza la natura umana e che comporta la sua condanna, poiché è un atto inevitabilmente conflittuale con cui l'uomo produce lo spazio della propria libertà, dove quindi riversa la propria capacità di immaginare mondi; Heidegger invece, partendo dalla riflessione sull'etimologia del termine secondo cui il termine tedesco *bauen* (costruire) avrebbe originariamente significato abitare, sottolinea come "il costruire, infatti, non è soltanto mezzo e via in vista dell'abitare, il costruire è in sé stesso già un abitare" (1954, p. 14). Come nota Sobrero, per Heidegger quindi l'atto dell'abitare

non è una condizione che si dia una volta per tutte, non è l'atto di riempire semplicemente un luogo già dato, di chiudersi entro le proprie mura o nella propria camera, ma, piuttosto, un processo che richiede di continuare a costruire per tutto il tempo che si abita [...] quasi, per paradosso, una condizione migrante. Abitare è sempre un processo, una relazione con il mondo. (ibid., p. 26)

Abitare quindi non è una pratica che possa configurarsi come realmente compiuta, ma si dà come un processo che va continuamente rinnovato per costruire relazioni. Lo spazio all'interno del quale questa pratica prende atto non è però semplicemente un sostrato dell'azione, ma possiede una sua agentività;⁹ allo stesso modo, l'atto di abitare e quindi già quello di costruire non

⁹ Rispetto al dibattito sul ruolo che lo spazio assume nella vita sociale si potrebbero citare numerosi autori ma si rinvia alla sintesi proposta da Simonica (2006).

sono totalmente soggetti a un determinismo naturalistico -come Heidegger avrebbe lasciato intendere, secondo alcuni critici- per cui l'uomo, al pari di un qualsiasi animale, dovrebbe costruire la propria tana esclusivamente in base a ciò che offre l'habitat dove si trova.¹⁰

Tale pratica si svolge ovviamente all'interno di uno spazio e, come ricorda Tim Ingold (2001), la costruzione non avviene come immediata trascrizione di un progetto preesistente sul sostrato della materia in maniera isomorfa; costruire va quindi considerato come una pratica espletata sempre all'interno di un determinato contesto da cui è influenzato e che al contempo influenza e che, infine, produce continuamente altri contesti per nuove azioni.

Senza inoltrarci oltre in un discorso così ampio e così trasversalmente dibattuto, sembra senz'altro chiaro che il problema metodologico prima ancora che epistemologico sia individuare la modalità con cui osservare e rappresentare la spaccatura tra spazio e organizzazione sociale. Ed è proprio in questo senso che il discorso di Heidegger risulta qui importante, poiché al suo interno si può individuare una risoluzione metodologica del problema. Heidegger invitava infatti a osservare la pratica del costruire e quindi

¹⁰ Hannah Arendt nel suo "Vita attiva" (1958), riprende le tesi di Heidegger per ribadire che il costruire vada concepito come un momento altamente relazionale dell'esistenza umana; il soggetto, operando sugli oggetti, agisce concretamente con le persone costruendo al di là dei bisogni del singolo. In questa processualità collettiva e concreta si trova, a suo parere, la forma più autentica dell'abitare, all'interno di una tensione dialogica tra essere umano e ambiente.

il momento in cui si innesta questo rapporto dialettico di co-produzione tra spazio e persone, sottolineando come l'azione del costruire trasforma spazi anonimi in luoghi umanamente significativi proprio perché edifica luoghi e in tal modo *dispone i loro spazi* (ibid.). Abitare è quindi una pratica che si manifesta come un processo dialettico tra spazi e persone, con quest'ultime che disponendo gli spazi all'interno dei luoghi affidano loro un significato e producono quindi un senso di appaesamento (de Martino, 2002).¹¹

Parlo di una risoluzione metodologica perché in questo senso si può osservare empiricamente il processo attraverso cui l'uomo abita i luoghi all'interno di *pratiche situate* (Simonicca, 2006), quelle pratiche che si formano nell'interazione tra una struttura e il sistema al suo interno.¹²

Se quindi metodologicamente abbiamo chiarito che per comprendere come si sia modificata la pratica

¹¹ Diversi autori hanno ragionato su come, nel contesto domestico, gli oggetti nella loro distribuzione si presentano come media in grado di dare un senso agli spazi della casa. Al riguardo si vedano ad esempio Douglas e Isherwood (2013), Bourdieu (1979), Miller (2008, 2016) o nel panorama italiano Pasquinelli (2009) Meloni (2011).

¹² Simonicca (2006) utilizza questa terminologia in riferimento alle tesi di Giddens rispetto al concetto di strutturazione, per cui "la struttura è il medium con cui il sistema sociale influisce sull'azione individuale e con cui l'azione individuale influisce sul sistema sociale. Il risultato delle interazioni individui/sistema incide sempre (in vari gradi) sulle regole strutturali che governano le interazioni a venire" (Giddens, 1984). Si può chiaramente rileggere in queste affermazioni la tesi di

dell'abitare con la diffusione delle tecnologie digitali sia necessario indagare etnograficamente il loro svolgersi, l'atto di abitare o, come visto, di costruire, si compone di una varietà di pratiche; per tale ragione è necessario spingersi oltre nell'individuare attraverso quale lente interpretativa leggere quest'ultime. In questo senso, sembra valido concentrarsi proprio sull'atto di appaersarsi come parte del processo dell'abitare, e quindi il produrre un senso connesso a determinati spazi. La produzione sociale degli spazi sembra quindi poter essere la lente adeguata agli scopi di questa tesi.

- PRODURRE, COSTRUIRE, ORGANIZZARE

Prima di proseguire il ragionamento su come spazi e luoghi possano essere osservati nel momento sociale e culturale della loro produzione, è necessario ragionare brevemente su come si qualificano questi termini e darne una definizione per la lettura all'interno di questa tesi.

Si tratta infatti di due concetti complessi da utilizzare a causa, da un lato, dell'ampio dibattito che si è strutturato intorno ad essi, dall'altro in quanto termini utilizzati nel linguaggio comune, con significati differenti in base alle differenze sociali e culturali.

Bourdieu (1972) che definiva *habitus* l'incorporazione della struttura sociale da parte degli attori, come una struttura strutturata predisposta a funzionare come struttura strutturante o più precisamente come insieme di disposizioni acquisite predisposte a funzionare come principi generatori.

Infine, esattamente come per la pratica di abitare, si tratta di due concetti che hanno rischiato di finire sullo sfondo delle teorie sociali, soprattutto in antropologia. Ad esempio, all'interno del "dizionario di antropologia" di Ugo Fabietti e Francesco Remotti (2009), non vi è traccia della parola "luogo" e la parola "spazio" compare solo come complemento di specificazione nella definizione di "organizzazione dello spazio" o accompagnato dall'aggettivo sociale. Non si tratta di una mancanza dei due autori, ma dell'effettiva modalità con cui lo spazio è stato indagato, cioè come campo sociale la cui organizzazione viene strutturata in base a determinate rappresentazioni. Come infatti si legge proprio nel "dizionario" alla voce "organizzazione dello spazio":

Le categorie attraverso cui si realizza questo ordinamento della dimensione spaziale implicano l'intersecarsi di una molteplicità di sfere di attività: la relazione con l'ambiente fisico e l'influenza delle attività umane sulla formazione e sulla percezione del paesaggio culturale, il sistema economico e le forme di sfruttamento del territorio, le relazioni di parentela, di scambio o di ostilità tra gruppi distribuiti in un certo spazio geografico, nonché l'importanza che hanno le concezioni religiose e il patrimonio mitologico nella determinazione dei luoghi socialmente significativi legati alla tradizione di ciascun gruppo umano (ivi, p. 701).

Non si vuole qui però concentrarsi sulle qualità specifiche dello spazio nella sua relazione con l'individuo, argomento che verrà ripreso invece più avanti, riflettendo su come diverse ricerche etnografiche (Lévi-Strauss, 1958;

Whorf 1912) abbiano portato a decostruire i modi che pensiamo come “ovvi” con cui l’essere umano si rapporta con lo spazio. Ciò che invece è importante ora è fornire le indicazioni su come, per gli scopi di questa tesi, si possa leggere il rapporto tra spazio e luogo, attraverso un rapido elenco delle principali possibilità con cui questa relazione è stata interpretata nella storia degli studi, prendendo le mosse dall’efficace sintesi proposta al riguardo da Setha Low all’interno del suo “Spatialating culture. The ethnography of space and place” (2016). L’antropologa americana mette in luce come, nel corso degli anni e all’interno delle diverse discipline che si sono confrontate con questi concetti, una certa confusione semantica ha portato a discutere quale fosse la relazione tra i due, a partire dalla discussione su quale sia l’utilità di considerarli due concetti separati. Low distingue quindi tre modi di osservare tale relazione:

1. One conceptualization is that they are separate constructs with no overlap, or that only one, either space or place, is primary and theoretically relevant. For example, phenomenological theories and epistemologies underlie humanist geographers’, Heideggerian philosophers’ and environmental psychologists’ use of place as the predominant construct. Marxism, neo-Marxism, mathematics, geometry and historical materialism, on the other hand, are the theoretical foundations of those who use space as the all-encompassing construct. Thus at the extreme ends of the continuum are two epistemologically discrete positions that can be found in many of the genealogies. (ivi, p.12)

2. A second less common theoretical

position is that space and place are separate constructs, but overlap such that, at least conceptually, there is an area where they intersect and come together. This point of contact can be thought of as an integration of the two or a merging of some of their properties that link the otherwise disparate constructs. [...] Translocal spaces are produced through embodied space, space-time compression and communication technologies. Translocal space can be thought of as a moment when material spaces formed by circuits of migration and other transnational processes intersect with the places of migrants' everyday lives. (ivi)

3. Another conceptual configuration reflects the most common way that social scientists think about space and place. In this case, space is the more encompassing construct, while place retains its relevance and meaning but only as a subset of space. Place is defined as lived space made up of spatial practices and is phenomenologically experienced, such as the culturally meaningful space of home. (ivi)

Compiuta questa breve ricostruzione delle possibilità con cui i due termini possono essere utilizzati e pensati nella vasta e multidisciplinare letteratura che li ha riguardati e preso atto di come nel discorso comune dei “non specialisti” spazio e luoghi risultano spesso termini ridondanti e intercambiabili, il rapporto tra questi due concetti verrà interpretato in questa tesi secondo quanto affermato da de Certeau (2001).

È un luogo l'ordine secondo il quale degli elementi vengono distribuiti entro rapporti di coesistenza. Quindi due cose non possono trovarsi nel medesimo luogo. [...] Un luogo è dunque una configurazione istantanea di posizioni, implica una indicazione di stabilità. Si ha uno spazio dal momento in cui si prendono in considerazione vettori di direzione, quantità di velocità e la variabile del tempo. Lo spazio è un incrocio di identità mobili [...] l'effetto prodotto dalle operazioni che lo orientano, lo circostanziano, lo temporalizzano e lo fanno funzionare come unità polivalente di programmi conflittuali o di prossimità contrattuali. Lo spazio sarebbe rispetto al luogo ciò che diventa la parola quando è parlata, ovvero quando è colta nell'ambiguità di un'esecuzione [...] A differenza del luogo, non ha dunque né l'univocità né la stabilità di qualcosa di circoscritto. (ivi, pp. 175-176)

Per de Certeau quindi “lo spazio è un luogo praticato. La lettura è spazio prodotto attraverso la pratica del racconto, lo spazio dei camminatori si produce percorrendo la strada.” (ivi). Questa definizione, alla base della concettualizzazione del rapporto tra spazio e luogo presente in questa tesi, tornerà utile più avanti quando sarà messa in parallelo con il rapporto che Appadurai (2012) prendendo da qui le mosse, osserva tra località e vicinato.

Lo spazio come incrocio di molteplici operazioni che lo orientano e organizzano, talvolta arrivando a individuare luoghi significativi che si presentano come centri di senso

univoci, è quindi oggetto di pratiche volte a produrlo o costruirlo, secondo de Certeau, attraverso operazioni spazializzanti. Parlando di produzione della spazialità come facoltà, o dello spazio come vero e proprio oggetto, non può che venire in mente il celebre lavoro di Henri Lefebvre, “la produzione dello spazio” (1976). Senza voler entrare nel profondo nelle tesi ampiamente dibattute dell’intellettuale francese, voglio però precisare cosa generalmente si intende parlando di produzione sociale dello spazio. Lo spazio infatti in questa visione è una complessa costruzione sociale basata sulla produzione, sempre sociale, del significato che interviene sulle modalità con cui un individuo pratica, percepisce e rappresenta lo stesso. Riprendendo la lezione di Lefebvre, molto studiosi provenienti da diverse discipline¹³ hanno ragionato in questi termini concentrandosi sulle forze politiche ed economiche che mettono in moto la produzione dello spazio e sull’impatto che questo spazio così prodotto ha sull’azione sociale; tale impatto, sempre nei termini di Lefebvre, è un effetto di riproduzione sociale.¹⁴ Con le parole di Setha Low:

Social reproduction refers to the conditions

¹³ In merito, ad esempio, possiamo trovare lavori di geografia culturale (Harvey 2003, Mitchell 2008), di sociologia urbana (Zukin 1991) e antropologia (Rabinow 1989, Low 2000, Pellow 2002).

¹⁴ Come ribadito da Setha Low (2016), per Lefebvre una delle preoccupazioni fondamentali è osservare come il sistema capitalistico riesca a crescere nonostante le resistenze nei suoi confronti. A suo parere, il motivo di questo successo non deriva solo dalla possessione dei mezzi di produzione ma anche dall’occupazione e produzione di spazi.

necessary to reproduce social class and in this context is defined as how everyday activities, beliefs and practices, as well as social and spatial structures transmit social inequality to the next generation. Resistance to these spatial arrangements, structures and activities through passive interventions, social movements and political mobilization also characterizes the social production process. (2016, p.53)

Secondo l'antropologa americana la forza dell'approccio derivato dal concetto di produzione dello spazio risiede nella possibilità di connettere gli effetti di forze sociali, politiche, storiche ed economiche con luoghi e siti specifici e con la loro struttura urbana e architettonica.

It is a powerful method for linking macro- and micro-social processes, generating empirical evidence of how the social and political goals of one group – in the Parque Central example, the local and transnational elites – are implicated in the production of a material environment that restricts resources and access to public goods for the majority of the poor and working-class residents. Social production also offers a means for understanding why a place is in a certain location, how it developed into its present form and how it maintains and accommodates unequal power and social relations found between vendors and the police in the Shilin Night Market. (ibid., p.79)

Tale approccio si rivela quindi ricco di potenzialità d'analisi, come dimostra il suo ampio utilizzo in molta

produzione etnografica;¹⁵ come nota la stessa Low però, questo framework interpretativo si rivela poco adatto a individuare, come sarebbe scopo del mio lavoro di ricerca, attraverso quali pratiche gli individui riescono nella vita quotidiana a fornire un significato agli spazi dove abitano.

Setha Low individua quindi il framework interpretativo della costruzione sociale dello spazio. Riprendendo quanto già affrontato in suoi precedenti lavori (Low, 1996), mette in luce come, secondo questo tipo di analisi, lo spazio e i luoghi non siano da osservare in base alle loro proprietà fisiche ma come astrazioni composte da diversi significati e da una struttura sociale che costruisce differenze come razza, classe e genere. Nonostante questo, i cambiamenti riguardanti l'ambiente fisico, le sue interpretazioni e le forme che prendono le sue rappresentazioni influenzano la costruzione sociale dello spazio come astrazione e con questo il senso di inclusione o la capacità di appropriazione delle persone.

Per questo, secondo l'antropologa, si tratterebbe di un approccio particolarmente adatto a una sensibilità etnografica:

In this sense, then, a social constructivist methodology requires an ethnographic sensitivity to the unstable relationship between the many forms of social abstractions that make up space and place meanings and the materiality of the

¹⁵ Ad esempio: Turner (1968), Douglas (1970), Richardson (1982), Rodman (1992), Feld e Basso (1996).

environments that make up the everyday world. A working definition of the social construction of space and place includes the transformations and contestations that occur through peoples' social interactions, memories, feelings, imaginings and daily use – or lack thereof – that are made into places, scenes and actions that convey particular meanings (Low 1996). Studies of space and place that employ a social constructionist approach often examine differentially distributed meanings, experiences, local knowledge and individual, as well as collective, understandings of place, spatial relations and representations. (ibid., p. 81)

In questi termini, un approccio costruttivista sembrerebbe più adeguato ad affrontare il tema dell'abitare per come posto precedentemente. Setha Low tuttavia non indica una decisa preferenza per un approccio di ricerca piuttosto che un altro, limitandosi a fornirli come strumenti metodologici insieme a molti altri,¹⁶ adatti a indagare lo spazio e i luoghi nelle loro variegate manifestazioni. Si è scelto di concentrarsi su questi due poiché sono quelli che forse più di tutti portano la discussione a focalizzarsi sulle modalità con cui il senso dei luoghi viene a crearsi; in particolare il

¹⁶ All'interno del testo di Low vengono infatti citati anche i *framework* interpretativi riguardanti:

- il concetto di “embodied space”, che sposta l'attenzione da un livello macro, preferendo un approccio materialista che si interessi al corpo come una parte integrante dell'analisi spaziale e che si concentri sulle pratiche del corpo;

- le modalità con cui il linguaggio media la costruzione sociale dello spazio;

costruttivismo come approccio ha permesso ad autori come Luckamnn (1967) di indagare la costruzione sociale della realtà. Per quanto la prospettiva d'indagine sembri quindi connettersi in maniera ottimale con la questione qui posta, il concetto di spazio su cui si fonda sembra non sufficiente. Nella domanda qui posta “come cambia il modo di abitare i luoghi [...]?” abitare non può essere inteso esclusivamente all'interno di uno spazio che è astratto e va considerato come il luogo della costruzione sociale del significato, ma va anche pensato nelle sue manifestazioni pratiche e fisiche. La teoria della costruzione sociale, per quanto non in ognuno degli autori che si possono ritenere ad essa connessi, sembra infatti porre sempre come condizione un'opposizione tra, per dirla con le parole di John Searle (1995), gli “institutional facts” e i “brute facts”, i fatti riguardanti la cultura e la società distinti da i fatti riguardanti la fisicità e la biologia, esistenti indipendentemente dal linguaggio che li oggettifica, differentemente dai fatti istituzionali che richiedono l'esistenza di istituzioni umane per esistere ed escludendo quindi i primi dall'analisi etnografica.

A sfidare questa distinzione è Bruno Latour (2005) che tenta di dimostrare come non vi sia nessuna divisione aprioristica tra fatti biologici e fatti socialmente costruiti,

- l'emozione come pratica sociale ed esperienza fisica che gioca un ruolo chiave nell'interpretare gli eventi nello spazio, capace di costruire veri e propri “emotional landscapes”;

- la categoria di spazio translocale, inteso come i circuiti in cui vivono transnazionalmente individui e gruppi, che sfruttando i media digitali accedono contemporaneamente in più spazi.

così come non ve ne è tra umano e non umano, organico e inorganico. Le differenze e le categorie vengono infatti generate attraverso una rete di relazioni e non rintracciate precedentemente. La costruzione sociale avviene quindi come un assemblaggio di fatti e fenomeni interrelati. È questo in particolare l'aspetto dell'abitare come pratica che meglio si sposa con questa tesi: la costruzione e produzione della rete di significati di luoghi e spazi che avviene sopra un assemblaggio precedentemente esistente. Disporre spazi e oggetti diviene quindi un'opera di bricolage levistraussiana, un fare poetico¹⁷ (Herzfeld, 2005), ovvero un fare in grado di riorganizzare socialmente i significati allo scopo di produrre un nuovo senso al vivere quotidiano.

Lo spazio fisico si trova quindi a far parte di uno spazio-contesto, qualcosa di simile a quanto intende Hannerz con *habitat* di significato, al cui interno le persone producono continuamente nuovi contesti e significati, in maniera processuale e dialettica, attraverso la pratica dell'abitare.

- LA PRODUZIONE DELLA LOCALITÀ

Come si può definire il contesto che viene così a prodursi? Sempre Erika Lazzarino propone di utilizzare il concetto di località introdotto da Arjun Appadurai,

¹⁷ L'antropologo britannico utilizza questo termine non alla ricerca di una concezione romantica della vita sociale, che trovi in essa della poesia, ma utilizzando alla lettera il termine "poetica", riferendosi quindi all'abilità di ricombinare materiale precedente creando un nuovo significato.

intendendo la produzione di quest'ultima come la pratica culturale che permette alle persone di individuarsi in un luogo in cui si sentono a proprio agio nelle loro azioni quotidiane.

Questo argomento è affrontato dall'antropologo indiano sia nel suo ben noto "Modernità in polvere", sia nel più recente "Il futuro come fatto culturale" (2014); Il concetto di località viene esplorato da Appadurai per allontanarsi dalle questioni più nettamente centrate sulla produzione dello spazio e interessarsi, come da argomento dell'intero volume "Modernità in polvere" sul significato che questo termine può assumere in seguito a quelli che lui individua come i tre cambiamenti che più influenzano la capacità dell'individuo di localizzarsi: la crisi dello stato nazionale, l'intensificarsi dei flussi diasporici e il sorgere di comunità elettroniche e virtuali, che si articolano fra loro in forme sempre variabili.

Definisco a località prima di tutto nei suoi aspetti relazionali e contestuali, piuttosto che scalari o spaziali, e come una complessa qualità fenomenologica costituita da una serie di legami tra la sensazione di immediatezza sociale, le tecnologie dell'interattività e la relatività dei contesti. Questa qualità dei fenomeni, che si esprime in forme particolari di azione, socialità e riproducibilità, è il predicato principale della località in quanto categoria (o soggetto) che cerco di esplorare. (ibid. p. 229)

La produzione della località non è quindi

necessariamente legata a questioni spaziali, ma si configura come una struttura del sentire che indirizza l'agire delle persone che si sentono legati ad essa. Al concetto di località Appadurai unisce quello di vicinato, per riferirsi

alle forme sociali effettivamente esistenti in cui la località come dimensione o valore si realizza in misura variabile. I vicinati in questo senso sono comunità effettive caratterizzate dalla loro concretezza, spaziale o virtuale, e dal loro potenziale di riproduzione sociale. (ivi)

Con vicinati Appadurai si riferisce quindi a una forma sociale effettiva che si connette alla località come aspetto della vita sociale, sottolineando che la domanda da porsi sia se e come il rapporto tra queste due si sia modificato in concomitanza con il rendersi non isomorfo della localizzazione spaziale con l'interazione sociale quotidiana.

Per comprendere meglio queste distinzioni bisogna richiamare altri due concetti caratterizzanti del lavoro di Appadurai, quello di "lavoro dell'immaginazione", che si prefigura come uno spazio di contesa in cui gli individui e i gruppi cercano di assimilare il globale entro le loro pratiche del moderno capaci di mettere in moto la produzione di località, e proprio il rapporto tra locale e globale, all'interno del quale il lavoro dell'immaginazione prende forma. Anche se "Modernità in polvere" è divenuto famoso soprattutto per la definizione dei vari *-scapes*, i panorami che secondo Appadurai vengono a formarsi dal movimento globale

di idee, oggetti, merci e persone,¹⁸ al suo interno trovo ancor più vitale il tentativo di dare un nuovo significato al concetto di immaginazione. Il ragionamento sul tema origina proprio dal discorso sui “media elettronici” che, secondo Appadurai, forniscono molteplici e disomogenee risorse per l’immaginazione del sé come un progetto sociale quotidiano. In particolare, l’immaginazione è divenuta, in seguito ai mutamenti tecnologici avvenuti nel secolo scorso -e la loro accelerazione nei primi anni del secolo attuale, aggiungerei io-, un fatto sociale totale, secondo la definizione durkheimiana.

¹⁸ Il suffisso *-orami* permette di indicare la forma fluida e irregolare di questi panorami, forma che caratterizza il capitale internazionale tanto profondamente quanto gli stili internazionali di vestiario. Questi termini con il comune suffisso *-orama* indicano anche che non si tratta di relazioni oggettivamente date che permangono le stesse qualunque ne sia la visuale, ma sono invece costrutti profondamente prospettici, declinati dalle contingenze storiche, linguistiche e politiche di diversi tipi di attori: stati nazionali, multinazionali, comunità diasporiche, insieme a raggruppamenti e movimenti subnazionali [...]. questi panorami sono quindi i mattoni di quelli che vorrei chiamare [...] *mondi immaginati*, cioè mondi molteplici che sono costituiti dalle immaginazioni storicamente localizzate di persone e gruppi diffusi sul pianeta. Molte persone infatti vivono in questi mondi immaginati e sono in grado di contestare e a volte sovvertire i mondi immaginati della visione ufficiale e della mentalità imprenditoriale che li circonda. (ibid., p. 46)

Tramite la definizione questi *-scapes* sui quali strutturare un modello di flusso culturale globale, Appadurai contribuisce a fornire una visione non deterministica, ma processuale, dinamica e contestuale del rapporto tra globale e locale. Questo infatti conduce inevitabilmente a indagare gli agenti mediatori di tali processi, come vedremo più avanti.

Quest'affermazione sembrerebbe scontrarsi con quanto raccolto dall'antropologia dalla sua nascita, poiché molteplici etnografie documentano come ogni società abbia prodotto la propria versione dell'arte, del mito e della leggenda, dimostrando il potere di trascendere e ridisegnare la vita sociale facendo ricorso a mitologie di diverso tipo, in cui quella vita viene deformata in modo immaginativo. "Tutte queste espressioni, inoltre, sono state la base di un dialogo complesso tra l'immaginazione e il rituale in molte società umane: dialogo attraverso cui l'efficacia delle norme sociali ordinarie si è in qualche modo rafforzata" (ivi, p. 12).

Appadurai suggerisce che, nonostante questo, "l'immaginazione nel mondo post-elettronico gioca un ruolo significativo in modo diverso" (ivi), che cerca di individuare a partire da tre distinzioni fondamentali con cui qualificare il concetto stesso di "immaginazione".

La prima di queste distinzioni riguarda la modalità in cui

l'immaginazione ha frantumato la specificità dello spazio espressivo dell'arte, del mito e del rituale e adesso è divenuta parte del quotidiano della gente comune in molte società. È entrata nella logica della vita ordinaria [...] non si tratta più di individui (carismatici), dotati di qualità speciale che inoculano l'immaginazione negli spazi che ne sono privi. Le persone comuni hanno iniziato a fare uso della loro immaginazione nella pratica della vita

quotidiana. (ivi)

Appadurai fa originare questa intuizione da una riflessione sulle modalità con cui si formano le comunità diasporiche, su come diverse persone possono immaginare di cercare lavoro, fortuna, amore in luoghi diversi da quelli nati; oggi risulta semplice sottolineare come anche chi resta sostanzialmente stanziale possa fare uso dell'immaginazione nella pratica della vita quotidiana, quando ad esempio progetta il proprio stile di vita sulla base di quanto si fa altrove, come chi comprava una giacca di pelle per imitare l'americano Fonzie, o chi oggi segue regole d'arredamento giapponesi per la sua casa, ma anche nella possibilità di esprimere in diversi modi abbastanza immediati la propria creatività.

Quelli che desiderano muoversi, quelli che si sono mossi, quelli che desiderano tornare e quelli che hanno scelto di restare formulano di rado i loro progetti al di fuori del dominio della radio e della televisione, delle cassette e dei video, della carta stampata e del telefono. (ivi, p.14)

Sembra inoltre importante sottolineare, per quanto possa risultare forse banale, che la diffusione di tecnologie massmediali portatili e della possibilità continua di connettersi al world wide web abbia aumentato la portata di questo ingresso dell'immaginazione nella logica della vita quotidiana.

La seconda distinzione che Appadurai propone

è quella tra immaginazione e fantasia. A partire da Max Weber e a seguire con la Scuola di Francoforte, i critici della cultura di massa hanno previsto un mondo moderno che si sarebbe dovuto sviluppare in una gabbia d'acciaio e che

lo sviluppo dell'immaginazione sarebbe stato bloccato dalle forze del consumismo, dal capitalismo industriale e dalle forme di controllo generalizzato e di secolarizzazione del mondo. [...] i teorici della modernizzazione [...] hanno in gran parte condiviso l'idea del mondo moderno come spazio dotato di sempre più flebile religiosità [...] di minor gioco (e crescente "tempo libero" organizzato) e di spontaneità inibita a tutti i livelli." Nei capitoli successivi analizzeremo come queste possano essere state preoccupazione fondate ma come all'interno dei social si possa osservare la loro disarticolazione "Ci sono svariati filoni di questa prospettiva [...] ma tutti legati da un errore di fondo. Errore si sviluppa su due livelli. Per prima cosa, si regge su un prematuro cordoglio per la morte della religione e la vittoria della scienza. [...] a un altro livello, è sbagliato supporre che i media elettronici siano l'oppio dei popoli. Quest'idea, che solo di recente si è iniziato a ridiscutere, si basa sulla convinzione che le forme meccaniche di riproduzione artistica abbiano represso la gente comune soprattutto in funzione della produzione industriale, ma si tratta di un'ipotesi veramente semplicistica. Ci sono prove sempre più evidenti che l'uso dei mass media nel mondo produce spesso resistenza, ironia, selettività e, in generale, azione. (ivi)

In quest'ultima affermazione di Appadurai si possono leggere diverse previsioni per quello che sarebbe diventato l'uso comune di internet e in particolare della sua incarnazione più recente, cioè i social network.¹⁹ Di questo ridiscuteremo più approfonditamente in seguito; bisogna ora, prima di proseguire, capire su quali basi teoriche si costruisce questa visione dell'uso o consumo dei media elettronici digitali.

- SUL CONSUMO

È necessario perciò interrompere il filo dei pensieri proposti da Appadurai per ragionare proprio su quest'ultimo concetto, ovvero l'idea molto diffusa tra gli addetti ai lavori e, come vedremo più avanti, nel discorso comune, per cui i media elettronici siano inevitabilmente fautori di un annichilimento delle differenze. Questo ci

¹⁹ Nel tentativo di adottare un linguaggio il più possibile emico, sarebbe preferibile utilizzare la più recente definizione di "Social Media", per riferirsi a portali quali Facebook, Instagram etc., piuttosto di usare l'espressione che li accompagnava nei primi momenti della loro diffusione, cioè "Social Network". Daniel Miller (2016a) esprime un certo rimpianto per la definizione più datata, poiché a suo parere più in grado di descrivere il tipo di spazio che viene generato dall'interazione sociale all'interno di questi siti, mentre al contrario quella di "Social Media" mi appare come una definizione piuttosto ridondante, poiché se un medium è ciò che permette la costruzione di relazioni, allora esso è intrinsecamente sociale. Tale proposta di Miller, con cui concordo, mi sembra ancor più significativa all'interno di questo lavoro, dove la definizione del genere di spazio che si forma nell'interazione sociale attraverso i media digitali è di importanza centrale.

porta ad affrontare il tema del consumo, di cui Appadurai discute in entrambe le opere qui prese in esame, arrivando a sostenere ne “Il futuro come fatto culturale” che sia ormai scontato affermare che non sussista mai una traduzione isomorfa di un messaggio su un individuo che fa utilizzo dei media elettronici. Se questo è vero all’interno dei suoi testi, poiché l’affermazione segue diverse pagine dedicate alla comprensione delle modalità con cui la globalizzazione come processo si rapporta con le realtà locali, parlando di media digitali l’argomento è rimasto in realtà problematico all’interno della letteratura e soprattutto resta ancora di difficile permeazione all’interno del senso comune. Partendo dal confronto con due tesi molto diffuse, quella dell’omogeneizzazione e quella dell’eterogeneizzazione culturale, Appadurai nota come la prima, elaborata all’interno dei contesti più “a sinistra” degli studi sulla comunicazione (Hamelink, 1983; Mattelart, 1983; Schiller, 1976) spesso si biforchi

in una tesi dell’americanizzazione e in una della mercificazione, e spesso le due sono strettamente collegate. Quello che queste tesi non riescono a cogliere è che le forze che provengono da diverse metropoli, una volta importate in società diverse, tendono altrettanto rapidamente a essere indigenizzate in un modo o nell’altro. Ciò vale per la musica e l’arredamento domestico come per la scienza e il terrorismo, gli spettacoli e le costituzioni [...] entità di piccole dimensioni temono sempre di essere assorbite culturalmente da entità più grandi, specialmente da quelle che sono più vicine: la comunità immaginata dell’uno è

la prigionia politica dell'altro. (ibid. p.45).

Il concetto, che attraversa tutto il volume, è ben riassunto nell'introduzione italiana dello stesso a cura di Piero Vereni e permette bene di osservare la novità portata dalle tesi di autori come Appadurai e Hannerz (1998) in un momento, gli ultimi anni del secolo scorso, in cui il rapporto tra globale e locale veniva spesso letto come una partita a senso unico. Inoltre, questo dibattito ci verrà utile anche in seguito, quando lo ritroveremo re-interpretato e, in maniera quasi ironica, indigenizzato nei discorsi e nelle azioni dei protagonisti di questa ricerca.

A partire dalle parole di Brumann (1998), Vereni mostra come le tesi di Appadurai permettano di realizzare la "relativa autonomia della cultura simbolica, la cui distribuzione viene considerata lunga dall'essere isomorfa alle sfere politiche ed economiche di influenza" (ivi, p.495).

In altri termini, l'antropologia della globalizzazione inizia quando gli antropologi forniscono al dibattito pubblico la coscienza che l'imperialismo economico e politico non è isomorfo al colonialismo culturale e che l'impatto che la colonizzazione, la decolonizzazione e il post-colonialismo hanno avuto sulle strutture culturali deve essere valutato con estrema cautela, liberandolo da forme eccessivamente meccanicistiche che identificano il culturale con il sovrastrutturale, facendone di fatto una variabile dipendente (dell'economia) (ibid., p. XI).

Ribadisce inoltre Vereni:

per quanto possano essere grandi le differenze di potere tra i soggetti coinvolti nella transazione culturale, non è detto che a un dato differenziale economico e politico corrisponda necessariamente un travaso equivalente di contenuti culturali recepiti in modo passivo dal più debole politicamente. Lo spazio di azione dei soggetti culturali è spesso più ampio di quel che potrebbe apparire dopo una rigida conta dei saldi economici (ivi, p. XX).

Il testo di Appadurai però si riferisce sempre a un livello piuttosto “macro” dell’analisi sociale, pur sottolineando l’importanza delle esperienze etnografiche al riguardo. Seguendo invece una filologia del concetto di consumo nella vita quotidiana tracciata dallo stesso antropologo indiano, è possibile individuare in de Certeau le linee generali per comprendere in che termini il consumatore possessa *agency*, o capacità d’azione.²⁰ Tra i temi centrali de “l’invenzione del quotidiano”, compare infatti la discussione rispetto al concetto stesso di consumatore. L’opera più nota dell’antropologo francese nasce proprio “da un’interrogazione delle *operazioni degli utenti*, che si presumono votati alla passività e alla disciplina”. De Certeau si domanda quindi se le pratiche siano lo sfondo “oscuro dell’attività sociale” o se invece siano “un insieme di questioni teoriche, di metodi, categorie e punti di vista”

²⁰ Nella traduzione italiana del testo di “Modernità in polvere” qui citata, il termine “agency” è tradotto con “azione”.

(ivi, p.5, corsivo originale).

De Certeau cerca di decostruire il modello del consumatore passivo spostando l'attenzione su un diverso binomio:

Dalla tivù al giornale, dalla pubblicità a tutte le altre epifanie mercantili, la nostra società cancerizza la vista, misura tutta la realtà in base alla sua capacità di mostrare o di mostrarsi e tramuta le comunicazioni in viaggi dello sguardo. È un'epopea dell'occhio e dell'impulso a leggere. Al binomio produzione-consumo, si potrebbe sostituire il suo equivalente generale: scrittura-lettura. E del resto la lettura (dell'immagine o del testo) sembra rappresentare l'apice della passività che caratterizzerebbe il consumatore ridotto a voyeur (troglodita o itinerante) in una «società dello spettacolo». In realtà, la lettura presenta al contrario tutti i tratti d'una produzione silenziosa: un andare alla deriva attraverso la pagina, una metamorfosi del testo mediante il vagare dello sguardo, un'improvvisazione e un'attesa di significati dedotti da alcune parole, uno sconfinamento degli spazi scritti, una danza effimera. Ma inadatto allo stoccaggio [...] il lettore non si garantisce contro l'usura del tempo [...] se non attraverso l'acquisto dell'oggetto (libro, immagine) che è soltanto il surrogato (la traccia o la promessa) di istanti «perduti» a leggere. [...] lo spettatore legge il paesaggio della sua infanzia nel reportage di attualità. [...] un mondo diverso (quello del lettore) s'introduce nello spazio dell'autore. (ivi, pp. 17-18).

Questa poietica nascosta si dissemina negli spazi definiti e occupati dai sistemi della produzione, poiché “l’estensione sempre più totalitaria di tali sistemi non lascia più ai «consumatori» un luogo in cui rivelare ciò che fanno dei prodotti” (ivi). Più avanti si ragionerà su come alcuni passi di de Certeau acquisiscano un senso ancor più forte quando confrontati con le novità delle tecnologie digitali e dei media elettronici, osservando come ad esempio questo spazio per “rivelare” ciò che viene fatto nelle pratiche di consumo sia stato fondante nella costruzione dell’attuale volto assunto da internet (si pensi ad esempio a tutta la realtà dei *fandom*). Per ora basta però sottolineare come, secondo de Certeau,

a una produzione razionalizzata, espansionista e al tempo stesso centralizzata, chiasmata e spettacolare, ne corrisponde un’*altra*, definita «consumo»: un’attività astuta, dispersa, che però s’insinua ovunque, silenziosa e quasi invisibile, poiché non si segnala con prodotti propri, ma attraverso i *modi di usare* quelli imposti da un ordine economico dominante (ivi, p.7, corsivo originale).²¹

²¹ Dal discorso sull’utilizzo del materiale e dello spazio altrui per sviluppare forme di agentività, de Certeau fa originare il binomio più celebre della sua opera, quello fra strategia e tattica. La prima sarebbe “il calcolo dei rapporti di forza che diviene possibile a partire dal momento in cui un soggetto di volontà e di potere è isolabile in un «ambiente». Esso presuppone un luogo che può essere circoscritto come *proprio* e fungere dunque da base a una gestione dei suoi rapporti con un’esteriorità distinta”

La globalizzazione come processo e le pratiche di consumo che si possono connettere ad essa non si configurano quindi come un'imposizione del globale sul locale e quindi come una supposta perdita di una "purezza" primigenia, né come uno schiacciamento dell'individuo, che invece ha facoltà di agire proprio all'interno delle pratiche di consumo. Questi concetti, che de Certeau articola a partire dalla pratica della lettura, ovvero i due rischi legati al consumo e soprattutto al consumo di prodotti connessi alle tecnologie mass-mediali (dapprima cinema e tv, poi internet), hanno però orientato per diverso tempo tutto lo studio rispetto ai media elettronici all'interno delle scienze sociali; dopo aver visto gli orientamenti generali con cui tali concetti possono essere articolati, conviene allora osservare come siano stati applicati proprio sull'argomento di questa tesi, i media elettronici e digitali.

Come argomenta Piero Vereni in "Identità catodiche" (2008), bisognerà aspettare a lungo prima di poter trovare un'antropologia dei media propriamente detta,

Come tattica si intende invece

un calcolo che non può contare su una base proprio, né dunque su una frontiera che distingue l'altro come una totalità visibile. La tattica ha come luogo solo quello dell'altro. Si insinua, in modo frammentario, senza coglierlo nella sua interezza, senza poterlo tenere a distanza. Non dispone di una base per capitalizzare i suoi vantaggi [...] molte pratiche quotidiane (parlare, leggere, circolare, fare la spesa o cucinare eccetera) sono di tipo tattico. E così pure, più in generale, gran parte dei «modi di fare»: rivincite del «debole» contro il più «forte». (ivi, pp. 15-16)

cioè un'antropologia che osservi i mezzi di comunicazione come parte delle culture. Questo, a suo parere, è dovuto dall'incrocio degli sguardi tra massmediologi e antropologi:

i primi hanno insistito (non da ultimo per ragioni di compartimentazione accademica [...]) sull'esistenza autonoma di un universo mediatico da contrapporre alla “realtà reale” e che su quella realtà eserciterebbe un suo peso diretto (molto spesso giudicato negativamente, come nelle teorie dell'imperialismo culturale, in tutte le loro varianti). Per questi studiosi, inoltre, i media costituiscono una sfera autonoma sostanzialmente occidentale, in buona parte quindi separata dalla “vita reale”, che si limiterebbe a riprodurre (quando sono buoni) o a influenzare (soprattutto se malevoli). Gli antropologi, dal canto loro, hanno per lunghissimo tempo fatto implicitamente propria questa versione “autonomia” della sfera mediatica, limitandosi a ignorarla, dall'alto del loro interesse per le culture “pure” che, per motivazioni di diversa natura, sono ovviamente culture pre-media elettronici. (ibid., p.15)

Questo sembra essere particolarmente vero in Italia, dove è possibile riscontrare una forte ritrosia ad affrontare il tema dei media elettronici in maniera paritetica a come viene affrontato qualsiasi altro tema riguardante la cultura quotidiano di una popolazione. A tal proposito, Fabio Dei (2011) muove una critica a certi indirizzi della demologia, mettendo infatti in luce, nella sua ricostruzione del percorso degli studi sulla cultura materiale in Italia, come una certa

lettura delle *Osservazioni sul folklore*

portava a considerare oggetti legittimi e privilegiati dell'analisi demologica le pratiche culturali delle classi subalterne tradizionali – il mondo contadino, in sostanza, e dunque sul piano produttivo il lavoro agricolo e artigianale. Le pratiche legate alla modernizzazione – il lavoro operario, ad esempio, per non parlare del consumo dei prodotti dell'industria culturale- non erano considerate popolari. Si sarebbe trattato semplicemente dell'imposizione sul piano delle masse di una cultura egemonica. Sembrava invece di scorgere il subalterno solo nei residui della tradizione, nelle sacche di resistenza (attiva o passiva) all'industrializzazione, all'urbanizzazione, alla diffusione delle comunicazioni di massa. (ivi, pag. 15)

La colpa, come Dei mette bene in chiaro, non è tanto di Gramsci, che infatti contemporaneamente veniva, in altri paesi, sempre più usato come chiave di lettura delle subalternità nei contesti della società moderna, ma appunto di una sua lettura influenzata da diverse questioni. Da un lato infatti vi era l'influenza del lavoro di Leroi-Gouhran, che portava a vedere come aspetti antropologicamente interessanti della cultura materiale solo quelli legati al lavoro tradizionale, quello che si impara con l'occhio e si trasmette fra le generazioni, che costringe a venire a patti con la materia. Secondo Leroi-Gouhran infatti un'umanità che asseconda la smaterializzazione del lavoro dovuta alla progressiva automazione dello stesso, perde la capacità

di creare cultura. Quindi solo alcuni aspetti della cultura materiale sono degni di studiare, mentre

tutto il resto -ad esempio l'uso del corpo nel lavoro meccanizzato, negli sport, nelle attività del tempo libero e nei lavori domestici, il coordinamento occhio-mano-mente necessario per guidare un'auto o per fare un videogioco- non sembra autentico al grande studioso di preistoria. Non c'è niente da imparare in queste attività, se non per leggerle come sintomi di un enorme e irreversibile processo di deculturazione (ivi, p. 16).

A questa lettura si aggiunge poi il carattere militante che questi studi hanno lungamente avuto, volto spesso a valorizzare *le forme popolari più marginali e arcaiche* per farne *sacche di resistenza al capitalismo*, limitando per lungo tempo le potenzialità degli studi stessi, *poiché non è facile fare una antropologia della vita quotidiana se l'oggi è oggetto di dannazione, non è facile aprire l'alterità alla quotidianità se questa viene circoscritta e letta come resistenza* (Clemente, 2005).

Il dibattito sui media elettronici quindi non riguarda solamente la divisione di campo di diverse discipline o questioni metodologiche su come osservarli, cioè se limitarsi a decostruirne le forme culturali di produzione dell'identità che esso veicolano o se indagarli, come vorrebbe de Certeau, nella ricostruzione empirica del processo interpretativo delle immagini veicolate (questione che, come vedremo più avanti, con il web si complica e semplifica allo stesso tempo, rispetto quanto poteva essere detto per la televisione).

La questione sugli effetti dei media ha infatti questo ulteriore risvolto, che si connette con quanto Appadurai dibatte all'interno di "Modernità in polvere", cioè con la dimensione macropolitica dell'imperialismo culturale; a tal proposito, Vereni sostiene che

molti autori hanno cioè avanzato l'ipotesi (spesso sostenuta con la certezza di una tesi) che l'imperialismo economico abbia come suo risvolto necessario l'imperialismo culturale; questo nesso tra dipendenza economica e dipendenza culturale sarebbe tanto più ovvio quanto più il bene in gioco è di natura semiotica. In realtà i dati a nostra disposizione dimostrano che la faccenda è estremamente più complicata: a fianco di Hollywood è cresciuta Bollywood (Srinivas 2002; Banaji 2006) e ora l'africana Nollywood si sta facendo strada [...]. Le telenovelas del Centro e Sud America sono una realtà produttiva consolidata e pluridecennale. Il consumo di fiction aumenta in tutto il mondo, ma non decrescono le produzioni nazionali [...]. La domanda se i media sottraggano o invece offrano strumenti di potere ai soggetti che li usano (se i media siano dunque uno strumento di oppressione o di *empowerment*, per usare un termine in voga) è del tutto oziosa se non viene contestualizzata, e un modo empirico per riformularla è quello di porla in relazione al ruolo della tecnologia nella conformazione delle identità collettive (2008, pp. 25-26).

Secondo Vereni la formulazione di McLuhan (1967) per cui "il mezzo è il messaggio" rende con precisione il nesso

che lega il senso di appartenenza collettiva alla possibilità di veicolare il sentimento di una comunità attraverso l'uso dei mass media. In questo senso quindi, McLuhan aveva anticipato di un ventennio il lavoro di Anderson sul ruolo del capitalismo "a stampa" (1991).²²

Se in Italia la riflessione sui media in quanto strumento di ricerca è stata precoce e si è comunque accumulata negli ultimi anni una certa riflessione sull'antropologia dei media elettronici, questa sembra poter prendere una direzione diversa proprio grazie alla tradizione di studi demologica. La riflessione di Fabio Dei sul rapporto tra cultura popolare e cultura di massa (2002) apre infatti lo spazio a un'antropologia dei media che si configuri come luogo di incontro tra antropologia culturale e studi demologici. Questo era forse l'auspicio principale delle opere, di recente traduzione, di Hermann Bausinger, che nei suoi testi decostruiva attentamente e con anticipo sui tempi quasi profetico la supposta separazione tra tecnologia e mondo popolare, dimostrando come siano proprio gli strati subalterni ad esser particolarmente recettivi verso l'innovazione tecnologica e in grado di indigenizzarla. Come nota giustamente Vereni, anche semplicemente i trent'anni di ritardo con cui il lavoro di Bausinger ha cominciato ad essere tradotto in inglese e i quaranta che sono passati per una versione italiana delle sue opere testimonia come

²² Il testo di Anderson resta comunque fondamentale nell'aprire a una riflessione sistematica sul ruolo dei media nella produzione identitaria nel contesto globale, nella cui scia si possono leggere i lavori di Appadurai e Hannerz.

queste questioni non fossero tra le priorità dell'agenda antropologica nazionale e internazionale.

Questo excursus sul consumo, per quanto lungo, resta molto breve rispetto alla vastità del tema. Era però fondamentale prendersi questo spazio per comprendere appieno la portata di novità contenuta nella proposta di Appadurai, che oggi non si è affatto affievolita. Se le sue tesi rispetto ai flussi globali sono state lungamente discusse e digerite, sono pochi gli esempi di studi compiuti sulla pratica dell'immaginazione come fatto sociale e del suo ruolo nella produzione della località, così come il rapporto tra globalizzazione, consumo e *agency* è spesso ancora letto attraverso lenti interpretative incapaci di riconoscere la natura laboriosa e contrattuale con cui questi flussi costruiscono i contesti della vita quotidiana.

Per concludere, si può quindi raccogliere la provocazione di Vereni e sostenere che:

“i media non esistono”: non esistono in quanto struttura autonoma slegata dalla cultura, dato che il ruolo è certamente quello di mediare tra cultura come esperienza vissuta e cultura come rappresentazione (Tomlinson 1991), ma in quanto insieme di oggetti e pratiche sono a pieno titolo parte della cultura come esperienza, e come tali andrebbero trattati. Tanto meno esistono, dunque, come sfera autonoma slegata dalla cultura [...] partendo dalla premessa che i valori del messaggio mediatico sono negoziati con un corpus valoriale elaborato socialmente e culturalmente al di

fuori de messaggi, l'antropologia dei media apre programmaticamente il concetto di *agency* a un nuovo spessore di senso. La dimensione attiva dello spettatore non si limita agli aspetti interpretativi ma si traduce in pratiche sociali: *active audience* significa non solo (o non tanto) che i messaggi dei media vengono attivamente interpretati dalle audience (questo dovrebbe esser considerato un truismo dentro qualunque sistema comunicativo) ma soprattutto che vengono a loro volta mediati socialmente, introdotti in circuiti comunicativi e operativi esterni alla fruizione mediatica. (ibid., p. 17)

- LA PRATICA DELL'IMMAGINAZIONE

Tornando quindi alle tre distinzioni rispetto al concetto di immaginazione proposte da Appadurai che avevamo precedentemente iniziato ad analizzare, è nel senso discusso nel paragrafo precedente che la pratica dell'immaginazione, connessa anche all'uso dei media elettronici, si differenzia fortemente da quella di fantasia. Essa infatti non può che configurarsi come un'azione, mentre la fantasia resta un'idea che

porta con sé l'inevitabile connotazione di un pensiero separato da progetti e azioni e implica anche una sfumatura privata, addirittura individualistica. L'immaginazione si accompagna a un senso di proiezione, come fosse il preludio a qualche forma di espressione, estetica o di

altro tipo. La fantasia può portare all'indifferenza [...] ma l'immaginazione, soprattutto quando è collettiva, può diventare impulso per l'azione. [...] l'immaginazione è oggi un palcoscenico per l'azione, non solo per la fuga. (ibid., p. 15)

La terza distinzione che Appadurai pone è quella tra senso individuale e collettivo dell'immaginazione. L'immaginazione odierna secondo lui è una proprietà della collettività, anche grazie ai media elettronici:

parte di quel che i mass media rendono possibile, grazie all'opportunità di condividere letture, critiche e piaceri è [...] una comunità del sentire, un gruppo che inizia a immaginare e sentire cose collettivamente. [...] la fruizione collettiva dei mass media [...] può creare sodalizi di culto e carisma. [...] Sono comunità in sé, ma sempre potenzialmente comunità per sé, in grado di muoversi dall'immaginazione condivisa all'azione collettiva.

Il mondo è quindi oggi caratterizzato da questo nuovo ruolo assegnato all'immaginazione nella vita sociale.

Per comprendere questo ruolo dobbiamo mettere insieme la vecchia idea di immagine (soprattutto immagine riprodotta meccanicamente, nel senso della Scuola di Francoforte); l'idea di comunità immaginata (in senso andersoniano); e l'idea francese di *imaginaire* come panorama costruito di aspirazioni collettive, che è altrettanto

reale delle rappresentazioni collettive di Durkheim, adesso mediato dal prisma complesso dei media moderni. Immagine, immaginato, immaginario: si tratta in tutti i casi di termini che conducono verso qualcosa di criticamente originale nei processi globali: *l'immaginazione come pratica sociale*. [...] l'immaginazione è diventata un campo organizzato di pratiche sociali, una forma di opera (nel duplice senso di lavoro fisico e pratica culturale organizzata) e una forma di negoziazione tra siti d'azione (individui) e campi globalmente definiti di possibilità. (ivi) (corsivo originale)

Il concetto di lavoro dell'immaginazione tornerà utile più avanti, nel definire con precisione quali pratiche verranno osservate all'interno della ricerca etnografica. Prima però di calare questo discorso all'interno di un contesto reale, è necessaria un'ultima distinzione. La produzione della località, così per come è pensata da Appadurai, è un processo fragile e profondamente innestato nella quotidianità.²³

Il pensiero di Appadurai nasce però proprio dal chiedersi come la già fragile idea di località abbia modificato

²³ Al riguardo, oltre la proposta di de Certeau per cui la quotidianità stessa è qualcosa da inventare continuamente, si può citare un vasto repertorio di etnografie, in particolare la discussione sul rituale come strumento di socializzazione dello spazio e del tempo, che secondo Appadurai può essere letta come "la registrazione della produzione spazio-temporale della località" (ivi, p. 232). Al riguardo, per citare tre autori cardine delle discipline antropologiche si possono leggere Frazer (1890), van Gennep (1909) e Malinowski (1935).

il suo rapporto con i vicinati a seguire di quella che lui ritiene essere la crisi dello stato nazionale o, comunque, a seguire dell'accelerazione dei processi globalizzanti. In sostanza, Appadurai si domanda cosa sia del processo di produzione della località e dei vicinati -e quindi di quello che qui inizialmente definivo abitare- nell'instaurarsi di nuovi rapporti tra locale e globale.

Per sfuggire al rebus del locale e del globale bisogna accettare che il globale non sia meramente il lato accidentale della fusione o confusione di elementi globale circolanti, ma sia l'area della mutua trasformazione di forme circolanti. Tali trasformazioni hanno sempre luogo attraverso il lavoro dell'immaginazione che produce località. Il locale non è un quadro invertito sul quale si iscrive il globale, quanto piuttosto il frutto di un lavoro incessante. Oggi è relativamente facile accettare questo argomento ed essere d'accordo o perfino darlo per scontato, ma vogli raggiungere come un lavoro così difficile e una simile appropriazione siano prima di tutto una questione di forme, stili, idiomi e tecniche più che di storie, teorie corpi o libri reali. [...] Il lavoro dell'immaginazione e la circolazione delle forme producono località non per ibridazione di contenuti, arte, ideologica o tecnologia, ma per negoziazione e tensioni reciproche. È questa negoziazione che crea i complessi contenitori che poi modellano i reali contenuti della pratica locale. (ivi., pp. 96-97)

In altre parole, Appadurai sostiene che la produzione

della località e quindi la sua personale visione di quella che de Certeau chiama “invenzione del quotidiano”, venga negoziata nel complesso rapporto tra globale e locale. Il richiamo a de Certeau è presente in entrambi i libri qui presi in analisi dell’antropologo indiano, che infatti in “Il futuro come fatto culturale” sposterà l’attenzione dal concetto di produzione della località a quello della vita quotidiana e della routine dell’ordine sociale come concetti ben diversi da stati di inazione, ma anzi come progetto in continuo sviluppo.

Tornando però alla domanda posta all’inizio di questa tesi, possiamo quindi leggere la produzione della località come una pratica dell’abitare che si attua attraverso il lavoro dell’immaginazione. È questa quindi l’azione sociale che si deve osservare per rispondere alla nostra domanda, rintracciando un contesto fisico o digitale in cui sia possibile comprendere quale influenza i media elettronici digitali abbiano avuto sul lavoro dell’immaginazione e di conseguenza sulla produzione della località. Come sottolinea infatti Lazzarino in conclusione al suo intervento, osservando l’abitare come produzione culturale della località, ossia di quella dimensione di ricomposizione permanente della relazione fra spazio e tempo, l’antropologia può riscattarsi dal

mero compito di studiare i significati che le persone attribuiscono agli spazi della città, come spesso accade. Risignificare l’abitare in una prospettiva di profondità, che chiama in causa “filiera” di produzione culturale spesso molto

complesse e troppo fragili, introduce nuova *visione* nei processi di rigenerazione urbana e negli ambiti che li governano, una visione che possiede il merito di fare incontrare i possibili orientamenti al mondo con il mondo possibile in cui orientarsi. (ibid., p. 80)

Lasciando per ora le riflessioni di Appadurai, è necessario, prima di domandarsi dove andare a rintracciare queste pratiche di produzione della località e questo lavoro dell'immaginazione nelle loro manifestazioni empiriche, riflettere in maniera più approfondita sui concetti di locale e globale. Ci si è finora concentrati nel definire in che modo questi due concetti si rapportino, destrutturando l'idea di una globalizzazione capace di annichilire i saperi locali, mostrando come invece questo rapporto consti di una negoziazione (quando non direttamente di un conflitto) che si svolge all'interno delle pratiche della vita quotidiana.

Cosa sia globale e cosa sia invece locale è stato però lasciato sullo sfondo, accettando tuttalpiù la connessione tipica sia nella tradizione degli studi che nel senso comune, di un'identificazione tra imperialismo economico e globale (inevitabilmente il "male") e autenticità culturale e locale (altrettanto inevitabilmente il bene). Anche sapendo che il globale non si impone in maniera isomorfa sul locale, è giusto utilizzare questi due concetti come contenitori di queste definizioni? E, ancor più in generale, è realmente possibile, nella nostra quotidianità, distinguere questi due concetti? È Bruno Latour che, nella sua profonda riflessione sulla modernità, offre la prospettiva forse più aderente a

quella che è l'esperienza quotidiana della vita all'interno di questi processi, che inoltre ben si accorda con le riflessioni di Appadurai analizzate in precedenza.

Tale ragionamento prende le mosse dalla proposta metodologica dell'Action-Network-Theory (ANT) (2005). All'interno di questa proposta si cerca di rendere visibile come i vari processi di socializzazione avvengano in una rete che contiene non solo gli esseri umani, ma anche oggetti e altri esseri viventi. L'intenzione non è quella di fornire un nuovo tipo di struttura da reificare che si dia come contesto e spiegazione delle azioni degli individui, ma sottolineare la natura processuale e dinamica della costituzione dei gruppi, da lui chiamati *collettivi*, in quanto essi assemblano appunto umani e non umani. Rispetto al ruolo degli attori non umani, definiti *attanti*, si tornerà più avanti nel testo; per ora basti come definizione quella di mediatori tra luoghi, intesi come spazi di interazione e scambio,²⁴ che non nascondono né

²⁴ I luoghi in questo senso non sono quindi ciò che viene tenuto assieme da codici o prescrizioni generate altrove in contenitori più importanti, che siano chiamati cultura o istituzioni. La metodologia d'analisi ANT, secondo Latour, permette invece di seguire il sorgere e il trasformarsi dei collettivi e la loro produzione di differenze significative. La produzione di queste differenze, che viene immediatamente avvertita dagli attanti come occasione di contestazione o negoziazione, permettendo di tracciare quei conflitti cui si faceva riferimento più sopra, può essere svolta da un non umano o, ovviamente, da un umano quando quest'ultimo assume il ruolo di mediatore tra il luogo in cui le azioni si svolgono e azioni che si sono svolte in altri luoghi o tempi. Ovviamente la rete descritta da Latour non è composta esclusivamente da intermediari, cioè da enti che trasportano significanti ma non producono differenze; i mediatori di Latour, ovvero insieme complessi

profondità nascoste né livelli superiori che li determinino.

A risultare di profondo interesse nel nostro discorso è però la sua decostruzione dell'opposizione tra globale e locale e in generale tra contesti macro e micro, e della loro supposto interazione. Latour sostiene infatti che non esistano contesti globali realmente distinti da quelli locali in cui collocare un'azione piuttosto che un'altra; si tratta secondo lui di una dicotomia astratta molto utile per parlare di certi fenomeni ma che nella storia degli studi è stata eccessivamente reificata. Il concetto di attante o medium -su cui si tornerà meglio più avanti- fa subentrare il legame tra la rete e l'attore al posto della distinzione tra macro e micro. Quindi, spiegare come il globale venga a interagire con il locale non significa osservare l'interazione tra due realtà distinte, ma seguire i fili che connettono un luogo a un altro, mostrando come un attante induce all'azione un altro attante dislocato altrove, grazie, secondo Latour, all'azione dei non umani che fungono da traduttori e creatori di connessioni.

L'idea di rete proposta da Latour inoltre ritengo possa essere integrata -anche a livello metodologico, come si vedrà più avanti- con il noto concetto di campo proposto da Bourdieu. All'interno della rete infatti, i *capitali* che ognuno ha a disposizione permettono un ampissimo numero di possibilità molto dinamiche con cui "giocare"

di agenti umani e non umani, ovunque sono all'opera contribuiscono a selezionare l'attribuzione di significato di una data azione o pratica o artefatto.

le diverse partite e soprattutto con cui ricostruire i diversi habitus.

- LA QUOTIDIANITÀ MEDIATICA

Tornando all'inizio del capitolo e alla domanda che muove tutta questa ricerca –come cambia il modo di abitare un luogo in seguito alla diffusione dei media elettronici digitali? - si è visto come questa può essere rimodulata per permetterci di capire con più efficacia cosa indagare: in che modo si modifica la produzione della località in seguito alla diffusione dei media elettronici digitali?

Se quindi è nelle pratiche di produzione della località -e di costruzione di vicinati- che vanno ricercate le eventuali disgiunture che ci permettano di isolare un “prima” e un “dopo” l'ingresso dei media digitali, seguendo quanto detto finora e le proposte di Appadurai, bisogna indagare in che modo questi media influenzano la pratica sociale dell'immaginazione. Questo, come visto, va metodologicamente affrontato attraverso lo studio delle azioni specifiche che costituiscono tale pratica e, all'inizio del capitolo, si è dato per scontato che ciò vada fatto all'interno del contesto della vita quotidiana, anche semplicemente per ragioni pratiche. Detto ciò, che rimane certamente vero, c'è forse bisogno di specificare quali siano altre qualità di un approccio di ricerca aderente alle pratiche della vita quotidiana, soprattutto rispetto a un tema, quello dei media digitali, dove l'utilizzo dei famosi “big data” rimane una tentazione fortissima.

Studiare tratti culturali all'interno dei frangenti della quotidianità della varia umanità che si incontra durante una ricerca etnografica non ha infatti solo un valore esemplificativo; non si limita cioè a rendere più chiare elucubrazioni teoriche facendole vedere in trasparenza attraverso il racconto di una “chiacchiera da bar” o di un fatto che potendo capitare “anche a me”, rende immediatamente comprensibile le carambole lessicali che lo precedono. Al contrario, questo genere di approccio si rivela prezioso proprio perché in grado di fornire strumenti e termini ai ragionamenti più complessi. Dal punto di vista della storia degli studi antropologici questa lezione si potrebbe dare per assodata -almeno- da Malinowski in poi, o comunque dal momento in cui l'idea della pratica dell'osservazione partecipante come principale strumento per condurre l'etnografia diventa fondante all'interno della disciplina. Pur non volendomi dilungare nella filologia di questo approccio, è necessario specificare che quanto appena detto non è del tutto vero. L'attenzione per i fatti minuti della quotidianità infatti ha sì fatto parte di un certo tipo di ricerca etnografica, ma solamente per quel che riguarda le cosiddette popolazioni “altre”, contraddistinte da una “diversità” tale da permettere di rendere anche il fatto più strettamente connesso alla routine quotidiana “esotico” e pertanto interessante da raccontare e più evidentemente semplice da utilizzare per estrarne significati. Lo stesso si potrebbe dire riflettendo sulla tradizione demologica, italiana e non.

La vita quotidiana delle comunità assunte

a oggetto di indagine è spesso stata al centro degli studi di antropologia e di cultura popolare, senza però che si facesse esplicito riferimento al quotidiano come categoria e metodo di indagine. Ciò era dovuto forse al fatto che la vita quotidiana poteva sembrare una categoria troppo occidentale ed opaca, per essere applicata in contesti esotici e tradizionali. Quando la storia sociale e l'etnologia europea, invece, hanno fatto propria categoria di quotidiano come metodo di indagine, negli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, ciò ha significato anche adottare una prospettiva antropologica nell'analisi delle società occidentali (Meloni, 2011, p-40).

La riscoperta del “quotidiano” come campo d'indagine antropologica viene presentata da Bausinger in un saggio del 1987 in quanto connessa a tre punti fondamentali:

1) La sensibilità per il quotidiano si può interpretare prima di tutto come una sorta di mal di testa post-sbornia. L'impianto razionalistico che governa la vita moderna non è certo privo di conseguenze irreversibili e di lunga durata per l'esistenza umana. [...] molte tendenze razionali e illuminate, portatrici senza dubbio di un principio positivo, si sono letteralmente impelagate nella melma del quotidiano. Un sociologo americano ha parlato a questo proposito di 'muro di gomma' delle abitudini, contro il quale gli impulsi positivi del cambiamento vanno sovente a infrangersi. [...] la forza normativa di ciò che è di fatto, la

validità indiscussa dello status quo (‘è sempre stato così e sempre sarà così’) funzionano spesso da impedimento ai tentativi di innovazione e di riconfigurazione delle forme e dei contenuti dell’esistenza, tanto individuale quanto collettiva. “le cose vanno così e basta”: già Ortega puntava il dito contro questo realismo alla buona, e anche Roland Barthes ha sottolineato più volte la struttura tautologica del quotidiano, dell’”è giusto perché è giusto”, “è così perché è così”. Sono affermazioni difficile da contrastare sul piano razionale, facendo uso di argomenti; la muta costrizione sociale si smussa in abitudine indiscussa. Chi vuole intervenire in questo complesso di cose deve necessariamente fare i conti con le abitudini indurite degli uomini e con le stolide ovvietà del quotidiano. (Bausinger, 2008, pp. 103-104).

In questo senso le abitudini sembrerebbero inattaccabili e la quotidianità profondamente solida. In realtà il tema di Bausinger nei suoi diversi interventi è proprio mostrare come le abitudini e la quotidianità siano fortemente normative, ma tutt’altro che imm modificabili. Anzi, è proprio quando una pratica perde il suo status di routine che assume sì un valore, spesso di patrimonio culturale o di testimonianza nostalgica, vedendosi però mancare il suo essere, appunto, praticata nella quotidianità. Questo fenomeno è anche molto più rapido di quanto possa non sembrare, se si pensa che già prodotti come i videogame sono attraversati da correnti nostalgiche verso la loro “epoca d’oro” degli anni ’80 o ’90, che tra l’altro manovrano fortemente non solo i gusti dei loro fruitori ma

anche, ovviamente, le scelte del mercato di settore.

Prosegue infatti Bausinger, passando alla seconda ragione della riscoperta del quotidiano:

2) D'altro canto l'interesse per il quotidiano è spiegabile anche col fatto che i mutamenti sociali e culturali più recenti hanno messo radicalmente in questione molte abitudini consolidate, facendo apparire come bisognose di giustificazione cose finora considerate fuori discussione e inattaccabili, e rendendo problematica la nozione di normalità quotidiana. Il quotidiano non è più quella realtà sicura e scevra da problemi. Si tratta per lo più di piccole cose, che però vanno a sommarsi: quando il panettiere all'angolo ad esempio cambia sede e al suo posto troviamo una agenzia assicurativa [...] il quotidiano viene improvvisamente ad assumere un'enorme importanza -o meglio, in questi casi l'enorme importanza del quotidiano viene infine alla luce. [...] Relazioni che fino a poco tempo fa venivano percepite senz'altro come naturali [...] vengono messe oggi sempre più in questione. [...] Il risultato è spesso frustrazione e confusione, ciò che mostra chiaramente, in negativo, come 'quotidiano' significhi anche sicurezza dell'agire abituale e consolidato. (ibid., pp. 104-105)

Questa riflessione di Bausinger si riconnette chiaramente con le sue riflessioni sull'effetto dei processi di globalizzazione sui luoghi specifici; ci aiuta quindi anche a specificare l'efficacia di un lavoro di verifica sul rapporto

e le eventuali disgiunture tra i flussi globali di merci e idee e le immaginazioni locali proprio all'interno della sfera del quotidiano.

Infine vi è un'ultima ragione che ha condotto le scienze sociali a riscoprire l'importanza del quotidiano:

3) La terza causa [...] risiede nella sua relativizzazione a fronte dell'allargamento degli orizzonti culturali, per quanto superficiale e di facciata. Una quotidianità 'funzionante' per essere e rimanere tale deve essere accettata come una realtà fuori questione, stabilita una volta per tutte e indiscutibile. Il confronto costante con altri quotidiani possibili conduce inevitabilmente a una pluralizzazione del concetto stesso di 'quotidiano', e apre le porte alle possibilità di cambiamento della propria quotidianità. (ivi)

Qui troviamo quindi suggerita dal tedesco anche l'area probabilmente di maggiore impatto dei media digitali sulla vita quotidiana: essi aprono aprono gli scenari su mondi di abitudini diverse, spesso scandalizzanti – “i francesi non hanno il bidet?!”; Gli americani mettono l'ananas sulla pizza?!” – senza però necessariamente fornire gli strumenti per elaborare tutte queste possibilità, cosa che, come vedremo, porta non pochi problemi. Questa riflessione si connette peraltro con il concetto di habitat di significato proposto da Hannerz proprio in relazione a tutte quelle possibilità di azione, comunicazione e immaginazione, che grazie ai media -digitali e non- entrano nei nostri contesti di

prossimità (Cellamare, 2011).

Abitudini, routine e quotidianità sono quindi da un lato molto forti nel fornire giustificazioni e senso al nostro agire quotidiano, dall'altro molto faticose da tenere in piedi e sempre a rischio di svelare il loro ruoli di tradizioni silenziose, soprattutto riguardo loro stesse come tradizioni (cfr. Bourdieu 2003) e di venire, una volta scoperte, patrimonializzate e cristallizzate nel passato (c'era tutta quest'attenzione verso l'odore piacevole emanato dalla carta stampata, prima che si diffondessero i pc?). Lo stesso Appadurai, proseguendo le riflessioni inaugurate con "Modernità in polvere" nel più recente "Il futuro come fatto culturale", sposta l'attenzione dalla produzione della località alla costruzione stessa della quotidianità, delle abitudini, della routine. Il suo ragionamento verte infatti a dimostrare l'importanza di far divenire il "lavoro dell'immaginazione" come una pratica di ricerca presente non negli atenei universitari ma come progetto quotidiano di ogni individuo e si fonda, come visto, sull'importanza di invertire il punto di vista sulla quotidianità e sulla routine, cercando di non considerarli più stati di inazione ma come qualcosa di diverso:

dal punto di vista di categorie come "guerra", "conflitto" ed "emergenza", siamo ancora incapaci di pensare alla vita quotidiana in corso come a qualcosa di diverso da stati di inazione che sono il terreno sociale contro cui le contingenze della violenza e del conflitto generano deviazione e distorsione. Questa visione per difetto

della produzione del quotidiano come inazione rafforza una tendenza fondativa della teoria sociale a considerarla e la produzione della vita ordinaria alla stregua di un'estensione normale, abituale e funzionale dell'esistenza della stessa società. Anche se nel nostro pensiero è sempre presente una controcorrente hobbesiana che ci ricorda come la vita di tutti i giorni non sia una certezza della vita umana e della natura, la prevalente concezione funzionalistica confonde la normalità, la routine, il quotidiano e la pace nella vita sociale. Non abbiamo perciò prestato sufficiente attenzione alla fatica e allo sforzo sociale richiesti per produrre nelle società umane la pace come fatto quotidiano. Il lavoro di produzione del quotidiano viene ancora visto come il sedimento prevedibile di qualunque sistema organizzato di ruoli, norme e statuti [...] e immaginato come una versione sociale di macchina del moto perpetuo che funziona finché qualche disturbo esterno non la precipita nello squilibrio (ibid., p. 115).

Come i pregiudizi nei confronti dei media digitali, anche questa concezione della quotidianità la ritroveremo nella voce delle persone incontrate sul campo, rendendo spero evidente quanto sia necessario e fondamentale raggiungere quest'inversione anche nel "senso comune" delle persone. Mi sembra che questo infatti sia fondamentale per evitare che, quando l'arrivo di un territorio di una qualsiasi alterità (sia essa rappresentata da un migrante o semplicemente da un tratto culturale) comporta la "scoperta" improvvisa e sconvolgente della fatica che costa inventare la quotidianità,

la colpa venga interamente addossata proprio a questi “agenti esterni”, facendoli diventare nemici contro cui scagliarsi.

Oltre a de Certeau, Goffman e Bourdieu sono sicuramente tra i due autori che più hanno contribuito a costruire le basi per una complessificazione dell'apparente semplicità che si nasconde dietro le abitudini; il primo approcciando etnologicamente tutti quegli sforzi che permettono l'esistenza delle convenzioni sociali; il secondo mettendo in luce tutto quel gioco di strategie e rituali attraverso cui avviene la riproduzione sociale.

Il quotidiano quindi “come lo spazio per Michel de Certeau, si costruisce attraverso le traiettorie degli attori sociali, si circoscrive attraverso le pratiche” (Meloni, 2011). Descrivere queste traiettorie, e quindi le strategie e le tattiche attraverso cui si produce la quotidianità, è possibile solo attraverso un'attenzione quasi feticista ai piccoli gesti che le compongono. Questo tipo di indagine è stato, non a caso, spesso condotto attraverso l'osservazione di tutte quelle pratiche e quei “micro-rituali” della vita quotidiana che hanno a che fare con la “cultura materiale”. Questo è dovuto non solo a una certa esperienza dell'antropologia, soprattutto italiana, a trattare gli “oggetti”, ma soprattutto perché, come abbiamo ampiamente discusso nei paragrafi precedenti, una certa riscoperta del valore della vita quotidiana passa attraverso un necessario smarcamento di questa dal concetto di consumo o, come per de Certeau ma anche Mary Douglas, da una totale rivalutazione delle pratiche connesse a quest'ultimo.

Credo che la connessione tra gli studi sul quotidiano e quelli sulla cultura materiale, oltre che all'indubbia efficacia teorica e metodologica, sia dovuta anche allo scarso interesse che autori come Bausinger e de Certeau hanno destato fino a tempi recenti. Del tedesco abbiamo già detto come sia stato solo molto recentemente riscoperto e portato in Italia e quindi di come solo in questi anni il suo nome stia iniziando a comparire tra le bibliografie dei libri di antropologia; l'autore francese invece ritorna spesso, come ricordato da Alberto Abruzzese nell'introduzione della traduzione italiana de "L'invenzione del quotidiano", anche se più come vago riferimento, relegato principalmente ai ragionamenti rispetto il mondo degli utenti, le forme del consumo e l'esperienza comune, ma, fino a un certo momento, mai realmente utilizzato come punto di riferimento metodologico, capace di fornire obiettivi e oggetti di ricerca sociale nelle analisi sul conflitto tra apparati cognitivi ed esperienza vissuta (cfr. p. XVI). È insomma innegabile che l'influenza dell'opera di de Certeau ha tardato a diffondersi (la prima traduzione italiana infatti arriva solo nel 2001). Così a influenzare fortemente la riflessione sulla vita quotidiana sono altri testi, che affrontano e cercano di ribaltare le teorie sul consumo proprio attraverso una riflessione sugli oggetti o, meglio, sulle merci. Tra queste il lavoro pionieristico di Mary Douglas, condotto insieme all'economista Byron Isherwood (2013), in cui le pratiche di consumo rappresentano l'arena dove vengono messi in gioco le costruzioni sociali legate alle percezioni di purezza e impurità, sicurezza e rischio. Douglas e Isherwood rifiutano quindi quelle che erano le due prevalenti concezioni del

consumo, sia quella che lo considera semplicemente uno spreco e un esercizio di irrazionalità, sia quella che lo vede come una pratica eminentemente utilitaristica, volta a soddisfare bisogni edonistici. Nella loro prospettiva invece, il consumo ha una componente rituale.

Non si può poi non ritornare ad Appadurai e al fondamentale volume da lui curato “The social life of things” (1986). Nella sua introduzione ripresa e aggiornata ne “Il futuro come fatto culturale”, Appadurai sostiene che sia necessario ripensare un’antropologia delle cose capace di sfuggire a un’assunzione, tutto sommato etnocentrica, radicata nella cultura occidentale:

Il senso comune dell’Occidente contemporaneo, fondandosi sulle varie tradizioni storiche della filosofia, della giurisprudenza e delle scienze naturali, ha una forte tendenza a opporre le “parole” alle “cose”. Per quanto anche in Occidente non sia sempre stato così, come ha osservato Marcel Mauss nel suo “Saggio sul dono”, la forte tendenza contemporanea è considerare il mondo delle cose inerte e muto, attivato, annullato e conoscibile veramente solo dalle persone e dalle loro parole. Eppure, in molte società storiche le cose non sono state separate dalla capacità delle persone di agire e dal potere delle parole di comunicare. Che questa visione delle cose non sia scomparsa nemmeno nelle condizioni del capitalismo industriale occidentale è una delle intuizioni sottese alla celebre analisi di Marx del “feticismo delle merci” nel Capitale. Sebbene il

nostro approccio alle cose sia necessariamente condizionato dalla concezione per cui esse non hanno significato oltre a quelli di cui le dotano le transazioni, le attribuzioni e le motivazioni umane, il problema posto dall'antropologia è che questa verità formale non illumina la concreta, storica, circolazione delle cose. Per questo motivo dobbiamo seguire le cose stesse, dal momento che i loro significati sono iscritti nelle loro forme, nei loro usi e nelle loro traiettorie. È solo attraverso l'analisi di tali traiettorie che possiamo interpretare le transazioni umane e i calcoli che illuminano le cose. Così, anche se da un punto di vista teorico gli attori umani codificano le cose con un significato, da un punto di vista metodologico sono le cose-in-movimento che illuminano il proprio contesto umano e sociale. (ivi, pp. 17-18).

