



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Dipartimento di Ingegneria Civile Edile e Ambientale
Dottorato in Ingegneria dell'Architettura e dell'Urbanistica - Curriculum Tecnica Urbanistica
XXXII Ciclo

Tesi di Dottorato di Gaia BACCIOLA

METROPOLI E CONFLITTO: ABITARE LE RIVOLTE

Tutor: prof. Carlo CELLAMARE; prof. Massimo ILARDI





SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

METROPOLI E CONFLITTO: ABITARE LE RIVOLTE

Dipartimento di Ingegneria Civile Edile e Ambientale
Dottorato di ricerca in Ingegneria dell'Architettura e dell'Urbanistica
Curriculum Tecnica Urbanistica – XXXII Ciclo

Tesi di Dottorato di
Gaia BACCIOLA
Matricola 1755528

Tutor:
Prof. Carlo CELLAMARE
Prof. Massimo ILARDI

In copertina: Amy Casey, Sway, 2012

Indice

Introduzione

1. Adesso p.6
2. Perché le rivolte p.12
3. Il metodo della ricerca p.18

Capitolo I - Ordine, conflitto e rivolta

- 1.1. *Frammento 1*: Parigi, Aprile 2016 p.26
- 1.2. Spazio e potere p.28
- 1.3. L'ordine dello spazio p.32
- 1.4. L'uno e i frammenti p.38
- 1.5. La *stasis* p.41

Capitolo II - Ricominciare dalla fine: la potenza destituente

- 2.1. *Frammento 2*: Val di Susa, 3 Luglio 2011 p.49
- 2.2. Oltre il moderno p.51
- 2.3. La rivoluzione e il potere costituente p.56
- 2.4. La potenza destituente p.61
- 2.5. Dalle strade dell'Iran a Piazza Tahrir: è inutile sollevarsi? p.66

Capitolo III - Lo spazio e il tempo della rivolta

- 3.1. *Frammento 3*: Genova, Luglio 2001 p.73
- 3.2. Dal conflitto nella fabbrica alle rivolte metropolitane p.75

3.3. Un nuovo tipo di rivolta	p.82
3.4. Le frontiere interne	p.88
3.5. I nuovi barbari	p.95

Capitolo IV – Abitare le rivolte

4.1. <i>Frammento 4: Marsiglia, Aprile 2019</i>	p.101
4.2. Il potere è nell'architettura	p.103
4.3. Forma di vita, forme di abitare	p.109
4.4. È il tempo delle rivolte	p.113

Bibliografia	p.122
--------------------	-------

Filmografia	p.130
-------------------	-------

*Nessuno c'impasta di nuovo, da terra e fango,
Nessuno insuffla la vita alla nostra polvere.
Nessuno.*

*Che tu sia lodato, Nessuno.
È per amor tuo
che vogliamo fiorire.
Incontro a te.*

*Noi un Nulla
fummo, siamo, resteremo,
fiorendo:
la rosa del Nulla,
la rosa di Nessuno.*

*Con lo stamma anima-chiara,
lo stame ciel-deserto,
la corona rossa
per la parola di porpora
che noi cantammo al di sopra,
ben al di sopra della spina.*

(P. Celan)

Introduzione

*Ciò che è interessante non è mai
il modo in cui qualcuno comincia o finisce.*

*L'interessante è in mezzo,
ciò che succede nel mezzo.*

G. Deleuze

1. Adesso

Ad un primo sguardo attorno a noi tutto sembra scorrere tranquillo. Nelle metropoli occidentali l'ordine regna sovrano. Le passioni che avevano attraversato il secolo scorso sono solo un'eco lontano e una massa informe, "la gente", si muove al ritmo monotono di lavoro-consumo-lavoro. Al mattino la città si sveglia: qualcuno va al lavoro, qualcun altro a scuola, poi tutti corrono a fare la spesa al supermercato. La domenica un popolo di *voyeurs* si affolla nei centri commerciali per guardare le merci esposte, la sera le famiglie si riuniscono davanti ai televisori e i più giovani si addormentano con una nuova serie di *Netflix*. Poi ci accorgiamo che è solo un problema di sguardo, sotto un'altra luce, sotto un'altra prospettiva, quell'ordine si fa fragile e inconsistente, mostra linee di frattura, punti di cedimento.

E così di soprassalto ci svegliamo da quella "normalità" che sembrava averci vinto e, come nei romanzi di James Graham Ballard, l'ordine si trasforma presto in incubo. Gli spazi ben ordinati che rappresentano la perfezione della metropoli contemporanea, in termini di tecnologia, sicurezza, benessere, mutano ben presto nel

loro contrario. Il grattacielo ne *“Il condominio”*, il centro sportivo in *“Cocaine nights”*, l’enclave residenziale in *“Un gioco da bambini”*, il parco tecnologico in *“Super-Cannes”*, il centro commerciale in *“Regno a venire”*, il quartiere della media borghesia nei pressi di Londra in *“Millennium people”* sono i luoghi super-moderni e sorvegliati, recintati da muri o da cancelli e continuamente controllati da guardie e telecamere, dove vivono i protagonisti dei romanzi di Ballard. È in questi spazi che la normale e banale quotidianità di una classe media annoiata e insoddisfatta viene scossa da rivolte inaspettate ed esplosive: così come i ragazzi di un moderno villaggio residenziale a Pangbourne, costretti in una vita strettamente organizzata e programmata, massacrano i genitori e si rifugiano nel mondo del terrorismo, nello stesso modo gli abitanti di un grattacielo, progettato secondo i migliori standard, un po’ per noia e un po’ per sopravvivenza, scatenano una vera e propria guerra interna tra coloro che vivono ai piani bassi e quelli che vivono a quelli più alti. Assopiti dalle loro vite senza emozioni e imprevisti, in spazi tanto chiusi all’esterno quanto al loro interno, spazi che rappresentano il plus ultra dell’architettura del capitalismo occidentale, i personaggi che popolano questi romanzi vedono come unica via di uscita la fuga nella devianza e nella violenza che si materializza in un gesto assoluto di libertà.

“I quartieri residenziali sognano la violenza. Addormentati nelle loro sonnacchiose villette, protetti da benevoli centri commerciali, aspettano pazienti l’arrivo di incubi che li facciano risvegliare in un mondo carico di passioni” (Ballard, 2006, p.7), inizia così, in maniera quasi profetica come annuncia il titolo, *“Regno a venire”*, l’ultimo libro dello scrittore inglese¹. Certo la rivolta descritta da Ballard non ha il volto della rivolta degli esclusi, quanto piuttosto quella, condotta nel nome del consumismo, delle passioni tristi che attraversano il mondo globalizzato nella fine di

¹ Pare di trovare qui un richiamo alla poesia introduttiva dei *“I fiori del male”* di Charles Baudelaire: *“Ma in mezzo agli sciacalli, le pantere, le linci, / le scimmie, gli avvoltoi, gli scorpioni, i serpenti, / fra i mostri strepitanti, urlanti, grugnenti, striscianti, / nel serraglio infame di tutti i nostri vizi, / uno ce n’è più orribile, più malvagio, più immondo! / Benché non lanci alte grida né faccia grandi gesti, / ridurrebbe la terra ad un misero resto / ed in uno sbadiglio inghiottirebbe il mondo! / E’ la Noia! / L’occhio di pianto un incongruo rovello / li colma, fuma l’houka sognando patiboli. / Lo conosci, lettore, questo mostro sensibile, / - ipocrita lettore / mio simile / fratello!”* (Baudelaire, 1991, p.69).

ogni speranza idilliaca di pace. Nonostante siano differenti dalle esperienze oggetto delle pagine di questa ricerca, queste rivolte sottolineano, in un mix di fantascienza e di critica sociale, la debole e scricchiolante tenuta dell'ordine che dovrebbe attraversare la nostra società.

E così improvvisamente il sogno di una piccola borghesia planetaria tutta concentrata sul proprio io proprietario, la macchina da cambiare, il mutuo da pagare, la carriera dei figli, il lavoro, il consumo, sono insidiati dal rumore di fondo che annuncia l'arrivo dei barbari, nella forma di un disordine che minaccia le nostre fragili, monotone, infelici esistenze. Gli incubi delle nostre notti si popolano di presenze "strane", che a volte arrivano da molto lontano ed altre invece sono insospettabilmente accanto a noi. È il vicino che inquieta la tranquilla vita del protagonista in un breve racconto di Franz Kafka: ha comprato una casa uguale e attigua alla sua, fa un lavoro simile al suo, ma ben presto il diverso e il vicino, il nemico e il simile si toccano e si confondono. "*Harras non ha bisogno del telefono, si serve del mio*" (Kafka, 1970, p.382).

Se la parola sicurezza è diventata la parola centrale che ha sostituito la parola democrazia, una ragione ci deve pur essere.

E' tutto vero. Il pericolo incombe sulle nostre fragili esistenze. E forse è un bene.

Parigi, 2018

Bella e gialla come "un'insurrezione impura"². Inizia nel tardo autunno francese la rivolta dei *Gilets Jaunes*, contro l'aumento della benzina, pare in un primo momento, ma poi in realtà contro tutto, come presto si capirà. Come in un bel mattino di ottobre in quel 1789 che cambiò le sorti del mondo, quando le pescivendole parigine senza capi e senza obiettivi marciarono verso la reggia di Versailles, il centro del potere, non tanto per prenderlo (cosa ne avrebbero fatto?), ma più semplicemente per

2 Il 16 dicembre quando le autorità avevano deciso di istituire una zona rossa attorno al palazzo dell'Eliseo a Parigi, i *Gilets Jaunes* cambiano strategia: non è il potere della rappresentanza quello che sembra interessare, improvvisamente sono gli Champs Elysee il nuovo obiettivo. Tra saccheggi, vetrine rotte e barricate, appaiono delle scritte sui muri. "*Bella come un'insurrezione impura*" è una di queste.

svuotarlo, così una variegata massa di donne e uomini, due secoli dopo, cominciano ad assediare Parigi³.