Le merci quindi non sono per Appadurai una categoria particolare di cose, ma, in sostanza, qualsiasi cosa finalizzata allo scambio. Qui l'antropologo indiano riprende le tesi di Simmel che ne "La filosofia del denaro"(1984) sosteneva come la particolare forma sociale dell'economia consistesse non nel fatto che essa scambia *valori*, ma nel fatto che *scambia* valori.

Come nota Fabio Dei

anche se Appadurai non usa il concetto di oggettivazione, l'idea stessa che le cose abbiano una "vita sociale" implica la loro costituzione storica e processuale, parallela alla costituzione stessa

dei soggetti umani. [...] non si tratta di attribuire un'anima nascosta alle cose, ma di riconoscere, semmai, che se per certi versi gli uomini “fanno le cose” (nella tecnica, in particolare), per altri aspetti (soprattutto nello scambio) sono le cose a “fare gli uomini” (Dei, Meloni 2015, p. 58).

In questo senso quindi la lettura di Appadurai può essere ricollegata a quanto sostenuto da un altro dei più importanti teorici della cultura materiale, Daniel Miller. L'antropologo britannico, partendo dalla “Fenomenologia dello spirito” di Hegel, sottolinea la centralità proprio del processo di oggettivazione, inteso come azione umana capace di creare delle cose che finiscono per apparire e diventare altre da noi. L'alterità dell'oggetto però, così come il riconoscimento del soggetto, nella visione hegeliana si costruiscono dialetticamente nel processo storico.

Questo tentativo di risolvere la dicotomia tra umani e non-umani, con i primi visti quali entità dotate di volontà e *agency* e i secondi come entità inerti, verrà portato avanti soprattutto da Bruno Latour. Secondo il sociologo francese questa divisione sarebbe tipica della modernità, che ha portato ha una divisione tra politica e scienza. Poiché però, come da titolo del suo più celebre libro, “Non siamo mai stati moderni”, questa distinzione normativa non ha mai realmente funzionato, permettendo invece l'esistenza di entità ibride. Questa riflessione è qui doppiamente importante, perché da un lato mette in luce quella “inseparabilità antropologica” (Dei 2015, p. 57) del sociale dal materiale, fornendo quindi agli oggetti una *agency*

che, come vedremo, può posizionarli nel ruolo di media all'interno della rete che compone la società. D'altro canto illumina sulla natura dei diversi artefatti delle forme di comunicazione, che si configurano come ibridi tra entità umane e non-umane, non semplicemente considerabili come "oggetti", né però solamente pensabili come estensioni della capacità umana. Se quindi già Roland Barthes (1985), arrivava a sostenere la nozione di transitività dell'oggetto, nella quale si riconosce che "l'oggetto serve all'uomo per agire sul mondo, per modificare il mondo, per essere nel mondo in maniera attiva; l'oggetto è una sorta di mediatore tra l'azione e l'uomo", è con Latour che essi, attraverso la definizione di attante, recuperano totalmente la propria *agency*, divenendo appunto attori nei rapporti costruiti nella rete sociale, a volte come medium e a volte come soggetti.<

In questo senso quindi, l'attenzione sugli oggetti si rivela sicuramente come una modalità efficace per osservare l'invenzione del quotidiano in atto nel campo di ricerca che uno sceglie. Dovendo però parlare di media digitali, questo porta a dover compiere una scelta precisa, che qui intendo esplicitare.

Un approccio feticista rispetto alle "cose che parlano di noi" (cfr. Miller, 2008), che si concentri soprattutto su queste tecnologie come artefatti capaci di mediazione, rischierebbe di far finire in secondo piano l'oggetto di primo interesse di questo lavoro, cioè il rapporto che esse intessono con l'abitare. In altre parole, le caratteristiche di "cultura materiale" che i media digitali possiedono devono, in qualche misura, rimanere sullo sfondo, perché l'oggetto di

primario interesse è la modalità con cui le persone riescano ad appropriarsi di questi strumenti e a includerli nei loro mondi di vita attraverso le pratiche d'uso quotidiano (cfr. Martella, 2014, p-16). Bisogna quindi considerare i vari media digitali di cui si andrà a parlare nella loro natura ibrida di “cultura materiale”, “mediatori” e “ambienti”. Si tratta infatti di tecnologie che rientrano comunque nella sfera degli artefatti, come può essere più evidente se si parla di uno smartphone e meno se si parla più genericamente di internet. Eppure anche “la rete” deve ancorarsi a qualcosa di fisico, siano i server entro cui sono caricati i dati, siano i modem attraverso i quali entra nelle nostre case. Sembra poi ridondante sottolineare perché i media digitali siano a tutti gli effetti “mediatori” nei rapporti tra persone, tra persone e oggetti e tra persone e luoghi (ma andrà più avanti chiarita la natura di tale mediazione); va infine ricordato che queste piattaforme costruiscono degli ambienti, di cui si parlerà meglio più avanti. Basti per ora pensare a come all'interno di un social network quale Facebook le attività che si possono svolgere non sono univoche, ma possono variare fortemente, rendendo il social uno sfondo di diverse azioni, piuttosto che un “azione” in sé. La triplice natura dei media digitali appena esplicitata può quindi, come ripetuto più volte, essere tenuta insieme soltanto osservandone l'uso con cui le persone se ne appropriano.

Queste pratiche potrebbero essere definite con il termine “rimediazione”. Il concetto coniato da Jay David Bolter e Richard Grusin, sta a indicare, in breve, le modalità con cui i media interagiscono fra loro e per cui ogni medium di diversa generazione può integrare o

negoziare con un altro (non necessariamente in maniera unilaterale da vecchio a nuovo). Utilizzando questo termine in senso lato, come suggerito da Martella (ivi), si possono quindi osservare le modalità con cui i diversi *assets* culturali, piuttosto che avvicinarsi necessariamente attraverso forti rotture, si contattano attraverso le pratiche quotidiane che contribuiscono a costruire una certa continuità e adattamento nell'uso.

Il quotidiano si configura nel suo lavoro come luogo di una continuità del vissuto che, per quanto impercettibilmente, è in grado di rimediare (nella dimensione minuta della sfera di vita individuale) le rotture strutturali, i salti antropologici, le discontinuità storiche prodotte dalle dinamiche di sviluppo (economico, tecnologico, social e politico) che fanno la Storia. (ibid. p.9).

È importante introdurre questo concetto di rimediazione perché, prima di cercare di individuare cosa sia effettivamente cambiato, bisogna specificare come i cambiamenti non siano dati per un'imposizione tecnologica venuta dall'alto – “dovete tutti saper usare un computer!” - ma attraverso una negoziazione tra le possibilità nuove proposte da una tecnologia e l'uso che se ne fa. Come suggerisce Christoph Wulf, riprendendo le tesi di McLuhan, bisogna infatti partire “dal presupposto che i media dipendono dall'uso che se ne fa” (2013, p. 268). Per questa ragione

sarebbe opportuno evitare un

fondamentalismo mediatico che considera i media “come fonte di produzione del mondo, come la piattaforma direttiva della nostra comprensione della realtà e di noi stessi” e che, in tal modo, li inserisce in “quel luogo lasciato vuoto dall’erosione del concetto moderno di soggetto”; d’altra parte, occorre evitare anche di incorrere in una posizione che marginalizza l’ambito mediatico e che “lo identifica esclusivamente con le condizioni di realizzazione materiale dei processi semiotici”. Piuttosto, è necessario immaginare un concetto di medium orientato alla performatività, ovvero in grado di far fronte a questione come quella di “in che modo la comunicazione attraverso i media possa esser considerata allo stesso tempo una trasformazione e una sovversione rispetto al contenuto comunicato”. In questo processo le pratiche di incorporazione assegnano attraverso un sublime gioco reciproco di incorporazione ed excorporazione e nel contesto delle nostre azioni, un’ubicazione spazio-temporale a ciò che è invisibile o indisponibile. (ivi)

È quindi non tanto in qualità pregresse o assegnate loro dalle contingenze storiche e sociali che vanno ricercate le caratteristiche dei media, ma all’interno delle pratiche che ne plasmano la forma locale; questa infatti, che nonostante sembri omogenea, è sempre diversa.²⁵

²⁵ A tal proposito si veda l’enorme lavoro di Miller et. al. “How the world changed social media” (2016a), sia nel volume che porta questo titolo, sia nell’insieme complessivo di pubblicazioni del gruppo di lavoro legato al progetto “Why we post”. Com’è facile

Se un approccio alle pratiche quotidiane, quindi trova il suo significato nei termini in cui ci siamo appena espressi, bisogna definire le modalità con cui si costruisce il rapporto fra offerta mediatica e comportamenti quotidiani (cfr. Bausinger 2008). Secondo Bausinger, che vale la pena ricordare scriveva di questo sul finire degli anni '80, si può utilizzare la definizione di quotidianità mediatica. Questo termine indica da un lato

il modo in cui i media contribuiscono alla strutturazione spazio-temporale della giornata. [...] scandiscono il ritmo della giornata e articolano il corso della settimana [ad esempio] i bambini al giorno d'oggi imparano i giorni della settimana in base alla ricorrenza delle loro trasmissioni preferite. (ibid., p. 108)

Il rapporto tra tempo e media proposto dal tedesco però è anche più complesso:

quotidianità mediatica significa inoltre anche una certa occasionalità del consumo. Si è parlato talvolta di consumo mediatico in quanto attività secondaria trattando però la questione più nei termini di un'eccezione che come regole. Credo

immaginare dal titolo, i diversi volumi che compongono il progetto prendono spunto dall'assunzione che, anche nell'omogeneità proposta dalle diverse piattaforme dei social media, vi è un'appropriazione locale di quest'ultime che ne riconfigura l'utilizzo e in qualche misura anche la struttura e l'estetica.

invece che l'aspetto 'parergonale' sia prevalente nel consumo mediatico: si guarda la tv, si ascolta musica o si naviga su internet e nel frattempo si fa anche altro. È difficile stabilire a proposito quale sia l'attività primaria, quale quella secondaria e quale quella terziaria. (ivi)

Certo, i media di cui parla Bausinger sono principalmente media legati al tempo libero (la televisione), alle comunicazioni perlopiù personali (telefonia ed e-mail) e in poca misura al lavoro, mentre i media cui ci riferiamo oggi costituiscono un ambiente dove svolgere ognuna di queste attività e molte di più. Questa definizione però ci dà la misura del tipo di pratiche che adesso andremo ad osservare.

Una volta definite tutte le lenti con cui vorremmo osservare le pratiche d'uso dei media digitali per verificarne l'eventuale relazione con i processi di produzione della località (ecco che la nostra domanda iniziale continua a complicarsi), possiamo -finalmente- cercare di capire quali siano queste pratiche e confrontarci con loro.

2. « Non sei mai solo su internet »

Nel capitolo precedente ho tentato di tracciare il percorso teorico e metodologico che ha portato la mia domanda iniziale a complessificarsi e -soprattutto- ha permesso di focalizzare la lente attraverso cui portare avanti le mie osservazioni rispetto a queste pratiche che pur riguardando l'uso di media digitali sembrano relazionarsi con l'abitare e in particolare, come vedremo in questo capitolo, con l'abitare in città.

Prima di riuscire a individuare tali pratiche è però necessario individuare un preciso campo all'interno del quale far emergere i reali protagonisti di ogni ricerca antropologica, cioè le persone e i loro gesti, i loro comportamenti e i loro modi di relazionarsi con il mondo. E, nel caso di una ricerca che vorrebbe indagare i media digitali, giustificare la scelta di un determinato campo piuttosto che un altro è questione non di poco conto, anche dal punto di vista delle metodologie di ricerca. Così la domanda a cui cercherò di rispondere è: perché per questa ricerca mi sono recato in un quartiere periferico di Roma, cioè Montesacro? Cosa caratterizza questo luogo? Che tipo di persone ci abitano?

Perché lavorare proprio con queste persone?

In questo capitolo quindi cercherò inizialmente di giustificare le mie scelte nella definizione del campo; in seguito, seguiremo le storie di alcuni abitanti del quartiere per vedere se e come i media digitali concorrono nelle modalità con cui producono Montesacro come un contesto dotato di senso. Infine, dopo aver isolato alcune pratiche significative, cercheremo di definirne da un lato la forma che assumono, dall'altro le motivazioni che le provocano.

- DA DOVE PARTIRE?

Prima ancora di poter rispondere a queste domande e quindi chiarire come si configura il quartiere Montesacro, dove si trova, come si caratterizza, devo però porre una questione ancor più prodromica: perché un contesto “fisico”? Si potrebbe infatti obiettare che lavorando sui media digitali mi sarebbe stato possibile partire proprio da essi, individuare un certo tipo di pratiche rintracciabili online e seguire poi le tracce dei praticanti stessi, raggiungendoli per vedere come quanto fanno online si relazioni con il loro stare in un luogo. Non si sarebbe trattato affatto di una strada sbagliata.²⁶

Nel mio piccolo, quando ho dovuto redigere la tesi per la laurea magistrale, ho tentato proprio questa via,

²⁶ Come resoconto delle metodologie di indagine connesse all'antropologia digitale si veda Miller e Horst (2012) e in particolare l'intervento di Tom Boelstorff all'interno del volume.

arrivando anzi ad estremizzarla. Prendendo spunto dai diversi autori che si sono confrontati con le realtà delle comunità virtuali a partire dal concetto di *fandom*,²⁷ tentai di inserirmi all'interno di una di esse che si configurava come una comunità di persone particolarmente riflessive, soprattutto rispetto a loro stesse in quanto gruppo capace di contattarsi attraverso il gesto di scrivere. Senza dilungarmi, non mi limitai a partire dal contesto virtuale, ma ci rimasi. Vi sono diversi antropologi convinti della ricchezza di un approccio che sia totalmente partecipante del modo in cui gli individui vivono questo genere di comunità, cioè un desiderio di condividere e fare amicizie, giocare e imparare cose nuove senza aver bisogno di trasferire l'esperienza sul piano del mondo "attuale".²⁸ In qualche misura, significa

²⁷ Il termine deriva dall'unione del termine inglese *fanatic* (appassionato, abbreviato in *fan*) al suffisso *-dom* (come in *kingdom* o *freedom*), con il significato di *mondo degli appassionati*. Il termine in sé quindi non si riferisce semplicemente al gruppo di appassionati di un argomento o l'altro, ma all'ambiente o comunità virtuale che essi costituiscono. In merito si veda Mizuko Ito (2012;2013) per lo studio dei *fandom* digitali, Quinto Antonelli e Anna Iuso (2007) per riflessioni sul rapporto tra *fan* e idoli nel passaggio da cultura popolare a cultura di massa, e ovviamente Benedict Anderson (1983) per quanto concerne la costruzione mediatica di comunità immaginate.

²⁸ Seguendo la sistematizzazione proposta da Tom Boelstorff (2010, 2012) rispetto a questi termini, con "attuale" intendo indicare ciò che avviene offline. Secondo l'antropologo britannico in questo modo si potrebbe evitare sia di concentrare il discorso su "fisico" e "non fisico", sgombrando il campo da dubbi riguardanti come sia possibile considerare degli artefatti tecnologici non fisici, ma soprattutto si eviterebbe di ragionare la relazione in termini di un'opposizione tra qualcosa di *falso* e qualcosa di *reale*.

entrare all'interno delle comunità alle condizioni degli "indigeni", piuttosto che imporre un'importanza maggiore al contesto non virtuale arrivando tramite un approccio dall'esterno.

Questo genere d'approccio non avrebbe però potuto funzionare per rispondere alla domanda che ci siamo posti in apertura. Il problema non è tanto il termine "abitare" o i processi con cui viene prodotta la località; sarebbe stato anzi interessante mostrare come sia possibile fare casa anche in luoghi digitali e come essi si qualificano. Sarebbe in qualche misura un proseguimento del lavoro inaugurato da Benedict Anderson mentre ragionava sui media a mezzo stampa, che avrebbe portato a osservare come, per dirla con le parole di Mizuko Ito: "locality—as defined place as well as meaningful context—remains robust, but the players that contribute to it can be impersonal, technological, and spatially dispersed" (Ito, 2001, p.1).

L'antropologa giapponese ha ragionato molto sulle caratteristiche delle comunità che si formano a partire da un contesto virtuale, ma anche sul legame tra i luoghi geografici e queste località virtuali. Proprio a partire da esempi "nati" degli ambienti virtuali, come ad esempio comunità di videogiocatori, ha cercato di mostrare come il concetto di località debba essere slegato da una concezione naturalizzata che lo legherebbe a un determinato luogo fisico, che non gli è infatti mai appartenuta.

Denaturalized from association with
geographic place, locality is unbounded and

dynamic, an ongoing partial achievement that never exhausts possibilities for affiliation and solidarity. At the same time, it is grounded in particular social practices, materialized texts, placed infrastructures and architectures. All localities are ultimately hybrids of geographically and technologically placed connection. (ivi)

L'approccio proposto da Ito tende quasi a de-territorializzare l'etnografia al fine di cogliere come le persone costituiscono quelli che lei chiama "network localities", cioè reti assemblate dall'individuo che tiene insieme la località come contesto personale dotato di senso. Questo risulterebbe però problematico dal momento in cui riteniamo che per comprendere appieno la relazione tra media digitali e produzione della località sia necessario osservare come il lavoro dell'immaginazione permetta di "rimediare" questi stessi all'interno di contesti più "tradizionali" e comprendere tramite quali pratiche ciò avviene. In questa operazione è l'individuo con il suo agire che si trova nella posizione centrale di medium tra i diversi ambienti in cui può situarsi; è quindi soprattutto l'individuo che svolge questo ruolo ad essere il fuoco della nostra ricerca.

Il tentativo è infatti quello di comprendere con quali modalità, individuali e collettive, i media digitali concorrano a produrre un contesto sensato per l'agire quotidiano e considerando questo contesto come un nodo all'interno di una rete più ampia, composto da tanti fili "virtuali" quanti sono quelli "attuali". A tal proposito, Carlo Ratti

(2017), riassumendo i risultati del lavoro del Sensable City Laboratory del Massachusetts Institute of Technology e riprendendo, oltre le tesi di Latour, quanto sostenuto da Manuel Castells (2008), sostiene che gli umani collegati in rete digitalmente “sono il punto di incontro di bit e atomi: le tecnologie integrate stanno trasformando profondamente non solo l’identità sociale, ma il modo di abitare fisicamente la città” (ibid., p. 45).

Ratti, ripercorrendo la storia delle tecnologie digitali, nota che queste, inizialmente pensate per creare un “ambiente intimo”,²⁹ si sono lentamente evolute per tornare nello spazio fisico. In particolare, Ratti collega questo cambiamento a una tecnologia in particolare, cioè a quella dello smartphone.

Attraverso gli smartphone, la città si espande e si modifica nelle nostre tasche. Ogni cittadino ha lo strumento per rilevare ed elaborare la città. L’esperienza di scrutare attraverso questa lente digitale ha carattere fortemente individuale. Il tuo smartphone ti colloca con precisione nello spazio e nel tempo, conosce i tuoi gusti, i tuoi orari e il tuo profilo di consumatore (ivi).

Secondo Ratti gli smartphone sarebbero proprio quell’artefatto che avrebbe portato a smentire quanti

²⁹ Nel testo di Ratti questa espressione è riportata tra virgolette senza specificare se essa sia o meno un riferimento da un lato alle teorie di Anderson già affrontate precedentemente, dall’altro al concetto di intimità culturale proposto da Herzfeld.

pronosticavano la “morte della distanza” e il progressivo rendersi inutili delle città, proprio perché esso funziona meglio se connesso alla città.

Il cellulare serve da sala di controllo, rivelando sistemi urbani come trasporti, meteo, social media e media interattivi comprendere queste dinamiche urbane consente alle persone di abitarla meglio (o renderla più godibile). Lo smartphone è uno strumento di analisi modulare sulla localizzazione, dotato di dimensioni pressoché infinite. (ibid., p. 47)

Verrebbe da osservare, come già Daniel Miller ha rilevato in più occasioni (Horst, Miller 2012, Miller 2016a), ma come anche Bausinger (2008, 2014) aveva a suo modo indicato oltre trent'anni fa, che tutta questa tecnologia capace secondo Ratti di renderci tutti *cyborg*,³⁰ finisce spesso per essere utilizzata “soltanto” per chiacchierare con parenti e amici (cfr. Miller 2016a). Ironie a parte, non si vuole qui negare -sarebbe paradossale- le potenzialità e l'efficacia che questi strumenti possono avere nel vivere quotidiano lo spazio urbano, o almeno quello delle grandi città a cui pensa Ratti, dove la velocità di connessione minima è abbastanza alta da permettere lo svolgersi di queste dinamiche. Si vuole però mettere in luce come le potenzialità che le case produttrici offrono attraverso i loro prodotti sono poi accolte, “rimediate” e localizzate dagli

³⁰ Rispetto al concetto di cyborg, oltre Ratti (2017), si veda anche Gandy (2005) e, tangenzialmente, le riflessioni di Stone (1997).

utenti in giro per il mondo in modalità spesso sorprendenti, come ribadisce a più riprese anche Miller quando sostiene che l'uso dei social network è contestuale alle caratteristiche culturali dell'individuo (2016a).

Per cui se pure mi in parte trovo d'accordo con Ratti quando afferma che

grazie agli smartphone, la vita quotidiana e le modalità di percezione della generazione Internet hanno assunto una valenza di stato postumano, con implicazioni di carattere architettonico, spaziale e, in particolare, urbano. «Questa generazione ha sviluppato atteggiamenti fisici e mentali che richiedono un tipo diverso di spazio, decifrabile attraverso sistemi di tracce e tutta una serie di realtà in continua evoluzione» (ibid., p.45)

ritengo questa più una previsione o una possibilità, che va poi verificata di volta in volta per capire come questo si reifica a Roma, a Londra, a Mumbai e a New York. Bisogna, insomma, verificare come tutte queste possibilità vengano messe all'opera dai cittadini e dalle istituzioni, in che modo queste tecnologie possano essere utilizzate come "strategie" o come "tattiche", quale disparità esista nella distribuzione di tecnologie di connessione che realmente permettano ai cellulari di essere degli "strumenti di analisi" efficace, cosa che non solo cambierà da Roma a Mumbai, ma anche all'interno di una singola città tra il migrante clandestino e chi ha diritto di cittadinanza, tra l'anziano e il giovane, etc. etc.

Insomma, le tesi che Ratti porta avanti insieme al suo gruppo di lavoro sono sicuramente importanti perché frutto di uno sguardo fresco rispetto a queste tecnologie. Ratti evita infatti di cadere nelle delle trappole in cui alcuni studiosi, anche più sofisticati, cadono non conoscendo le pratiche effettive di utilizzo di questi strumenti messe in atto dai nati nel nuovo millennio, forse perché lontani generazionalmente, come vedremo nel capitolo dedicato proprio ai più giovani. D'altro canto però, il rischio è di ricadere in un determinismo tecnologico secondo cui, dato che il nostro smartphone possiede l'applicazione "Google Maps" allora tutti la useremo. L'etnografia che cercherò di proporre vorrebbe mostrare invece come questo non sia affatto scontato e molto spesso gli utilizzi fatti di una piattaforma piuttosto che un'altra sono ben diversi da quelli progettati.

La scelta del contesto della nostra ricerca verrà quindi condotta con la consapevolezza di non poter immaginare né uno spazio "virtuale assoluto" né tantomeno uno spazio "attuale assoluto", ma necessariamente una commistione tra i due. Allo stesso tempo però, resta fondamentale scegliere un campo che esista "al di là" del suo essere connesso alla rete o avere eventuali protesi virtuali, e che esista da abbastanza tempo da farci vedere tanto le disgiunture sincroniche che quelle diacroniche, quelle tra un "prima" e un "dopo".

Questo ci permetterà anche di affrontare, come vedremo meglio in seguito, la questione della deterritorializzazione e di osservare come i confini e le

divisioni presenti nello spazio fisico vengano anch'essi “rimediati” in seguito alle novità portata dai media digitali, secondo quanto sostenevano già nel 1992 Gupta e Ferguson:

instead of stopping with the notion of deterritorialization, the pulverization of the space of high modernity, we need to theorize how space is being *re*territorialized in the contemporary world. We need to account sociologically for the fact that the ‘distance’ between the rich in Bombay and the rich in London may be much shorter than that between different classes in the ‘the same’ city. Physical location and physical territory, for so long the *only* grid on which difference could be mapped, need to be replaced by multiple grids that enable us to see that connection and contiguity—more generally the representation of territory—vary considerably by factors such as class, gender, races and sexuality, and are differentially available to those in different locations in the field of power. (ibid., p. 20)

Sono queste dunque le motivazioni principali che mi hanno portato a il quartiere romano di Montesacro come luogo dove osservare una declinazione locale dell’uso dei media digitali. Ora vedremo come si connota questo quartiere, all’interno del quale cercheremo capire se il tentativo di abbattere il confine che separa digitale da fisico e virtuale da attuale portato avanti dagli sviluppatori delle tecnologie digitali si reifichi nelle pratiche, venga rifiutato o faccia emergere qualcosa di inaspettato da entrambe le parti.

- MONTESACRO

“Nel quadrante settentrionale di Roma, quello di Montesacro è certamente uno dei quartieri dove è necessario andare oltre le apparenze. Bisogna assolutamente farlo per capire quanta storia, e quanta umanità, siano passate da qui attraverso vicende che si perdono letteralmente nei tempi.”

Così inizia un libro di recente pubblicazione, “La Storia di Montesacro” (2018), parte di un esperimento editoriale che ha portato alla pubblicazione di volumi dedicati a diversi quartieri romani; non si tratta però di certo dell’unico libro dedicato a quest’area della capitale.³¹ Tra le cose che nessuno di questi libri riesce a individuare definitivamente, ci sono i confini di Montesacro, per cui è proprio da questi che dobbiamo iniziare a descrivere il sedicesimo quartiere della capitale.

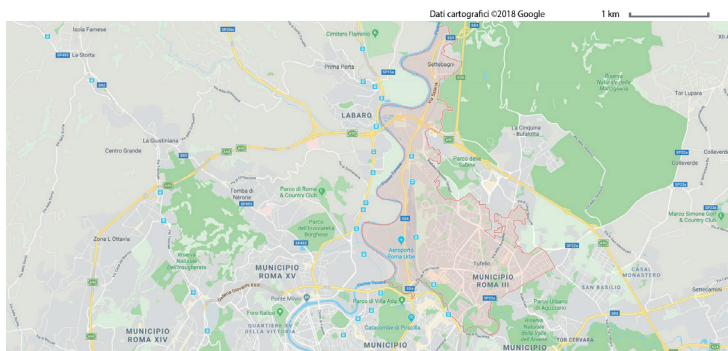


Fig. 1. Il terzo municipio su Google Maps

³¹ Si veda ad esempio: Marsilio (2003), Sozi (1993; 1995; 2003; 2005).

Sul sito istituzionale di Roma Capitale si trovano infatti due zone con questo toponimo, la zona urbanistica 4A “Montesacro” e la 4C “Montesacro alta”, zona che comunemente viene chiamata quartiere Talenti, dal nome della famiglia proprietaria della tenuta su cui sorse la zona abitata. Se quasi nessuno all’interno di queste zone parla di “Montesacro alta” è invece molto diffuso il toponimo “Città Giardino”; si tratta di un nome legato alle prime costruzioni degli anni ’20, che realizzarono una serie di villini inseriti nel verde e sufficientemente indipendenti, ai confini con quella che un tempo era una zona dedicata principalmente alla pastorizia. I vari libri dedicati alla storia del quartiere, non solo inglobano Montesacro Alto senza quasi mai specificare la differenza con il “Montesacro” e basta, ma spesso fanno sconfinare i limiti del quartiere a zone in realtà corrispondenti al Tufello o Bufalotta; i confini tendono a spostarsi anche nei discorsi comuni degli abitanti che molto spesso fanno rientrare anche la zona che risponderebbe al nome di “Casal Boccone” nei confini di Montesacro o addirittura della sola Talenti.

Ho preferito quindi lasciare che fossero i percorsi delle persone a guidarmi nel ritagliare la zona in cui svolgere la mia ricerca, piuttosto che affidarmi alle divisioni ufficiali o di selezionare forzatamente i confini del mio campo, scegliendo di chiamare questi luoghi comunque attraverso al più diffuso nome di “Montesacro”, ora che è stata esplicitata l’ambiguità nascosta dietro questa denominazione.

Ho “disegnato” il “mio” Montesacro utilizzando come punti di partenza le due piazze per eccellenza delle zone Montesacro e Montesacro Alta, cioè piazza Sempione

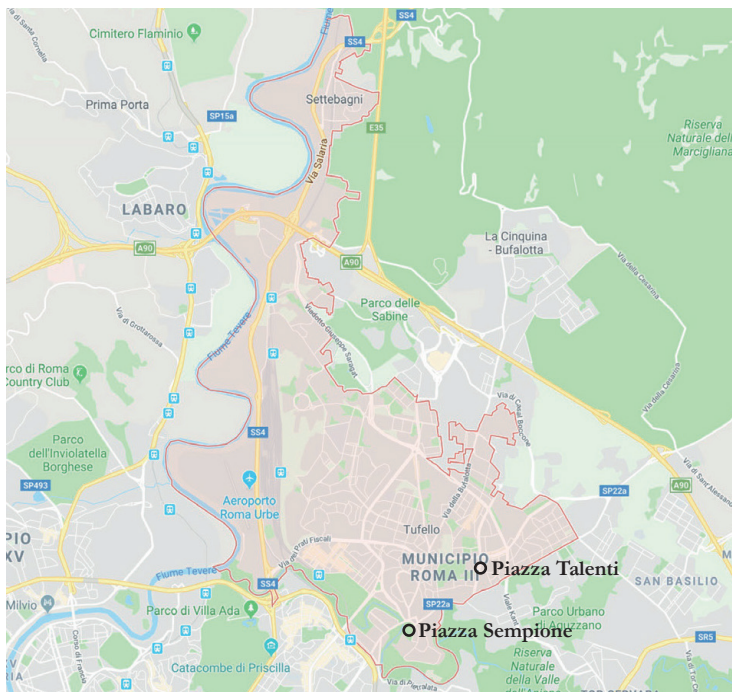
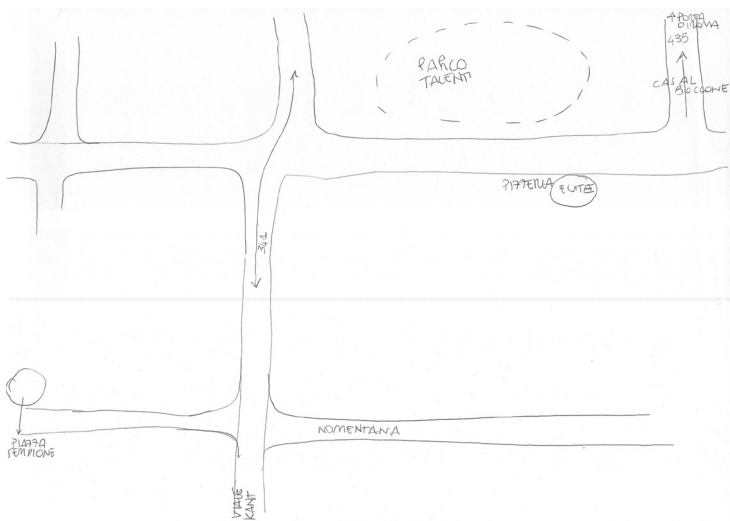
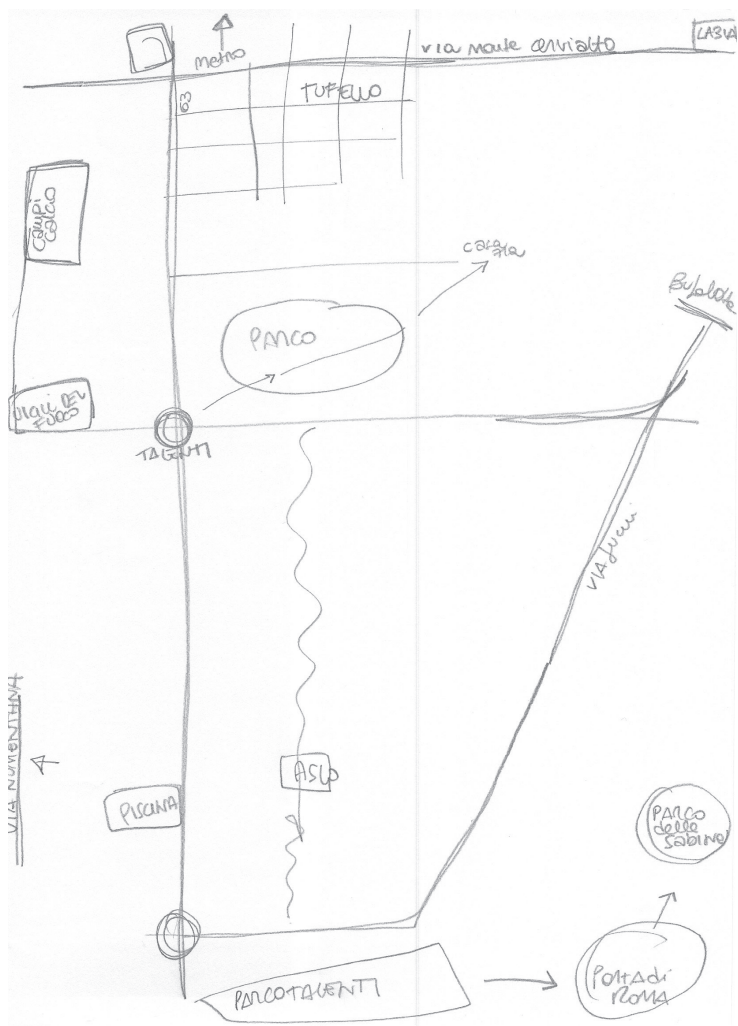


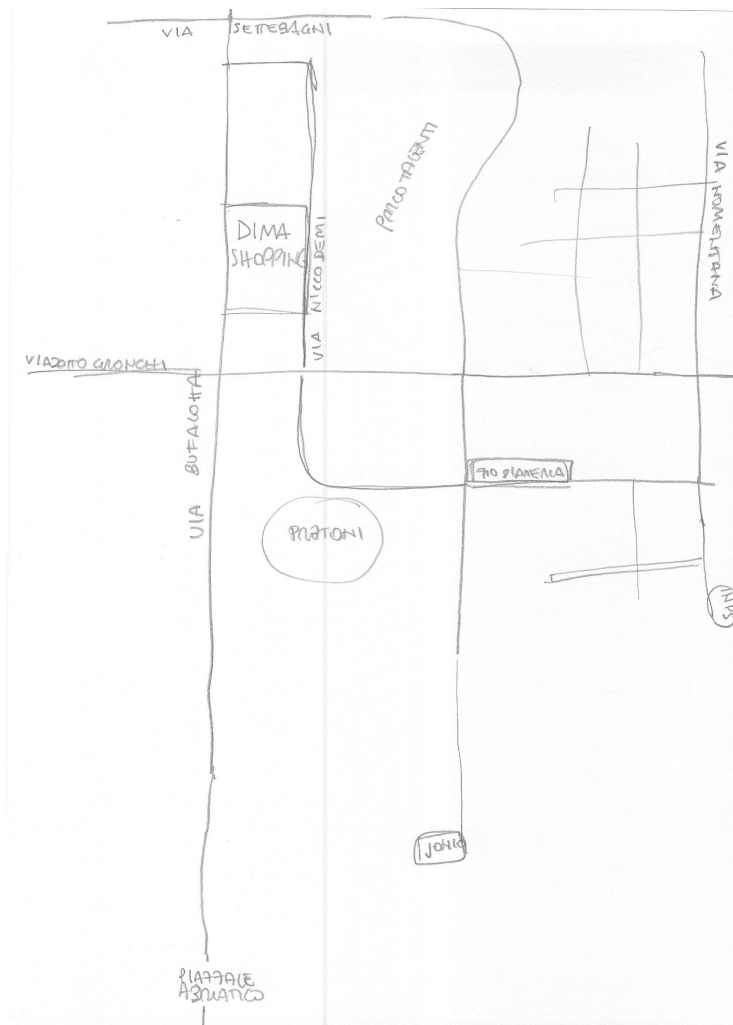
Fig. 2. *Piazza Sempione e Piazza Talenti individuate su Google Maps*

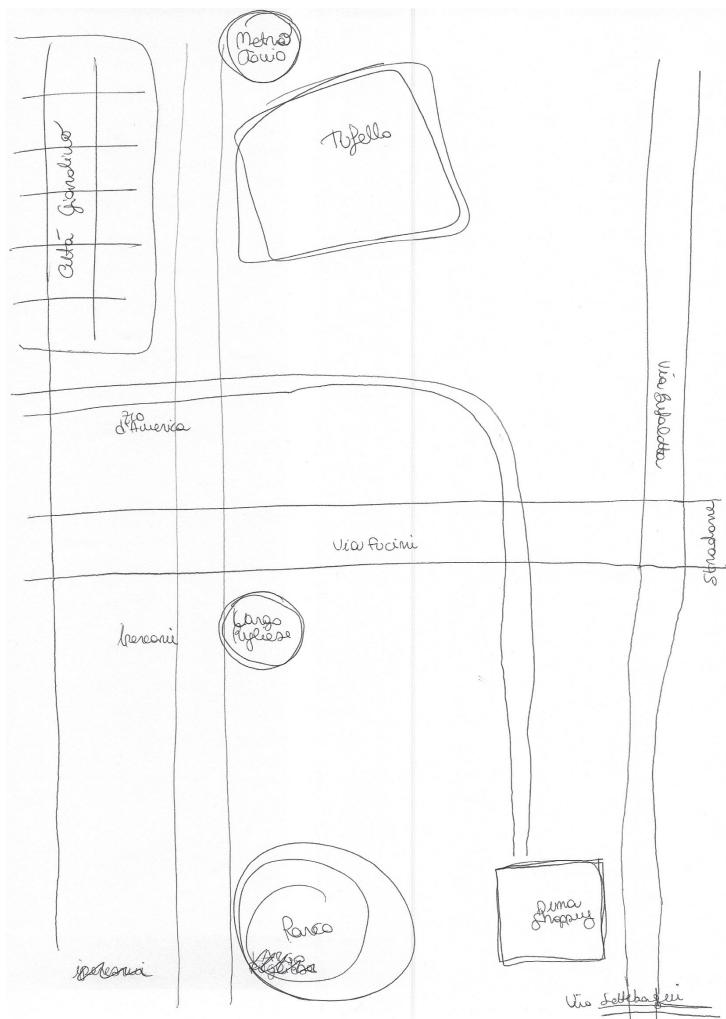
e piazza Talenti e ho quindi ritagliato il campo della mia ricerca in maniera piuttosto disomogenea: oltre i due succitati quartieri esso contiene infatti “la Bufalotta” e parte di “Casal Boccone”. Si tratta infatti di due zone che nelle mappe emiche³² (Miccichè, 2009) degli abitanti raramente ottengono una propria autonomia, a differenza del quartiere Tufello che, pur essendo confinante con tutte queste, ha dei confini facilmente riconosciuti.

³² Per Miccichè parlare di mappe emiche “significa semplicemente puntare l’attenzione sulla strutturazione dello spazio per come viene percepita, pensata e descritta dagli attori sociali” (2009)









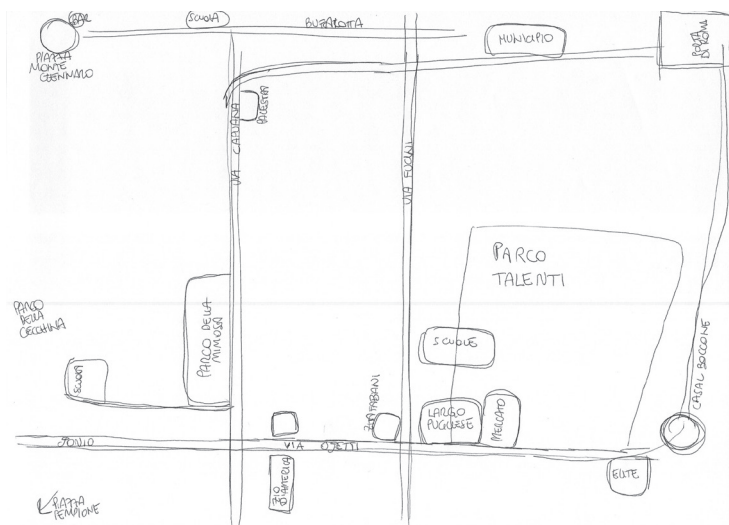


Fig. 3. Alcune delle mappe emiche raccolte durante la ricerca

Questa zona così ritagliata è compresa all'interno del III municipio di Roma, che al dicembre 2016 contava 205.019 abitanti. Per quanto riguarda la “nostra” Montesacro, è ovviamente impossibile riportare dei dati demografici precisi rispetto a una divisione non ufficiale. Per fornire delle cifre orientative, possiamo considerare al suo interno più di 110.000 abitanti, considerando i quasi 60.000 residenti in Montesacro, gli oltre 30.000 di Talenti e il resto divisi tra Casal Boccone e Bufalotta. Sempre a titolo orientativo, possiamo riportare la densità abitativa rilevata nella zona ufficiale di Montesacro, stimata per 14.239,69 abitanti per chilometro quadrato.³³ Non si tratta di numeri

³³ Dati consultati al 24/09/2018 sul sito di Roma Capitale.

utili ad esprimere un quadro complessivo né tantomeno completo della situazione, ma credo adeguati per rendere la vastità del campo con cui mi sono confrontato e che ci torneranno utili quando andremo a osservare quante di queste persone discutono online del loro territorio.

Geograficamente questa zona, lambita dal fiume Aniene, si sviluppa soprattutto lungo l'asse di via Nomentana, inserendosi quindi -insieme all'attiguo quartiere di Conca d'Oro che viene invece attraversato da via Salaria- nei flussi che connettono la provincia di Roma al centro della capitale. Se il quartiere Montesacro propriamente detto è sostanzialmente la parte del municipio III più rivolta verso il centro della città, arrivando più o meno a lambire l'anello ferroviario che invece la separa dal quartiere Trieste e più in generale divide terzo e secondo municipio, il resto della zona qui considerata sotto questo nome, che comprende quindi anche parti delle zone Casal Boccone e Bufalotta, arriva fino al Grande Raccordo Anulare e si trova perciò a confinare con il settore nord-est della provincia romana (i comuni di Riano, Monterotondo, Mentana e Fonte Nuova). Il terzo municipio si trova quindi nel pieno della direttrice che conduce gli abitanti della provincia all'interno della capitale e rimane fortemente segnata da questa connessione; si tratta infatti di una zona che al tempo stesso è "confine" della città, ma anche "ponte" attraversato per raggiungere le zone più centrali della capitale.

Per fare poi dei brevissimi cenni storici a Montesacro, come i diversi libri dedicati alla zona amano ricordarci, "si vive nel cuore pulsante della Storia, fin dai suoi

primordi” (ibid., p.21). All’interno di queste retoriche volte a costruire l’immagine di Montesacro non semplicemente come quartiere residenziale della periferia di Roma ma come partecipe della grande Storia dell’Uomo, che saranno centrali in un capitolo successivo, non può infatti sfuggire la presenza di diversi reperti preistorici, da animali come antenati degli elefanti e uri, fino all’”uomo di Saccopastore”, un Neanderthal il cui cranio fu trovato nella cava omonima, primo di tre ritrovamenti che testimoniarono la presenza di questi uomini in Italia.

Il nome “ Montesacro” invece, origina da quella che in realtà è una collina di appena 50 metri, che sorge “sulla riva destra dell’Aniene, a tre miglia da Roma”, come testimonia già Tito Livio. È proprio lui a suggerire che la celebre rivolta della plebe poi risolta da Menenio Agrippa, che avrebbe comportato l’istituzione della figura dei tribuni della plebe, si sarebbe svolta proprio sopra il cosiddetto Monte Sacro la collina cioè dove pare si recassero àuguri e aruspici per esprimere i loro vaticini. Lo storico romano in realtà parlerebbe anche dell’Aventino come possibile scenario di questa vicenda, ma indica il Monte Sacro, come l’opzione più credibile. Sia come sia, il discorso di Menenio Agrippa è solamente uno dei molti avvenimenti storici avvenuti in zona, tra cui si possono annoverare diverse battaglie per il Ponte Tazio e il Ponte Nomentano e l’incontro di Carlo Magno con Papa Leone III alla vigilia della sua incoronazione a imperatore. Sul Monte Sacro poi venne recitato anche un secondo discorso, ben più recente di quello di Menenio Agrippa. Si tratta di quello tenuto da Simon Bolivar nel 1805, testimonianza di come

la zona dovesse essere piuttosto visitata durante i *Grand Tour*, come testimonierebbe anche uno scritto di Stendhal (1829), che racconta di essere stato nel celebre luogo dove si trovano “le vacche che ora abitano la tomba di Menenio”. Bolivar si recò infatti sul Monte Sacro ispirato proprio dalla storia della rivolta della plebe e qui avrebbe pronunciato il solenne giuramento di lottare per la libertà del suo popolo.

Il quartiere, come abbiamo detto, comincia a vedere le prime edificazioni negli anni '20 con i lavori per la città giardino e venne ufficialmente denominato “Montesacro” solo nel 1951. Intorno al 1956 sarebbero poi iniziati i lavori da parte della famiglia Talenti per la costruzione di Montesacro alta. Se la seconda metà del ventesimo secolo vede avvicinarsi a Montesacro diverse celebrità ricordate spesso dagli abitanti (su tutti Rino Gaetano, ma anche Baglioni, Peppino de Filippo, etc.), il quartiere diventa sfondo prima per il celebre “Ladri di biciclette” di Vittorio de Sica e poi anche per “Una vita violenta”, libro di Pier Paolo Pasolini (1959). Le frequentazioni di entrambi questi due grandi della cultura italiana vengono ricordate tanto nei discorsi quanto con targhe per le strade del quartiere -che meno volentieri invece ricordano quando Pozzetto veniva a girare i suoi film su via Ojetti perché poteva ricordare un panorama milanese-, ma testimoniano anche la varietà degli scenari che è possibile incontrare in una zona che in quegli anni viveva di un'espansione notevole. Pagine abbastanza recenti e ancora molto ricordate della storia di questa zona riguardano poi gli anni di piombo, con gli omicidi di Angelo Mancina, del giudice Amato e di

Valerio Verbano a svettare su molti altri fatti di cronaca.

Per concludere questo rapido e per nulla esaustivo resoconto della storia di Montesacro, si può dire che questa zona rispecchia una condizione tipica della città di Roma messa in evidenza da Carlo Cellamare:

Il territorio metropolitano di Roma è quindi caratterizzato da stratificazioni spazio-temporali di processi e organizzazioni territoriali diversi fra loro, spesso combinati in modi differenti e specifici: situazioni caratterizzata da una permanenza della struttura «pre-metropolitana» [...] Il territorio è un palinsesto dei processi di urbanizzazione che si sono succeduti nel tempo, dando origine a combinazioni specifiche nei singoli contesti locali. [...] sviluppando quanto era in *nuce* non Lefebvre e che riprende Brenner, l'urbanizzazione contemporanea è l'esito di una stratificazione di forme diverse di «urbano che spesso convivono e che vengono praticate contemporaneamente dagli abitanti, anche in modo transcalare. (2016, p. 22)

Spero quindi che anche un così breve resoconto delle qualità demografiche, geografiche e storiche valga a farne intuire la stratificazione di questo territorio, che sembra essere periferico in un senso diverso da quello che solitamente viene assegnato al termine. Se il terzo municipio è composto da una variegata unione di quartieri che spaziano su ogni livello (dalle fasce sociali più povere a quelle agiate, da un'età media più alta a una più bassa, da quartieri storicamente di destra a quelli di sinistra, etc.

etc.) e il *refrain* che più spesso si può sentire rispetto alla sua vastità che lo rende più grande di intere città italiane, la zona che ho ritagliato sotto il nome Montesacro si presenta come la zona forse più omogenea, più densamente popolata e in cui raramente si incontrano particolari criticità economiche o sociali, pur esistenti. È in questo senso che si può parlare di una zona periferica o comunque particolarmente liminale: sospesa tra le centralità romane poste oltre l'anello ferroviario e la periferia fuori dall'anello autostradale, piena a quanto pare di reperti storici e archeologici che però difficilmente emergono o fanno rientrare la zona all'interno di circuiti turistici, sostanzialmente fuori dai discorsi sulla città, che siano essi negativi o positivi. Come ebbe a dirmi qualcuno durante la mia ricerca, e credo riassume bene la liminalità della zona, «qui ci metti lo stesso tempo ad arrivare al Colosseo o alla campagna».

- LE CLASSI SOCIALI SUI SOCIAL NETWORK

Negli ultimi tempi si è andato formando un nuovo tipo di ricerche etnologiche, le quali non analizzano la cultura chiaramente contornata e tutto sommato abbastanza omogenea di un gruppo consistente di persone (come ad esempio gli abitanti di un villaggio), ma tengono piuttosto conto delle nuove condizioni socio-culturali e descrivono le mutevoli (sebbene non casuali) costellazioni all'interno di uno spazio determinato (un luogo, una strada, un parco ecc.), ovvero cercano di applicare forme di "thick description" su gruppi ristretti

di persone, o addirittura su singoli individui nei loro mutevoli orientamenti (Bausinger, 2009, p.150).

Questo sosteneva Bausinger nel suo immaginare scenari futuri per gli studi sul folklore e più in generale per l'antropologia e in questo senso vorrei presentare Montesacro come spazio dove ho svolto la mia ricerca etnografica; non si tratta dello studio di una cultura omogenea o comunque di un gruppo di persone dai confini ben delineati, ma dell'osservare il mutarsi dei posizionamenti sociali all'interno di uno spazio determinato. Perché proprio questo spazio e se vi siano comunque dei raggruppamenti dai tratti omogeni al suo interno, sono le domande a cui ora cercherò di rispondere.

Come e perché rivolgersi a questa zona per la mia ricerca? Da un lato ci sono anche ragioni di natura pratica, spesso ingiustamente escluse dai resoconti etnografici. Si tratta spesso di in un tentativo maldestro di nascondere come il campo di ricerca venga a formarsi anche grazie a contatti che esistono da ben prima che si sia pensato di compiere una ricerca, come se vi fosse ancora una specie di retaggio positivista che costringe l'antropologo a fingersi elemento estraneo (e quindi oggettivo e oggettivante) ai luoghi del suo lavoro. Se però nei campi più esotici sembra più "semplice" raccontarsi dal momento del proprio arrivo sul campo, la situazione diventa più opaca e difficile quanto il contesto della ricerca è la propria città natale; un certo imbarazzo causato dall'essere "persona" del ricercatore torna a giocare un suo ruolo. Questo problema si vive in

maniera ancora più forte quando la ricerca coinvolge anche i percorsi online del ricercatore e in particolare i suoi profili sui social network. Che ne è dell'intimità della ricerca, se chiunque mi abbia conosciuto con nome e cognome nella mia vita può vedere che ho stretto amicizia online con quell'informatore privilegiato o che sono entrato in un gruppo su Facebook che nel mio privato non frequenterei di certo? La confusione tra vita privata e lavorativa viene ad aumentare, così come la difficoltà di restituire il quadro complessivo all'interno del quale si sono operate delle scelte metodologiche. Per spazzare quindi via ogni dubbio, posso affermare che sicuramente la scelta da parte mia di lavorare a Montesacro è dipesa anche dai miei contatti precedenti con questo luogo, dove vive tutt'ora parte della mia famiglia, che mi hanno permesso di muovermi con più semplicità, soprattutto nel momento in cui ho scelto di trasferirmi nel quartiere per condurre la ricerca.

La “medietà” storica, sociale e geografica che ho cercato di descrivere precedentemente, che emergerà dalle parole degli abitanti e che fa quindi dire ai tanti “narratori” di Montesacro che per coglierne il valore bisogna “andare oltre le apparenze”, è altrettanto certamente un altro fattore che ha motivato la mia scelta.

Ho voluto infatti individuare con Montesacro non tanto un campo di ricerca da indagare in maniera olistica, ma un contesto preciso, quello di un quartiere piccolo-borghese della periferia romana, all'interno del quale osservare gli usi dei media digitali e i percorsi tracciati da essi, prima a livello individuale e poi a livello collettivo, in modo da poter osservare continuità e disgiunture che

vengono a presentarsi nei processi di produzione della località. Proprio per cogliere queste disgiunture e il modo in cui si modifica il lavoro dell'immaginazione quando entra in contatto con i media digitali, sembrava particolarmente felice l'idea di confrontarsi con una "classe media".

Se infatti abbiamo visto come la produzione della località sia un processo volto, sostanzialmente, a costruire un contesto che fornisca un senso all'azione, questo comporta anche la necessità di costruire uno spazio per quest'ultima. La borghesia quindi sembra essere in questo senso tra le classi sociali più motivate in questa operazione, proprio perché in questo momento storico non sembra avere un proprio spazio ben definito. Il termine borghesia mi sembra più adeguato di quello di ceto medio o classe media, visto che è venuta a complicarsi la possibilità di distinguere un'identità omogenea di classe in base alla condizione sociali; quando parlo di borghesia quindi, mi riferisco alla definizione che ne propone Pietro Meloni (2011):

Forse oggi possiamo usare il termine borghese come sinonimo di individuo ordinario, come autorappresentazione di una condizione che distingue gli attori sociali da altri gruppi sociali che, anch'essi in maniera molto superficiale, vengono indicati ricorrendo a definizioni che non collimano necessariamente con una teoria sociologica delle classi [...]. (ibid. p.45)

Meloni raccontando dei suoi interlocutori parla di

individui riflessivi, che si rivolgono al passato con un'attenzione nostalgica indirizzata verso la patrimonializzazione della cultura popolare, che sono caratterizzati da un alto capitale culturale e da un medio basso capitale economico (ivi)

se parte di queste caratteristiche sono riscontrabili anche negli abitanti di Montesacro con cui mi sono confrontato, vedremo poi come sarà un'altra la caratteristica che, a mio parere, fornirà una caratteristica più o meno omogenea a tutti i miei interlocutori. Quello che mi interessa ora però è mostrare come in effetti gli abitanti di Montesacro con cui mi sono confrontato rientrino in questa definizione, come in quella proposta da Bausinger, per cui l'uomo medio sarebbe l'individuo che, esposto alla "pluralizzazione dei mondi di vita" (P. L. Berger, B. Berger e H. Kellner 1973), porta avanti il "faticoso tentativo, di riconciliare nel proprio piccolo mondo moderno e tradizione, di declinare la modernità nella tradizione specifica, e di converso di comprendere i mutamenti strutturali della tradizione avviati dai processi di modernizzazione" (2009, p.154).

Il borghese quindi sarebbe quell'individuo di difficile categorizzazione che, come sostiene Le Wita (1988), si identifica piuttosto attraverso una doppia negazione (non è né degli strati sociali più bassi né di quelli dominanti). Questo crea una certa eterogeneità tra gli individui, ma allo stesso tempo li costringe a scegliere un'identità e quindi a quel faticoso lavoro di riconoscersi come (o in) qualcosa. Si tratta quindi di un raggruppamento dai confini molto labili

che facilmente può confondersi con strati più agiati o più sofferenti della società, sia nella sua personale percezione che nella rappresentazione che offre allo sguardo esterno; si troverà dunque all'interno di questo raggruppamento chi cerca, scivolando inevitabilmente nel *trash* (Labranca, 1994)³⁴ di maneggiare culture *new age*, sfociando magari in un rabbioso rifiuto dei vaccini; chi, pur avendo tutti gli strumenti per riconoscerle, non riesce a distinguere le ormai famigerate “*fake news*”, chi al contrario attraverso il consumo cerca di posizionarsi su un gradino più alto della società, etc. etc.

Tutto questo viene ulteriormente complicato dalla distribuzione di tutti questi diversi individui all'interno dello spazio urbano da un lato e dall'esistenza dei media digitali dall'altro.

Per superare il semplicismo sociologico che vorrebbe gli individui collocati lungo scale monometriche, Bourdieu propone di collocarli entro “campi di forza”, collocando quindi i soggetti su piani cartesiani che possono rendere in maniera più adeguata la complessità delle collocazioni sociali. In questa misura quindi il sociologo francese intende la nozione di gusto (o disgusto) come pratica di distinzione, poiché si tratta letteralmente di un procedimento attraverso cui le frazioni di classe si dispongono nello spazio sociale, individuando delle nicchie non occupate da altri.

³⁴ Tommaso Labranca sostiene che si possa definire il *trash* come lo scarto tra un modello mediatico e il suo fallimentare tentativo di imitazione.

Il campo è una rete di relazioni oggettive (di dominio o di subordinazione, di complementarietà o di antagonismo, ecc.) fra posizioni [...]. Ogni posizione è oggettivamente definita in base alla sua relazione oggettiva con le altre posizioni, o, in altri termini, in base al sistema delle proprietà pertinenti, vale a dire efficienti, che permettono di situarla rispetto a tutte le altre nella struttura della distribuzione globale della proprietà. Tutte le posizioni dipendono, nella loro stessa esistenza, e nelle determinazioni che impongono a coloro che le occupano, dalla loro situazione attuale o potenziale nella struttura del campo, cioè nella struttura della distribuzione delle specie di capitale (o di potere) al cui possesso è legata la possibilità di ottenere i profitti specifici in gioco nel campo” (Bourdieu 2013, p. 307).

La posizione all'interno del campo viene individuata, secondo Bourdieu, analizzando il “capitale” che ogni classe, frazione di classe o soggetto possiede. La composizione di questo capitale è data dalla somma del capitale economico e di quello culturale (valutabile attraverso l'istruzione conseguita e i titoli di studio), ma anche dalla storia della sua produzione. Questi capitali possono essere infatti ereditati o prodotti dall'individuo; si arriva quindi a una ripartizione del capitale individuale che si divide in culturale e finanziario ma anche in ereditato o conquistato e dall'incrocio di questi capitali si possono individuare le posizioni sociali a cui corrispondono i vari stili di vita. A garantire la connessione tra posizioni sociali e stili di vita intervengono per il

sociologo francese gli habitus, cioè quelle

formule generatrici (per esempio, nel caso dei professori, l'ascetismo aristocratico) che stanno alla radice di ogni classe di pratiche e di proprietà, vale a dire della trasformazione in uno stile di vita distinto e distintivo delle esigenze e delle disponibilità che caratterizzano una condizione e una posizione determinata (Bourdieu 1983, p. 131)

Un campo quindi, al di là delle sue caratteristiche, è un'arena dominata dal conflitto per il controllo delle risorse e delle posizioni, che impongono agli attori determinati habitus; ogni attore poi viene guidato dalla *illusio*, l'illusione cioè che il gioco valga l'investimento fatto per partecipare.

Tra le accuse mosse a questa “teoria delle pratica” proposta da Bourdieu, compaiono quella di un eccessivo riduzionismo dei rapporti sociali in un'analisi utilitarista (Paolucci, 2011), dovuta all'uso di termini come capitale, interesse investimento e quella di determinismo, per cui i gusti dipenderebbero da un'oggettiva struttura del potere sociale.

E invece proprio l'habitus è la chiave che mette in luce la dinamicità della costruzione sociale del senso del proprio posto all'interno del campo. Il fatto che Bourdieu non abbia potuto aggiornare il suo metodo analitico non vuol dire che questa possibilità sia negata, anzi, ciò rientra perfettamente nel modo in cui l'habitus si presenta come struttura strutturata e che però funziona come struttura strutturante. In poche parole, se è vero che l'habitus per

Bourdieu entra “in funzione prima di arrivare alla coscienza, o all’ordine del discorso” (Bourdieu 2011, p. 458), è altrettanto vero che esso è fondato su “schemi storici di percezione e valutazione” (ivi) che quindi possono modificarsi negli anni. In particolare, Piero Vereni in “Identità Catodiche” (2008) propone di aggiornare il modello proposto da Bourdieu in seguito a

un mutamento strutturale delle condizioni di produzione dell’habitus in cui un terzo fattore è entrato prepotentemente a modificare i rapporti specifici tra capitale scolastico ed economico, questo terzo fattore può essere definito come capitale mediatico,³⁵ cioè come quota di “immaginazione come pratica sociale” resa disponibile dal sistema complesso dei flussi di immagini e informazioni che attraversano i campi precostruiti del sociale. (ibid., pp. 60-61, corsivo originale)

se quindi la produzione dell’habitus si è modificata, lo stesso può dirsi dei meccanismi della distinzione e quindi della costruzione di nicchie diverse per i vari gruppi sociali presenti nel campo:

³⁵ Sarebbe interessante osservare come questo capitale mediatico viene a costituirsi; è forse infatti ancora troppo presto perché esso possa essere ereditato, almeno di non voler far rientrare – e sarebbe tutto sommato corretto- al suo interno anche la sfera della letteratura. I primi momenti di questa possibile trasmissione ereditaria cominciano altrimenti a vedersi con la diffusione della passione per il vintage per quanto riguarda la cinematografia e, almeno nell’ultimo lustro, anche per quanto riguarda l’ambito videoludico (cfr. Dei, 2008).

la separazione fisica e sociale tra le classi, che rende plausibile e gestibile la distinzione in base al gusto, ha subito -nei quarant'anni che separano i dati su cui si basa *La distinzione dall'oggi-*modificazioni sostanziali nella sua complessità e nella sua stabilità. In pratica, possiamo dire che il mondo rappresentato nella ricerca di Bourdieu ha visto frammentarsi e sostanzialmente complicarsi la separazione “fisica e sociale” degli universi di vita che la “distinzione” come pratica simbolica conferma come separati, indebolendo quindi la retroazione positiva tra separazione e distinzione. (ibid., p. 56, corsivo originale)

Nella società che osservava Bourdieu infatti l'aristocratico, il borghese e il piccolo borghese raramente si sarebbero incontrati, frequentando luoghi diversi per il tempo libero, stanze diverse nel lavoro, eventi culturali e sociali diversi. Bourdieu insomma, come lui stesso sottolinea (1983, p. 378), prendeva spunto da quanto affermato da Carl Marx ne “L'ideologia tedesca”; secondo Marx infatti ciò che un individuo riesce a vedere dipende in buona misura dalla sua condizione di vita toccatagli nella divisione del lavoro. Vereni, sottolineando provocatoriamente come tutti questi discorsi sono stati possibili perché fatti prima dell'esordio televisivo di Maria de Filippi, spiega come

La spettacolarizzazione, la commercializzazione e la capillarizzazione della comunicazione mediatica in quest'ultimo trentennio hanno reso disponibili alla piccola

borghesia e alle classi lavoratrici, soprattutto attraverso la televisione, posizioni dell'immaginario e delle pratiche sociali borghesi altrimenti separate fisicamente. Senza tanti giri di parole: guardando la pubblicità o *Verissimo* [...] il piccolo borghese può oggi avere "occhi e orecchi" ben più aguzzi di quanto non avessero i suoi predecessori intervistati da Bourdieu e può quindi percepire come sostanzialmente ridotta la separazione fisica che dava credito e che si nutriva della distinzione (ibid., p. 58).

Mantenendo quindi l'impostazione analitica del sociologo francese, Vereni argomenta il suo aggiornamento mostrando come i media -con particolare attenzione per la televisione- abbiano permesso a classi sociali di diversa estrazione di incontrare immaginari appartenenti a gruppi posizionati diversamente sul campo – puntando tra l'altro su ciò per avere successo.³⁶

³⁶ Secondo Vereni programmi come le soap opera o i reality show quali *Amici di Maria De Filippi*, sono programmi in cui "il detonatore dello share è sempre e comunque un soggetto qualunque in crisi affettiva e/o identitaria" (ibid., p. 65), che cercano di riprendere l'aspetto distintivo di quella che era l'identità borghese, proiettata verso la propria interiorità, rispetto a quella "vacua exteriorità della classe nobile e (tramite la sua "profonda" introspezione") alla banale e inconsapevole superficialità delle classi subalterne" (ibid., p. 64). Oggi "le classi popolari che non hanno tempo da perdere a leggersi pallosissimi bildungsroman senza sugo per giungere a quel raffinemento della coscienza necessario a percepirsi come 'soggetto fragile', possono attraverso il tubo catodico fare un corso accelerato di pensiero occidentale, e condensare in un paio d'ore la filosofia del soggetto da Hegel ad Heidegger" (ibid. p. 66). Il motivo del disprezzo

Se quanto sostenuto da Vereni rimane valido, a dieci anni dal suo libro si sente il bisogno di aggiungere qualcosa anche ad esso, poiché la diffusione dei media digitali come strumenti da utilizzare ovunque e non solo a casa propria e in particolare l'arrivo di smartphone e social network sembra aver aumentato l'importanza, la portata e la capillarità di quel "capitale mediatico" da lui immaginato. Come vedremo, Facebook ha complicato ulteriormente Bourdieu.

La configurazione 1.0 di internet possedeva già in sé il germe di questo cambiamento, aprendo a chiunque lo visitasse la possibilità di arrivare attraverso un percorso individuale a incontrare quei flussi di immagini e informazioni che attraversano i campi precostruiti del sociale, ma la costruzione dei siti rimaneva appannaggio dei "pochi" in grado di padroneggiare il linguaggio informatico, così ancora poche erano le persone con a disposizione la tecnologia per accedere a questi siti e utilizzarli nella quotidianità. Si trattava di una rete contraddistinta da siti statici,

in cui l'utente poteva, sostanzialmente, soltanto navigare tra le pagine, come tra le isole di un arcipelago, oppure sbrigare la sua posta elettronica; i portali in pratica rappresentavano degli

verso questi programmi da parte dei "colti" sarebbe proprio che "costoro subiscono il gravissimo dispetto di vedere svelato sotto il naso, il trucco [...] fondativo della loro identità" (ivi).

accessi facilitati, da cui era più semplice compiere navigazioni tematiche, o consultare un motore di ricerca. (Menduini 2011, p. 5)

Verso la fine degli anni '90 cominciarono a nascere i primi siti archetipi del Web che Tim O'Reilly (2005) avrebbe definito 2.0, come Amazon (1995), Google (1998) e Wikipedia (2001); questi portali insieme a molti altri sarebbero stati infatti contraddistinti soprattutto dall'interattività con l'utente, che diventa ben presto il centro del servizio offerto. Se questa struttura prende piede inizialmente per motivi economici (una visita a una pagina aumenta il "page ranking" e quindi l'attrattività per inserzionisti pubblicitari, così come una recensione su Amazon contribuisce a costruire la reputazione del venditore e del prodotto), essa viene poi ripensata nella possibilità dell'utente di intervenire sull'estetica della rete, permettendo di aprire e personalizzare forum e blog in maniera abbastanza semplice; non solo, nei forum e nei blog l'utente può sempre confrontarsi con il tenutario del sito di riferimento, partecipando con lui alla costruzione di una comunità virtuale. Questa scia verrà seguita anche con la nascita dei primissimi social network, che impiegheranno in realtà qualche anno per ottenere il successo planetario per cui oggi sono famosi. I primi, Myspace e Second Life, ancora fortemente basati sulla personalizzazione estetica della pagina personale, apriranno nel 2003, seguiti poi da siti più impostati, che però avranno anche tutt'altro successo, come Facebook (2004), YouTube (2005) e Twitter (2006). Se i Social Network facciano o meno parte della configurazione 2.0 di internet è un dibattito aperto ma

che, tutto sommato, non ci interessa. Quello che interessa è invece notare come negli anni il web si sia modificato dando sempre più centralità al ruolo dell'utente e quindi dando sempre più possibilità a quest'ultimo di costruire nella rete i suoi capitali mediatici. A questo va poi aggiunta la diffusione su scala globale di un piccolo numero di siti utilizzati da "tutti" nel quotidiano, non quindi pensati come siti da raggiungere per uno specifico scopo ma siti dove, semplicemente, stare (riprendendo una caratteristica dei forum precedenti i social network, dove si arrivava seguendo un interesse e si restava spesso per parlare di tutt'altro).

All'interno di un social network come Facebook, per farla breve, si trova uno spazio virtuale condiviso da intellettuali e operai, ricchi e poveri e tutte queste persone possono, potenzialmente, confrontarsi l'una con l'altra. Così, l'incontro tra diverse classi sociali inaugurato in maniera indiretta dalla tv diviene improvvisamente diretto; succede quindi che lo sgomento snobistico individuato da Vereni rispetto alle *soap opera* o ai programmi d'intrattenimento "popolari" viene ribadito con ancora maggior forza e violenza. Da un lato infatti, chi possiede un capitale culturale maggiore viene spesso sorpreso a scandalizzarsi nel notare che "anche gli ignoranti" hanno la possibilità di commentare su Facebook, magari proprio sotto i loro *post* (il diritto di parola, checché se ne pensi, gli era invece stato assegnato ben prima, ma evidentemente poteva andare a genio finché gli "ignoranti" non hanno cominciato ad esercitarlo); dall'altra parte ci sono quanti non dispongono di questo capitale culturale e però al contempo hanno scoperto il piacere di esprimersi, al di là dei contenuti, e contestano

con forza e spesso violenza chi vorrebbe sottrarglielo. In questa contesa, è proprio il capitale mediatico ad essere al centro dell'agone. Vedremo questo meccanismo all'opera più chiaramente quando si affronterà in particolare il ruolo svolto da Facebook nella ricerca sul campo qui presentata, ma già da una prima osservazione emerge come la creazione di uno spazio potenzialmente "alla portata di tutti" non sia stata accompagnata né da una regolamentazione, sia che fosse repressiva o volta a costruire modelli di comportamento online, né dallo sviluppo di un pensiero critico e riflessivo da parte di chi si occupa di società, ma sostanzialmente lasciata a sé stessa, portando spesso alla polarizzazione dei due fronti. Anche rimanendo sul piano dei grandi numeri, non è difficile notare questo processo, se si va ad osservare il dibattito politico e sociale italiano degli ultimi anni, con il crescere della popolarità del neologismo "webete" coniato da Enrico Mentana, dell'idolatria rivolta a personaggi televisivi capaci di incarnare l'idea di "cultura alta" (come ad esempio Piero e Alberto Angela) o di pagine che si interrogano dichiaratamente sull'utilità del suffragio universale. Al contempo sorgono però delle pagine che contengono la parola "ignoranza" come un vessillo dietro cui schierarsi in difesa del proprio stile di vita e questo contrasto viene cavalcato dai diversi partiti politici che si sono man mano schierati da una parte o dall'altra.

Facebook e gli altri social network e più in generale i media digitali ci costringono quindi a riaggiornare le modalità con cui si costruisce il campo di forze e il mettersi all'opera della distinzione come pratica simbolica? Questa domanda è, in fin dei conti, contenuta all'interno di quella più grande

che muove la ricerca e, anche per questo, sembra un buon punto di partenza per la nostra indagine. La borghesia come raggruppamento sociale o come classe senza coscienza di classe (Warnier, 1999) sembra poter essere proprio il soggetto più adatto per rispondere a queste domande. Si tratta, come abbiamo visto, di individui definiti al negativo il cui spettro di possibilità aumenta improvvisamente con la modernizzazione e in particolare con la diffusione dei social media, che si voglia leggere questo fenomeno nella forma degli *-scapes* di Appadurai, dell'espansione dell'*habitat* di significato di cui parla Hannerz o della pluralizzazione dei mondi di vita di Berger, Berger e Kellner.

L'aumento delle possibilità con cui costruire il proprio capitale mediatico e il sorgere di spazi in cui incontrare "senza filtri" tutti i capitali degli altri che offrono quindi la possibilità di appropriarsene in maniera più o meno adeguata, aumenta il repertorio di stili a cui aderire e su cui investire, da utilizzare per giocare la propria posizione sul campo. Per l'individuo inserito in queste reti non è quindi più così automatico individuare la nicchia sociale che lui o il suo gruppo dovrebbe occupare e, in questo senso, comincia a perdersi e a dover faticare terribilmente per tornare ad ambientarsi. Se c'è quindi una caratteristica di questa borghesia che sto cercando di tratteggiare, è quella di essere una "classe spaesata". Torneremo su questo concetto di spaesamento più avanti, bisogna prima infatti fornire ancora alcune indicazioni per quanto riguarda il campo di ricerca da me individuato e costruito.

I terreni della ricerca etnografica infatti, non

esistono realmente ma sono creati e definiti dal lavoro di tessitura dello studioso stesso, che, come suggerisce Bourdieu, compie queste ricomposizioni sulla base del suo proprio habitus.

Come si sarà potuto intuire, Montesacro non è né sarebbe mai potuto essere letteralmente il mio campo di ricerca, risultando impossibile o quantomeno fortemente dispersiva una restituzione di quanto accade in un territorio così vasto in merito alla produzione della località. Il rischio, inoltre, sarebbe stato, come già Pietro Meloni a indicato parlando delle sue ricerche svolte a Siena, quello di

rimanere imprigionati nelle rappresentazioni di una città è molto forte, anche quando il quadro che si vuole restituire non è incentrato sull'immagine della città quanto invece sulle pratiche quotidiane degli attori sociali che in essa vivono e che attraverso le loro traiettorie compongono e disegnano spazi che possono corrispondere a quello che la città è, e possono sovente estendersi oltre confini cittadini (2011, p.8)

Montesacro quindi è piuttosto il vicinato, nel senso dato al termine da Appadurai, all'interno del quale ho tentato di lavorare; il contesto esistente quindi che reifica, venendo continuamente messo alla prova per mantenere la sua stessa esistenza, un certo tipo di località. Quale sia questa località e come la sua produzione cambi e venga messa in discussione in questi anni in connessione con la diffusione dei media digitali, è proprio la domanda cui lo

sguardo etnografico dovrà provare a offrire una risposta.

- LA VITA COME METODO

Ho detto come Montesacro sia il contesto di questa ricerca, che si è poi concentrata su alcuni spunti offerti da questo stesso per cercare di capire come venisse qui prodotta la località. Piuttosto quindi della descrizione densa di tutta la vita che si svolge all'interno di questo vasto territorio, mi sono focalizzato su tre diversi segmenti da me rintracciati e, come abbiamo visto, inventati come campi all'interno del campo. L'individuazione di questi tre campi non è stata elaborata prima al mio arrivo a Montesacro, bensì costruita di volta in volta fino ad arrivare all'attuale configurazione con cui ve la presento. Vale la pena quindi ripercorrere brevemente i passi che hanno portato a tale costruzione.

Al di là di mie conoscenze pregresse, il mio primo contatto con quanto stava accadendo in questi anni a Montesacro è avvenuto proprio online, tramite l'iscrizione ai diversi gruppi Facebook di quartiere. Ben presto però mi sono accorto che per penetrare all'interno della sfera dell'intimità culturale (Herzfeld, 2005) delle pratiche ordinarie che portavano alla nascita di determinati discorsi online, avrei dovuto pormi nelle stesse condizioni della loro produzione, per cui mi sono trasferito proprio a Montesacro, dapprima in una posizione appena esterna, all'interno del complesso residenziale di recente costruzione sorto sopra i resti della villa di Faonte, liberto romano

amico dell'imperatore Nerone, poi in una posizione ben più centrale, ovvero nel palazzo accanto allo “storico” locale “lo Zio d'America”, affacciato su piazza Talenti.