Il movimento dei *Gilets Jaunes* inizia spontaneamente con il blocco delle principali strade parigine. Si intuisce che basta poco, occupando le rotonde, a fare cambiare il senso alla rete stradale: da valvola di scorrimento diventano ben presto luoghi di rallentamento o blocco. Quando gruppi di persone si raccolgono sulle rotonde si animano le discussioni e queste si trasformano in interminabili assemblee all'aperto, spuntano le *cabane*, luoghi di incontro e di prese di posizione ma anche luoghi di convivialità, di scambi di conoscenza, di affetti, di idee messe in comune. L'arma più potente di questo strano movimento diventa subito la capacità di bloccare i flussi, un vantaggio strategico emerso senza preparazione proprio grazie ad una riappropriazione di un architettura urbana usata contro i suoi scopi. Le tattiche si diversificano: l'attacco ai "palazzi del potere" diventa secondario rispetto alla distruzione sistematica dei luoghi dello shopping di lusso e il saccheggio a quel punto diventa inesorabilmente una pratica condivisa.

Il risvolto politico di questo passaggio è enorme, quella che emerge è una coscienza collettiva che sviluppa pratiche ed obiettivi propri, fuori dalla tradizionale logica della rappresentanza: "*Noi rifiuteremo tutti gli aiuti politici, poco importa da dove vengono*" si continua a dire. Così ben presto, all'immagine ormai familiare del gilet giallo, che chiunque indossa nelle manifestazioni, si mescolano i vestiti neri, gli occhiali, le maschere antigas con cui si cerca di difendersi dalle identificazioni e

3 "*Gli uomini hanno fatto il 14 luglio; le donne il 6 ottobre*" inizia così uno dei saggi dello storico francese Jules Michelet raccolti nel libro "*Le donne della rivoluzione*". Raccontando uno degli episodi centrali della rivoluzione francese, evidenzia il protagonismo delle donne, ma anche il carattere differente rispetto la pratica maschile del conflitto: "*Molte altre ve n'erano che non erano spinte dalla fame. Bottegaie, portiere, prostitute, sensibili e caritatevoli, come sanno esserlo spesso. C'erano molte donne del mercato centrale, realiste convinte ma tanto più desiderose di avere il re a Parigi. Erano state a visitarlo qualche tempo prima, in non so più quale occasione. Gli avevano parlato a lungo, con una franchezza, una familiarità che suscitano il riso ma al tempo stesso colpirono per l'intuito perfetto che dimostravano della situazione: 'Poveruomo! Dicevano guardando il re, caro nonnino! E più seriamente alla regina: 'Signora, signora, liberatevi lo stomaco... su! Non nascondiamoci nulla, diciamo con assoluta franchezza quello che abbiamo da dire.' Queste donne dei mercati non patiscono gran che la miseria: il loro commercio di generi di prima necessità subisce meno variazioni degli altri. Ma esse vedono la miseria e ne risentono gli effetti meglio di chiunque altro. Vivendo sempre nelle piazze, non sfuggono come noi allo spettacolo delle sofferenze. Nessuno è più compassionevole, nessuno è migliore di loro per gli infelici. Sotto forme grossolane, sotto espressioni rudi e violente, celano spesso un cuore grandissimo, un'infinita bontà*". (Michelet, 1978, p.20)

dalle cariche della polizia. Qualcuno ironizza e, riprendendo una famosa serie televisiva, afferma: *“The yellow is the new black”*. I mesi scorrono, la Francia è attraversata da un movimento che contro tutte le previsioni degli “esperti”, mantiene una conflittualità che si diffonde un po’ dappertutto: sia nelle grandi città (Marsiglia, Lille, Lione, Tolosa, Bordeaux), così come nei paesi di campagna, a volte riuscendo anche ad oltrepassare i confini nazionali (Svizzera, Belgio), con modalità che si richiamano l’un l’altra. Il governo tenta continuamente di costruire almeno verso l’esterno un’immagine pacificata della metropoli, i cortei settimanali invece irrompono imperterriti nello scorrere normale della quotidianità francese. E ogni volta che il governo prende coscienza della ingovernabilità di questo movimento non gli resta che ripetere con un automatismo ormai abituale che *“chiunque partecipi ad una manifestazione non autorizzata dei Gilets Jaunes è da considerarsi un facinoroso”*. Cioè un *“racaille”*, un teppista⁴.

In un recente saggio scritto a ridosso della mobilitazioni francesi, Toni Negri cerca di descrivere questo inedito movimento, affermando che *“non è un movimento sociale tradizionale, quello che si è composto attorno a queste parole d’ordine – non lo è, almeno, nella forma novecentesca, dove un movimento presenta degli obiettivi che le istituzioni dello Stato assumono o rifiutano dopo che sono stati mediati da corpi sociali intermedi. (...) In ogni caso, si tratta di un movimento artificiale, contraddittorio, con diversità territoriali, generazionali, di classe, e chi più ne ha più ne metta; è unificato dal rifiuto di trattare, di mettersi in gioco dentro le strutture politiche esistenti. È senza dubbio un’insurrezione e per il momento è indecifrabile il suo sviluppo”* (Negri in Collettivo EuroNomade, 2019, p.76- 77).

Il rapporto tra insurrezione e indecifrabilità delle sue caratteristiche e dei suoi partecipanti è il filo rosso che lega questo movimento con le rivolte urbane degli ultimi decenni: è ciò che spaventa di più oggi il potere e allo stesso tempo è ciò che può aprire scenari imprevedibili.

4 Era con questo epiteto che l’allora presidente della Repubblica francese Nicolas Sarkozy nel 2005 aveva definito i giovani che avevano partecipato alle rivolte delle *banlieues*.

Hong Kong, 2019

A fine marzo *“fluida e senza forma come l’acqua”*⁵ una massa umana si snoda per le vie di Hong Kong e pare non le voglia più lasciare. L’obiettivo sembra in un primo momento chiaro: la modifica della legge sull’extradizione verso la Cina di latitanti rifugiati a Hong Kong viene immediatamente letta come un altro passo della Cina contro l’autonomia della città. Ben presto il movimento si trasforma in un’insurrezione con obiettivi indefiniti e con pratiche che poco hanno a che fare con una “pacifica” protesta contro una legge ritenuta ingiusta. A giugno la mobilitazione comincia a cambiare forma: alla disponibilità del governo della città a modificare la legge, la protesta si generalizza, va oltre il semplice obiettivo iniziale e le forme di lotta si intensificano: blocchi dei flussi, barricate, assalto ai negozi di lusso, al punto di costringere le autorità a riconoscere nella protesta una vera e propria rivolta. A ogni manifestazione si accompagnano scontri notturni che invadono le strade e la città diviene immediatamente campo di battaglia contro la polizia: lancio di bottiglie e di oggetti stradali, costruzione di barricate. Nonostante il 12 giugno il governo cinese abbia ritirato il disegno di legge, le proteste non sono terminate e continuano ancora oggi. E così una delle città più importanti del capitalismo mondiale, capitale finanziaria per flussi di denaro, merci e comunicazioni, viene continuamente bloccata. L’aeroporto internazionale viene chiuso a causa di una prolungata occupazione da parte dei manifestanti, il parlamento preso d’assalto e saccheggiato, il porto bloccato, i funzionari del governo accusano i rivoltosi di atti di terrorismo, i poliziotti caricano i cortei e lanciano fumogeni e gas lacrimogeni in famosi quartieri turistici e commerciali. Nonostante ci troviamo dalla parte opposta del mondo, le immagini che ci giungono sembrano sempre le stesse: i manifestanti fronteggiano la polizia vestiti di nero e indossano elmetti e guanti, maschere e occhiali, utilizzano gli ombrelli spiegati per proteggersi e nascondere l’identità dei gruppi in azione⁶, usano

5 Bruce Lee, stella del cinema di Hong Kong, usava questa immagine per descrivere la sua filosofia del kung fu: invito alla flessibilità e alla creatività. *“Non essere un’unica forma, adattala e costruiscila su te stesso e lasciala crescere: sii come l’acqua. Libera la tua mente, sii informe, senza limiti come l’acqua. Se metti l’acqua in una tazza, lei diventa una tazza. Se la metti in una bottiglia, lei diventa una bottiglia. Se la metti in una teiera, lei diventa la teiera. L’acqua può fluire, o può distruggere. Sii acqua, amico mio.”*

6 L’uso degli ombrelli è un richiamo alle proteste avvenute a Hong Kong nel 2014. Proprio per questo allora la mobilitazione era stata ribattezzata “Rivoluzione degli ombrelli” e aveva al centro l’autonomia della città.

puntatori laser per distrarre la polizia e spruzzano vernice sulle telecamere di sorveglianza in modo da non essere identificati. “*Be water*”, lo slogan usato dai manifestanti, spiega bene le caratteristiche della rivolta: da una parte la mancanza di leader e obiettivi riconoscibili e riconosciuti e dall’altra la strategia di scontro con la polizia. In un’intervista pubblicata su un numero recente dell’Internazionale, uno dei manifestanti afferma: “*Non siamo così organizzati, ogni giorno le cose cambiano. Vediamo cosa fanno la polizia e il governo e agiamo di conseguenza. Il mio sogno è rivitalizzare Hong Kong, creare una rivoluzione per il nostro tempo. È questo il senso della mia vita ora*”.

Gli obiettivi allora facilmente si generalizzano: “democrazia” è solo un parola che in quel contesto significa “*vogliamo tutto*” e che in altri contesti e in altri latitudini un tempo si traduceva in “*Que se ne vayan todos. Que no quede ni uno solo*”⁷.

2. Perché le rivolte?

Le mobilitazioni dei *Gilets Jaunes* in Francia e le rivolte a Hong Kong non sono altro che due esempi degli ultimi tempi di una vera e propria “guerra civile” che sottende la fragile esistenza delle metropoli contemporanee, ovvero pratiche recenti che si inseriscono appieno all’interno delle differenti esperienze storiche e insurrezionali che fanno da sfondo alla mia ricerca.

Negli ultimi vent’anni infatti diverse rivolte si sono susseguite quasi ininterrottamente nello spazio urbano delle metropoli occidentali e ogni volta che ciò accadeva sono apparsi alle élite che ci governano, ai mass media che ci spiegano la realtà, ai politici progressisti che vogliono redimere il mondo, agli studiosi di fenomeni urbani come un enigma politico irrisolvibile. Proprio per questo subito frettolosamente ridotte a problema di ordine pubblico per gli uni, a problema contingente e aleatorio per gli altri, persino sottovalutati anche da quei movimenti “antagonisti” che hanno sempre avuto difficoltà nel coglierne il carattere maturo. Si

⁷ Il riferimento è allo slogan utilizzato inizialmente durante la rivolta dei *piqueteros* in Argentina nel 2001, per diffondersi poi nelle protesta negli ultimi due decenni in tutto il mondo.

pensi a questo proposito al disorientamento con cui la *Gauche* francese ha osservato le rivolte esplose nel 2005 nelle *banlieues* parigine, interpretandole solamente come conflitti primitivi e acerbi che avrebbero avuto bisogno di uno sbocco politico e una guida consapevole.

Eppure, se andiamo al fondo delle cose, “*Il nostro tempo è il tempo delle rivolte*” (Bertho, 2016, p.52) come afferma l’antropologo francese Alain Bertho, studioso da anni delle periferie francesi e delle nuove forme assunte dal conflitto sociale⁸. C’è un filo di continuità che lega le sommosse delle *banlieues* francesi nel 2005, delle periferie dell’immigrazione a Malmö nel 2008 e dei sobborghi inglesi nel 2011; le pratiche antagoniste esplose nel 2008 dopo l’uccisione di Alexis Grigoropoulos nel quartiere ateniese di Exarchia e i riots che hanno attraversato la Grecia nel biennio 2009-2011; le occupazioni delle piazze durante le Primavere Arabe tra il 2010 e il 2011; il 15M spagnolo, Occupy Wall Street, Occupy Oakland nel 2011; le rivolte a Gezi Park del 2013; il continuo esplodere di rivolte popolari contro la violenza della polizia negli Stati Uniti; la ventennale lotta NoTav in Val di Susa, l’occupazione della Zad a pochi chilometri da Nantes e l’occupazione di Place della République a Parigi nella primavera del 2016⁹. Esempi questi tra gli altri dell’emergere di insurrezioni intermittenti e magmatiche presente nella nostra contemporaneità, anticipate all’inizio del nuovo millennio dalle giornate genovesi contro il G8 del Luglio 2001 e dalle battaglie dei *piqueteros* in Argentina durante la crisi finanziaria, che negli ultimi vent’anni ha attraversato le metropoli e ha increspato lo spazio apparentemente liscio della città globale. Al di là delle modalità e delle forme assunte dalle rivolte nei differenti contesti, è pur vero che queste rivelano caratteristiche comuni, la loro opacità e la loro intraducibilità, almeno attraverso i canoni tradizionali. “*Les traces de l’émeute nous échappent. Car l’émeute oscille entre l’inaudible et l’indechiffrable,*

8 Alain Bertho in appendice al saggio “Le temps du émeuteus” fa una cronologia dei moti a partire dal ‘68. Per un aggiornamento delle situazioni conflittuali si veda il sito (aggiornato quotidianamente) “anthropologie du présent”, consultabile: <https://berthoalain.com/>.

9 A tale proposito si veda: AA.VV., Tempo di ora. Memorie dall’insurrezione greca (2008-2011), produzione propria, 2014; Calderon G., Banlieue. Vita e rivolta nelle periferie della metropoli, manifestolibri, Roma 2005; Harvey D., Città Ribelli, Il Saggiatore, Milano 2013; Lagrange H., Oberti M., La rivolta delle periferie. Precarietà urbana e protesta giovanile: il caso francese, Mondadori B., Milano 2006; Lassere D.G., Contre la Loi Travail et son monde. Argent, précarité et mouvements sociaux, Eterotopia France, Paris 2016; Tomasello F., La violenza. Saggio sulle frontiere del politico, Manifestolibri, Roma 2015.

entre le silence et le bruit” (Bertho, 2009, p.27) afferma Bertho nel suo libro *“Les temps des émeutes”*.

Il senso della mia ricerca sta in fondo qui, nel tentativo di provare a leggere la metropoli urbana non a partire dal suo ordine, ma dal disordine che continuamente produce. In questo senso, sotto questa luce ci viene in aiuto l’impostazione che Michel Foucault ha dato alla sua lettura della società moderna:

“Per scoprire che cosa la nostra società intende per normalità, forse dovremmo indagare cosa avviene nel campo della follia. O cosa intendiamo per legalità nel campo dell’illegalità. E così per capire quali sono i rapporti di potere in gioco, forse dovremmo indagare le forme di resistenza e i tentativi che si sono fatti per scindere tali rapporti.” (Foucault, 2006, p.107).

La rivolta urbana, proprio perché fenomeno estremo del disordine cittadino, con la sua forza dirompente, con il suo richiamo ai moti che hanno attraversato fin dal Medioevo le città, i loro traffici e i loro poteri, con i fantasmi che sempre evoca, diviene un punto particolarmente sensibile di questa analisi. L’obiettivo della ricerca è quindi quello di problematizzare il concetto di rivolta e in particolare il suo rapporto con la dimensione spaziale della metropoli, all’interno di una cornice, che permetta di comprenderlo come fenomeno che caratterizza, dà senso, rende visibile, l’epoca nella quale ci troviamo a vivere con le sue passioni, con le sue pulsioni di morte, con le sue intermittenti felicità.

Le rivolte urbane non vengono qui studiate attraverso un’impostazione mossa dalla ricerca di una presunta “oggettività” del fatto sociale, ma attraverso un punto di vista di parte, che tenta di fuoriuscire dalla logica della ricerca dell’analisi secondo cui un disordine debba necessariamente essere riportato ad un nuovo ordine¹⁰. Per questo

¹⁰ Nel suo ultimo libro, *“La periferia nuova. Disuguaglianza, spazi, città”*, Agostino Petrillo sottolinea la difficoltà da parte della sociologia di fare conti con il problema della violenza e del suo rapporto con lo spazio: *“La responsabilità di quanto avviene in ogni caso non può essere attribuita solo agli organi d’informazione e al superficiale allarmismo che circonda la questione... anche per quanto riguarda la sociologia va comunque rilevato che esiste un pesante ritardo che si sconta nell’analizzare la spazializzazione della violenza, e che si tratta di un ritardo storico. Già subito dopo il secondo conflitto mondiale Karl Mannheim aveva richiamato l’attenzione degli studiosi su come la sociologia avesse sempre avuto una sorta di riluttanza a*

nell'analisi sul rapporto tra metropoli e rivolte si è utilizzata largamente la categoria di "potenza destituente", come categoria analitica utile per leggere i movimenti non tanto nei loro fini, ma quanto nella loro modalità di essere nel momento stesso del loro manifestarsi.

Questa ricerca ha come punto di riferimento il campo degli studi urbani. L'urbanistica si è da sempre posta come tentativo di razionalizzare, cioè riportare all'interno dei confini della governance, ciò che nella città emergeva come eccedente. Quello che in questo lavoro invece vorrei sottolineare, anche attraverso la contaminazione degli studi urbani con altre discipline (sociologia, filosofia, ecc.), è il limite a cui si va incontro nel tentativo di comprendere le forme attuali del conflitto se ci si ferma all'uso delle categorie tradizionali elaborate all'interno del pensiero moderno.

Diviene quindi necessario leggere la rivolta nel rapporto con la dimensione urbana contemporanea, non solo perché nella città assume la sua forma e trova il suo spazio, ma perché, così come affermava Etienne Balibar, nella sua lettura delle rivolte delle *banlieues* parigine, "è la Città con la sua storia e le sue solidarietà, il "soggetto della violenza. O meglio, lo spazio della metropoli, i flussi di comunicazione e le reti di relazioni che lo attraversano, è allo stesso tempo oggetto e criterio di definizione del soggetto di una violenza che lo investe fisicamente e simbolicamente. Solo questa dinamica spaziale conferisce densità politica tanto all'interpretazione delle violenze quanto all'analisi della soggettività che ne è protagonista". (Balibar, 2005)

Quello che noi oggi chiamiamo metropoli, il luogo in cui viviamo, lo spazio che quotidianamente abbiamo davanti, non è più la città tradizionale e neppure una città più grande. Non solo è venuta meno la contrapposizione tra città e campagna, ma ciò

occuparsi di violenza, e come questa sorta di ritrosia o di rimozione avesse avuto conseguenze pesanti sotto il profilo delle capacità conoscitive e di indagine, per non parlare delle tragiche conseguenze storiche... In effetti anche negli anni successivi, se si esclude qualche tentativo isolato, legato a singole esplorazioni, in realtà la sociologia si è limitata a indagare la violenza in maniera molto generale, principalmente analizzandola in relazione alle teorie del "conflitto" e della "devianza", e in particolare la sociologia politica è rimasta vincolata ad un paradigma che da oscillava tra l'analisi della violenza costitutiva e strutturale, intesa come potenza "ordinativa", e la "violenza trasformativa", oscillando tra Ordnungsgewalt e Progressivegewalt per dirla con i tedeschi, senza però affrontare direttamente la violenza in sé e per sé, ma guardando piuttosto al suo ruolo nel costituirsi dei processi politico-istituzionali." (Petrillo, 2018, p.77-78)

che si è sviluppato attorno a noi altro non è che uno strato urbano senza ordine e senza forma, indefinito e illimitato. C'è stata la città medievale, quella moderna, ma la città metropolitana non esiste. La metropoli è in questo senso la morte simultanea della città e della campagna e allo stesso tempo nella contemporaneità l'esperienza quotidiana è venuta a coincidere con l'esperienza della metropoli. Secondo Massimo Ilardi la metropoli è dunque la *“condizione spaziale del nostro vivere quotidiano”* (Ilardi, 2002, p.72). In continuità con questa visione, per Federico Tomasello, la metropoli non rappresenta più semplicemente una spazialità definita e circoscritta:

“La nozione di metropoli verrà qui intesa come relazione più che come territorio, servirà ad indicare non delle città sconfiniate, quelle che oggi chiamiamo anche megalopoli, sprawl cities ecc., ma piuttosto un insieme di processi che intervengono sulle forme di coesistenza umana contemporanea, e un enorme dispositivo politico di relazioni e linguaggi composto da condizioni di necessità e da infiniti sistemi di possibilità”. (Tomasello, 2015, p.11-12)

A questo proposito, nel saggio *“La città e la metropoli”*, Giorgio Agamben insiste nell'individuare nella metropoli il luogo della massima concentrazione dei dispositivi attraverso cui si governano le vite degli uomini, ma allo stesso è essa stessa il dispositivo per eccellenza della riorganizzazione spaziale del capitalismo contemporaneo¹¹.