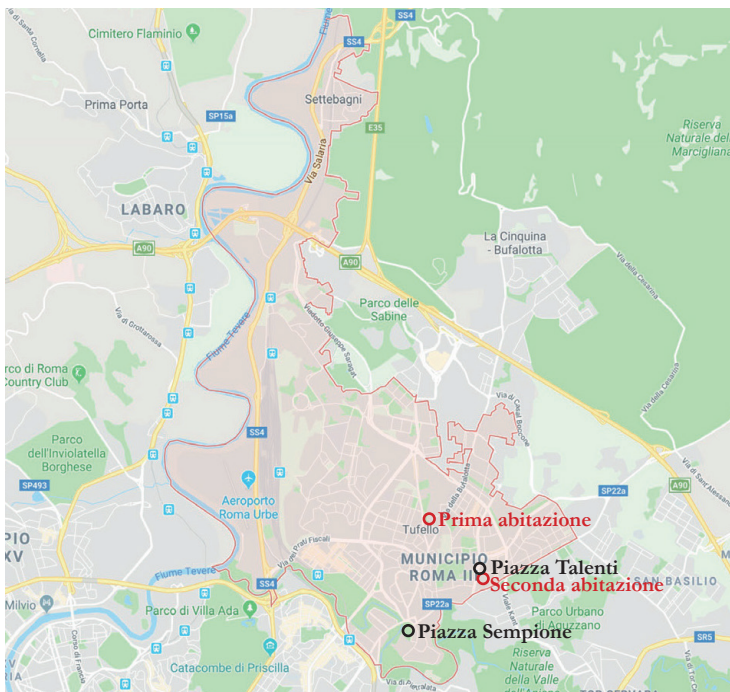


Fig. 4. La localizzazione delle mie due abitazioni nel corso della ricerca

Seguendo l'esempio proposto da Pietro Meloni, ho iniziato compiendo una “etnografia di frodo”, basata inizialmente soprattutto sul concetto di serendipità, ovvero sulla frequentazione aperta di persone e luoghi dove i dati emergono talvolta in maniera casuale. Aiutandomi con le reti di conoscenze che già possedevo sul territorio, ho contattato le prime persone con cui interfacciarmi. La frequentazione di queste persone mi avrebbe poi dato

accesso ad altri contesti presenti all'interno di Montesacro, permettendomi quindi da un lato di approfondire la mia conoscenza di alcuni gruppi formati all'interno dei social network e di svolgere su di essi la parte, paradossalmente, più vicina a un'etnografia tradizionale presente all'interno di questa tesi; dall'altro mi avrebbe permesso di costruire i contatti necessari per avviare una piccola ricerca-azione all'interno di una scuola del quartiere, facendomi così arrivare a conoscere quegli utilizzatori "privilegiati" dei media digitali che difficilmente avrei potuto contattare altrimenti, cioè gli adolescenti. Se infatti una buona ricerca necessita di penetrare proprio all'interno di quella sfera dell'intimità culturale e costruire all'interno di essa il rapporto tra ricercatore e soggetto, confrontarsi con adolescenti abbastanza a lungo da poter addivenire a questo risultato al di fuori di contesti molto formali come quello dell'aula scolastica è particolarmente complesso.

Proprio per questo l'inizio della mia ricerca etnografica è avvenuto attraverso il confronto con una serie di ragazzi, più o meno miei coetanei, che stavano vivendo come me in quel periodo "l'avventura" di prendere dimora e di dover fare casa all'interno di Montesacro. La condivisione di diversi capitali sociali infatti mi ha permesso di mettere in atto con loro una metodologia di lavoro che si rifa a quella dello *shadowing*, in modo tale da stringere quei forti legami che mi avrebbero permesso poi di penetrare in quei contesti che mi sembravano inizialmente inaccessibili.

Lo shadowing infatti, come nota Meloni, necessita di alcuni aspetti importanti che non vanno occultati:

- Il rapporto tra osservatore e soggetto indagato deve essere concordato e non può realizzarsi se non attraverso l'intimità culturale tra le due forze in causa, altrimenti si corre il rischio di essere eccessivamente invasivi, di analizzare soltanto le forme più esteriori delle interazioni sociali e delle pratiche quotidiane e, a me pare, è necessario che l'indagine etnografica si volga verso un'antropologia del noi perché si possa avere le pretese di ritenere lo shadowing una metodologia di rilevazione profonda;

- Perché funzioni, esso ha la necessità di concentrarsi su un nucleo di persone il più ristretto possibile, ossia mostra la sua maggiore efficacia se condotto su pochi attori sociali, mentre rischia di essere totalmente dispersivo nel momento in cui il numero di soggetti indagati tende ad aumentare (2011, p. 14)

La metodologia, in poche parole, è stata definita da Franco la Cecla come una pratica di pedinamento nella quale l'antropologo rimane sempre visibilmente tra i piedi dell'osservato (2009, LVI). Il termine sta infatti a indicare questo seguire le persone come un'ombra nelle loro attività quotidiane, ma senza la pretesa di essere invisibili. In questo senso, più che il pedinamento è proprio la possibilità di accostarsi alle persone e di vivere con loro la quotidianità che permette di addivenire a una conoscenza profonda di questa stessa, pur con tutti i rischi che comporta lavorare in un contesto simile al proprio, dove manca qualsiasi forma di distanza enografica. In questo caso, l'approccio

che ho seguito con queste persone mi è servito soprattutto da ponte verso parti del campo di ricerca che sarebbero state altrimenti irraggiungibili e da spunto per cominciare a individuare i temi con cui indagare la produzione della località. Certo, restituire il corpus etnografico di questo approccio metodologico è una questione molto complicata, su più livelli.

Le persone, nel loro vivere quotidiano, compiono diverse attività: di lavoro, di svago, di cura di sé; parlano dei loro problemi, delle loro aspettative, dei loro gusti, del mondo che li circonda; si muovono negli spazi, fisicamente, e nel tempo, attraverso i racconti; fanno, insomma, molte cose, e spesso mai una per volta. (ivi, p. 16)

Vivendo questa quotidianità con loro e mischiandola con la mia, quindi col mio dover trovare un supermercato, un negozio di vestiti e luoghi di svago, spesso la raccolta delle impressioni etnografiche avveniva esclusivamente la sera -quando non la notte- nel momento di redigere il diario di campo, costruendo quindi una documentazione confusa tra cose fatte, emozioni del momento e pettegolezzi. Inoltre, poiché l'interesse del mio sguardo si rivolge verso i media digitali, la ricerca è diventata in qualche modo parte di tutta la mia vita, visto che pian piano ho cominciato a ricevere messaggi, a essere taggato e a taggare e insomma a venire continuamente contattato dai miei "indigeni" che sono, com'è facile immaginare, diventati miei amici, persone con cui condividevo gli stessi spazi della mia vita quotidiana, richiedendomi quindi molto spesso di spingere

l'analisi antropologica verso l'autoriflessività sui miei stessi comportamenti.

Anche per queste ragioni i nomi degli interlocutori, i luoghi dove abitano, le loro abitudini e le cose che hanno detto sono state modificati. Le stesse interviste sono state ricostruite attraverso alcune correzioni, l'unione di cose dette da due persone diverse nella bocca di una terza, che in realtà non è propriamente nessuna dei due, alcune situazioni di incontro parzialmente inventate; questo non avviene solo quindi per garantire la privacy dei miei interlocutori, né ovviamente è stato fatto per piegare i dati alla teoria ma perché quanto esce fuori in questo scritto è l'incontro tra gli accadimenti e le mie interpretazioni, avvenute attraverso una precisa griglia interpretativa e per tanto fanno già parte di una negoziazione tra antropologo e informatori. In questo senso quindi l'invenzione è parte del processo di fabbricazione etnografica come sostiene Geertz (1988), nella misura in cui il tentativo è sempre quello di riportare fedelmente ciò che si è sentito e visto o si è creduto di sentire e vedere, ma si rinuncia sin da subito alla pretesa di restituire una realtà oggettiva. La relazione che si costruisce in una ricerca, per quanto nel tentativo di entrare in luoghi di alta intimità culturale, con tutti i rischi personali che questo produce per il ricercatore, resta comunque una relazione sociale che esercita effetti sui risultati ottenuti (Bourdieu, 2015); dunque è necessario sempre tenere da conto e controllare le distorsioni che più o meno volontariamente possono crearsi nel costruire questa relazione. Come indica Bourdieu infatti

la differenza non è tra la scienza che opera una costruzione e quella che non lo fa, ma tra quella che lo fa senza saperlo e quella che, sapendolo, si sforza di conoscere e padroneggiare nel modo più completo possibile, sia i suoi inevitabili atti di costruzione, sia gli effetti che, in modo altrettanto inevitabili, questi atti producono. (ibid., p. 809).

L'unica realtà quindi che cercherò di far emergere è quella visione del mondo evidente, necessaria, *taken for granted*, quel senso comune del soggetto, che è possibile cogliere solo oggettivandosi.

Il ricercatore pur restando nel posto che gli è inesorabilmente assegnato nel mondo sociale, può trasportarsi nel pensiero dove è posto il suo oggetto [...] e assumere così il suo punto di vista, ossia comprendere che, se fosse al posto suo, sarebbe e penserebbe senza dubbio come lui. (ibid., p. 830)

Ora inizierò quindi a raccontare di tre persone che ho incontrato a Montesacro: Valerio, Giulio ed Elga, cercando di far emergere le tante chiacchierate e discussioni che hanno portato all'individuazione dei due concetti più importanti con cui poi analizzare gli altri due campi dentro al campo, attraverso metodologie d'analisi diverse, che presenterò di volta in volta: quello di spaesamento e quello di narrazione incidentale.

Comincerò proprio da Valerio: per capire come si sarebbe sviluppato il suo rapporto con Montesacro e se

sarebbe riuscito a ritrovare o inserire tutte le sue passioni all'interno di questo territorio, producendo così un contesto sensato al suo "essere lì", l'ho infatti seguito per più di un anno, passando del tempo "in giro" con lui, andando a trovarlo sul posto di lavoro, uscendo la sera, seguendolo sui suoi profili social e chattando spesso su WhatsApp. Si può ben dire che l'unica intervista concordata, con il registratore posizionato sul tavolino a inquietare l'interlocutore e il taccuino ben stretto tra le mie mani, che ho avuto con Valerio sia stata quella con cui ci siamo conosciuti per la prima volta, di cui a breve riporterò qualche stralcio. Seguendo l'interpretazione dello shadowing che ho appena proposto, ho cercato infatti di usare quella che Leonardo Piasere chiama la tecnica del "viver-con", "una tecnica che mi sconsigliava persino di prendere appunti sul momento, per non parlare dell'abbandono dell'uso del registratore" (Piasere 2002, p.156), pensando lo svolgersi della vita quotidiana come metodo stesso dell'osservazione (cfr. Piasere 2002, Clemente 2009).

- COSA SUCCEDDE QUI?

Incontro Valerio per la prima volta nel dicembre del 2016. Fa abbastanza freddo, e il bar di via Ojetti dove avremmo dovuto vederci per una prima intervista è gremito di persone in giro per le spese di Natale, mentre fuori sulla strada, dove ormai fa già buio, le decorazioni di luci appese lungo tutto il viale vengono oscurate dal rosso degli "stop" delle molte macchine ferme in fila. Così Valerio mi propone di spostarci nella casa dove si è appena trasferito, solo un

paio di settimane prima, insieme alla sua compagna, su una più piccola via parallela.

Si tratta della prima “vera” casa tutta sua e percepisco che non veda l’ora di mostrarla a chicchessia, persino a un estraneo come me. Prima infatti aveva vissuto con i suoi genitori a Monterotondo e poi per qualche anno, quando aveva provato a studiare all’università, aveva preso una stanza nel quartiere di San Lorenzo. Arrivato quasi ai trent’anni e dopo aver intessuto un rapporto stabile con la sua compagna per due, ha finalmente deciso di trasferirsi nel quartiere dove aveva frequentato le scuole superiori.

V: «Non è una cosa da poco, perché lo sai come sono gli affitti qua, mi so dovuto un po’ mettere da parte alcune cose che volevo fare, perché intanto ho bisogno di soldi»

FA: «Cioè, adesso cosa fai?»

V: «Lavoro al negozio di mio padre, che è sempre qui a Roma, verso san Basilio. Così intanto posso camparmi, poi vediamo»

FA: «Che vediamo? Vorresti fare altro?»

V: «Boh, vorrei fa’ mille cose, a poterne fare una»

Così mi racconta mentre ci spostiamo a fatica nei pochi metri che ci separano da casa sua; che Valerio vorrebbe fare mille cose lo si capisce subito appena entrati. Si tratta di un appartamento al secondo piano, un bilocale di 50 metri quadri. Il salone con angolo cottura nel quale ci si trova appena entrati, è già pieno di oggetti: in particolare

la libreria che occupa tutta la parete di sinistra è occupata da un televisore e una *console* per videogiochi nella parte più bassa, mentre i libri dell'università sono esposti nell'angolo più vicino al muro, occupando comunque una significativa sezione della libreria. Sopra di essi una lunga serie di altri libri, che spazia dalla filosofia all'economia alla politica. Il resto del mobile è occupato da cd musicali, più o meno di ogni genere che io conosca. Sulla parete opposta campeggia un poster di Che Guevara, appeso sopra il divano che guarda la tv e lo spazio viene definitivamente riempito da un tavolino che si trova davanti ad esso, al momento occupato da un portatile. Il resto della casa è il piccolo angolo cottura alla mia sinistra mentre entro, un bagno e la camera da letto, la cui porta però resta chiusa.

Notando come il mio sguardo indaga su tutta quella roba, Valerio ride divertito e tira fuori il suo telefono, mostrandomi la foto di un'altra stanza, talmente piena di oggetti, tra libri, fumetti, cd e poster, che sembra star per scoppiare.

V: «Questa è camera mia a Monterotondo, ti pensavi che qui era un casino eh?»

Mi spiega allegramente, prima di scattare una foto al suo stesso salone.

V: «La mando a dei miei amici che non sono di Roma, che gli avevo mandato le foto la prima volta che sono venuto a vederla, così ora vedono che l'ho già fatta diventare un casino. In realtà ho portato solo alcune cose

selezionate. Alla fine fare un trasloco è un po' come scegliere le cose che vuoi continuare a seguire: non ti porti più i fumetti e allora non li collezioni più, non ti porti più la chitarra, allora probabilmente non vuoi più suonare. Devi fare delle scelte insomma»

FA: «Quindi tu continui ad andare all'università anche se lavori?»

V: «No, ho smesso. Ma non perché non capivo, è che non riuscivo a stare appresso ai ritmi e non mi andava tanto di continuare a fare esami. I libri però mi piacevano, quindi me li sono portati, perché comunque anche per fare altro possono essere utili. Mi stavo laureando in scienze della comunicazione, e ora vorrei provare a vedere se riesco a creare qualche contenuto su internet, vabbè mentre lavoro da mio padre, quindi comunque mi torneranno utili»

I tanti interessi e i tanti progetti di Valerio si capiscono anche guardando il suo cellulare, che è sempre vibrante per le moltissime notifiche che gli arrivano. Sapendo di doverlo incontrare l'avevo già aggiunto su Facebook e Instagram e avevo notato che a fianco alle condivisioni di canzoni che “da sempre” riempivano la sua bacheca, ora erano cominciate a comparire alcune foto della sua nuova casa, del panorama dal balcone e foto di lui e della sua compagna in alcuni punti del quartiere.

FA: «Senti, io me lo sono sempre

chiesto, ma perché condividere la musica che ascolti su Facebook?»

V: «Guarda, per me ci possono essere tante ragioni. Cioè, magari, anzi sicuramente, ci stanno le ragazzine che condividono la canzone stracciapalle per far capire quanto soffrono [ride], io però le condivido principalmente perché sono dentro tanti gruppi che parlano di musica, quindi condividendole magari ci confrontiamo un po' sui nostri gusti»

FA: «Sei solo in gruppi sulla musica?»

V: «No, cioè, sicuramente in molti, pure perché comunque un paio d'anni fa ho iniziato una scuola, quindi ho conosciuto un po' di gente e così ho trovato tutto quel "filone" di gruppi e pagine da seguire. Però ne seguo tanti altri, quelli sulla Roma [la squadra di calcio], qualcosa più di satira politica diciamo, sempre se fare meme è fare satira politica. In realtà ho pure una pagina sulla Roma che ho aperto io, piano piano sta pure crescendo. Praticamente condivido tre cose al giorno, una notizia, una battuta e un ricordo e piano piano... magari tra un anno mi faccio i soldi vendendo le magliette [ride]. Poi vabbè, sono ancora in quelli dell'università, adesso sto entrando in quelli sul quartiere, mamma mia che gente ci sta dentro, però sono comodi, tipo l'altro giorno dovevo trovare un barbiere nuovo perché mica posso tornà a Monterotondo per far fare i capelli e ho fatto prima a vedè sul gruppo di Talenti che a

mettermi a cercarlo io su Google. Facevo così pure sui gruppi di Monterotondo, ho ancora pure quelli ovviamente»

FA: «Come mai non esci da quelli dell'università?»

V: «Vabbè non costa niente starci dentro, mica devo pagà la retta. Però così ce l'ho sempre lì, se voglio sapere che succede o semmai volessi ricominciare... insomma li tieni lì, rimani un po' aggiornato pure se non ci sei più veramente dentro. Come coi fumetti, ormai non li seguo mica più, chi c'ha i soldi o il tempo, però resto nelle pagine, così so più o meno cosa succede, anche se non partecipo più alle discussioni... e magari se vedo una cosa che mi interessa in particolare prima o poi mi ricompro qualcosa... o comunque la cerco su internet per leggerla. È un po' come con i compagni di scuola, magari non li vedi più da una vita, magari manco li voi vede, però ce li hai su Facebook, così se una resta incinta, uno si sposa o che ne so io lo vieni a sapere... resti aggiornato, tipo con un piede nella loro vita, meno di un piede forse, però comunque non li perdi del tutto di vista. È come le vecchie che stanno sul balcone nei paesi. Che glie frega di chi passa di là? Di base niente, però meglio buttare sempre un occhio su tutto»

“Or how to keep people at just the right distance”,
come tenere le persone proprio alla giusta distanza è il

sottotitolo di un recente libro di Daniel Miller “Social Media in an English village” (2016b) pubblicato nel contesto del summenzionato progetto di ricerca “why we post”. Al suo interno Miller cerca di descrivere “l’inglesitudine” (*Englishness*) dell’utilizzo dei social media, ovvero la declinazione locale dell’uso dei vari media digitali, attraverso quella che lui chiamata la “Strategia di Riccioli D’Oro” (*Goldilocks Strategy*), una maniera con cui gli inglesi utilizzano i social media per calibrare la precisa distanza in cui porre le varie relazioni. Gli inglesi insomma utilizzerebbero questi strumenti per gestire in maniera efficace le loro relazioni sociali, di modo che queste non siano, come per il porridge di Riccioli d’Oro, né troppo calde né troppo fredde ma *just right*.

In our English field site many individuals discovered that, after reconnecting with past school friends through social media, they were simply reminded why they had not bothered to remain in contact in the first place. Instead they found that social media provided a way to keep these people, who fell somewhere between close friend and distant acquaintance, in a position that was neither too ‘hot’ nor too ‘cold’: the ‘Goldilocks Strategy’. By remaining connected on social media, users were able to give the appearance of being in touch without having to spend significant time and energy meeting them in person. In such cases social media might be quite successful in reinforcing conventional ideals, whether by providing a space for reiterating traditional values or by providing new mechanisms to alleviate longstanding social

conundrums. (Miller 2016a., p. CCXXIII)

Questa strategia si connetterebbe con la declinazione tutta inglese del concetto di intimità, che secondo Miller può essere osservato proprio come un tentativo di evitare le relazioni “troppo calde o troppo fredde”. Più che questo modo “inglese” di fare, quello che ci interessa qui è l’idea di utilizzare un determinato media digitale in un determinato contesto – Miller è molto chiaro sulla natura fortemente contestuale di quanto racconta- al fine di gestire in qualche misura delle relazioni. Il breve racconto della strategia di Riccioli d’Oro fa senz’altro venire in mente come attraverso Facebook anche nel contesto romano si gestiscano alcune relazioni. Forse più che la strategia di Riccioli d’Oro, come dice Valerio, il modo di usare i media digitali, che riflessivamente e retrospettivamente posso dire di individuare anche nel mio modo di stare sui social, sembra più la strategia della “signora affacciata al balcone”.

Ci sono però due considerazioni importanti da fare in merito; innanzitutto bisogna osservare come questo modo di fare serva a gestire non solo le relazioni sociali ma anche i propri “appetiti” culturali, i vari interessi che uno ha, che inevitabilmente possono aumentare di numero navigando in Internet. I media digitali vengono quindi usati da Valerio per posizionarsi in maniera ben congeniata e sempre cauta all’interno del reticolo di habitat di significato in cui si trova inserito, cercando di stare alla giusta distanza da ognuno di essi per trovare la sua posizione all’interno del campo di forze sociali. Questa distanza viene gestita attraverso le varie performance messe in atto sulle diverse piattaforme,

per cui quando Valerio commenta una discussione su un gruppo piuttosto che un altro, condivide un post dove parla di musica oppure di politica eccetera, sta mettendo in atto un'azione performativa che gli permette di gestire questo processo. Di che performance si tratti, lo vedremo più tardi.

La seconda considerazione che bisogna fare riguarda invece proprio il modo di gestire le relazioni sociali. Seguendo il comportamento di Valerio sui vari social media, sia attraverso di essi che guardando i suoi modi di fare, ho infatti notato che l'utilizzo di diverse piattaforme costruisce una "scalable sociality", come sostiene Miller (2016a), mostrandoci quindi come sia necessario utilizzare un approccio "polimediativo" (Madianou, Miller 2008), poiché il significato sotteso all'utilizzo di un media digitale o di un altro dipende anche dalla relazione che intercorre fra essi, soprattutto dal momento in cui questi hanno soglie d'accesso simili. Così, ad esempio, mandare una mail è una scelta contro l'utilizzare WhatsApp. Chiaramente per comprendere appieno perché una comunicazione avviene su un media piuttosto che un altro non basta conoscere solamente la relazione tra i due media ma il contesto della comunicazione. Ad esempio, Valerio come tutti preferisce organizzarsi con gli amici con messaggi come «ci vediamo stasera alle 9» su WhatsApp e non si sarebbe mai sognato di scriverlo sulla mia bacheca di Facebook; anzi, ricorda spesso ironicamente i primissimi anni di Facebook in Italia, quando nel 2008 non c'erano ancora servizi gratuiti di messagistica istantanea e non era ancora chiarissimo cosa fosse Facebook stesso, così molti in effetti si organizzavano pubblicamente sulle rispettive bacheche per i propri

appuntamenti. Quando però ci siamo organizzati per andare allo stadio, Valerio ha scelto di scrivere un post su Facebook dove taggava me e altri suoi amici, “caricandoci” per la serata e, allo stesso tempo, facendo sapere a tutti di questa sua attività. Al contrario, raramente Valerio ha commentato post miei o di altri suoi amici, se non quando, con una battuta o un commento particolarmente ermetico, poteva far trasparire un livello di intimità maggiore rispetto a quello di altre persone che commentavano in maniera più “ingenua”. Insomma, se la *scalable sociality* teorizzata da Miller è sicuramente una potenzialità che i media digitali hanno conferito alla comunicazione tra individui, questa non sembra muoversi esclusivamente sulle due assi “dal più privato al più pubblico” e “dal gruppo più piccolo al gruppo più grande”, ma viene invece giocata attraverso delle poetiche del sé in grado di selezionare astutamente di volta in volta il canale più adatto.

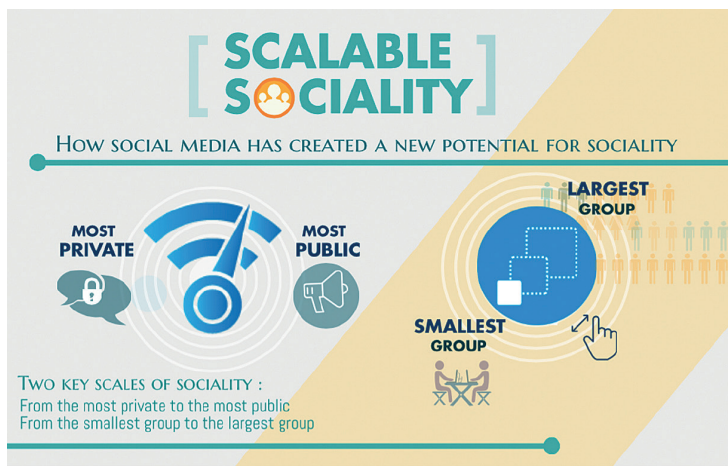


Fig. 5. La scalable society secondo Daniel Miller (2016a)

Anche il modo di gestire un commento, una condivisione, un like fa parte di una tattica auto-rappresentativa. Ad esempio Valerio, dopo il suo trasferimento comincia a condividere spesso, senza commentare o lasciando commenti interpretabili solo alla sfera intima dei suoi amici, post riguardanti Montesacro, come ad esempio qualche evento, l'apertura di un nuovo locale o la notizia che dei *writer* hanno vandalizzato il ponte Nomentano, situato a piazza Sempione. Queste condivisioni non sembrano volte tanto a comunicare il singolo evento, quanto a sottolineare il suo arrivo nel quartiere.

FA: «Quindi come ti trovi dopo il trasloco?»

V: «Guarda io a Talenti ci avevo già vissuto in pratica, perché comunque pure non abitandoci quando venivo a scuola qui ci passavo tutto il tempo, quindi... sono venuto qui anche perché conoscevo già la zona, comunque ho qualche amico, però non è che mi piaccia troppo. La vedi la bandiera no? [indica il balcone che si apre in fondo alla stanza, sulla cui inferriata penzola una bandiera della AS Roma] La prima cosa che ho messo, pure se qui è un quartiere di laziali, se sa. Visto che è un quartiere di fasci [fascisti] ci avrei messo pure la bandiera rossa, ma meglio di no [ride]. Comunque piano piano sto scoprendo un po' un'altra faccia di questo posto, un po' passeggiando nei vicioletti trovi dei locali, dei baretti e pure cercando sui gruppi o comunque

su internet. Alla fine i baretti so' una di quelle cose che so' uguali qua come a Monterotondo. Però, vabbè, mi sento comunque sempre un po' estraneo, un po' fuori luogo magari. Ma era lo stesso pure a San Lorenzo o a Monterotondo. Non è che so' un disadattato (ride di nuovo) è che al paese non mi trovo per niente, perché non puoi fare tutte le cose che puoi fare qui, però non mi sono mai sentito manco veramente uno "studente fuorisede" come ci si sentivano i miei compagni di stanza, che non parlavano d'altro, mentre io dopo un po' ho capito che non è che mi interessava così tanto. Pure qui però... si sta bene, si sta comodi, c'hai davvero tutto sotto casa, ci so i mezzi pe andà al centro, sto vicino al lavoro... però boh, non sono proprio l'abitante tipo di Montesacro no? Ma alla fine non sto manco così male, cioè, al di là che sono felice di stare qui con la mia compagna, dico personalmente... alla fine anche se non è proprio un posto su misura mia, l'importante è che tutte le cose che mi piacciono me le so portate appresso, no? Poi sicuro piano piano trovo pure qui i posti dove stare e dove fare quello che mi piace. Non è che un posto vale l'altro, a parte che anche solo per una questione di costi mica è vero, e poi sennò perché scegliere proprio questo? Però portarti dietro le cose che ti piacciono ti aiuta a non sentirti un po' perso»

Valerio qui sembra parlare principalmente degli oggetti che ha portato con sé da una casa all'altra, e sicuramente questi hanno un certo ruolo e sono stati selezionati in base alle loro biografie (Kopytoff, 1986) e ai vari "mondi" possibili che evocano. Allo stesso tempo però mi domando se il cambiamento del suo contesto fisico di prossimità avvenuto col trasloco non necessiti, per essere gestito, che il contesto di prossimità di ciò che gli era relazionalmente vicino prima del trasferimento rimanga tale e si ampli senza perdere pezzi. Già da questo primo incontro, l'uso dei media digitali sembrava avere un certo ruolo in questa gestione, non solo, come abbiamo visto, nel rendere possibile la costruzione di un habitat di significato reticolare che permetta di mantenere intatto un certo repertorio di conoscenze e di capitali da utilizzare di volta in volta a seconda del momento e delle situazioni, ma forse anche nel riuscire a rendere sensato il mantenimento questi legami anche in un nuovo territorio. Valerio non sottovaluta affatto i rischi dell'essere estraneo al quartiere, anche se sottolinea spesso con la sua ironia di essere molto lontano dal modello "tipo" dell'abitante di Montesacro. Nel raccontare la sua diversità infatti, cerca sempre di inserirla nei luoghi che ora abita, sia fisicamente, come quando espone la sua bandiera della Roma in contrasto a un vicinato che pensa essere della squadra rivale, sia attraverso i media digitali, divertendosi a deridere quanti si indignano per l'imbrattamento di ponte Nomentano, che a lui non dà alcun fastidio. Pur mostrandosi forzatamente diverso, riesce comunque a raccontare un qualcosa di ben preciso, cioè che anche lui ora può parlare di questi fatti, perché lo riguardano.

- SPERIMENTARE, SOCIALIZZARE, NAVIGARE

Carlo Ratti sostiene che la pervasività della tecnologia all'interno dello spazio urbano produca uno spazio "fondamentalmente diverso- in cui i sistemi digitali hanno un impatto molto reale sul nostro modo di sperimentare, navigare e socializzare" (2017, p.17). Nel suo testo non viene però specificato in che misura questo sia vero, come cioè siano cambiate queste azioni e cosa si intenda con esse, se non accennando a come la diffusione di database aperti o chiusi che aggregano ogni genere di informazioni sia il motivo di questo cambiamento. I dati di cui parla Ratti all'interno del suo libro però sembrano spesso "trasparenti", cioè dati che vengono presi e utilizzati per quello che sono; ma come abbiamo già detto più volte in questa tesi, nessuna trasmissione o mediazione comporta uno scambio pulito, per cui un dato "A" resta tale quando arriva in una posizione "B". Lo stesso dato "A" inoltre può essere letto in un modo da una posizione e diversamente in un'altra.

Proviamo quindi a calare questi tre tipi d'azione individuati da Ratti all'interno della ricerca etnografica, osservando in che modo gli abitanti di Montesacro con cui mi sono interfacciato sperimentino il territorio urbano, socializzino e navighino al suo interno.

Abbiamo già incontrato Valerio, che si è appena trasferito nel quartiere dal paese di Monterotondo e cerca di trovare un orizzonte futuro preciso in cui identificarsi, da un lato attraverso le sue molte passioni, dall'altro cercando

di capire come queste possano esistere nel nuovo spazio in cui si trova. Seguendo i suoi movimenti online, quindi le nostre chat ma anche il suo utilizzo dei social network, vedo confermare quanto già avevo intuito rispetto all'utilizzo di quest'ultimi per mantenere il contatto soprattutto con le realtà che non riesce più a seguire quotidianamente. Su Facebook ad esempio partecipa soprattutto nei gruppi degli argomenti che ha perso di vista. Infatti raramente partecipa alle discussioni calcistiche, poiché non solo vede tutte le partite della Roma a casa sua, ma qualche volta riesce anche ad andare allo stadio, chiedendomi un paio di volte di accompagnarlo. Solo allora l'argomento calcistico compare nei suoi percorsi online, ma soprattutto sottoforma di selfie e all'interno dei canali più privati, per cui quasi tutti i suoi amici avrebbero ricevuto una nostra foto in Curva Sud. Al contrario, si infervora e partecipa al dibattito quando si scopre indignato per il modo in cui erano stati dipinti da una testata giornalistica come tristi, isolati ed alienati i ragazzi che cercano di tenere in piedi delle relazioni sociali proprio attraverso internet o quando su un'altra testata i cosiddetti *millennial* vengono accusati di non aver voglia di trovare "veri" lavori, preferendo o lamentarsi o perdere tempo, ancora una volta, su internet.

Il primo articolo in realtà è stato provocatoriamente condiviso da me all'interno di una chat multipla su WhatsApp, in cui lo stesso Valerio mi aveva aggiunto per farmi conoscere i suoi amici in vista di una gita collettiva allo stadio.

Come abbiamo già accennato in precedenza, l'idea

della sfera mediatica della vita come di qualcosa di separato e meno reale non è limitata ad alcuni intellettuali critici della modernità, ma molto diffusa all'interno del discorso comune, tant'è che quella mia condivisione provocò un acceso confronto all'interno della chat.

Molti degli amici di Valerio sostengono infatti che l'articolo, pure se magari un po' esagerato nei toni, avesse ragione, perché a tutti gli effetti «quello che accade su Facebook o su Instagram non è mica reale, sono cose finte». Questo secondo loro spiegherebbe anche il motivo per cui sui social si litiga tanto facilmente o si scende comunque in comportamenti triviali, cioè il fatto che non sia avvertito come uno spazio “vero” e quindi si abbasserebbero le soglie di attenzione verso comportamenti sconvenienti.

Prima che potessi argomentare al riguardo come tra poco farò qui, interviene proprio Valerio, che risponde con la sua solita ironia.

V: «Allora, metti caso che la ragazza tua carica tutte foto su Instagram o su Facebook, magari d'estate, foto innocenti, però che si vede qualcosa. E metti che noti che uno je mette mi piace a ogni foto,³⁷ je guarda ogni storia, je commenta tutto e va avanti per mesi»

FA: «Esatto, potresti anche denunciarlo

³⁷ Qui si parla delle *Instagram stories*, piccoli video destinati a scomparire in 24 ore che possono essere condivise sul proprio profilo Instagram.

per stalking, e la denuncia è vera»

V: «No, voglio dì, magari il like è finto, le foto so finte, tutto bello. Però che se la vo' scopà è vero!»

La battuta è triviale, ma va riportata lo stesso per due ragioni. La prima è per rendere conto empiricamente del modo in cui si è costruito il corpus etnografico, attraverso l'osservazione retroattiva e riflessiva dei momenti "stravaganti nella loro banalità ordinaria" (Meloni 2011, p. 17). Detto in altre parole, per quanto certi modi di parlare non sono adeguati a un testo scientifico, lo sono alla vita quotidiana, almeno a quella che io ho condiviso con Valerio nello specifico. Inoltre, credo che questo scambio sia in grado di rendere conto dell'atmosfera assolutamente conviviale in cui Valerio ha cercato di inserirmi e in cui goffamente io mi sono inserito: la sua battuta dal retrogusto maschilista infatti non voleva, come io ho pensato interrompendolo a metà, solamente sostenere il suo punto nel dibattito, ma soprattutto insultare in maniera creativa il suo amico. Ci troviamo infatti all'interno di un'atmosfera goliardica, che costruisce uno schema per cui "vince" chi riesce ad "azzittire" il contendente della discussione non tanto negli argomenti, quanto soprattutto nella forma con cui arriva alla conclusione. Si tratta di un modo di fare che tipicamente dovrebbe funzionare più in un diverbio orale, poiché si gioca soprattutto sul modo di gestire le pause prima di arrivare alla battuta finale, costruendo il climax della battuta. Questo scambio invece è avvenuto all'interno di un gruppo chat di WhatsApp e mette in luce quindi le caratteristiche individuate già dal lavoro del gruppo della

UCL di questi media digitali, ovvero le *affordances*,³⁸ le possibilità di utilizzo, variabili e scalari che offrono e che forniscono a chi sa giocarci meglio un certo vantaggio nelle discussioni.

Tornando però all'argomento del contendere, come dicevo e ho cercato rapidamente di mostrare, la posizione che vede quanto accade dentro e attraverso i media digitali come "meno vero" se non proprio falso è più che diffusa. Oltre alla risposta di Valerio quindi, sento di dover spendere qualche parola per precisare questo punto.

È infatti importante sgombrare il campo dal dubbio dell'eccessiva mediazione, dal timore cioè che questi strumenti conducano alla nascita di relazioni, contatti e comunicazioni, più mediati di quanto non fossero prima e quindi, inevitabilmente, più artefatti, meno autentici. Anche i rapporti e gli interessi che vengono a costruirsi attraverso questa "eccessiva" mediazione sarebbero infatti irrimediabilmente inautentici e quindi meno "reali" e quindi meno profonde sarebbero le riflessioni condotte osservandoli. Sarebbe poi artefatto e artificiale anche il rapporto che, come qui stiamo ipotizzando, l'individuo costruirebbe con il territorio attraverso questi media. Anche se la risposta a cui arriverò potrebbe sembrare

³⁸ Il concetto di *affordances*, coniato dallo psicologo James Jerome Gibson (1979), indica gli *input* che l'ambiente offre (*to afford* significa appunto offrire, dare, fornire). Secondo Gibson le informazioni sull'utilizzabilità di un ambiente sono presenti nello stesso, "le *affordances* dell'ambiente sono cosa questo offre, cosa fornisce, sia nel bene che nel male".

scontata data la natura di questo scritto e quanto già tangenzialmente detto affrontando nel primo capitolo la costruzione di un'antropologia dei media, la domanda non è affatto oziosa, se si pensa a quanti autori anche contemporanei sostengano tale tesi. Si pensi al recente libro di Sherry Turkle (2011), dove i media digitali sono accusati di aver causato la perdita di alcuni tipi di socialità umana; Turkle costruisce inevitabilmente un legame tra “più mediazione” e “meno autenticità” (e quindi anche tra “meno mediazione” e “più autenticità”). Anche ammesso quindi che i media digitali non siano “altri” rispetto alla società ma un tratto culturale da osservare come altri, come abbiamo avuto modo di sostenere in precedenza, questo non significa necessariamente che la loro mediazione non comporti un cambiamento qualitativo, un peggioramento anzi, nelle relazioni che attraverso loro si intessono.

Teorici come Zygmunt Bauman d'altronde hanno sostenuto come i legami creati negli spazi digitali fossero necessariamente fragili ed effimeri. *L'aggregazione*, sostiene il sociologo polacco, *tende a essere di breve respiro e senza prospettive* (2001). A suo parere, le comunità create grazie alle nuove tecnologie di comunicazione sono paragonabili a comunità estetiche, che ruotano attorno a un fuoco di interesse e sono quindi

comunità di chi la pensa e si comporta allo stesso modo; una comunità fatta di *identità* che, se proiettata su un'ampia gamma di comportamenti replicati/riprodotti, sembra fornire all'identità individuale prescelta quella solida fondatezza di cui

altrimenti non avrebbe goduto. [...] una cosa che la comunità estetica evita accuratamente di fare è tessere tra i propri membri una rete di *responsabilità*, e quindi di impegni a *lungo termine*. Qualunque tipo di legami venga stabilito nel corso della brevissima vita della comunità estetica, essi non legano realmente: sono letteralmente “legami senza conseguenze” (ivi)

Questa osservazione d'altronde collima con il punto di vista più generale che Bauman a sul consumo:

il contesto esistenziale che ha finito per diventare noto come “società dei consumi” si distingue per il fatto che ridefinisce le relazioni interumane a modello e somiglianza delle relazioni tra i consumatori e gli oggetti di consumo. Questo fatto ragguardevole è il risultato dell'annessione e della colonizzazione, da parte dei mercati dei consumi, dello spazio fra gli individui. (2008, p. 15)

Come abbiamo visto la nostra prospettiva si allontana da questo genere di analisi, non tanto perché si sia contrari a una critica del sistema politico-economico consumista, ma perché il tentativo è quello di cogliere più a fondo e in maniera meno generica le dinamiche culturali (Dei, 2015).

In ogni caso, anche in testi di antropologia italiana queste tesi sono state riprese, ad esempio da Marco Aime e Anna Cossetta ne “Il dono al tempo di Internet” (2010), dove si arriva a definire lo scambio in rete, che sia

di beni come di informazioni, come una forza che attrae e coinvolge ma interrompibile con un semplice click. È “senza conseguenze” la locuzione chiave

Senza conseguenze diventa anche un certo tipo di dono, come quello, per esempio, dei propri file, che si possono dare senza perdere nulla. In un caso come questo, se l'atto del donare mantiene una sua valenza intrinseca, l'aspetto sociale del dono viene a sfumarsi, in quanto manca la tensione della perdita, che crea quel vuoto in cui, se il ricevente contraccambia perdendo anch'egli qualcosa, si inserisce il rapporto durevole nel tempo, tra donatore e ricevente. Eppure si dona, come abbiamo visto, soprattutto tempo, attenzione, conoscenze. Si tenta, a volte in modo un po' confuso, di apprendere, di immagazzinare informazioni, di portarne altre. Una corsa forsennata alla ricerca della fiducia e dell'approvazione. (M. Aime, A. Cossetta, 2010, corsivo originale)

Anche se, va specificato, che gli autori non implicano una natura negativa a questa “leggerezza” con cui vengono praticate le relazioni online, definiscono le comunità costruite in ambienti digitali come racchiuse in piccoli microcosmi “con cui giocare o dove si può apprendere, nei quali ci si mostra, si costruiscono e si modificano identità, si condividono interessi si elaborano linguaggi” (ivi). In un certo senso quindi, si sperimenta, esattamente come sostiene Carlo Ratti, perché in fin dei conti non ci saranno conseguenze. I legami costruiti tramite questo dono infatti sarebbero facili da spezzarsi quanto

da ricostruire e quindi le comunità della rete vengono definite immaginate, non sempre necessitanti di relazioni tra gli individui. Questa visione però sembra difficilmente utilizzabile per parlare di quanto vediamo fare a Valerio, che insegue proprio delle conseguenze nel suo stare nei vari gruppi sociali digitali che si è costruito e che, soprattutto, cerca continuamente di rompere la barriera tra digitale e attuale, cercando di ritrovare quei legami nel territorio dove vive, la conseguenza “per eccellenza” delle relazioni online, che una volta veniva vista come negativa e usata come minaccia (chiunque abbia navigato nei forum dei primi anni 2000 ricorderà i fantomatici hacker che cercavano di vincere una discussione sostenendo di poter rintracciare il proprio rivale attraverso l’indirizzo IP).

Non voglio inoltrarmi troppo nel dibattito rispetto a quale tipo di dono sia possibile praticare online;³⁹ mi sembra però di poter affermare che dietro queste osservazioni si possa rintracciare quel tipo di pregiudizio che spesso accompagna i media digitali, sostanzialmente legato alla mancanza di un’interazione faccia a faccia o, ancor più precisamente, corpo a corpo. «Basta Facebook, menamose» è una delle scritte ironiche -si spera- che Valerio avrebbe fotografato e inviato sul gruppo poco dopo, avendola trovata su uno dei muri di Montesacro e che sembra riassumere in qualche modo questo genere di critiche. La non fisicità

³⁹ A riguardo si veda Dei, Mancini (2010). Seppur non trattando direttamente della sfera digitale, ritengo che il contributo di Aria e Favole (2015) e anche Aria (2016) sia in grado di illuminare alcuni modi dello scambio che avviene online. Riprenderò comunque parzialmente questa discussione nei capitoli a venire.

della relazione viene fatta corrispondere a una minor corresponsabilità nelle azioni. Oltre alle testimonianze etnografiche che sto tentando di riportare, la risposta alle tesi che vedono nelle relazioni online l'assenza di responsabilità e la ricerca di un appagamento personale può essere trovata nelle ormai molte ricerche sul campo che si sono prefigurate realmente come "antropologie dei media", cioè in quelle ricerche che hanno rintracciato nelle pratiche quotidiane, piuttosto che nelle ideologie critiche, il senso profondo delle relazioni costruite online. In realtà basterebbe in tal senso rileggere Ervin Goffman (2016). Il sociologo francese mise infatti chiaramente in luce come l'unica ragione per cui le relazioni faccia a faccia ci sembrano immediate, cioè non mediate, e per cui non notiamo invece le cornici all'interno del quale prendono luogo, è solo perché queste cornici funzionano molto bene. Proprio da questa rilettura parte tra l'altro la riflessione di Miller e Horst (2012) - e in minor misura di Miller e Madianou (2008) - su quella che loro considerano essere una delle più grandi utilità di uno studio antropologico dei media: "potentially one of the major contributions of a digital anthropology would be the degree to which it finally explodes the illusions we retain of a nonmediated, noncultural, predigital world." (Horst, Miller 2012, p. 12).

L'umanità secondo loro non sarebbe resa più "mediata" e meno autentica dal diffondersi di media digitali.

Rather, we suggest that digital anthropology will progress to the degree that the digital enables us to understand and exposes the framed nature

of analogue or predigital life as culture and fails when we fall victim to a broader and romanticized discourse that presupposes a greater authenticity or reality to the predigital. (ivi)

Questo ovviamente non significa che le forme della comunicazione online e offline non siano differenti, ma semplicemente che una non sia meno vera dell'altra. Chiaramente vi è tutto quell'aspetto che riguarda una certa "sociologia" dei corpi che sembra mancare nella comunicazione online; per farla breve, sicuramente è più facile insultare qualcuno su Facebook perché non si corre l'immediato rischio di una ritorsione fisica, così come soprattutto gli adolescenti -ma non solo- trovano più facilmente il coraggio di chiedere un appuntamento romantico via chat che di persona, cosa che testimonia come l'imbarazzo sembri più facilmente gestibile quando c'è una distanza fisica ed è possibile escludere l'altro dalla comunicazione semplicemente spegnendo il cellulare. D'altro canto una comunicazione faccia a faccia che può avvalersi del linguaggio non verbale non può "parlare con le foto" (Miller 2016a), cioè utilizzare un linguaggio multimediale fatto di scritte, immagini, musica etc. che possono essere inserite senza problemi all'interno di una frase mentre, per esempio, si chatta su WhatsApp. Quel che resta in comune tra le due forme di comunicazione è però la spinta identitaria e cognitiva che le motiva e le cornici sociali che costruiscono queste spinte.

Chiuso questo punto, torniamo a Valerio che si stava indignando per un articolo diffuso su internet in

cui si indicava la generazione dei “millennials” come una generazione vittimista e contraddistinta da una scarsa voglia di impegnarsi. Va sottolineato che Valerio non sente di doversi esprimere perché parte in causa, visto che non si ritiene certo un millennial e, in fin dei conti, un lavoro “vero” ce l’ha eccome, anche se non gli piace. Ritiene invece di dover intervenire dall’alto dei molti libri che ha letto, soprattutto in argomento “comunicazione” e rispetto alle politiche giovanili.

Scrive infatti un giorno di marzo del 2017 sulla sua bacheca Facebook:

V: «Io un lavoro vero ce l’ho pure, ma so pure che, quando toccherà a me, la pensione non la becco di certo. Chi è più sfigato di me e non ha un lavoro da ereditare, perché si deve sbattere a saltare da un lavoro schifoso all’altro? Tanto vale provare a vedere cosa ti piace fare, se puoi. Poi vabbè, per chi dice che i millennial (ma che cazzo vuol dì?) gli piace lamentarsi, è bellissimo sentirlo dire dagli stessi vecchi che ci hanno sputtanato tutto, lasciato senza niente»

Dopo aver letto il suo *post* sul mio telefonino, ho fatto lo *screenshot* della mia schermata, cioè ho creato un’immagine in cui compariva il suo post su Facebook dal mio punto di vista e gliel’ho inviata su WhatsApp, allegando un mio commento divertito sul fatto che avesse perso la pazienza.

Mi risponde:

V: «Aoh, io me so rotto pure i cojoni. Io me li so girati centomila lavoretti per vedere cosa si provava, ti lascia solo un senso di vuoto, perché metti via 'sti duecento euro, magari te li spendi, magari te li conservi, ma non servono a un cazzo. Non c'hai un futuro, non c'hai un ruolo, a meno che non ti interessa tipo farti una famiglia, allora magari puoi esse un padre o una madre, sennò non hai nessun ruolo. Non te poi comprà casa, devi girà di affitto in affitto per tutta la vita, che pure se trovi un posto bello mica è detto che ci puoi rimanè. Questi si so fatti tutta la vita con un lavoro solo, co una casa di proprietà, ma che cazzo ne sanno?»

Le stesse cose me le avrebbe ribadite la sera stessa, quando usciamo per berci una cosa insieme, mettendo in luce quanto sia problematico non avere un ruolo sociale, ma anche non potersene costruire uno nello spazio dove si abita, nel quale diventa difficile rimanere abbastanza a lungo da essere qualcuno per chi ti è fisicamente vicino. Utilizzando i termini di Appadurai, Valerio vive difficilmente il suo rapporto con il luogo in cui si trova poiché non riesce a fare della località che produce un effettivo vicinato, ovvero non riesce a reificare in forme sociali effettivamente esistenti la struttura del sentire che produce attraverso il lavoro dell'immaginazione, fallendo infatti nell'inserirsi in una comunità spaziale concreta. Inoltre, pur riuscendo a inserirsi in diverse comunità virtuali concrete che

potrebbero essere per lui contesti in grado di dare senso al suo agire, non riesce evidentemente a trovare quello in cui avere un ruolo specifico che lo soddisfi e che gli permetta di individuarsi precisamente all'interno del campo di forze.

Per questi motivi, da un lato, come abbiamo visto, continua a sperimentare nuovi modi di essere e nuove passioni, cercando così di aumentare sia il suo capitale culturale che quello mediatico, data l'impossibilità di intervenire su quello economico, dall'altro tenta continuamente di inserire il territorio fisico dove abita all'interno del suo contesto di prossimità cercando continuamente di relazionarsi con esso, sperimentando attraverso i media digitali i possibili rapporti che potrebbe costruire con e tramite il territorio. Si potrebbe pensare, come nell'articolo che tanto aveva fatto indignare Valerio, che un simile "rifiuto" da parte del contesto fisico e la difficoltà ad individuare un luogo definitivo dove progettare la propria vita futura porti il territorio a perdere di significato e l'azione a de-territorializzarsi, come nel caso dell'aborigeno di Miller, che abita nel suo pc.⁴⁰ Vedremo più avanti perché invece questo sembra non accadere.

Tornando quindi a mostrare le pratiche minute con cui Valerio sperimenta possibili rapporti col suo territorio,

⁴⁰ Miller (2014), racconta di tale Malcom, che vive tra Australia e Gran Bretagna e può considerare il suo portatile più "casa" dell'appartamento in cui l'ha incontrato l'antropologo britannico, non solo per la relazione che intesse con quest'oggetto e il modo in cui, tenendolo in ordine, riesce a tenere in ordine la sua vita, ma anche, più semplicemente, perché l'unico indirizzo a cui si è sicuri di trovarlo è l'indirizzo mail.

va però specificato che il motivo è proprio un desiderio di trovare un ruolo anche nel territorio fisico e non solo nel suo habitat di significato che continua ad allargare attraverso le sue pratiche online.

FA: «Ma scusa, alla fine chi se ne importa se è impossibile rimanere stabili in un posto? Più o meno rimani nella stessa zona, hai le tue amicizie, vorresti lavorare online, non è indifferente se cambi casa?»

V: «Ma no, dove stai conta, comunque fa parte di quello che poi sei. Tutta 'sta storia per cui se usi internet e magari ci lavori allora puoi stare in qualsiasi posto è una gran cazzata, se posso dirtelo. Ma non solo per una questione di comodità o per le persone che vuoi frequentare che abitano in un posto... perché... comunque stai in una certa atmosfera o in un'altra, è una cosa che ha effetto su di te, no? Non è che sei mai veramente solo su internet, sei sempre pure nel posto dove ti trovi»

Questa necessità di ritrovarsi non solo nelle proprie passioni articolate digitalmente ma anche nel posto in cui fisicamente si trova, di far entrare il suo personale contesto di prossimità all'interno di ciò che gli è fisicamente prossimo e, all'inverso, di far diventare ciò che gli è fisicamente prossimo parte della sua sfera relazionale viene espresso in continui esperimenti di connessione tra i due, come quando pubblica le foto dei libri trovati ai mercatini domenicali di via Ogetti o quando scrive un post esultante per aver finalmente

trovato un barbiere romanista a Talenti, con tanto di selfie a corredare il tutto, ma anche quando mi invia, in maniera privata, la foto della scritta “Talenti Nera” (ovvero Talenti fascista) modificata in “Talenti Pera”, che secondo lui sarebbe un gioco di parole per riferirsi a presunte tendenze al consumo di eroina da parte dei militanti neo-fascisti.

Di avere la necessità di posizionarsi all'interno di Montesacro non era inizialmente molto convinto Giulio, che si è trasferito nella zona di Città Giardino da un altro quartiere romano dopo aver ereditato la casa dei nonni. Giulio ha 26 anni, non lavora ma studia ingegneria elettronica. Lo conosco direttamente su internet, precisamente in un forum dedicato alla serie di videogiochi giapponese Pokémon. L'incontro non era stato casuale: avevo avuto da un suo amico una “dritta” rispetto a questa sua frequentazione e così dopo aver monitorato un po' il forum sono riuscito a individuarlo, proprio perché nella risposta a una discussione, accennava al fatto di essersi appena trasferito in un quartiere periferico di Roma, vicino però ad alcune catene di grande distribuzione molto utili per chi condivide i suoi interessi e di cui faceva delle brevi recensioni. Ho così cominciato quella serie di rituali necessari per incontrare di persona qualcuno conosciuto su internet: ho commentato qualche suo post concordando con lui sull'argomento di volta in volta in questione, ho approfittato dell'aggancio per scrivergli un messaggio privato dove gli spiegavo la ricerca che stavo conducendo, l'ho aggiunto su Facebook e infine ho ottenuto un incontro. Ancora una volta l'essere coetanei e condividere sostanzialmente lo stesso panorama culturale, soprattutto in merito ad argomenti di cultura popolare di

intrattenimento, mi ha permesso di entrare rapidamente in intimità e di cominciare a condividere anche con lui la quotidianità all'interno del quartiere.

G: «Non è che ci tenessi particolarmente a vivere a Montesacro eh, che se togli che è vicino a un paio di centri commerciali, non c'è quasi niente da fare se non ti piace uscire la sera a bere. Però così posso vivere da solo senza spendere e intanto è una cosa»,

mi spiega in uno dei nostri primi incontri, sottolineando come in questo quartiere lui non si senta realmente a casa, ovvero, nei nostri termini, come non solo si senta spaesato in questo trasferimento ma soprattutto come Montesacro non rappresenta per lui nessun tipo di contesto, tantomeno un contesto che dia senso alle sue azioni o al suo modo di essere. Giulio è, senza giri di parole, quello che oggi verrebbe chiamato “nerd”, cioè una persona particolarmente appassionata a certi settori dell'intrattenimento, soprattutto quello videoludico. A suo dire, ed è per lui motivo di fastidio il fatto che pochi condividano la sua opinione, non c'è niente di diverso ormai in un videogioco rispetto ad altre forme d'arte narrativa come libri o film. Come si può immaginare da questa breve descrizione, Giulio è anche appassionato di tecnologia e quindi fa un uso profondo e variegato delle varie piattaforme messe a disposizione dai media digitali.

Se, come abbiamo visto, a Montesacro fatica a sentirsi a casa, perché quelli che sono i suoi interessi non

sono particolarmente apprezzati o stimolati (il suo sogno sarebbe vivere in Giappone, dove a suo dire l'intrattenimento viene trattato in maniera molto più "seria"), si trova invece perfettamente a suo agio all'interno dei percorsi digitali che compie quotidianamente.

Dopo qualche mese di conoscenza, abbiamo cominciato a chiacchierare spesso rispetto a quella stessa saga videoludica che ci aveva permesso di incontrarci. Tra una chiacchiera e l'altra, mi convince a guardare con lui un video su YouTube, caricato all'interno del canale relativo a quello stesso forum. Dopo aver visto il video e averlo commentato tra di noi, ci salutiamo. La sera stessa però mi accorgo che Giulio ha commentato quel video sia sulla pagina Facebook ufficiale del forum, sia nel *thread* dedicato in questo stesso, sia nello spazio commenti disponibile all'interno di YouTube. Connesso al forum c'è poi anche un canale sul portale Twitch, un sito dedicato alla condivisione in live di sessione di *gaming*, ovvero di spettacoli d'intrattenimento in cui lo *streamer* di turno gioca a vari videogiochi. Seguendo i percorsi di Giulio e frequentando con lui questa realtà, mi sono pian piano accorto di come tutte le varie piattaforme su cui il forum si era allargato, finivano per diventare le stanze di una casa molto più grande. Ogni stanza è in sé "indipendente" dalle altre, ma allo stesso tempo inevitabilmente connessa; è possibile arrivare al forum attraverso Google, scoprire il canale YouTube grazie ai video suggeriti dallo stesso portale mentre si fa altro o ancora scoprire questa realtà da Facebook: possono insomma cambiare le porte di accesso a questa "casa", ma a quel punto le altre stanze diventeranno

raggiungibili. Certo, alcune sono molto frequentate, come la pagina Facebook, altre sono più vecchie e ormai un po' in disuso e in disordine, come il forum, altre ancora sono esteticamente più curate, come per esempio il canale YouTube, ma fanno tutte parte dello stesso ambiente. L'utente, nel nostro caso Giulio, non necessariamente esplorerà tutte le stanze, eppure si troverà a tutti gli effetti in un ambiente costruito dai suoi stessi percorsi, in un contesto reticolare molto mobile, sempre pronto ad essere modificato ma che, in quanto contesto, rende sensate alcune azioni e scorrette altre. In questi termini si tratta di una vera e propria località, di una struttura del sentire costruita dagli individui "sottraendo" spazio a portali pensati per altro e ricucendoli insieme in una forma di vicinato virtuale che non è semplicemente una "comunità di discussione", né tantomeno una comunità senza conseguenze. Se è vero che c'è un argomento d'interesse che ha condotto le persone ad arrivare alla comunità attraverso varie strade, una volta entrati lo scopo non diventa necessariamente il dibattito, o la costruzione di relazioni tra individui separati sul piano territoriale (Appadurai 2012, p. 250), e neanche esclusivamente la possibilità di fruire di un prodotto d'intrattenimento o di trovare informazioni.

G: «Non è che controllo cosa succede solo se c'è un motivo... tipo se è uscito un nuovo video, c'è una nuova discussione o che so io... non è nemmeno tanto che controllo in effetti. Semplicemente, ci sto, ci sono dentro. Quando uso il telefono possono arrivarmi notifiche dal forum o dalla pagina Facebook

o dal canale, eccetera, oppure magari mi metto io a girare su una di queste pagine per leggere o vedere qualcosa. Non è che controllo o ho sempre una ragione... diciamo che vago. Ogni tanto vado sulla parte di comunità che in quel momento mi ispira, un po' come se stessi passeggiando tanto per passeggiare, per capirci»

Il modo in cui Giulio vive questa frequentazione è quindi più come uno stare, un sapere che quando avrà finito di studiare o di fare la spesa o qualsiasi altra cosa, potrà semplicemente raggiungere la sua comunità e stare lì, facendo tante attività diverse a seconda delle occasioni.

Si tratta di una dinamica che tende a presentarsi soprattutto quando si ha a che fare con dei fandom, ma che potenzialmente può riguardare qualsiasi altra situazione in cui una serie di serie di piattaforme globali d'intrattenimento o di socializzazione, gestite da grandi aziende che guadagnano principalmente attraverso la pubblicità presente in questi siti, vengono risignificate, segmentate e riunite in un assemblaggio ogni volta diverso che di conseguenza genera significati e contesti di vicinato ancora diversi. Si tratta di località-in-rete o meglio di network locality, che spesso riuniscono al loro interno declinazioni locali di fenomeni su scala globale, come può essere la passione per un videogioco, attraverso negoziazioni e tensioni e sono particolarmente importanti per chi le vive appieno, motivo per il quale spesso gli abitanti di queste località-network sono in conflitto, anche aspro, con chi mette in pericolo

l'integrità della costruzione.

Per il modo in cui ne parla Giulio, questa locality-network in cui si è calato sembra essere qualcosa che ha a che fare con la qualità della vita di chi la frequenta, capace dunque di fornire un senso dell'orientamento, dei punti di riferimento e delle esperienze costanti e affidabili, ricordando quanto intende Bausinger (2008) quando parla di *heimat*. All'interno del testo dal titolo ossimorico di "vicinanza estranea" il tedesco cerca infatti di mostrare quali processi si mettano in moto quando la globalizzazione costringe ciò che è vicino (*nähe*, un termine che richiama tanto una categoria spaziale quanto emotiva) a essere giustapposto a ciò che è estraneo (*fremd*, che può essere inteso anch'esso come categoria spaziale ma anche in senso cognitivo e affettivo, cioè che è potenziale fonte di disturbo) (cfr. Martella 2008). Nel saggio dal titolo altrettanto ossimorico di "globalizzazione e patria", Bausinger gioca con il termine *heimat*, in una modalità intraducibile in italiano, poiché questo termine può essere tradotto come l'equivalente italiano di patria, ma anche come casa fisica e spirituale; si tratta di un termine che richiama l'elemento del domestico "della dimensione fidata e conosciuta, priva di elementi di disturbo esterni [...] con i quali si è tuttavia costretti a confrontarsi quotidianamente" (ibid., p. 20). In questo senso a essere *heimat* per Giulio, nel momento in cui l'ho incontrato, è più la sua comunità virtuale che Montesacro.

G: «Lo so potrebbe sembrare che io sia semplicemente un tipo strano, che vuole

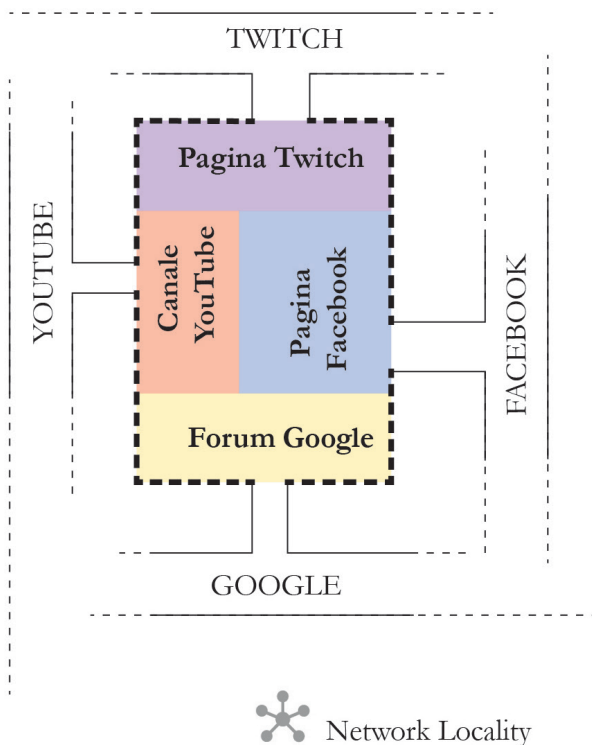


Fig. 6. Network Locality

rimanere rinchiuso in casa e che ha amici solo su internet, ma non è così. A me piace uscire, studiare, cercare un lavoro e ho tanti amici... semplicemente dentro PM (il nome della comunità virtuale) ho le mie abitudini, una mia, per così dire, liturgia delle cose da fare, incontro sempre persone nuove ma che ci metto poco a conoscere perché tutti sappiamo

perché l'altro è lì. Obiettivamente mi sento più a mio agio in questo tipo di gruppi, perché mi creano... una certa quotidianità, nel senso che ci sono sempre cose da fare e progetti da portare avanti, nuove cose da vedere, ma in maniera... affidabile. La prima cosa che mi verrebbe da dire è che è come una grande famiglia, giusto per non essere scontato [ride], ma non è proprio così. Non è che io voglio bene a tutti o che tutti vogliono bene a me, né mi interesserebbe conoscere necessariamente tutte le persone con cui parlo o che vedono i video che vedo io. Siamo duecentomila voglio dire, che mi frega di conoscere duecentomila persone, non le potrei conoscere per davvero. Però... in quel gruppo mi sento a mio agio, ecco. Cioè, non è che sono sempre a disagio fuori, però è uno stare a proprio agio diverso, rilassante, rassicurante. Non sempre è facile trovare qualcosa così, soprattutto se non sai ancora bene cosa vuoi fare o se non è così importante. Penso che una cosa del genere dovrebbe farmela sentire se mi facessi una famiglia o se trovassi il lavoro dei miei sogni. Però non sogno particolarmente nessun lavoro, non so manco se voglio farmela una famiglia, cioè, magari sì, ma non è così banale»

Preoccupato com'è di non ricadere nello stereotipo del *nerd* che non riesce a relazionarsi senza la mediazione di un computer – e che io giunga a queste conclusioni e le

metta nero su bianco nella mia ricerca- Giulio cerca a più riprese di spiegarmi in che termini stare nella sua comunità virtuale lo fa sentire più a suo agio non solo per le relazioni che riesce a stringere al suo interno, dove può incontrare buoni amici ma anche moltissimi estranei, ma soprattutto per l'atmosfera che si "respira" in quest'ambiente. Il punto è proprio che questo raggruppamento è per lui un contesto sensato che egli vive insieme a una collettività di persone, il cui lavoro dell'immaginazione contribuisce a produrre continuamente il senso del contesto stesso, costruendo una quotidianità vera e propria. Non si tratta, come nel caso di Valerio, di un distinguersi e quindi rendersi estranei volontariamente al territorio perché ci si sente schiacciati da un sistema che offre la possibilità di sviluppare un enorme capitale mediatico senza che vi sia un adeguato capitale economico a supportarlo. Giulio è più che benestante, come dimostra il fatto che possa permettersi di vivere da solo senza aver mai lavorato e frequentando ancora l'università; inoltre, sa benissimo quali sono le cose che più danno un senso al suo agire e tra queste un ruolo importante lo ricopre la comunità. Allora potrebbe fare a meno di inserirsi socialmente nel territorio di Montesacro e di costruire relazioni con esso e al suo interno?

Giulio non ha una visione lucida come Valerio al riguardo, ma la sensazione, seguendo i suoi percorsi dentro Montesacro, è che non sia affatto così. Per quanto i media digitali infatti permettano di produrre località de-territorializzate che si reificano i vicinati perfettamente funzionanti e spesso più pregni di senso di molti vicinati "fisici", il territorio sembra sempre riuscire a riemergere

all'interno delle pratiche dei suoi abitanti. Come abbiamo già visto, questo è testimoniato dalla tendenza degli sviluppatori di software e hardware a dare sempre più la possibilità di coinvolgere il luogo in cui ci si trova, innanzitutto con la possibilità di utilizzare i dispositivi in mobilità, poi con l'integrazione dei sistemi GPS in sostanzialmente qualsiasi dispositivo, dagli smartphone ai computer agli smartwatch.

Tra i brand videoludici che più hanno puntato su questo c'è proprio il famigerato Pokémon Go; l'azienda giapponese ha infatti dato mandato di costruire un'esperienza videoludica totalmente basata sull'idea di rendere il territorio circostante il giocatore la sua area di gioco, proiettandolo quindi fuori dalle console e dal "mondo di gioco" costruito dagli sviluppatori, per portarlo a raggiungere determinati punti di interesse presenti intorno a lui che possono essere parchi, monumenti, chiese, luoghi storici, etc. etc. Giulio adora questo gioco e in particolare ci si dedica mentre porta a spasso il suo cane. Un giorno ci incontriamo a parco Talenti, immensa e discussa area verde, che nel 2017 era ancora chiusa al pubblico a più di un decennio dall'inizio dei lavori, ma comunque già molto frequentata.

G: «Pensa, manco lo sapevo che c'era un parco qui, l'ho scoperto proprio passeggiando per giocare. È divertente, perché il gioco è uscito più o meno quando mi sono trasferito e io non conoscevo proprio questa zona, solo la strada per arrivare a casa dei nonni. Così piano piano mi sono girato un po' tutto, ho unito

l'utile al dilettevole»

FA: «Te la potevi fare comunque una passeggiata no?»

G: «[ride] Certo che me la facevo comunque una passeggiata, però è carino, perché ho conosciuto il quartiere un po' ai miei termini, capisci? Invece di andarmi a cercare delle cose precise che mi servivano, ho girato un po' a caso facendo qualcosa che mi divertiva e quindi mi ricordo anche meglio le strade così, che se avessi semplicemente seguito le indicazioni fino al supermercato o quello che è.»

In particolare, con questo modo di vagare per Montesacro in compagnia del suo cane, Giulio mi sembra abbia anche cercato di inserire quel suo senso di casa, la sua personale *heimat* all'interno di un territorio che inizialmente gli era estraneo, facendolo un po' suo e "ai suoi termini".

G. «Poi mi chiedevo -visto che il parco in teoria sarebbe chiuso no? - però è pulito, non ci trovi cacche, l'erba è quasi sempre tagliata, non trovi sigarette, ci sono pure i cestini con la busta per la mondezza dentro e il coperchio, che averne a Roma. E quindi mi chiedevo, ma chi lo pulisce? E ho scoperto che c'è un giro di persone, sostanzialmente quasi tutti padroni di cani o persone che abitano nei palazzi qua davanti [i palazzi la cui costruzione era legata proprio alla realizzazione di questo parco]

che fa delle collette per pagare qualcuno che pulisca, mette i cestini, eccetera. Fico no? Mi sono iscritto pure al gruppo che hanno fatto su Facebook, è una cosa carina penso»

Nonostante sostenga di non essere minimamente interessato a costruire relazioni all'interno di questo territorio, Giulio proprio attraverso i media digitali comincia a socializzare con esso e con le realtà presenti al suo interno, anche attraverso i suoi percorsi, fisici o digitali, che si incrociano e sovrappongono.

Come abbiamo visto, si trova spesso a raccontare di Montesacro all'interno della sua località-network, magari proprio facendo delle foto mentre gioca in mobilità per comunicare un qualche progresso agli altri, raccontando la sua giornata o descrivendo il quartiere come contorno all'interno di un discorso in cui si parla d'altro o semplicemente mettendo le foto del cane ogni volta che lo porta in un posto nuovo del quartiere o dei selfie su Facebook o su Instagram. In "Visualising Facebook" (2017) Daniel Miller e Jolynna Sinanan mostrano come i selfie, pur essendo un trans-media, poiché "you can post a selfie on Snapchat, Instagram, Twitter or Facebook [...] while continuing to call it a selfie" (2016b), su Facebook vengono utilizzati non per ritrarre solo sé stessi ma soprattutto per ritrarre gruppi di amici o comunque, aggiungerei io, un qualche tipo di relazione. Sulla bacheca Facebook di Giulio come su quella di molte altre persone è possibile trovare selfie di coppia, oppure selfie con l'animale domestico e selfie in cui appare singolarmente ma in un luogo significativo, come un selfie

davanti la propria facoltà il primo giorno di università o in un luogo di vacanza particolarmente bello. Giulio posta spesso selfie in luoghi che “scopre” di Montesacro e in questo senso quindi “socializza” con il territorio. Nel proporre una metodologia per analizzare il panorama creato dai media digitali, cioè tutte quelle immagini che ormai scorrono nei social network spesso sostituendo frasi e parole, Miller suggerisce che sia più utile guardare la cornice, piuttosto che l’immagine, per capirne il senso. Come già Bourdieu (1990) aveva sostenuto, la fotografia non va osservata esclusivamente per ciò che vuole rappresentare o saldare nella memoria, ma come una vera e propria pratica con dei significati che vengono già nel gesto di fotografare – e in quello di condividere sui social media nel nostro caso – prima ancora che nell’immagine memorizzata.

La pratica di Giulio di condividere queste immagini può quindi essere letta soprattutto come una tattica per socializzare col territorio dove vive, di comunicare ai suoi contatti il suo “esserci” in quel luogo. Al suo interno poi riesce anche, grazie alla capacità dei media di inserire ciò che è lontano nel contesto vicino (cfr. Bausinger 2008), a individuare la sua località-network andando così a produrre un suo personale spazio-contesto. Seppur in maniera diversa da Valerio infatti, anche Giulio ha difficoltà ad ambientarsi a Montesacro non riuscendo a trovare a questa situazione un senso che vada oltre quello “pratico” e tenta quindi di ovviare a ciò provando a connettere il vicinato che fornisce un contesto sensato al suo agire, cioè la comunità virtuale, al quartiere dove si trova. In questo modo Montesacro diventa più facilmente vivibile e riesce a socializzare con il

quartiere stesso, imparando a conoscerlo e a conoscere pian piano anche i suoi abitanti, ritrovando degli interessi e delle possibilità comunicative che prima non pensava possibili.

La possibilità di socializzare con diversi contesti e quindi di connetterli attraverso le proprie pratiche in una rete personale sempre presente nella quotidianità sembra emergere fortemente come una delle conseguenze più forti dell'uso quotidiano dei media digitali. Come abbiamo visto, questi permettono di gestire le diverse reti sociali in cui si ritrova e quindi le diverse spinte identitarie che derivano da ognuna di essi. In che modo questo influisce sul lavoro dell'immaginazione di un individuo? In che modo cioè, agire come Giulio, cercando di inserire i propri "contesti sensati" -le proprie patrie - all'interno del territorio in cui si vive, modifica la modalità con cui si relaziona con questo territorio e se ne produce la località?

Per capirlo osserviamo il caso di Elga, che, a differenza di Giulio e Valerio, abita da sempre a Montesacro, pur avendo anche lei cambiato casa abbastanza di recente. Con "abbastanza di recente" intendo nel 2015, anno in cui Elga decise di trasferirsi poiché nella casa dove abitava con i propri genitori non c'era più abbastanza spazio per lei e per la figlia che compiva 4 anni e cominciava ad avere bisogno di una stanza tutta sua. Elga infatti è rimasta incinta nel 2011, quando aveva 21 anni e cercava di laurearsi e portare avanti i suoi progetti di vita. Il padre della piccola Velia, sua figlia, è una figura misteriosa di cui molto poco mi è stato detto e comunque è sempre stato fuori dalla loro vita dal momento in cui lei ha scoperto di aspettare. Ora Elga ha 28

anni e, chiaramente, ha dovuto rivedere i suoi programmi.

E: «Si vabbè, avrei voluto laurearmi in lettere, cioè in archivistica se ci riuscivo, perché il sogno mio era aprire una libreria. Però, obiettivamente, mica ci sarei riuscita. Ti immagini aprire una libreria nel 2018? Se ci pensi fa' ride. Pure essere madre single nel 2018 fa abbastanza ride in realtà, però per fortuna i miei mi hanno potuto dare una mano quando Velia era appena nata, ora che va a scuola ho potuto cercarmi un lavoro e per fortuna qua intorno [lungo la via Nomentana] la mia famiglia conosceva un sacco di gente e pure io da ragazzina mi facevo volere bene, quindi alla fine mi hanno preso proprio alla libreria e con un contratto vero, che mi posso permettere una casa vera per me e per Velia, no un monolocale, che allora restavamo a casa dei miei. E alla fine una libreria mia non l'avrei mai aperta, quindi sarei comunque arrivata a questa situazione, però magari dopo aver perso dieci anni all'università»

Il rapporto di Elga con Montesacro è ben diverso da quello di Valerio e Giulio, non solo perché ci abita da sempre ma anche perché il quartiere o, quantomeno, il vicinato più immediato, l'ha aiutata nel momento di massima difficoltà, riaccogliendola nel momento in cui aveva più bisogno, permettendole di vivere in piccola parte il suo sogno, di rendersi indipendente ma di rimanere vicino

ai suoi genitori, creando così una propria nicchia intima all'interno dell'ambiente più grande.

E: «Sembra strano lo so, però un po' per me stare qui è come stare in paese. Cioè, passano mille persone, in libreria ci sono alcuni clienti “noti” che cominci a conoscere, ma pure gente a caso che non rivedi mai più, e di tutti i tipi. Quindi magari non si può dire che è come un paese, però sicuramente quando sono qui mi sento al sicuro»

Questo è sicuramente d'aiuto, dovendo Elga scontrarsi con il dovere inaspettato di diventare “adulta”. Ha dovuto immaginare all'improvviso che tipo di madre sarebbe stata, imparare a cavarsela per non pesare troppo sui genitori e ha anche dovuto capire cosa fare di sé stessa come persona.

Lavorando sulla sua bacheca Facebook in maniera diacronica oltre che sincronica, ho potuto notare come dal 2011 al 2012 Elga fosse praticamente sparita dalle aree pubbliche del social, per poi riapparire l'anno successivo; non con foto di lei e sua figlia, come ero portato a immaginare, ma con foto delle sue (nuove) prime lezioni all'università, a cui per un breve periodo si è iscritta una seconda volta, commenti rispetto alla cronaca generale, che le permettono di riprendere la sua attivissima partecipazione politica dei tempi del liceo e soprattutto selfie insieme ad amici e amiche di vecchia data in situazioni “tipiche” di ragazzi che frequentano l'università, come aperitivi, sessioni collettive

di studio, visite al bar per un caffè e altro ancora.

Giocando su questa cosa, ho proposto a Elga di confrontare le nostre due bacheche, di scorrele insieme a partire dal momento della nostra iscrizione al social. Quando le ho fatto notare questo anno di vuoto e l'inaspettata comparsa tardiva di Velia, le chiedo se non voleva mettere foto della neonata su internet, come capita di sentir dire da alcuni neogenitori che, tutt'al più mettono la foto censurando il viso del figlio con uno *smile*.

E: «No, non è che non volevo postare foto di Velia per questioni di privacy, quello non l'ho veramente mai capito, infatti adesso le posto no? È che in quel momento... non lo so, mi pesava? Non lei, amore mio, no, mi pesava... essere marchiata. Non volevo che per una serie di persone che avevo conosciuto nei primi anni dell'università o che conoscevo di sfuggita a scuola io diventassi “quella che era rimasta incinta”. Essere solo un pettegolezzo... “ti ricordi Elga? È rimasta incinta a vent'anni, si vedeva che era una facile” e tutte queste cose così e fine. Io continuo a essere una persona, anzi forse sono anche una persona migliore adesso. E non è che se hai una figlia devi smettere di esistere come persona o come donna e devi diventare solo una madre. Certo, io ho potuto provare a fare altro pure perché la mia famiglia mi sostiene, fa pari col fatto che sono sola... però ecco, volevo dire che io ero

ancora io... e nel mio piccolo che una donna non è solo una macchina per fare figli, pure se un figlio magari ce l'ha. Ho un figlio e sono una persona, studio e lavoro, è un problema? Sono una madre, ma non sono solo una madre»

Più avanti nella *timeline* su Facebook Velia compare, più o meno verso la fine del suo secondo anno di età e in maniera molto preminente e pedissequa. Le foto della bambina o di madre e figlia insieme non sono quasi mai semplici rappresentazioni della piccola in qualche posa dolce o carina, magari con un vestitino nuovo o insieme alla giovane nonna. Sono quasi sempre foto delle due che viaggiano insieme, della bambina che fa “la dura” con gli occhiali da sole della madre, oppure foto della bambina a spasso per Montesacro, compresi alcuni luoghi “iconici”, oppure immersa tra i mille libri della madre tra i quali gattona. Tutte queste foto sono accompagnate da lunghi racconti, sostanzialmente, sulla loro relazione, sulle domande della bambina e sulle risposte della madre, che quasi sempre finiscono per esprimere importanti messaggi sociali relativi alle notizie di cronaca.