In questo testo allo stesso tempo il filosofo italiano, individuando alcuni tratti distintivi della forma urbana contemporanea, riconosce la dissolvenza dello spazio cittadino in quello metropolitano.

11 Con il termine “dispositivo” in questo si fa riferimento alla definizione che ci fornisce Michel Foucault: *“Ciò che io cerco di individuare con questo nome, è, innanzitutto, un insieme assolutamente eterogeneo che implica discorsi, istituzioni, strutture architettoniche, decisioni regolative, leggi, misure amministrative, enunciati scientifici, proposizioni filosofiche, morali e filantropiche, in breve: tanto del detto che del non-detto, ecco gli elementi del dispositivo. Il dispositivo è la rete che si stabilisce tra questi elementi... col termine dispositivo, intendo una specie – per così dire – di formazione che in un certo momento storico ha avuto come funzione essenziale di rispondere a un'urgenza. Il dispositivo ha dunque una funzione eminentemente strategica... Ho detto che il dispositivo è di natura essenzialmente strategica, il che implica che si tratti di una certa manipolazione dei rapporti di forza, di un intervento razionale e concertato nei rapporti di forza, sia per orientare in una certa direzione, sia per bloccarli o per fissarli e utilizzarli. Il dispositivo è sempre scritto in un gioco di potere e, insieme, sempre legato a dei limiti del sapere, che derivano da esso e, nella stessa misura, lo condizionano. Il dispositivo è appunto questo: un insieme di strategie di rapporti di forza che condizionano certi tipi di sapere e ne sono condizionati”.* (*“Dits et écrits”*, vol. III, p.299-300)

“Non vi è quindi crescita e sviluppo dell’antico modello di città, ma una sorta di rottura storica e epistemologica che coincide con l’instaurarsi di un nuovo paradigma, i cui caratteri si tratta di analizzare. Una prima constatazione è che si assiste qui innanzitutto al progressivo tramonto del modello della polis incentrato essenzialmente sulla dimensione pubblica e politica.” (Agamben, 2007)

La metropoli non è dunque l’evoluzione lineare della città e non ha i caratteri propri di tessuto omogeneo, radicato e continuo. Più che una territorializzazione, la metropoli è una “dis-locazione”, una disomogeneità spaziale e politica.

“Le metropoli non sono solamente l’estensione in scala della dimensione della città. Sono una cosa altra, forse addirittura la negazione della forma urbana classica (...) Nella metropoli moderna non sembra esserci più spazio per la polis, per il luogo della politica, dei ragionamenti e dei discorsi sul ‘bene comune’”. (Grispigni in Ilardi, 1990, p.100)

La dimensione politica della città, intesa come polis e quindi con tutte le sue caratteristiche (unità, spazio della comunità, cittadinanza e democrazia) è estranea, così come è sottolineato sia da Agamben che da Grispigni, alla dimensione della metropoli. La fine della città forse ha a che fare con ciò che riguarda la fine della nostra civiltà, con qualche cosa che non inizia semplicemente con la modernità, ma è un processo che ha la sua origine nella formazione del mondo occidentale.

“Che cosa abitiamo oggi? Si chiedono i teorici più avveduti. Abitiamo città? No, abitiamo territori.(...) Che significa questo? È necessariamente la fine di ogni forma comunitaria, o un processo di liberazione dai vincoli che la caratterizzavano? È uno scatenamento degli spiriti animali del sistema, oppure proprio esso fa segno ad un intelletto generale capace di riprendere terreno in forme diverse dal passato, libero da ogni fisso, terraneo radicamento? In altri termini, il territorio post-metropolitano è la negazione di ogni possibilità di luogo oppure potranno inventarsi luoghi propri del tempo in cui la vitalità sembra essersi negata? La città è ovunque, ergo, non vi è più città. Non abitiamo più città, ma territori.” (Cacciari, 2004, p.48-p.50)

Nei territori sorti dalla dissoluzione dell'ambiente urbano restano però i segni di un'antica divisione mai del tutto sopita che allude alla possibilità dell'incombente della "guerra civile". È proprio all'intero di questa cornice di senso che le rivolte metropolitane, i fenomeni di turbolenza che attraversano i territori urbani, non diventano mero caso studio, ma piuttosto strumento di lettura, ovvero punto di vista di parte, che mette in discussione la classica logica binaria ordine-disordine. La lettura del conflitto sociale e urbano è stata da sempre affrontata nella sola prospettiva del suo superamento, della sua soluzione: ovvero un mezzo in vista di un fine. Il carattere destituente delle rivolte contemporanee, con cui leggiamo gli eventi di causa-effetto, apre ad una serie di interrogativi che diventano strumenti per leggere il nostro tempo e le nostre metropoli.

3. Il metodo della ricerca

"E così come una medesima città, se guardata da punti di vista differenti, appare sempre diversa e come moltiplicata prospetticamente, allo stesso modo [...] ci sono come altrettanti universi differenti, i quali tuttavia sono soltanto le prospettive di un unico universo secondo il differente punto di vista di ciascuna monade." (Leibnitz, 2001, p.85)

Porsi il problema del metodo, essenziale in ogni ricerca teorica, significa inevitabilmente fare una scelta. La parola "metodo" deriva dal greco "*methodus*" e significa "per-corso", "via attraverso cui": è la via che si sceglie per raggiungere o perlomeno per approssimarsi ad un risultato presupposto fin dall'inizio. La strada che si intraprende, dunque il metodo, presuppone delle scelte e quindi lo scarto di altre possibili vie già percorse. Se la scelta è segnata da sentieri non comuni è possibile che terreni impervi possano ostacolare il procedere, ma è anche possibile sperimentare e forse trovare approdi non abituali sia pure provvisori. Il metodo usato in questa ricerca non è quello tipico della razionalità scientifica, proprio per questo il fine che mi sono proposta è di guardare alle rivolte urbane non tanto attraverso la lettura delle componenti razziali o di classe con cui si è soliti analizzare le forme

insorgenti all'interno della metropoli, quanto nel concentrare l'attenzione sulle dinamiche spaziali del rapporto inclusione-esclusione. Per questo nello stesso tempo ho posto l'attenzione non tanto sul "perché" le rivolte avvengano, ma sul "come" esse si manifestino nei territori della contemporaneità, cioè di dare importanza al modo stesso della rivolta, a ciò che accade al suo interno, alle trasformazioni che produce in chi ne prende parte, al mondo che lì si crea, anche se nella sua provvisorietà, nel suo carattere momentaneo.

Ho trovato di grande utilità l'uso che Walter Benjamin fa dell'analisi del frammento in quella che definisce in molte parti dei suoi scritti "immagine dialettica". Il frammento lungi dall'essere solo una parte di un tutto, incomprendibile se non riportata ad un insieme che lo possa spiegare, ha già in sé una potenza rivelativa che non ha bisogno di essere sussunta sotto una totalità per essere compresa. Le rivolte urbane, in questo senso, contengono la loro verità. A questo proposito ci vengono in soccorso le tesi sulla filosofia della storia che Walter Benjamin lascia in eredità, poco prima della sua prematura morte, nelle quali dà un suo originale significato alla categoria di "materialismo storico".

“Lo storicismo culmina in linea di diritto nella ‘storia universale’. Da cui la storiografia materialistica si differenzia – dal punto di vista metodico – forse più nettamente che da ogni altra. La prima non ha un’armatura teorica. Il suo procedimento è quello dell’addizione, essa fornisce una massa di fatti per riempire il tempo omogeneo e vuoto. Alla base della storiografia materialistica è invece un principio costruttivo. Al pensiero non appartiene solo il movimento delle idee, ma anche il loro arresto. Quando il pensiero si arresta di colpo in una costellazione carica di tensioni, le impartisce un certo urto per cui esso si cristallizza in una monade. Il materialista storico affronta un oggetto storico unicamente e solo dove esso gli si presenta come monade. In questa struttura egli riconosce il segno di un arresto messianico dell’accadere o, detto altrimenti, di una chance rivoluzionaria nella lotta per il passato oppresso. Egli la coglie per far saltare un’epoca determinata nel corso omogeneo della storia; come per far saltare una determinata vita dall’epoca, una determinata opera dall’opera complessiva. Il risultato del suo procedere è che nell’opera è conservata e soppressa l’opera complessiva, nell’opera complessiva l’epoca e nell’epoca l’intero decorso

della storia. Il frutto nutriente dello storicamente compreso ha dentro di sé il tempo, come il seme prezioso ma privo di sapore” (Benjamin, 1962, p.85)

Nel senso proposto da Benjamin intendo affrontare il tema della rivolta urbana come se fosse una monade. Una monade capace di rappresentare tutto il mondo da un punto di vista particolare. In un saggio dal titolo *“Il principe e il ranocchio. Il problema del metodo in Adorno e Benjamin”* contenuto all’interno del volume *“Infanzia e storia”*, Giorgio Agamben ripropone e commenta lo scambio di lettere avvenuto nel dicembre del 1938 tra i due filosofi tedeschi. Lo scambio epistolare aveva come oggetto il saggio *“Das Paris des Second Empire bei Baudelaire”* che Benjamin invia ad Adorno per essere pubblicato sulla rivista dell’Istituto per la Ricerca Sociale.