E: «L'altro giorno sono venuti a trovarmi degli amici e, visto che si avvicinava l'anniversario di Genova, ci siamo ritrovati a parlare di Carlo Giuliani. Velia ci ha sentito e ha cominciato a fare domande, quelle domande che sanno fare solo i bambini, con tutti i loro “perché? Perché?”. All'inizio gli altri cercavano di cambiare argomento, ma poi le

abbiamo raccontato un po' la storia di quello che è successo. Da quel momento in poi ha cominciato a chiedermi sempre più dettagli, sulla storia di "Carlo", perché lo chiama così, come se fosse una di quelle persone che prendevano il caffè con noi, uno di famiglia» (post scritto nel 20 luglio del 2017, giorno dell'anniversario della morte di Carlo Giuliani).

I "generi" di post messi da Elga diventano sempre più vari con il passare del tempo fino ad arrivare al momento in cui abbiamo fatto conoscenza, e un punto importante è spesso Montesacro; nei suoi punti storici, come abbiamo visto, ma anche nei suoi parchi, nei suoi negozi e nelle sue attività. Elga cerca sempre di presentarsi come "attiva" all'interno di questo contesto, sia raccontando del suo impegno in alcune attività socialmente utili portate avanti negli ambienti di sinistra del quartiere, sia attraverso la partecipazione ai tanti gruppi Facebook relativi alla zona di cui avremo modo di parlare più diffusamente nel prossimo capitolo. Il tipo di partecipazione che Elga pratica in questi gruppi è quello di porre domande per informazioni utili o di rispondere a quelle di altri, come quelle per il contatto di un bravo idraulico, per notizie su quali siano le scuole migliori; partecipa però anche condividendo le iniziative a cui partecipa e lamentandosi quando qualche inghippo burocratico, che viene raccontato spesso nei dettagli, le rallenta i ritmi lavorativi o crea problemi a sua figlia, che quasi sempre sfociano in lamentele più generali verso il funzionamento delle strutture istituzionali italiane.

E: «Altro che il referendum. [Il post risale al periodo successivo al referendum costituzionale del 4 dicembre 2016] Il settembre scorso ho preso una multa e un mese fa mi è arrivata la comunicazione, via i punti e via 150 euro. Evvai. Stamattina mi sveglio e mi ritrovo un'altra multa, perché avrei dovuto compilare un modulo con le mie generalità e il mio numero di patente... 300 euro. Mi spiegate perché se tu mi mandi una multa a casa e mi hai già tolto i punti dalla patente, devo pure compilare un modulo con i dati che tu hai già usato?? Quindi non vi preoccupate del sì, del no, Renzi si dimette, Renzi resta... falliremo sempre perché siamo un paese di truffatori e imbecilli. O di truffatori imbecilli»

All'interno dei gruppi comunque Elga cerca il più possibile di presentarsi, in maniera in qualche misura simile a quanto faceva Valerio, come "altra" rispetto agli utenti tipo, sia rispetto alle «tipiche mamme da Facebook» sia rispetto alle persone più grandi che secondo lei fanno spesso di questi gruppi strumenti di sfogo violento contro il nemico di turno. Oltre che nei gruppi di quartiere, Elga è anche nel gruppo dedicato al paese d'origine dei suoi nonni nel sud-Italia, in cui l'estate porta anche sua figlia. Segue e commenta poi attentamente le vicende politiche attraverso altre pagine e gruppi ancora, in cui spesso interviene.

Infine, attraverso anche i canali privati come WhatsApp si tiene in contatto con tutti quei suoi coetanei

che fanno inevitabilmente una vita diversa, poiché nessuno all'interno dei suoi gruppi sociali creati “prima di Velia” è diventato genitore e quasi tutti seguono ritmi di vita differenti, chi lavora all'estero, chi ancora studia, etc.

I vari comportamenti di Elga sia online che offline tracciano dei percorsi, all'interno dei quali lei naviga, spostandosi dal suo lavoro alla scuola della figlia, dal quartiere e i suoi gruppi alle discussioni politiche, dal raggiungere un amico lontano a seguire i suoi interessi letterari.

I percorsi, sosteneva de Certeau (2001), sono manipolazioni dello spazio e muoversi (camminare o navigare che sia) è un processo di appropriazione dello stesso, una costruzione del luogo e implica contatti. È nei percorsi che le possibilità topografiche diventano spazi, nell'essere praticati e così attualizzati. In questo senso si può riprendere anche quanto sostiene Miller, quando dice che, parlando di media digitali, bisogna superare i concetti di piattaforme e *affordances* (2016a, 2016b): le *affordances* dei vari media digitali come i social network, ma anche le varie tecnologie che permettono di frequentarli, sono simili alle possibilità e le interdizioni di un contesto urbano, per cui “il camminatore ne attualizza alcune [...] ma le disloca anche e ne inventa altre poiché le traverse, le derive o le improvvisazioni del cammino, privilegiano, mutano o abbandonano degli elementi spaziali” (de Certeau 2001, p. 152). Come abbiamo visto, il senso dell'utilizzo dei vari media digitali per Elga muta con il mutare dei momenti che sta vivendo e così cambia anche il suo modo di navigare con e attraverso di essi. Questa navigazione non è solo online

ma anche offline e spesso le due cose contemporaneamente. A volte usa i media digitali per navigare nella città senza muoversi, a volte per capire in che direzione muoversi, a volte per rappresentare o segnalare il movimento, altre volte per inserire nel contesto del territorio cose che sono lontane e altre volte ancora per muoversi totalmente in contesti online, stando a casa, o in treno o in qualsiasi altro posto. Tutte queste possibilità, che sono certamente molte di più di quelle del pedone di de Certeau, ruotano intorno all'utilizzo tattico delle *affordances* tanto dei media digitali quanto del territorio e, quando possibile, di entrambi contemporaneamente. E tutto questo passa dalle azioni del singolo, che spesso vengono compiute mentre fa altro. Come il pedone di de Certeau, il nostro “navigatore” (inteso come colui che naviga, che si muove tra tutti questi spazi e piattaforme possibili)

costituisce, in rapporto alla sua posizione, un vicino e un lontano, un qui e un là. [...] questa individuazione (qui-là) necessariamente implicata dal camminare e indicativa d'una appropriazione presente dello spazio attraverso un «io», ha altresì come funzione quella di porre l'altro di fronte a quest'«io» e di creare così un'articolazione congiuntiva e disgiuntiva di luoghi. Ne rileverò soprattutto l'aspetto «fatico» se si intende con ciò la funzione, individuata da Malinowski e da Jakobson, dei termini che stabiliscono, mantengono o interrompono il contatto, come «ehilà!», «bene, bene» eccetera. Il cammino, che a volta a volta prosegue e viene proseguito, crea un'organicità mobile dell'ambiente, una successione di *topoi fatici*

(ivi, p. 153, corsivo originale)

I *topoi* faticosi individuati da de Certeau si aggiungono a quelli del linguaggio che Malinowski (1975) e Jakobson (1985) individuano, ma a tutti questi credo si possano aggiungere altri *topoi*, che sono quelli della comunicazione online. Questi possono essere ripresi dal linguaggio parlato (quindi dei saluti, magari su WhatsApp), ma possono anche essere uno smile, un selfie, una “storia” su Instagram, un tweet, tutti quegli elementi che servono a gestire la continuazione o l’interruzione di un percorso. L’articolazione “congiuntiva e disgiuntiva di luoghi” che viene a crearsi, credo possa essere rappresentata oggi come l’unione di reti interconnesse, un *inter-net* appunto, personale, ovvero individuale nella misura in cui è continuamente ripasmata dall’individuo nei suoi percorsi. Sicuramente vi fanno persone i cui internet-personali saranno quasi sovrapponibili, ma difficilmente se ne troveranno di identici nella misura in cui difficilmente si trovano persone identiche l’una all’altra. Questi internet-personali permettono di gestire, non necessariamente con successo, un modo di essere che potremmo pensare come simile a quella poligamia dei luoghi di cui parlava Ulrich Beck (2005) e ripresa da Hermann Bausinger (2008). Si tratta a tutti gli effetti di una poligamia di *heimat*, tante “patrie” a cui aderire senza che si debba rinunciare a nessuna, né a livello pratico, poiché c’è l’effettiva possibilità di controllarle tutte, né a livello identitario, perché non è, almeno immediatamente, necessario scegliere una patria rispetto all’altra. Ognuna di queste *heimat* può ovviamente permettere la costruzione di nuove reti sociali e spesso le diverse reti sociali delle varie

patrie hanno degli elementi di contatto, costruendo quindi una complessità sempre maggiore e difficile restituzione. Nel caso di Elga, Montesacro fa parte del suo internet-personale, giocando anzi una grossa parte; al contrario, tanto Giulio quanto Valerio sembrano tentare di farcelo rientrare.

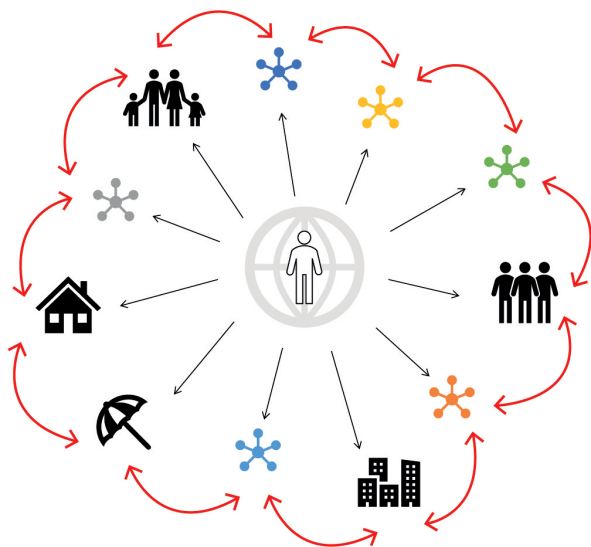


Fig. 7. "internet-personale". Ogni asterisco rappresenta una diversa "località-network"

L'Internet-personale non è però semplicemente una rete di connessioni egocentriche (nel senso letterale per cui l'io è al centro della rete) in cui i legami hanno un valore neutro: si tratta di una forma di località che l'individuo produce, che non necessariamente è localizzata in un singolo luogo, fisico o meno, ma che invece è una

“complessa qualità fenomenologica costituita da una serie di legami tra la sensazione di immediatezza sociale” (Appadurai 2012, p. 229). Il soggetto quindi costruisce continuamente questi legami e viene al tempo stesso costruito da essi, in un lavoro quotidiano mai realmente compiuto che comporta un certo sforzo pratico e una certa pratica di auto-riflessività perché essi rimangano fornitori di senso dell’”esser-qui”. La produzione di questa località è quindi una pratica di “localizzabilità del sé” (cfr. Lazzarino, 2017) a livello fisico, temporale e anche sociale, all’interno del campo di forze bourdesiano in cui l’individuo si trova.

Indubbiamente un certo tipo di internet-personale era dato già prima dei media digitali, poiché la facoltà di non essere solamente nel proprio presente fisico ma anche in altri luoghi non nasce con essi, basti pensare già ad altri media o semplicemente alla pratica della scrittura; indubbiamente però le *affordances* di questi media sembrano aver complicato la situazione, da un lato, come abbiamo già visto, per il moltiplicarsi di fonti per accrescere il proprio capitale mediatico (e forse anche culturale), dall’altro perché concorrono insieme ai mutamenti dei sistemi economici degli ultimi due secoli a spostare la questione in un’arena dove il confronto è tra tutte le possibilità dei flussi globali e l’effettivo lavoro dell’immaginazione che si può eseguire localmente. È come se il pedone di de Certeau, uscito di casa, invece di vedere una via familiare da seguire con gli occhi fin dove non svolta o termina in un vicolo cieco, si fosse ritrovato a poter far spaziare lo sguardo su tutto il mondo. Sicuramente avrebbe avuto una certa difficoltà a capire dove andare per prendersi un caffè.

- NARRAZIONI INCIDENTALI

Tornando a Elga, abbiamo osservato come attraverso il suo navigare riesca a costruire un internet-personale capace di farle tenere in piedi diverse “versioni” di sé stessa, sia quella che era prima di diventare madre, sia quella che inevitabilmente ha dovuto diventare dopo. Penso sia chiaro come i tre esempi che ho cercato di riportare, con Valerio che sperimenta le sue passioni, Giulio che socializza con il territorio dove ora vive ed Elga che deve ricucire la sua vita nel momento in cui la gravidanza inaspettata la strappa in due momenti perfettamente distinguibili, rappresentano tre modi diversi di usare i media digitali che non si danno se non come connessi tra di loro. Intendo dire che sicuramente anche Valerio avrà un suo internet-personale e anche Giulio sperimenterà le sue passioni e così via, poiché si tratta di tre cornici interpretative che ho scelto di applicare in diverse situazioni, ma che possono essere utilizzate anche su altre pratiche. Pur avendo mostrato le forme con cui i media digitali nella quotidianità intervengono sul lavoro dell’immaginazione che produce le località e i contesti sensati per l’azione di queste tre persone, dobbiamo ancora individuare una definizione proprio per queste pratiche, che permetta di intravedere quale sia il filo rosso che unisce tante modalità disparate di usare i media digitali. Il rischio, altrimenti, sarebbe quello di compiere semplicemente una rassegna delle tante attività possibili, sicuramente utile se lo si fa facendone emergere il significato, ma non sufficiente a fornirci un quadro generale del senso dell’uso dei media digitali nella vita quotidiana.

A tal proposito, qualcosa che mi riesce difficile far trasparire in un testo è la modalità con cui queste pratiche si inseriscono proprio all'interno della quotidianità delle persone di cui abbiamo parlato. Al di là dei miei limiti nella scrittura, credo che ciò sia dovuto a una qualità intrinseca a queste stesse pratiche, cioè il loro sapersi rendere quasi invisibili: indubbiamente è difficile restituire la qualità del “sapersi nascondere” mostrandola. È un po' come il colmo dei colmi: accendere la luce per vedere se è buio. Il rischio nel raccontare queste storie e soprattutto nel descrivere queste pratiche insomma è sempre quello di farne un resoconto che rassomigli a quelle planimetrie urbane di cui parla de Certeau:

i percorsi pedonali possono essere riportati su planimetrie urbane così da trascriverne le tracce (qui molto intense, là molto leggere) e le traiettorie (passanti di qua e non di là). Ma queste curve marcate o sottili rinviano soltanto, come parole, all'assenza di ciò che è passato. Nel tracciato dei percorsi si perde ciò che è stato: l'atto stesso del viaggiare. L'operazione del camminare, del vagare o del «rimirare le vetrine», ovverosia l'attività dei passanti, è trasposta in punti che compongono su un piano una linea totalizzante e reversibile. [...] Delineando un percorso si perde la memoria. La traccia si sostituisce alla pratica. E manifesta la proprietà (vorace) del sistema geografico di poter trasformare l'agire in leggibilità, facendo però dimenticare un modo di essere al mondo (2001, pp. 150-151)

Ho appena raccontato una piccola parte di tre storie, utilizzando toni tutto sommato leggeri, talvolta ironici, anche per restituire il rapporto amichevole e altrettanto ironico instauratosi con queste persone. Queste storie non sono però così leggere per loro, poiché sono talvolta anche complesse con cui cercano il loro modo di “esserci”, di trovarsi e di ritrovare un contesto per il loro agire che, in maniere differenti, hanno sentito sfuggirgli con il passaggio all’età adulta e al doversi immaginare come persone indipendenti all’interno di un territorio, senza avere necessariamente costruito dei progetti personali ben precisi. La densità delle azioni con cui hanno tentato di ritrovarsi, la loro complessità non si raccoglie tutta nella specificità delle esperienze personali. Quello che rende particolarmente difficili da leggere queste pratiche, ma al tempo stesso particolarmente efficaci, sta nel loro non configurarsi come azioni circoscritte in precise ritualità o inscritte in una tradizione: dipendono dal contesto certo – e non potrebbe essere altrimenti- ma è difficile anche comprendere i confini del contesto cui fanno riferimento. Queste pratiche rispondo infatti alla difficoltà che si può vivere quotidianamente nell’arena creata dalle *affordances* proposte ai territori dai flussi globali e le possibilità d’immaginazione locali, dove ben poco spazio e quasi nessuna guida viene fornito a chi deve localizzarsi e dare un senso al suo agire. Produrre la località in queste condizioni e senza dei rituali da seguire o a cui fare riferimento necessita una grossa dose di inventività, di arti del fare. Gli effetti, come vedremo, possono essere sostanzialmente positivi, come nei casi che abbiamo appena visto, ma può anche darsi che l’insicurezza che ne deriva dia adito a risvolti

ben più problematici. Prima di passare a parlare di questa difficoltà, voglio provare a definire queste arti del fare.

Rimaniamo per ora ancorati alle esperienze individuali, ancorché ovviamente sociali: il lavoro dell'immaginazione che porta a produrre la località e quindi i contesti sensati dell'azione porta anche a produrre sé stessi, a cercare di rappresentarsi, progettarsi e pensarsi in base alle proprie immaginazioni. Ci si aspetterebbe che questo avvenga in quei pochi momenti ancora "rituali" della nostra vita quotidiana, come una laurea, un compleanno, un evento religioso; nei racconti che ho riportato però, i "grandi" eventi spariscono, oscurati dalle piccolezze del quotidiano. Valerio si trasferisce a vivere con la propria compagna, un passo importante, un investimento su un rapporto che pur non avendo la ritualità del matrimonio comporta un grado simile di *illusio* bourdiesiana, di convinzione che il gioco valga la candela. Eppure di questo non parlo quasi mai, preferendo parlare di una bandiera sul balcone o di un post su Facebook. Non è che nel tempo passato con Valerio e nell'amicizia che inevitabilmente abbiamo stretto, discorsi su argomenti come la convivenza o il matrimonio non siano mai comparsi, anzi; ne abbiamo parlato, cercando chiaramente di affrontarne il, per così dire, risvolto identitario, "non sono più solo io, siamo noi". Questo però è avvenuto all'interno di una relazione privilegiata non tanto per il grado di amicizia, ma soprattutto per il mio ruolo di ricercatore, che inevitabilmente portava da un lato me a tendere bulimicamente le orecchie in cerca delle tracce di qualcosa utilizzabile in questa tesi, dall'altro lui pian piano a fidarsi e a vedermi come un orecchio amico ma al tempo

stesso esperto cui rivolgere una serie di dubbi, avendo compreso la mia attitudine a non farmi beffe di lui anche nei racconti più sciocchi o personali. Il rapporto instaurato, insomma, creava il contesto ideale per queste discussioni, perché io mi presentavo come una rara combinazione di persona interessata e non giudicante.

Al di fuori di un rapporto così particolare però, trovare le occasioni per raccontarsi e quindi approfondire narrativamente la propria persona, le proprie azioni, il proprio modo di stare nei luoghi o di comportarsi, non è facile.

Ragionando sugli sviluppi degli studi narratologici, Hermann Bausinger discute l'idea che non si raccontino più storie, sostenuta appunto in questa scuola di pensiero. Non solo non si racconterebbero più le storie "tradizionali" (favole, saghe, leggende, farse) ma anche le "storie quotidiane" che gli studi narratologici avevano inizialmente sottovalutato, le storie quotidiane, quindi i vari racconti di viaggio, diari di guerra, racconti autobiografici, esempi morali, etc. Bausinger argomenta invece, attraverso la descrizione delle chiacchiere fatte intorno a un tavolo con un gruppo d'amici, che le storie vengono ancora raccontate

solo che spesso non si presta loro attenzione, poiché si mimetizzano, per così dire, e per questa ragione non danno nell'occhio. [...] non significa soltanto che questi racconti sono collocati all'interno di una cornice conversazionale, nella quale al racconto si affiancano altre espressioni verbali e forme comunicative; significa anche che

il racconto stesso si conforma a questa cornice.
L'incidentalità del racconto in questi casi è la norma
(2014, p.98).

Chi vuole raccontare una storia deve quindi trovare un'occasione giusta, oppure procurarsela “attraverso tattiche e trucchi che da una situazione discorsiva qualsiasi creano un buono spunto per iniziare a raccontare” (ivi). L'incidentalità per Bausinger è la categoria definitoria (Martella 2014) dell'oralità narrativa, date le scarse possibilità di individuare momenti organizzati appositamente per questo scopo. Nell'introduzione alla raccolta di saggi del tedesco intitolata “Quotidianità come esperienza culturale”, Vincenzo Martella propone che questa tesi di Bausinger andrebbe ripresa e aggiornata alla luce della diffusione dei media digitali, osservando come l'incidentalità delle storie si comporti all'interno di quest'ultimi; ad esempio sembrano particolarmente interessanti le piattaforme di messaggistica istantanea, che permetterebbero di elaborare storie in modalità scritto-orale, permettendo nuove strategie di racconto. La proposta è sicuramente interessante; osservando non solo la mia quotidianità, ma quella dei miei interlocutori e arrivando a poter “spiare” anche le loro conversazioni su canali privati, ho potuto notare come vi sia in effetti una proliferazione di storie che si fa ormai quasi tangibile: Elga ad esempio si trova spesso a raccontare storie d'attualità su Facebook, Valerio ne inserisce diverse all'interno degli scambi via WhatsApp, raccontando quello che gli capita. In generale le storie sembrano girare molto liberamente all'interno dei social media e con un discreto successo, venendo spesso condivise e ri-condivise,

soprattutto quando si fanno contenitori di messaggi morali, come la storia di Elga su Carlo Giuliani che ebbe a suo tempo un discreto successo, o le varie storie (vere o false che siano) che raccontano di un cane che ha salvato il suo amico, di un *homeless* che ha restituito il portafogli trovato in strada ed è stato salvato per questo, oppure storie di gossip, per finire con le storie riguardanti i personaggi politici che sono forse quelle di più grande successo.

Vorrei però provare a spingermi più in là e sostenere che l'uso stesso dei media digitali è incidentale, cioè sotteso, pensato come marginale e soprattutto adattato al contesto in cui avviene e come questa sia una novità abbastanza recente, dovuta alla sempre maggior facilità di accedere a questi media, sia per quanto riguarda il tipo di reddito necessario per ottenerne l'accesso, sia per quanto riguarda l'immediatezza e la sempre maggiore facilità con cui si può utilizzarli pressoché in qualsiasi luogo e in qualsiasi momento. Portando un piccolo esempio personale, conservo solo vaghi ricordi di quando avevo l'età di Velia, la figlia di Elga, cioè più o meno sette anni. Ricordo però bene quando si usava il computer: vivendo in una casa dove queste tecnologie sono entrate tutto sommato precocemente, già verso i sei o i sette anni potevo, sotto il controllo dei miei genitori, utilizzarne uno e, magari, collegarmi a internet. Si trattava di un momento molto emozionante, come testimonia il fatto che sia tra i miei pochi ricordi di quel periodo. Qualcosa di simile la ricorda anche Giulio:

G: «Mi ricordo quando andavo con i miei

genitori in montagna l'estate, magari per un mese e non c'era niente. Non c'era internet, non c'erano computer, nulla. Allora ogni tanto con un amico andavamo all'internet point che per la modica cifra di cinque euro ci faceva navigare un'ora, così potevamo divertirci e rimanere aggiornati, chiacchierare su MSN con altri amici, eccetera. Con cinque euro oggi ci pago un mese di abbonamento al telefono, con abbastanza giga per guardarmi un film o un programma in diretta tv. Però è un bel ricordo, era un'esperienza particolare, qualcosa che programmavano per giorni, magari risparmiando insieme per arrivare a stare anche tre o quattro ore... da un lato era come un gioco, dall'altro un investimento delle nostre paghette»

Quanto sia cambiato il modo di esperire i media digitali già traspare da questi due racconti, ma sicuramente risulta evidente quando Elga confronta i suoi ricordi con quello che vive sua figlia:

E: «Io mi ricordo le prime volte che a casa ci connettevamo a internet, penso quando avevo sette o otto anni. Il rumore della connessione... te lo ricordi anche tu no? Prima come se venisse digitato un numero, poi una specie di rumore starnazzante... era l'inizio di queste sessioni brevissime, ma che avevano tutta una loro ritualità. Dovevi chiedere se

a qualcuno serviva il telefono, aspettare che avvenisse la connessione e se dovevi fare una ricerca su qualcosa dovevi avere in mente cosa volevi cercare, perché a starci troppo partiva la bolletta... era una specie di evento del week-end, almeno a casa mia»

FA: «E anche per tua figlia è un evento?»

E: «Ma che evento, è la cosa più banale del mondo no? Non è che mia figlia stia sempre sul mio cellulare o tablet, però obiettivamente è uno strumento con cui ha familiarizzato da subito. Quando non dormiva da bambina usavo YouTube per farle sentire musica da camera, che la calmava, poi i cartoni, i giochi... penso sia anche giusto che familiarizzi con queste cose, perché non è che può arrivare svantaggiata nella vita, e lo sarebbe se non sapesse usare un tablet. Penso pure che quando sarà un po' più grande comincerò a farle usare qualche social con me, così almeno impara a usarli responsabilmente, tanto non penso sia possibile impedire di crearsi dei profili ad una che sarà adolescente nel... 2024. Però obiettivamente per lei non ci sarà niente di emozionante nel fatto in sé, magari le succederanno cose emozionanti usando queste tecnologie, ma non sarà emozionante usarle per usarle»

Elga come Giulio non ricorda neanche tanto precisamente cosa faceva su internet e al computer in quei

momenti speciali in cui poteva usarli, ricorda soprattutto la gestualità e la ritualità di poterli utilizzare, ricorda, come dice lei, l'emozione di usarle per usarle, con lo scopo dell'utilizzo che diventa marginale. Al contrario, difficilmente qualcuno sosterebbe di emozionarsi nello "scrollare" la home di Facebook, ma tuttalpiù si potrebbe mettere a parlare di quanto ha visto, cioè le ultime notizie di cronaca, cosa fanno i suoi amici, una battuta simpatica; ma in nessun modo vedere tutto questo sembra potersi considerare un grande evento, qualcosa di emozionante a cui dedicare una parte appositamente ritagliata del proprio tempo. Come commenta Valerio:

V: «Praticamente quello che era clamoroso manco tanto tempo fa, che magari ci mettevi tre giorni a farlo su internet -ma letteralmente eh-, ora lo faccio per ammazzà il tempo mentre sto al bagno e mi annoio pure»

In questo senso utilizzare i media digitali, lo smartphone su tutti, diventa una pratica incidentale e routinaria, qualcosa che molto spesso facciamo mentre stiamo facendo altro; così queste pratiche finiscono sullo sfondo, il nostro navigare all'interno nelle reti personali diventa un'operazione assolutamente volontaria, quindi non accidentale, ma di cui spesso si perde la consapevolezza, esattamente come quando si cammina si pensa a dove si sta andando e non tanto a come mettere i piedi uno in fila all'altro.

Voglio però spingermi ancora oltre.

Credo che tramite i medi digitali e questo loro uso spesso incidentale, gli individui cerchino di inserire, altrettanto incidentalmente e di sfuggita, delle narrazioni. Queste però non riguardano fatti esterni, ma loro stessi, il territorio dove vivono e il loro internet-personale. Tali narrazioni a volte si notano, ma molto spesso no, poiché si mimetizzano rispetto al contesto fino al punto di mutare la loro struttura, diventando a volte frasi o hashtag, a volte *smile*, a volte semplici fotografie o immagini.

Ad esempio, con le sue foto inviate agli amici o condivise su Facebook, Valerio racconta comunque una storia, pur non definendola così e non fornendogli una cornice chiara, che la separi nettamente dal resto delle immagini e dei testi inseriti nei social. Quando condivide continuamente foto delle scritte trovate sui muri, con piccole frasi o commenti, sta raccontando incidentalmente quello che per lui è il suo quartiere, il luogo dove vive, producendo in effetti quella località e quel contesto. Lo stesso si potrebbe dire per Giulio e, per esempio, per i suoi commenti all'interno della comunità virtuale di cui fa parte. Quando, per commentare un nuovo video su YouTube racconta prima il contesto in cui si è ritrovato a guardarlo, o manda una foto da far vedere in diretta allo *streamer* di fiducia che riprende la sua postazione di *entertainment* o ancora condivide foto delle sue passeggiate con il cane, Giulio sta compiendo una narrazione incidentale del sé all'interno del suo quotidiano domestico e, attraverso questa narrazione, sta producendo sé stesso nella località. Anche Elga racconta di sé in maniera incidentale: le foto delle sue

“due vite”, le brevi frasi, i ricordi dell’età scolastica, dei momenti con la figlia, i selfie con gli amici o la condivisione delle notizie (anche senza commenti) del paese dei nonni; quando inserisce tutte queste cose nei suoi canali online, Elga sembra narrare incidentalmente sé stessa per come è all’interno delle sue reti sociali, producendo il suo internet-personale, che, come abbiamo visto, è a suo modo una località.

Provo quindi a definire tutte queste pratiche come narrazioni incidentali, cioè come delle performance di racconto che, approfittandosi della struttura multimediale che i media digitali consentono, si mimetizzano di volta in volta in base al contesto della conversazione in cui si inseriscono. Questo lavoro di frasi, immagini, canzoni, video, hashtag, foto, se considerato nel suo insieme, è una messa in pratica del lavoro dell’immaginazione come fatto sociale totale capace di negoziare l’agire tra siti d’azione individuali e campi globalmente definiti di possibilità (cfr. Appadurai, 2012). La loro struttura ricorda inoltre i “racconti del luogo” di cui parla de Certeau, cioè quei racconti che, descrivendo, organizzano. Si tratta di un atto culturalmente creativo che distribuisce e ha una forza performativa che, quando si crea un insieme di circostanze, fonda degli spazi (cfr. de Certeau, 2001). Per questo secondo l’antropologo francese i racconti potrebbero chiamarsi metafore, come i trasporti pubblici greci: “ogni giorno, attraversano e organizzano dei luoghi; li selezionano e li collegano fra loro; ne fanno frasi e itinerari. Sono dunque percorsi di spazi” (ibid., p.173). Questi racconti operano come bricolage, cioè come pratiche che mettono insieme quanto avanza, i resti, di cui è interessante

osservare non solo i contenuti, ma anche il principio che li organizza. In questo senso quindi, i racconti incidentali sono un “fare poetico”. Questa definizione proposta da Herzfeld (2005), come abbiamo visto, non si riferisce a una concezione romantica della vita sociale, che ricerca in essa della poesia, ma di un utilizzo letterale del termine “poetica”. Infatti “poetica è un termine che deriva dal verbo greco che indica [...], un approccio analitico agli usi della forma retorica” (2006, p.142), ed Herzfeld lo utilizza per definire quelle azioni sociali, poetiche sociali appunto, in grado di riorganizzare socialmente i significati allo scopo di produrre un nuovo senso della propria quotidianità.

È attraverso questa lente interpretativa che torniamo a osservare tali pratiche, spostandoci ora su piani più collettivi dell’azione, pensandole come narrazioni incidentali multimediali, come racconti che vengono messi in atto incidentalmente nei contesti proposti dai media digitali e che mettono in azione il lavoro dell’immaginazione come pratica sociale, concorrendo alla produzione della località.

- PALOMAR, O DELLO SPAESAMENTO

All’interno di “Palomar” (1983) Italo Calvino inserisce un racconto breve intitolato “Il seno nudo”. Palomar, un signore discreto e affabile, camminando su una spiaggia incontra una ragazza intenta a prendere il sole in *topless* e, passandole accanto, si interroga su come dovrebbe comportarsi. Dapprima sceglie di guardare altrove per

non risultare invadente, ma, superandola, si domanda se forse in questo modo non ha dimostrato di disapprovare il comportamento della ragazza. Così, quando torna sui suoi passi, fa percorrere al suo sguardo tutto il paesaggio intorno a lui, inserendo la ragazza al suo interno come fosse parte del paesaggio, andando poi oltre. Di nuovo molti dubbi: e se in questo modo avesse manifestato un segno della sua arroganza maschile? Così si gira, torna di nuovo verso la donna, la guarda direttamente ma senza volerla provocare e solo per qualche istante, con sguardo gentile. E se così apparisse male intenzionato nei suoi confronti? E allora torna ancora indietro, per guardarla dritta negli occhi, ma la donna, spazientita nel vedere quest'uomo che continua a passarle davanti, prende le sue cose e se ne va.

Un giorno, chiacchierando con Valerio mentre passeggiamo per via della Bufalotta, ci capita di discutere di questioni simili, certo con meno arguzia di Calvino. Infatti, mentre camminavamo incontriamo una donna che ci chiede l'elemosina. Come spesso accade in questi casi, cerchiamo goffamente di divincolarci tra l'infastidito, l'imbarazzato e, semplicemente, il disagio di chi non sa come comportarsi e improvvisamente perde anche la capacità di fare le azioni più semplici, come dire «salve, mi dispiace, non posso darle niente», oppure tirare fuori dal portafogli una moneta. Nella maggior parte dei casi, come in quello, si comincia a balbettare «no, no, no» già prima che l'altra persona posilo sguardo su di noi, si accelera bruscamente il passo e si guarda da un'altra parte, senza riuscire ad argomentare il proprio diniego. Subito dopo questo incontro, parlo a Valerio del racconto di Calvino.

V: «Esatto, non sai mai veramente cosa fare. Non è che è un problema tirare fuori cinquanta centesimi o un euro una volta... non penso neanche sia sbagliato dire che non posso farlo tutte le volte, perché pago settecento euro d'affitto e guadagno mille euro al mese, non è che c'ho proprio tutto st'avanzo de soldi. Però non sai mai che fa'. Glieli dai sbagli, non glieli dai sbagli, se per evita' l'imbarazzo cambi strada sei razzista, in ogni caso te senti un po' stronzo no? E ti senti doppiamente stronzo se pensi che, mentre tu ti fai tutte ste pippe mentali, quella magari muore davvero di fame. Quasi mi piacerebbe pensare che lei chiede l'elemosina perché è zingara e gli zingari fanno così, però so che non è vero, quindi necessariamente mi sento in colpa. Ti senti in colpa perché sei privilegiato e ti senti in colpa per star male di essere privilegiato... non ne esci più! Co' le donne il discorso è lo stesso eh... vabbè io ormai me so sistemato, però se, tipo, vedo una ragazza che sta per entrare nella mia stessa porta penso sempre: ecco, mo' se gliela apro e la faccio passare prima so' maschilista, perché mica c'ha bisogno de na' mano per attraversa un porta... se non gliela apro so' maleducato e se finisce in quella situazione de imbarazzo per cui non si sa mai chi deve passà pe primo. Oh, io la porta la apro sempre pure agli uomini, ma perché me rompo

a fa quel ballettino, passo avanti-passo indietro, vai tu-vada lei. E questo praticamente c'è quasi in tutte le relazioni ormai... vedevo un meme l'altro giorno... te l'ho mandato? C'è questa scena stile film anni '80 di James Bond, co' uno che sta cercando di superare un antifurto fatto di raggi laser... e c'è scritto: "io che cerco di fare una battuta senza offendere nessuno nel 2016". Ma la cosa che m'ha fatto più ride' è uno che ha commentato: "Mia sorella è morta per colpa di un raggio laser, non mi sembra il caso di scherzarci sopra". Magari è una cazzata, però se ci pensi un po' è vero, come fai sbagli»

Bausinger, leggendo il racconto di Calvino, commenta che "questo mostra in maniera esemplare ciò che significa la perdita dei punti di riferimento culturali" (2008, p. 149). Sia il protagonista del racconto di Calvino, sia Valerio, si trovano in difficoltà perché si trovano "in una situazione relativamente nuova che non appartiene agli orizzonti culturali tradizionali" (ivi). Non ci sono, cioè, "istruzioni per l'uso" iscritte nell'educazione e nella tradizione in cui siamo nati che spieghino come comportarsi al confronto con determinate situazioni inedite, che possono essere la liberazione del corpo femminile o l'incontrare alterità talmente forti da far perdere la capacità delle azioni più banali, come parlare o muoversi nello spazio, portandoci inevitabilmente a forme di goffezza, per cui si scappa dal mendicante come se avesse in mano una pistola e si finisce a dare la porta in faccia a qualcuno che stava cercando di entrare con noi. Se questi problemi emergono in maniera

evidente ragionando su concetti come il razzismo o il maschilismo, parlando cioè di discriminazioni forti e costitutive della nostra società, Bausinger nota come possano individuarsi anche in casi più “pacifici”, portando ad esempio quella che, nel momento in cui scriveva, quindi nel 1990, era in Germania una “nuova tradizione”, cioè quella di grandi feste di compleanno organizzate per i bambini. Trattandosi di un evento che aveva solo qualche decina di anni, decidere come comportarsi non è semplice:

chi oggi intende organizzare una festa di compleanno per un bambino non può andare a pescare nel ricettacolo delle tradizioni antiche né pensare di sottrarsi alla dinamica concorrenziale innescata dalle precedenti feste di amichetti o compagni di classe. Il genitore finisce così per ritrovarsi inevitabilmente in un fuoco incrociato di informazioni e consigli proveniente da varie parti: i conoscenti, l’asilo, la scuola, le riviste, la radio e la televisione. [...] La pluralizzazione dei mondi di vita [...] non solo si manifesta nella molteplicità delle subculture, ma si insinua fin nella costituzione psichica del singolo, il quale si trova spesso costretto a scegliere fra numerosissime possibilità senza poter disporre dell’orientamento fornito da una tradizione univoca e indiscussa. (ivi)

L’aumento dei mondi possibili, ovvero quell’aumento del capitale mediatico ha prodotto quindi una serie di difficoltà nel comportarsi quotidiano o, meglio, di complicazioni.

Credo sia importante specificare questo perché se il complicarsi di una situazione implica il potersi trovare in difficoltà o anche in crisi di fronte ad essa, questo può comportare anche un valore positivo. Voglio dire, in poche parole, che se è vero che la situazione della donna incontrata sulla porta raccontata da Valerio rende quell'esperienza sofferente per lui, perché la leggibilità del momento si ingarbuglia e complica, è altrettanto vero che tale complicazione è preferibile alle semplicità del pensiero maschilista che naturalizza le differenze di genere e che porterebbero Valerio a pensare di dover aprire lui quella porta, poiché quello è il suo ruolo naturale. Allo stesso modo, anche se il suo flusso di pensieri sulla donna che chiede l'elemosina lo porta a concludere che, come fa sbagliare e in ogni caso si dovrà sempre sentire in colpa, lo porta anche a interrogarsi sullo stato della persona che ha davanti invece di ignorarla o pensare, ancora una volta naturalizzando una differenza che lei «chiede l'elemosina perché è zingara». Il fatto che la vita quotidiana si sia complicata, non necessariamente implica un disvalore, ma anzi potrebbe, se si trova la strada corretta, portare alla creazione di contesti meno ingiusti. Insomma, pur nella difficoltà di definire quale sia il modo “giusto” di vivere la propria vita sociale, difficilmente potrà essere uno in cui le distinzioni riescono “naturali”.

Questo ovviamente non toglie che tale difficoltà esista, cioè la difficoltà nata dall'apertura dei contesti locali a forme di “vicinanza estranea” (Bausinger, 2008) e di possibilità globali che piombano addosso alle possibilità quotidiane. Questo lo si può osservare nei piccoli gesti

quotidiani che diventano goffi perché la tradizione “tradizionale”, quella recente e le proprie convinzioni etiche e morali non concordano sulla linea di condotta da tenere. A prima vista potrebbero sembrare momenti di poco conto ma nel loro moltiplicarsi possono creare problemi profondi.

“Il piccolo insuccesso operativo dà inizio ad un vissuto di spossamento che si traduce nel pensiero ossessivo di non essere più libero”, scrive de Martino (2002, p. 532), sostenendo come l’esserci (il “da-sein” heideggeriano, l’essere-nel-mondo), come persona dotata di senso in un contesto dotato di senso possa andare in crisi quando avviene una “perdita radicale dell’ovvietà dell’utilizzabile” (ibid., p.81). De Martino parla principalmente in riferimento alla lettura di documentazione psicopatologica di individui affetti da sindromi di spersonalizzazione; eppure, la sensazione di aver perso la “libertà” di agire ed esprimersi, come avremo modo di vedere più avanti, è uno dei temi fondamentali che le persone vogliono affrontare se si parla di modernità. De Martino stesso, nelle sue opere più tarde, sosterrà che le possibilità di crisi non si danno solo in quei momenti più difficili dell’esistenza da lui precedentemente studiati, come ad esempio il lutto, ma che qualsiasi momento «della vita quotidiana, dalla culla alla bara e in qualsiasi civiltà, è da un punto di vista astratto un momento critico» (ibid., p. 138).

Dobbiamo aggiungere un altro tassello alla difficoltà quotidiana che viene vissuta dalle persone con cui ho interloquito: non solo una difficoltà nel relazionarsi con l’altro, ma anche con sé stessi. Come abbiamo visto infatti,

l'aumento improvviso delle possibilità di costruzione di un proprio capitale mediatico, l'ingresso cioè di tutte quelle immaginazioni non-locali all'interno dei nostri vicinati, rende difficile anche capire dove ci si trova all'interno del campo di forze sociale. Quando racconto a Elga della storia di Calvino, lei, che come abbiamo visto è una donna che su certe questioni tiene saldamente in mano una sua bussola etica e morale dovuta al suo schieramento politico, si diverte molto e poi mi risponde: «a me se Palomar mi guarda o non mi guarda le tette, semplicemente non me ne frega niente» sottintendendo un certo egocentrismo maschile nel pensare che le donne si interessino e diano necessariamente importanza al nostro comportamento.

E: «Però penso di aver capito cosa intendi... anche se secondo me non è solo come gli altri ti giudicano, che sicuramente ha un peso, ma anche che spesso tu non sai bene chi sei o chi vuoi essere. Penso che se sei sicuro di quello che sei, i giudizi degli altri ti danno meno fastidio no? Se Palomar era sicuro della scelta giusta e vedeva la donna alzarsi arrabbiata poteva dirgli: aspetta, fermati, ti spiego perché ho fatto così. Se invece non sai bene chi sei rispetto a una situazione, allora è difficile spiegarsi e i giudizi fanno male. Voglio dire: da ragazzini ci dicevano che potevamo essere quello che volevamo, ma non tanto i genitori, almeno non a me, ma più che altro tutta la società, no? E non è che fosse una cosa brutta, però poi è successo che era una bugia. Magari

loro pensavano di no, ma era una bugia. Non intendo che possono capitare imprevisti, per così dire, ma che non c'è tutta questa possibilità di fare qualsiasi cosa, alcuni lavori per esempio ci sono preclusi. La crisi [economica] ha giocato un ruolo in questo credo, perché è stata tipo una presa di coscienza. Io non posso aprir' una libreria, niente sogno americano per me, e sono pure una miracolata, visto come potevano andare le cose. E quindi vedi che potresti fare mille cose diverse, perché hai la possibilità di imparare da tutte le culture, di leggere tutti i libri, di vedere tutti i film... ma sai che poi non te ne fai necessariamente qualcosa. Ed è un po' triste, perché hai a disposizione l'informazione per fare tutto, se ti va, ma poi a conti fatti non puoi fare quasi niente»

In sostanza, a un aumento del capitale mediatico non è corrisposto per molte persone né un aumento del capitale economico tale da permettergli di perseguire determinate traiettorie né, aggiungerei io, è ancora stata organizzata una tradizione culturale che permetta di gestire al meglio questo capitale. In questo senso, credo che le narrazioni incidentali di cui ho parlato rispondano a questa esigenza.

Ciò che si complica è proprio la capacità di presentificarsi, cioè di rendersi presenti, ribadisco, come persone dotate di senso in un contesto dotato di senso. Anche quello della presentificazione è un concetto demartiniano, purtroppo adombrato dal suo comparire tardivamente

nell'opera dell'antropologo, soprattutto all'interno del volume postumo "la fine del mondo" (2002). Se infatti è celebre il concetto di "crisi della presenza", che si articola, brevemente come condizione rischiosa in cui l'individuo perde i propri riferimenti domestici capaci di funzionare come "indici di senso", come questa presenza dovesse costruirsi secondo de Martino è fatto meno discusso. Il concetto di presentificazione è utilizzato dall'antropologo proprio per passare a considerare la presenza non come unità ma come un processo che fa parte dell'essere umano in quanto tale (ivi).

La presenza è presentificazione: essa è sempre in situazione, e al tempo stesso, sempre in decisione, cioè sempre in atto di andar oltre – di trascendere – la situazione [...] Ma proprio perché la presenza ha la sua norma in ciò, essa racchiude il «no» del suo «sì» [...] è il rischio di non-esserci-nel-mondo [...] di perdere la prospettiva del futuro arretrando sgomenti davanti al possibile, di rifiutare il divenire come campo del progettabile e il fare come potenza progettante. (ibid., pp. 666-667)

In questo senso il processo di presentificazione non è dissimile da quanto abbiamo già detto rispetto alla produzione della località; sembra anzi essere il contraltare della produzione della località, posto che un processo non può esistere senza l'altro. Se infatti la presenza per de Martino è la capacità di dare un senso -e una direzione- rispetto al proprio contesto, sembra inevitabile che produrre il sé e produrre il contesto in cui ambientarlo siano due

azioni strettamente connesse. Le narrazioni incidentali che abbiamo appena osservato, quindi questi racconti volti a parlare di sé e del contesto in cui ci si trova sembrano proprio il nascondersi del lavoro dell'immaginazione come fatto sociale che cerca di presentificare l'individuo e produrre la località.

L'eventuale fallimento di questo lavoro mette in crisi la capacità di progettarsi e di progettare, mentre il futuro smette di essere un fatto culturale (Appadurai, 2014), cioè un orizzonte progettuale del sé e diventa inerte e incapace di produrre valore. Il nome che de Martino dà a questa sensazione è "spaesamento", quel momento in cui la «la presenza entra in rischio quando tocca i confini della patria esistenziale» e «perde l'orizzonte culturalizzato oltre il quale non può andare» (ibid., 480). A differenza del gruppo nomade australiano Aranda, il cui palo sacro che rappresentava il centro del mondo si spezza, del pastore di Marcellinara che vede sparire il suo campanile o del contadino bernese cui viene distrutta la fattoria, lo spaesamento di cui parliamo qui sembra realizzarsi proprio per il complessificarsi dell'individuazione delle proprie patrie esistenziali, le proprie *heimat*, e sembra essere sempre più in crisi la produzione della località. Si crea un'assenza del luogo, inteso come contesto significativo, che conduce a forme di "angoscia territoriale" (de Martino, 2007).

Lo spaesamento che abbiamo potuto osservare nelle storie di Giulio, Valerio ed Elga e che ora, avendo dato un nome a quel sentimento e alle pratiche con cui viene gestito, vedremo più distintamente nei prossimi casi etnografici,

non sembra certo essere “potente” come quelli degli esempi di De Martino appena passati in rapida rassegna. Verrebbe da dire insomma che questa angoscia territoriale non porta tutta Montesacro a lasciarsi morire come gli Aranda che hanno perduto il loro centro del mondo con lo spezzarsi del palo, anche se a qualcuno può succedere. Allo stesso modo, di rado si osservano scene di panico come quelle del pastore di Marcellinara. Questo non credo debba farci pensare che il valore di questa “crisi” sia quindi di minor valore, ma semplicemente diverso nel suo esplicitarsi come diverso è il panorama culturale in cui si concretizza. Ad esempio, le sue cause non sembrano darsi dall’improvvisa rottura di un palo o da un gruppo di ricercatori che caricano qualcuno in macchina portandolo via di casa, ma inscritte nei modi di vivere della contemporaneità. Per quanto riguarda i modi di superarla, vedremo più avanti quali sono i tentativi. Nei casi che abbiamo osservato, il tentativo di risolvere questo spaesamento passa attraverso la ricerca di una nuova relazione con Montesacro, attraverso tentativi di utilizzare questo territorio, di riconciliare le immaginazioni globali nelle possibilità locali, declinandole in tradizioni specifiche. (cfr. Bausinger, 2008).

Ora però una domanda a un tempo paradossale e spontanea che sorge è: perché il territorio? Perché, cioè, lo spazio fisico, che in molti hanno dato per spacciato in seguito alla diffusione dei media digitali torna a svolgere un ruolo nel processo di presentificazione? Perché le persone non inseguono un modello di località de-territorializzata? La domanda è spontanea, appunto, date le premesse spesso apocalittiche con cui il rapporto tra territorio e media ci è

stato presentato, ma anche paradossale, perché sembrerebbe essere l'azione più scontata del mondo, quando ci si è persi, tentare di capire cosa si ha intorno.

- TRE IPOTESI SUL “RITORNO” DEI TERRITORI

Solo oggi, dopo molti anni di mito sul «villaggio globale» e sui «nuovi cittadini del mondo», si comincia a capire che il processo di adattamento tra un individuo, un gruppo e un luogo è una costruzione di una complessità affascinante e fragile insieme. [...] fa parte di quelle facoltà quotidiane che corriamo il rischio di non vedere. Ma al pari della parola o dei gesti, il «fare proprio un posto» [...] è un tipico «lavoro umano». (La Cecla 2011, p. 38)

Così Franco La Cecla motiva il disagio provocato dalla “condizione moderna di abitanti” (ibid., p.38): poiché il progresso tecnologico e in particolare le tecnologie elettroniche di mediazione hanno reso il ‘qui’ indifferente, l'individuo si troverebbe sempre più spesso “a trascurare una facoltà che prima doveva esserci più familiare: ci pare di non comprendere e di non esprimere e comunicare più attraverso un'esperienza fisica dello spazio” (ivi). Secondo l'architetto e antropologo, questa nuova incapacità si manifesterebbe concretamente nella mancanza di valore assegnata all'atto di “perdersi”, costitutivo invece del processo di ambientamento dell'essere umano.

Poiché però le persone continuano a comprare e

affittare case, talvolta lottando per queste ragioni, a emigrare o scegliere di rimanere dove sono nati e insomma a compiere scelte relative al luogo in cui vivono e alle possibilità che offre, viene da pensare che lo spazio fisico non abbia perso necessariamente la sua importanza; quest'osservazione generale l'abbiamo rintracciata anche nelle chiacchierate da me trascritte con Giulio, Elga e Valerio. Perché Giulio non si contenta di essere felice nella sua network-locality e fatica per ritrovarla nel quartiere di Montesacro, mentre al contempo nei forum ricorda sempre di essere romano? Perché, ancora, Valerio sostiene che «il luogo dove stai conta»? Perché insomma, la de-territorializzazione, ad oggi, è un processo che sembra tutt'altro che vitale? Voglio muovere tre ipotesi.

1) Fisica e biologia:

La prima motivazione è la più banale, ma questo non toglie che sia importante: per quanto de-territorializzata possa essere la rete sociale di un individuo, egli resta comunque corpo e carne, inevitabilmente legato alla sua fisicità in cui deve vivere. Questo è sicuramente un punto da non sottovalutare, per quanto non mi sembra sufficiente.

Come sottolinea infatti lo stesso La Cecla, questa motivazione non basta a rendere conto di quella che lui definisce “la facoltà umana di ambientarsi”:

A differenza della semplice territorialità, nella facoltà umana di ambientarsi ci sono alcune componenti di identificazione con il luogo che non

si possono spiegare nei semplici termini del proprio ambito di caccia e di difesa. La «territorialità umana» ha a che fare con la sopravvivenza, né più né meno della parola. Si tratta di una sopravvivenza sociale e culturale, oltre che fisica. (ibid., p.38)

Quando Valerio sostiene che il luogo dove si trova “conta” non si riferisce credo soltanto a questioni fisiche; non intende dire che conta perché deve mettersi un maglione se fa freddo o sapere dove andare per comprare da mangiare. Intende che conta anche nel suo modo di presentificarsi, di esser-ci, di essere culturalmente e socialmente.

2) Abitudine e tradizione:

Una seconda ragione che mi sembra risponda più efficacemente a queste esigenze si può individuare in quanto sostiene Bausinger (2008), quando ci informa della tendenza degli individui a tenere sempre uniti il vicino e l'estraneo, tentando di risignificare la pluralizzazione dei mondi di vita all'interno dei propri contesti locali e delle proprie routine, ma anche nelle tesi portate avanti da Daniel Miller e Mirca Madianou, quando sostengono che gli abitanti di Trinidad, piuttosto di usare internet per astrarsi e distanziarsi dal luogo e dalle relazioni sociali in esso incorporate, “invest much energy into trying to make online life as Trinidadian as they can make it, to see the Internet as a place to perform Trininess” (2012, p. 7) o ancora quando Miller sottolinea che il mondo ha cambiato i social media (2016a).

Come si comporta quindi questa dinamica di

espansione dei mondi possibili e ritorno nel contesto locale? Nell'introduzione italiana al testo di Bausinger, Fabio Dei commenta:

L'espansione [...] suscita in un primo momento un rifiuto del "vecchio" e una ricerca della novità: quando il vecchio è abbastanza distante, e la sicurezza di non restarvi imprigionati è ormai acquisita, esso può esser recuperato con un'operazione di patrimonializzazione. Caricandosi di valori di autenticità, nostalgia, appartenenza, la tradizione sarà contrapposta alla inautenticità e superficialità del mondo della vita moderno e della sua cultura di massa (2008., p.10)

Questo movimento di "andar fuori" per poi "tornare dentro" ricorda il processo con cui, secondo Franco la Cecla (2011) l'uomo si ambienta nei luoghi: "Ci si «perde» oltre il confine dell'ambito conosciuto e si riporta la nuova fetta di reale in relazione al punto di partenza" (ibid., p. 38). Certo, secondo La Cecla il perdersi nelle società moderne ha "solo il valore di un atto mancato, al pari di una gaffe" (ibid., p.39), mentre a mio parere questo è vero solo in parte. Valerio, ad esempio, ci ha mostrato le sue continue "sperimentazioni" che mette in atto attraverso i media digitali, mostrando una passione di perdersi, di spingersi un poco più in là del conosciuto. Il perdersi è cambiato, indubbiamente, ma non del tutto svanito. In ogni caso, all'entusiasmo di poter uscire dai confini fisici del luogo dove si vive, sperando mondi diversi e lontani, si sostituirebbe a lungo andare la nostalgia che, agendo come una patina, rivalorizza lo stare

nei luoghi fisici. Vedremo come in effetti a Montesacro, soprattutto su internet, si parli molto del tempo aureo in cui la comunità dei vicini esisteva realmente, contrariamente a quanto accade oggi. Letteralmente, incontreremo inverata la “profezia” di McLuhan: “ci potrà accadere di sospirare con nostalgia rievocando i giorni semplici dell’automobile e dell’autostrada” (McLuhan, 1964). Questa patina nostalgica può portare a due conseguenze: la costruzione di una tradizione-patrimonio oppure il disperdersi in *routines* tradizionali.

Ciò che distingue questa tradizione-patrimonio dalle *routines* tradizionali è il fatto di essere immobilizzata in una fissità museografica. Le *routines* culturali di solito si modificano adattandosi ai tempi, all’evoluzione dei linguaggi, delle tecniche [...]. Ma quando le *routines* diventano una tradizione incastonata all’interno di un più ampio orizzonte culturale, i loro tratti formali son ingessati in una dimensione senza tempo, come i monumenti (Dei 2008, p. 10)

In questo senso il “ritorno” del territorio potrebbe presentarsi come un rischio, il rischio di una patrimonializzazione che lo renderebbe non più agente ma inerte, irrilevante nella relazione tra individui e località. Al contrario, se le pratiche relative al territorio si manifestano come *routines* culturali, allora probabilmente quest’ultimo ritornerebbe realmente rivitalizzato nel suo rapporto con gli individui, se è vero che il territorio “è l’uso che se ne fa” (Crosta, 2010), cioè si costruisce in base all’uso.

3) Lo spazio medium

La terza ipotesi per spiegare l'importanza che lo spazio fisico ricopre tutt'ora nei processi di produzione della località e di presentificazione ritengo possa appoggiarsi sulla presenza fisica del nostro corpo all'interno di un luogo fisico (cfr. De Bonis, 1998). Attenzione però, non da un punto di vista biologico, ma nell'incontro tra la fisicità del nostro corpo e la sua "culturalità". Percepriamo lo spazio attraverso i sensi, ma questi non sono solamente facoltà biologica ma anche capacità di percezione culturalmente costruite;⁴¹ come camminiamo, cosa ci sembra appetitoso e cosa disgustoso, il modo in cui vediamo, la qualità dei suoni che riusciamo a distinguere: non si tratta di abilità naturalmente uguali in ogni individuo, ma di tecniche del corpo naturalizzate. La stessa natura è "culturalmente condizionata" (de Martino 2007, p.69). Il modo con cui abitiamo lo spazio è quindi l'unione della nostra fisicità e del nostro essere culturali, posti all'interno di reti sociali.

L'organo del «senso spaziale», se così si può chiamare, è il corpo nel suo insieme. Sentire di essere qui è una percezione complessa ed unitaria difficilmente separabile dalla sensazione che il corpo ha di sé. Ma la «mente locale» è sì percezione, ma anche definizione dello spazio intorno, tracciamento su di esso delle proprie intenzioni,

⁴¹ In merito si veda: Merlau-Ponty (1968), Gibson (1986), Howes (1991; 2003; 2005), Classen (1993), Mèchin (1998), Feld (2005; 2009), Gell (2006), Serres (2008), Vannini, Waskul e Gottschalk (2012).

dei propri movimenti. Ed è anche uso di questo stesso spazio, cioè servirsi dell'intorno come uno strumento, uno strumento involucri, una protesi della presenza corporea (La Cecla 2000, p.98).

Finché nello spazio fisico muoveremo letteralmente i primi passi, penso che questo non potrà mai esserci indifferente,⁴² poiché parteciperà della formazione dei nostri sensi, del nostro modo di vedere il mondo e di definire i piani del reale. In questo senso quindi lo spazio fisico è, ed

⁴² A proposito della impossibilità di pensare un contesto in cui ricollocare le proprie esperienze che non contempli anche lo spazio fisico, è interessante leggere quanto già Halbwachs argomentava, parlando dell'instaurarsi della memoria collettiva.

Sentimenti, riflessioni, come ogni avvenimento, devono pur ricollocarsi in un luogo dove sono stato o dove sono passato allora, e che esiste sempre. Proviamo a risalire più lontano, quando tocchiamo l'epoca in cui non ci rappresentavamo ancora i luoghi neppure confusamente, arriviamo anche a delle regioni del passato in cui la nostra memoria non riesce più a far presa. Non è esatto dunque che per ricordare bisogna trasferirsi col pensiero fuori dallo spazio, poiché al contrario è solo l'immagine dello spazio che, in ragione della sua stabilità, ci dà l'illusione di non cambiare attraverso il tempo e di ritrovare il passato nel presente; ma è ben così che si può definire la memoria; e solo lo spazio è abbastanza stabile da poter durare senza invecchiare né perdere nessuna delle sue parti. (Halbwachs, 1996, p. 153).

Certamente lo spazio cui si riferiva Halbwachs è cambiato, così come è cambiato il suo rapporto con la costruzione della memoria collettiva, come osserveremo nel prossimo capitolo. Rimane però di grande interesse il ruolo centrale e di medium della costruzione memoriale assegnato dal sociologo francese allo spazio fisico.

è sempre stato, un medium di comunicazione, nel senso in cui è in grado di generare ‘senso’ nelle relazioni. È un attante nel senso assegnato al termine da Latour, poiché è al tempo sia struttura capace di influenzare (ma non di determinare) l’agire, sia costruito attraverso l’azione. E, soprattutto, perché si presenta come medium dei rapporti sociali. Accettare questo “scandalo logico” (Simonicca, 2006) è la modalità con cui comprendere l’attuale importanza dello spazio fisico e del territorio come sua configurazione specifica: se lo spazio è medium dell’interazione sociale, lo sarà anche di quell’interazione intricata e spesso indecifrabile che è il rapporto tra possibilità globali e capacità locali. (cfr. De Bonis, 2001) Diventa, certamente, più difficile stabilire di volta in volta “quale” territorio sia medium delle determinate interazioni sociali. Esattamente come, secondo Simonicca (2015) lo *spatial turn* è stato “il momento centrale nella riconsiderazione della pensabilità e della agibilità del mondo attuale” (ivi), ovvero il momento in cui le scienze sociali sono riuscite a rifuggire alla tentazione post-modernista di non descrivere più l’azione nel mondo, lo stesso vale per gli individui, che hanno bisogno di rappresentarsi la propria azione del mondo e non possono certo contentarsi di una non-rappresentabilità. Quando si arriva ad essa, anzi, è proprio il momento della crisi.

In poche parole, il territorio “torna” a giocare un ruolo importante nella produzione della località stravolta dai media digitali perché è un medium anch’esso e, aggiungerei, forse il medium il cui utilizzo è ad oggi quello più incorporato e naturalizzato. Certo, i media digitali hanno incrinato tale naturalizzazione, portandoci a riflettere sul senso dello

“stare” nello spazio e questo, al momento, crea difficoltà nell'utilizzare il territorio, nel riconoscerlo, nell'attribuirgli un preciso significato, nell'ambientarsi e -soprattutto- individuarsi al suo interno. Eppure, nonostante le difficoltà, è uno sforzo con cui tutti dobbiamo ancora confrontarci.

Le tre ipotesi qui proposte sono, ritengo, tutte vere allo stesso tempo.

Dal racconto delle esperienze dei miei interlocutori all'interno di Montesacro, possiamo quindi sostenere che sono emerse tre informazioni fondamentali: che questi abitanti del quartiere, sperimentando una sensazione di spaesamento, cercano di relazionarsi al territorio, per le ragioni di cui abbiamo appena parlato, attraverso delle pratiche che abbiamo definito come “narrazioni incidentali”. Queste narrazioni incidentali sono performance che mettono a lavoro l'immaginazione come fatto sociale e sembrano funzionali a dei tentativi di presentificazione, di produzione del sé, e del contesto sensato in cui inserire il sé, la località. Fatti emergere questi concetti attraverso un'indagine svolta a tu per tu con singoli abitanti, possiamo utilizzarli per guardare nuovamente a Montesacro e vedere come queste “narrazioni incidentali” vengano messe all'opera in contesti collettivi. In particolare, osserveremo come nel quartiere sia rintracciabile un uso del territorio, attraverso tali pratiche, volto a individuare una connessione tra il peggioramento percepito delle sue qualità fisiche e morali, pensate come ovviamente necessarie, e quella sensazione di non essere “liberi” nell'azione, che la terra delle tradizioni sia sparita sotto i piedi, che la modernizzazione e la pluralizzazione dei

mondi abbiano inevitabilmente reso impossibile la socialità, ormai irrimediabilmente perduta.

Insomma, cercherò ora di mostrare in che modo, a Montesacro, lo spaesamento viene articolato attraverso la retorica del degrado.

3. I gruppi su Facebook e il vicinato digitale

Nella prima sezione della tesi ho cercato di mostrare come l'utilizzo dei media digitali, influenzando il lavoro dell'immaginazione come pratica sociale, concorra alla produzione della località (Appadurai, 2012) e quindi alla costruzione di contesti sensati per l'azione di gruppi e individui. In particolare, questa influenza dei media digitali sembra riguardare l'inserimento degli individui all'interno di un'arena globale in cui i "mondi possibili" da incontrare e il conseguente aumento di quello che abbiamo definito, attraverso la lettura che Vereni (2008) offre delle tesi di Bourdieu, il "capitale mediatico". Quest'aumento di capitale mediatico possibile, non accompagnato da un processo educativo e culturale in grado di supportare gli individui nelle proprie scelte, ha causato la sparizione dei punti di riferimento domestici capaci di funzionare come indici di senso, causando una sensazione di spaesamento e la sperimentazione di quella che De Martino (2002, 2007) definisce una crisi radicale della presenza come persona dotata di senso in un contesto dotato di senso. A questa sensazione di spaesamento le persone con cui mi sono confrontato sembrano rispondere, in maniera mai del tutto

compiuta, attraverso pratiche di “narrazioni incidentali” (Bausinger, 2014) cioè narrazioni del sé, del quartiere e del sé in questo contesto che non si configurano come veri e propri racconti incorniciati in questa funzione, ma si “mimetizzano”, nascondendosi in altre occasioni d’uso.

Dopo aver individuato queste tematiche attraverso il confronto con la vita di alcuni abitanti del quartiere, proverò in questo capitolo a spostare l’attenzione su dinamiche di gruppo e più collettive, per capire, innanzitutto, come lo spaesamento venga articolato, cioè raccontato, e quali soluzioni vengano proposte per superarlo. In particolare, cercherò di argomentare come si possano rintracciare due narrazioni principali a Montesacro, strettamente connesse fra loro: una riguardante la nostalgia per un tempo in cui il quartiere era più vivibile dal punto di vista fisico, morale e sociale e una riguardante il degrado dell’ambiente e dei valori che risulta da questo decadimento. Indagherò quindi quali siano le cause supposte di questo degrado e quali effetti abbiano le narrazioni al riguardo sulla produzione della località a Montesacro.

- L’INTIMITÀ CULTURALE È SU FACEBOOK

Prima di immergerci nel racconto etnografico vale la pena spendere qualche parola sulla metodologia d’indagine utilizzata per questo caso specifico; non soltanto perché essa si differenzia in parte con quanto ho fatto nel confrontarmi singolarmente con gli abitanti di Montesacro, ma anche perché, come vedremo, prima di approdare a una

modalità convincente di costruzione di questo segmento del campo, ho dovuto affrontare una serie di fallimenti che, come spesso capita, contenevano in sé molte risposte alle domande da cui la tesi origina. Anzi, mi viene da dire che forse proprio quei fallimenti, osservati retrospettivamente, siano stati tra i momenti più gravidi di risposte di tutto il mio lavoro.

Nel secondo capitolo ho motivato la mia scelta di indagare le pratiche online partendo da una conoscenza offline spiegando la mia necessità di osservare i modi in cui gli abitanti di Montesacro “rimediano” le tecnologie digitali nel loro contesto quotidiano, attraverso il lavoro dell’immaginazione. Nel fare questo, ho specificato come in realtà Montesacro non fosse l’oggetto della mia ricerca ma il contesto all’interno del quale indagare e che il campo costruito all’interno di questo contesto in base alla domanda che muove l’indagine, non poteva essere pensato né come “virtuale assoluto” né tantomeno come “attuale assoluto”, ma necessariamente come una commistione tra i due, pur restando la mia necessità di partire dallo spazio fisico per osservare le disgiunture diacroniche oltre che quelle sincroniche. Approfittando della facilità con cui sono potuto entrare nella sfera di intimità culturale dei miei interlocutori, con i quali, essendo miei coetanei, dividevo il panorama culturale con cui siamo cresciuti, ho quindi osservato attraverso quali pratiche essi costruissero dei percorsi tra online e offline, capaci di farli ambientare (La Cecla, 2011) all’interno del quartiere o, meglio, di far loro produrre Montesacro come un contesto sensato per l’azione, connesso alle varie heimat (Bausinger, 2008), le

“patrie” a cui ogni individuo può fare riferimento, indici di familiarità, domesticità e operabilità del mondo (cfr. De Martino 2002, p. 559).

Se questo impianto resta valido, così come resta valida l'idea di un'etnografia che, piuttosto di fondarsi su momenti privilegiati di confronto, si basi sul metodo del “vivere-con” (Piasere 2002). Soprattutto nei primi momenti della mia ricerca, credevo che, parlando con i vari interlocutori che avevo individuato all'interno del quartiere, avrei potuto confrontarmi con essi anche sulle dinamiche interne a questi gruppi su Facebook, facendomi portare dentro qualcuno di questi. Si è però creato un primo ostacolo, ovvero quello di entrare a far parte dell'intimità culturale dei “nuovi” soggetti della ricerca. Il profilo medio di un utente attivo all'interno dei vari gruppi Facebook dedicati al quartiere non è infatti Elga, che pure abbiamo visto molto attiva al loro interno, né tantomeno Valerio o Giulio, che pure a questi gruppi si sono iscritti ma che raramente prendono parte alle discussioni o condividono dei contenuti al loro interno. All'interno di questi gruppi agiscono, per grandi linee, individui tra i trentacinque e i settant'anni, sostanzialmente “adulti”, cioè persone indipendenti, con tempi di vita ben strutturati dalle dinamiche lavorative e casalinghe. Per spiegare meglio questo concetto, basti pensare che le poche eccezioni, come nel caso di Elga, riguardano giovani madri, con la maternità posta a segnare il “cambio di sponda” tra giovani che ancora devono decidere se e come stare nel quartiere e “adulti” ormai abbastanza consapevoli di dover vivere gran parte della propria vita in questo territorio. Senza farmi scoraggiare da questo, cerco

comunque di contattare alcune mie conoscenze pregresse all'interno dei diversi gruppi per chiedere degli incontri e cercare di avviare le stesse dinamiche descritte nel capitolo precedente. Un grosso fallimento. Le molte interviste da me organizzate si svolgono senza grossi problemi, ma le risposte che riesco ad ottenere non sono altro che accumuli di strali contro i social network in generale.

Le interviste si svolgono più o meno così: dopo una prima chiacchierata cerco di far emergere l'utilizzo dei media digitali chiedendo di raccontare della propria quotidianità, magari attraverso la narrazione di una "giornata tipo", orientata in particolare ai modi di abitare "Montesacro", chiedendo di dinamiche legate alla "scoperta" di nuovi luoghi, alla storia del quartiere, al cambiamento del territorio negli ultimi anni. Questi confronti vengono spesso dedicati a lunghe disamine sul peggioramento della qualità della vita avvenuto col passare degli anni. Per esempio Antonio, un uomo di quarant'anni, sempre vissuto nel quartiere, mi racconta:

A: «Si vive peggio, non c'è dubbio. Quando andavo al liceo, da casa mia a scuola me la potevo fare tutta via prato, pensa la differenza. Oggi ti svegli e sei sempre in mezzo al traffico. La gente si conosceva, magari non come in un paese, ma conoscevi il tuo vicino, conoscevi tutto il palazzo. Mio figlio si è trasferito da poco, mica conosce una sola delle persone che gli abitano sopra e sotto, nessuno. Si viveva meglio perché ci si conosceva ma

soprattutto c'era interesse a conoscersi. Non è che ci si conosceva perché non c'era niente di meglio, volevamo incontrare la gente del nostro quartiere. La domenica non andavi a fare la fila ai centri commerciali o a fare le vasche su via Ojetti, ma te ne stavi a casa a pranzo e poi andavi a giocare a pallone. E questo per quanto riguarda la vita di tutti i giorni, poi c'è il resto. Trent'anni fa non avresti mai visto tutto 'sto schifo di cassonetti strapieni, strade sporche e distrutte, marciapiedi dove non puoi camminare. Guarda che una volta questo era un quartiere "bene", era la città giardino, mo' invece è solo un'altra periferia»

Se quindi il degrado diviene subito uno dei temi più affrontati, dei media digitali non c'è quasi traccia, se non quel lieve accenno al voler davvero conoscere le persone fisicamente vicine. E, voglio specificarlo, inizialmente io cerco di evitare di parlare di degrado, perché mi sembra un argomento troppo inflazionato dalle grandi narrazioni di quel periodo e, soprattutto, troppo centralizzante, che avrebbe inevitabilmente preso l'attenzione di ogni discorso, togliendola dagli argomenti che a me interessava osservare. Quando, passate un paio d'ore, capisco che il mio interlocutore si sta stufando dell'intervista, mi risolvo un po' "disperatamente" di porre quelle domande dirette e spesso inutili come «Cosa ne pensi dei gruppi su Facebook? A che servono? Li usi?», riuscendo finalmente a far entrare i media digitali all'interno del discorso; questo però avviene in modalità che non fanno altro che ribadire alcuni degli

stereotipi e dei pregiudizi rispetto all'uso di questi strumenti che abbiamo affrontato nei capitoli precedenti.

A; «Che vuoi trovare in questi gruppi, il grosso dei contenuti è una guerra di insulti, soprattutto nei periodi caldi a livello politico. E a volte leggi cose senza logica... le bufale... informazioni che vengono mischiate fra loro. Io sono iscritto ad alcuni gruppi, ma passano contenuti che mi lasciano indifferente. Una cosa che mi infastidisce ultimamente è legata alla circolazione di informazioni, perché l'obiettivo non è informare, ma rifilarti una soluzione che non ti viene spiegata»

Dopo una decina di interviste tutte più o meno uguale a quella che ho appena riportato, mi sono trovato a un bivio. C'era la forte possibilità che per queste persone il rapporto tra media digitali e territorio fosse questo, un rapporto individualizzante, mercificato, incapace di proporre, in sostanza, alcun tipo di esperienza. Quantomeno, la questione poteva avere una matrice generazionale per cui, se nel frattempo le mie esperienze legate ad alcuni singoli individui mi stavano dando risposte ben diverse, questo doveva essere dovuto alla loro età diversa.⁴³ Eppure qualcosa non tornava, perché le persone con cui parlo partecipano

⁴³ Va specificato che i vari momenti della ricerca, quello raccontato nel capitolo precedente e quello che sto raccontando ora, anche se vengono narrati in quest'ordine, si sono dipanati più o meno contemporaneamente. L'ordine con cui li presento sta a indicare

a questi gruppi, quando non erano state proprio da me “selezionate” perché né avevo osservato le “gesta” online. Decido così di sottoporre alcuni dei miei interlocutori a un piccolo test, convincendoli a redigere per me un “diario delle comunicazioni”, uno strumento d’indagine presentato da Stefana Broadbent all’interno del suo volume “Internet, lavoro, vita privata. Come le nuove tecnologie cambiano il nostro mondo” (2012). L’antropologa, influenzata per sua stessa ammissione dalla scuola di Jean Piaget, sostiene che per parlare di argomenti come l’organizzazione del tempo o la comunicazione, le persone trovino più semplice fissare i concetti su carta (ibid., p. 139). Questo “diario delle comunicazioni” è quindi una tabella all’interno del quale le persone devono appuntare l’orario della comunicazione avvenuta, il canale utilizzato, il ruolo attivo o passivo all’interno della comunicazione, il tipo di interlocutore e il contenuto della comunicazione. Nel consegnare le tabelle ai miei interlocutori, chiedendo loro di compilarle per qualche giorno e poi restituirle, ho specificato di intendere come comunicazione non solo lo scambio con una singola persona ma anche ogni rapporto intrattenuto con gruppi più grandi e di intendere come comunicazione passiva anche, per esempio, l’aprire una notifica di Facebook per leggere un post o una notizia.

non tanto una successione temporale quindi, ma in modo in cui, retrospettivamente, ritengo che un campo abbia influenzato l’altro, oltre che ovviamente rispondere ad esigenze “narrative”.

Giorno **Martedì al lavoro**

Orario	Luogo	Canale di comunicazione	Ruolo attivo/passivo	Interlocutore	Contenuto della comunicazione
8:00	<i>macchina</i>	<i>Chiamata al cellulare</i>	<i>A</i>	<i>la mia compagna</i>	<i>per sapere cosa farà durante la giornata e per il buongiorno</i>
10.15	<i>ufficio</i>	<i>messaggio su Whats.App</i>	<i>P</i>	<i>sempre la mia compagna</i>	<i>per sapere se riusciamo a vederci nella pausa pranzo</i>
10.35	<i>ufficio</i>	<i>Post su Facebook (gruppo del quartiere)</i>	<i>A</i>	<i>I componenti del gruppo Facebook (abitanti del quartiere)</i>	<i>Un bar carino dove andare a mangiare a pranzo (oltre i soliti che conosco ed elenco)</i>
10.45	<i>ufficio</i>	<i>Facebook (gruppo del quartiere)</i>	<i>A</i>	<i>Cbi ha risposto al mio post attraverso un commento</i>	<i>Ringrazio dei suggerimenti</i>
10.55	<i>ufficio</i>	<i>Messaggio su Facebook Messenger</i>	<i>A</i>	<i>La mia compagna</i>	<i>Per comunicarle il bar dove possiamo andare a pranzare insieme</i>
12.50	<i>fuori dal bar</i>	<i>Messaggio vocale su Whats.App</i>	<i>A</i>	<i>Sempre la mia compagna</i>	<i>Per dirle che sono arrivato al bar dove dobbiamo incontrarci</i>
12.55	<i>Fuori dal bar</i>	<i>Messaggio su Whats.App</i>	<i>P</i>	<i>Mia madre</i>	<i>Per sapere come va</i>
13.10	<i>Al bar</i>	<i>Commento al mio post su Facebook (sul gruppo di quartiere)</i>	<i>A</i>	<i>I componenti del gruppo Facebook e in particolare chi aveva risposto al mio post</i>	<i>Foto con il piatto che ho ordinato: è buonissimo!</i>
16.10	<i>ufficio</i>	<i>Messaggio su Facebook Messenger</i>	<i>P</i>	<i>Mio amico</i>	<i>Per sapere se ci vediamo stasera per vedere la partita</i>
16.45	<i>ufficio</i>	<i>Commento a un post Facebook pubblicato da un mio amico</i>	<i>A</i>	<i>Mio amico e altri due miei amici che taggo nel commento</i>	<i>Scherzo sul possibile esito della partita di stasera</i>

18:00	<i>Sulla strada per casa</i>	<i>Messaggio vocale su Facebook Messenger</i>	<i>A</i>	<i>Sempre il mio amico</i>	<i>Per confermare la serata insieme</i>
19:25	<i>casa</i>	<i>Chiamata al cellulare</i>	<i>P</i>	<i>Mio padre</i>	<i>Per parlare della partita di stasera</i>
22:40	<i>casa</i>	<i>Messaggio su Whats.App</i>	<i>A</i>	<i>Un altro mio amico</i>	<i>Per commentare il risultato della partita</i>
23:35	<i>casa</i>	<i>Chiamata al cellulare</i>	<i>A</i>	<i>La mia ragazza</i>	<i>Per darle la buonanotte</i>

Giorno **Giovedì giorno libero**

Orario	Luogo	Canale di comunicazione	Ruolo attivo/passivo	Interlocutore	Contenuto della comunicazione
9:45	<i>casa</i>	<i>Messaggio su Whats.App</i>	<i>P</i>	<i>Mia madre</i>	<i>Ancora dormi?!</i>
10:05	<i>casa</i>	<i>Chiamata al cellulare</i>	<i>A</i>	<i>La mia compagna</i>	<i>Per buongiorno e per sapere come va</i>
10:40	<i>Fuori casa</i>	<i>Commento a un post del gruppo Facebook del quartiere (hanno postato una foto di rifiuti speciali abbandonati accanto a cassonetti)</i>	<i>A</i>	<i>Cbi sta partecipando alla discussione su quel post</i>	<i>Anche sotto casa mia è così. Posto una foto con un materasso lasciato accanto al cassonetto sotto casa</i>
11:05	<i>Fuori casa</i>	<i>Facebook</i>	<i>P</i>	<i>Gruppo Facebook di quartiere</i>	<i>Ricevo notifica sul commento che ho postato poco prima: piace a 12 persone</i>
11:30	<i>Al supermercato</i>	<i>Messaggio su Whats.App</i>	<i>A</i>	<i>Mia madre</i>	<i>Per chiederle la ricetta della sua torta alle mele</i>

12.15	<i>casa</i>	<i>Post su Facebook</i>	<i>A</i>	<i>La mia cerchia di amici su Facebook</i>	<i>Che noia fare le pulizie</i>
12.25	<i>casa</i>	<i>Facebook</i>	<i>P</i>	<i>Un mio amico che ha risposto al mio post</i>	<i>Anche lui sta facendo le pulizie..</i>
12.26	<i>casa</i>	<i>Messaggio su Whats.App</i>	<i>A</i>	<i>Lo stesso amico che mi ha appena risposto su Facebook</i>	<i>Gli mando un selfie mentre ho in mano l'aspirapolvere</i>
14.10	<i>casa</i>	<i>Commento a un post del gruppo Facebook di quartiere</i>	<i>A</i>	<i>I partecipanti alla discussione scaturita dal post (riguardo come sia cambiato in peggio il giardinetto vicino piazza Sempione)</i>	<i>Non ci si può più andare! Troppa sporcizia</i>
15.40	<i>Alla posta</i>	<i>Post sul gruppo Facebook di quartiere</i>	<i>A</i>	<i>Gruppo Facebook di quartiere</i>	<i>Fila interminabile: è sempre così. Non è possibile!</i>
15.42	<i>Alla posta</i>	<i>Facebook</i>	<i>P</i>	<i>Membri del gruppo Facebook di quartiere</i>	<i>Leggo 2 commenti al mio post: ormai è sempre così, che ci vuoi fare?</i>
17.20	<i>casa</i>	<i>E-mail</i>	<i>P</i>	<i>Operatore telefonico</i>	<i>Ricevo la fattura della bolletta che ho pagato tramite bonifico online</i>
18.50	<i>casa</i>	<i>Post su Facebook</i>	<i>A</i>	<i>La mia cerchia di amici su Facebook e in particolare mia madre che taggo nel post</i>	<i>Foto con la torta di mele appena sfornata</i>
19.15	<i>casa</i>	<i>Commento al mio post su Facebook</i>	<i>P</i>	<i>Mia madre</i>	<i>Commenta con tre cuoricini rossi</i>
19.16	<i>casa</i>	<i>Commento al mio post su Facebook</i>	<i>P</i>	<i>La mia compagna</i>	<i>Commenta scrivendo che non rede l'ora di assaggiarla stasera</i>
19.30	<i>casa</i>	<i>Chiamata al cellulare</i>	<i>A</i>	<i>La mia compagna</i>	<i>Ci vediamo tra poco a cena a casa mia. Ordino la pizza intanto</i>

21.30	<i>casa</i>	<i>Messaggio su WhatsApp</i>	<i>A</i>	<i>Mia madre e mio padre</i>	<i>Foto con la mia compagna e la torta già a metà</i>
-------	-------------	------------------------------	----------	------------------------------	---

Giorno **Domenica**

Orario	Luogo	Canale di comunicazione	Ruolo attivo/passivo	Interlocutore	Contenuto della comunicazione
10:20	<i>A piedi vicino piazza Sempione</i>	<i>Chiamata al cellulare</i>	<i>A</i>	<i>La mia compagna</i>	<i>Per dirle che sono quasi arrivato a piazza Sempione, dove dobbiamo incontrarci</i>
10.40	<i>Bar vicino piazza Sempione</i>	<i>Facebook</i>	<i>A</i>	<i>La mia cerchia su Facebook</i>	<i>Foto della nostra colazione</i>
12.00	<i>A piedi nel parco dell'Aniene</i>	<i>chiamata al cellulare</i>	<i>P</i>	<i>mia madre</i>	<i>Per sapere cosa faccio oggi</i>
15.30	<i>casa</i>	<i>Commento a posto sul gruppo Facebook di quartiere</i>	<i>A</i>	<i>Chi sta partecipando alla discussione scaturita da un post su come era piazza Sempione nel passato</i>	<i>Rispondo postando una foto che ho scattato questa mattina: troppe macchine oggi!</i>
16.40	<i>casa</i>	<i>Notifica su Facebook</i>	<i>P</i>	<i>Membri del gruppo Facebook di quartiere</i>	<i>7 persone hanno messo "mi piace" al mio commento</i>
19.00	<i>Bar sotto casa</i>	<i>SMS</i>	<i>P</i>	<i>Mio amico che sto aspettando al bar</i>	<i>Mi scrive che è in ritardo e che non riesce ad usare WhatsApp al momento</i>
22.40	<i>casa</i>	<i>Messaggio su WhatsApp</i>	<i>A</i>	<i>La mia compagna</i>	<i>Per augurarle la buonanotte. Vado a letto prima del solito: domani mi devo svegliare molto presto</i>

Fig. 8. Alcuni esempi delle tabelle che ho chiesto di compilare

Il senso di raccogliere questi dati in delle tabelle non è ovviamente quello di stilare un profilo oggettivo dell'utilizzo dei gruppi creati su Facebook tra queste persone, anche perché si tratterebbe di un campione davvero minuto, visto che questi gruppi vanno dalle centinaia di iscritti fino a picchi di quarantamila. L'obiettivo è piuttosto quello di verificare l'esistenza di uno scarto tra la narrazione del sé avvenuta nelle interviste e le effettive pratiche, non però per poter accusare i miei interlocutori di aver mentito, ma per confermare il mio sospetto: non ero stato in grado di rintracciare e utilizzare un lessico comune attraverso il quale relazionarmi con loro. Se nell'interfacciarmi con i nuovi arrivati nel quartiere o comunque con persone più o meno mie coetanee non c'era stato alcun problema nell'individuare il terreno comune su cui confrontarci, in questo caso la situazione si era completamente ribaltata. In particolare, cominciavo a intuire che la mia \neg «fissazione» per i media digitali, com'era vista da alcuni degli abitanti di Montesacro, e il mio essere più giovane fossero proprio d'ostacolo alla creazione di un'ambiente fertile per la ricerca.

A: «Tu sei nell'università e magari puoi spiegarmelo. Dico, leggi sempre di ricerche in periferia di qua e di là, ne senti alla tv, ma qua non ci viene mai nessuno a guardare, mai nessuno parla di 'sta zona. L'hai visto, te l'ho raccontato, anche qui ci stanno problemi, eccome»

In quanto rappresentante di un'istituzione come l'università li avevo doppiamente delusi, perché piuttosto

di parlare dei problemi del quartiere mi interessavo a questioni di poco interesse come Facebook, dimostrando un'incapacità, tipica della mia età, di interessarmi a concetti davvero importanti.

Avendo capito tutto ciò, ho cercato di recuperare il mio rapporto con il campo attraverso due tattiche: la prima, come si sarà intuito, è stata quella di spostare il focus della mia ricerca proprio su questo degrado da cui avevo cercato in tutti i modi di sfuggire. Se condividere questo interesse mi ha permesso di avvicinare l'intimità culturale dei miei interlocutori, l'altro stratagemma riguarda il mio modo di "informarmi" sui nuovi e diversi episodi di degrado che avrebbero "infestato" Montesacro, ovvero entrando a far parte di tutti i gruppi Facebook di quartiere.

Certo, potrebbe sembrare strano sentir riferire un ricercatore di incontrare difficoltà nel padroneggiare un lessico comune con i suoi interlocutori, dopo averlo sentito affermare di fare ricerca nella sua città natale. Posso però assicurare che il mio non è un tentativo di "esotizzare" il campo con lo scopo di costruire una fittizia distanza etnografica attraverso cui far emergere i significati: a tutti gli effetti, non ero in grado di andare oltre certe retoriche di "verità assoluta" (Herzfeld, 2005), per cui dovevo assolutamente entrare profondamente all'interno di quest'ultime per capire come fossero prodotte.

L'iscrizione ai vari gruppi Facebook del quartiere è stato un primo passo fondamentale nel costruire una metodologia di lavoro sul campo, che credo valga la pena

esplicitare. Inserendomi in questi contesti come “nuovo arrivato” ho potuto in qualche misura replicare quanto avevo ottenuto trasferendomi ad abitare nel quartiere, cioè di condividere con alcune persone l’esperienza di “imparare” ad ambientarsi all’interno del contesto stesso.

Abbiamo visto infatti come per i nati tra la fine degli anni Ottanta e i primi degli anni Novanta esista l’idea di un “mondo prima di internet” come un ricordo dell’infanzia, ma anche come sostanzialmente la costruzione di rapporti sociali personali e con il territorio dove si abita è sempre avvenuta attraverso la mediazione di questa tecnologia. Trovare e prendere casa, pagare le bollette, scegliere di rimanere o di partire, organizzare in completa autonomia i propri movimenti, gestire i propri interessi e le relazioni una volta usciti dalla scuola dell’obbligo: niente di tutto questo è avvenuto per la mia generazione al di fuori di un minimo rapporto con gli ambienti digitali di comunicazione. Questo è ovviamente ancor più vero per le generazioni successive, come avrò modo di raccontare meglio nel prossimo capitolo.

L’utente medio di questi gruppi però non ha vissuto quest’esperienza -le generazioni insomma che possiamo comprendere tra i nati nel primo dopoguerra ai nati sul finire degli anni ’70- ma ha invece dovuto imparare a gestire i media digitali quando già era adulto e nell’arco di tutto sommato poco tempo, di quella decina di anni che ha portato alla diffusione su larghissima scala dell’internet 2.0 e soprattutto degli strumenti mobili di comunicazione. Non solo queste persone hanno dovuto imparare “tecnicamente” come utilizzare i media digitali,⁴⁴ ma soprattutto hanno

dovuto abituarsi a frequentarli e prenderci confidenza. Questa distinzione è risultata molto importante perché ha comportato una certa corrispondenza tra le modalità e le tempistiche di inserimento all'interno dei gruppi su Facebook da parte dei miei interlocutori e le mie. La maggior parte delle persone con cui ho potuto confrontarmi infatti ha comperato uno smartphone tra il 2012 e il 2014 e più o meno in quello stesso periodo ha iniziato a frequentare i gruppi su Facebook. Si tratta di una tempistica non di molto dissimile da quella della mia ricerca, iniziata sul finire del 2015. Alcuni dei miei interlocutori, insomma, aveva ancora vivido il ricordo dei “primi passi” all'interno dei vari “gruppi di quartiere” e quindi potevano facilmente comprendere alcuni miei dubbi. Una certa importanza l'ha poi giocata anche la forma del mio ingresso al loro interno, che può essere riassunta con il neologismo *lurkare*. Quella del *lurker* è una figura presente sin dalle prime manifestazioni di comunità online, addirittura nominata all'interno delle regole della *netiquette*.⁴⁵ Il termine deriva dal verbo inglese *to lurk*,

⁴⁵ Non si vuole intendere con questo che i giovani «nascono imparati», cioè già capaci di utilizzare i media digitali, come mi è stato detto proprio da alcuni miei interlocutori e come sembra sottintendere la diffusa espressione di “nativi digitali”, discorso che verrà affrontato più diffusamente nel prossimo capitolo. Quello che si vuole qui specificare è la differenza tra imparare a utilizzare una tecnologia particolare nel momento in cui si impara a usarle tutte (imparare quindi a usare il computer mentre si impara a scrivere o a guidare la macchina) e doverla invece imparare in un momento successivo, quando le occasioni di scoprire un nuovo media diventano più rare.

⁴⁶ Si tratta di un neologismo che unisce l'inglese *network* al francese *étiquette* (buona educazione). Si tratta di un insieme di regole

che letteralmente significa “nascondersi” o “appostarsi”. Nel senso che gli è stato fornito online, il termine significa sostanzialmente “osservare dietro le quinte”. Secondo quelle che erano le regole tipiche di siti e forum degli anni '90 e dei primi anni 2000, osservare attentamente le modalità in cui avvengono le discussioni e imparare le regole “di casa” era sostanzialmente una forma di educazione. Ho già brevemente citato la mia ricerca condotta all'interno di un forum per la tesi di laurea magistrale; durante le diverse interviste condotte, le modalità d'approdo a quel determinato sito erano sempre passate attraverso la pratica del *lurkare*, che si rivelava fondamentale in ogni storia. Questo aveva avuto un grande ruolo nel giustificare il mio stesso metodo di lavoro: prima di entrare all'interno di quel forum, l'avevo “spiato” lungamente, sentendo di aver così tradito una supposta “originalità” del campo che avrei dovuto sperimentare entrando direttamente; il mio spiare era infatti inconsapevolmente già un modo di praticare le stesse modalità d'accesso degli utenti.

Memore di quest'esperienza, ho *lurkato* senza problemi per diverso tempo all'interno dei diversi gruppi Facebook, sostanzialmente per buona parte del 2016; non solo, se da un lato ho avuto occasione in seguito di confrontarmi online e offline con diversi membri, solo

che disciplinano il buon comportamento di un utente su internet, specie nel rapporto con altri utenti. Pur non avendo alcun riconoscimento giuridico, è spesso richiamata nei contratti di fornitura dei servizi. All'interno delle versioni più diffuse di questo regolamento informale, compare spesso il lurking come associato all'idea di una sorta di apprendistato.

raramente ho ingaggiato la discussione pubblica nei diversi post.

Quando ho infatti sono iniziate le prime chiacchierate con vari abitanti del quartiere, ho potuto notare come molti di loro avessero una condotta del tutto simile alla mia. Non solo infatti, anche quelli più attivi erano arrivati a maturare prima una certa esperienza sui modi migliori di comunicare dei gruppi attraverso il *lurking*, ma molti sono sempre rimasti ancorati a questa modalità di fruizione, intervenendo nella discussione solo in rare occasioni. Questa scelta non è stata ovviamente facile. Quando, verso il dicembre del 2016, ho iniziato a dubitare di questa mia condotta, ho pensato che la soluzione migliore fosse confrontarmi direttamente con alcuni membri dei gruppi, alcuni meno attivi e altri più attivi.

Flavio, un uomo di trent'anni, di lavoro grafico, membro di molti dei gruppi relativi al quartiere, è stato uno dei miei interlocutori privilegiati, con cui ho avuto modo di confrontarmi lungamente; anche lui ha raramente partecipato in maniera attiva alla socialità dei gruppi, pur dimostrandomi a più riprese di avere una perfetta conoscenza di quanto accadeva al loro interno. Quando gli domando come mai non pensa mai di lanciarsi nelle discussioni, soprattutto nei casi in cui, come vedremo, si sente di avere qualcosa da dire, mi risponde:

F: «Sei mai stato a un'assemblea?
Quando andavo a scuola ne facevamo molte,
ma io non ho mai parlato. Non è che non sono

interessato o non ho niente da dire, ma non mi sento di esprimermi nel modo giusto, quindi preferisco stare zitto, almeno nella maggior parte dei casi. Scrivere lì è come salire su un palchetto e parlare con tutti, almeno io la vivo così. Magari c'è chi riesce a prenderla più leggermente... cioè magari fare un commento ogni tanto non si nota, ma alla fine io quelli che commentano ogni post li riconosco ormai tutti, so già che a una certa cosa risponderanno in un certo modo, diventi quasi un personaggio pubblico così e non mi piace»

In questo senso è avvenuta la mia decisione: se avessi cominciato a commentare ogni post e a prendere quotidianamente parte alle varie discussioni sui gruppi, magari contemporaneamente su più gruppi, la mia attività sarebbe risultata strana e, ritengo, mi avrebbe portato a due rischi. Il primo quello di “bruciarmi” la possibilità di alcuni incontri offline o comunque di confronti privati, anche online; il secondo quello di vivere l'esperienza del gruppo come è più comunemente diffusa.

F: «Più o meno credo che la maggior parte faccia così. Anche nei grupponi, su un gruppo di ventimila persone, magari mille parlano, e so' già tantissimi se ci pensi, ma diciannovemila stanno zitti e guardano, mettono un commento ogni tanto, magari scrivono per un paio di settimane e poi per un po' tornano a guardare.»

FA: «Ma perché dopo un po' si stufano o comunque perché non si tratta di qualcosa su cui investire veramente del tempo?»

F: «No, cioè non è che sia un gruppo a cui puoi tenere come se fosse quello che hai con i tuoi amici. Ci sta tanta gente che nemmeno sai chi è, alla fine chi se ne frega. Però non tanto una questione di tempo. Cioè io non sto a commentare ogni due secondi, però se ci pensi non è che ci investo poco tempo. Magari sto lavorando a un progetto e ogni tanto mi prendo una pausa e vado su Facebook, e quasi sempre finisce che mi becco un post del gruppo che mi fa ride o mi fa incazzare e mi vado a leggere tutti i commenti. Sono cinque, dieci minuti, ma se poi fai il conto e li sommi ogni giorno come minimo ci perdo un paio d'ore, pure di più»

Come ho già detto in precedenza e come è emerso già dai “diari della comunicazione” quindi, prendere parte a queste dinamiche in maniera apparentemente passiva non significa necessariamente assegnargli poca importanza, nonostante ovviamente lo scarto tra chi si limita a *lurkare* e chi commenta quotidianamente esista. Forse questo neologismo, *lurkare*, è già desueto e riguarda, appunto, più una realtà tipica dell'internet 2.0, o comunque dell'internet prima dei Social Network. Quella di consultare i propri gruppi su Facebook o su altri social diventa infatti una routine, un riflesso quasi involontario nei momenti di distrazione, che va spesso a riempire altri momenti della giornata. Diventa insomma un'abitudine

che si inserisce in maniera incidentale nella quotidianità. Ed è in questi termini che ho cercato di vivere l'esperienza pure io, nonostante tutte le difficoltà del caso. Se la sera quindi dovevo mettermi a redigere il mio diario, salvando diversi *screenshot* che mi sembrano interessanti, segnandomi i nomi degli utenti con cui pensavo di voler interagire in futuro e ovviamente appuntando ogni mia impressione nel ripercorrere i vari post della giornata, durante il giorno cercavo di non dedicarmi con la frenesia dell'etnografo alla lettura di ogni singola discussione che si presentava nei gruppi, ma di "farmi condurre" dall'algoritmo attraverso il quale Facebook stesso decideva di fare comparire questo o quell'altro gruppo nella mia home, cercando quindi poi di farmi guidare da questa sorta di serendipità del Social Network. Con lo scopo di descrivere quelle che sono pratiche comuni, ho cercato quindi di imparare o re-imparare i modi di fare, le operazioni comuni di questa cultura quotidiana (de Certeau, 2001).

Questo, come detto, ha fornito già in sé delle risposte alle mie domande di ricerca. Non ho infatti potuto fare a meno di sorprendermi nel notare come, in seguito ad alcuni mesi di frequentazione di questi gruppi, le mie interviste e chiacchierate avvenute offline diventassero più efficaci ed evitassero di appiattire ogni discorso sempre sulle stesse retoriche. In che modo questo sia vero sarà più chiaro nel racconto del fatto etnografico.

Sono due però i punti che già da ora voglio mettere in chiaro: da un lato che frequentare i gruppi Facebook sia stato in effetti il modo in cui sono riuscito a superare quelle

retoriche di verità eterna e giungere a una più profonda intimità culturale con i miei interlocutori. Questo tra l'altro porta a confermare come non necessariamente l'intimità sia legata a uno spazio privato, ma possa prodursi anche in luoghi pubblici, siano essi fisici o digitali.

In secondo luogo, questo ci parla anche del modo in cui la relazione oggetto della mia ricerca viene esperita dagli abitanti del quartiere, ovvero senza soluzione di continuità. Non mi sto riferendo a un'improbabile incapacità di distinguere tra ciò che è fisico e ciò che è digitale, ma semplicemente a un non voler porre, all'interno dei discorsi, una barriera che distingue quanto è stato detto in una piazza e quanto all'interno di un gruppo su Facebook. All'interno del racconto etnografico cercherò di porre l'accento su questa caratteristica di tale relazione, anche attraverso lo stesso modo di raccontarla. La descrizione di fatti raccolti attraverso l'osservazione di gruppi, di chiacchierate pubbliche online, di chiacchierate private online e di chiacchierate offline verrà alternata senza, appunto, soluzione di continuità, esattamente come è stata vissuta da me durante la ricerca e come viene vissuta dalle persone nella loro vita quotidiana. Cercare forzatamente di separare l'ambiente digitale da un lato infatti darebbe più forza ad alcune mie affermazioni e in generale all'importanza che ho voluto assegnare a questo ambiente già nel cominciare la mia ricerca, rimarcandone l'apporto innovativo, ma finirebbe per oscurare quanto di più sottile e al contempo molto più profondo si comprende attraverso l'osservazione di tale rapporto e degli effetti che esso ha sulla produzione della località. Il lavoro dell'immaginazione

infatti non si manifesta all'interno di pratiche a un tempo o "online" o "offline", ma sembra invece comporsi in un gioco di andate e ritorni tra entrambi questi contesti i cui confini si perdono non nella distinzione percettiva dei luoghi di effettivo svolgimento delle pratiche, che rimane netta, ma nella rappresentazione di queste stesse. Vedremo inoltre come, anche nel linguaggio, lentamente questi gruppi e questi ambienti digitali verranno sempre più indicati alla stessa maniera con cui si parla del territorio fisico: «ho visto in quella via»; «ho incontrato al mercato»; \neg «ho letto sul gruppo» diventano frasi che funzionano allo stesso modo e quindi probabilmente si riferiscono a uno stesso contesto. Gli ambienti comunicativi emergono come non autonomi né tantomeno dicotomici. Così come conoscere l'ambiente online permette al cittadino di sapere cose su quanto accade in quello offline, frequentare il primo mi ha aiutato a rendere più significative le pratiche di ricerca nel secondo. Tra questi due ambienti si costruiscono percorsi, giochi di andate e ritorni, similmente a quelli che de Certeau osservava nella pratica della lettura.

In questi termini quindi, il mio primo fallimento nell'inserirmi all'interno del "contesto di prossimità" (Cellamare, 2011) degli abitanti del quartiere e il superamento del problema ottenuto impostando come terreno di confronto i "casi di degrado" incontrati online, dimostra già di per sé come questi ambienti siano essi stessi parte integrante del contesto di ciò che è "relazionalmente vicino", inserendosi quindi nelle varie reti personali degli individui.

- IL DEGRADO DI MONTESACRO

Come ho spiegato nel capitolo precedente, la zona da me ritagliata all'interno del III municipio di Roma e riassunta sotto il toponimo di Montesacro è un'area molto vasta che racchiude in sé diversi quartieri, all'interno di un'area ulteriormente vasta («grande come una città») che racchiude altri quartieri ancora.

Ci sono quindi diverse tipologie di gruppi su Facebook legati a questa zona. Possiamo provare a definirne due tipologie per tema e due tipologie per estensione. Ci sono infatti, innanzitutto, dei gruppi che affrontano un tema specifico legato al territorio e dei gruppi creati semplicemente riferendosi agli abitanti di una determinata zona. Ad esempio, si può incontrare un gruppo dedicato agli animali domestici con riferimento esclusivo a Talenti, per cui al loro interno è possibile caricare foto di cani smarriti o annunci per l'adozione di gattini solamente se tali questioni si risolvono nei confini del quartiere. Al contrario, si può semplicemente incontrare il gruppo “Sei di Talenti se” o “Gruppo Bufalotta”, eccetera. L'estensione di queste due tipologie può variare dal riferimento a un luogo specifico, come ad esempio i gruppi dedicati all'apertura di Parco Talenti, al riferimento a un intero quartiere, come negli esempi che abbiamo appena visto, o possono invece riferirsi a tutto il municipio. Ora, come ho già spiegato nel capitolo precedente, ho scelto di tutelare completamente la privacy dei miei interlocutori attraverso l'utilizzo degli pseudonimi. Questo basterebbe se qui mi limitassi a riportare estratti delle conversazioni avvenute personalmente con loro, o

quantomeno quelle estrapolate da canali di comunicazione privati all'interno dei media digitali. Volendo però citare diversi post pubblici pubblicati sui vari gruppi e ancora presenti e rintracciabili al loro interno, mi trovo costretto ad usare un'ulteriore prudenza, celando quindi anche il nome dei gruppi stessi. Sarebbe davvero facile, in caso contrario, per chiunque rintracciare l'autore di un commento o di un altro: avendo le "parole chiave" con cui fare la ricerca e sapendo il periodo di tempo in cui cercare, armandosi di pazienza sarebbe possibile spulciare le pur numerose discussioni presenti nei vari gruppi fino a trovare quella che interessa. Non si tratta di una forma di sfiducia o di una mancanza di rispetto nei confronti del lettore, ma di una precauzione necessaria per salvaguardare la privacy dovuta e concordata con i miei interlocutori.

Stabilite dunque quali tipologie di gruppi si possono incontrare prendendo in esame il territorio di Montesacro e quale tipologia demografica frequenta più fortemente questi ambienti -persone tra i trentacinque e i settant'anni d'età, appartenenti a quella classe piccolo-borghese di cui abbiamo parlato nel precedente capitolo-, non specificherò di volta in volta in quale gruppo avviene la determinata discussione, ma celerò ogni nome dietro un neutrale termine "Gruppo", con la G maiuscola, tranne nei rari casi in cui sarà fondamentale specificare una particolare differenza.

Questa continuità tra i vari gruppi tra l'altro è riscontrabile anche nelle pratiche con cui ci si trova ad utilizzarli, per cui, tranne appunto in alcuni casi particolari, la frequentazione di uno o l'altro gruppo non è vissuta come oppositiva ma come combinata, arrivando al caso di persone che semplicemente condividono lo stesso post su

più gruppi o che continuano su uno la discussione iniziata sull'altro.

Tra di essi alcuni sono nati sotto l'esplicito interesse di un partito politico di comunicare le proprie "opinioni", ma sono molto spesso quelli di minor successo, cioè con le minori interazioni (like, commenti, condivisioni, etc.) ottenute quotidianamente. Altri invece si sono formati spontaneamente o magari risultano dalla scissione di gruppi più vecchi nati nei primi anni di diffusione di Facebook, in seguito al litigio di alcuni moderatori. Sicuramente sarebbe interessante tracciarne una genealogia, ma si uscirebbe fuori dal seminato delle intenzioni di questa ricerca che verte soprattutto a indagare le pratiche con cui vengono usate queste piattaforme dai diversi utenti che, nella maggior parte dei casi, sono completamente all'oscuro di determinate dinamiche.

All'interno del Gruppo succedono molte cose, ovvero si incontrano diverse tipologie di post che scatenano diverse tipologie di commenti. Col passare del tempo le varie "tipologie" di post vengono riconosciute dagli utenti stessi che commentano la cosa a volte con ironia e a volte con fastidio, portando quindi quella tipologia a mutarsi e, soprattutto, alla creazione di certe tradizioni del Gruppo che porteranno poi a riconoscere facilmente nuovi arrivati che non hanno *lurkato* abbastanza – o per niente- prima di partecipare. Avremo modo di esplorare questa dinamica nel dettaglio più avanti nel capitolo; vale però la pena di chiarificarla con un piccolo esempio.

Una delle tipologie di post più inossidabili all'interno del Gruppo sono le richieste di informazioni.

«Sapreste dirmi qual è il miglior ristorante Giapponese secondo voi?»

«Consigli su quale asilo scegliere per mia figlia»

«Quali piscine sono già aperte a maggio?»

«Come si fa a prenotarsi per richiedere una nuova carta d'identità?»

Si potrebbe andare avanti per pagine intere. Sostanzialmente tutte quelle domande che sembrerebbero derubricabili a Google e la cui risposta, secondo le tesi di Carlo Ratti (2017), dovrebbe essere raggiunta attraverso l'utilizzo soprattutto individuale dello smartphone all'interno di una "wiki-city" (ivi), costituendo quindi un nuovo modo di navigare lo spazio urbano, vengono invece poste all'interno di questi gruppi, quasi a sottolineare una scarsa capacità di utilizzare il mezzo.

Quando i moderatori si accorgono che questi post stanno prendendo il sopravvento su ogni altra forma di socialità nel Gruppo e, soprattutto, che si stanno ripetendo senza requie, decidono di intervenire, sottolineando che il regolamento specifica la necessità di controllare, attraverso la comoda lente d'ingrandimento che rappresenta la ricerca, se le domande siano già state fatte in passato.

Per un po' di tempo questa reazione ha il suo effetto e, quando compaiono altre domande, sono sempre "nuove".

Passata qualche settimana, le richieste di informazioni ricompaiono, però sotto una nuova veste:

«Chi sa consigliarmi un bravo e onesto carrozziere?»

«Un giardiniere bravo ed economico?»

«Idraulici onesti ne abbiamo?»

E ancora, si cerca un bravo e onesto dentista, otorinolaringoiatra, insegnante di nuoto, vetraio (che sia economico!), corniciaio, tappezziere e più o meno qualsiasi altra occupazione possa passarvi per la mente. La richiesta insomma non è solo di un'informazione, ma anche di un giudizio e, soprattutto, se “ne abbiamo”, cioè se sono presenti sul gruppo e possono rispondere direttamente. Anche questa dinamica viene interrotta quando qualcuno interviene. Stavolta non sono però i moderatori che non avevano alcun “movente” per intervenire finché tutte questioni si attenevano al regolamento di verificare che la domanda non fosse stata posta. E, anche se a chiedere del giardiniere in una settimana sono in tre, ognuno a una richiesta personale e particolare, anche se espressa quasi sempre con le stesse parole e con le formule “bravo e onesto” e “ne abbiamo” ripetute ogni volta. A interrompere il flusso sono invece alcuni utenti “qualunque” che ironizzano su questa tendenza.

«Ma carrozzieri cari e disonesti ne abbiamo?»

«Spacciatori onesti ne abbiamo? Che siano economici!»

«Cerco palo per rapina, che sia affidabile e onesto»

Queste battute scatenano un'improvvisa reazione divertita soprattutto di moltissimi utenti "silenziosi" che non avevano mai commentato o quasi e non avrebbero più commentato o quasi. Gli stessi battutisti non hanno poi partecipato molto spesso alle discussioni sui gruppi, come a testimoniare quel grande numero di persone che, pur non prendendo parte alle discussioni le leggono tutte. Come d'altronde anch'io avevo cominciato a spazientirmi e divertirmi per quelle formule ridondanti, molti altri dovevano averlo fatto e hanno partecipato con gusto alla dissacrazione portata avanti dal primo che ha preso "il coraggio" di fare la battuta che tutti avevamo in mente.

Le richieste di informazioni sarebbero comunque continuate a comparire quotidianamente a decine sui gruppi, anche se sempre più personalizzate e sempre più nel tentativo di distaccarsi da formule identiche tra loro. Quando infatti compare qualcuno che torna a chiedere di un lavoratore "bravo e onesto" la sensazione è che non sia stato all'interno nel gruppo nel periodo in cui questa domanda aveva iniziato a sfiorare i limiti del ridicolo.

Qualche tempo dopo, commentando questo stesso fatto, domando a Monica, una signora di quaranta anni membro del Gruppo che ha accettato di incontrarmi:

FA: «Ma scusami, perché scriverlo lì?
Non fai prima a cercare su Google Maps?»

M: «Eh, la stessa come che me dice mi' figlio. "A ma' che me chiedi a fa tutte ste cose, e ce so' Google". Si pensa che non so usa' il

cellulare, ma Google mica ti dice tutto. E poi con la scusa parlo con mio figlio, no?»

Credo che questa tendenza a porre sempre domande all'interno del Gruppo, ma anche l'incredibile disponibilità da parte di tutti a rispondere (a volte si arriva anche a duecento commenti, quando il primo era chiaramente sufficiente) possa essere compresa proprio così, come il desiderio da un lato di avere informazioni "di prima mano", dall'altro, soprattutto, di socializzare mentre si ottengono queste informazioni, di costruire una rete attraverso la condivisione del proprio "sapere locale".

Se questo esempio si è rivelato piuttosto divertente, altre condivisioni che si possono incontrare sul Gruppo lo sono meno. Come detto, un importante "filone" narrativo riguarda infatti il peggioramento della qualità della vita a Montesacro. Uno dei risvolti interessanti del "farsi condurre dall'algoritmo" di cui ho parlato poco fa, è che Facebook tende a far apparire sulla tua *home* soprattutto i post con più interazioni dei gruppi di cui sei parte; in qualche misura quindi, il "tuo" personale Facebook si "colora" delle immagini e delle storie riguardanti i tuoi gruppi. Ecco, subito dopo essere entrato a far parte del Gruppo, il "mio" Facebook si è colorato delle foto di seccioni dell'immondizia, escrementi di cani, scritte sui muri e sui monumenti, ancora "mondezze" sparsa in giro, cancelli divelti, vetrine di negozi rotte a testimoniare le rapine, macchine parcheggiate sulle strisce pedonali, erba alta nei parchetti, bottiglie di birra abbandonate sui muretti dei parchi giochi per bambini, eccetera eccetera.

Confrontandomi con altri membri del gruppo,

sia che fossero fortemente ingaggiati nelle discussioni sul degrado, sia che invece ne fossero stancati, preoccupati e vagamente disgustati a livello estetico come me, ho scoperto che la situazione veniva percepita da loro allo stesso modo.

A: «E che ti aspetti, questo sono i social no? Gente che strepita, discussioni che perdono il controllo, persone che si pensano che mettendo una foto su Facebook risolve qualcosa. È un modo di discutere che appiattisce tutto»

Mi spiega Antonio, sottolineando ancora una volta quanto presente già nel discorso comune sui Social Network, cioè la loro supposta capacità di polarizzare opinioni e discussioni. Eppure, questi particolari usi del Social Network Facebook che avvenivano all'interno del gruppo avevano come tema di discussione non un argomento generale, ma qualcosa di ben preciso, cioè il quartiere abitato da tutte queste persone, un territorio ben preciso con cui tutti inevitabilmente si confrontano ogni giorno. Insomma, se la città è “soprattutto, la matrice simbolica in cui negoziamo continuamente gli atti di comprensione che rivolgiamo verso noi stessi, in una sorta di libero spazio di significati” (Simonicca 2009, p.23), e queste pratiche si rivolgono, comunque la si pensi, a una porzione di territorio urbano, allora questa risposta non può essere sufficiente. Voglio dire che mi sembra improbabile che nel Gruppo si parlasse dell'immondizia che ha sepolto il marciapiede sotto casa di qualcuno “tanto per parlare”, perché a condividerla è proprio quel qualcuno che ha dovuto camminare tra tanfo e topi

morti. Che invece questo continuo utilizzo della retorica del degrado fosse la risposta a un problema profondo, anche più profondo dell'immondizia trovata sotto casa? In fin dei conti, queste pratiche di condivisioni di immagini non mi sembravano troppo diverse da quelle messe in atto da Valerio o Giulio o Elga, cioè narrazioni incidentali, spesso anche prive di testo, di qualcosa che stavolta non è tanto il sé ma soprattutto il territorio in cui il sé dovrebbe trovarsi. L'ipotesi che ho formulato quindi, molto preoccupante, è che la retorica del degrado fosse l'unica individuata in grado di articolare la sensazione di spaesamento e di restituire un senso, per quanto non molto lieto, a Montesacro come contesto. È quindi in questa direzione che ho indagato, cercando di capire se questa retorica è semplicemente derivata dall'utilizzo di Facebook per discutere o se invece dipendesse da un tentativo quasi "disperato" di produrre la località Montesacro e di conseguenza di far coincidere il vicinato fisico con l'idea di vicinato intesa da Appadurai.

In tal senso, ho quindi cercato di isolare due filoni narrativi principali all'interno di quelli riguardanti il degrado, scegliendo quelli che più mi sembravano esplicitare una difficoltà di individuare i colpevoli delle problematicità del territorio legata proprio a quella perdita dei punti di riferimento dovuta all'incontro tra possibilità globali e località.

Le due questioni così isolate riguardano la prima il rapporto con la Storia di Roma e il passato di Montesacro, articolato attraverso la condivisione di un certo tipo di foto d'epoca, la seconda il rapporto con l'Altro, l'immigrato che arriva dentro il quartiere. Seguendo questi due filoni ho individuato un conflitto sulla dimensione

simbolica del quartiere, sul senso dei luoghi presenti al suo interno e la costruzione di una serie di nostalgie capaci di patrimonializzare l'idea del quartiere come vicinato realmente funzionante, capace di costruire contesti sensati. Come vedremo, attraverso l'analisi di queste dinamiche sarà anche possibile comprendere come e in che misura le piattaforme utilizzate attraverso i media digitali, in questo caso Facebook, entrino a far parte del territorio di Montesacro.

- «QUESTO LUOGO, MA TANTI ANNI FA»

Parlare di rapporto con la Storia in quartieri romani, per quanto periferici, potrebbe sembrare banale; la Storia di Roma -antica, barocca, fascista, ...- anche semplicemente dal punto di vista estetico sembra quasi onnipresente in città. Se questo non bastasse, viene anche pedissequamente insegnata nelle scuole fin dalle elementari, entrando con forza a far parte di un senso comune rispetto al proprio territorio che diventa davvero scontato. In tutta onestà non avevo alcuna intenzione di impelagarmi in un discorso sul rapporto tra gli abitanti di Montesacro e la Storia; mi sembrava un argomento troppo vasto e forse poco attinente con gli intendi del mio lavoro, che difficilmente avrebbe potuto “regalarmi” risposte interessanti rispetto alle pratiche dell'immaginazione messa in atto attraverso i media digitali. Certo, che la storia di un luogo abbia la sua influenza nei processi di produzione della località mi era chiaro, ma osservare le relazioni che nascevano nello scontrarsi di vari mondi che i media digitali permettono

nel presente mi sembrava decisamente più interessante dell'articolazione di un rapporto col passato, soprattutto di quello con un passato assolutamente istituzionalizzato e patrimonializzato e di conseguenza molto poco negoziabile come quello di Roma.

Così è stata soprattutto la serendipità del campo di ricerca a portarmi su questa strada, facendomi scoprire non solo come il tema della patrimonializzazione della Storia venga gestito all'interno di Facebook, ma soprattutto che il rapporto con quest'ultima non è affatto scontato come pensavo. Mi sono infatti accorto di come su questi gruppi si stavano mettendo in atto pratiche capaci di articolare il rapporto con la storia e con le categorie di passato, presente e futuro. Queste pratiche, che come si sarà capito rientrano in quelle forme di narrazione incidentale di cui ho già parlato, sembrano infatti capaci di selezionare i segmenti del passato del quartiere degni di essere ricordati all'interno dei discorsi quotidiani e bisognosi di una patrimonializzazione che li renda esemplari; non solo, come si vedrà, la loro valorizzazione risulta importante ai fini di spiegare (o addirittura risolvere) le varie problematiche attualmente presenti nel territorio.

Vedremo infatti come tali forme narrative si qualificano come una modalità tattica (de Certeau, 2001) che gli abitanti di Montesacro utilizzano per interagire con le immagini del passato del quartiere, ma anche con diverse storiografie e filologie esterne, posizionandosi quindi alla frontiera tra il discorso autoprodotta sul proprio territorio e le narrative provenienti dall'esterno. Inoltre, questi

racconti sembrano riuscire a (ri)produrre valori utilizzabili nel presente attraverso la costruzione di un dibattito etico che riguarda il passato (Gallerano, 1995), cioè immaginano e mettono quindi all'opera qualità etiche e morali pensate come legate a un determinato momento storico; e proprio il riconoscimento mancato di queste qualità da parte di istituzioni e persone troppo giovani per ricordarle causerebbe le varie criticità del quartiere stesso. Allo stesso tempo, le performance di narrazione messa in atto su Facebook sembrano in grado di incapsulare tali valori all'interno del territorio (Connerton, 1999), rendendoli così "naturalmente" legati proprio a quelle vie, quelle piazze, quei parchi e rendendo quindi la loro sparizione un fatto ancor più grave.

Cercherò insomma di far emergere come le pratiche di narrazioni incidentale performate su Facebook mettano in moto una dinamica di continuo costruirsi e rinnovarsi della relazione tra il territorio e la memoria collettiva.

Rispetto a questa relazione infatti, de Certeau nota come essa non possa più pensarsi nei termini in cui la descriveva Halbwachs, che aveva in mente un'idea di spazio come unica entità "abbastanza stabile da poter durare senza invecchiare né perdere le sue parti" (Halbwachs, 1996, p. 153), ma sostiene che essa possa essere ripensata parlando di "racconti del luogo" (de Certeau, 2001), di rappresentazioni non univoche capaci però di "evidenziare delle risorse condivise, delle trame ricorrenti, dei passaggi contestati, fra soggetti differenti" (Scarpelli, 2013). Ed allora proprio di questi racconti del luogo vado a parlare.

Come ho preannunciato, il mio primo incontro

con questo fenomeno è stato fortemente casuale. Luisa e Matteo, entrambi più o meno quarantenni, il secondo moderatore di uno dei gruppi Facebook, hanno accettato di incontrarmi dopo qualche breve scambio online e, dopo un paio di interviste “conoscitive”, mi invitano a cena in un ristorante vicino piazza Sempione. Anche se a Roma non si può dire che incontrare un turista sia un avvenimento sorprendente, nel sentire una ragazza qualche tavolo più in là chiamare un cameriere in un inglese dal forte accento tedesco rimango sorpreso, come d'altronde i miei commensali. «Hai visto? ‘Stamo a Montesacro ma pare de esse a Trastevere!», commenta Matteo. In breve tutti e tre ci ritroviamo ad origliare la conversazione tra la ragazza tedesca e il cameriere, incuriositi da quella dinamica tutto sommato “originale” per un quartiere periferico. La ragazza sta chiedendo lumi su una fotografia appesa proprio sopra al suo tavolo, alle mie spalle, così mi volto incuriosito per vedere di che foto si tratta. Magari non sarà il Colosseo – chi non sarebbe in grado di riconoscerlo? – ma mi aspetto di trovarmi davanti quantomeno una fontana di Trevi, la foto di Sordi con lo spaghetti in bocca, tutt'al più la foto autografata di qualche calciatore; niente di tutto questo. La fotografia raffigura una panoramica in bianco e nero, ma non sono in grado di riconoscere la zona rappresentata, esattamente come la turista, che osserva:

«It seems beautiful, can we visit it?»

Il cameriere, anch'esso un uomo di mezz'età, sorride tra il divertito e il soddisfatto, mentre risponde che no, non è proprio possibile visitare quel luogo:

«It is this place, just many years ago».

La risposta delizia la turista e sorprende me, che mi ritrovo ad osservare la foto con più attenzione, cercando -con scarsa fortuna- di indovinare secondo quale prospettiva sia rappresentata la zona. Chiedo quindi aiuto a Luisa e Matteo.

FA: «Voi lo sapevate che foto era?»

M: «Come no, l'avevo anche già vista»

L: «Quella che va verso il bordo alto della cornice è la Nomentana, la foto è tipo degli anni '60 o '50»

FA: «Ma l'avevate già vista qui?»

M: «No, anzi. Ne ho viste un sacco su internet. Ce ne stanno un sacco pure su Facebook eh, adesso va abbastanza la cosa di mettere varie 'ste fotografie d'epoca nei vari gruppi di quartiere»

FA: «Ma di che epoca?»

M: «Ma principalmente del dopoguerra, gli anni '60... penso fino agli anni '80 sicuro. Poi vabbè dopo non è che te serve la foto d'epoca no?»

FA: «E dove le prendono?»

M: «Boh, magari sono foto di famiglia? Aspè, ti faccio vedè»

Molto gentilmente Matteo prende il mio smartphone e apre Facebook, cercando alcuni gruppi dove

sa che la condivisione di queste fotografie d'epoca è «pane quotidiano», così da permettermi di lavorarci più tardi e farci tornare alla nostra cena.

- RICOSTRUZIONE AL NEGATIVO

«Qui c'era una panetteria»; «è là che abitava la signora Dupuis». Colpisce qui il fatto che i luoghi vissuti sono come delle presenze di assenze. Ciò che si mostra designa ciò che non c'è più: «Vedete, qui c'era...», ma non si vede più. I dimostrativi dicono le identità invisibili del visibile: la definizione stessa del luogo, in effetti, consiste in questa serie di spostamenti e di effetti fra gli strati frammentati che lo compongono e nel giocare su questi spessori mobili [...] non v'è luogo che non sia ossessionato da molteplici fantasmi, avvolti nel silenzio e che si possono “evocare” o meno. (de Certeau, 2001, pp. 164-165)

De Certeau oppone al razionalismo del discorso urbanistico, guidato dalla finzione intellettuale di un cittadino universale, una serie di *pratiche spaziali* minute del quotidiano, verso le quali applica nozioni come quelle di stile, retorica e parola. La parola però compare anche direttamente e non sotto forma di metafora, soprattutto all'interno della sfera apparentemente poco pratica del racconto, come nell'esempio appena riportato. Sono questi quei “racconti del luogo” cui mi riferivo poco fa, che ritengo trovino nuovo spazio vitale riconfigurandosi

come narrazioni incidentali, mantenendo alcune loro caratteristiche e cambiandone altre.

De Certeau vede infatti questi racconti del luogo, esattamente come i percorsi dei pedoni, come forme di resistenza rispetto all'alienamento del sistema urbano, che in quanto tattiche si contraddistinguono per un'alterità radicale rispetto all'ospitalità totalizzante del "sistema", mentre io vorrei dimostrare che queste pratiche di narrazione possono essere invece lette anche come capaci di cucire appartenenze e dialoghi (cfr. Scarpelli, 2007) e quindi di produrre contesti. Si tratta sostanzialmente di rievocazioni nostalgiche, che non devono essere pensate come esclusivamente retrospettive e "pateticamente" sentimentale, quando al contrario queste rappresentazioni del luogo in forma di nostalgie possono realizzare diverse operazioni significative (ivi).

Come ho preannunciato, questa particolare forma narrazione incidentale è connessa alla condivisione di fotografie d'epoca sui vari gruppi Facebook legati a Montesacro. In buona sostanza, tutta la dinamica che sopra ho cercato di descrivere si manifesta, all'atto pratico, molto semplicemente. Già la sera stessa in cui Matteo mi ha forzatamente iscritto ai gruppi più attivi in tal senso, il mio Facebook ha cominciato a riempirsi delle diverse foto che venivano condivise in maniera piuttosto continuativa, fino a comparire quasi ogni due ore. Di queste fotografie ho subito cominciato a riconoscere tre generi principali: quelle ritraenti personaggi famosi che hanno abitato o frequentato il municipio -Rino Gaetano, Peppino de' Filippo, Pasolini, etc.- , quelle con raffigurati i monumenti più importanti

del territorio, come il ponte Nomentano, e infine diverse foto d'epoca, ovvero foto riguardanti un periodo di tempo tendenzialmente compreso tra il primissimo dopoguerra e la caduta del muro di Berlino.

Questa particolare “scelta cronologica” presenta già delle caratteristiche interessanti. La cesura operata “spontaneamente” dagli utenti nella condivisione delle loro foto d'epoca corrisponde infatti abbastanza fedelmente alla periodizzazione proposta da Francois Hartog (2007) per definire i suoi “regimi di storicità”. In particolare, Hartog rileva tre regimi di storicità: il regime passatista, quello modernista e infine quello presentista.

Il regime passatista riposa sull'idea che il futuro se non ripete esattamente il passato almeno non lo eccede mai. Ci si muove, difatti, “all'interno del medesimo cerchio, con la stessa Provvidenza o le stesse leggi e in tutti i casi, con uomini dotati della stessa natura umana” (ivi). Con il regime moderno di storicità la storia dismette la sua ciclicità e assume un procedere lineare, che fa del progresso morale e tecnico del genere umano il suo eschaton secolarizzato. Il passato è solo funzionale all'interpretazione del corso storico, ed è principalmente il passato della Nazione, del Popolo, della Repubblica, della Società o del Proletariato.

Secondo Hartog noi ci troveremmo all'interno di un regime presentista di storicità cominciato nel primo dopoguerra, che sembrerebbe essere quello a cui si riferiscono gli abitanti di Montesacro. Secondo Hartog le prime avvisaglie di sfiducia nei confronti del regime

moderno di storicità si hanno infatti a partire dagli anni Sessanta fino all'89 e alla caduta del muro di Berlino. Il presentismo si può leggere come esperienza contemporanea di un presente perpetuo, impalpabile e quasi immobile. Il passato è dimenticato o troppo ricordato, il futuro o è scomparso o è prevalentemente minaccioso.

Il concetto di regime di storicità non è semplicemente una nozione cronologica, ma, nelle intenzioni dell'autore, una modalità di esprimere il tipo di relazione con la storia e con il tempo che un individuo o un gruppo intesse, che si presenta come alternativa a tutte le *cronosofie* che ambiscono a descrivere un continuum evenemenziale, attraverso un rapporto con il tempo spesso naturalizzato. La proposta di Hartog è quindi quella di osservare il rapporto che ogni presente intreccia con il suo passato e futuro, all'interno della relazione tra campo di esperienza e orizzonte d'attesa-nozione che riprende dal lavoro di Koselleck. Come suggerisce Palumbo, il regime di storicità si presenta quindi come una struttura narrativa, attraverso cui gli esseri umani operano all'interno di determinate modalità, più o meno consapevoli, abitudinarie e incorporate di intendere i rapporti tra spazio, tempo e prassi (cfr de Certeau, 2001). Si tratta, in poche parole, delle modalità incorporate e naturalizzate con cui i gruppi articolano in maniera densa di significato il rapporto tra passato, presente e futuro, che si costruisce nello iato tra esperienza e orizzonte delle attese. Il concetto di regimi di storicità ci torna utile non solo e non tanto per cercare di incasellare i comportamenti che ora andrò a descrivere all'interno dei regimi proposti da Hartog, ma soprattutto per sottolineare come intendo osservare queste

pratiche di narrazione incidentale, cioè come strutture narrative che cercano di articolare un qualche tipo di rapporto con il passato. Quale tipo di rapporto è quello che ora cercheremo di capire.

Nel pubblicare le foto, i gestori dei vari gruppi operano una selezione e un'opera di catalogazione non propriamente "scientifica". Quando non è del tutto assente, la fonte più citata è l'archivio Luce, seguito da Roma Sparita,⁴⁶ film di vario genere (da quelli di Pozzetto, in cui alcune zone del municipio erano usate per rappresentare Milano, a una filmografia felliniana non meglio identificata⁴⁷) o ancora più genericamente "amici" e "altri gruppi". Nella maggior parte dei casi, a fornire le foto sono gli utenti stessi, che inviano in privato proprie foto di famiglia ai gestori dei gruppi. Per questi motivi, la condivisione delle foto viene quasi sempre accompagnata da didascalie avare di informazioni che permettano il riconoscimento dei luoghi rappresentati e soprattutto il

⁴⁶ Si tratta di un gruppo Facebook e più recentemente anche di un sito internet che dal 2010, in maniera prima informale e poi sempre più strutturata, si occupa di raccogliere fotografie e immagini riguardanti la storia di Roma dalla fine dell'800 fino al 1990.

⁴⁷ La cinematografia sembra essere una delle fonti storiografiche preferite soprattutto dal punto di vista estetico. In diversi commenti infatti le fotografie degli anni '60 vengono scambiate o comunque paragonate a fotogrammi di vecchi film. «Sembra una scena presa da un film di Pasolini. Pare accattò o mamma Roma»; «Sembra quasi una ripresa di Fellini. Abitava qui, no?». Come si vedrà, la qualità estetica delle immagini viene strettamente ricollegata a una precisa qualità di vita.

periodo storico ritratto. Questo porta allo scatenarsi di una prima performance, quella del riconoscimento del luogo e del tempo rappresentati nell'immagine, basata nella maggior parte dei casi sul racconto di una memoria personale.

Ad esempio, la prima volta che mi capita di notare in diretta la comparsa di una foto sulla bacheca del Gruppo, l'immagine -bianco e nero ingiallito, piuttosto rovinata- è stata inserita lì senza alcun tipo di indicazione che mi aiuti a farmi un'idea di cosa rappresenti, se non la semplice didascalia "via del terzo municipio", che, all'interno di un Gruppo dedicato esplicitamente a quella zona, mi sembra un'informazione abbastanza pleonastica. Poiché non riesco a individuare la zona, figurarsi il periodo storico, inizio a seguire i commenti che rapidamente vanno ad accavallarsi, comparando uno dopo l'altro prima che io riesca a finire di leggere -e appuntarmi- il primo. Giorgia, una signora sulla cinquantina, è la prima a riconoscere di quale via si tratti, ricordandosi benissimo uno dei locali inquadrati, dove ai tempi si poteva trovare «la pizza più buona del mondo».

«È ancora così!» le risponde un altro signore, perché la pizzeria è ancora aperta e, a quanto pare, ancora buona. Ai tempi delle foto però «di fronte c'era il giornalaio! 'Mo da qualche anno ha chiuso»

Le assenze, i *fantasmi* che secondo de Certeau ogni abitante è in grado di evocare, permettono pian piano di riconoscere non solo il luogo, ma anche il periodo storico in cui in cui la foto era stata scattata, attraverso il riconoscimento di qualcosa che non è più ma che mantiene

la sua presenza in quanto è stato (Ricoeur, 2000). Dopo neanche un'ora un altro commentatore individua, ad esempio, «il vecchio cinema!», anche se non capisco a quale palazzo si riferisse l'utente, un uomo che immagino essere anch'egli di mezz'età dalla “foto profilo”; quest'ultimo però è blindato e lui non sembra intenzionato ad accettare la mia richiesta di amicizia.

Ad ogni modo tutta la giornata è susseguirsi di riconoscimenti di zone care, luoghi memorabili e ricordi di quanto ormai non c'è più. Così, la via, che inizialmente mi appariva in quel bianco nero e ingiallito, va invece colorandosi davanti ai miei occhi dei ricordi di tutti i commentatori. Questo variegato tentativo di ricostruire qualcosa di simile a una mappa “emozionale” della via viene però interrotto bruscamente da un qualche cinico, che, per mettere a tacere ogni discussione rispetto la prospettiva dell'inquadratura, posta una schermata di Google Maps rappresentante la strada per come appare oggi.

Comunque, questa piccola giornata di commenti e rievocazioni inizialmente non mi sembra altro che una ricostruzione nostalgica della memoria di un luogo caro e certamente non mi fa pensare a un tentativo da parte dei membri del Gruppo di produrre un certo tipo di relazione con la storia del quartiere. Allo stesso tempo però ad essere interessante è l'utilizzo di queste forme individuali della memoria che, pur non sembrando condiviso, ponendosi “nel punto di passaggio dall'individuo al gruppo”, sembra comunque interessante da osservare per comprendere se e come gli abitanti di Montesacro eventualmente giungano

“a *condividere* delle pratiche, delle rappresentazioni, delle credenze, dei ricordi” (Candau 2002, pag. 12, corsivo originale).

In effetti quanto si trova sotto questa foto sembra soprattutto un continuo incontrarsi tra persone che, pur non conoscendosi direttamente, scoprono di aver condiviso in un certo momento della loro vita lo stesso cinema, lo stesso medico di famiglia «che abitava proprio lì, più in fondo, sulla destra» e quindi di possedere dei ricordi in comune; tutto questo non viene però fatto veicolo o comunque testimone di una certa etica o morale, pertanto inizialmente non mi persuado che si possa parlare di questi momenti come “storia” e dei commenti come di un uso pubblico di quest’ultima,⁴⁸ né quindi tantomeno che queste brevi rievocazioni messe in pratica all’interno dei commenti su Facebook possano essere considerate come messe all’opera dell’immaginazione al fine di produrre Montesacro come una località.

⁴⁸ Senza arrivare all’opposizione netta che Habermas (1987) propone tra uso pubblico della storia e attività scientifica, per cui le prime sarebbero qualcosa dagli espliciti obiettivi politici e pedagogici, intrinsecamente manipolative soprattutto quando all’interno della cultura di massa, intendo invece l’uso della storia come un “terreno di confronto e di conflitto che implica il coinvolgimento attivo dei cittadini [...] attorno a temi esistenziali” (Gallerano, 1995, pag. 19). Quello che è necessario indagare è quindi in che maniera la costruzione di un discorso “storico” da parte di queste persone possa essere performato in maniera tale che la “memoria comunicativa” da essi portata non si limiti a un semplice fare mimetico, ma possieda una valenza significativa tale da essere veicolo di senso e quindi considerabile come una “memoria culturale” (Assmann, J., 1997).

Nei giorni successivi però, qualcosa cambia e comincio a intravedere qualcosa di più profondo nascosto dietro ai riconoscimenti geografici e cronologici. La presenza del cinema oramai chiuso porta infatti diverse persone a discutere della qualità della cinematografia odierna.

«Lì sì che andavamo a vedere bei film, non come nei cinema di oggi»

«Si passavano serate incredibili, ho visto alcuni capolavori in quel cinema, uscivo di casa e avevo davvero una finestra su delle opere d'arte... oggi se trovo parcheggio a Porta di Roma forse posso vedermi qualche porcheria americana o un cinepanettone»

La foto ingiallita, il cinema da lei rappresentato e la qualità della cinematografia italiana ed internazionale che, a quanto pare, negli anni ha subito un tracollo vengono costruiti come argomenti connessi loro. E, non sorprenderà, non finisce qui. La cinematografia non è infatti l'unica cosa che, secondo i vari commentatori della foto, negli anni ha visto decadere le sue qualità migliori. Innanzitutto, anche se oggi si facessero bei film sarebbe inutile, perché verrebbero trasmessi in "terribili" multisala, mentre i cinema di un tempo « vengono abbandonati, quando andrebbero valorizzati come locali storici. Che tristezza».

Al di là del cinema, comunque, il confronto che, dopo qualche ora di silenzio, scaturisce tra la schermata di Google Maps postata dal nostro cinico e la foto in bianco

e nero è impietoso.

«Il marciapiede così ordinato e pulito penso di non vederlo più da vent'anni. Non pare manco Roma»

«Guardate la strada, vedete qualche macchina in doppia fila? Me pare di no»

«Marciapiede libero, niente cassonetti che buttano mondezza, niente motorini parcheggiati, niente banchetti a ogni angolo, muri puliti senza scritte... non pare vero. Oggi addirittura pagamo per far fare scritte sui muri, ma lo vedete che puliti erano meglio?»

Ogni commento che pian piano va a sommarsi agli altri aggiunge così un mattoncino al muro che distingue due momenti ben precisi, che vengono prodotti proprio attraverso la narrazione del luogo che era e del luogo che è: il presente, l'oggi, che viene riempito di alcuni significati, e il passato, portatore di significati quasi opposti e che man mano vengono individuati raccontando come fosse caratterizzata la vita quotidiana "di quel tempo".

- DA MENENIO AGRIPPA A SIMON BOLIVAR

L'esempio che ho appena descritto è la proverbiale goccia nell'oceano, un piccolo aneddoto seppellito dalle, letteralmente, centinaia di occasioni in cui questa dinamica mi si è presentata più o meno uguale a sé stessa davanti agli occhi. Prima però di provare ad analizzare altri "racconti del

luogo” e vedere quali fantasmi cercano di evocare, vorrei spendere due parole per cercare di comprendere quale sia il rapporto con la Storia con cui gli abitanti di Montesacro devono confrontarsi. Parlo di Storia, con la “S” maiuscola, perché chiaramente ci stiamo riferendo alla Storia della città di Roma, e quindi la Storia evenemenziale della civiltà umana.

Ho spiegato come Montesacro possa essere un contesto definibile come “medio”, caratterizzato cioè da una medietà geografica, poiché posizionato sostanzialmente al centro dei tragitti tra “campagna” e città storica, ma anche da una medietà sociale, essendo i suoi abitanti quei “borghesi” di cui ho cercato di dare conto precedentemente. Se quindi difficilmente si possono vedere i fori romani affacciandosi dalla finestra, tantomeno il “cuppolone”, il rapporto tra gli abitanti del quartiere la Storia di Roma è comunque molto stretto. Gli abitanti di Montesacro infatti si sentono a buon titolo romani e non si fanno pertanto nessuno scrupolo nell’inserirsi in un filone ben più ampio di quello della loro vita individuale, cioè il discorso sulla città di Roma come città della Storia e quindi sui romani come discendenti di quest’ultima, eredi di quella civiltà che ha fatto grande il mondo. Questo lo si vede facilmente, come in molte altre parti di Roma, leggendo online le tante dichiarazioni di affetto per quella Storia, verificando quanto spazio gli viene assegnato, con tanto di gite, all’interno dei programmi della scuola primaria, guardando quanti gladiatori o “S.P.Q.R.” si trovano in giro, sui muri o sulla pelle dei più giovani, notando come sugli stessi muri la discendenza dai romani venga utilizzata da gruppi rivali per rivendicare una posizione

predominante, che si tratta di gruppi politici (nella retorica fascista, ma anche nel tentativo di far trasparire i romani come popolo “accogliente”) o delle contrapposizioni tra i tifosi delle due squadre cittadine. Si tratta di un modo di fare abbastanza facile da incontrare per chiunque abbia frequentato Roma per qualche tempo, ma che emerge spesso nelle retoriche del quartiere attraverso una modalità particolare, che potremmo riassumere con la frase «perfino qui da noi».

Si tratta dell’incipit che più spesso mi è capitato di leggere, soprattutto sotto le foto dei monumenti presenti nel quartiere, o anche di sentire quando parlavo con qualcuno della Storia di Montesacro; è inoltre, come abbiamo già notato nel capitolo precedente, una delle argomentazioni preferite dai diversi volumi dedicati alla zona.

Ad esempio, quando ho occasione di parlare con Fulvio, un uomo di cinquantasei anni, proprietario di una piccola libreria dell’usato, comincia proprio così il suo discorso:

F: «Guarda che perfino qui da noi c’è tanta Storia. Uno se pensa che sta tutto al centro, ma questa zona è stata popolata nei secoli, pure prima dei romani, per dirti! Se ti fai un giro su Internet trovi tutto»

FA: «Ma dove?»

F: «Ma pure su Wikipedia eh! Allora intanto qui ce stavano già i villaggi preistorici, da Bufalotta pure qui. Ce sei mai stato a Fidene?»

Eh, pure Fidene prima era Fidenae e me sa che era pure una di quelle città che ci stava da prima di Roma»

FA: «Vabbè ma mica sono a Montesacro no? Pure fuori ci sono tanti paesi che hanno origini da prima di Roma»

F: «Beh, a parte che l'uomo di Saccopastore -il primo Nearthendal trovato in Europa!- l'hanno trovato qui. Comunque ci stanno anche un sacco di reperti e ruderi romani. Per esempio hai presente quelle case nuove, dove stanno ancora finendo di costruire, dopo Vigne Nuove, come se chiamano?»

La domanda è ovviamente retorica. Sta parlando di Villa di Faonte, reperto archeologico che recentemente è stato fatto perno geografico e narrativo dell'edificazione di un complesso edilizio abbastanza corposo da meritare di essere definito come una zona in sé, chiamata appunto Villa di Faonte.

F: «E che ti pensi che ci sta lì? La villa di Faonte, che era un liberto amico di Nerone e dicono che lì Nerone si è suicidato».

In tutta sincerità Nerone sarebbe apparso anche in altre conversazioni, talvolta sempre morto suicida dal suo amico Faonte, altre volte colpito da una freccia mentre cavalcava a via Nomentana, a volte scoperto nudo a nascondersi sulla stessa via, eccetera; Fulvio però non aveva ancora finito di snocciolare tutti i luoghi memorabili

presenti sul territorio.

F: «Poi sicuro conosci il ponte Nomentano no? Lì ci si sono incontrati per la prima volta Carlo Magno e Papa Leone III, nell'Ottocento. Ci fanno anche la rievocazione ogni anno. Più dietro poi che ci sta? Piazza Menenio Agrippa e non ci si chiama mica per caso, perché è da 'ste parti, mo' non so di preciso dove, ma da 'ste parti che Menenio Agrippa ha fatto il discorso quello famoso, per far finire lo sciopero dei servi della gleba. E poi sempre lì ci sta pure parco Bolivar, perché c'ha fatto il giuramento Simon Bolivar, c'è pure la targa».

Questi stessi esempi e altri ancora mi sono stati elencati non solo da Fulvio, ma da molte altre persone, con una storiografia spesso un po' vaga e riferimenti di volta in volta leggermente diversi, ma comunque sempre presenti. Non solo poi ci sono diversi siti internet che li raccolgono, ma gli stessi gruppi su Facebook riportano quasi sempre, nella descrizione del gruppo, tutte le notizie storiche più importanti, a testimoniare l'importanza insospettata (è questa la parola chiave) del quartiere. «Perfino qui da noi» è passata la storia. Nei primi mesi del 2018 inizia a circolare anche un volantino dedicato a un pubblico di turisti, che riporta su entrambi i lati la mappa di Montesacro, segnata da una parte con i vari monumenti e luoghi d'interesse storico presenti nel quartiere e dall'altra con la posizione delle attività commerciali che hanno partecipato alla

produzione del volantino. Insomma, quel «perfino qui da noi» sembra quindi suonare come un «anche qui, in una delle parti più banali di Roma, un romano possiede e incontra ogni giorno più Storia di chiunque altro al mondo».

Nel III municipio tanto quanto nel I, non si sfugge alla Storia. La partecipazione alla grande Storia evenemenziale della città e il collegamento alle radici prestigiose degli antichi romani («che poi so' quelle di tutta la civiltà, no?»), come ricorda giustamente Fulvio) è uno dei discorsi più semplici da portare avanti in questa zona. Il ruolo di discendenti degli antenati di tutta la civiltà è ufficialmente rivendicato, ed emerge con forza particolare nel momento di confrontarsi con me. Io, pur presentandomi come un ragazzo totalmente “ignorante” rispetto alla Storia di Montesacro -ammetto di aver fatto più volte il finto tonto- provengo da un'università romana e quindi potrei rivelarmi come un possibile “legittimizzatore” delle loro pretese di discendenza che finalmente, invece di rimanere al centro o perdere tempo fuori Roma, si occupa di Montesacro. Potrei quindi svolgere il ruolo di valorizzatore delle potenzialità mai pienamente sfruttate, come il povero Ponte Nomentano, imbrattato dai *writer*, poiché non gli viene accordata la stessa politica di protezione e manutenzione di altri monumenti, o la Villa di Faonte, spesso sbandierata ma sostanzialmente impossibile da vedere nemmeno da lontano, poiché completamente nascosta tra canneti alti due metri, pieni di cartacce e materiale di scarto dei cantieri limitrofi.

Il punto che voglio precisare è quindi quanto poter dire di essere “romani” sia per queste persone una questione

assolutamente fondamentale, un onore, che però comporta anche alcuni oneri. Vi è infatti anche una sorta di “obbligo”, quello di dover aderire alle più note rappresentazioni della Storia di Roma presenti nel *common sense* (Herzfeld, 2006) e soprattutto quello di conferire a quest’ultime un’evidente importanza per la Storia del mondo. Questo avviene soprattutto nel rapportarsi con l’esterno; è infatti chiaro che Roma resta «la città più importante del mondo no? Cioè, almeno storicamente... e pure artisticamente insomma», come più volte mi è stato detto.

Purtroppo, nello spiegare come non solo io non fossi interessato ad aiutarli a stabilire a pieno titolo la partecipazione di Montesacro la Storia di Roma ma che, anche volendo, difficilmente sarei stato in grado di farlo, ho scatenato grandi delusioni, e messo in discussione il senso stesso dei vari incontri spesi a parlare con me della Storia del quartiere. Per fortuna però, avrei trovato il modo per riscattarmi, proponendomi come veicolo della valorizzazione di un’altra storia che incontreremo a breve. Mia iniziale inutilità a parte, finché le mie domande rimangono ancorate al passato remoto della Storia della città, le interviste filano lisce; la narrazione invece comincia a entrare in crisi quando, proprio con l’ausilio delle fotografie trovate su Facebook, comincio a spostare il discorso dal passato sull’oggi, andando a stuzzicare l’alveare del cambiamento di qualità avvenuto negli ultimi anni, cambiamento -ovviamente- sintetizzabile in una sola parola: degrado.

- «I BEI TEMPI, IN CUI ANCORA SI POTEVA GIOCARE IN STRADA»

A partire dalla divisione operata dagli utenti stessi, per cui a partecipare a queste discussioni sembrano essere soprattutto persone di mezz'età (tra i trentacinque e i settant'anni) ho cercato di selezionare i miei interlocutori costruendoli come una sorta di “generazione”, cioè come “il gruppo di individui che, negli anni cruciali della propria formazione, hanno vissuto esperienze simili, trovandosi a dover rispondere a sollecitazioni storiche analoghe, e venendo così a formare una memoria parzialmente comune” (Jedlowski, 2017). Mi si potrebbe obiettare che tra un quarantenne e un sessantenne vi siano delle differenze evidenti nelle esperienze quotidiane vissute degli anni della formazione, ma lo “strumento” che mi ha permesso di costruire questo segmento è stato il concetto di orizzonte delle attese. Intendo dire che, pur avendo vissuto esperienze differenti durante la loro infanzia, queste persone concordano nel conferire una certa importanza, emersa nei nostri confronti, a una serie di aspettative che non sono state corrisposte e che, come abbiamo visto, sembrano coincidere con il regime modernista di storicità individuato da Hartog, infrantosi definitivamente con la caduta del muro di Berlino, per cedere il passo a un regime di storicità presentista. Della nozione proposta dallo storico francese (“storico della storia” si definisce lui) mi interessa infatti soprattutto osservare se e come un regime di storicità infranto possa essere comunque oggetto di una qualche forma di relazione con gli individui che lo “utilizzano”.

Non si tratta quindi di tracciare un improbabile

profilo psicologico comune per tutti i borghesi di mezza età che abitano a Montesacro, quanto di comprendere se e come quell'orizzonte delle attese infranto ma condiviso da tutte queste persone costituisca una memoria comune, quella che Jedlowski (ibid.) definisce una “memoria del futuro”, cioè il ricordo di un futuro supposto che non si è mai realizzato e per cui si prova nostalgia.

La modalità quasi esclusiva con cui questa generazione di persone prende parte alle discussioni nei commenti sotto le fotografie non sembra però “semplicemente” una nostalgia (che, ricordiamo, è tutto tranne che un sentimento semplice). Mi sembra invece, e spero di farlo emergere ora dalle voci degli abitanti di Montesacro, che l'idea di un degrado del quartiere e quindi di un qualcosa che sta aggredendo proprio quei ricordi rappresentati nelle foto, sia il motore principale della rievocazione nostalgica. Allo stesso tempo, questa rievocazione e il voler sottolineare l'importanza dei valori compresi in quel futuro mai realizzatosi, sembra anche voler dire qualcosa rispetto al “peso” che la Storia di Roma comporta su di loro.

Rispetto al degrado, lo stesso Fulvio ha qualcosa da raccontarmi. Dopo aver parlato della storia di Montesacro infatti, gli mostro alcune immagini prese da Facebook, tra cui una bella fotografia del Ponte Nomentano scattata negli anni '70. Dopo aver visto la foto, lo invito a leggere con me i commenti, tutti volti a raccontare come venisse vissuto un tempo il ponte. Questo infatti era il luogo privilegiato di passeggiate e fughe romantiche a differenza di quanto accade in questi giorni, in cui il ponte è diventato un luogo

ospitale solo per la movida.

FA: «Ci andava anche lei?»

F: «Come no, lunghissime passeggiate...
vabbè e grandi pomiciate»

FA: «Quindi è un bel posto da ricordare
per lei?»

F: «Ma guarda, di posti ne ricordo con
piacere tanti, però non è che ci torno, se è
questo che vuoi sapere»

FA: «E perché non ci tornerebbe?»

F: «Perché mo' fanno schifo, scusami.
Non sono posti piacevoli in cui stare. Il ponte
per esempio, è pieno di erbacce, il fiume puzza
ed è inselvaticito, se vai di giorno ci sono i
resti delle bottiglie di chi ha passato la notte
lì a bere, se vai di notte ci trovi direttamente
gli ubriaconi. Anche io andavo in giro per
divertirmi quando avevo l'età tua, però in un
posto così ridotto, a ridurlo così, non ci sarei
mai andato... e non ci sono mai andato!»

FA: «Quindi non c'erano posti del
genere quando lei era ragazzo?»

F: «Forse, ma non tutti com'è oggi. È
diverso, non mi ci ritrovo proprio più»

Mostrando i commenti su Facebook a Fulvio, gli faccio notare come questo “non ritrovarsi” non sia un problema solo suo, ma espresso in modalità più o meno simili da molte altre persone.

FA: «Secondo lei come mai così tante persone sentono di “non ritrovarsi” a Montesacro?»

F: «Vuol dire che è cambiato qualcosa e non per il meglio»

FA: «E cosa è cambiato?»

F: «Io non te lo so dire di preciso... in alcuni momenti verrebbe da dire che è cambiato tutto no? Magari non tutto... però l'affetto.. cioè, quel sentimento per cui tu vuoi che il posto dove vivi sia decente... perché ci tieni, fa parte di quello che sei, quello è cambiato sicuramente»

Se Fulvio esprime le sue opinioni con una certa riflessività, questo non vale per tutti, anche se le idee esposte non sembrano poi così divergenti. Ad esempio, ho guardato alcune foto insieme a Riccardo, un uomo sui quaranta con due figli. Ne osserviamo una in cui è ritratta la via dove ancora oggi abita con la sua famiglia, e così gli chiedo cosa sia cambiato negli anni.

R: «E che non lo vedi -ride-. Tutto, pare un'altra città. Le vie larghe, tutto più arioso, non c'è una macchina per strada, pure che è in bianco e nero la foto si vede che era proprio luminoso... e pulito. Ora è tutto serrato, stretto, pieno di persone, macchine, motorini, a ogni angolo ci sarà qualcuno che spaccia»

FA: «Perché, ai tuoi tempi non si spacciava?»