L’argomento centrale dello scambio epistolare è il metodo dialettico. Theodor Adorno rimprovera l’amico di essere caduto in una forma di materialismo volgare, ponendo singoli aspetti parziali delle sovrastruttura in un rapporto immediatamente causale con aspetti della struttura. A questo proposito Adorno fa sua la categoria della mediazione come fondamentale presupposto metodologico per ogni ricerca sociale e il riferimento immediato è alla prefazione della *“Fenomenologia dello Spirito”*, dove Hegel sostiene che:

“Il vero è il tutto. Ma il tutto è solo l’essenza che si perfeziona e si compie secondo il suo svolgimento. Dell’Assoluto bisogna dire che esso è essenzialmente risultato, cioè che esso è solo alla fine ciò che è veramente; in ciò consiste propriamente la sua natura, che è di essere realtà effettiva, soggetto e sviluppo di se stesso. Se sembrasse contraddittorio concepire l’Assoluto essenzialmente come risultato, una piccola considerazione sarebbe sufficiente a rimediare a questa apparente contraddizione. L’inizio, il principio o l’Assoluto, nella sua enunciazione iniziale o immediata, è solo l’universale. Se io dico: tutti gli animali, queste parole non possono passare per l’equivalente di una zoologia; con altrettanta evidenza appare che le parole: divino, assoluto, eterno ecc. non esprimono ciò che è in esse contenuto – tali parole non esprimono infatti che l’intuizione intesa come immediata. Ciò che è più di queste parole, anche la sola transizione a una sola proposizione, contiene un diventar-altro, che deve essere riassimilato, o è una mediazione. Ora è proprio questa

mediazione che ispira un sacro orrore, come se usando di essa altrimenti che per dire che essa non è niente di assoluto e che essa non ha certamente posto nell'assoluto, si dovesse rinunciare alla conoscenza assoluta. Di fatto questo orrore sacro ha la sua origine in una ignoranza della natura della mediazione e della conoscenza assoluta, poiché la mediazione non è altro che l'identità-con-se-stessa in movimento; in altri termini, essa è la riflessione in se stessa, il momento dell'io che è per sé; essa è la pura negatività, ovvero, ridotta alla sua pura astrazione, il 'semplice divenire'". (Hegel, 1993, p.15)

Alla concezione dialettica della totalità, Benjamin contrappone la centralità del frammento. Ogni monade rappresenta un mondo guardato da un certo punto di vista, ogni aspetto della vita, ogni attimo del tempo contiene in sé la propria verità. Materialista è per Benjamin solo colui che sopprime il rapporto di mediazione tra struttura e sovrastruttura perché pone la prassi come unica coesione originale dei differenti aspetti del reale.

Mi pare si possano qui individuare due possibili strade, due diversi percorsi metodologici che sono anche, in fondo, due opzioni teoriche e politiche di cui ne va del nostro modo di abitare il mondo. La centralità della "mediazione" proposta da Adorno sposta sempre in un altro luogo, in un altro tempo la realizzazione di una forma dell'abitare il mondo felice, Benjamin invece allude sempre all'attimo nel quale "qui e ora" può erompere la forza messianica in grado di creare una forma di vita che possa rendere felice l'esistenza.

Mi pare che nell'attimo della rivolta, nel luogo stesso in cui la rivolta prende la scena, una scheggia di questa possibilità possa apparire con un bagliore improvviso, ma ancora impensabile.

Nel primo capitolo mi concentrerò sul rapporto tra ordine, conflitto e rivolta e in particolare sulla relazione che intercorre tra questi concetti e la dimensione dello spazio. L'ordine della città è il problema della *polis*, ovvero il problema dell'organizzazione politica di un determinato territorio e degli uomini che convivono al suo interno. Dal problema dell'ordine urbano nasce in epoca moderna l'urbanistica come disciplina. La città è vista come continuo focolaio di possibili

rivolte è quindi necessitata di una politica dello spazio capace di prevedere e contenere le insurrezioni cittadine. Secondo questo punto di vista sono significativi gli interventi che alla fine dell'Ottocento hanno portato alla ristrutturazione dell'assetto di alcune grandi città (Parigi, Vienna, Barcellona). In particolare la pianificazione della città di Parigi, dopo la rivoluzione del 1848, è l'esempio più tipico della relazione tra ordine pubblico e urbanistica. Ordine e assetto urbano sono due principi che attraversano con continuità tutto pensiero moderno: dai modelli utopistici di città agli scritti e ai progetti architettonici di Le Corbusier.

Parallelamente si fa strada però un altro modo di guardare il rapporto ordine e disordine all'interno della città. Il disordine che necessariamente attraversa l'ambiente urbano, invece di essere considerato come elemento puramente negativo, può divenire un elemento dinamico nella costruzione del tessuto cittadino. Oggi gli studi di urbanistica privilegiano questo punto di vista e tendono ad analizzare il disordine urbano solo nei termini di un ordine che debba necessariamente essere costituito.

Le rivolte urbane, che sono l'oggetto della mia ricerca, portano inevitabilmente a spostare lo sguardo su un altro piano: alle due modalità, che hanno caratterizzato il pensiero moderno, di guardare il rapporto tra ordine e disordine, cerco di ragionare sulla possibilità di uscire da un'impostazione dialettica del problema e di tentare per quanto possibile un approccio analitico diverso.

Per fare ciò ho trovato utile utilizzare il concetto di *stasis*, ovvero di "guerra civile", così come emerge dalle opere di diversi autori contemporanei (Michel Foucault, Nicole Loureaux, Giorgio Agamben). La guerra civile che nasce tra le maglie della polis greca, mette in discussione l'unità della città e non pone la possibilità di nessuna ricomposizione e mediazione, separando definitivamente il tessuto urbano. Il disordine è definitivamente non più risolvibile. Il pensiero femminista, sviluppatosi negli anni Settanta, è, secondo l'impostazione della mia ricerca, fondamentale per cogliere un punto di vista non dialettico delle ragioni di un conflitto urbano con caratteri di ingovernabilità, che attraversa in maniera intermittente ma continua le metropoli contemporanee.

Nel secondo capitolo ho cercato di usare la categoria di “potenza destituente” per leggere le caratteristiche delle rivolte urbane. Il concetto di rivolta non ha mai goduto di una concettualizzazione adeguata e le rivolte, dal punto di vista politico, sono sempre state interpretate come eventi contingenti o più semplicemente come problemi di ordine pubblico. La difficoltà nell’interpretare tale evento è data, in parte, dall’inadeguatezza delle categorie classiche della modernità con cui siamo abituati a leggere il reale.

Proprio per questo motivo inizialmente si è cercato di mettere in relazione due concetti, apparentemente molto simili, come quelli di rivolta e rivoluzione. L’obiettivo è quello di evidenziare le condizioni e le contraddizioni attraverso le quali il concetto di rivoluzione, con cui sono stati letti da sempre i mutamenti sociali radicali, si inserisce nel divenire storico. Alla rivoluzione, completamente inserita nella logica della sovranità, si cerca di contrapporre il concetto di rivolta. Il dibattito che emerge attorno al tema del legame rivoluzione-sovrano è lo stesso che affronta dal punto di vista politico il problema del rapporto potere costituente-potere costituito (Hannah Arendt, Carl Schmitt, Antonio Negri tra gli altri). La categoria di potenza destituente (Walter Benjamin, Reiner Schurmann, Giorgio Agamben, tra gli altri) ci obbliga a spostarci su un altro piano.

Nonostante la categoria di potenza destituente non abbia goduto di un’ampia letteratura, la pratica destituente si è da sempre intrecciata con i processi conflittuali di ogni tempo. Solamente negli ultimi anni, di fronte al caotico sgretolarsi della vivibilità all’interno delle forme che il nostro tempo offre, la categoria di potenza destituente esce dal campo della speculazione filosofica e sembra capace di riattivare l’immaginario politico. La categoria di potenza destituente diventa così categoria in grado di rivelare caratteristiche proprie e poco indagate delle rivolte metropolitane.

In continuità con le riflessioni teoriche sviluppate nella prima parte del lavoro di ricerca, il terzo capitolo si concentra su un’analisi delle esperienze concrete di rivolta. Le rivolte contemporanee possono essere interpretate, come fanno molti autori, come “*urban riots*”, in quanto investono direttamente la dimensione spaziale della metropoli e il governo delle forme di vita che la abitano. La connotazione

intrinsecamente metropolitana rappresenta la caratteristica principale di discontinuità con le forme di conflittualità che hanno attraversato la società fordista, basate su una soggettività omogenea e su rivendicazioni legate principalmente alla dimensione del tempo (tempo di lavoro, salario e tempo libero). In un primo momento l'obiettivo è quindi quello di definire la relazione tra le rivolte urbane contemporanee e i fenomeni conflittuali emersi nelle metropoli occidentali nel lento tramonto del fordismo, tra gli anni '70 e '80, quando nuovi comportamenti sociali si erano diffusi nel cuore delle città. In un secondo momento le esperienze di rivolta divengono terreno di prova delle categorie interpretative sviluppate nei capitoli precedenti. In particolare diviene necessario descrivere il fenomeno delle rivolte cogliendone le caratteristiche comuni "destituenti", che mettono in discussione la relazione tra politica e soggettivazione, il rapporto con il linguaggio, il rapporto con la spazialità e con la temporalità. L'analisi pone l'attenzione alla forma concreta dello spazio metropoli in cui le rivolte avvengono e in particolare al concetto di "frontiere interne" che definiscono i modi di agire e le forme di vita di chi quei territori li abita. Le "frontiere interne" funzionano come dispositivi di inclusione e di esclusione contro cui le frammentate soggettività si scontrano.

Nel quarto capitolo l'obiettivo è quello di evidenziare i modi attraverso cui le forme-di-vita abitano la metropoli. L'organizzazione della città non è più incentrata sulla produzione, ma sono la circolazione e il consumo che determinano la struttura e i modi di abitare i territori urbani: i flussi e le infrastrutture costituiscono così la dimensione della metropoli contemporanea. Le rivolte si muovono all'interno di queste architetture (strade, rotatorie, piazze, aeroporti, ferrovie) e nel farlo costruiscono altri spazi, un altro tempo, un altro essere insieme, che sovvertono la forma e la sostanza della città. L'obiettivo della mia ricerca è quindi quello di provare a cogliere proprio all'interno delle rivolte, l'emergere di forme-di-vita incompatibili con l'ordine nella metropoli.

* * *

Desidero ringraziare tutti coloro che mi hanno aiutato nella realizzazione della tesi, a partire da chi ha contribuito in maniera attenta e critica attraverso suggerimenti a indirizzare e approfondire la ricerca. Ringrazio chi durante gli anni universitari mi ha saputo accompagnare attraverso sentieri di ricerca impervi e meno usuali, facendomi apprezzare l'affascinante rapporto che esiste tra il mondo degli studi urbani, dal quale io provengo, e il costante disordine della vita sociale.