R: «Al massimo ci menavamo. Era comunque meglio di tutto ‘sto degrado»

“Degrado” è quindi la parola con cui è possibile identificare e leggere i cambiamenti che si sono avvicinati nel tempo, e questo non emerge solamente dalle mie interviste. Infatti, mentre io “stuzzico” le riflessioni utilizzando le foto e i loro commenti come spunto di discussione, all’interno del Gruppo le performance di riconoscimento di tempi e luoghi e le discussioni intorno alle fotografie di volta in volta condivise continuano ad ammassarsi, sempre con quella stessa dinamica che ho descritto poco sopra. Ad esempio, viene pubblicata una foto scolorita -ma comunque non in bianco e nero- di un gregge di pecore al pascolo in corrispondenza di una zona dove oggi sorge una strada solitamente molto trafficata. La via era già stata costruita e si scorge nella foto, ma nel punto in cui pascolano le pecore ci sono ora un palazzo e un’area cani e le montagne che, aguzzando lo sguardo, si possono scorgere sullo sfondo dell’immagine, nella realtà di oggi sono nascoste alla vista da palazzi e condomini. La via comunque viene riconosciuta facilmente, così come il periodo in cui è stata ritratta, cioè la fine degli anni ’70 e subito si inseguono commenti divertiti e ironici, ricordi di quando si andava lì a fare il pic-nic fuori porta di Pasquetta e discussioni su quale fosse l’anno preciso in cui la foto era stata scattata, basandosi sulla presenza o assenza di quello o quell’altro edificio. A tenere banco però è soprattutto lo sconcolato rilevamento che:

«Roma un tempo aveva tanta diversità

da offrire, non era una città come le altre, c'erano tanti mondi, ora è quasi tutta una periferia brutta. Anche a Montesacro avevamo la campagna e la città, i monumenti e le pecore, i bambini potevano crescere vivendo direttamente tutte queste esperienze. Era così, almeno fino a trent'anni fa»

Non bisogna però limitarsi a questo: a peggiorare infatti non sono le possibilità offerte dal panorama urbano, ma tutta la qualità della vita e in particolare il senso di comunità. La questione emerge in maniera chiara sotto la fotografia che ritrae un vigile, un vecchio “pizzardone”.

«A parte che ce' stavano sempre, mo' invece non li vedi manco dipinti... ma poi te il pizzardone sotto casa lo conoscevi pe' nome, non come ora. Quando ero piccolo e facevo i capricci per strada, mia madre faceva un cenno al vigile e quello si prestava a tutta la pantomima, che i bambini cattivi venivano arrestati e che dovevo comportarmi bene per fare contenta mia madre, che dovevo fare il bravo e cosa voleva dire. Pensate che una cosa del genere sarebbe possibile oggi?»

Neanche i gelatai si salvano da questa spirale inesorabile di degradazione, come scopro sotto una bella immagine che ritrae un vecchio chiosco di gelati. «Quanti ricordi! Il chiosco del Sor Sergiol!» commenta una signora sulla cinquantina, ma dopo questo e altri commenti in cui

si ricordano i bei pomeriggi passati in quel posto, qualcuno comincia a domandarsi cosa ne sia ora del chiosco. «Un ritrovo di spaccio, puttane e tossici» è il riassunto fatto da molti.

Continuando a scorrere le fotografie all'interno del Gruppo, ci si accorge di come Piazza Sempione sia uno dei luoghi narrati più spesso, le cui foto vengono condivise molto spesso, forse anche perché ve ne sono diverse scattate da professionisti. La piazza ritratta in queste foto non è però come appare oggi, ma ripresa in tutto il suo antico splendore, di quando era «bellissima! Ora troppi negozi inutili e trash». E questa è la versione più tranquilla sostenuta da Giorgio, un uomo sui sessant'anni, che poi specifica, quando un giorno riusciamo ad incontrarci, che a rovinare Piazza Sempione sono i «troppi negozi pe' froci».

La stessa argomentazione l'aveva inserita nei commenti sotto altre immagini, ricevendo diverse risposte sdegnate, così, guardando l'espressione infastidita che assumo, risponde prima ancora che io possa ribattere in qualsiasi modo:

G: «Lo so che oggi non se può dì, ma io mica c'ho niente contro nessuno, è che certe cose fanno proprio schifo»

FA: «Fanno schifo i negozi che vendono vestiti che non ti piacciono?»

G: «Ma mica perché non mi piacciono a me, fammi spiegà, è che so troppi! Vendono tutti le stesse cose, non ci sta più una bottega, niente.»

Raccontando di questo scambio a Fulvio e mostrandogli la stessa immagine, lui mi spiega che «era una Roma più povera, ma più umile» esprimendo credo un concetto poi non così diverso. Il vero nemico di Giorgio, come vedremo, non sembrano essere gli omosessuali in sé o i loro capi d'abbigliamento, ma una serie di significati riconducibili all'idea di modernità di cui li ritiene rappresentati.

Questo è un primo esempio di come in tutte queste narrazioni incidentali sia possibile rintracciare il tentativo di individuare i colpevoli del degrado. Spesso e volentieri si tratta della politica, che non può essere altro che politica «degli interessi e del malaffare, ecco come si uccide una bella periferia»; molte altre volte sono gli immigrati i colpevoli, spesso legati agli stessi politici che gli hanno permesso «di fare come gli pare». Del modo in cui vengono raccontati gli immigrati presenti a Montesacro parlerò meglio più avanti, ma penso si possa già intuire all'interno di quale tipo di discorso vengano inseriti. Soprattutto nel parlare degli «stranieri», emerge fortemente il problema del non potersi esprimere, del dover tacere, «che ormai non si può manco più dire nulla».

Come abbiamo già visto brevemente in precedenza e come ritroveremo diverse volte più avanti, quella di non potersi esprimere è una delle questioni affrontate più spesso, anche come forme retorica: la maggior parte dei commenti più aggressivi cominciano proprio con formule che chiedono di poter esercitare il proprio diritto ad esprimersi liberamente, senza essere censurati. Me lo spiega in maniera piuttosto nervosa, ai limiti dell'aggressività, Giorgio, quando lo incalzo proprio sul suo modo non

proprio corretto di esprimersi:

G: «Quello non puoi dirlo, lì meglio se non ci vai, però se dici perché non ci vai, sia mai oh, sei razzista. E io invece non è che voglio di' "è colpa de quelli o de quell'altri". Voglio solo di', se vedo uno che ruba dalle macchine, attenti, c'è uno che ruba dalle macchine. Invece niente, mia nipote me dice di non scriverlo su Facebook, che ci sono pure i suoi amici e se vergogna»

FA: «Perché si vergogna?»

G: «Qui uno non può più parlare come una volta. Questo non lo puoi dire, quello non lo puoi fare... pare che i ragazzi si pensano di comportarsi meglio di noi, ma non è vero, semplicemente sono... vogliamo dire più accorti? Non te offende eh, però per voi se uno dice "quello ruba" è razzista... ma non so io che so razzista, è quello che ruba no?»

Mi sembra insomma che la sensazione di non potersi esprimere liberamente e ai propri termini, il venir accusati sul modo di utilizzare il linguaggio, produca una crisi dell'usabilità di certi concetti rispetto ai quali persone come Giorgio si sentono di non aver diritto di parola. Questo porta chiaramente ad aumentare la sensazione di liminalità che lo porta a ritenersi escluso, espulso dal territorio che pure sarebbe suo, per quanto non fisicamente. L'impossibilità di esprimersi viene connessa all'impossibilità di agire e quindi

di poter contribuire al lavoro dell'immaginazione come pratica sociale volta alla costruzione del vicinato. In questo senso Giorgio è spaesato e così si esprime la sua personale crisi.

G: «Non mi sento in grado di cambiare qualcosa qui, per niente. Tanto votà... lo sai no, non è che te serve a niente, ma non si può neanche fare qualcosa. Perché se sale un bordello ogni volta che uno sul gruppo dice che gli zingari rubano, figurati a fa qualcosa? Io non sono per le ronde eh, mi fanno schifo quelle cose. Però non posso manco campà così e vedere che ogni giorno questo posto fa sempre più schifo, è sempre più degradato. Perché se poi non se può più di niente, non se può più fa niente, allora la cosa può solo andà peggio»

La possibilità di esprimersi in questi termini è vietata da una serie di regolamenti e censure di cui racconterò meglio più avanti: basti per ora osservare come questi, negando la possibilità di agire discorsivamente sul territorio, fanno connettere questa facoltà negata all'inarrestabilità del degrado stesso, del decadimento fisico e morale del territorio che è possibile vedere chiaramente osservando lo iato tra presente e passato, tra orizzonte delle attese che persone come Giorgio dividevano e quello che effettivamente è il presente. E su questo è chiaro Giorgio stesso; una volta calmatosi, ammette di capire perché i suoi modi possano sembrare sgradevoli o pieni di pregiudizio (anche se solo

per chi decide di fraintenderli per principio), ma ritiene che questo non dovrebbe distogliere l'attenzione dal problema principale, cioè il degrado: «vedi, tu mo' stai andando oltre il fatto che io magari mi esprimo male, e quindi puoi capire, cioè arrivi a sentire la cosa che volevo veramente dire»

Dietro il linguaggio scorretto, secondo Giorgio, si celerebbe qualcosa che se ascoltato potrebbe riscattare il territorio, qualcosa, come vedremo, di profondamente legato proprio a questa piccola storia del dopoguerra che si sta lentamente profilando.

- COME QUANDO NEVICA A ROMA

Parlare di degrado, raccontarlo, non vuol dire per queste persone semplicemente indicare i sintomi della "sporcizia" del territorio o di denunciare una banale "incuria" da parte dei governanti. Il degrado sembra invece essere la categoria definitoria dello scarto tra "ieri" e "oggi", il nome assegnato a un cambiamento che, pur non venendo messo bene a fuoco, viene avvertito profondamente e riconosciuto. E, in qualche misura, proprio individuare i colpevoli di questo scarto qualitativo può diventare la soluzione allo spaesamento che ne deriva; poiché però l'individuazione del colpevole passa spesso per linguaggi violenti e/o discriminatori, essa viene comprensibilmente vietata o comunque mal tollerata. Ciò rende però la sensazione di essere stati espulsi dal territorio ancor più forte. non solo Montesacro è degradato insieme alla qualità della vita che è possibile condurre al suo interno, ma è anche impossibile, poiché vietato e avversato da una certa

parte della società, fare qualcosa per risolvere il problema o quantomeno denunciarlo. La punizione per chi usa linguaggi scorretti tra l'altro consiste proprio nell'essere espulsi, bannati, dal Gruppo, cacciati via anche da questo luogo, confermando quanto detto rispetto al territorio fisico. In qualche modo, diventa impossibile per queste persone produrre storia e la destoricizzazione che per de Martino (2002) è tipica dei fenomeni di crisi della presenza si connota così anche attraverso l'impossibilità di individuare qualcosa di positivo nell'oggi, poiché i punti di riferimento simbolici del territorio, incarnati in una serie di retoriche sull'idea di vicinato, sulla morale con cui veniva condotta la vita e sul rispetto verso i beni comuni, sono perduti.

Che esista qualcosa di positivo in tal senso, qualcosa che ricordi quel modo di essere del passato all'interno dell'oggi sembra essere assolutamente impossibile; questo risulta evidente osservando i vari commenti presenti nel Gruppo sotto le diverse fotografie, ma anche parlando con i miei interlocutori. Ho avuto prova lampante di ciò quando ho incontrato i racconti riguardanti la neve a Roma. Un giorno infatti sul Gruppo compare una fotografia ritraente una via completamente imbiancata, gli alberi carichi di neve. Al centro della foto, grandi e bambini si stanno divertendo a giocare a palle di neve, insieme a un gruppo di suore assiegate appena fuori dal cortile della parrocchia. La foto non è di grande qualità: è sgranata e i colori, pur presenti, non sono particolarmente vividi, tutt'altro. La foto viene condivisa nel Gruppo senza che vi sia riportata la benché minima didascalia ma, poiché a Roma le neviccate capaci di ricoprire totalmente le strade non sono propriamente all'ordine del giorno, subito scatta

il processo di individuazione della data che punta su quelle tre o quattro occasioni che ogni romano degno di tal nome ha impresse nella memoria:

«La nevicata del '66, che bello!»
sentenzia qualcuno.

«No, la foto è a colori» riprende qualcun
altro «Sarà quella dell'85, no?»

La discussione nei commenti prosegue per tutto il giorno, finché una strana verità si fa largo. Parcheggiata sul lato sinistro della via, in primo piano rispetto alla prospettiva della foto, si staglia un recente modello di macchina ibrida. La nevicata è quella del 2012.

Il racconto è simpatico, così ho giocato con questa foto mostrandola a diverse persone e quasi nessuno ha preso in esame le macchine o elementi simili per cercare di individuare in quale anno fosse stata scattata la foto: la maggior parte delle persone si è focalizzata, è il caso di dirlo, sul centro dell'immagine, occupata dal momento di gioco tra bambini e suore. Una scena dal sapore paesano, sicuramente d'altri tempi.

Il degrado è senza dubbio un problema, causato tal volta dai politici, altre volte dallo straniero, spesso da un "lavoro di squadra" di queste due alterità. Certo, non sempre le spiegazioni che vengono individuate sono così semplici e devo specificare come non tutte le persone con cui ho parlato si riconoscono in tali generalizzazioni. Anzi, parte delle discussioni che si svolgono sotto le varie foto sono incentrate proprio sul tentativo di smontare certi pregiudizi. Ma, in ogni caso, il degrado è l'effetto mentre

la causa, il colpevole che sembra mettere tutti d'accordo, è un altro.

Una delle foto più vecchie che ho incontrato ritrae l'ormai in disuso piscina dell'ex sede della Gioventù Italiana del Littorio nel suo "antico splendore", comprensivo di grande scritta sul muro "credere, obbedire, combattere". «Sì, oggi sarebbe più che altro: sperare, disertare, arrendersi» commenta ironicamente qualcuno. D'altronde era una palestra, mentre oggi i ragazzi «non corrono manco sul prato, mortacci loro».

Guardando invece una foto di vecchi tram su piazza Sempione, Anna, una signora di sessantacinque anni mi fa notare che non solo era piacevole prenderli ma che «funzionavano anche bene... poi è arrivato il futuro e tutti hanno fatto la fine delle sardine. Chiusi nella scatoletta».

Eccolo qui il colpevole: il futuro. È arrivato il futuro, che ai tempi di quelle tante foto era lontano e, all'interno delle logiche di un regime di storicità modernista, prometteva un progresso lineare. Ora invece, quel futuro si è fatto presente, ha smentito le sue promesse e non se ne propone più uno migliore. La memoria di queste persone sembra così proprio quella di cui parlava Marcuse, capace di conservare "promesse e potenzialità che sono state tradite".

Se quindi il progresso non è stato effettivamente tale, ne consegue che il migliore dei mondi possibili fosse proprio quello rappresentato dalle foto, con tutte le qualità e i valori morali che erano incarnati nell'immagine dei quartieri. Il degrado del territorio, il suo cambiamento, diventa quindi

lo strumento narrativo attraverso cui si racconta e articola come, nel passare del tempo, sia avvenuto un cambiamento dei valori.

È però proprio attraverso la narrazione del degrado performata nei commenti alle fotografie che queste persone sembrano cercare di capire quali fossero le potenzialità inadempite e per colpa di chi sono rimaste tali. Non solo, attraverso questi racconti incidentali, quasi sempre piccolissimi racconti autobiografici, essi riescono a ridefinire la propria identità e cercano di collocarsi all'interno di un contesto sensato che gli permetta di rappresentarsi e di appaersarsi, riorganizzando, seppur solo discorsivamente, lo spazio dove abitano. Attraverso questi discorsi gli abitanti del quartiere cercano cioè di riorganizzare dei significati sociali che permettano loro di sfuggire tanto alla loro liminalità geografica, sociale e storica, quanto ad un altro grande problema, ovvero quello delle colpe che potrebbero esser loro addossate. Se infatti il passato in cui sono cresciuti era così pieno di qualità e l'oggi così tristemente privo delle stesse, di chi può essere la colpa se non loro?

Me lo spiega proprio Fulvio, quando insisto e gli chiedo, molto direttamente, perché secondo lui ci sia stato un cambiamento del genere a Montesacro:

F: «Io non lo so, però non è stata colpa nostra. Perché questo pensate voi, intendo voi più giovani. Noi vi diciamo che quando eravamo pischelli tutto era più funzionante, più funzionale... proprio più bello di oggi. E allora voi mi rispondete, mica è colpa nostra,

noi ci siamo trovati quello che ci avete dato. E invece no, non è così. Non sto dicendo che nessuno ha fatto errori, che eravamo tutti santi, per niente. Però... è difficile farvi capire che il problema è come vuoi vivere, non solo come vivi»

Questo problema del degrado del territorio chiaramente non può sganciarsi dalla retoriche più ampie su Roma come città della Storia di cui abbiamo parlato poco fa: abbiamo infatti visto come gli abitanti di Montesacro tengano a sottolineare la loro discendenza dalla ricchissima tradizione della Storia romana. Ma allora questa generazione, originata miticamente da una grande tradizione, sfuggita alle asperità della guerra, che giustificazione potrebbe avere per aver permesso che Roma, proprio Roma, venisse degradata, al punto che nessuno di loro si sente più in grado di produrre Storia? A “salvarli” non ci sarebbe nemmeno quel disinteresse che suppongono animi i loro figli e nipoti, nati già globalizzati, pensati attraverso la retorica dei “nativi digitali”, poco coinvolti nei problemi di un territorio in cui non sono più costretti, capaci di fare esperienze eccezionali grazie alle tecnologie più moderne di comunicazione e di spostamento.

La loro generazione sarebbe quindi quella che ha sprecato i sacrifici dei padri e lasciato poco e nulla ai figli. Così, in un mondo che non dà più punti di riferimento a loro riconoscibili, in cui non hanno un ruolo positivo eminente, ma allo stesso tempo in cui le vittime sono altre, rintracciano dei valori in un passato che loro hanno vissuto, inquadrato nelle fotografie con quell'estetica così

squisitamente felliniana o pasoliniana, in cui possono felicemente ritrovarsi.⁴⁹

Se quei valori sono poi andati perduti, la spiegazione è semplice. Fulvio mi aveva già dato un grande indizio, ma la spiegazione più chiara me la propone la signora Anna, mentre osserviamo un'altra fotografia, che in quei giorni ha provocato parecchio scandalo e fiumi di commenti all'interno del gruppo. Non si tratta di una foto d'epoca, anzi, è una foto scattata qualche giorno prima, che raffigura alcuni graffiti dipinti sul simbolico ponte Nomentano.

A: «Capito, tu mi chiedi perché c'è il degrado, perché ci siamo ridotti in questa maniera? Perché questo oggi si vuole, questo si ha».

Non è che i più giovani subiscano questo degrado, neanche che lo apprezzino, più semplicemente, non si rendono conto di come rifiutare i valori dei tempi passati, che sono invece ritratti nelle fotografie, sia il primo passo verso il degrado dei valori e quindi del territorio.

⁴⁹ Candau (2002) giustamente mette in guardia dall'assegnare alla ricerca memoriale e identitaria un posto privilegiato all'interno del dibattito pubblico e politico, notando che l'antropologo "come il vasaio, rischia di diventare schiavo dell'argilla" (ivi). È quindi chiaro che l'esperienza di vita delle persone di cui ho parlato non si limita allo scegliere la storia in cui riconoscersi su Facebook; è probabile che le cose più significative della loro quotidianità siano altre e legate ai propri affetti, al lavoro ed altro ancora. Nonostante ciò, proprio perché si tratta di persone senza altri grandi problemi esistenziali, questo sembra ricoprire comunque un ruolo importante.

O, ancora peggio:

A: «manco lo sanno com'era qui! Perché studiate tanto, scusame eh, fate i viaggi, bello. Però mica studiate com'era qui nel dopoguerra, ma pure negli anni '70. La comunità, la civiltà, pure l'impegno politico, che a me stavano qua eh, però c'era qualcosa, c'era civiltà, c'era una comunità. Mo' non c'è niente»

Questo si vuole, questo si ha, ma ciò avviene perché i valori portati avanti in quei bei vecchi tempi sono stati disattesi e poi non sono stati mai fatti assurgere a una storia degna di essere studiata, forse, ma questo nessuno degli abitanti con cui ho parlato si è mai permesso di dirlo, anche per colpa della Storia di Roma, che pretende tutte le attenzioni.

- SCEGLIERE LA STORIA

Il colpevole quindi è stato finalmente individuato, mentre tutti gli altri sono solo agenti che l'hanno aiutato, favorito, avvantaggiato, e si chiama "futuro", incarnato poi nelle persone che ne difendono i valori, cioè i giovani. Mi spiego meglio, non voglio affermare che tutta una generazione di abitanti di Montesacro ritenga i giovani colpevoli assoluti dei problemi presenti nell'oggi. Questo non solo per le ovvie e dovute eccezioni, ma soprattutto perché lo scopo dei loro racconti non è tanto dare la colpa

a qualcuno, ma soprattutto svincolarsi dalle proprie e far assurgere i propri valori a modelli di vita che andrebbero perseguiti e studiati per migliorare la condizione del proprio territorio. Quello che una volta era il futuro e adesso si chiama oggi non è degradato per colpa della politica, della corruzione o di altro, ma soprattutto perché non si seguono più i valori che avevano condotto la loro vita, che principalmente si incarnano in un'etica della tranquillità, della lentezza e della medietà, di tutti quei valori insomma che sembrano, a giudicare dalle foto, incorporati nelle fondamenta stessa del quartiere, nelle motivazioni della sua edificazione e quindi nella terra che oggi loro calpestano. Questo è importante, perché ancora questi valori ai luoghi da loro vissuti, rendendoli così naturalmente importanti e degni di valorizzazione per chi lì abita.

I problemi sorgono quando i giovani non si fanno bastare questo mondo e questa terra, ma pretendono invece di più e l'accelerazione dei tempi ha creato questi disastri. Ma tutto potrebbe essere risolto, se solo ci fosse un qualche interesse per la storia del '900 di cui questa generazione sarebbe portatrice. Come loro stessi sanno, a Roma la Storia c'è da sempre, è sempre ovunque ed è un termine che sta spesso in bocca a tutti i cittadini. Eppure, nessuno sembra interessarsi a questa piccola storia del '900, né i giovani che non si sprecano a conoscerla, né tantomeno le istituzioni presenti sul territorio, assolutamente incapaci di valorizzarla.

Alla più tipica retorica sulla mancata patrimonializzazione dei tantissimi reperti e monumenti sparsi per tutto il municipio, se ne affianca una seconda, che

pretende il riconoscimento dell'importanza di questa storia dalla "s" minuscola. Insisto sulla "s" minuscola perché a contare non sono gli eventi eccezionali⁵⁰ che l'hanno caratterizzata, come per la Storia di Roma, ma la morale con cui veniva quotidianamente praticato il territorio.

Ed ecco che, come avevo promesso, la mia presenza come ricercatore viene riscattata. Sono stato per lungo tempo un oggetto misterioso, un ricercatore di scienze sociali e umanistiche non interessato alle testimonianze della Storia di Roma, ma anzi teso a parlare esclusivamente di qualcosa di poco interessante come Facebook. L'unica spiegazione proposta per il mio comportamento si fondava sulla mia giovane età, che mi avrebbe spinto a interessarmi a cose che, come mi veniva detto a volte con qualche giro di parole e altre volte più direttamente, erano poco interessanti e sostanzialmente quelle sbagliate.

Quando il discorso però si è spostato su quelle fotografie e quindi su quegli anni, è scattato qualcosa. Improvvisamente sono diventato una via di possibile patrimonializzazione di quella storia e quei valori e allora sprecare un pomeriggio a parlare con me ha acquisito finalmente senso. Non solo, ma a farsi strumento di questa valorizzazione era proprio un giovane. Il mio tentativo di scrivere riguardo ad essa quindi diventa improvvisamente

⁵⁰ Come abbiamo visto a Montesacro non sono mancati episodi di cronaca nera più o meno legati a vicende degli "anni di piombo". Eppure esplosioni, risse, assassinii e quant'altro scivolano in sottofondo quando si riflette sulla qualità della vita o, al massimo, sono la testimonianza che almeno c'era in tutti la volontà di fare qualcosa per rendere migliore il posto in cui si viveva. Questo, al netto della violenza, era sempre meglio della presunta inedia presente oggi.

un tentativo di patrimonializzare la loro storia (e quindi loro stessi) fatto proprio da chi meno si sarebbero aspettati, e per tanto ancora di maggior valore.

Chiaramente con questo intervento non intendo valutare la correttezza di tali ragionamenti e stabilire dunque se sia giusto o meno assegnare a quel periodo storico certi valori piuttosto che altri; il mio prendere posizione in merito è accaduto e accade nel confronto quotidiano con questi territori. Nel contesto di questo lavoro credo che più interessante della mia posizione sia invece osservare come viene a costruirsi l'arena all'interno della quale si gioca la partita che ho appena cercato di descrivere e che effetti può avere sulla vita degli attori che vi prendono parte.

Le narrazioni incidentali multimediali che avvengono sui gruppi Facebook infatti si costituiscono come pratiche capaci di riassegnare discorsivamente un senso alla loro quotidianità che è ritenuta, poco importa se a torto o a ragione, sotto attacco. I loro comportamenti si costruiscono come un "fare poetico" (Herzfeld, 2005), come una narrativa capace di riorganizzare socialmente alcuni significati allo scopo di produrre un senso nuovo della propria quotidianità, la quale va inventata (de Certeau, 2001) giorno dopo giorno. Riconoscere il senso profondo di tali comportamenti è fondamentale, non per giustificare alcuni atteggiamenti, ma per comprendere quale siano le radici profonde su cui si basano alcuni dei conflitti presenti in questo territorio, come quelli rispetto alla dimensione simbolica degli spazi.

- GLI SPAZI DEL CONFLITTO

Potrebbe quindi sorgere una lecita domanda: perché questi ragionamenti devono avvenire in maniera così nascosta e tattica, attraverso un “fare” molto stratificato e che utilizza performance di narrazioni così particolari? Non esistono a Montesacro luoghi di discussione più organici e progettuali, dove mettere sul tavolo determinati problemi?

Almeno, questa è la domanda che io mi sono posto, mentre ero alle prese con queste situazioni di campo. Se da una parte mi rispondevo che non era mio interesse lavorare all'interno di comitati di quartiere o organizzazioni simili, poiché a me interessava osservare le relazioni tra ambienti fisici e digitali nel quotidiano e nel routinario, il mio indirizzarmi sempre di più, lavorando sulla scala del quartiere, a problemi relativi gestione del territorio mi obbligava a pormi questa domanda e, soprattutto, a porla ai miei interlocutori.

La domanda che volevo porre in realtà riguardava l'effettiva efficacia e visibilità dei vari comitati, associazioni e quant'altro: che fossero presenti l'avevo infatti scoperto da subito, passeggiando sia offline che online. Proprio su Facebook vi sono diversi gruppi appartenenti a quest' o quell'altro comitato, da quelli più grandi e con chiare progettualità politiche a quelli più semplicemente legati alla gestione di un'area cani, di un parco o altro ancora.

Così, quando sul Gruppo si organizza un aperitivo con lo scopo di conoscerci vicendevolmente, mi reco così subito sul luogo dell'appuntamento, con queste domande in testa. L'evento va abbastanza male, complice forse anche lo scarso preavviso fornito, forse l'essere in un giorno

lavorativo, ma questo mi permette di parlare a lungo con Anastasia, una donna di trentadue anni che vive da sola. Mi presento e spiego cosa stia facendo lì, e lei cerca quasi subito e più volte di spostare la discussione sulla critica del quartiere, piuttosto che sull'utilizzo delle tecnologie digitali di comunicazione, così finalmente le chiedo se non ci siano organizzazioni o comitati con cui interfacciarsi.

A: «Sì, ci sono tanti comitati di quartiere: quello di Talenti, quello di Montesacro, quello del terzo Municipio; ci sta quello per far finire il parco [Parco Talenti ndr], ovviamente ci sta il Retake, quell'altro ancora, quello lì... ma so poche persone eh, che c'hanno voglia ma poche.»

FA: «E come mai tu non ne fai parte?»

A: «E che ti dovrei dì, ti posso di che non c'ho tempo, ma non c'ho voglia, perché tanto non è che ho voce in capitolo»

FA: «Che intendi dire?»

A: «Intendo dire che io posso pure farmi prende il matto e andà a aggiusta una cosa, a pulirne un'altra, ma è una cosa che faccio io, che facciamo in cinque, ma non è che ce l'ha chiesta nessuno. Non è che andiamo da una parte, discutiamo tutti insieme e poi facciamo qualcosa, che poi sarebbe politica, ma la politica non è così»

Lascio cadere momentaneamente il discorso, perché quello che pian piano mi colpisce è la sua conoscenza

di quanto viene condiviso all'interno dei vari gruppi su Facebook. Avendo seguito le sue attività nei giorni precedenti, sono a conoscenza di come lei intervenga solo ogni tanto nei commenti, ma pian piano mi rendo conto di come spenda molto più tempo nel Gruppo di quanto potessi sospettare. Altro fatto che subito balza ai miei occhi è come lei cerchi di dissimulare questa sua profonda conoscenza del Gruppo: a ogni mia domanda su questa o quella discussione, dopo aver risposto con profonda precisione nel descrivere i fatti mi spiega che, comunque, il suo uso di Facebook è assolutamente disilluso e privo di reali obiettivi, più «una routine, capisci. Ormai sei abituata, magari ci riempi i tempi morti». Eppure, colpito da quella sua conoscenza pedissequa di persone, situazioni e discussioni presenti in quasi tutti i gruppi Facebook del quartiere, le chiedo allora da cosa derivi:

A: «magari sono curiosa di vedere come va a finire qualche discussione, ma più perché mi piacciono i pettegolezzi. Però non è che mi penso di risolvere nulla con una chiacchierata su internet».

FA: «Ma chi ha parlato di risolvere qualcosa?» le chiedo allora, visto che non ho mai usato con lei queste parole.

A: «No, ma non tu. Però visto che prima parlavamo dei comitati, dei Retake... ci sono un sacco di persone che si pensano di fare le adunate alle armi per puli per terra e di risolvere' tutto così, ma invece non funziona. Non so neanche se sarebbe giusto, ma tanto

non funzionerà mai»

FA: «Per colpa del tipo di strumento che usano?»

A: «Ma no, boh non so. Credo per colpa di come è fatta la gente, pure io eh»

Quello che mi sembra emergere dalle sue parole, è una difficoltà ad associarsi ad essere in comunità a fare gruppo. La difficoltà ad ambientarsi a esser partecipi di una collettività che metta in pratica il lavoro dell'immaginazione e quindi produca località, emerge in questo modo; Anastasia sente di possedere un habitus, lei come tutti i suoi vicini, che impedisce il sorgere effettivo e non solo sbandierato di simili attività. Pian piano noto però come questa difficoltà si lega a quella di trovare un tempo e un luogo adatti per mettersi in gioco.

FA «Però scusa, se pensi che servirebbe questo atteggiamento, anche se non ci riesci, anche se pensi di non esserne in grado, non potresti provare a fare anche solo qualche piccolo passo? Sempre meglio di niente»

Le propongo, usato dal buon senso, ma anche questo invito viene accolto negativamente:

A: «Ma, sinceramente, non saprei neanche da cosa iniziare. Non è che adesso ti metti seduto e inizi una discussione su un problema con gente che non conosci, che magari sai pure dove abita, ma non la conosci.

Credo che una volta fosse così, ora però non è pensabile qualcosa del genere».

Questo manca quindi ad Anastasia, mi sembra, più di ogni altra cosa; più della volontà, più del tempo libero, più dell'interesse o della compagnia, le manca un certo tipo di spazio. Non necessariamente un luogo dove mettere consapevolmente in atto pratiche di cittadinanza attiva («le robbe dei centri sociali» direbbe lei), ma un tipo di spazio capace di per sé di suggerirle i modi giusti per confrontarsi con gli altri.

Con noi ci sono altre due persone, una è Matteo, il moderatore di uno dei gruppi che in precedenza mi aveva fatto scoprire tutte le condivisioni di fotografie d'epoca di cui abbiamo parlato. Lui stesso interviene suggerendo che in effetti, in un modo o nell'altro, all'interno dei diversi gruppi su Facebook e in particolare sul suo, ma anche su quelli dei vari comitati, si discute e molto.

A: « Sì, però si discute ognuno per i fatti suoi e si scrive solo quando ti serve una mano. Se non sono richiesti di aiuto o cose del genere, sono direttamente pubblicità. Oppure uno magari scrive una cosa a più ampio respiro, ma solo perché glie rode. Vede un incidente e scrive contro i limiti di velocità, però diventa solo uno sfogo, non un ragionamento. È che queste cose le deve fare la politica, ma la politica non c'è, quindi ci sono solo gruppi di gente che si lamenta, gente che litiga. Litigare

non è discutere»

Dal canto mio suggerisco che i comitati di quartiere, probabilmente, hanno poca efficacia soprattutto perché a spingerli all'azione è un ragionamento che operava sul piano dei bisogni, più o meno primari, invece di ragionare mai su quale possa essere la questione esistenziale legata al vivere uno spazio. Aggiungo che, per quanto ho modo di vedere, queste forme di associazionismo in stile "Retake"⁵¹ riscuotono in realtà maggior successo di quanto gli stessi abitanti del quartiere di accordino. Il problema però è che non risolvendo in alcun modo la dicotomia tra spazi astratti e spazi concreti (Signorelli, 1989), non sembrano mai portare da nessuna parte.

⁵¹ Quello del Retake Roma è un movimento che si presenta come no-profit e composto da cittadini, "impegnato nella lotta contro il degrado, nella valorizzazione dei beni pubblici e nella diffusione del senso civico sul territorio", come si può leggere sul sito internet di riferimento. Ho avuto modo di incontrare alcuni gruppi e di osservare, senza prendervi parte, alcune operazioni di Retake all'interno del quartiere, osservando come si comportavano, quali fossero le reazioni dei passanti e come utilizzano i social, soprattutto Facebook, per comunicare e coinvolgere la cittadinanza nelle loro iniziative, oltre ad aver condotto qualche intervista. Su questa operazione ci sarebbe da dire moltissimo, troppo perché io ne possa parlare qui. Il loro impegno si lega perfettamente a molte questioni che sto affrontando rispetto alla retorica del degrado, ma andrebbe condotta tutta un'altra ricerca per analizzarlo. Il degrado in questa sede invece viene osservato come retorica capace di raccontare qualcosa tanto sulla relazione tra media di comunicazione e territorio, quanto sulla sensazione di spaesamento che sembra seguire l'incontro tra immaginazione globali e contesti locali, quindi il discorso sui Retake, per quanto particolarmente interessante, verrà lasciato cadere.

La terza persona presente è invece una signora appena più grande, intorno ai cinquant'anni, Luciana, che interviene commentando pragmaticamente che:

L: «Ma poi pure volendo do' vai a discutere. Non ci stanno mica posti dove parlà co' la gente. Cioè, al massimo al bar, chi c'ha un lavoro in ufficio. Ma se vedi siamo sempre meno che frequentiamo lo stesso bar o lavoriamo allo stesso ufficio. E poi... non è che puoi sempre dì tutto»

Incuriosito da queste parole, cerco di indagare più approfonditamente sia quella sera che nei giorni successivi, tanto con Luciana quanto con altri. Quello che ne emerge, mi pare, è che a mancare siano non solo dei luoghi dove discutere, ma anche dei luoghi dove sia “permesso” esprimersi. Ritorna quindi il problema di cui abbiamo già parlato, quel “piccolo insuccesso operativo” che “dà inizio ad un vissuto di spossamento che si traduce nel pensiero ossessivo di non essere più libero”, (de Martino 2002, p. 532), la mancanza di un'usabilità del territorio, legata alla supposta impossibilità di parlare liberamente.

A partire da queste osservazioni, mi sono quindi domandato che tipo di interazione viene a crearsi tra il Gruppo Facebook e il territorio fisico di Montesacro rispetto a questi temi; soprattutto, volevo comprendere se questa interazione sia capace di produrre proprio quei luoghi dove dibattere “liberamente”, degli spazi

del conflitto avverti come necessari, che possono essere praticati al fine di elaborare socialmente e collettivamente il proprio pensiero e i propri valori morali, individuando le motivazioni delle problematicità e, forse, anche le loro possibili soluzioni. A proposito della storia del quartiere, abbiamo visto il primo passo di questo tentativo, che ha portato a individuare un certo tipo di problematicità e ben poche soluzioni; voglio ora mostrare come tale dinamica si mette in movimento a proposito di un tema che trova molta più conflittualità interna come quello della presenza degli “stranieri” all’interno del quartiere, ripartendo dalla questione che più sembra creare fastidio tra gli utenti del Gruppo, ovvero la difficoltà di esprimersi adeguatamente rispetto ai temi di cui vorrebbero parlare.

- «NON POSSO DIRE NIENTE QUINDI NON POSSO CAMBIARE NIENTE»

Come abbiamo visto, spesso gli utenti del Gruppo avvertono come un divieto a poter mettere in pratica quelle forme di narrazione che gli permetterebbero di rappresentare i presunti problemi del territorio; questo comporta un espulsione discorsiva dal territorio e quindi l’aggravarsi delle sensazione di liminalità e spaesamento da loro avvertita. Torniamo ad esempio a Giorgio:

G.: «La verità è che è proprio cambiato tutto. Tu sei un ragazzo -quanti anni c’hai?- e non lo sai com’era prima. Mo’ ci so’ arrivati tutti sti casini, pare che qualsiasi cosa dici è

una violenza, un'aggressione, un insulto. Pare che so' io che ce l'ho con qualcuno, che voglio far del male a qualcuno, che sono razzista, ma invece so' loro che sono razzisti con me, perché non mi fanno parlare, che è un mio diritto»

Anche se, come abbiamo visto, Giorgio stesso riconosce che il suo linguaggio sia inefficace, ritiene che questo sia solo in piccola parte un suo difetto e soprattutto colpa della poca attitudine all'ascolto di chi non è d'accordo con lui al punto che, dopo un'iniziale diffidenza, ha dimostrato un certo apprezzamento nei miei confronti, riconoscendomi proprio quella disponibilità a cercare le sue ragioni oltre il linguaggio scorretto.

G.: «Che poi vabbè, io parlerò male, però spesso chi non capisce è prevenuto eh. Non sarò aggiornato, ma alcune parole mi sembra che seguono più la moda che altro, magari gente che si vuole sentire “moderna” e allora va a fa' il precisino».

Retoriche come quelle del “razzismo alla rovescia” -che porta con sé l'inevitabile sottinteso che esista un “verso” giusto per il razzismo-, o il “voler essere moderno”, definendo quindi la modernità come una scelta ben precisa per “essere alla moda”, sono le motivazioni con cui Giorgio spiega il senso del linguaggio *politically correct*; questo modo di fare sembrerebbe, come abbiamo visto, aumentare la liminalità di chi per motivi anagrafici o di preparazione scolastica non sa gestire questi linguaggi, portandolo, come

nel caso di Giorgio, a individuarsi all'interno del campo in una posizione subordinata. Giorgio ritiene quindi di trovarsi in una posizione svantaggiata all'interno del contesto prodotto nell'interazione fra linguaggi globali e globalizzati e una località avvertita come "propria" e sotto attacco; in questo senso, mi sembra, viene reificata proprio quella distinzione fra globale e locale che, come abbiamo visto nel primo capitolo, è soprattutto un concetto accademico utile a indicare alcuni tipi di relazione che una differenza realmente esistente. Questo aspetto è molto importante per due ragioni: la prima è che mi si potrebbe obiettare, non a torto, che riferirsi a quelli che ho indicato essere dei borghesi (bianchi, con un posto di lavoro fisso) come a una minoranza sotto attacco sia assolutamente scorretto, poiché si tratta non solo di una maggioranza ma anche di una maggioranza che ha (e sta manifestando in questi ultimi anni in maniera molto evidente) un fortissimo potere decisionale e d'azione rispetto al territorio. Devo quindi specificare che, nel riportare la ricerca etnografica, cerco di pormi in un punto di vista emico. In secondo luogo, va però osservato come tale prospettiva non vada derubricata semplicemente come una "sindrome da accerchiamento" ma, più probabilmente, come la reazione violenta (verso sé stessi e verso l'Altro) a un problema effettivo. Come già de Certeau notava,

la marginalità non assume più oggi la figura di piccoli gruppi, bensì quella di un'emarginazione diffusa; è l'attività culturale dei non-produttori di cultura, anonima, non leggibile, non simbolizzata, e che resta la sola possibile per tutti coloro che

pure pagano, acquistandoli, i prodotti-spettacoli che scandiscono un'economia produttivistica. La marginalità dunque si universalizza. È divenuta maggioranza silenziosa. Questo non significa però che sia omogenea. Le procedure attraverso le quali avviene il reimpiego dei prodotti legati insieme in una sorta di linguaggio obbligatorio funzionano in relazione a situazioni sociali e a rapporti di forza. (ibid., p.13).

Il punto non è però scagliarsi contro il prodotto di consumo, che in questo caso tra l'altro non è un prodotto-spettacolo -sempre che questa definizione abbia mai avuto un senso- ma uno spazio ambiguo, che è spazio ma non è fisico, che si presenta come pubblico ma in realtà è di gestito privatamente dai proprietari del social network; la nostra preoccupazione deve essere quella di comprendere innanzitutto attraverso quali capitali (Bourdieu, 2003), viene costruita o avversata la marginalità che va a costruirsi, e poi soprattutto quella di individuare attraverso quali comportamenti, durante e dopo la ricerca, tentare di scardinare questa marginalità.

Se quindi le narrazioni presenti su Facebook, e in particolare quelle volte a definire l' "Altro" che ora incontreremo, sono probabilmente anche modalità inconsapevoli di riconfermare delle gerarchie di potere comunque esistenti, il nocciolo della questione resta la necessità di comprendere le motivazioni che originano il punto di vista emico. In questo senso, cioè che più conta è quanto gli abitanti di Montesacro che partecipano al Gruppo si avvertano come subordinati all'interno dell'attuale

organizzazione sociale, come persone svantaggiate, in difficoltà, avversate dai più giovani, dal razzismo alla rovescia, dal loro non essere moderni. Se non affrontassi tali questioni da un punto di vista emico, ma attraverso l'imposizione di un pensiero che riteniamo essere più eticamente corretto, non farei infatti altro che riconfermare la marginalità e sottomissione di queste persone, aumentandone la sensazione di spaesamento e quindi la possibilità di risposte violente, verbalmente o anche fisicamente. Tra gli effetti di questa marginalità c'è infatti il continuo rinnovarsi della crisi del rapporto tra abitanti e territorio, in cui i primi sono incapaci di ambientarsi nel secondo, espulsi dalla possibilità di produrre contesti sensati e avversati nel loro tentativo di mettere al lavoro la loro immaginazione. Non sorprende quindi che due delle modalità più frequenti attraverso cui tale problema viene articolato siano tentativi di connettere il degrado fisico e morale di Montesacro alle responsabilità dei giovani o alla presenza dell' "altro" nel quartiere; se infatti la città può essere considerata "teatro del mondo" come sosteneva Lewis Mumford, allora è "specchio delle azioni della modernità" (Simonicca, 2008).

La presenza imposta di un'alterità apparentemente inconciliabile col proprio modo di essere e per questo pericolosa su più livelli⁵² risulta insomma uno dei temi

⁵² Va specificato come, nel periodo in cui ho svolto la mia ricerca, certe retoriche fossero sicuramente amplificate dai fatti di cronaca, contraddistinti tanto dal periodo di consecutivi attacchi terroristici sul territorio europeo, quanto alla grande attenzione mediatica sul tema degli sbarchi nel sud-Italia.

su cui esprimersi è da un lato fondamentale, dall'altro particolarmente avversato; in particolare sul nascente territorio del web, spazio dove la loro presunta incapacità e inadeguatezza ad esprimersi correttamente viene messa in risalto da quei “nativi digitali” o dai “professoroni” che nel confronto per iscritto attraverso i media digitali hanno molte più armi a loro disposizione rispetto al “popolino” degli “ignoranti”. Anche per questo, la mia disponibilità a incontrare le persone dal vivo, scendendo quindi sul “loro” campo, ha generato una certa simpatia nei miei confronti.

Ad esempio, quando ho conosciuto Veronica e Riccardo, una coppia sui trentacinque anni con figli, abitanti nella zona più “esterna” del territorio che abbiamo chiamato Montesacro, quindi intorno via della Bufalotta, questa mia disponibilità a inserirmi nel loro contesto, incontrandoli nei bar oppure facendo loro compagnia mentre aspettavano l'uscita dei figli da scuola, li ha portati a interessarsi molto alla mia ricerca, vedendo nella mia figura soprattutto una possibilità di emancipazione per i figli. Dei due è soprattutto Veronica che frequenta con una certa assiduità il Gruppo. La trovo spesso a dispensare consigli casalinghi sotto le diverse richieste di informazioni e aiuto, ma anche a intervenire nelle più accese discussioni “politiche” offrendo quelli che, a suo parere, sono sostanzialmente inviti alla tranquillità e frasi di buon senso.

R.: «Io glielo dico sempre ai miei figli, che so due disgraziati che non glie' va mai de fare niente, non c'hanno mai voglia de' studià, che invece glie tocca, sennò fanno la fine

nostra»

FA: «Perché che fine avete fatto voi?»

R.: «Che non contamo niente, che non possiamo di niente, perché non abbiamo studiato, ci siamo buttati subito sul lavoro, non sappiamo dire la nostra, nessuno ce la chiede e quindi non contamo nulla. Vedi tu no, tu sei bravo, studi, vai all'università e quando finisci di fa 'sta ricerca qualcosa da dire ce l'avrai e pure un posto dove dirlo, magari scrivi un libro, non so che devi fa'...»

V.: «Infatti siamo stati un sacco contenti che quello grande vuole fare lo scientifico, pure che sa che deve studià un sacco»

FA: «Però tu Veronica ho visto che sul Gruppo racconti un sacco di cose, lanci un sacco di discussioni, iniziative, non è vero che non sai dove parlare, qualcosa la dici»

V.: «Ma infatti quello devo di' che è piacevole, perché comunque puoi dire la tua però appunto devi stare attento, perché come fai sbagli. Magari te non ci fai caso perché lo sai fare, sai scrivere, sai esprimerti perché hai studiato... Però non è facile trovare il modo giusto per dire le cose senza che nessuno ti critichi, proprio per niente. Certo, meglio di niente, almeno lì posso dire qualcosa»

FA: «Ma in che senso è piacevole? Come se sfogassi alcune cose che vorresti dire?»

V.: «Non so, no. Anzi, te l'ho detto, non

è che io ci metto poco quando scrivo qualche risposta, quindi non è proprio come sfogarsi. È più come se... non lo so, quando tutti litigano è frustrante, però a volte mi dà un po' l'idea come se fossimo una specie di vicinato, com'era una volta»

Tra le prime cose a balzare agli occhi in questo breve scambio c'è proprio la pratica in sé di scrivere un post su Facebook: invece di essere un gesto istintivo, come spesso è raccontato, si tratta di un'operazione particolarmente riflessiva, che Veronica conduce “camminando sulle uova”, attenta a scrivere post che siano non solo inattaccabili, ma anche utili per la discussione. Come abbiamo già visto anche con Giorgio, anche i post che possono sembrare più “spontanei” o “senza filtri” sono in realtà legati a ragionamenti anche profondi rispetto a sé stessi e le proprie competenze. D'altra parte a rendersi evidente in questo dialogo è anche l'importanza assegnata a degli studi che permettano di avere certe competenze espressive. Riccardo infatti si preoccupa che i figli studino per non rimanere in una condizione di subalternanza, Veronica invece ha piacere a dire la sua nei gruppi Facebook, per quanto con un certo sforzo. Si tratta di un piacere che sembra quasi riappacificarla col territorio, perché le permette di mettere in pratica una relazione con esso e con le persone che le sono fisicamente vicine; questo viene visto come il recupero di un'attitudine antica, appartenente ad un'altra epoca, precedente all'accelerazione del mondo. Se inserire quest'attitudine in un tempo passato rientra perfettamente in quella dinamica di produzione della storia di Montesacro che ho

raccontato poco sopra, è interessante vedere come questa si concretizzi nell'idea di una comunità che si è perduta, di un vicinato da riconquistare. La parola "vicinato" è certamente usata nell'accezione comune del termine, eppure non mi sembra che il suo senso si discosti poi così tanto da quello proposto da Appadurai. Per quanto il termine si riferisca soprattutto a ciò che è fisicamente attiguo, all'interno del discorso di Veronica mi sembra infatti di intravedere che sia riconosciuta una differenza qualitativa tra l'idea di quartiere e quella di vicinato, intendendo quindi col secondo un gruppo di vicini di casa che abbia voglia e interesse di supportarsi e di "stare insieme".

Nonostante poi la personalità di Veronica la porti a preferire un confronto pacato, anche lei denuncia l'importanza di individuare uno spazio dove confrontarsi -e quindi talvolta configgere- con i propri vicini rispetto ai problemi di Montesacro. Come adesso cercherò di far vedere in maniera più decisa, il Gruppo Facebook, quando compare nei discorsi, sembra sempre apparire come luogo di confronto, sia in termini positivi che negativi, tranne nei casi in cui questa possibilità è negata da alcuni fattori che ora vado ad elencare. Questi infatti non si limitano a quanto abbiamo già osservato rispetto alle fotografie d'epoca, caso che sviluppa una conflittualità nei commenti ma non totale. Per meglio dire, sotto quelle foto di litigi ne comparivano eccome, ma non riguardavamo mai l'effettivo valore delle foto, dato più o meno da tutti per scontato. I litigi cominciavano quando quel futuro che aveva disatteso le aspettative veniva reificato nei giovani, nei politici, negli stranieri, mettendo quindi in contrasto chi vedeva

un colpevole specifico piuttosto che un altro. Anche in questo senso, per approfondire la possibilità che il Gruppo sia diventato effettivamente uno spazio appartenente a Montesacro, “strappato” da Facebook e inserito nel quartiere, pratico per discutere e configgere su determinati temi che riguardano sostanzialmente il valore simbolico degli spazi, ritengo che le discussioni sul tema dell’ “Altro” siano sicuramente più efficaci.

- NOI E GLI ALTRI

«Ahò, meno male! Pure oggi la spesa l’hanno fatta, ‘tacci loro» è il commento che mi arriva, in un inconfondibile accento romano, da Mario, un signore sulla quarantina, nell’Aprile del 2017, mentre osserva il contenuto di un cassonetto dell’immondizia indifferenziata riversato sul marciapiede di via Fogazzaro e sparpagliato qui e là. La prima domanda che viene da farsi è chi siano questi “loro”, i cui morti vengono insultati.

Dopo che Mario ha postato la foto con il suo commento sul Gruppo, passa un po’ di tempo perché il problema venga sviscerato, ma infine il colpevole viene individuato: gli zingari, «le persone di etnia rom (così nessuno si offende)», insomma, l’Altro. Certo, prima che qualcuno arrivi a specificare questo non detto deve passare qualche ora e diversi commenti, i primi di semplice disgusto, poi via via sempre più pregni di accenni, ammiccamenti, finché la discussione non esplode.

Infatti, non è affatto facile, tantomeno veloce, fare osservazioni razziste su Facebook, almeno sul Gruppo di cui parliamo; si tratta come ho già accennato di un processo più complesso di quanto appaia in superficie. Tra l'altro, anche cosa sia da ritenere "razzista" e cosa no è una questione complessa da districare. Mario ad esempio mi dice chiaramente di non essere né di sentirsi razzista. Per lui, come per Giorgio, il problema a Montesacro non è certo il razzismo per strada o nei gruppi Facebook, ma soprattutto quei «giovani perbenisti» che si annidano dietro ogni angolo, pronti a seppellire in un «mare di chiacchiere e buonismo» il fatto concreto: gli zingari hanno buttato la spazzatura in giro per la nostra città, sporcando marciapiedi e strade. E la censura buonista è proprio colpevole di impedire la discussione, spostando il problema dal merito alla questione di forma. E se però queste discussioni avvengono, come fanno a sfuggire a questa censura? È quindi il momento di vedere quali sono le strategie precise che cercano di bloccare la discussione nel Gruppo e quali le tattiche con cui vengono ingannate e di scoprire se e come queste tattiche riescano a produrre un contesto per il conflitto a Montesacro, necessario non solo e non tanto per capire "come" sia Montesacro, ma soprattutto "cosa" sia. Quali sono quindi i termini di possibilità per la discussione sull'Altro all'interno del Gruppo? Attraverso quali modalità e quali pratiche si svolge? Rispondendo a queste domande credo sia possibile comprendere anche come venga a costruirsi la relazione tra i due media di comunicazione, Facebook e il territorio Montesacro, e se in questa relazione si metta o meno all'opera la costruzione di spazi capaci di produrre forme proprio nello strutturare determinati

rapporti di interazione (Simmel, 1998; Cellamare 2011) e, quindi, in che termini in questi contesti venga messo all'opera il lavoro dell'immaginazione per produrre località e vicinati.

Entrando nel Gruppo per la prima volta ci si dovrebbe fermare obbligatoriamente a leggere il regolamento, abbastanza corposo. Tra le regole più ripetute in diverse formule vi è proprio il divieto di discutere il tema “stranieri” o “immigrati”, pena il *ban* cioè l'espulsione dal Gruppo. All'interno del regolamento infatti è specificato, proprio in relazione a queste regole, come il suo scopo sia proprio quello di costruire un'idea di comunità ormai perduta, un vicinato all'interno del quartiere, fornendo una piattaforma dove scambiarsi idee, informazioni e semplicemente conoscersi nei ritagli di tempo offerti dalla frenesia della vita quotidiana, tra vicini che abitano lo stesso territorio. Insomma, il Gruppo dovrebbe servire a elaborare un certo tipo di socialità, in una citazione probabilmente involontaria che J. Borja (2001) dà al concetto di luogo pubblico.

Per perseguire questo scopo bisogna evitare qualsivoglia discussione che potrebbe travalicare i limiti dell'educazione e divenire esasperante, creare litigi e alla lunga addirittura mettere in pericolo l'integrità del Gruppo.

Me lo spiega bene Matteo, moderatore del Gruppo, raccontandomi di quanti altri gruppi negli anni siano “esplosi” in seguito a questo o quest'altro litigio, portando magari alla scissione in due gruppi differenti o alla fine

dell'esperienza. Proprio perché lui è già stato coinvolto in un simile scontro, arrivando addirittura ad essere insultato per strada, ci tiene che le regole siano ferree e fatte rispettare duramente. Quali sono quindi gli argomenti vietati? Tendenzialmente vengono riassunti dalla regola aurea del Gruppo, posizionata anche graficamente sopra tutte le altre e distaccata nel corpo del testo: *non si parla di politica*. Il concetto viene ribadito poi più precisamente: «non si parla di politica romana o peggio nazionale». Le regole che seguono sembrano essere quindi una serie di postulati della stessa, o comunque precisazioni atte ad indicare qualsiasi tema possa scivolare in una discussione tra partiti contrapposti con diversi interessi. Non è quindi permesso parlare di religione, perché in fin dei conti ognuno può credere a ciò che vuole nel rispetto degli altri; non si parla poi di calcio (l'accostamento tra i due argomenti non vuole essere sarcastico), poiché indubbiamente la discussione scivolerebbe, al pari di quella politica, in argomentazioni da tifo e non ragionate e quindi in discussioni; non si parla, chiaramente, in nessun modo di questioni riguardanti razza o nazionalità. Aggiungo io, non si deve parlare di qualsiasi forma di alterità, che viene infatti declinata in alcuni temi generici altrettanto vietati: i nomadi (cioè i Rom e non il gruppo di musicisti), gli immigrati (di nuovo), i vegani e gli animalisti (una sorta di stranieri fatti in casa), il gender e, infine, le biciclette.

Il regolamento può far sorridere quanto preoccupare, ma il suo senso è evidente: escludere discorsivamente ogni alterità, creare un localismo forzato che cerchi di nascondere che a Montesacro non ci siano

solamente bianchi eterosessuali onnivori (e a quanto pare non amanti del ciclismo) ma anche seconde generazioni, Rom, ragazzi e ragazze gay, vegani eccetera. Il motivo non è necessariamente un'antipatia verso queste categorie, anzi, ma proprio la volontà di non affrontare questi argomenti per cui, il Gruppo semplicemente non è pronto. Il rischio sarebbe anche quello di fare gioco a certi partiti politici, come mi spiega Matteo, che ci tiene a precisare con forza questo punto.

M: «Per me figurati si potrebbe parlare tranquillamente di tutto, non ti pensare che io abbia problemi con persone di altre etnie o gay o qualsiasi altra cosa. È che queste discussioni, oltre a essere spesso un delirio di insulti, spesso vengono cavalcate da qualche persona che... monitora.. provoca e raccoglie consenso da tutti i vari litigi... io ci ho provato in altri gruppi a discutere magari con chi scriveva qualcosa di razzista, ma non riesci, ti provoca, ti porta sul suo campo e tu se reagisci non con calma ma ai suoi termini, cioè con rabbia, alla fine perdi perché lui lo sa fare meglio. Non ci puoi discutere. E allora arrivano quelli che mettono apposta la foto per dire che è tutto sporco per colpa di qualcuno... così da creare la discussione, perché alla fine quello che rimane è la foto e l'idea che in effetti sono stati gli stranieri a sporcare...»

Spesso quindi le regole che sostanzialmente

nascondono la presenza di alcune categorie all'interno del territorio vengono pensate per difendere proprio quelle categorie, in maniera ovviamente fallimentare. Possiamo comunque rintracciare due strategie che impediscono di parlare di tali categorie e quindi di pensare e definire l'alterità all'interno di Montesacro attraverso le discussioni sul Gruppo: quella dei gestori dello stesso, che in quanto suoi artefici e costruttori rappresentano l'autorità detentrica del potere di esiliare chi non rispetti le regole, cancellare *post* ritenuti non idonei, censurare insomma ogni contenuto, imponendo quindi in maniera precisa e dall'alto la costruzione di questo spazio; quella di cui abbiamo ampiamente parlato, più sottile ma incredibilmente più efficace del tacito giudizio della società per chi non sappia esprimersi correttamente (a livello formale) su certi temi. Questo è poi tanto più evidente quando il tema è l'Altro e l'accusa a cui bisogna scampare è quella di razzismo. Come mi spiega per iscritto Mario, «è evidente che il razzismo è sbagliato. E con questo intendo l'atto di formulare dei giudizi discriminatori su una persona in quanto appartenente a un'etnia o una nazionalità diversa dalla nostra». Insomma, anche grazie a diverse operazioni istituzionali, quali la scuola, diverse campagne di sensibilizzazione e altro ancora, è chiaro per tutti che il razzismo sia sbagliato e ancor di più che essere considerati razzisti sia un'accusa sostanzialmente infamante, un'offesa. Questo, ovviamente, al di là della correttezza ed efficacia con cui vengono portate avanti queste argomentazioni (penso al concetto di etnia spesso utilizzato semplicemente come sostituto della parola "razza" per esprimere gli stessi concetti). Ciò è poi tanto più vero, come abbiamo già avuto modo di vedere, quando il discorso "a rischio razzismo"

viene fatto su internet, dove ne rimane traccia e soprattutto dove a farla da padrone, sembrerebbe almeno, sono i giovani. Se infatti gli *users* tipici del Gruppo ritengono di appartenere alle generazioni “non-native digitali”, è evidente che la rete è invece il territorio dove a farla da padrone sono i più giovani, questi onnipresenti e super-competenti utilizzatori del medium, capaci in ogni momento di sbucare fuori per intervenire, condannare e soprattutto ridicolizzare chi si imbarazzi condividendo contenuti sconvenienti e sbagliati, soprattutto dal punto di vista della forma, del rispetto delle regole basilari dell’etichetta dei social network. Non si tratta semplicemente di una sindrome di persecuzione degli utenti di mezz’età, ma di un fatto realmente riscontrabile; monitorando infatti come si sviluppa l’umorismo su Facebook in particolare e su internet in generale, si può facilmente notare come a farla da padrone siano gruppi e siti in cui si passa il tempo a deridere chi non è ritenuto in grado di utilizzare il medium correttamente. Sono infatti decine le pagine Facebook, anche di grande successo, che si dedicano alla derisione dei vari *gaffeurs*, spesso attraverso screenshot di un post da ridicolizzare di cui si censura solo il nome di chi l’ha scritto.⁵³ Vittime di questa derisione sono spesso o bambini troppo giovani per usare i social, oppure anziani o, vittime predilette, generici “ignoranti”. Si tratta, credo, non solamente di una reazione da “bulli” al fastidio per alcune retoriche di intolleranza, ma soprattutto di una modalità

⁵³ Due esempi su tutti: “Il signor distruggere” e “Per l’abolizione del suffragio universale”. In particolare l’autore della prima pagina ha costruito su questa, abbastanza violenta, derisione di *gaffeur* un business e la pubblicazione di alcuni libri.

per ovviare alla mancanza di una moderazione all'interno di portali come Facebook e di un tentativo di tornare a modi precedenti con cui Internet veniva utilizzato, quando era realmente alla portata di molte meno persone. Queste pagine insomma raccolgono tutto quel "disordine" che si preferisce deridere e accumulare piuttosto che affrontare, in una reazione che mi sembra uguale e contraria al regolamento del Gruppo, per cui invece di nascondere ciò che non si riesce a comprendere, lo si mette ridicolmente in risalto.

Abbiamo quindi visto quali siano le strategie che, operando su uno spazio proprio, tentano di regolare la discussione nel Gruppo. Quali sono le tattiche che operano sullo spazio altrui attraverso cui gli utenti del Gruppo riescono comunque a discutere, quotidianamente tra l'altro, di tutti quegli argomenti che sarebbero vietati?

- IL PERICOLO PERBENISTA

Poiché, "il quotidiano si inventa attraverso mille forme di bracconaggio" (de Certeau 2001, p. 6), è proprio attraverso una forma di bracconaggio che i membri del Gruppo tentano di aggirare quelle strategie che, come abbiamo visto, ritengono gli siano imposte e gli impediscono di mettere in pratica degli usi di questo spazio messo loro a disposizione, cioè Facebook, che permettano di rappresentare e indicare i valori che vorrebbero vedere all'opera sul territorio. E poiché i "più giovani" vengono pensati come capaci ed esperti utilizzatori dei social network,

da chi altro predare le pratiche più adeguate ad operare al suo interno? Così, nel momento in cui i nostri *users* sentono la necessità di discutere una questione così importante come quella della presenza degli stranieri nel loro quartiere, non iniziano una discussione sul tema in maniera esplicita, ma mettono all'opera una narrazione incidentale, ovvero si limitano a condividere, in maniera fortemente pedissequa, fotografie da loro fatte in maniera estemporanea, capaci di ritrarre il degrado presente a Montesacro. Pedissequa è in realtà un termine molto edulcorato, rispetto almeno al punto di vista di Gianmarco, membro del gruppo in forte discussione con chi condivide queste immagini, che le racconta con termini più coloriti:

FA: «Ma tu cosa pensi di tutta la storia delle foto, dei cassonetti, delle auto rotte e tutto il resto?»

G.: «E che penso, penso: “e che palle!” [ride] Ma non è una cosa nuova guarda, io non so se tu già l'anno scorso c'eri sul Gruppo, ma è sempre così. L'anno scorso c'era la cosa della merda di cane -lo posso dire merda no? - c'era la cosa della merda di cane e tutti a postare 'ste foto... che tu magari la mattina ti svegli, ti alzi e vai a fare colazione, ti apri Facebook per legge qualcosa e -pam! - 'na bella merda di cane. E vabbè, poi le cancellavano. Ora pare che stanno a fa un bollettino di guerra. E il cassonetto svuotato lì, la fontanella rotta qua, la macchina col finestrino rotto, m'hanno rubato qua, e che palle no? Anche perché loro mettono

continuamente tutte queste foto e se le vedi tutte insieme fanno paura... ma perché le devi tutti insieme. Quanti saremo a Montesacro, o nel municipio? Saremo duecentomila persone, secondo me non so manco tanti ‘sti furti.»

In effetti è impossibile, passando qualche minuto a “scrollare” tra i *post* inseriti nel Gruppo, non imbattersi in quel bollettino di guerra di cui parla Gianmarco, condiviso tra una richiesta di informazioni su un meccanico «che sia bravo e onesto» e la foto di un cane in cerca di casa. Alla foto del cassonetto della “monnezza” completamente privato del suo contenuto segue quella di una macchina parcheggiata davanti al centro commerciale Dima Shopping il cui finestrino rotto racconta un furto subito; a quella dei rifiuti rimasti in terra dopo il passaggio di un mercato abusivo segue quella del dissesto di via Niccodemi e ancora di altri lavori stradali o infrastrutturali mai finiti. Tutte queste foto hanno una cosa in comune: in nessun modo gli eventuali colpevoli delle varie declinazioni del concetto di degrado sono presenti o minimamente raffigurati, né tantomeno è indicato in maniera chiara ed evidente che la colpa sia da attribuire alla presenza degli stranieri nel quartiere. Questo infatti avviene solo in seguito, nei commenti.

«Questi fanno lo schifo e non fanno entrare la gente nei negozi ITALIANI che pagano le tasse», arriva a dire qualcuno, solo dopo diversi commenti sotto la foto dell'immondizia rimasta in terra dopo il passaggio di ambulanti e mercati abusivi;

«Comunque, da quando c'è quel nuovo campo sotto al viadotto [Gronchi] 'ste cose sono aumentate», può aggiungere qualcun altro parlando dei furti nelle auto parcheggiate;

«I soldi per questo non ci sono, però ci sono per case e alberghi per gli stranieri, tutto ESENTASSE!» è la risposta più tipica quando ci si chiede dove siano finiti i fondi per la sistemazione del manto stradale, risposta capace di unire l'altro obiettivo del contendere, la politica corrotta del malaffare. E anche le soluzioni “fatte in casa” non bastano. Sotto la foto di una fontanella che non eroga più l'acqua, la spiegazione del malfunzionamento si può trovare dopo qualche ora, tra i commenti al *post*:

«La fontanella era stata sistemata, avevano cambiato la parte idraulica all'interno. Credo sia stato fatto dal comitato... o da un privato... però poi qualcuno sarà andato...»
«Esatto, quando un comitato di quartiere o un privato fa uno sforzo per migliorare le cose facendo una cosa piccola, ma utile, cambiando un rubinetto in una fontanella arriva il furbacchione che non può andare in negozio, nono, lui se la smonta.»

Insomma, tutti quei problemi riassumibili nella parola degrado presenti sul territorio possono essere ricondotti alla presenza dell'Altro, che però non compare mai realmente nelle foto che ritraggono il degrado e solo dopo qualche tempo fa finalmente la sua comparsa

all'interno dei discorsi dei membri del Gruppo, che riescono così ad aggirare almeno momentaneamente i divieti e ad evitare che il *post* venga cancellato prima che la discussione abbia inizio, come sarebbe successo se si fossero limitati a condividere un *post* con scritto: “gli zingari hanno sporcato ovunque”.

C'è però una tipologia di foto in cui l'alterità compare nella persona e nei corpi dei suoi diversi rappresentati: si tratta delle fotografie che danno conto di quello che sembra l'unico valore trasversalmente condivisibile anche tra “Noi” e l’ “Altro”, cioè quello del lavoro e in particolare della disposizione al sacrificio per la cura del territorio. Spesso nelle discussioni infatti l'unico modo sensato per ricordare a tutti, anche ai più estremisti, che gli “stranieri” sono pur sempre esseri umani con certi diritti è mostrare la loro disponibilità ad aderire a un particolare modello del lavoro, caratterizzato dall'accettazione di compiti scomodi, degradanti e che siano caratterizzati almeno inizialmente da una certa gratuità. È attraverso il sacrificio che l'integrazione diventa, se non possibile, almeno pensabile. Così, chi avendo visto qualche ora prima una discussione degenerare in commenti razzisti vuole rispondere a tono, non potendo comunque iniziare, neanche in positivo, una discussione sul tema a causa del regolamento, condivide la foto di un immigrato a lavoro mentre pulisce i marciapiedi in cambio di qualche spicciolo, con un cartello al suo fianco che spieghi come voglia integrarsi col lavoro e dimostrando gratitudine, non certo «chiedendo pietà o elemosina».

Luciana è una delle persone che più spesso vedo

condividere immagini del genere: spesso posta foto di giovani di colore che aiutano per pochi spicci a tenere puliti alcuni parchi o marciapiedi, commenta ricordando le statistiche per cui i lavoratori immigrati aiutano a «pagarci le pensioni» e condivide spesso, nella sua bacheca personale piuttosto che sul Gruppo, articoli di giornale o video che raccontino storie di integrazione attraverso queste forme gratuite d'aiuto offerte dai migranti.

L: «Penso sia giusto condividere queste notizie... perché spesso emerge solo il lato negativo dell'immigrazione, invece è una cosa che porta anche tante conseguenze positive. Io non credo che tutti quelli che parlano male degli immigrati siano razzisti... alcuni sì, certo, ma altri semplicemente sono preoccupati o spaventati... quindi se tu gli fai vedere che invece ci sono vantaggi per tutti, allora penso che le cose andrebbero meglio»

Questo ragionamento, quasi una rivisitazione della “teoria dei giochi” di Luciana ha sicuramente degli intenti positivi, ma, temo, passa per un ragionamento sbagliato. Mi sento di dire che anche un immigrato pigro, o che non ha nessuna voglia di ramazzare il marciapiede per farsi ben volere abbia diritto di essere trattato come un essere umano. Pensare che un certo tipo di rispetto, cioè il riconoscimento della nostra comune umanità, vada attribuito in base alle azioni di singoli individui, mi sembra sia un atteggiamento che fa passare un implicito messaggio molto sgradevole, cioè che esiste a tutti gli effetti una differenza tra “noi”

e “loro”, che l’immigrato deve essere perfetto, mentre l’ “indigeno” può anche permettersi qualche difetto.

Quando comunico questo mio timore a Luciana, lei mi risponde molto praticamente:

L: «Certo, tu forse hai ragione. Ma questo per alcune persone è impossibile da capire, sono troppo spaventate, troppo arrabbiate e se gli dici queste cose si arrabbiano ancora di più. Non è che non credono che gli altri siano esseri umani... è che non vogliono dover dividere... non vogliono rischiare di perdere quello che si sono guadagnati. Ho notato che c’è un’etica del lavoro molto forte nel gruppo, un grande rispetto per chi sa farsi il mazzo... che è una cosa che sta sparendo e forse accomuna più noi della nostra generazione e gli immigrati che noi e le generazioni più giovani... che il lavoro pensano sia una perdita di tempo»

La narrazione incidentale che passa attraverso queste tattiche definisce quindi due filoni principali di *post* in grado di definire l’Altro all’interno del Gruppo, uno in negativo e l’altro, teoricamente, in positivo. In entrambi i casi la discussione prende pieghe capaci di attirare l’attenzione dei moderatori censori solo dopo qualche tempo. Nel secondo caso, quello dello “straniero” buono e lavoratore, i toni si accendono solo quando qualcuno mette in dubbio l’onestà dell’operazione, sottintendendo come quella in atto non sia altro che una farsa, magari foraggiata da qualcuno che ci

guadagna alle spalle. Nel primo caso invece la discussione degenera quando qualcuno infine nomina l'Altro come colpevole del degrado ritratto in foto, che sia esso il Rom, uno dei colpevoli più gettonati, o i più generici "neri", "africani", "rifugiati". Se poi qualcuno prova a mettere in dubbio l'effettiva colpevolezza di queste persone o, peggio, prova a giustificarli parlando delle ragioni sociali dietro eventuali gesti degradanti, accusando successivamente chi ha tirato in ballo la presenza dell'Altro sul territorio di avere pregiudizi, si scatena il dibattito. «Chi pensa sia giusto aiutare questi poverini... rendetevi conto che a breve non chiederanno più, ma prenderanno quanto gli serve e sarà colpa vostra», viene spiegato molto spesso nei commenti; all'accusa di razzismo si risponde con quella di perbenismo, un atteggiamento che viene inteso come il volere trattare bene qualcuno che evidentemente non se lo merita allo scopo di risultare "alla moda", di assomigliare ai giovani e quindi non essere considerati "vecchi", inadeguati o ignoranti, senza che dietro vi sia una vera consapevolezza dei problemi del territorio e soprattutto un interesse a trovare una reale soluzione.

Attraverso questi racconti indiretti, ai dibattiti e ai conflitti che ne conseguono, vengono a prodursi due confini estremi in cui l'Altro come individuo può essere definito, entrambi ragionati attraverso la mediazione dello spazio fisico e del rapporto col territorio. L'Altro può essere totalmente predatore e disinteressato al territorio, oppure può essere totalmente volto a sacrificarsi per questo, rendendosi così degno di considerazione.

Allo stesso tempo si costruiscono però anche due polarità dell'atteggiamento che è corretto mantenere quando si parla di certe questioni: non si può essere razzisti, ma, beninteso, è altrettanto infamante essere perbenisti.

Anzi, il perbenismo secondo alcuni dei membri del Gruppo è un problema ben più grande del razzismo, perché è come un velo che impedisce di cogliere le vere crisi, lo strumento che la politica, la mafia, il malaffare e altri ancora utilizzano per impedire ogni forma di dissenso rispetto ai risvolti inquietanti della globalizzazione e della modernità, al solo scopo di guadagnarci sopra. «Io ho più paura dei perbenisti. Sono quelli che aprono la porta! Tutta l'erba un fascio? Ditelo alle ragazze violentate. Non voglio litigare, vorrei solo scoprire che siamo un popolo fiero di essere italiano» è ciò che dichiara con sentita preoccupazione un uomo sulla sessantina alla fine di una lunghissima discussione con più di un centinaio di interventi, comunicando non solo la sua disapprovazione verso chi non mette il “Noi” al primo posto, ma anche tutte le conseguenze nefaste di tale atteggiamento. Quello di essere perbenisti è un pericolo che può correre chiunque, anche chi non se lo aspetterebbe mai. Perfino i più strenui narratori delle meschinità compiute dagli stranieri nei confronti del quartiere possono inciampare di tanto in tanto nel “pericolo buonista”, se non stanno bene attenti a come utilizzano le loro retoriche. Quando un utente abbastanza noto per le sue battaglie anti-Rom, portate avanti a suon di fotografie dei resti dei loro pasti consumati in metro, scrive un post di profondo cordoglio nel pensare alle bambine Rom cui è stato dato fuoco qualche settimana prima, deve

premunirsi di specificare, aprendo il discorso: «non datemi del perbenista, però...». Il suo invito non viene raccolto, e molti rimangono sorpresi e delusi dallo scoprire come perfino lui si sia fatto *fregare* dalle retoriche dei perbenisti, scrivendo un post strappalacrime su dei Rom bruciati vivi, costringendolo quasi a chiedere scusa.

Se quindi c'è un controllo autogestito del pericolo buonista, c'è ovviamente un severo controllo anche per chi ricade nell'altro versante dei comportamenti possibili, quello del razzismo. Non solo il suo racconto viene, come detto, censurato molto spesso dai moderatori -come il caso del *post* in cui un ragazzo invita a occuparsi del problema dei bambini Rom-topi d'appartamento catturandoli, spezzandogli gli arti e lasciandoli in campagna, che sono riuscito a leggere appena in tempo prima che sparisse nel nulla-, non solo, poi, subisce le giuste ire di chi ritiene questi comportamenti vergognosi, ma viene redarguito anche da chi condivide le sue battaglie. Nessuna di queste persone pensa infatti di essere razzista, perché sono tutti consapevoli del fatto che il razzismo è sbagliato; non si tratta di essere razzisti. Si tratta di trovare un modo che permetta di definire l'Altro come intrinsecamente pericoloso e dannoso per il territorio e quindi passibile di eliminazione o comunque di rappresaglie senza essere razzisti.

Come è possibile intuire si tratta di un fare dagli equilibri molto delicati, le cui dinamiche sembrano assurde se osservate dall'esterno (d'altronde chi si sognerebbe mai di immaginare un modo per parlare dell'eliminazione anche di bambini che non sia discriminatorio ma anzi “giusto”?),

ma che riescono a funzionare all'interno del contesto in cui vengono prodotte proprio per il loro far leva su delle tattiche e delle retoriche ben precise.

- «CHI È ANCORA CONVINTO CHE ROMA SIA UNA DELLE CITTÀ PIÙ BELLE DEL MONDO?»

Siamo nel dicembre del 2017 e qui, in qualche misura, si interrompe la prima parte della mia osservazione. Dopo aver osservato quanto accade sul Gruppo e averlo frequentato quotidianamente, dopo aver conosciuto alcuni degli utenti e aver parlato con loro per ragionare sui temi della memoria e del razzismo, cerco di estraniarmi da tutti questi contesti per un po'. Da un lato infatti un campo di ricerca come Facebook sa rivelarsi estenuante nel suo presentare e imporre ogni giorno nuove possibilità di osservazione all'interno dello stesso spazio di altri momenti della quotidianità, cioè lo schermo del computer o dello smartphone; inoltre, pur avendo intuito quanto le discussioni su questi gruppi siano importanti per fornire degli spazi di discussione che sono ritenuti mancanti e quindi per mettere in moto collettivamente il lavoro dell'immaginazione attraverso le performance di narrazione incidentale, sento la necessità di distanziarmi per comprendere quali effetti tutto ciò avesse sulle modalità di produzione della località e di costruzione di un vicinato, una volta accertatomi che una qualche forma di legame tra il Gruppo e Montesacro esista senza ombra di dubbio.

Chiaramente non esco da tutti i gruppi, ma blocco

le notifiche in maniera tale che i vari post condivisi al loro interno non compaiano automaticamente nella mia home sul social network, cercando di evitarli per quanto possibile, considerando che nel frattempo sono diventati non solo una routine, ma parte del modo con cui posso conoscere ogni giorno cosa accade nel quartiere dove vivo. Infatti non riesco ad evitare di incontrare un *post* troppo interessante perché io possa ignorarlo: uno degli utenti più giovani tra quelli attivi nel Gruppo, un ragazzo di trent'anni, domanda a tutti gli altri membri del Gruppo: «Chi è ancora convinto che Roma sia una delle più belle città del mondo?». Tempo poche ore e centinaia di risposte arrivano centinaia di risposte.

Prima ancora di raccontare quali siano le risposte, la domanda e il suo successo (verrà ripresa in varie altre formule nei giorni successivi) meritano una prima riflessione. Questa sembra in qualche modo far finalmente emergere quei problemi con cui io mi sono confrontato, tanto occupandomi delle foto d'epoca quanto ragionando sulle retoriche di costruzione di tassonomie riguardanti il Noi e l'Altro. I problemi infatti vengono fatti collassare sul territorio e sulla città intera, interrogandosi su quale siano le qualità di quest'ultima. La produzione di Montesacro come un vicinato capace di fornire contesti sensati non può infatti sfuggire dal suo essere porzione della città di Roma, città la cui importanza storica ha come abbiamo visto, un ruolo importante nella costruzione del *common sense* dei suoi abitanti. Uno dei primi effetti di questo legame ineludibile è probabilmente il tentativo che abbiamo potuto osservare di agganciarsi alla retorica patrimoniale riguardante la città di

Roma, ribadendo in più misure come Montesacro non sia valorizzata né per la sua appartenenza alla Storia di Roma, né per la morale che caratterizza la sua storia di quartiere. Questo già ci permette di comprendere come la produzione della localizzabilità del sé all'interno di Montesacro e quindi anche la distinzione che gli abitanti mettono in atto tra un "noi" e un "altro", siano strettamente connessi alle tattiche di valorizzazione del patrimonio culturale (cfr. Barth, 1975). Si viene insomma a costruire una tradizione da contrapporre al presente inautentico, un' "arma" da utilizzare per ritrovare dei percorsi sicuri con cui reagire di fronte alla sfide del quotidiano, al riparo da ogni *gaffe* "culturale".

Oltre la domanda però, le risposte che posso incontrare nei commenti rivelano qualcosa di sorprendente. Questi infatti riassumono con grande efficacia, nel loro accumularsi durante le ore, tutte le discussioni, i confronti, le condivisioni di foto e in generale tutti i conflitti e tutte le narrazioni che si erano avvicendate sulla bacheca del Gruppo nei mesi precedenti.

Alcuni infatti rispondono proprio con delle foto, magari di qualche celebre monumento, a volte con foto d'epoca di Montesacro, come a dire che Roma è ancora bellissima, nonostante le difficoltà del momento. Altri invece rispondono che qualcosa sta in effetti cambiando in peggio ed è finalmente il momento di porsi queste domande; altri ancora performano efficaci sunti delle varie discussioni tra razzisti e perbenisti, attraverso l'utilizzo di retoriche pensate per disarmare eventuali oppositori e

dimostrando di ricordare perfettamente come nel tempo le astuzie per sfuggire alla censura si siano complessificate. Tutti quei dibattiti e tutte le narrazioni non sembrano quindi essersi perse nel flusso potente e inarrestabile del social network, ma si sono invece inseriti non solo nella memoria delle persone, ma nel loro modo di fare più routinario, nelle modalità quotidiane di produzione della località. Il continuo riferimento, implicito o esplicito a seconda dei casi, a quanto già discusso sul Gruppo non è infatti legato alla “memoria infinita” della piattaforma Facebook, poiché alcuni post che vengono citati sono lontani decine di minuti di *scroll* del mouse lungo la bacheca del Gruppo -cioè lontani anche uno o due anni- sempre poi non siano già stati cancellati da qualche moderatore. Davanti a tutti quei commenti devo riprendere il mio diario di campo e sfogliarlo indietro fino al suo inizio, verificando man mano come determinate retoriche, alcuni modi di dire e certi riferimenti siano legati a un momento piuttosto che ad un altro. Insomma, pur “perse” nel fluire di Facebook per chiunque non le avesse trascritte in un diario di campo, le discussioni avevano quindi lasciato un segno. Arrivati al gennaio del 2018, torno a inserire nella mia routine l’osservazione del Gruppo e la partecipazione alle sue attività e mi accorgo che qualcosa è effettivamente cambiato. Il “bollettino di guerra”, la sequela infinita di fotografie riguardanti diversi tipi di degrado, quindi forti, immondizia sparsa, eccetera non è sparito, ma si è in qualche misura modificato. Non tanto perché siano diminuite nel numero, ma sicuramente perché quella sorta di ironia che abbiamo già visto parlando delle varie “richieste di informazioni” ha cominciato a comparire anche nelle varie foto “denuncia” contro il degrado. Non si tratta però

solo di questo; il più grande cambiamento è forse la quasi totale assenza di narrazioni riguardanti l'Altro. A commento delle varie foto riguardanti il degrado, non si finisce più a parlare dello "straniero" come principale colpevole. Voglio essere chiaro, non intendo certo dire che il razzismo sia sparito da Montesacro, ma semplicemente che le narrazioni incidentali non trovano più tattiche adeguate a costruire un rapporto deterministico tra presenza dell'Altro e degrado. La domanda che mi sorge spontanea è: perché? Non mi sembra infatti possibile che questo cambiamento possa essere dovuto semplicemente a un'accresciuta abilità da parte dei moderatori di espellere e censurare chi assume atteggiamenti razzisti, né che semplicemente l'argomento sia passato di moda. L'Altro infatti non è sparito solamente nelle narrazioni volte a definirlo come causa del degrado, ma anche in quelle fotografie "in positivo", in cui viene ritratto al lavoro per il bene comune del territorio. È quindi possibile, ed è questa possibilità che voglio ora esplorare, che proprio le caratteristiche delle narrazioni incidentali per come vengono performate su Facebook abbiano avuto un effetto sulla costruzione di questi discorsi.

Come spero di essere riuscito a rendere chiaro, lo scopo più profondo della discussione fossilizzata per mesi sul tema "Altro" non era tanto quello di discutere la figura dello straniero, ma di definire un "Noi", l'identità degli abitanti di Montesacro.⁵⁴ In particolare, il "Noi" che

⁵⁴ Come molti autori, tra cui ad esempio Hannerz (1998) e Appadurai (2012) hanno messo in luce, la costruzione di un "noi", la pretesa di appartenere a un gruppo più ampio avviene attraverso una

su cui si ragiona è quella figura messa in crisi, spaesata e apparentemente incapace di ritrovarsi nell'attuale assetto del quartiere. La retorica del degrado e anche i vari colpevoli di volta in volta individuati servono infatti ad articolare in maniera sensata (il che, voglio specificare nuovamente, non vuol dire apprezzabile, ma solo densa di significato) la sensazione di spaesamento, di un distacco emozionale e sentimentale che gli abitanti di Montesacro vivono nei confronti del loro quartiere e della loro città. Ed è questo distacco, mi sembra, il problema principale che viene affrontato attraverso le narrazioni incidentali, non tanto che via Niccodemi sia impercorribile a causa delle buche, che i secchioni dell'immondizia siano strapieni in via Fogazzaro o che vi sia un numero crescente di persone di colore che aspettano l'autobus a piazza Sempione. Infatti, a creare una discussione capace di accumulare quasi un migliaio di risposte non è una domanda tecnica del tipo "come mai l'AMA fatica a gestire la pulizia dell'interno quartiere?", ma una domanda molto più ampia, quasi esistenziale: "perché non riusciamo più a dire che Roma è la città più bella del mondo? E, se non è la città più bella del mondo, in che città abitiamo allora? E che ruolo abbiamo in essa?". Per comprendere la portata quasi drammatica di questa domanda è necessario entrare profondamente all'interno dell'intimità culturale degli abitanti di Montesacro in quanto romani e del rapporto che i cittadini della capitale costruiscono con

precisa mediazione, quella del loro rapporto con gli *outsider*, secondo uno stratificato gioco di livelli e dimensioni che si muovono dall'ecumene globale ai circuiti regionali, alle strategie della politica e alla rete dei mercati.

la Storia evocata da quest'ultima.

«Non bastano più i monumenti! Ci nascondiamo dietro i monumenti, ma mica ci viviamo, è vero che Roma fa schifo» urla una signora in uno dei commenti al *post* in cui questa domanda veniva posta, di cui parlavo poco sopra. «Basta andare all'estero anche solo una volta per accorgersi che nessuna grande città è ridotta in questo stato».

Nel gioco tra immaginazioni globali e possibilità locali, il territorio ne è uscito sconfitto e loro insieme ad esso. Non possono aderire, ne vogliono, a quelle immaginazioni globali che entusiasmano i loro figli o nipoti, non possono cioè evadere dalla realtà romana, sia fisicamente che figurativamente: non possono, insomma, ignorare Roma. D'altro canto, non sono neanche in grado di ignorare questa scoperta, cioè che qualcosa non va a Roma, che forse non è più il centro del mondo, ma una periferia. E che, addirittura, non si tratta più della città più bella del mondo. Affermare che i monumenti non bastano a garantire una certa qualità della vita significa spezzare in maniera violenta quel rapporto naturalizzato tra qualità fisica e storica del territorio e qualità della vita degli abitanti: avere un reperto romano sotto casa non mi serve a niente se non so più che ruolo occupare nel mondo globalizzato. Una delle immaginazioni più efficaci da mettere al lavoro per produrre la località nel contesto romano viene così a incrinarsi, al punto di portare gli abitanti del quartiere a ricercare nuove possibilità nella più piccola storia di Montesacro, in cui rifugiarsi.

Il rapporto con il territorio risulta quindi danneggiato, non solo per la difficoltà di gestione delle novità proposte dall'aumento dei "mondi possibili", ma soprattutto per l'avvertita impossibilità di intervenire sul territorio, di avere una qualsiasi forma di *agency* su di esso. L'espulsione discorsiva da Montesacro porta a sottrarre lo spazio del Gruppo Facebook alle dinamiche del social network per farlo diventare il luogo dove ritrovare questo ruolo. Se da un lato la perdita di un indice di senso importante come quello che riguarda la Storia di Roma porta a cercarne una diversa, questa sensazione di insicurezza e incertezza porta alla genesi di episodi di violenza, ancorché al momento solo verbale, in un eccesso di fermezza e di autodeterminazione, rafforzando l'essenzializzazione delle diversità culturali (cfr. Appadurai, 2005); sia che questa diversità sia individuata negli "stranieri" o nei più giovani, si trova pur sempre in un "Altro".

La narrazioni incidentali multimediali però sembrano proporre anche qualcosa di diverso, per ragioni che affronteremo a breve. Innanzitutto, se è vero che offrono la possibilità di superare la crisi attraverso la retorica del degrado, questo significa che tali pratiche devono configurarsi come un uso del territorio, come una discussione che è in grado di attivare delle relazioni con esso e quindi di modificarlo almeno discorsivamente e di mettere all'opera quel lavoro dell'immaginazione che produce le qualità fenomenologiche di Montesacro. Inoltre, queste narrazioni si presentano in qualche misura come forme forse non strettamente di "cittadinanza attiva", ma sicuramente come modalità per riacquistare un'agentività

rispetto al territorio, che consta soprattutto nell'individuare le qualità etiche e morali capaci di tenere in piedi le reti di vicinato, nostalgicamente posizionate in un passato inventato e da recuperare. Questo però significa che per riscoprirsi orgogliosi della propria genealogia e quindi di vivere a Montesacro, periferia di Roma, non basta affidarsi alle qualità fisiche del territorio, intendendo con queste anche il patrimonio culturale costituito da monumenti e siti storici, ma è necessario riscoprire una certa qualità dei cittadini, che costituendosi come gruppo devono tornare a meritarsi tale discendenza.

«Ma certo che è la più bella del mondo. Non è una risposta alla tua domanda. È una constatazione. Semo noi romani che semo stronzi»

È l'argomentazione che, in forme più o meno simili fra loro, comincia a ritornare nei commenti a quel *post* di cui parlavo poco fa e questa mi sembra una conseguenza positiva della discussione: la presa di coscienza della necessità di un certo grado di *engagement* nella vita quotidiana cui non si può far meno per sentirsi a pieno titolo abitanti del proprio territorio e la riscoperta del valore di reti di vicinato e di un approccio collettivo e non individuale alle politiche, in senso stretto, di gestione del quartiere.

D'altro canto, questo sembra avvenire attraverso la costruzione di una retorica sul territorio che origina direttamente da quella del degrado, che porta i suoi abitanti a considerarlo come un patrimonio o quasi come qualcosa di sacro, da rispettare e da preservare. Tornerò più avanti

sull'argomento, ma sicuramente tale posizione può essere facilmente riscontrata nelle due polarità con cui continua ad essere inquadrato l'Altro: l'Altro sacrilego e predatore, molto spesso il Rom, che non provando nessun rispetto verso il territorio non si fa problemi di danneggiarlo e insultarlo, in un insulto che in qualche misura riguarda anche gli abitanti e non solo il territorio. Se poi questo è sacro, la reazione violenta a tali sacrilegi sembra più comprensibile; vi è poi l'Altro" disposto a sacrificarsi sull'altare di questo territorio sacro, molto spesso racchiuso nella figura dei rifugiati o comunque di quegli immigrati che, in fuga da tutto, sono disposti, come abbiamo visto, a ramazzare per terra gratuitamente pur di essere accettati. Non sorprende come nell'ultimo anno diverse di queste persone stiano venendo assunte, in modalità più o meno regolari, per operazioni di pulizia richieste dagli stessi abitanti del quartiere, per rimuovere un albero caduto, dare una potata a rampicanti fuori controllo o falciare l'erba di un parco, scatenando sul Gruppo molte parole di elogio per la migliore delle integrazioni possibili da immaginare.

Come queste conseguenze nel modo di localizzare il sé nel territorio e di ritrovarsi attraverso forme di narrazione incidentale possano essere oggetto non solo di descrizione etnografica ma anche di riflessione politica sarà questione che affronterò alla fine di questo capitolo. Ora voglio invece spendere qualche parola su un problema che avevo preannunciato poco sopra: in che modo la narrazione incidentale multimediale come performance permette il dipanarsi di tutte queste dinamiche? In che modo cioè queste pratiche portano a costruire dei significati?

- “NE ABBIAMO AVUTO L’ESPERIENZA, MA CI È SFUGGITO IL SIGNIFICATO?”

Con questa domanda posta da T.S. Eliot voglio proporre uno dei dubbi che più mi ha attraversato durante la ricerca all’interno del Gruppo Facebook. A differenza di quanto accaduto negli altri due casi studio presentati in questa tesi, la mole di informazioni che mi sono state “gettate” contro da Facebook durante la ricerca senza darmi la possibilità di interagire con ogni singolo produttore delle stesse mi ha, ad un certo punto, portato a una sensazione di alienazione. Anche avendo contattato decine di utenti del Gruppo e stretto alcuni legami privilegiati con diversi di essi, ho temuto fortemente di essere stato intrappolato in un vortice di informazioni difficile da dipanare alla ricerca di un significato e sono stato anche tentato di sovvertire la struttura che avevo pensato inizialmente per questo capitolo; ho pensato, cioè, di presentare le questioni appena dibattute solo attraverso il punto di vista delle persone che sono riuscito a incontrare e di evitare di inseguire la possibilità di rendere la confusionaria realtà di questo vastissimo campo di ricerca concentrato nei miei *smartphone* (uno, poveretto, mi ha abbandonato a metà della ricerca per colpa del troppo uso). Eppure non solo la mia confusione mi ha portato a cogliere alcune sfumature del modo in cui, nell’arco di quasi tre anni, sono mutati i discorsi degli abitanti di Montesacro sul proprio quartiere, ma loro stessi mi dimostrano come l’accumularsi di narrazioni incidentali non porta alla sparizione dei vari significati di cui sono portatori, sostituiti di volta in volta da racconti più recenti,

ma costruisce una sorta di sedimentazione che diventa poi esperienza. Questo accade, credo, proprio grazie alle caratteristiche di Facebook. Il social network infatti si caratterizza, come e più di altre piattaforme simili, per una certa fluidità. Mi dice ad esempio Matteo, il mio amico moderatore:

M: «Non finisce mai la discussione perché non resta niente, non trovi? Cioè, un *post* può anche avere duecento commenti, durare per tre giorni, ma poi tanto viene mandato giù da mille altre cose e non lo trovi più. Puoi cercarlo certo, però se non ti serve farlo per qualcosa non ti capiterà mai più di imbattertici, scorre via e basta»

Questa fluidità delle discussioni all'interno dei gruppi, il loro continuo ripetersi che, come abbiamo visto, inizialmente potrebbe sembrare sempre uguale a se stesso, lo scorrere inarrestabile degli argomenti: per Matteo come per molti altri utenti con cui ho potuto parlare, tutte queste caratteristiche sono da leggersi come causa di un'impossibilità intrinseca ai conflitti sviluppatasi sul medium Facebook e internet in generale di far permanere, raffreddare e sedimentare qualsiasi concetto, che fa sì che tutto si perda. Eppure, come abbiamo visto, ciò non è del tutto vero e, in qualche misura, quanto avviene sul Gruppo si fa esperienza capace di fornire dei significati che vengono messi all'opera nella produzione della località; inoltre, il Gruppo si presenta, all'interno di queste performance, come uno spazio pregno di responsabilità, dove gli abitanti

di Montesacro ritrovano quella possibilità di associarsi che ritengono perduta. Tale fluidità, intesa come un *affordance* del social network Facebook, piuttosto che presentarsi come qualità che fa scorrere senza lasciar traccia i significati, rende possibili proprio l'incidentalità delle narrazioni, necessaria per permettere loro di mimetizzarsi nel fluire di molti altri discorsi e al contempo agli utenti di sperimentare continuamente le diverse tattiche con cui ottenere la possibilità di esprimersi all'interno dei conflitti rispetto la natura simbolica degli spazi di Montesacro. È quindi proprio nel fluire delle narrazioni che si sedimentano i significati.

Secondo Victor Turner infatti (1985) “Non tutta l'esperienza è trasformativa [...] Perché avvenga la trasformazione l'esperienza deve essere associata alla performance. Il significato è generato nel processo trasformativo e ne è il frutto principale”, e tutto il processo che abbiamo osservato è costituito dalle miriadi di performance di narrazione incidentale messe in atto dagli utenti del Gruppo. In particolare, queste performance, nel loro ripetersi seguendo determinati stili che ne garantiscono l'efficacia e quindi venendo caratterizzate da “standardizzazione, formalità, regolarità nella sequenza delle azioni” (Comba, 2009) sembrano proporsi come una sorta di rituale. Non solo il loro dover seguire determinate regole per evitare di cadere nella censura gli fornisce infatti una certa regolarità, al punto da permettermi di individuare come ho raccontato determinati filoni narrativi, ma anche nel loro ri-presentare quanto accade nel contesto del quartiere in un contesto simile ma dove le cornici che

regolano la comunicazione sono più immediatamente visibili sembra rendere queste pratiche simili a dei rituali. Come sostiene Simonicca infatti:

I media, con la loro esistenza, ripropongono paradossalmente la ragione stessa dei rituali e instaurano una nuova regolazione delle contingenze, grazie a una proposizione continuistica della ‘vita che fluisce’. Fra stile cognitivo analogico e fenomeni sociali sembra celebrarsi una strana correlazione, in cui i media rispecchiano il continuum del reale e viceversa (Siconicca, 2006, p. 613.)

Tali performance rituali sono quindi a mio modo di vedere capaci di raccontare efficacemente il continuo “fluire” del mondo e di regolarlo attraverso una narrazione che permette a determinati concetti di sedimentarsi non perché messi in luce o evidenziati, ma perché sfuggendosi e rincorrendosi entrano in quello che Herzfeld definisce “senso comune” del determinato gruppo, cioè in quella

forma socialmente accettabile di cultura ed è quindi tanto variabile quanto lo sono le forme culturali e le regole sociali [...]. Sia quando è inteso come ‘autoevidenza’ (Douglas 1975), sia quando è inteso come ovvietà, il senso comune, cioè la comprensione quotidiana di come funziona il mondo, risulta straordinariamente diverso, contraddittorio fino all’exasperazione e altamente resistente ad ogni scetticismo” (Herzfeld, 2006)

Queste “messe in scena” della quotidianità di

Montesacro praticate su Facebook riescono inoltre a costruire delle tassonomie, che agiscono in termini di caratteristiche essenzializzate, in grado di definire l'appartenenza a un gruppo culturale, che illustrano narrativamente. Ed è proprio caratteristica dei rituali quella di (ri)produrre le relazioni tra le diverse identità collettive che tramite essi illustrano i rispettivi valori e li mettono in un ordine gerarchico (cfr. Simonicca, 2006).

La fluidità di Facebook quindi, lungi dall'essere una caratteristica necessariamente distruttiva, viene utilizzata dagli utenti del Gruppo per mettere in scena queste performance rituali di narrazioni incidentali, come comportamenti orientati ad uno scopo che fanno affidamento a retoriche, parole e gesti di alto significato simbolico e sono capaci, in qualche misura, di risolvere la crisi dovuta allo spaesamento (cfr. Signorelli, 2015).

La formalità delle pratiche è dunque ciò che garantisce il sedimentarsi dell'esperienza. Si potrebbe a questo punto mettere in dubbio proprio l'esistenza di tale formalità, poiché le narrazioni incidentali da me presentate sono spesso apparse come slegate l'una dall'altra, di certo non accordate secondo una precisa formalità. Secondo de Certeau (2001) però,

si può supporre che queste operazioni multiformi e frammentarie, relative a occasioni e dettagli, insinuate e nascoste negli apparati di cui costituiscono i modi d'uso, e dunque sprovviste di ideologie o istituzioni proprie, obbediscano a

regole. In altri termini, deve esserci una logica in queste pratiche. [...] esiste una lunga tradizione di pensiero che ha cercato di precisare le formalità complesse (e nient'affatto semplici o «povere») che possono render conto di tali operazioni [...] «arti pratiche» o modi di fare questa o quella cosa, ovvero di consumi basati su una combinazione di modi d'uso. Queste pratiche mettono in gioco una ratio «popolare», un modo di pensare applicato a un modo d'agire, un'arte di combinare indissociabile da un'arte di utilizzare (ibid., p.10)

Ciò detto, questo non basta perché da tale esperienza si sviluppi una consapevolezza. Ad esempio Matteo mi dice:

M: «Non so... penso che finché tutti non ne hanno un'idea... tutti insieme insomma, collettivamente, anche se si fa qualche passo avanti non è che serve a niente»

La domanda da porsi secondo Matteo è quindi: questa esperienza assume un carattere collettivo? Crea dei momenti di cittadinanza attiva condivisi e riflessivi, nella misura in cui da un lato possono portare alla costruzione di aspirazioni e di azioni in vista di un risultato, dall'altro possono porsi come momenti di oggettivazione di sé stessi?

Esplicitamente, sembrerebbe di no. I comitati di quartiere, seppure in crescita, continuano a contare pochi membri e il loro lavoro non viene analizzato criticamente, come mi racconta Fabrizio, un ragazzo impegnato in uno di questi comitati.

«Alla fine le persone ti dicono che sono con te, ma si limitano a spollicciare [mettere like su Facebook ai tuoi contenuti], a dirti bravo, senza dare il minimo contributo. Preferisco quelli che mi ignorano proprio, guarda, ancora meglio quelli che mi criticano, almeno dicono qualcosa»

In effetti le diverse proposte di incontro che vengono lanciate sul gruppo, che siano votate a uno scopo pubblico (le varie azioni di Retake) a uno scopo comunitario (i vari casi di incontri per sostenere una determinata attività commerciale) o anche solo a scopo ludico (aperitivi e cene) vengono spesso disertate. La necessità di diventare realmente gruppo per ora non si manifesta in attività coscientemente e volutamente collettive. Però è proprio a questo punto che credo si possa cogliere come il medium Facebook permetta in questo caso una relazione nuova con il territorio Montesacro. Le varie narrazioni incidentali del quartiere, proprio nel loro svanire, si fanno senso comune insieme alle elaborazioni di significati sociali che contengono; non si presentano più quindi nella loro singolarità, ma formano una meta-narrazione del territorio, una narrazione che, nell'essere performata riproduce nuovamente quanto racconta. Il territorio che risulta da queste descrizioni è quindi qualcosa molto diverso da quello che conoscevamo precedentemente, qualcosa di diffuso e annodato nell'intreccio tra spazio fisico e spazio dei flussi, un qualcosa che diventa collettivo nella forma in cui collettiva è la memoria per Halbwachs, non quindi

attraverso un evidente progetto attivo. Quello che sembra mettersi in moto attraverso tali processi è quindi una sorta di incrementalismo, un moto che non si costituisce di grandi o evidenti cambiamenti, ma di una rapida sequenza di piccoli cambiamenti che “può dar luogo ad una alterazione dello status quo drastica quanto quelle che si verificano, solo raramente, per effetto di grandi cambiamenti politici” (De Bonis, 2012). Il prendere forma di questo territorio diversamente articolato rispetto a prima non è evidente solo nelle modalità con cui le persone si riferiscono indistintamente alle cose viste o sentite “dal vivo” o sul Gruppo, ma anche dalle cartografie emiche (Micciché, 2009) del territorio che producono e che possono essere rilevate nei loro racconti. Il contesto che viene così prodotto attraverso questo complesso lavoro dell’immaginazione collettivo è quello di un territorio-vicinato che si compone come una rete nata dall’intreccio tra spazio fisico e spazio dei flussi o digitale, che ha i suoi nodi di significato in alcuni luoghi specifici. Quest’ultimi sono dei precipitati di senso individuati dagli abitanti e uno di questi luoghi è sicuramente il Gruppo o, più probabilmente, l’assemblaggio dei diversi gruppi presenti su Facebook riferibili al quartiere Montesacro. Questa rete infatti si compone intorno alla continua ricerca di un rapporto gruppo-individuo-territorio che non si sviluppa necessariamente all’interno di confini precisi ma resta diffuso tra i vari “nodi” di senso della rete; e proprio questa ricerca è una della modalità con cui questa rete viene abitata, mentre le narrazioni incidentali sono l’uso attraverso cui, in questi luoghi, può essere praticato lo spazio-quartiere.

Se quindi la produzione della località di Montesacro avviene attraverso questo particolare lavoro dell'immaginazione, questa però non sembra proporre un preciso progetto culturale (Appadurai, 2015), ma piuttosto costruirlo di giorno in giorno. In questo senso credo possa essere pensato il ruolo del ricercatore nella restituzione e nelle pratiche di ricerca-azione, nel comprendere le motivazioni profonde che muovono determinate retoriche narrative praticate online e nell'accettare e rendere sempre più chiaro come queste narrazioni non siano semplicemente un "parlare del territorio", ma un uso dello stesso, che permette di intessere un complesso network sociomateriale.

Non tenere questo comportamento nei confronti dei campi di ricerca, soprattutto urbani, provoca proprio alcune delle conseguenze peggiori che abbiamo osservato a Montesacro, ovvero il tentativo di superare lo spaesamento attraverso retoriche come quella del degrado o attraverso la discriminazione. E a poco servirebbe biasimare chi porta avanti queste retoriche, se si rinuncia per partito preso a comprenderne i significati.

- IL RICERCATORE NELLA RETE

Vorrei proporre una piccola osservazione sul ruolo del ricercatore nell'osservare processi di questo tipo, prima di presentare alcune riflessioni da riprendere nella conclusione della tesi. In particolare, vorrei riferirmi proprio a come queste performance narrative siano usate a Montesacro, almeno in un certo momento, per costruire

un rapporto con delle alterità, nella maggior parte dei casi immigrati e più giovani, non proprio meritorio. Queste categorie infatti, in particolare gli immigrati, vanno a formare una minoranza «che si determina [...] come “contaminata”, e che quindi diviene capro espiatorio del “disordine” [...] che attraversa le attuali dinamiche sociali locali» (Simonicca, 2009). L'obiettivo di questo capitolo e più in generale della mai tesi non è però discutere il rapporto con l'Altro a Montesacro, quanto piuttosto verificare se e come queste narrazioni online siano un uso del territorio. Poiché ho proposto di considerare questi spazi su Facebook come parte integrante del quartiere, non come una sua versione alternativa o distaccata, ma semplicemente come uno degli spazi presenti al suo interno, è allora altrettanto necessario sottolineare come i dibattiti online siano parte integrante, oserei direi la maggior parte, del dibattito politico presente, quantomeno, a Montesacro -ma credo che il discorso potrebbe essere riproposto a scala ben più ampia.

Accettare che questi dibattiti esistano e che, che ci piacciono o meno, abbiano un ruolo importante nel costruire le immaginazioni locali di chi li porta avanti, è un passo necessario anche per contrastare certe retoriche, come quelle sul degrado o soprattutto sul razzismo. Abbandonare infatti queste porzioni del territorio, rinunciare a indagarle criticamente, porta al rischio di lasciare queste riflessioni nelle mani di agende politiche che hanno buon gioco a proporre interpretazioni univoche di questi fenomeni, a monopolizzare l'informazione a costruire immaginazioni e pratiche rispetto ad essi, cristallizzando il discorso sui temi della difesa dell'identità, che questa sia di volta in volta

declinata con i nomi di “patria”, “tradizione”, “valori” o altro ancora. Sono infatti, nella maggior parte dei casi, queste intenzionalità politiche le uniche a interessarsi alle pratiche online attraverso cui gli abitanti di un determinato territorio ragionano su questi temi. Avendo avuto la fortuna di osservare i gruppi Facebook riguardanti Montesacro attraverso tre elezioni (le municipali e comunali del 2016 vinte dal Movimento 5 Stelle, le politiche del 2018 che hanno portato alla costituzione dell’attuale governo sull’asse Lega-5 Stelle e di nuovo le elezioni per il presidente del III municipio in seguito al commissariamento dello stesso avvenuto nel 2017, vinte da una lista civica supportata dal Partito Democratico), ho potuto non solo notare quanto alcuni partiti politici si siano presentati con forza all’interno dei vari gruppi, attraverso le stesse forme incidentali di narrazione del sé utili ad evitare il divieto di discussioni politiche, ma anche come, una volta riconosciuto in quanto “esperto di Facebook del quartiere”, io stesso ho cominciato ad esser contattato da esponenti di alcune liste in cerca di supporto e/o consigli.

Per decostruire questi ragionamenti bisogna, credo, coglierne invece le radici profonde, piuttosto che limitarsi a constatarne l’inesattezza o a farci cogliere dall’imprevista serendipità dell’esistenza di retoriche discriminatorie, come se si trattasse semplicemente di un inciampo del progresso della mente umana e non di questioni strutturali (e strutturanti) nella nostra società.

Come sosteneva De Certeau (2001):

dove l'apparato scientifico è portato a condividere l'illusione dei poteri con i quali è necessariamente solidale, ovvero a presumere che le folle siano trasformate dalle conquiste e dai successi di una produzione espansionista, è sempre bene rammentare che non bisogna considerare la gente idiota. (ibid. p. 248)

ed è in questo senso che credo sia necessario approcciarsi anche ai tali fenomeni e tali retoriche. Un passo avanti del genere è però possibile solo a patto di non cadere nella trappola di costruire noi stessi una nuova alterità, cioè quella del razzista, immaginando le sue retoriche come sorte semplicemente da ignoranza, superficialità o a un supposto analfabetismo funzionale. Inoltre, accettare l'idea che, nell'atrocità dei loro discorsi, queste persone mettano comunque in atto un tentativo di ritrovarsi all'interno di un territorio dal quale si sentono, forse a torto, espulsi, ci permetterebbe di ragionare progettualmente in maniera più efficace su nostre possibilità di intervento. Non si otterrà infatti nulla cercando di negare a queste persone il senso che sono riusciti ad assegnare alla loro quotidianità; ci si limiterebbe anzi a rientrare in quella ritualità che ho cercato di raccontare, in un gioco di polarità e di scontro in cui ogni intervento oppositivo è già stato pensato e regolamentato e, pertanto, privato di qualsiasi capacità trasformativa, completamente depoliticizzato (cfr. Crosta, 2010). La sfida è quindi quella di ingaggiare il dibattito con queste persone, al fine di proporre, se ne siamo in grado, un'idea di umanità che sia più sensata, cioè densa di senso, di quella proposta dal razzismo.⁵⁵

⁵⁵ Come sostiene Michael Herzfeld:

La piena consapevolezza della nostra comune umanità è in effetti l'unica misura affidabile del nostro successo e il criterio fondamentale dell'autocritica senza la quale corriamo il rischio [...] di ricadere nel "ricorso", quello previsto da Vico come fine delle varie "borie" dei dotti [...]. Invito dunque il lettore all'esplorazione di quella via media militante, ma (sempre difficilmente) equilibrata, che consentirà di apprezzare sempre di più la versatilità sia teorica che pratica degli esseri umani in tutte le condizioni in cui cercano di capire il senso della loro esistenza. (Herzfeld, 2006, p. XIII)

4. Gli spazi digitali e i loro “nativi”: la ricerca in una scuola tra restituzione e formazione

Nella nostra esplorazione di Montesacro, abbiamo avuto modo di osservare in che modalità i media digitali siano coinvolti nel lavoro dell’immaginazione che produce il quartiere come un contesto sensato per l’azione. In particolare, abbiamo osservato come questa dinamica si produca all’interno di una cornice di spaesamento dei miei interlocutori, in difficoltà nel gestire l’enorme capitale mediatico messo loro a disposizione. Abbiamo quindi osservato come quelli che potremmo definire dei “giovani adulti” interagiscano con i media digitali per produrre e gestire i loro “heimat” quel “domestico” fidato in cui trovarsi a proprio agio, sempre però sottoposto al rischio di essere messo in crisi dall’incontro con elementi esterni (Bausinger, 2008). Bausinger nelle sue opere e in particolare in “Vicinanza estranea” (ivi), cerca di mostrare come la globalizzazione provochi soprattutto una giustapposizione tra ciò che è estraneo e ciò che è vicino, intendendo queste due categorie nella loro accezione fisica quanto in quella cognitiva e affettiva. Questa giustapposizione, secondo il tedesco, è ben lungi dal creare contesti “glocali”, termine che non sembra capace di sottolineare il lavoro quotidiano

necessario per mantenere la vitalità dei propri contesti densi di significato, ma può provocare anzi il rischio di uno spaesamento, dovuto a una crisi dell'usabilità dei gesti e dei concetti quotidiani (de Martino, 2002). Se questa crisi nei giovani adulti con cui mi sono confrontato si è caratterizzata soprattutto per una difficoltà a “scegliere” tra tutti i mondi di vita possibili e poi a portarli all'interno del proprio contesto di prossimità, nel caso degli abitanti di Montesacro di mezz'età, ingaggiati quotidianamente all'interno dei gruppi Facebook di quartiere, la crisi dell'usabilità riguarda direttamente il territorio, che sembra impossibile da “agire” e quindi da abitare in maniera compiuta. Abbiamo infine osservato come le forme narrazione incidentale (Bausinger, 2014) attuate proprio attraverso i media digitali sembrano permettere in certe forme un “ritrovamento” dell'individuo all'interno del contesto, tentando quindi di risolvere la crisi dello spaesamento.

In entrambi gli esempi riportati nei capitoli precedenti però, si è individuata un'estraneità pensata come naturalmente capace di gestire questa sovrabbondanza di capitale mediatico, ovvero i più giovani. Non a caso questa categoria di individui, tanto nei discorsi fatti a Montesacro quanto nel linguaggio comune più diffuso, è definita attraverso la locuzione di “nativi digitali”; con questa espressione si fa riferimento a quei ragazzi nati già dopo la diffusione su larga scala dei media digitali, che quindi si sono confrontati fin da piccoli con essi. Si tratta insomma di quegli individui che hanno teoricamente imparato ad utilizzare un computer o un cellulare mentre imparavano a leggere. Se come abbiamo visto la generazione dei giovani

adulti con cui ho lavorato si può definire *border-line* rispetto a questa definizione, poiché la precocità del loro incontro con i media digitali è dipesa soprattutto dal contesto familiare, sembra scontato pensare che in questa definizione possano rientrare senza alcun problema tutti quei ragazzi nati già nel nuovo millennio, quei ragazzi cioè che stanno affrontando la loro istruzione scolastica ancora oggi.⁵⁶

Così ho ritenuto, per rispondere alla mia domanda iniziale su come cambi il modo di produrre la località dopo la diffusione dei media digitali, importante incontrare anche questa realtà e, per farlo, ho dovuto inserirmi all'interno di un contesto scolastico, per due ordini di ragioni. Innanzitutto, inserirmi in un contesto scolastico mi avrebbe permesso di facilitare il mio incontro con questi ragazzi, altrimenti molto più difficili da raggiungere e soprattutto da contattare all'interno di una loro intimità culturale; in secondo luogo, per poter incontrare oltre loro un altro attore fondamentale che negli altri casi riportati non ha mai avuto voce, cioè quello istituzionale. È proprio nel contrasto tra cosa la Scuola come istituzione pensa sia necessario insegnare per formare i più giovani come cittadini e cosa la scuola come contesto abitato da diversi individui effettivamente è e fa⁵⁷ che mi sembra sia possibile individuare come gli

⁵⁶ L'anno scolastico 2018-2019 infatti, se non si prendono in considerazione eventuali bocciature ed eccezioni di sorta, è il primo in cui gli studenti in corso sono tutti nati nel nuovo millennio e anche l'ultimo anno di scuola per i nati nel 2000.

⁵⁷ Molta della letteratura sul tema della costruzione sociale della soggettività ha osservato come la dimensione sociale, culturale e

studenti sono pensati in quanto nativi digitali e come invece loro agiscano per produrre una propria località. Metodologicamente, questo scarto ho cercato di osservarlo attraverso un'etnografia della scuola che si rifacesse in parte al cosiddetto *schooling*, cioè a una metodologia di lavoro concentrata

più sui processi o le pratiche del fare scuola o della “scolarizzazione” che non sulla istituzione scolastica in sé: un metodo che scava sotto la superficie istituzionale e sotto le autorappresentazioni ordinate e tranquillizzanti degli attori sociali (insegnanti, dirigenti, genitori, nonché gli studenti stessi) per rendere visibili strati più impliciti e profondi delle pratiche scolastiche. (Dei, 2018, p.21)

Si tratta insomma, come suggerito dallo stesso Dei (ivi) ma anche da Adriana Serpi (2011) di osservare ancora una volta il contrapporsi tra delle strategie, quelle dell'organizzazione scolastica, e delle tattiche. Lo scopo della mia ricerca non è però quello di individuare in

oggettuale (Latour, 1993) eserciti un peso considerevole sulla “scelta” e sull'organizzazione del proprio sé. Si può citare sul tema quanto già detto sulla triplice articolazione di habitus, campo e capitale proposta da Pierre Bourdieu (2003) che punta a ricostruire le economie simboliche e materiali dei diversi contesti con le loro lotte per il predominio dei mezzi di divisione e visione del mondo. Si tratta di processi che per il sociologo francese e Passeron (2006) presuppongono una dimensione di latente condizionamento incorporato, un qualcosa che al tempo stesso naturalizza la scelta arbitraria e assicura la continuità del dominio delle classi che gestiscono l'educazione dei giovani.

che modo la “riproduzione” dell’ideologica egemonica (Bourdieu, Passeron 2006) si articoli in seguito alla diffusione all’interno della classe di media digitali d’ogni genere – come vedremo, alcuni media sono stati inseriti nelle aule per aiutare le strategie, altri invece vengono utilizzati a supporto delle tattiche-, ma soprattutto osservare se e come lo spazio scolastico venga prodotto e significato come contesto sensato per l’azione attraverso quello stesso genere di pratiche interstiziali e routinarie performatate anche attraverso i media digitali e capaci di segnare il legame tra lo spazio scolastico tendenzialmente separato nel tempo e nello spazio dal resto della vita degli studenti e quanto c’è fuori. Così, per osservare queste pratiche, ho preferito lavorare con un gruppo di ragazzi adolescenti, piuttosto che con classi di bambini. Se da un lato è vero che, come documentato in diverse ricerche,⁵⁸ è possibile rintracciare dinamiche di questo tipo anche all’interno di scuole elementari, per gli scopi di questa ricerca è necessario individuare non solo un contesto dove l’utilizzo dei media digitali sia totalmente a disposizione di tutti gli attori, ma anche interagire con degli studenti fortemente preoccupati di costruirsi come cittadini per individuare un proprio ruolo nel mondo degli adulti, ragion per cui ho scelto di costruire, con delle modalità che adesso vedremo, un gruppo di lavoro composto da studenti degli ultimi tre anni di un liceo classico.

In merito all’*agency* che un singolo studente può

⁵⁸ Al riguardo, oltre al già citato Dei (2018), si veda anche il volume curato da Alessandro Simonicca (2011), valido anche come compendio generale sui diversi approcci all’antropologia della scuola.

avere rispetto alla “violenza simbolica” (Bourdieu, 2003) delle istituzioni, la riflessione accademica è ormai di lunga durata. Se le riflessioni degli anni '60 e '70, di cui Bourdieu è probabilmente l'esempio più raffinato, è servita a mostrare come il rapporto tra scuola e “potere” non sia neutrale e come all'interno dei contesti scolastici si celino importanti e complessi momenti di costruzione dei rapporti tra cultura egemonica e subalterna

L'applicazione di questi strumenti di analisi è stata spesso ingenua e a sua volta ideologica. L'immagine di una scuola univocamente posta al servizio degli interessi dell'élite dominante o di un impersonale “poter” disciplinare, degli insegnanti come “vestali della classe media”, e degli studenti come passivi recettori e riproduttori di violenza simbolica, già in quegli anni appariva caricaturale. (Dei, 2018, p. 37)

Se Dei suggerisce a tal proposito che per sfuggire a visioni troppo ideologiche e frettolose sarebbe bastato rileggere con maggior attenzione la prospettiva proposta da Antonio Gramsci nei “Quaderni del carcere”, per cui la scuola rappresenta anche un'arena dove può maturare una contro egemonia popolare, noi possiamo riprendere quanto detto all'interno del primo capitolo di questa tesi, attraverso la lettura di autori come Appadurai e de Certeau, osservando come, anche in questo aspetto “particolare” della costruzione della quotidianità, le tattiche utilizzate dai diversi attori presenti nei contesti scolastici -non solo gli studenti, ma anche insegnanti e personale di vario

genere- lavorando su uno spazio non proprio, cioè quello prodotto dalle strategie dell'istituzione scolastica, tentano di inventare un senso del quotidiano. Se tali questioni ritengo possano darsi per assodate, quantomeno all'interno della letteratura scientifica sul tema, vorrei approfondire due problemi di ricerca che si sono presentati come centrali e che hanno costituito le lenti interpretative fondamentali per far rientrare questa parte del mio lavoro sul campo all'interno dei temi discussi nella tesi. Come abbiamo visto infatti, de Certeau legge le tattiche soprattutto come forme di resistenza incapaci di costruire qualcosa di realmente duraturo, mentre la visione di Appadurai propone l'idea di una produzione della località capace di costruire contesti che, per quanto fragili, possono durare nel tempo. In particolare, Appadurai, nel recente "Il futuro come fatto culturale" (2014), propone che la categoria del futuro non vada osservata semplicemente come il divenire che segue il momento in cui viviamo, ma come un progetto culturale la cui partecipazione deve essere estesa il più possibile per risolvere le crisi delle popolazioni da lui stesso definite spaesate, pena lo scoprire che "la speranza [...] è spesso minacciata dalla nausea, dalla paura e dalla rabbia" (ibid., p. 410). Secondo l'antropologo indiano l'apertura a questa progettualità del futuro passa attraverso la diffusione dell'idea di ricerca come diritto umano. A suo parere infatti è necessario

spvincializzare l'idea di ricerca rendendola più diffusamente disponibile ai giovani in possesso di un'ampia gamma di interessi e aspirazioni. In questo senso la ricerca non è soltanto

produzione di idee originali e di nuova conoscenza (com'è normalmente definita nell'accademia e nelle altre istituzioni che fanno appello alla conoscenza). È anche qualcosa di più semplice e profondo. La ricerca è la capacità di incrementare sistematicamente gli orizzonti della propria conoscenza ordinaria in relazione a un qualche compito, scopo o aspirazione. (ibid., p. 388)

La capacità di avere aspirazioni, cioè di “pianificare, sperare, desiderare e conseguire obiettivi di valore sociale” (ibid. p, 389) è secondo Appadurai una capacità fondamentale da distribuire in maniera paritaria per tutto il mondo, per permettere a ogni individuo di mettere in pratica in maniera più progettuale il lavoro dell'immaginazione che elabora il futuro come fatto culturale.

Se questo è per l'antropologo indiano un compito cui proprio l'antropologia deve rispondere, attraverso la fondazione di un'antropologia del futuro, è per noi interessante provare a capire in che misura questo viene insegnato agli studenti di scuole superiori a Montesacro e in che modo sono coinvolti i media digitali che come abbiamo visto, e come ribadisce Appadurai proprio sul finire del suo volume, concorrono a quella che lui definisce l'erosione “dell'*habitus*” a causa delle “pressioni dell'improvvisazione” (ibid., p. 410) e che noi invece, con Vereni, abbiamo definito come una sovrabbondanza di capitale mediatico. Come vedremo però, ho tentato di portare nel vivo le osservazioni di Appadurai non inserendomi nel contesto di un liceo semplicemente come ricercatore ma presentandomi come

tutor di un laboratorio il cui scopo era proprio insegnare agli studenti come condurre una ricerca sulla loro quotidianità.

Prima di passare però a parlare della metodologia specifica utilizzata per questa parte della ricerca, per quanto sempre ricompresa all'interno di quel generale “vita-come-metodo” di cui ho parlato nel secondo capitolo, vorrei riprendere un'altra questione rivelatasi centrale e nient'affatto scontata nel corso della ricerca, cioè il concetto di “nativi digitali”. Se infatti quest'espressione si rivelasse corretta, verrebbe a mancare quella forma di spaesamento che abbiamo fin qui letto come una risposta alla moltiplicazione dei mondi di vita possibili e a una conseguente crisi dell'usabilità dei contesti della vita quotidiana. Se, insomma, i ragazzi del liceo Orazio si rivelassero assolutamente in grado di gestire la produzione della propria località attraverso i media digitali verrebbe a mancare quella forma di spaesamento che porta all'individuazione delle tattiche necessarie per “ritrovarsi”. A tal proposito, nel recente volume da lui curato Fabio Dei racconta di come sia cambiata negli ultimi anni la figura dell'insegnante

Che certamente rappresenta ancora un segmento della classe media, ma che è ben poco difensore di “valori dominanti” o dell'ordine costituito. Rappresenta semmai quei “ceti medi riflessivi”, per usare la nozione di Paul Ginsborg, che hanno costruito una posizione sociale basata su investimenti in capitale culturale; il che li fa trovare marginalizzati in un sistema politico-economico

che, dagli anni '80 in poi, ha scelto di rincorrere i valori del successo e dell'arricchimento immediato nella cornice di un neo-liberismo finanziario sregolato, che non di rado ha assunto espliciti toni anti-intellettuali. È per questo che gli insegnanti si sentono oggi spesso “sommersi”, socialmente poco considerati e in scarsa sintonia con i valori dominanti. [...] Sono (siamo) gettati in un vortice di tensioni e contraddizioni globali, di cambiamenti sempre più rapidi e radicali, privi di quei punti di riferimento stabili che nel bene e nel male un tempo caratterizzavano questo mestiere (Dei, 2018, pp. 38-39).

Il saggio di Dei infatti vuole mostrare quale sia o possa essere il senso dello studio di un approccio antropologico per chi intraprende o pratica la professione dell'insegnante, in seguito al Decreto legislativo 13 aprile 2017, n. 59 che, tra le altre cose, prevede l'obbligatorietà del conseguimento di 24 crediti universitari in discipline pedagogiche, psicologiche antropologiche e in metodologie e tecnologie didattiche; se quindi lo scopo del volume in esame è quello di fornire un testo di riferimento rispetto l'apporto che un approccio antropologico può fornire alle professionalità dei docenti, esso mette in luce proprio le difficoltà d'orientamento degli insegnanti, che non sembrano poi così diverse da quelle che abbiamo già incontrato tra gli abitanti di Montesacro. Il mio tentativo è stato invece quello di fornire una conoscenza minima di questo approccio anche agli studenti, cercando quindi di mettere in pratica la proposta di Appadurai di cui abbiamo appena discusso, offrendo a un gruppo di ragazze e ragazzi

gli strumenti per mettere in atto un lavoro di ricerca rispetto a temi della loro quotidianità.

Il senso principale di questa parte della mia ricerca è quindi soprattutto quello di una prima forma di restituzione nei confronti del territorio di Montesacro, oltre a costituire la possibilità di verificare se tutti i concetti che abbiamo fin qui incontrato possono essere incontrati anche all'interno di uno spazio così significato dall'azione delle istituzioni. Volendo quindi osservare attraverso quali performance gli adolescenti di Montesacro mettano in pratica il lavoro dell'immaginazione come fatto sociale, e, soprattutto, avendo articolato tutto il mio lavoro sull'osservazione di come questo venga a incontrarsi con dei fenomeni di spaesamento, la prima sfida è rappresentata proprio dal concetto usato per descrivere i giovani nati dopo la diffusione su larga scala dei media digitali, cioè quella di “nativi digitali”, individui che sarebbero nati in un contesto talmente permeato da questi media al punto di saperli usare “naturalmente” o, quantomeno, istintivamente.

Su questo tema si è espressa, con particolare convinzione, danah boyd⁵⁹

Il termine nativo digitale è un parafulmine per le innumerevoli speranze e paure che molti adulti appiccicano

⁵⁹L'antropologa americana ha legalmente cambiato il suo nome scegliendo di eliminare da esso le iniziali in maiuscolo. Le motivazioni di tale scelta, a un tempo personali e politiche, sono spiegate sul suo sito internet www.danah.org/name.html.

a questa nuova generazione. I racconti dei media portano a credere che i bambini di oggi, quelli cresciuti con la tecnologia digitale, siano dotati di nuovi meravigliosi superpoteri. Sembra che la loro capacità di multitasking lasci senza parole i genitori, proprio come i tremila sms al mese che passano dal loro cellulare (boyd, 2014, posizione 631-639)⁶⁰

Si tratta secondo boyd di una metafora assolutamente priva di valore epistemologico, valida soprattutto a nascondere la complessità che si cela dietro l'apprendimento dell'uso dei media digitali sin dalla tenera età. Abbiamo già parzialmente osservato tale questione, leggendo le parole con cui Elga, la “ragazza-madre” che abbiamo incontrato nel secondo capitolo, confronta il suo incontro con queste tecnologie rispetto a quello che sta vivendo sua figlia. Memore dei ragionamenti di Elga, mi è sembrato quindi sensato riproporre in parte quell'esperienza andando a lavorare non in un liceo qualunque di Montesacro, ma in quello che io stesso avevo frequentato, il Liceo Ginnasio Statale Orazio. La scelta di questo preciso istituto infatti non è dovuta solamente alla maggior facilità con cui ho potuto stringere i contatti necessari per avviare l'esperienza

⁶⁰ Come si cita la pagina di un ebook? La questione non è semplice, soprattutto se si parla di opere native di questo formato, cioè non semplicemente digitalizzazioni di un'opera cartacea. Questi formati infatti non presentano numeri di pagina, vista la possibilità del testo di distribuirsi in base alla dimensioni di pagina e carattere da noi scelte per una lettura più confortevole in base alle nostre esigenze. Viene fornita invece una posizione, che ho quindi scelto di riportare come fosse la pagina in un testo “normale”.

che a breve descriverò, ma soprattutto alla possibilità di confrontare la quotidianità che io ero abituato a vivere tra quelle stesse mura e quella vissuta dagli studenti attuali, per cercare di individuare quali differenze i media digitali abbiano prodotto o meno nel modo di produrre e vivere lo spazio-classe, attraverso una metodologia di confronto che mi avrebbe visto a un tempo come ricercatore e come soggetto di ricerca. A proposito dell'aula scolastica e della classe come particolari tipi di spazio invece, Michela Memè (2011) ha messo in luce come all'interno di aule progettate in base a un'idea astratta di scuola e regolamentate con rigore e precisione dall'istituzione scolastica, i bambini delle scuole elementari costruivano invece dei propri spazi personalizzati, attraverso utilizzi creativi del materiale scolastico, dei banchi e degli zaini pensati come piccole case portatili, modi di portare qualcosa di proprio in uno spazio estraneo. Credo che in molti potrebbero ricordare esperienze simili nella propria infanzia o, ancora, ricordare l'importanza del diario negli anni delle scuole superiori, come strumento cui affidare ben altro che i compiti per casa; personalmente, ricordo bene come il ritiro del telefono cellulare da parte di un professore che avesse "beccato" uno di noi a usarlo durante la lezione rappresentava un pericoloso oltraggio alla nostra intimità. In quei telefoni c'erano salvati, attraverso meticolose scelte data la scarsa memoria d'archiviazione disponibile, i messaggi di amici e fidanzate, prime foto della cui qualità oggi rideremmo e, inoltre, erano lo strumento per sperimentare, centellinando il credito residuo, la possibilità di contattare persone al di fuori dell'aula in cui si era confinati. Oggi chiaramente la questione si potenzia ulteriormente, poiché chiunque si sia

trovato in una classe con venti ragazzi di sedici anni capisce bene come sequestrare il loro smartphone sia un'idea semplicemente assurda, quasi un attacco alla loro privacy: ecco, è questo il tipo di scarto che ho cercato di osservare.

- RICERCA-FORMAZIONE E DEUTERO-APPRENDIMENTO

Col fine di osservare questo scarto, come detto, non mi sono limitato ad osservare quanto accade in una classe di liceo e confrontarlo con i miei ricordi, ma ho preferito lavorare nel senso inverso, cioè diventando io stesso, tra gli altri, l'informatore privilegiato di alcune ricerche degli studenti su cosa accadeva "prima". Anche per queste ragioni, nei paragrafi che seguono capiterà di leggere mie testimonianze prodotte nel dialogo con gli studenti, nel tentativo di riproporre qui le modalità con cui il dato etnografico è venuto a costruirsi. Ho cercato infatti di mettere in atto delle pratiche che potrebbero essere definite di ricerca-formazione, cioè della realizzazione di progetti di ricerca non necessariamente volti all'aumento della conoscenza rispetto a un tema, ma soprattutto all'apprendimento di forme di autoriflessività da parte dei giovani ricercatori con cui avevo a che fare.

Per realizzare ciò, entro all'interno dell'Orazio come tutor di un progetto di Alternanza Scuola-Lavoro⁶¹ che si è svolto tra il novembre del 2017 e l'aprile del 2018,

⁶¹ Si tratta del progetto chiamato "Il mestiere del ricercatore: fare ricerca in città" [0771], con Carlo Cellamare come responsabile

ideato tanto per poter portare avanti questa parte della mia ricerca, ma anche come prima forma di restituzione rispetto al territorio. Nei primi mesi del 2017 infatti comincio a interfacciarmi innanzitutto con Martina Novello, professoressa di greco del liceo che era stata mia insegnante quando frequentavo quella stessa scuola, oltre che con insegnanti di altri istituti di Montesacro con cui poi non si è potuto approfondire l'esperienza. Tra i problemi manifestati dalla professoressa emerge soprattutto una certa difficoltà a comunicare con i ragazzi diversa da quella che poteva aver vissuto quando io ero un suo studente, dovuta all'esistenza di questo “universo” costruito sui media digitali di difficile ingresso per i professori. I ragazzi, mi spiega, sono più intraprendenti di prima ma meno disposti ad aspettare e a vivere i tempi necessariamente lenti dell'insegnamento. Se queste osservazioni rappresentano per me un piccolo tesoro da spendere durante le altre fasi della mia ricerca, sono anche la molla che mi porta a pensare di potermi inserire nel contesto scolastico per iniziare, a lavori non ancora conclusi, le mie pratiche di restituzione, intese come dinamiche riflessive di comunicazione. L'idea è quello di mettere in piedi un laboratorio didattico che cerchi di fornire ai ragazzi alcune delle “lenti interpretative” delle discipline antropologiche da utilizzare sul loro quotidiano, oltre a permettermi di osservare da vicino le pratiche d'uso dei media digitali messa in atto da parte degli studenti del liceo. L'intento insomma è quello di proporre un piccolo esempio

del progetto e i colleghi Fulvio Cozza ed Elisa Avellini, rispettivamente un antropologo e un architetto, nel ruolo anche da me ricoperto, cioè quello di tutor.

della proposta di Appadurai di cui abbiamo detto nel paragrafo precedente, cioè di fornire gli strumenti adeguati per fare della pratica di ricerca un'esperienza quotidiana. Per capire come costruire questo laboratorio, mi è stato di grande aiuto la segnalazione di altri due problemi che i vari docenti con cui ho parlato e in particolare la professoressa Novello mi hanno sottoposto: la distanza dell'università e la scarsa qualità dei percorsi di Alternanza Scuola-Lavoro (ASL). Da un lato, infatti, nelle scuole superiori, in particolare credo in quelle come l'Orazio per cui lo studente viene pensato come "naturalmente" destinato a proseguire i suoi studi, dato che sta già accedendo a un'istruzione ritenuta d'eccellenza, l'università viene avvertita come un'istituzione distante, che non assegna la giusta importanza al lavoro degli insegnanti di liceo, come se questo risultasse un di minor valore, e poco interessata a farsi vedere nelle scuole, se non quando obbligata; questa sensazione viene rinnovata con l'inaugurazione dei percorsi di ASL. Se infatti insegnanti e responsabili amministrativi delle scuole riescono a capire che i percorsi di Alternanza all'interno di ditte e aziende siano più volti ad attività pratiche, o comunque non si aspettano certo grande impegno da parte loro, in molti restano delusi dallo scarso impegno delle università che offrono ben pochi progetti rispetto alle effettive possibilità e solo raramente capaci di far confrontare i ragazzi con una mentalità "universitaria". La questione mi balza agli occhi quando, con molto piacere, mi offro di partecipare a una giornata d'orientamento all'interno dell'Orazio insieme ad altri ex-studenti. Dopo esserci presentati uno ad uno al piccolo pubblico di studenti dell'ultimo anno, ci dividiamo in diversi banchetti, ognuno con la sua fascetta ad indicare

di quale disciplina siamo "alfieri". Preparato alla possibilità che ben pochi studenti conoscessero effettivamente l'antropologia culturale, nella mia breve presentazione cerco di "attirare" i ragazzi parlando soprattutto di come la mia laurea mi abbia portato ad occuparmi di tematiche così "fresche" e "attuali" come i media digitali e la vita in una città come Roma. Inoltre, porto con me alcuni dei libri che, quando anche io non sapevo bene cosa fosse l'antropologia, mi avevano fatto innamorare della disciplina, cioè "Razza e storia, Razza e cultura" di Lévi-Strauss e "Il primo libro di antropologia" di Marco Aime, in modo da far vedere ai ragazzi come questi strumenti possano essere utili per parlare della società di oggi. Meno in vista, porto con me anche "Tristi tropici", per tenermi in ogni caso la carta dell'esoticità e del viaggio, che so essere sempre efficace. Credo che sia abbastanza evidente l'ingenuità con cui ho affrontato questo primo incontro con gli studenti. Inevitabilmente, li immaginavo simili a quello che io o alcuni dei miei compagni di classe dei tempi del liceo potevamo essere, cioè attirati da questo mondo della ricerca, da questi ragazzi più grandi ma comunque giovani che cominciavano a sgomitare per farsi spazio nell'università, questo universo molto lontano, molto adulto e molto affascinante.

Gli studenti che ho davanti e che sorpassano senza voltarsi il mio banchetto, lasciandomi in pace a leggermi Lévi-Strauss, invece non sembrano affatto affascinati dall'università o dagli universitari, in primo luogo perché hanno già avuto occasione di incontrare gli spazi dell'accademia nei progetti di Alternanza degli anni precedenti e, tendenzialmente, hanno incontrato uno

spazio pieno di regole e compiti noiosi, piuttosto che di possibilità. Gli unici banchetti realmente affollati sono quelli di medicina, biologia e fisica, dove, mi sembra di capire, si dirigono quei ragazzi che hanno già chiaro di voler professionalizzarsi in tal senso. Lettere Moderne, Antropologia, in minor parte Psicologia, vengono visitate da quei ragazzi che magari pensano a una carriera da giornalista e si incuriosiscono a qualcosa che risulta più vicino alle loro corde. Insomma, quello che mi sembra di vedere è una certa sfiducia in tutte quelle discipline anche “carine” o “interessanti”, che però difficilmente offriranno qualcosa di concreto da fare in un futuro. Quelli che non sono lì solo perché obbligati, magari proprio per recuperare qualche ora di Alternanza Scuola-Lavoro, sono proiettati a scoprire cosa fare della loro vita e hanno ben chiaro che la posizione di “dottorando” o “dottore di ricerca” non significa necessariamente (o affatto) “lavoratore”. In ogni caso, riesco ad accaparrarmi un mio pubblico, iniziando a raccontare aneddoti poco cortesi su questo professore o quella professoressa che anche io avevo avuto “ai miei tempi” e raccontando come, durante il mio ultimo anno, un mio compagno di classe capace di usare il telefono per trovare la versione di latino o di greco su internet durante il compito in classe era sostanzialmente reputato alla stregua di un hacker esperto. Da questo racconto i ragazzi prendono spunto per dirmi cosa si inventano loro per copiare (ma non lo riporterò, perché sarebbe davvero un grande tradimento della loro fiducia) e ridiamo insieme delle differenze; alla fine dell’incontro gli spiego che, forzando un po’ il concetto, quello che abbiamo appena fatto insieme è una forma di etnografia, un’analisi in questo

caso diacronica di una pratica in particolare, cioè quella di copiare durante i compiti in classe.

Proprio da questa prima esperienza mi viene in mente quale possa essere il percorso più adeguato per realizzare una restituzione che sia efficace, ottenendo al contempo altri risultati utili per la mia ricerca; propongo così di elaborare un percorso di Alternanza Scuola-Lavoro promosso dal DICEA dell'università Sapienza e da svolgersi quasi totalmente dentro al liceo, piuttosto che all'università, in cui i ragazzi possano imparare innanzitutto che quello del ricercatore sociale può essere un mestiere, oltre a gestire gli strumenti tipici di questa formazione per osservare il proprio quotidiano.

Una volta preparato il progetto e ricevute le iscrizioni di 21 ragazzi, provenienti da classi di terzo, quarto e quinto anno (e quindi tra i 16 e i 18 anni) iniziamo il lavoro. Il senso dell'intero percorso è quello di far costituire i ragazzi come un gruppo di ricerca in cui io e i miei colleghi svolgiamo il ruolo di tutor e valutatori; dopo avergli fornito le nozioni di base necessarie, gli avremmo quindi sottoposto dei bandi di ricerca scritti da noi cui partecipare per poi elaborare sulla loro base delle ricerche di gruppo.

Piuttosto quindi che "insegnare" ai partecipanti del progetto come fare ricerca attraverso lezioni frontali, cerchiamo di impostare ognuno dei primi incontri come un momento in cui esercitare una certa auto-riflessività, chiedendo ai ragazzi soprattutto di pensare alla loro quotidianità. Cosa non facile, perché i ragazzi

Programma



INCONTRO	ARGOMENTO	DATA	
1	Il lavoro ricerca	22.11.2017	
2/3	Cosa fa un ricercatore in città?	27/29.11.2017	
4/5	Trovare i problemi	4/6.12.2017	
6/7	Occasioni di lavoro	11/13.12.2017	
8	Presentazione delle proposte di ricerca	8.01.2018	----- Temi ----- Proposte
9/10	Individuazione delle fonti/Il caso di studio	15/22.01.2018	
11/12	Ricerca sul campo/Il metodo di lavoro	29.01/5.02.2018	
13	Ricerca sul campo	12.02.2018	
14	Discussione sui risultati del lavoro	19.02.2018	
15/16/17	Costruzione prodotti finali/Revisione	26.02/5/12.03.2018	
18	Presentazione della ricerca	26.03.2018	----- Elaborazione ----- progetto
19	Riflessioni finali	28.03.2018	----- Presentazione

Fig. 10. Il cronoprogramma del progetto

si dimostrano interessati a parlare soprattutto di grandi temi e in forte difficoltà a rintracciarli nei contesti loro più vicini. La metodologia utilizzata credo possa definirsi come un metodo di ricerca-formazione, poiché il dato etnografico viene a costruirsi non tanto e non solo in base alle osservazioni che ho potuto compiere una volta dentro l'istituto scolastico, ma origina soprattutto dalle riflessioni fatte dagli studenti stessi una volta ingaggiati in dei percorsi di ricerca. Il tentativo, insomma, è stato quello di individuare una strategia comunicativa atta a cercare di non ricostruire la dinamica "insegnante-studente", quindi una dinamica che avrebbe obbligato loro ad assolvere dei compiti da noi assegnati e niente più, ma di impostare gli incontri come momenti di deutero-apprendimento. Questo neologismo proposto da Bateson (1976) si riferisce a un tipo di apprendimento collaterale, per cui nel momento di imparare qualcosa si apprende anche ad apprendere, a costruire in un modo o in un altro il piano del reale e il

flusso degli eventi; si tratta secondo Bateson di un processo di apprendimento non dissimile dalle modalità con cui si acquisiscono le abitudini mentali che costituiscono i nostri atteggiamenti quotidiani. In questo senso, la proposta del nostro lavoro era quella non tanto di insegnare il metodo della ricerca sociale o dell'antropologia, quanto soprattutto quello di far conoscere ed assimilare agli studenti, per quanto sia possibile farlo in un tempo ristretto, un atteggiamento riflessivo, che mi sembra come detto non dissimile da quanto proposto da Appadurai con il concetto di ricerca.

Cerchiamo di arrivare a questo risultato da un lato con delle strategie comunicative con cui tentiamo di proporci come figure intermedie, posizionandoci a metà fra gli studenti e i professori. Pur rimanendo i loro tutor e quindi investiti di una certa autorità, così come del compito di esprimere un giudizio sul loro operato alla fine del progetto, cerchiamo comunque di renderci accessibili, con stratagemmi che potrebbero apparire poco significativi, ma che in realtà sono funzionali nel loro presentarsi come "oppositivi" rispetto alle ritualità che costruiscono il "tempo" di una lezione di scuola. Chiediamo quindi sin da subito agli studenti di abbandonare il "lei" e di darci invece del "tu", chiamandoci quindi per nome; raccontiamo spesso aneddoti del nostro vissuto per farci conoscere e sottolineare una maggiore vicinanza generazionale rispetto alla distanza che esiste con i docenti; piuttosto che posizionarci frontalmente rispetto ai ragazzi preferiamo sederci con loro e sparpagliarci per l'aula. Infine, creiamo un gruppo su WhatsApp in cui poter chattare tutti insieme, dove fornire comunicazioni di servizio ma anche scherzare.

Tutto ciò chiaramente comporta una certa sfida nel gestire il lavoro degli studenti che, una volta compreso il nostro “polso debole” tentano più volte di sfruttarlo per svicolare dai loro compiti o prendersi delle lunghe pause. Si tratta di un comportamento che è lecito aspettarsi, assolutamente coerente con il loro ruolo di studenti. Più però la nostra figura si allontana da quella di un insegnante e il lavoro che devono svolgere assume caratteristiche diverse da quelle del “compito”, più notiamo che la disponibilità a collaborare aumenta.

Oltre a queste astuzie comunicative, ci adoperiamo anche con alcuni strumenti classici, sostituendo o quantomeno mascherando le nostre spiegazioni con momenti di focus group e brainstorming. Cerchiamo quindi di arrivare ai concetti che ci interessa trasmettere sempre passando per l’interpretazione dei ragazzi, provando a capire cosa secondo loro significhi fare ricerca in senso generale e poi cosa secondo loro sarebbe interessante da indagare, aiutandoli ad articolare le loro osservazioni.

Quello che ora cercherò di far emergere raccontando alcuni momenti di questa esperienza, è come, nell’elaborare le loro ricerche sotto la guida mia e dei miei colleghi, gli studenti dell’Orazio raccontino qualcosa del lavoro dell’immaginazione che oggi riescono a mettere all’opera e quanta parte giochi in esso l’uso dei media digitali. Cercheremo, inoltre, di capire, se e come la scuola Liceo Orazio e la scuola più in generale siano in grado di orientare gli studenti nel loro utilizzo di questi media.

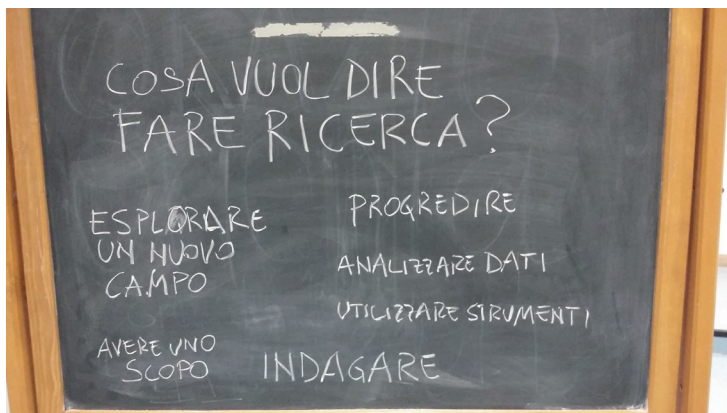


Fig. 11. Risposte alla domanda: cosa vuol dire fare ricerca?

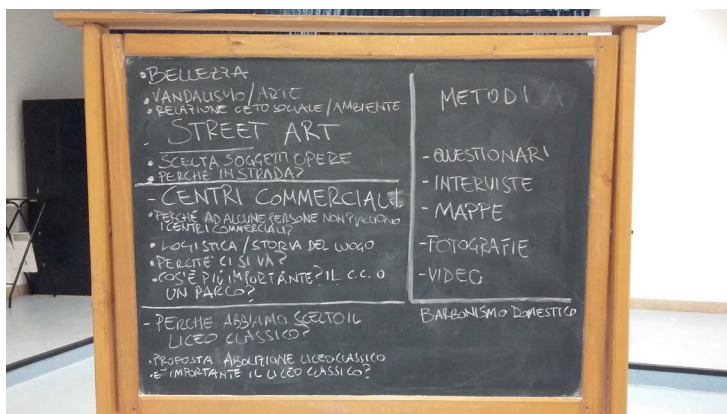


Fig. 12. Possibili temi di ricerca

- L'AULA 3.0

È ormai il sesto incontro del progetto, così mi trovo ancora una volta a muovermi da Piazza Talenti, nei cui pressi si trova la mia abitazione, per raggiungere il Liceo Ginnasio Statale Orazio, sito in via Alberto Savinio, una traversa di viale Jonio, il grande “vialone” che dalla piazza porta alla stazione metro omonima di recente costruzione, e alle strade per il centro, ma anche al limitrofo quartiere del Tufello. L'Orazio non si è sempre trovato lì, poiché al momento della sua fondazione, nel 1959, si trovava a Piazza Sempione. In tempi recenti poi la creazione di alcune sezioni di liceo linguistico e l'aumento degli iscritti ha portato, nei primi anni 2000, all'apertura di due succursali: quella di via Spegazzini, dove è interamente distaccata la sezione linguistica del Liceo, e la sede di via Isola Bella, “conquistata” anche grazie a numerose proteste da parte degli studenti nel 2008, che hanno permesso di “strappare” l'edificio a un centro anziani.

Sul sito ufficiale dell'istituto⁶² la composizione dell'offerta formativa del liceo viene così descritta:

Il Liceo “Orazio” opera nel quartiere (IV circoscrizione) di Monte Sacro – Talenti da più di mezzo secolo. Risponde ad una esigenza di formazione umanistica (indirizzo classico) scientifica (Progetti e laboratori per la preparazione

⁶² www.liceo-orazio.gov.it/il-liceo/presentazione/presentazione-istituto-e-delle-sue-attivita

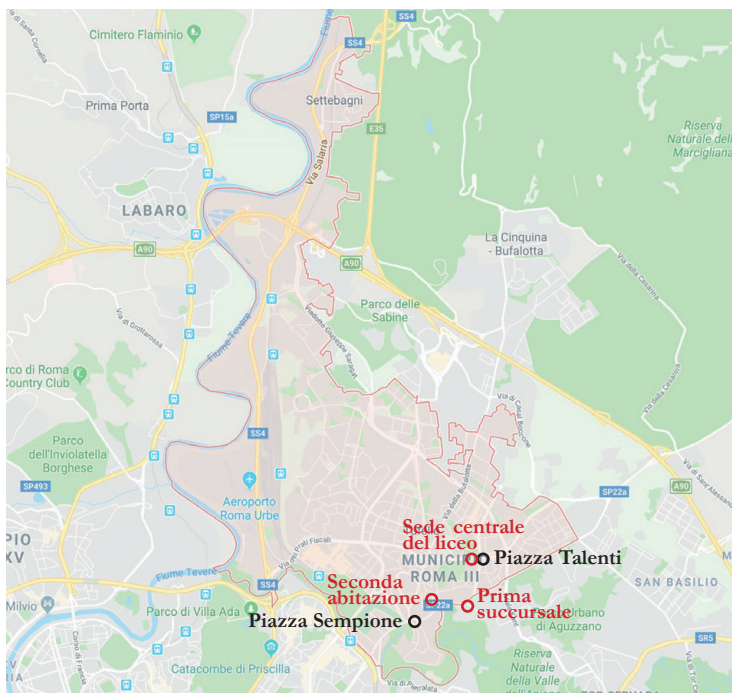


Fig. 13. Le sedi del liceo Orazio

alle Facoltà scientifiche) e linguistica (Indirizzo linguistico).

Questa vasta apertura didattica serve, sempre stando alle informazioni ufficiali, a costituire il liceo come una scuola che

mira ad educare l'uomo e il cittadino. Crede in valori consolidatisi nella cultura e nella vita democratica del Paese. Di fronte al rapido sviluppo della cultura, alla complessità della vita

sociale e al serrato confronto nell'ambito della vita professionale, il Liceo intende preparare i suoi studenti a raggiungere livelli di formazione umana e culturale adeguata alle sfide del presente. Mira all'inserimento degli studenti nella comunità più vasta di un'Europa Unita politicamente.

Entrando nell'atrio della sede principale, dove si svolge gran parte del progetto, è facile individuare tutte queste ispirazioni: superato infatti un grande cortile che circonda tutto l'istituto, dove è sito anche un campo di calcio, si entra in questa grande sala, dove sono appesi alcuni "manifesti" dello spirito scolastico.⁶³ La bandiera gialla in favore della famiglia Regeni, con scritto "Verità per Giulio Regeni", un articolo di giornale che conferma l'Orazio tra i migliori licei della città, l'elenco di alcuni ottimi piazzamenti alle gare di matematica e a quelle di filosofia. Sulla destra ci sono la portineria e il corridoio delle segreterie, mentre sulla sinistra si incontra il bar interno della scuola e i diversi ambienti laboratoriali dell'istituto, mentre le aule "normali" si trovano tutte ai piani superiori. Incontriamo quindi l'aula magna, l'aula video, dotata di tv e proiettore, l'aula informatica -capace di ospitare anche due classi con un computer per studente, la biblioteca, l'ala dedicata alle aule di chimica e fisica e infine l'ultima arrivata, la classe 3.0 o agorà, come è scritto su uno dei muri, rigorosamente in caratteri greci.

⁶³ Tutte le fotografie dell'istituto sono prese dal sito ufficiale all'indirizzo www.liceo-orazio.gov.it/il-liceo/presentazione/galleria-fotografica/sede-savinio/



Fig. 14. Il campo di calcio della scuola



Fig. 15. Foto di classe nel corso del tempo esposte negli spazi di ingresso della scuola



Fig. 16. L'aula 3.0 della scuola

È proprio all'interno di quest'aula che si svolgono gran parte dei nostri incontri: la stanza è pensata come uno spazio diffuso, provvisto di una sola "centralità", cioè una piccola tribunetta per i relatori e la grande LIM, la lavagna interattiva multimediale. Vi è anche un piccolo banchetto che potrebbe sembrare come deputato al professore, anche se non differisce realmente dagli altri, costruiti in maniera tale da potersi incastrare tra di loro formando dei tavoloni quadrati o delle tavole rotonde. Si tratta di "postazioni modulari che si adattano di volta in volta alle varie esigenze" e che rispecchiano l'idea di un apprendimento "fluidò"⁶⁴. L'aula è appositamente pensata per il lavoro di gruppo e per concedere agli studenti più libertà di movimento e azioni di quanto non abbiano durante le più "tipiche" ore di lezione.