Ringrazio il Dottorato in Ingegneria dell'Architettura e dell'Urbanistica perché in questi anni è stato un ambiente familiare e di accese e proficue discussioni. In particolare i miei tutor, Carlo Cellamare e Massimo Ilardi, per avermi insegnato l'importanza del coraggio nella ricerca e uno sguardo non comune sul mondo del sapere, capace di rompere con gli schemi abituali attraverso i quali la tradizione culturale spesso ci obbliga a pensare.

Poiché ricerca e vita si mescolano e spesso si confondono, in questo lavoro di tesi non posso prescindere dal ringraziare coloro che nella mia quotidianità mi sono sempre stati accanto, sia nei momenti di gioia che in quelli di solitudine e sconforto. Ringrazio Fabrizio perché è da sempre il mio miglior "cattivo maestro", Stefania perché mi ha insegnato la potenza dell'essere e del divenire donna, Alessia che è sempre accanto a me in ogni battaglia sia nelle strade che nella vita. Infine ringrazio Mario perché non esiste l'amore infelice e l'amore, si sa, in fondo è già rivolta.

Infine desidero dedicare questa ricerca a tutti i miei amici che in ogni momento e in differenti luoghi mi insegnano che è possibile trovare la felicità anche nella dannata metropoli e che *"non serve andare lontano perché sotto ogni asfalto c'è il mare e dietro ogni angolo, la luna"*.

CAPITOLO I

Ordine, conflitto e rivolta

*Ma là dove c'è il pericolo,
cresce anche ciò che salva.*

F. Holderlin

1.1. Frammento 1: Parigi, 2016

Novembre 2015. La televisione non fa che trasmettere immagini di una Parigi attraversata dal dolore, dal lutto, dalla paura dei suoi cittadini. Le immagini del Bataclan, dei morti, dell'azione terroristica accentuano un scenario catastrofico e la capitale francese appare una città sotto assedio. Guardo lo schermo con un misto di stupore e spavento. Place de la République, al centro di Parigi, si trasforma nel luogo di un mesto e continuo pellegrinaggio a ricordo delle vittime. La paura sembra aver preso il sopravvento e dalla paura alla proclamazione dell'*état d'urgence* il passo è breve. Di nuovo, come sempre, penso seduta davanti allo schermo, la paura e il potere sono legati da un filo inscindibile. Solo la paura giustifica il potere. Le solite misure, la stessa coazione a ripetere: gestire il timore attraverso la sospensione delle libertà, così come era già successo qualche anno prima nella città sconvolta dalle rivolte delle *banlieues*.

Aprile 2016. Passano pochi mesi e tutto improvvisamente cambia. Dal lutto alla festa. La televisione comincia a trasmettere le immagini di una Parigi completamente trasformata. È bastata la “*Loi Travail*”, una legge che tentava di riordinare in termini neolibéristi la legislazione francese sul lavoro, a far sì che un movimento di donne e uomini prendesse corpo con un’intensità che ha avuto la capacità di travalicare le ragioni stesse del suo inizio. “*Fin du travail, vie magique*”, “*Nous ne revendiquons rien*”, “*Tous le monde deteste la police*”, “*Le monde ou rien*” si comincia a leggere sui muri della città. Muri che parlano di un desiderio che non può essere contenuto da obiettivi “concreti”. Place de la République da piazza del lutto diviene quindi crocevia di persone, spazio di incontro, luogo strategico del rovesciamento dello stato di emergenza.

Allora, mi viene voglia di andare a vedere coi miei occhi cosa accade.

Place de La République non è però una piazza qualunque. Il barone Georges Eugène Haussmann, prefetto di Parigi e uomo di fiducia di Napoleone III, dopo aver abbattuto vecchi edifici, sedi di teatri della città, la fece costruire in funzione “antirivoluzionaria” per concentrare le truppe e per accerchiare il quartiere Fouburg Saint-Antoine, focolaio da sempre di rivolte plebee. Mi aggiro curiosa tra gruppi di persone che discutono animatamente dell’organizzazione delle lotte e dei possibili obiettivi e tra altre che organizzano cortei improvvisati che presto si scontreranno nel centro della città con la polizia in un continuo alternarsi, un po’ gioco e un po’ guerra, di attacchi e contrattacchi. Tutto intorno, appesi a supporti improvvisati o agli alberi della piazza, ci sono volantini e manifesti che si richiamano l’uno l’altro in un indefinito concerto di parole. Tra questi ce ne è uno che mi colpisce più degli altri, non tanto per la sua icasticità ma perché sembra rivolto a me, alle mie inquietudine, alle mie scelte di vita: “*Urbanista, poliziotto dello spazio*”. Mi pare di trovare lì, in quella piazza che oscilla tra un ordine spaziale antico e il disordine presente dei corpi in rivolta, una risposta, seppur provvisoria, al ruolo paradossale dell’urbanista.

1.2. Spazio e potere

La città di Parigi, i suoi *boulevards*, la sua architettura, rende esplicito ciò che talvolta è solo frutto di una semplice intuizione. Le strutture spaziali di una città non sono casuali, non nascono per impulso spontaneo, ma si formano attraverso il bisogno di governare una moltitudine, sono frutto in sostanza di strategie di potere. Queste strategie di potere sono caratterizzate nella loro essenza dal gioco costante dell'inclusione e dell'esclusione.

Michel Foucault, durante i corsi al *Collège de France*¹², nell'analisi che fa della modernità e delle sue istituzioni, descrive le caratteristiche di una società organizzata in forma disciplinare e di una società organizzata nella forma del controllo e ne coglie i passaggi, le permanenze, le interconnessioni spaziali e temporali. La società disciplinare ha come modello la struttura architettonica del *Panopticon*¹³. La società del controllo si definisce a partire da una riorganizzazione del potere in senso biopolitico, cioè di una attenzione del potere per gli aspetti più variegati della vita degli uomini. Il concetto di biopolitica appare per la prima volta, per poi essere ripreso e approfondito nei corsi degli anni successivi, nell'ultimo capito del saggio *“Volontà di sapere. Storia della sessualità 1”*.

“Se possiamo chiamare “bio-storia” le pressioni attraverso le quali i momenti della vita e i processi della storia interferiscono gli uni con gli altri, bisognerà parlare di “bio-politica”

12 Foucault M., *“Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)”*, Feltrinelli, Milano 2005; Foucault M., *“Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)”*, Feltrinelli, Milano 2005; Foucault M., *“Bisogna difendere la società”*, Feltrinelli, Milano 2009.

13 Michel Foucault in *“Sorvegliare e punire. Nascita della prigione”* userà il *“Panopticon”* come figura del potere moderno. *“Il Panopticon di Bentham è la figura architettonica di questa composizione. Il principio è noto: alla periferia una costruzione ad anello; al centro una torre tagliata da larghe finestre che si aprono verso la faccia interna dell'anello; la costruzione periferica è divisa in celle, che occupano ciascuna tutto lo spessore della costruzione; esse hanno due finestre, una verso l'interno, corrispondente alla finestra della torre; l'altra, verso l'esterno, permette alla luce di attraversare la cella da parte a parte. Basta allora mettere un sorvegliante nella torre centrale, ed in ogni cella rinchiudere un pazzo, un ammalato, un condannato, un operaio o uno scolaro. Per effetto del contro luce, si possono cogliere dalla torre, stagliantisi esattamente, le piccole silhouettes prigioniere nelle celle della periferia. Tante gabbie, altrettanti piccoli teatri, in cui ogni attore è solo, perfettamente individualizzato o costantemente visibile.”* (Foucault, 2014 p.218)

per designare quel che fa entrare la vita e i suoi meccanismi nel campo dei calcoli espliciti e fa del potere-sapere un agente di trasformazione della vita umana”. (Foucault, 2010, p.126)

Foucault individua nel corso della modernità il passaggio da un potere sovrano, che agiva attraverso il diritto di far vivere e lasciare morire, a un potere che invece aveva come obiettivo quello di ordinare e gestire la popolazione¹⁴. Riprendendo le parole del filosofo francese *“si potrebbe dire che al vecchio diritto di far morire o di lasciar vivere si è sostituito un potere di far vivere o di respingere nella morte”* (Foucault, 2010 p.122).

Già in *“Sorvegliare e Punire. Nascita della prigione”* Foucault aveva definito la forma del potere moderno attraverso la convergenza di due paradigmi, quello della esclusione e della divisione e quello del controllo e della sorveglianza, rappresentati metaforicamente dalle pratiche sociali messe in campo per gestire la diffusione della lebbra e della peste. Il paradigma della lebbra è quello dell'esclusione: i lebbrosi vengono spostati oltre i confini e le mura della città, in modo da stabilire una radicale divisione tra un dentro e un fuori. Il paradigma della peste è invece completamente diverso: la città viene organizzata attraverso una rigorosa divisione spaziale in settori, ogni quartiere e strada vengono posti a sorveglianza, ogni individuo viene quotidianamente controllato e registrato. I due paradigmi non corrispondono ad una stessa idea di società: la prima rimanda ad una società pura¹⁵, la seconda ad una società disciplinata¹⁶. Secondo Foucault il potere moderno è il risultato della

14 Il tema della città biopolitica e il concetto di popolazione è centrale nelle riflessioni contenute nel libro di Andrea Cavalletti *“La città biopolitica. Mitologie della sicurezza”*.