⁶⁴ www.liceo-orazio.gov.it/public/In_Evidenza/Aula_3.pdf

Arrivato quindi nell'aula ancora sguarnita di studenti, prendo posto accanto al computer per inserire i file necessari per l'incontro. I primi ragazzi cominciano ad entrare nell'aula per poggiare lo zaino ed andare più comodamente al bar a comprare qualcosa da mangiare come merenda, mentre qualcuno già si siede e si mette a sentire la musica o a passare il tempo su Instagram. Altri tre ragazzi si siedono e cominciano a consultare insieme il portale scolastico e il registro di classe online, lamentandosi con forza della comparsa di un nuovo compito in classe nello stesso in giorno in cui già devono sostenere delle interrogazioni e mettendosi insieme a fare il conto di quanti giorni di scuola possono ancora saltare senza scendere sotto la quota minima dei 200, controllando grazie al calendario online come cadono i giorni festivi dei mesi successivi.

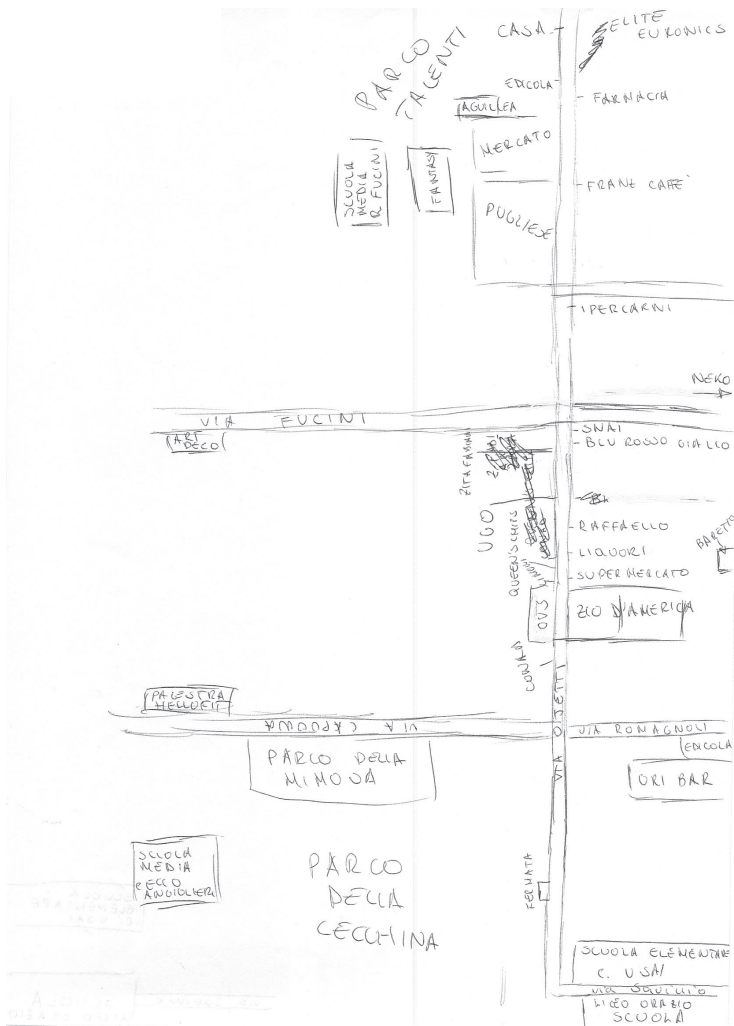
Lentamente l'aula si riempie, così inizia il rituale della firma. Gli studenti devono infatti apporre tre firme per segnalare la loro presenza. Due per il registro della scuola, una all'entrata e una all'uscita, una terza per il registro dell'università. Superato anche questo momento, inizia finalmente l'incontro.

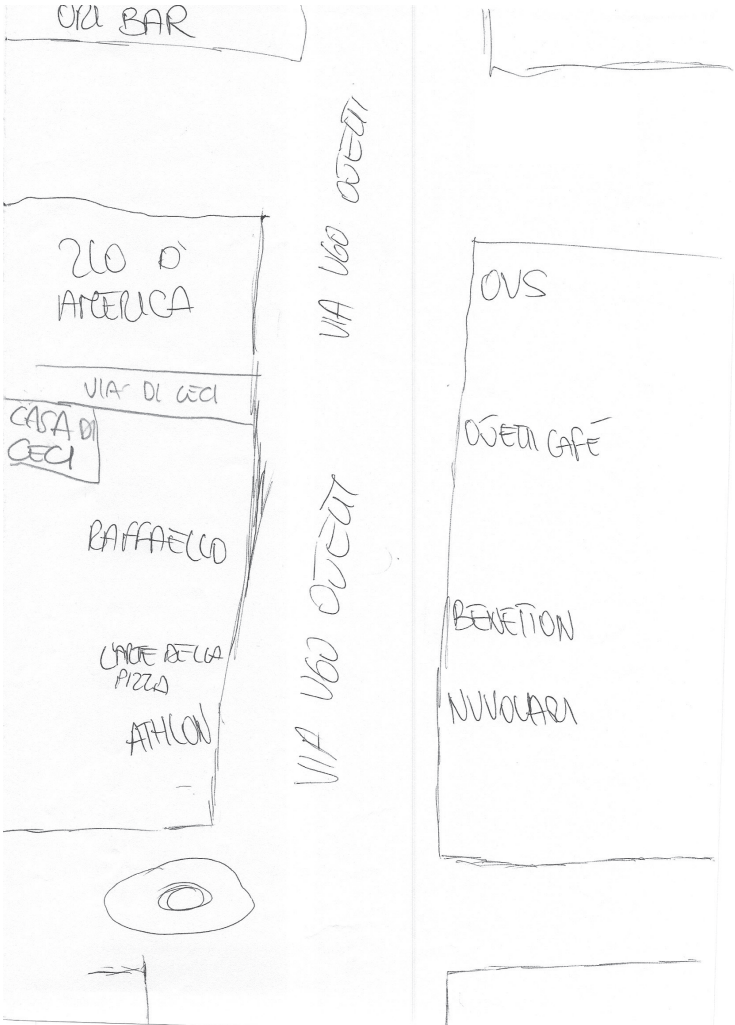
Negli incontri precedenti, avevamo chiesto ai ragazzi prima di disegnare insieme a noi delle mappe emiche del quartiere (Micciché, 2009), come esercizio per comprendere i modi in cui ognuno percepisce diversamente lo spazio intorno a sé, poi di proporre dei temi che avrebbero voluto affrontare durante le ricerche, in modo da poterci orientare nel redigere i bandi di ricerca che avremmo poi redatto per loro.



Fig. 17. Alcune delle mappe emiche prodotte dagli studenti durante il progetto di Alternanza Scuola-Lavoro









Se nei disegni non emerge alcun rapporto tra la scuola come istituto e il territorio vissuto dai ragazzi, con quest'ultimo che a volte sparisce come nel caso dei disegni di due ragazze che rappresentano la sola via Ojetti con tutti i suoi negozi, oppure con la scuola stessa che spesso resta relegata in un angolo, punto di partenza o di arrivo rispetto ai percorsi tracciati dai ragazzi, ma mai riempito di particolari connessioni col resto del quartiere, le proposte di ricerca sembrano puntare proprio a voler esplorare la possibilità di un'apertura del confine scolastico a quello che è la loro vita quotidiana fuori dagli spazi scolastici.

«Perché gli studenti non utilizzano gli spazi comuni offerti dalla scuola»

«Perché a Talenti non sono presenti murali belli?»

«Perché nel quartiere ci sono così tanti manifesti di stampo fascista?»

«Perché alcuni barbieri nel quartiere non vogliono tagliare i capelli alle ragazze anche se li portano corti?»

Grandi assenti in queste proposte sono proprio i media digitali e il loro utilizzo, cui i ragazzi non sono molto interessati a parlare. Quando provo a stimolarli a riguardo, anzi, ottengo il risultato di farli spazientire, come infastiditi dal mio voler rilegarli necessariamente in questo ruolo di “esperti di tecnologia”. Partendo da questi spunti, dividiamo i ragazzi in cinque gruppi: il primo, dal titolo “L'altro, il professore” si sarebbe dovuto occupare proprio di vedere come sia cambiato il rapporto tra docenti

e studenti dopo l'arrivo delle tecnologie digitali e, come si sarà intuito, è stato costruito ad arte da me appoggiandomi alle conversazioni private con alcuni studenti dell'ultimo anno che si erano detti interessati a ragionare sul rapporto con i proprio insegnanti.

Il secondo gruppo avrebbe lavorato su una ricerca intitolata “L'uso dello spazio nel tempo libero: un confronto generazionale”, occupandosi quindi di mettere a confronto l'uso dello spazio del quartiere nel tempo libero tra la loro esperienza e quella degli adulti che riuscivano a intervistare; il terzo gruppo si sarebbe invece occupato di indagare come fosse cambiato l'uso degli spazi della scuola negli anni, in una ricerca dal titolo “Vivere l'Orazio. L'uso degli spazi scolastici tra ieri e oggi”.

Il focus si sposta sulla costruzione dello stereotipo in connessione alla frequentazione di un luogo piuttosto che un altro nella ricerca del quarto gruppo, intitolata: “Siamo solo ciò che mostriamo? Gli stereotipi tra pregiudizio e orientamento”, mentre il quinto gruppo torna ad occuparsi con attenzione al quartiere, cercando di capire in che modo lo spazio venga conteso da diverse ideologie politiche che, con l'uso di manifesti e scritte sui muri, vanno a creare quello che i ragazzi hanno definito un “paesaggio scritto”, nella ricerca “Metonimia o Sineddoche? Le scritte sui muri e l'immagine del quartiere”.

Non mi soffermerò qui a raccontare le conclusioni dei ragazzi, ma a mostrare cosa nell'interlocuzione continua costruitasi durante le loro ricerche, in cui il mio ruolo è

stato sia quello di tutor che di “informatore privilegiato”, prestandomi quindi a numerose interviste, è emerso del modo in cui i media digitali interagiscono con le loro pratiche di costruzione della località. In particolare, ritroveremo in questi esempi molte delle dinamiche che già abbiamo avuto modo di osservare nei capitoli precedenti: osserveremo quindi come, tramite le performance di narrazione incidentale, gli studenti tentino di gestire e produrre le proprie reti sociali, le proprie *heimat*, cercando di capire che ruolo gioca in questo la Scuola come istituzione e se anche in questo caso tali narrazioni possano configurarsi come un uso del territorio, volto a produrre Montesacro come vicinato dove sia possibile ritrovare il senso delle proprie azioni e progettare il proprio futuro. Cercheremo inoltre di capire in che misura l’Orazio possa essere un contesto sensato per i suoi studenti.

- LA SCUOLA È UNA LOCALITÀ? DALLE TATTICHE ALLE STRATEGIE

Siamo nella nostra aula 3.0. I ragazzi si sono divisi in cinque tavoli diversi per lavorare alle loro rispettive ricerche e io e i miei colleghi giriamo tra i tavoli, per offrire consigli. Molti dei ragazzi, quando noi tutor siamo lontani, prendono in mano il cellulare per buttare un’occhiata sui social, in particolare Instagram, dando di gomito al vicino per fargli vedere una determinata “storia” o fotografia. L’altra applicazione più utilizzata è soprattutto WhatsApp, utilizzato tanto per scrivere a persone fuori dall’aula, quanto per comunicare più privatamente e soprattutto in

maniera meno evidente con i compagni di poco distanti. Questo chiaramente non mi sorprende. Una letteratura tutto sommato vasta sull'argomento ha mostrato come l'aspetto più interessante dei media digitali per i più giovani sia soprattutto la possibilità di divertirsi e di stare insieme ai loro amici (cfr. Ito et. al 2010, boyd 2014). Le diverse lamentele di professori e genitori rispetto all'uso eccessivo del telefonino, in questi testi, sembrano semplicemente testimoniare come ai ragazzi interessi più frequentare, in ogni modo possibile, i propri amici che seguire una lezione o pranzare coi parenti.

Questo aspetto comunque compare fortemente anche nella mia esperienza, soprattutto nel confronto tra i loro comportamenti e i miei ricordi scolastici. Mentre sto venendo intervistato riguardo la possibilità che avevo di incontrare studenti di altre sezioni, racconto con alcuni aneddoti di come la ricreazione fosse un momento fondamentale e per parlare magari con una ragazza di un'altra classe bisognasse o essersi accordati prima o sapere dove andare a cercarla, perché in soli 15 minuti la scuola può essere troppo grande da esplorare. Il racconto li fa ridacchiare, poiché loro chiaramente hanno sempre sott'occhio chat e gruppi di WhatsApp e infatti mi dicono di preferire passare la ricreazione in classe piuttosto che in cortile, visto che hanno comunque la possibilità di parlare con amici di altre sezioni in qualsiasi momento.

Lasciando però per un momento da parte la comunicazione "privata" di WhatsApp, canale che comunque conosco e so gestire bene, a mettermi in

difficoltà è invece l'uso di Instagram. Non solo non ho mai avuto prima un account, ma non mi aspettavo nemmeno di vederlo soppiantare così fortemente Facebook. Parlando con i ragazzi del quinto gruppo, ad esempio, gli propongo di utilizzare Facebook per verificare quanto le scritte sui muri di Montesacro contribuiscano a creare una certa immagine del quartiere, ma la risposta di uno di loro, Marco, mi lascia abbastanza stupito:

M: «Ah, boh, io mica me la ricordo la password di Facebook».

Devo ammettere che l'idea che un adolescente non fosse neanche più in grado di rientrare nel suo profilo Facebook, mi lascia piuttosto stupefatto. D'altronde, si tratta di un social molto più «pe' vecchi», come mi spiega una ragazza del gruppo, cui rispondo fintamente piccato:

FA: «Io sto su Facebook eh, mica su Instagram»

M: «Sì, però pure mia madre, o i professori»

E questo credo spiega efficacemente perché Facebook abbia perso fascino per i più giovani: è un luogo che contiene tutte le loro possibili reti sociali, inclusa la famiglia (cfr. Miller, 2016b), rendendo molto più complesso potersi divertire su questa piattaforma. Suggerisco allora di usare Google Maps, ma le immagini vengono rapidamente recuperate grazie a Instagram, utilizzando i nomi delle vie o delle zone che ci interessavano come tag da ricercare. Lo

spostamento di molta della comunicazione su Instagram ha modificato anche la maniera di raccontarsi sui social: non più i post di Facebook in cui raccontare qualcosa attraverso un testo più o meno piccolo, ma quasi esclusivamente fotografie e brevi video caricati su Instagram. I ragazzi e le ragazze con cui lavoro raccontano continuamente piccoli pezzi della loro giornata, momenti non particolarmente significativi ma quotidiani, mostrano dove sono e cosa stanno facendo, attraverso Instagram, in maniera molto capillare e continuativa.

Come suggerisce Miller (2016b),

These teenagers are easily bored. The world around them, in which almost everything strives to be special, can thereby become quickly bland and undifferentiated. When everything is trying to be special, paradoxically nothing ever is. Having the task of making something special through selecting it as a photograph, therefore, may become a useful means of making the world less boring and being alive to the things around one (ibid., p. 88)

Le fotografie condivise e quelle visualizzate inoltre hanno lo scopo, secondo l'antropologo britannico, di essere testimonianza del modo di guardare al mondo di questi ragazzi e in qualche misura anche i modi di osservare cambiano nel momento in cui si ha in mente la possibilità di trovare l'inquadratura giusta in ogni momento:

Instagram does more than place a frame

around things that have been crafted. It also puts ‘frames’ around everyday experience. In other words, it may be that the image that is posted on Instagram is largely a legitimation for the far more considerable time some of these young people spend looking at the world around them within the frame of ‘what would make a good photograph for Instagram’. (ivi)

Se in effetti anche gli studenti dell’Orazio mostrano di possedere questo “sguardo da Instagram”, l’utilizzo del social e più in generale dello smartphone durante l’orario scolastico assume spesso uno scopo diverso, più puntuale e meno “eccezionale”. Nel parlarne, devo specificare, i ragazzi si dimostrano di essere molto più “anti-smartphone” di me. Quando cominciamo a parlare dell’uso del telefono durante le lezioni infatti, uno dei ragazzi del primo gruppo, Giuseppe, mi dice:

G: «in realtà è vero che è molto facile distrarsi con gli smartphone. Stanno lì, sul banco... magari mentre stai seguendo ti cade l’occhio e vedi che è arrivata una notifica, oppure butti al volo uno sguardo su Instagram o sulle notizie... non è facile non farlo. Poi ci sono anche le volte in cui il professore ti dice di usare il cellulare per cercare qualcosa, allora possono essere anche utili come tecnologie. Però spesso fanno distrarre»

FA: «Ma quando vi distraete con lo smartphone, ci passate diversi minuti o buttate

un occhio ogni tanto?»

G: «No, cioè magari capita che qualcuno si metta proprio a fare altro, ma è più che hai sempre la possibilità di staccare il cervello per qualche secondo... di far prendere aria alla testa»

Ascoltando questa testimonianza e osservando questo modo di praticare l'utilizzo dello smartphone, mi rendo conto quindi che si tratta soprattutto di un modo per toccare sempre le proprie reti sociali, come a controllare che siano sempre lì a disposizione, anche se non si ha necessariamente qualcosa da fare con loro.

WhatsApp in questo senso si dimostra certamente uno strumento meno passivo, utilizzato come detto per chattare con qualcuno che non è presente in aula ma potenzialmente anche col vicino di banco, per creare un canale più intimo che sfugga all'insegnante e agli altri compagni. In questo senso, è stato anche testimone della mia capacità di pormi come una figura più vicina a loro che a quella degli insegnanti, nel momento della presentazione dei loro progetti di ricerca all'interno della facoltà di Ingegneria della Sapienza, conclusione ideale del percorso di Alternanza Scuola-Lavoro. Mentre stavo introducendo il lavoro fatto al pubblico che assisteva alla presentazione, vedo lo smartphone poggiato sopra la cattedra vibrare e comparire una notifica da parte del gruppo WhatsApp che noi tutor avevamo creato insieme ai ragazzi. Appena lascio la parola, prendo il telefono e visualizzo la notifica, trovandomi di fronte a una mia foto mentre sto parlando.

Stando al gioco, rispondo, sempre sulla chat, redarguendo scherzosamente l'autore della foto e ricordando a tutti di stare zitti e seguire i discorsi, causando un giro di risate tra tutti gli studenti, mentre il resto del pubblico rimane ignaro a discutere proprio di loro. Insomma, similmente a come abbiamo visto parlando di altri abitanti di Montesacro, quei giovani-adulti che iniziano a costruire una propria vita autonoma, l'utilizzo dei media digitali e in particolare dei Social Network è utile alla gestione delle proprie reti personali di amicizie e conoscenze, oltre che a tenere sempre d'occhio il mondo dei propri interessi.

Come però loro stessi mi fanno notare, dentro la scuola non ci sono solo gli studenti e le loro tecnologie, ma anche i docenti e le tecnologie "formali", imposte dall'istituzione scolastica. Le relazioni tra queste due figure sono fortemente influenzate dall'arrivo di entrambe le tecnologie. Da un lato, come abbiamo visto, c'è la difficoltà degli insegnanti a far risultare le loro lezioni più interessanti delle reti sociali contattabili attraverso i media digitali; d'altro canto però strumenti come il registro elettronico, modificano fortemente anche il grado di implicazione che lo studente deve costruire nei confronti della vita scolastica.

G: «Si tratta sostanzialmente di una cosa che sostituisce del tutto il vecchio registro. No, non è vero... ti spiego. Il vecchio registro c'è ancora, si fa il solito appello, come poteva fare ai tempi tuoi. Poi però si rifà l'appello sul registro elettronico. E qui già ci sono i primi casini, perché molti professori non sanno

come si usa o comunque si sbagliano, quindi o fanno fare a uno di noi o ti tocca controllare sul sito che ti abbiano segnato presente»

FA: «Sennò?»

G: «Sennò i tuoi genitori possono vedere che tu sei assente a scuola e può succedere un casino. Stesso discorso sui voti, devi controllare che li segnino giusti e devono essere sempre messi sul registro elettronico. Certo, è comodo perché puoi sempre controllare i tuoi voti, farti i conti sulla tua media, vedere che lezioni ci sono per il giorno dopo e che impegni hai»

FA: «In che senso impegni?»

G: «Eh, metti caso, oggi c'è Alternanza. Domani c'è la partita di pallavolo, poi magari c'è una gita, oppure il corso di dibattito... ci sono un sacco di cose che si fanno»

FA: «E i genitori possono vedere tutto quello che c'è su questo registro?»

G: «Sì, se hanno la password sì. Vedono se sei presente, i voti, possono usarlo per prenotare i colloqui coi professori...»

FA: «Quindi da un lato è comodo, dall'altro non vi lascia tanto spazio di fuga?»

G: «No, il problema non è tanto quello, quanto i professori che non sanno usarlo o se ne approfittano e magari ti segnano dei compiti dopo che la lezione è finita o ti spostano il giorno di un compito in classe o un interrogazione nel pomeriggio e tu non ne sai niente. Non tutti sono corretti»

È interessante notare come per gli studenti i problemi diventino quasi tutti di natura organizzativa e quasi professionalizzante; come abbiamo visto poco sopra, finiscono per contarsi l'equivalente dei giorni di ferie. Al contrario, alcuni professori lamentano l'impossibilità per i ragazzi di prendersi delle responsabilità e maturare. La gestione del rapporto tra i genitori e la scuola, precedentemente quasi del tutto demandata ai ragazzi, viene ora gestita totalmente dal registro, impedendo loro di sperimentare quelle astuzie come le entrate in seconda ora, saltare un giorno di scuola e altre tattiche per cavarsela che, per ammissione degli stessi insegnanti, se fatte senza esagerare sono anche un modo per scoprire le proprie capacità di essere responsabili e gestire il tempo.

Se in questo senso quindi l'arrivo della tecnologia in classe sembra eliminare una componente formativa dall'esperienza scolastica, l'Orazio ha da poco installato in ogni classe un computer e un proiettore, da utilizzare per integrare il tradizionale insegnamento frontale.

G: «Sì, ma alcuni professori non lo usano mai, o solo per far vedere un film ogni tanto. Poi ci sono anche quelli che magari lo usano per far vedere delle immagini di quello che stanno raccontando, oppure per usare programmi come Dropbox o Padlet per condividere del materiale o farci lavorare insieme su qualche testo... però sono pochi, dipende molto dalla persona insomma. Poi ci

sono anche quei professori che ti fanno tirare fuori il telefono e te lo fanno usare per la lezione, e quella è una cosa che ti fa capire che ci tengono a tenerti dentro»

Anche il rapporto con l'insegnante quindi viene mediato attraverso la lente delle nuove tecnologie, permettendo di distinguere tra insegnanti aggiornati e volenterosi e quelli meno interessati a farsi più vicini ai loro studenti. Ma la cosa che i ragazzi sottolineano giustamente, è come tutte queste possibilità siano demandate soprattutto alla buona volontà dei singoli insegnanti.

Esattamente come i cancelli di scuola rappresentano una soglia insuperabile per le sei ore di lezione, escludendo totalmente la possibilità di una connessione tra il territorio Montesacro e l'Orazio, mi sembra che anche gli smartphone vengano avversati per le stesse ragioni. Il parallelo mi viene sottolineato proprio da una delle studentesse, Chiara del gruppo tre, che mi intervista per domandarmi cosa facessi io in classe quando mi annoiavo. La mia risposta suona talmente anacronistica raccontata oggi, nonostante siano passati solo otto anni dal mio diploma, da scatenare diverse risate anche tra i ragazzi vicini, intenti nei loro lavori di gruppo. Prima infatti cerco dei punti di contatto, raccontando come nel mio ultimo anno avessi acquistato un Ipod, con cui potevo scaricare giochi e applicazioni per intrattenermi.

C: «Un iPhone?»

FA: «No, un Ipod, non era anche

un telefono, era una specie di mp3 con le applicazioni»

Notato come il mio essere pioniere nell'utilizzo di videogiochi in classe abbia già un sapore vintage, racconto di quello che è stato forse il mio svago principale durante i 5 anni di frequentazione dell'Orazio. Spiego ai ragazzi come avessi sempre scelto di sedermi nella fila di banchi accanto alla finestra, perché in questo modo potevo perdermi a guardare fuori. La cosa si faceva interessante soprattutto negli anni in cui la mia classe si trovava in un'aula che affacciava non sul fronte dell'istituto e quindi su via Savinio, ma sul retro e quindi sul grande parco che si sviluppa alle spalle della scuola. Da quel lato infatti non solo era possibile, il sabato, vedere le pecore al pascolo (sic!) ma si riusciva a raggiungere con lo sguardo anche la limitrofa stazione dei pompieri che, facevano delle esercitazioni all'aperto molto intrattenenti.

Come detto, il mio racconto scatena più di qualche risata, cui mi unisco. Poi però Chiara riprendere il controllo della sua intervista e mi dice:

C: «Quindi alla fine più o meno facevi quello che facciamo noi»

FA: «Anche voi guardate i pompieri che si esercitano?»

C: «No, però comunque cerchiamo di guardare cosa succede fuori dalla classe»

Questa prospettiva, innanzitutto, vale a scardinare

gli stereotipi sugli adolescenti di oggi, che li vedono come perennemente disinteressati e distratti. Dopo aver passato anni a, letteralmente, contare le pecore piuttosto di scoprire di cosa stesse parlando l'insegnante alla cattedra, non mi sento molto saldo sul pulpito da cui dovrei giudicare il comportamento di questi ragazzi che ogni tanto mandano un messaggio all'amico, al fidanzato o anche ai genitori e dopo, magari, controllano che foto abbia messo su Instagram il loro calciatore o cantate preferito. Soprattutto però, quello che questo confronto mi fa comprendere è come l'istituzione scolastica non solo sia spesso impreparata a introdurre nelle classi tutti quegli strumenti “formali” proposti dalle nuove tecnologie di cui abbiamo appena parlato, ma come lo sia ancor di più a trovare un senso educativo all'intera sfera di internet che può essere raggiunta grazie agli smartphone che gli studenti hanno sempre con sé. Il problema sorge però soprattutto dal momento che gli studenti vengono ritenuti, come abbiamo visto, incredibilmente capaci di utilizzare questi strumenti, per cui spesso la gestione della tecnologia in classe viene demandata direttamente a loro.

In questo senso, il concetto di “nativi digitali” appare in tutta la sua capacità di costruire uno stereotipo ed appiattare ogni ricerca di significato: si suppone che i ragazzi sappiano usare questi strumenti “naturalmente” e non si fornisce alcuna motivazione sul fascino esercitato da questi stessi. Diventa quindi fondamentale chiedersi se le varie narrazioni incidentali che questi adolescenti compiono quando mettono una foto su Instagram o scrivono su WhatsApp all'amico che frequenta un'altra scuola siano “semplicemente” dei modi per gestire le proprie reti sociali

o rispondano anche alla necessità di doversi ambientare all'interno di un territorio che faticano a incontrare, di dover produrre la scuola prima e Montesacro poi come località e quindi contesti densi di significato per la loro azione. Come avevo preannunciato, il rapporto che i ragazzi intessono con questi media digitali non è poi molto diverso da quanto abbiamo già osservato precedentemente in questo testo: questi strumenti vengono usati per gestire le proprie reti sociali, costruendo attraverso forme di navigazione, sperimentazione e socializzazione i le proprie “locality-network” e i propri “internet personali”. Chiaramente, lo fanno con tutte le caratteristiche dell'adolescenza, per cui le relazioni affettive e i media digitali che permettono di gestirle occupano la maggior parte del loro tempo, anche quello che dovrebbe essere demandato ad altre attività.

Abbiamo però osservato anche come i media digitali vengano utilizzati nel liceo Orazio per rinegoziare due rapporti: quello tra docente e studente e quello tra scuola e territorio, tra liceo Orazio e Montesacro. La Scuola come istituzione cerca infatti di costruire le ore di lezione come un momento separato in un luogo separato dal resto del territorio, e dunque in un luogo e un tempo “sacri” nell'accezione durkheimiana del termine (cfr. Dei 2018); in questo senso, i media digitali e in particolare gli smartphone sono quasi strumenti sacrileghi, che permettono più facilmente una fuga da questi spazi e tempi separati, che fino a pochi anni fa andava invece conquistata con rischi e sforzi di molto maggiori. Spesso, questi strumenti rappresentano davvero delle “case mobili”, come gli zainetti di cui parla Michela Memè

(2011) riferendosi a bambini di scuola elementare. Con lo smartphone i ragazzi contattano a tutti gli effetti una propria domesticità costituita dall'insieme di tutti quegli *heimat* e quelle reti che riescono a costruirsi e all'interno del quale cercano di prodursi come soggetti in un contesto sensato, azione che, inevitabilmente, risulta spesso più affascinante di quanto sta spiegando il professore.

Al tempo stesso, l'iniziativa della scuola a cercare di “strappare” i ragazzi ai loro contesti domestici, nel momento in cui non è più possibile farlo “semplicemente” chiudendoli dentro un edificio da cui non possono uscire per nessuna ragione prima del suono della campanella, viene demandata semplicemente alla buona volontà di singoli insegnanti. L'integrazione dei media digitali e delle nuove tecnologie nelle classi torna solamente utile a semplificare il controllo degli studenti e la comunicazione con i genitori. Con mia grande sorpresa, e con un certo dispiacere, mi trovo così a scoprire che l'Orazio è forse, tra i luoghi di Montesacro che ho provato a studiare, quello che più difficilmente riesce a essere prodotto come località, rimanendo in alcuni casi quasi un nonluogo (Augè, 1996). Contrariamente a quella che era stata la mia esperienza in quegli stessi spazi, in cui la scuola faceva da perno di tutte le esperienze legate al quartiere, i ragazzi con cui mi confronto gestiscono la loro relazione con la scuola con la stessa pragmaticità con cui un lavoratore organizza il proprio piano ferie. Bisogna gestire le ore di Alternanza scuola-lavoro, le altre ore laboratoriali e le possibili assenze da spendere in momenti strategici. Questi comportamenti che nei racconti che io faccio agli studenti erano fortemente tattici, pratiche volte non a

contrapporsi ai regolamenti scolastici ma a sfruttare gli interstizi dei comportamenti ufficiali, a sfruttare il territorio della strategia dei professori a proprio vantaggio, ora sembrano molto più allineati alle strategie, regolati spesso con trasparenza anche nei confronti degli insegnanti che accettano queste modalità di approccio alla scuola.

- PROGETTARSI

Tutto quanto abbiamo appena visto ha, però, un secondo grado di complessità, che vorrei ora evidenziare: i ragazzi sono i primi a lamentarsi di non riuscire a trovare nella scuola un contesto sensato; se ne lamentano in maniera esplicita gli studenti più preparati, che vorrebbero trovare nella scuola gli strumenti adatti a orientarsi tra le possibilità del loro presente.

G: «Sinceramente abbiamo anche troppi stimoli, troppe cose che possiamo fare, non è che riesci a concentrarti tanto facilmente» mi spiegano due ragazze, sempre in riferimento alla difficoltà a stare attenti in classe. «Ti viene spontaneo fare più cose contemporaneamente, controllare le notizie o parlare con un amico. Sembra assurdo fare solo una cosa per una o due ore... e non ci viene dato veramente un modo per integrare tutte queste possibilità a una lezione!»

FA: «Ma come dovrebbe essere integrato secondo voi? A livello tecnico?

Cioè come usare supporti, immagini, cose del genere?»

G: «No, non è tanto quello. Cioè, anche quello, sicuramente quando qualche professore lo fa aiuta. Però secondo me il problema è che internet potresti usarlo per farci conoscere quello che c'è fuori dalla scuola, quello che succede ora, invece questo non succede mai»

Questa necessità di poter trovare dentro scuola quello che c'è fuori si manifesta anche mentre lavoriamo insieme ai loro progetti. Al netto dei continui tentativi di risparmiarsi la fatica in quello che, nonostante tutti i gli sforzi di noi tutor, ai loro occhi comunque restava un lavoro obbligatorio da fare, spesso anche oltre l'orario scolastico, ho modo di vedere come, man mano che il progetto comincia a svilupparsi come un loro prodotto, cresce la voglia di approfondire. In particolare, questo accade per i ragazzi che si occupano di temi in qualche modo "esterni" alla scuola, mentre i gruppi che devono rimanere dentro i confini dell'istituto per fare le loro interviste, manifestano un certo calo dell'interesse col passare del tempo. Nell'ultimo incontro, nel quale chiediamo ai ragazzi di darci suggerimenti per migliorare il progetto per gli anni futuri, la necessità di poter incontrare il territorio di Montesacro fuori dall'Orazio viene sottolineata più volte.

Allo stesso modo, tra le qualità del percorso da noi proposto, viene sottolineato da molti dei ragazzi l'aver intravisto un ruolo sensato di un lavoro simile a quello svolto nei mesi di Alternanza all'interno della società in cui

in futuro dovranno inserirsi:

S: «La cosa più divertente è stata usare le cose che ci facevate leggere o ci raccontavate per farci qualcosa, anche se magari non è stato niente di pratico, ma avrebbe potuto esserlo no? È la cosa più vicina a pensare cosa fare dopo la scuola che ci è capitato di fare qui»

Come ho raccontato all'inizio di questo breve strappo sulla vita del liceo Orazio, eccezion fatta per quei ragazzi che vogliono tentare carriere legate a discipline scientifiche, molti pochi di loro hanno chiara un'idea di quello che potranno fare dopo la scuola. Questo, mi sembra, non è semplicemente da legare a momenti di dubbio che possono essere pensati come tipici di quest'età, ma come una conseguenza di quell'aumento dei mondi possibili e degli habitat di significato con cui confrontarsi che può causare delle forme di spaesamento, come abbiamo visto nei capitoli precedenti.

Parlando del suo futuro, un ragazzo dell'ultimo anno, Alberto, mi dice:

A: «Non so ancora.... Penso che magari mi iscriverò a ingegneria... non so a fare cosa, però penso qualcosa del genere. Non ci ho mai veramente pensato prima a cosa avrei potuto fare in un futuro... perché? Boh, forse perché alla fine non ci credo tanto, al fatto che adesso mi faccio uno schema... un progetto per il futuro e poi lo seguo... vediamo come

va. Potenzialmente uno potrebbe fare tutto, però poi tanto devi scegliere qualcosa di utile, nel senso, utile per guadagnare, altrimenti che ci fai? A meno che non ti trovi qualche ruolo che vorresti ricoprire... però a pensare queste cose non è che te lo insegna nessuno, a scegliere. Alla fine l'importante è riuscire a fare qualcosa con cui stare tranquilli, penso, continuare a poter fare le cose che poi ti piacciono veramente, a poter stare con le persone a cui tieni»

Qualcosa di simile mi dice una studentessa anch'essa vicina alla fine del suo percorso scolastico, Velia:

V: «è anche difficile stare dietro a tutto quello che succede nel mondo e scegliere un posto in cui ti piacerebbe stare... pensa a quante cose accadono ogni giorno, che tu leggi o vedi o senti. Secondo me per questo molti miei coetanei poi vogliono fare i giornalisti, per dare un ordine a tutte queste cose, queste notizie. Tipo, mia sorella maggiore ha sempre sognato di andare a vivere in Inghilterra e l'ha fatto poi, quando ha finito l'università. Però poi pure quello cambia, perché anche andare lì ora è più difficile. Io un sogno così non riesco ad avercelo, magari a un certo punto mi verrà, per ora no. Mi da anche un po' d'ansia che non so nemmeno se voglio stare qui oppure no, se tra dieci anni sarò a Roma o chissà dove»

Molti degli studenti con cui ho lavorato non sembrano aver mai avuto interesse nel delineare il loro futuro fuori dalla scuola, dando molta più importanza alla necessità di mantenere intatte le proprie reti sociali. Nonostante insomma i ragazzi siano sicuramente capaci di manovrare in maniera ottimale tutti gli strumenti a loro disposizione con cui contattare diversi mondi di possibilità, nessuno o quasi si è curato di dirgli cosa farsene. Loro hanno imparato a camminare anche molto bene, ma nessuno li sta aiutando a scegliere una direzione. Rischiano di rimanere vittime delle tantissime possibilità che avrebbero a disposizione anche data la loro posizione sul campo sociale, poiché sono comunque figli di famiglie con un discreto capitale economico a disposizione che escono da un liceo classico e potranno permettersi anche ulteriore formazione. Eppure, la sensazione che regna nel parlare di futuro con loro è che questo non riesca ad essere un orizzonte verso cui direzionare la propria azione ma piuttosto un qualcosa che si muove inesorabilmente verso il presente rischiando di schiacciarlo e non aiuta il non aver mai potuto sperimentare in maniera riflessiva un qualche tipo di rapporto con il territorio dove abitano, cioè Montesacro.

In questo senso quindi i media digitali e in particolare i social network vengono utilizzati per conoscere ciò che c'è fuori e soprattutto per raccontarsi incidentalmente mettendo le proprie esperienze in una cornice che le renda significative.

Diversamente rispetto quanto abbiamo visto con

gli altri abitanti di Montesacro con cui ci siamo confrontati, è complesso restituire un quadro univoco e completo della situazione, data la rapidità con cui cambiano i sentimenti e le idee di un ragazzo di sedici o diciott'anni. Con questo capitolo, oltre raccontare quale forma abbia voluto dare alla mia prima parte di pratiche di restituzione verso il territorio, volevo mostrare in che modo la Scuola come istituzione cerchi di interagire con la possibilità di pensare il futuro come un fatto culturale. Quello che ho potuto osservare è che, fatte salve eccezioni dovute soprattutto alla buona volontà di singoli docenti o dirigenti scolastici, si tenti ancora di alzare le mura che dividono la scuola dal territorio, evitando di affrontare in maniera critica la realtà dei fatti per cui le lezioni di scuola sono solo uno dei momenti in cui i ragazzi costruiscono i propri capitali culturali che devono concorrere con molti altri che non sono strutturati; questa mancanza di struttura e di progettualità nella costruzione dei capitali culturali e mediatici degli studenti è anche dovuta al doverla sempre praticare come qualcosa di secondario, qualcosa cui gli viene detto che danno sempre troppa importanza.

Nel caso dei ragazzi con cui ho lavorato quindi, piuttosto che di una crisi dell'usabilità del territorio o delle operazioni più comuni con cui vivere in società, sembra di vedere uno spaesamento dovuto a una crisi dell'abilità di progettarsi, di immaginarsi in un futuro, di attivare cioè il lavoro dell'immaginazione come fatto sociale per pensare a come costruirsi come individui adulti. Ho però potuto notare anche come, dando ai ragazzi la possibilità di guardare a loro stessi con un approccio di ricerca, essi

abbiano grande interesse a provare a capirsi e quindi a localizzarsi.

Se un piccolo risultato è riuscito anche ad ottenerlo un progetto abbastanza improvvisato di Alternanza Scuola-Lavoro, tirato su in fretta e furia da tutor senza precise esperienze di insegnamento o di lavoro con ragazzi adolescenti, viene da pensare che sia ancora possibile ottenere anche grandi risultati se si tentasse di “sprovvincializzare la ricerca” e quindi di fornire ai più giovani gli strumenti per gestire ed orientare l'enorme gamma di interessi che sono in grado di sviluppare in delle più precise aspirazioni per il futuro.

5. Raccontare per ritrovarsi

La domanda da cui è nato questo lavoro era molto generica e, quindi, molto difficile: come cambia il modo di abitare i luoghi a quasi trent'anni di diffusione dei media digitali?

Per cercare una risposta ho innanzitutto provato ad articolare il concetto di abitare, intendendolo come un processo di produzione della località (Appadurai 2012, 2014), cioè di un contesto dotato di senso per l'azione individuale, che viene praticato dagli individui nella quotidianità attraverso la pratica sociale dell'immaginazione. A partire da questi concetti, ho poi cercato di calare la mia osservazione su un territorio preciso, cioè il quartiere di Montesacro a Roma, andando a osservare come individualmente, collettivamente e istituzionalmente i media digitali vengano coinvolti in diverse pratiche.

In prima battuta, è emersa una posizione apparentemente paradossale di questi media. Essi infatti, permettendo agli individui l'accesso a vari tratti culturali, si ritrovano ad essere tra le cause del sorgere di una

senzaione di spaesamento dovuta al perdere di valore delle “tradizioni tradizionali” (Bausinger, 2008) cui consegue una crisi della presenza come individui dotati di senso in un contesto dotato di senso e della capacità di ambientarsi in un territorio che sia costellato da luoghi e spazi significativi; al contempo però, alcune caratteristiche di questi media sembrano indicarli come possibili strumenti con cui affrontare e forse risolvere questa crisi. All’interno della tesi ho mostrato come questo avvenga, in particolare, grazie allo sviluppo di una particolare pratica comunicativa, quella della narrazione del sé e dei propri luoghi fatta di fronte a un pubblico più o meno ampio, che sfrutta proprio la caratteristica dei media digitali odierni di proporsi come strumenti da utilizzare in maniera routinaria e abitudinaria.

Per arrivare a questa conclusione sono andato a incontrare gli abitanti di Montesacro, che ho definito come dei borghesi appartenenti a una “classe spaesata”, cioè a un segmento di società in cui l’aumento di quelli che con Bourdieu e Vereni abbiamo definito “capitali mediatici” con cui giocare la propria posizione nel campo sociale rende sempre meno automatico ed evidente comprendere quale sia la nicchia sociale in cui ogni individuo dovrebbe situarsi. Proprio tra loro ho potuto notare, prima a livello individuale e poi collettivo, come tale spaesamento venisse affrontato attraverso il proliferare di una certa forma di narrazione, una serie di pratiche particolari che ho definito come performance di narrazione incidentale multimediale (cfr. Bausinger, 2014), cioè come delle tattiche (de Certeau, 2001) di racconto che si costituiscono non necessariamente di un testo, ma anche semplicemente di una parola o di

un'immagine e che non vengono estratte dal contesto di produzione per renderle più evidenti ma anzi adattate ad esso, rese marginali, conformate alle cornici, fatte capitare quasi “per caso”.

Segmentando il campo di ricerca in tre diversi casi di studio, ho inizialmente incontrato tre individui tra i venticinque e i trent'anni che stavano per la prima volta affrontando l'esperienza di vivere da soli, cioè lontani dalle famiglie, trasferendosi a Montesacro. Ho così osservato come queste forme di narrazione incidentale venissero da loro utilizzate per ambientarsi all'interno di un territorio in qualche misura “nuovo” e per gestire tutte le diverse *heimat* (Bausinger, 2008), le “patrie”, cioè i contesti significativi, che ognuno possiede in modalità molteplici. I percorsi tracciati da queste pratiche di narrazione sono inoltre risultati capaci di produrre diverse forme di località che ho chiamato “località-network”, che possono trovarsi totalmente sul web oppure spargersi (e quindi confondersi) tra spazi digitali e fisici. Attraverso i media digitali poi, gli individui sembrano produrre quello che ho definito come “internet personale”, cioè la rete interconnessa di tutte le proprie relazioni e interessi e *heimat*; la gestione di queste reti personali è una delle forme con cui essi mettono in moto quella pratica tipicamente umana che de Certeau (2001) ha definito come invenzione del quotidiano (de Certeau, 2001) nel tentativo di risolvere le sensazioni di spaesamento.

Per affrontare la questione su un livello più collettivo ho invece presentato il caso dei gruppi Facebook legati al quartiere di Montesacro; al loro interno lo

spaesamento viene articolato attraverso una particolare retorica, cioè quella del degrado. Attraverso le performance di narrazione incidentale che vanno a descrivere in maniera quotidiana e continuativa il territorio del quartiere, gli abitanti di Montesacro che frequentano questi gruppi, perlopiù individui tra i trentacinque e i sessantacinque anni, evidenziano uno scarto qualitativo che, nel corso del tempo, si è generato all'interno di Montesacro: un degrado fisico denotato dalla crescente incuria del territorio che è connesso a un degrado morale dei valori e a una sparizione delle possibilità di fare comunità. La difficoltà di costruire Montesacro come un vicinato nel senso più comune del termine, cioè non solo come un contesto dotato di senso ma soprattutto come un insieme di persone che si conoscono e aiutano vicendevolmente e quindi di rimodellare il quartiere su un'idea di "paese" che sembra essere esistita nel passato viene quindi slegata da ogni altro problema e pensata invece come connessa al concetto di degrado e agli agenti che lo provocano. Nei tentativi di denunciare questo degrado infatti si ritrova spesso anche la felicità nel constatare come questa battaglia possa unire le persone e portarle a conoscersi e a parlare tra loro, almeno su Facebook. Inoltre, la retorica del degrado riesce a dare un senso ai problemi della vita quotidiana degli abitanti del quartiere, attraverso la continua ricerca di un colpevole, che a volte sono i più giovani, a volte la politica, a volte il futuro, a volte gli stranieri e a volte loro stessi. Analizzando il dipanarsi di questo dibattito nel corso di quasi tre anni, ho mostrato come esso ci porti a evidenziare diverse conseguenze.

Innanzitutto, questi spazi digitali sono costituiti da “lembi” che vengono tatticamente (cfr. de Certeau, 2001) “strappati” a piattaforme gestite globalmente e resi così locali. Proprio questi spazi sottratti e localizzati informalmente divengono i luoghi privilegiati della discussione sociale e politica del quartiere, quelli dove, seppur in maniera come detto incidentale, più fortemente viene praticata un’idea di vicinato come spazio dell’incontro tra contigui, del confronto e dello scambio “gratuito” di opinioni e informazioni, il cui unico vantaggio è la costituzione di una comunità migliore, per quanto le forme attraverso cui ciò avviene sono spesso molto conflittuali. Come ho cercato di mostrare, questo continuo confronto avviene attraverso diverse narrazioni incidentali multimediali del territorio Montesacro, che quindi non si limitano a descriverlo, ma ne costituiscono allo stesso tempo una descrizione, una produzione e un uso. Attraverso le narrazioni incidentali infatti gli abitanti del quartiere mettono in atto una co-produzione del quartiere-vicinato (stavolta nel senso affidato al termine da Appadurai) in un continuo lavoro che attraverso queste performance digitali d’uso dello stesso lo ri-definiscono e ri-significano di continuo, in una dinamica per cui, in poche parole, il territorio si fa mentre si usa e pratica. Il territorio che risulta da queste pratiche è un intreccio tra spazio fisico e spazio dei flussi (cfr. Castells, 2008). In questo senso quindi i media non si propongono come agenti deterritorializzanti, ma anzi nel loro essere utilizzati per mettere in scena tali performance entrano a tutti gli effetti a far parte del territorio, come una sua porzione meno facilmente individuabile e confinabile, ma comunque piena di narrazioni incidentali che lo “usano”

continuamente e che permettono agli abitanti di praticarlo in modalità che non sembrano più accessibili altrimenti.

All'interno di tutta questa dinamica, il quartiere Montesacro e l'idea della vita in comunità che in esso dovrebbe potersi rintracciare vengono sottoposti a forme di patrimonializzazione, operazioni di nostalgia capaci di definire il confine tra un comportamento non solo giusto ma, soprattutto, autentico da ciò che è il suo opposto. Spingendomi più in là all'interno di questo discorso, vorrei proporre che il territorio rischi, attraverso queste pratiche, di venire sacralizzato.

Dico "rischia" perché questa forma di sacralizzazione del territorio tende a renderlo completamente inerte, separato dalla realtà, in un'accezione durkheimiana del concetto di "sacro". Se quindi da un lato il processo di sacralizzazione (Rappaport 1971, 1979, Remotti 1993) serve proprio a incapsulare (Connerton, 1999) discorsivamente certi valori e certe retoriche di verità assoluta (Herzfeld, 2005), mettendo quindi in luce quali siano gli assunti su cui si fonda il pensiero degli abitanti del quartiere, il timore che ritengo dovrebbe sorgere riguarda la possibilità che, come nel caso delle retoriche di degrado, si possa arrivare a delle polarizzazioni estreme in difesa di questi valori. Se quindi la sacralizzazione del territorio sembra portare da un lato una, auspicabile, presa di responsabilità dall'aspirazione collettiva e non individualistica la cui importanza non va assolutamente sottovalutata, dall'altro sembra rendere il territorio stesso intoccabile, non modificabile e, soprattutto, degno di comportamenti estremi in sua difesa. E mi sembra

che proprio in questo senso si possano rileggere i due stereotipi dell' "Altro" che si vengono a creare: esso o è sacrilego, disinteressato al territorio, predatore capace di togliere senza dare e di rovinare tutto, oppure è totalmente sacrificato per esso e in quel caso può essere accettato, nella sua natura di risorsa che può agire negli ambiti che non ci interessa occupare.

In questo senso i gruppi Facebook sembrano inizialmente proporsi come una "stanza del disordine" (Gallini, 2016), un'area franca dove si poteva discutere e litigare anche aspramente, che si poteva "insozzare" con qualsiasi foto, qualsiasi parola, qualsiasi discussione. Ma dal momento in cui il valore di quest'ultimi è stato riscoperto dagli abitanti, dal momento in cui sono stati riconosciuti come parte del territorio in cui conoscere "vicini", confrontarsi su tanti temi, chiedere consigli e "fare gruppo", anch'essi stanno venendo resi inerti. I regolamenti e i controlli dei moderatori si fanno più severi, le discussioni sono sempre più combattute e lentamente si rischia di conformarli a quanto già succede negli ambienti fisici, dove i comportamenti più estremi vanno nascosti alla vista, perché la qualità estetica dell'ambiente migliorerà la qualità della vita di chi lo frequenta. Questa non vuole essere un'accusa contro eventuali "eccessi" di retoriche "*politically correct*", ma il riconoscimento della complessità di una realtà come quella dei gruppi costruiti sui social network; come tornerò a sottolineare più avanti, la semplice constatazione della scorrettezza di alcuni linguaggi e determinati discorsi, come quelli razzisti, che avvengono all'interno di questi luoghi non può soddisfare né chi voglia fare ricerca efficacemente,

né, tantomeno, chi vuole individuare strumenti d'azione per decostruire, arginare e disinnescare discorsi discriminatori e d'odio. Questo non significa però dover accettare passivamente tali discorsi o sottovalutare il potere che anche solo determinate parole, anche quando pronunciate senza la piena consapevolezza della portata del loro significato, possano avere. Piuttosto, durante il mio lavoro ho tentato sempre di esercitare una sorta di “etnocentrismo critico” (De Martino, 2007; Lanternari, 1977), cercando cioè di oggettivare le categorie interpretative attraverso cui leggevo determinate comportamenti, senza astenermi per questo dal giudicarli apertamente come scorretti, con le dovute cautele.

Abbiamo quindi osservato come, attraverso i media digitali, il lavoro dell'immaginazione (Appadurai, 2012) che mette in moto la produzione della località e i processi di localizzabilità del sé (Lazzarino, 2017) e quindi si può proporre come un tentativo di risolvere la crisi dello spaesamento, venga profondamente modificato, nella gestione delle reti sociali a livello individuale e nelle modalità di costruzione delle rappresentazioni della realtà territoriale a livello collettivo. Entrambe queste manifestazioni dell'uso dei media digitali risultano però essere tattiche e incidentali, cioè performati su un territorio che comunque non è mai avvertito come totalmente proprio e senza una vera e propria progettualità che permetta di far sedimentare i risultati ottenuti, ma costringendo gli abitanti di Montesacro a inventare continuamente la propria quotidianità e a un continuo lavoro nel tentativo di salvaguardare queste località e questi vicinati così fragili.

Se, come sottolinea Appadurai, questa fragilità è una caratteristica sempre legata ai processi di produzione della località, lo stesso antropologo indiano sottolinea come:

le popolazioni *spaesate* [...] sono impegnate nella costruzione della località, in quanto struttura del sentire, dovendo spesso far fronte all'erosione, alla dispersione e all'implosione dei vicinati come formazioni sociali coerenti. Questa disgiuntura tra vicinati come formazioni sociali e località come proprietà della vita sociale non è un evento privo di antecedenti storici [...]. Ma quel che è nuovo è la disgiuntura tra questi processi e i discorsi e le pratiche veicolate dai mass media [...] che oggi circondano lo stato nazionale. Questa disgiuntura -come ogni altra- ci spinge a guardare una prossima ricomposizione (Appadurai, 2012, p. 255) (corsivo mio).

È proprio un tentativo di ricomposizione di questa disgiuntura che penso sia stato possibile osservare nel nostro viaggio a Montesacro. Così ho voluto inserire all'interno di questa tesi anche il breve racconto di un primo momento di restituzione da me operato nei confronti del quartiere, attraverso la costruzione di un laboratorio didattico che seguisse proprio la proposta di Appadurai di “sprovincializzare” la ricerca e fornire agli individui gli strumenti per analizzare riflessivamente il proprio quotidiano, di modo da costruire il “futuro come fatto culturale”, non quindi come una serie di eventi di là da venire, ma come un progetto verso cui orientarsi (Appadurai, 2016). All'interno

di quest'esperienza di restituzione volevo però anche osservare se e come lo Stato, in questo caso rappresentato dall'istituzione scolastica, stia osservando tale disgiuntura e cercando di fornire agli studenti le indicazioni necessarie per far sì che la loro grande capacità pratica di utilizzare i media digitali possa essere ricondotta in una progettualità ben definita di costruzione del sé.

Quello che ho potuto osservare è però come la riflessione sull'aumento degli habitat di significato (Hannerz, 1998) da cui i ragazzi oggi in età scolastica possono “pescare” nella costruzione del proprio *habitus* (Bourdieu, 1983) è semplicemente mascherata sotto la retorica dei “nativi digitali”, per cui la scuola cerca tutt'ora di conservarsi come entità “altra” e “separata” rispetto al territorio dove è situata (Ward, 2018) derubricando la volontà dei ragazzi a contattare quello che c'è all'esterno sotto la banale constatazione di una diminuzione della disciplina, dell'abilità e della competenza degli studenti negli anni.

Il rifiuto di utilizzare i media digitali all'interno delle aule infatti risulta come un rifiuto di far entrare i ragazzi in contatto con tutta quella porzione di mondo esterno alle mura scolastiche che si può incontrare su internet e risulta anche nel rifiuto di trasformare queste porzioni di mondo in luoghi rispetto a cui la scuola e gli insegnanti potrebbero aver qualcosa di interessante e utile da dire agli studenti, che vengono invece lasciati da soli nel confrontarsi con tutto ciò e reagiscono com'è facile immaginarsi, utilizzando i media digitali come scelte “contro” la scuola, come distrazioni e per

tattiche “d’evasione”. Se questo è vero a livello istituzionale, va però sottolineato come le figure professionali al lavoro all’interno delle scuole sembrano ancora capaci di mettere in gioco anch’esse delle loro tattiche che permettono di offrire qualcosa in più agli studenti. Questi comunque, cercano di risolvere la loro crisi della progettualità del sé, la sparizione della visione progettuale di un futuro, sempre attraverso l’utilizzo incidentale dei media digitali che abbiamo potuto osservare negli altri casi di studio.

In questo senso quindi le pratiche da me osservate per guardare alla produzione della località, cioè le narrazioni incidentali, si rivelano le tattiche ad oggi più percorribili per confrontarsi con la sensazione di spaesamento dovuta all’aumento del capitale mediatico (Vereni, 2008) e quindi delle possibilità di azione per trovare una propria posizione all’interno del campo di forze sociale. La narrazione del sé, del territorio e del sé nel territorio si presenta quindi come una routine culturale, come un lavoro di bricolage che ricostruisce nuovi significati in base al materiale già esistente e, nel caso da noi analizzato, sembra agire proprio contro le forme di spaesamento poiché permette di trovare tatticamente lo spazio per mettere in pratica il lavoro dell’immaginazione. Soprattutto in questo senso, le narrazioni incidentali multimediali che vediamo proliferare nel nostro “oggi” risultano capaci di costruire e produrre il territorio e si configurano quindi come un uso dello stesso. Questa visione non deve ovviamente portare a negare il senso dell’impalcatura su cui poggia questa tesi; bisogna cioè specificare che i media digitali e le varie nuove tecnologie non vanno a determinare la produzione del

territorio e i suoi usi. Essi entrano piuttosto a far parte dell'assemblaggio sociomateriale che compone il territorio e vanno a giocare dei loro ruoli all'interno dei processi sociali che lo producono e che qui ho cercato di individuare.

6. La ricerca spaesata

Le conclusioni che ho appena cercato di trarre ritengo possano aprire a una serie di considerazioni rispetto a possibili scenari futuri, di ricerca e non, su cui vorrei infine concentrarmi.

In primo luogo, ragionando sulla metodologia della ricerca, mi sembra sempre più difficile poter immaginare future indagini sul campo che, in qualsiasi contesto, possano esimersi dal lavorare anche all'interno dei territori digitali. Arrivati alla fine di questo percorso, spero sia infatti evidente l'importanza ricoperta da questi spazi nella quotidianità di chi ne ha accesso e di conseguenza come non sia più possibile pensare a un lavoro sul campo che non consideri l'enorme agglomerato di significati e narrazioni prodotti rispetto al sé e al proprio contesto al loro interno, pena ritrovarsi ad escludere una parte fondamentale della vita sociale degli individui.

Penso però che la riflessione sul tema non debba fermarsi al punto di vista della “pura” ricerca (sempre che possa esistere), ma che invece si possa ragionare su questi temi anche nel proporre pratiche di ricerca-azione.

Se è vero che nelle porzioni digitali del territorio, che vengono performativamente e continuamente prodotte, le discussioni appaiono come estremamente polarizzanti e violente, ritengo che ciò accada poiché gli spazi dei social network rimangono nella nostra società tra i pochi dove è ancora possibile articolare un dibattito, rintracciare uno spazio per il conflitto (anche violento), costruire uno spazio per la propria diversità (reale o supposta). Inoltre, proprio in ragione della possibilità di “addomesticare” i propri spazi digitali che viene offerta dalle varie piattaforme che li possiedono formalmente, della possibilità quindi di personalizzarli e renderli familiari, essi risultano spesso più vicini e intimi di molti luoghi fisici, che soprattutto nel contesto cittadino sono sempre più difficilmente “modificabili” da un utente medio. Così, quello che si incontra all’interno di questi spazi intimi e “vicini” assume un valore e un significato molto più importante di quanto non venga da fonti esterne, anche quando fossero ufficiali. Un consiglio, un’opinione, anche un’informazione medica o genericamente scientifica, sono più facili da accettare se provengono da qualcuno che si è ingaggiato attivamente e politicamente all’interno di queste reti, esattamente come, nella nostra quotidianità, accettiamo più facilmente un consiglio da un amico o un parente piuttosto che da un estraneo. In questo senso, ritengo necessario che la ricerca sia più propensa a “sporcarsi le mani”, ad accettare che anche dietro le retoriche e i discorsi più inaccettabili sia celato il tentativo di trovare un senso alla propria esistenza, ricordando che questo è un tratto distintivo di quell’umanità che, in ogni caso, accumuna il ricercatore e i soggetti di un qualsiasi studio. Lo scopo, chiaramente, è riuscire a

decostruire queste retoriche proponendo un senso che ci sembri migliore, questione di certo non semplice; bisogna insomma che anche la ricerca accetti di perdersi tra le reti (digitali e non), talvolta di compromettersi, di spaesarsi, per potersi ritrovare insieme alle persone con cui lavora. Direi che in questo non c'è nulla da perdere, se non le nostre sicurezze.

Bibliografia

- AIME, M. (2008) *Il primo libro di antropologia*. Torino: Einaudi.
- AIME, M., COSSETTA, A. (2010), *Il dono al tempo di Internet*, Einaudi, Torino.
- ANDERSON, B. (1991), *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, manifestolibri, Roma, versione originale (1991), *Imagined Communities. Reflections on the Origins of Nationalism. Revised and Extended Edition*, Verso, Londra.
- ANTONELLI, Q., IUSO, A. (a cura di) (2007), *Scrivere agli idoli*, Museo storico in Trento, Trento.
- APPAURAI, A. (1988), *The social life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.
- APPADURAI, A. (2012), *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- APPADURAI, A. (2014), *Il futuro come fatto culturale*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- ARENDT, H. (1958), *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago.
- ARIA, M. (2016), *I doni di Mauss. Percorsi di antropologia*

economica, Cisu, Roma.

ARIA, M., FAVOLE, A. (2015), *La condivisione non è un dono!*, in M. Aime et al., *L'arte della condivisione*, Utet, Novara, pp. 23-44.

ASSMANN, J., 1997, *La memoria culturale*, Einaudi editore, Torino.

AUGÈ, M. (1996), *nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, elèuthera, Milano.

BARTHES, R. (1985), *L'aventure sémiologique*, Paris, Seuil.

BATESON G. (1997), *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano.

BAUDRILLARD, J. (2004), *Il sistema degli oggetti*, Bompiani, Milano.

BAUMAN, Z. (2001), *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari.

BAUSINGER, H. (2008), *Vicinanza estranea. La cultura popolare fra globalizzazione e patria*, Pacini editore, Pisa.

BAUSINGER, H. (2014), *Quotidianità come esperienza culturale*, CISU, Roma.

BERGER, P., BERGER, B., KELLNER, H. (1973), *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Irvington Pub, New York.

BERNARDI, S., DEI, F., MELONI, P. (a cura di), (2011), *La materia del quotidiano. Per un'antropologia degli oggetti ordinari*, Pacini Editore, Pisa.

BOELSTORFF, T. (2010), *Coming of Age in Second Life: An Anthropologist Explores the Virtually Human*, Princeton University Press, Princeton.

BOELLSTORFF, T. (2012a), *Rethinking Digital Anthropology*, in H. A. Horst, D. Miller (a cura di), *Digital*

- Anthropology, Berg Publishers, Oxford, pp. 39-60.
- BOELSTORFF, T. (2012b), *Ethnography and Virtual Worlds. A Handbook of Method*, Princeton University Press, Princeton e Oxford.
- BORJA, J. E ZAIDA M., (2001), *L'espai public: ciutat i ciutadania*, Diputacio de Barcelona, Barcellona.
- BOURDIEU, P. (1990), *Photography: A middle-brow Art*, Stanford University Press, Stanford.
- BOURDIEU, P., (2001), *La distinzione, critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna.
- BOURDIEU, P. (2003), *Per una teoria della pratica. Con tre saggi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- BOURDIEU, P. (2015), *La miseria del mondo*, Mimesis, Milano-Udine.
- BOURDIEU, P., PASSERON, J.C. (2006), *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento*, Guardaldi, Rimini.
- BOURDIEU, P., WACQUANT, L. (1992) *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino.
- BROADBENT, S. (2012), *Internet, lavoro, vita privata. Come le nuove tecnologie cambiano il nostro mondo*, il Mulino, Bologna.
- BRUMANN, C. (1998), "The anthropological study of globalization: towards an agenda for the second fase", in *Anthropos*, 93 (4-6), pp. 495-506.
- CANDAU, (2002), *La memoria e l'identità*, Ipermedium libri, Napoli.
- CALVINO, I. (1983), *Palomar*, Mondadori, Milano.
- CANDAU, J. (2002) *La memoria e l'identità*, Ipermedium libri, Napoli.

- CASTELLS, M. (2008), *Mobile communication e trasformazione sociale*, Guerini e Associati, Milano.
- CELLAMARE, C. (2011), *Progettualità dell'agire urbano. Processi e pratiche urbane*, Carrocci, Roma.
- CELLAMARE, C., (a cura di) (2016) *Fuori Raccordo. Abitare l'altra Roma*, Donzelli, Roma.
- CLEMENTE, P. (2005), "Oltre l'orizzonte", in H. Bausinger, *Cultura popolare e mondo tecnologico*, a cura di Luca Renzi, Guida, Napoli, pp. 235-270.
- CONNERTON, P. (1999), *Come le società ricordano*, Armando editore, Roma.
- CROSTA, P.L. (2010), *Pratiche. Il territorio "è l'uso che se ne fa"*, FrancoAngeli, Milano.

DE BONIS, L. (1998), *Città e comunicazione. Dalla pianificazione 'ordinativa' alla pianificazione 'implicante'*, tesi di dottorato.

DE BONIS, L. (2001), Communications Technologies and Planning "Technologies", in *Plurimondi 5*, Edizioni Dedalo, Bari.

DE CERTEAU, M. (2001), *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.

DE MARTINO, E. (2002), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di Clara Gallini, Einaudi, Torino.

DE MARTINO, E. (2007), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri editore, Torino.

DEI, F. (2008), *Hermann Bausinger: dal folklorismo all'antropologia della cultura popolare contemporanea*, in Bausinger, *Vicinanza estranea. La cultura popolare fra globalizzazione e patria*, pp. 5-17.

- DEI, F. (2011), *La materia del quotidiano. Introduzione*, in Bernardi, Dei, Meloni (a cura di), *La materia del quotidiano*, pp.: 5-23.
- DEI, F. (a cura di), (2018), *Cultura, scuola, educazione: la prospettiva antropologica*, Pacini Editore, Pisa.
- DEI, F., MELONI, P. (a cura di), (2015), *Antropologia della cultura materiale*, Carocci editore, Roma.
- DOUGLAS, M. AND ISHERWOOD, B. (2013), *Il mondo delle cose*. Bologna: il Mulino.
- DURKHEIM, É. (1996), “*le regole del metodo sociologico*”, in *Le regole del metodo sociologico. Sociologia e filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano.
- FABIETTI, U., REMOTTI, F. (a cura di) (2009), *Dizionario di Antropologia*, Zanichelli, Bologna.
- FELD, S., BASSO, K. (1996), *Senses of Place*, School of American Research Press, Santa Fe.
- GALLERANO, N., (a cura di), 1995, *L'uso pubblico della storia*, Franco Angeli, Milano.
- GALLINI, C. (2016), *Incidenti di percorso. Antropologia di una malattia*, nottetempo, Roma.
- GEERTZ, C. (1988), *Antropologia interpretativa*, il Mulino, Bologna.
- GIDDENS, A. (1984), *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, University of California Press, Berkeley (trad. it. *La costituzione della società. Lineamenti di teoria della strutturazione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1990).
- GOFFMAN, E. (2016) *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna.

- HABERMAS, I. J. (1987), *L'uso pubblico della storia*, in G. E. Rusconi (a cura di), *Germania, un passato che non passa. I crimini nazisti e l'identità tedesca*, Einaudi, Torino.
- HALBWACHS, M., (1996), *La memoria collettiva*, Edizioni Unicopli, Milano.
- HANNERZ, U. (1998), *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Il Mulino, Bologna.
- HARTOG, F., (2007), *Regimi di storicità: presentismo e esperienze del tempo*, Sellerio Editore, Palermo.
- HEIDEGGER, M. (1951), *Bauen Wohnen Denken*, in HGA VII Vorträge und Aufsätze (1936-1953), pp. 147-164 (trad. it. *Costruire abitare pensare*, in *Saggi e discorsi*, ediz. ital. a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano, 1976, pp. 107-108).
- HERZFELD, M. (2005), *Cultural intimacy: social poetics in the nation-state*, Routledge, New York.
- HERZFELD, M. (2006), *Antropologia, Pratica della teoria nella cultura e nella società*, SEID editori, Firenze.
- HORST, H., ITO, M. (2009), *Living and Learning with the New Media. Summary of Findings from the Digital Youth Project*, MIT press, Massachusetts.
- HORST, H., MILLER, D. (2006) *The Cell Phone: an Anthropology of Communication*, Bloomsbury Academic, Londra.
- HORST, H., MILLER, D. (a cura di) (2012), *Digital Anthropology*, Berg Publishers, Oxford.
- INGOLD, T. (2001), *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma.
- INGOLD, T. (2011) *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, Londra.
- ITO, M. (a cura di) (2013), *Hanging Out, Messing Around and*

Geeking out: kids living and learning with new media, MIT press, Massachusetts.

IUSO, A. AND ANTONELLI, Q. (a cura di) (2007), *Scrivere agli idoli*, Museo storico in Trento onlus, Trento.

JEDLOWSKI, P. (2017), *Memorie del futuro. Un percorso tra sociologia e studi culturali*, Carrocci, Roma.

KOPYTOFF, I. (1986), *The cultural biography of things: commoditization as process*, in *The Social life of things*. Cambridge, Cambridge University Press.

LA CECLA, F. (2011a), *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, elèuthera, Milano.

LA CECLA, F. (2011b), *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Laterza, Bari.

LA CECLA, F. (2015), *Surrogati di presenza. Media e vita quotidiana*, bèbert edizioni, Bologna.

LANTERNARI, V. (1977), "Ernesto de Martino, etnologo meridionalista: vent'anni dopo", in *L'Uomo* 1, pp. 29-56.

LATOUR, B. (2005), *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford.

LATOUR, B. (2008), *Disinventare la modernità. Conversazioni con Francois Ewald*, Elèuthera, Milano.

LATOUR, B. (2016), *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano.

LATOUR, B., NOVEMBER, V., CAMACHO-HUBNER, E. (2010), "Entering risky territory. Space in the age of digital navigation", in *Environment and Planning D. Society and Space*, XXVIII, pp. 581-599.

LAZZARINO, E. (2017), "Antropologia alla prova

- dell'abitare. La località come strumento di analisi culturale”, in *Tracce Urbane*, Roma, n.1, pp.69-82.
- LEFEBVRE, H. (1976), *La produzione dello spazio*, Moizzi, Milano.
- LEROI-GOUHRAN, (1975), *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino.
- LÉVI-STRAUSS, C., (2001), *Razza e storia, razza e cultura*, Einaudi, Torino.
- LÉVI-STRAUSS, C., (2008), *Tristi tropici*, il Saggiatore, Milano.
- LOW, S. (2016), *Spatializing Culture. The Ethnography of Space and Place*, Routledge, New York.
- MADIANOU, M., MILLER, D. (2012), *Migration and New Media, Transnational Families and Polymedia*, Routledge, Oxon e New York.
- MARCUSE, H., 1967, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino.
- MARSILIO, C. (a cura di), (2003), *Montesacro “Città Giardino Aniene”. Memorie e identità di un quartiere di Roma*, Roma, Associazione Culturale Novecento.
- MELONI, P., (2011), *I modi giusti. Cultura materiale e pratiche di consumo nella provincia toscana contemporanea*, Pacini editore, Pisa.
- MELONI, P. (2018), *Antropologia del consumo. Doni, merci, simboli*, Carrocci, Roma.
- MEMÈ, M. (2011), *Lo spazio e la scuola*, in Simonicca A., (a cura di), *Antropologia dei mondi della scuola. Questioni di metodo ed esperienze etnografiche*, Cisu, Roma.
- MCLUHAN M. (1967), *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano.
- MENDUINI, E., NENCIONI G., PANNOZZO, G. (a

- cura di) (2011), *Social Network. Facebook, Twitter, YouTube e gli altri: relazioni sociali, estetica, emozioni*, Mondadori, Milano.
- MICCICHE', C. (2009), *Costruzione e memoria di uno spazio urbano*, 2009, in Scarpelli, F. (a cura di), *Il rione incompiuto. Antropologia urbana dell'Esquilino*, CISU, Roma.
- MILLER, D. (1987), *Material culture and mass consumption*, Oxford, Basil Blackwell.
- MILLER, D. (2001), *Home Possessions. Material Culture Behind Closed Doors*, Bloomsbury Academic, Londra.
- MILLER, D. (2008), *The Comfort of Things*, Polity Press, Cambridge.
- MILLER, D. (2009), *Stuff*, Polity Press, Cambridge e Malden.
- MILLER, D. (2011), *Tales from Facebook*, Polity Press, Cambridge e Malden.
- MILLER, D. (2014), *Cose che parlano di noi. Un antropologo a casa nostra*, il Mulino, Bologna.
- MILLER, D., et. al., (2016a), *How the word changed social media*, UCL Press, Londra.
- MILLER, D. (2016b), *Social Media in an English Village, or how to keep people at just the right distance*, UCL Press, Londra.
- MILLER, M., SINANAN, J. (2017), *Visualising Facebook*, UCL Press, Londra.
- MINICUCI, M. (2012), *Politica e politiche. Etnografia di un paese di riforma: Scanzano Jonico*, CISU, Roma.
- MITCHELL, W. J. (1997), *La città dei bits. Spazi, luoghi e autostrade informatiche*, Electa, Milano.
- PASQUINELLI, C. (2009), *La vertigine dell'ordine. Il rapporto tra Sé e la casa*, Baldini Castoldi Dalai, Milano.
- PAOLUCCI G., (2011), *Introduzione a Bourdieu*, Edizioni

Laterza, Roma-Bari.

RATTI, C., 2017, *La città di domani. Come le reti stanno cambiando il futuro urbano*, Giulio Einaudi editore, Torino.

REMOTTI, F. (2009), *Contro l'identità*, Gius. Laterza & Figli, Bari

RICHARDSON, M. (1982), "Being-in-the-Plaza Versus Being-in-the-Market: Material Culture and the Construction of Social Reality", in *American Ethnologist* 9, pp. 421-436.

RODMAN, M. (1992), "Empowering Place: Multilocality and Multivocality", in *American Anthropologist* 94, n. 3, pp. 640-656.

ROMA, C. L. S. D. (2018), *La storia di Montesacro. Dalla preistoria ai giorni nostri*, typimedia editore, Roma.

SCARPELLI, F. (2007), *La memoria del territorio. Patrimonio culturale e nostalgia a Pienza*, Pacini Editore, Pisa.

SCARPELLI, F. (a cura di) (2009), *Il rione incompiuto. Antropologia urbana all'Esquilino*, Cisu, Roma.

SCARPELLI, F. (2013), *Piattaforme girevoli e identità invisibili*, in T. Banini (a cura di), *Identità territoriali*, Milano, Franco Angeli, pp. 45-58.

SEARLE, J. R. (1995), *The Construction of Social Reality*, Penguin Books, Londra.

SERPI, A. (2011), *Tattiche scolastiche*, in Simonicca A., (a cura di), *Antropologia dei mondi della scuola. Questioni di metodo ed esperienze etnografiche*, Cisu, Roma.

SIGNORELLI, A. (2015), *Ernesto de Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'Asino d'Oro edizioni, Roma.

- SIMMEL, G. (1984), *La filosofia del denaro*, Utet, Torino
- SIMMEL, G. (1998), *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino.
- SIMONICCA, A., “Gli eventi pubblici: l’antropologia alla prova del rituale”, in *Lares*, LXXII, 3, p. 583-616.
- SIMONICCA, A. (2006), *Viaggi e comunità. Prospettive antropologiche*, Meltemi, Roma.
- SIMONICCA, A. (2009), *Il destino di una piazza fra condominio e mondo*, 2009, in Scarpelli, F. (a cura di), *Il rione incompiuto. Antropologia urbana dell’Esquilino*, Cisu, Roma.
- SIMONICCA, A. (a cura di) (2011), *Antropologia dei mondi della scuola. Questioni di metodo ed esperienze etnografiche*, Cisu, Roma.
- SIMONICCA, A. (2015a), *Terzo spazio e patrimoni migranti*, Cisu, Roma.
- SIMONICCA, A. (2015b), *Cultura Patrimonio Turismo: dal viaggio alla mobilità culturale. Elementi di antropologia del presente*, Cisu, Roma.
- SOBRERO, A.M. (2011), *I’ll teach you differences. Etnografia dell’abitare*, in F. Scarpelli, A. Romano (a cura di), *Voci della città. L’interpretazione dei territori urbani*, Carocci, Roma, pp. 17-48.
- SOZI, G. (2003), *Il municipio Montesacro nel tempo*, Riccardo de Cataldo Editore, Roma.
- SOZI, G., SPINELLI, L. (2005), *Gente di Montesacro*, La Campanella editore, Roma.
- STONE, A. R. (1997), *Desiderio e tecnologia: il problema dell’identità nell’era di Internet*, Feltrinelli Editore, Roma
- TURNER, V. (1968), *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press, New York.

TURNER, V. (2014), *Antropologia dell'esperienza*, il Mulino, Bologna.

VERENI, P. (2008), *Identità catodiche. Rappresentazioni mediatiche di appartenenze collettive*, Meltemi editore, Roma.

VERENI, P. (2012), *La modernità di tutti. Il contributo di Arjun Appadurai al dibattito sulla globalizzazione*, in Appadurai, A., *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

WILLIS, P. (2012), *Scegliere la fabbrica. Scuola, resistenza e riproduzione sociale*, CISU, Roma.

WULF, C. (2013), *Antropologia dell'uomo globale. Storia e concetti*, Bollati Boringhieri editore, Torino.

Sitografia

Comune di Roma Capitale: www.comune.roma.it/web/it/municipio-iii.pag

danah boyd: www.danah.org/name.html

Liceo Ginnasio Statale Orazio: www.liceo-orazio.gov.it/il-liceo/presentazione/presentazione-istituto-e-delle-sue-attivita/

Report “we are social”: <https://digitalreport.wearesocial.com/>

Report annuale Cisco: www.cisco.com/c/dam/en_us/about/annual-report/2017-annual-report-full.PDF

Why we post: www.ucl.ac.uk/why-we-post