15 *“Sparita la lebbra, cancellato o quasi il lebbroso dalle memorie, resteranno queste strutture. Spesso negli stessi luoghi, due o tre secoli più tardi, si ritroveranno stranamente simili gli stessi meccanismi di esclusione. Poveri, vagabondi, corrigendi e “teste pazze” riassumeranno la parte abbandonata del lebbroso e vedremo quale salvezza ci si aspetta da questa esclusione, per essi e per quelli stessi che li escludono. Con senso tutto nuovo e in una cultura differente, le forme resteranno: soprattutto quella importante di una separazione rigorosa che è esclusione sociale ma reintegrazione spirituale.”* (Foucault, 1963, p.14)

16 *“Alla peste risponde l'ordine: la sua funzione è di risolvere tutte le confusioni: quella della malattia, che si trasmette quando i corpi si mescolano; quella del male che si moltiplica quando la paura e la morte cancellano gli interdetti. Esso prescrive a ciascuno il suo posto, a ciascuno il suo corpo, a ciascuno la sua malattia e la sua morte, a ciascuno il suo bene per effetto di un potere onnipotente e onnisciente che si suddivide, lui stesso, in modo regolare e ininterrotto fino alla determinazione finale dell'individuo, di ciò che lo caratterizza, di ciò che gli appartiene, di ciò che gli accade.”* (Foucault, 2014, p.215)

convergenza e della sovrapposizione di questi due paradigmi: si tratta di trattare i lebbrosi come appestati e gli appestati come lebbrosi. Questa impostazione di Foucault può divenire una chiave di lettura suggestiva per guardare e indagare le dinamiche sociali e di organizzazione del territorio che definiscono la forma attuale dello spazio urbano occidentale: i dispositivi di esclusione e divisione, basati sul rapporto binario dentro-fuori, normalità-follia, sano-malato, si mescolano con un'articolazione complessa dei territori e dei loro abitanti.

L'interesse di Foucault per la questione della città emerge in particolare quando il filosofo francese sviluppa il concetto di governamentalità, una particolare forma di gestione della società che attraverso un'insieme di istituzioni, analisi e tattiche assicura la presa in carico delle popolazioni e garantisce il "governo dei viventi"¹⁷.

La centralità del tema della città nelle riflessioni del filosofo francese diviene quindi occasione per mettere in discussione la struttura e le categorie su cui si è da sempre fondata la cultura politica moderna¹⁸.

Sia nelle lezioni del 1976 al Collège de France, contenute nel volume *"Bisogna difendere la società"*, sia in quelle dell'anno successivo, raccolte nel volume

17 Nel saggio *"Sicurezza, territorio e popolazione"* Michel Foucault dà una definizione del concetto di governamentalità: *"Con la parola governamentalità intendo tre cose. [Primo,] l'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale. Secondo, per "governamentalità" intendo la tendenza, la linea di forza intendo la tendenza, la linea di forza che, in tutto l'Occidente e da lungo tempo, continua ad affermare la preminenza di questo tipo di potere che chiamiamo 'governo' su tutti gli altri – sovranità, disciplina -, col conseguente sviluppo, da un lato, di una serie di apparati specifici di governo e, [dall'altro,] di una serie di saperi. Infine, per 'governamentalità' bisognerebbe intendere il processo, o piuttosto il risultato del processo, mediante il quale lo stato di giustizia del Medioevo, divenuto stato amministrativo del corso del XV secolo e XVI secolo, si è trovato gradualmente "governamentalizzato".* (Foucault, 2005, p.88)

18 Il problema storico che si pone è capire perché l'Occidente ha voluto vedere il potere in termini giuridico-negativi, invece che tecnico positivi, Foucault lo vede nell'istituzione della monarchia. *"Essa si è instaurata nel Medioevo sullo sfondo delle lotte permanenti fra i poteri feudali preesistenti. Si è presentata come arbitro, come potere di far cessare la guerra, di porre termine alle violenze, alle esazioni, di dire 'no' alle lotte e alle liti private. Si è resa accettabile dandosi un ruolo giuridico e negativo, che ha beninteso sopravanzato, subito. Il sovrano, la legge, l'interdizione, tutto ciò che ha costituito un un sistema di rappresentazioni del potere che è stato in seguito trasmesso dalle teorie del diritto: la teoria politica è rimasta ossessionata dal personaggio del sovrano. Queste teorie pongono tutte ancora il problema della sovranità. Ciò di cui abbiamo bisogno, è una filosofia politica che non sia costruita intorno al problema della sovranità, dunque della legge, dunque dell'interdizione. Bisogna tagliare la testa al re: non lo si è ancora fatto nella teoria politica".* (Foucault, 1997, p.15)

“Sicurezza, territorio, popolazione”, Foucault sottolinea come proprio la città sia al centro delle preoccupazioni biopolitiche. Se il concetto di biopolitica si articola attraverso le categorie di sicurezza, popolazione e territorio, la città diventa non più semplicemente metafora dell’articolazione spaziale del potere, ma inevitabilmente campo concreto della relazione tra spazio, sapere e potere. L’obiettivo quindi di *“tracciare una storia degli spazi che fosse al tempo stesso una storia dei poteri”* viene articolato anche sul tema urbano.

In particolare nell’intervista concessa nel 1982 all’antropologo americano Paul Rabinow, Foucault sottolinea il legame tra le nuove forme di potere e la dimensione dello spazio urbano e delle discipline che lo organizzano. Nel XVIII secolo emerge una riflessione sull’architettura e sull’urbanistica come strumenti e tecniche di governo della società.

“Non ho detto che i discorsi sull’architettura non esistessero prima del XVIII secolo. Né che i dibattiti riguardanti l’architettura, prima del XVIII secolo, fossero privi di dimensione o significato politico. Ciò che voglio sottolineare è che, a partire dal XVIII secolo, ogni trattato che consideri la politica come l’arte di governare gli uomini, comprenda necessariamente uno o più capitoli sull’urbanistica, sulle strutture collettive, sull’igiene e sull’architettura privata”. (Foucault, 2001, p.172)

La città non può essere più pensata come luogo autonomo, ovvero spazio d’eccezione all’interno di un territorio prevalentemente agricolo, ma come modello di una specifica razionalità di governo che viene applicata su un intero territorio. All’interno di questa trasformazione, il filosofo francese sottolinea la relazione tra le nuove forme assunte dalla città e il ruolo della polizia. Nel corso XVII e XVIII secolo la polizia, che ha rappresentato da sempre per i pensatori della modernità l’essenza stessa dello Stato, assume un significato più ampio, *“è tutto quello che può dare ornamento, forma e splendore alla città”* affermava Turquet de Mayerne, autore del Seicento che Foucault indica come uno dei primi teorici dello stato di polizia. Sulla scorta dell’analisi dei testi teorici tedeschi del XVIII secolo sulla polizia, Foucault riconosce alle origini delle sue funzioni moderne un insieme di pratiche

volte a rendere ordinata la struttura urbana: polizia è pulizia delle strade, approvvigionamento dei mercati, illuminazione pubblica, reclusione dei vagabondi, controllo dei prezzi del grano, pulizia dei canali, decoro urbano e arresto dei malviventi. Se si consulta un rapporto di polizia dell'epoca, si nota uno stretto legame tra il problema della polizia e i problemi architettonici e urbanistici. La polizia non svolge soltanto un ruolo repressivo nei confronti dei corpi che abitano le città, ma diventa una specifica forma di controllo urbano che assume le funzioni di gestione della vita della popolazione. In questo senso "polizia" è l'insieme delle pratiche che si pongono il problema della disciplina e del controllo dell'intero corpo sociale.

1.3. L'ordine dello spazio

Il rapporto tra l'ordine pubblico e lo spazio appare in tutta la sua evidenza nel passaggio dalla città medioevale a quella moderna.

Nel suo saggio *"I rivoluzionari"* lo storico inglese Eric Hobsbawm si sofferma a lungo sull'analisi del rapporto tra città e conflitto, o meglio su come la struttura urbana abbia inciso sulle pratiche dei movimenti popolari e quali effetti la paura di questi movimenti abbia avuto sulla forma e l'organizzazione della città. Secondo lo storico inglese, la struttura urbana influenza la possibilità di una rivolta almeno sotto tre aspetti: *"la facilità con cui i poveri possono essere mobilitati, la vulnerabilità dei centri di potere rispetto a essi, la facilità con cui essi possono essere soppressi"* (Hobsbawm, 1975, p.266). La città ideale per le insurrezioni popolari è la città medievale, caratterizzata da un tessuto urbano densamente popolato, di dimensioni non particolarmente ampie e facilmente attraversabile. Per contrastare il pericolo delle sommosse, le classi dirigenti hanno adottato tre differenti metodi amministrativi: *"sistematici accorgimenti per lo spiegamento delle truppe, sviluppo di forze di polizia, ricostruzione delle città in modo da rendere minimi le possibilità di una rivolta"* (Hobsbawm, 1975, p.272). Quest'ultima forma di amministrazione dell'ordine incise notevolmente sulla trasformazione di alcune capitali europee, come

Parigi e Vienna, dove la necessità di contrastare le rivolte influì sulla ricostruzione urbana in particolare dopo le insurrezioni del 1848.

I moti rivoluzionari, che nel 1848 scoppiarono in molte parti dell'Europa, segnarono l'esigenza da parte delle forze politiche di far fronte all'esplosività di alcune situazioni sociali attraverso piani regolatori e opere di ristrutturazione urbana. A partire dalla metà del XIX secolo, alcune importanti città, caratterizzate da un tessuto abitativo compatto e densamente popolato, ad alto rischio di rivolte e dalle precarie condizioni igieniche, furono radicalmente rinnovate. È in questo contesto che si inserisce il piano per Parigi progettato dal barone e prefetto Georges Eugène Haussmann, uno dei casi più discussi, studiati e analizzati rispetto al rapporto tra ordine e spazio urbano, che in seguito sarà ripreso come modello per sperimentazioni anche in altre città europee. Napoleone III, con l'intento specifico di arginare le sommosse popolari, nominò Haussmann prefetto del Dipartimento della Senna con l'incarico di mantenere l'ordine in città. La facilità, con cui i rivoluzionari erano riusciti nelle vie strette e tortuose ad erigere barricate e ad affrontare l'esercito, è uno dei motivi che spinge Haussmann ad ideare i grandi e dritti *boulevards* ed a piazzare caserme nei punti strategici. Nel suo lungo studio sulla Parigi del XIX secolo, interrotto per la prematura morte, il filosofo tedesco Walter Benjamin mette in evidenza la stretta relazione tra processi urbani e sommosse.

“Il vero scopo dei lavori di Haussmann era di garantire la città dalla guerra civile. Egli voleva rendere impossibile per sempre l'erezione di barricate a Parigi. A questo scopo già Luigi Filippo aveva introdotto la lastricatura in legno. Eppure le barricate avevano avuto la loro parte nella rivoluzione di Febbraio. Engels si era occupato della tecnica delle lotte di strada. Haussmann le vuole impedire in due modi. L'ampiezza delle strade deve rendere impossibile l'erezione delle barricate, e nuove strade devono instaurare il collegamento più breve fra le caserme e i quartieri operai. I contemporanei battezzano l'operazione 'l'embellissement stratégique'.” (Benjamin, 1976 p.152)

Negli anni che vanno dal 1853 al 1870, il barone avvia dunque un'intensa opera di ristrutturazione della città di Parigi, il cui principale obiettivo è quello di sovrapporre

una maglia moderna su quella medievale: “*era lo sventramento della vecchia Parigi, del quartiere delle sommosse, delle barricate, mediante una lunga arteria centrale che tagliava da parte a parte questo dedalo quasi inestricabile*”, avrebbe affermato anni dopo nelle sue memorie il prefetto francese.

Il piano di Haussmann è costruito quindi su due assi, uno est-ovest e uno nord-sud, su cui si sarebbe poi riorganizzata l'intera struttura stradale: il primo è definito dal prolungamento orientale di Rue de Rivoli che raggiunge piazza della Bastiglia verso il Bois de Vincennes e da quello occidentale lungo gli Champs Elysées per poi giungere al Bois de Boulogne, il secondo è costituito dal *boulevard* St.Michel. Una serie di grandi viali alberati ad anelli concentrici, costruiti sul vecchio tracciato delle mura medievali, completano il piano.

La nuova maglia stradale definisce un nuovo ordine, sia fisico che sociale, per la città francese. I *boulevards* rispondono da un lato ad esigenze militari (parate e addestramento dell'esercito) e al mantenimento dell'ordine pubblico, dall'altro alle nuove esigenze di traffico che si fa sempre più intenso e alla valorizzazione dei principali monumenti, attraverso la creazione di punti di prospettiva propri dell'architettura rinascimentale. La trasformazione di Parigi non realizza semplicemente una ristrutturazione morfologica dello spazio, attraverso una nuova struttura viaria e un nuovo sistema di circolazione, ma definisce una vera e propria riorganizzazione sociale della città.

I vecchi quartieri popolari, che sorgevano al centro di Parigi, vengono distrutti per lasciare posto agli edifici adibiti ad uffici, ai servizi commerciali e abitazioni di lusso. Oltre ai motivi economici, visto il valore che il centro va sempre più acquisendo, vi sono nuove esigenze rappresentative e di decoro. Le città vengono abbellite con vari elementi artistici, mentre le vie strette e i bassifondi popolari vengono sostituiti da grandi viali alberati, piazze e parchi. Nella costruzione della nuova forma della città assume una certa rilevanza un processo di differenziazione sociale dello spazio: se prima ogni singolo edificio residenziale presentava al suo interno una certa eterogeneità nella composizione sociale degli abitanti, ora le abitazioni sono composte in maniera più omogenea. La differenziazione sociale si

diffonde così su tutto il territorio urbano attraverso una netta separazione tra i quartieri borghesi, quelli proletari e le zone di emarginazione.

Con l'ascesa al potere della borghesia la vita mondana esce dalle corti signorili e aristocratiche e si riversa nella città, in cui vengono creati spazi pubblici per il divertimento e lo svago. Anche i servizi primari, di pubblica utilità, come acquedotti, fognature, caserme, mercati e ospedali, contribuiscono a costituire la struttura di una città che diviene “modello” della città della nuova società borghese.

“C'è un filo robusto che lega Haussmann (la ristrutturazione di Parigi intorno al 1860), le proposte di una “città giardino” di Ebenezer Howard [1898], Daniel Bernham (la “Città Bianca” costruita per la Fiera Mondiale di Chicago del 1893 e il Piano Regionale di Chicago del 1907), Garnier (la città industriale lineare del 1903), Camillo Sitte e Otto Wagner (con programmi completamente diversi per la trasformazione della Vienna fin de siècle), Le Corbusier (la Ville Contemporaine e il Plan Voison proposto per Parigi nel 1924), Frank Lloyd Wright (il progetto di Broadacre City del 1935), e gli sforzi per un rinnovo urbano su larga scala intrapresi negli anni cinquanta e sessanta dallo spirito dell'alto modernismo. La città, nota de Certeau 1984] ‘è simultaneamente il meccanismo e l'eroe della modernità’”. (Harvey,1997 p.40-41)

La riflessione sulle strutture architettoniche, che vede coinvolti i maggiori architetti tra il XIX e il XX secolo, mette al centro l'ordine, in tutti i suoi possibili sensi, come principio regolatore della pianificazione urbana. Le Corbusier sarà uno dei principali teorici che raccoglierà e svilupperà questa eredità. *“Con l'ordine si realizza la libertà”* era uno degli slogan di Le Corbusier, un esplicito monito attraverso il quale l'architetto francese sottolineava la stretta relazione tra la possibilità di raggiungere la libertà all'interno della città e l'imposizione architettonica di un ordine razionale. La centralità dell'ordine all'interno della pianificazione urbana moderna ha caratterizzato le riflessioni di Le Corbusier e dei CIAM (Congressi Internazionali di Architettura Moderna), che hanno influenzato in maniera decisiva le sperimentazioni urbanistiche e architettoniche del Novecento.

Nei suoi testi pubblicati a puntate sulle rivista *l'Esprit nouveau* dal 1924¹⁹, l'architetto francese riconosce nella figura della linea retta e più in generale nella geometria gli strumenti necessari per definire e imporre un ordine all'interno della città. Nelle prima pagine del suo testo, Le Corbusier contrappone le strade percorse dagli asini a quelle realizzate dall'uomo. Le prime rappresentano metaforicamente l'organizzazione della città medievale, dove il senso della geometria era stato soffocato e il disordine dello spazio urbano risultava ben visibile dalla forma anarchica delle strade, tortuose e faticose. Le seconde invece costituivano la struttura urbana delle città moderne realizzate a partire dal modello ottocentesco della Parigi di Hausmann, che per Le Corbusier rappresentava l'ideale di una città ordinata. Le strade dritte erano infatti l'ossatura di uno spazio urbano ideato per rispondere alle esigenze di gestione dei flussi di traffico, persone e merci, alla separazione rigorosa delle funzioni, all'organizzazione differenziata e gerarchica dello spazio.

“L'uomo avanza dritto per la propria strada perché ha una meta; sa dove deve andare, ha deciso di raggiungere un determinato luogo e vi si incammina per la via più diretta. L'asino procede a zig zag, ogni tanto si perde dietro a qualche cosa, da quella natura balzana che è, va a zig zag per evitare le pietre più grosse, per scansare i tratti più rapidi, per cercare l'ombra, se la prende il meno possibile. (...) Tortuosa è la strada dell'asino, diritta quella dell'uomo. La strada a curve è un risultato arbitrario, frutto del caso, della noncuranza, di un fare puramente istintivo. La strada rettilinea è una risposta ad una sollecitazione, è frutto di un preciso intervento, di un atto di volontà, un risultato raggiunto con piena consapevolezza. È cosa utile e bella.” (Le Corbusier, 2017, p.21-p.26)

L'idea al centro del pensiero di Le Corbusier era dunque quella di una “razionalità totalizzante” che rompeva completamente con le esperienze architettoniche e urbane pre-moderne attraverso un modello, che prevedeva una profonda cancellazione del passato problematico e l'imposizione di una tabula rasa. In linea di continuità con questa impostazione, la pagina lasciata vuota e intitolata *“Spazio per un'opera di sentimento moderno”*, contenuta all'interno del saggio di Le Corbusier, rappresenta appieno l'immaginario utopico dell'architetto francese: al centro di questa fantasia

19 Questi scritti sono stati raccolti in Italia nel saggio “Urbanistica”, Il Saggiatore, Milano 2017.

moderna era posto l'uomo nuovo, l'abitante di una società giusta e la produzione di uno spazio puro, pulito, razionale, uno spazio utopico, che potesse rompere e migliorare la città e la civiltà del passato. All'interno delle riflessioni di Le Corbusier si può rintracciare dunque un tema ricorrente che attraversa la cultura occidentale, ovvero la contrapposizione radicale tra uomo e natura, razionale e irrazionale, ordine e caos, mente e corpo, maschile e femminile.

“La geometria è il mezzo che ci siamo fabbricati per percepire le cose intorno a noi e per esprimerci. La geometria è il nostro principio fondamentale. Dà anche forma ai simboli che rappresentano la perfezione e il divino. E ci procura le sottili soddisfazioni della matematica. Ora, la vita di una città moderna è tutta impostata praticamente sulla linea retta: dalla costruzione degli edifici a quella delle fognature, delle condutture, delle carreggiate, dei marciapiedi, ecc. La retta è la direttrice ideale del traffico; è il toccasana, diciamo, di una città dinamica e animata. La curva è faticosa, pericolosa, funesta, ha un vero effetto paralizzante. La retta figura in tutta la storia dell'umanità, figura in ogni progetto, in ogni realizzazione dell'uomo.” (Le Corbusier, 2017, p.11).

L'ossessione di Le Corbusier per l'ordine rappresentato dalla linea retta rivela un meccanismo intellettuale che caratterizza tutta la modernità e che si pone l'obiettivo di mettere un argine a tutto ciò che può comportare la messa in discussione di una “razionalità assoluta”. Emerge dunque nel pensiero occidentale una paura costante dell'incombere del disordine. I corpi nello spazio, che nel pensiero dell'architetto francese sono rappresentati dalla forma femminile e dalle curve del suo corpo²⁰,

²⁰ Il pensiero femminista ha spesso rivelato che sotto l'apparenza di una scienza oggettiva si nasconde in realtà una vera e propria scienza di parte. Così come Le Corbusier sottolinea la differenza tra la razionalità maschile e il caos femminile, così la scienza ha da sempre privilegiato ciò che costituisce un ordine (ad esempio il solido rispetto al liquido). Nel saggio *“Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne”* la filosofa francese Luce Irigaray individua un ritardo storico da parte delle scienze normali nell'elaborare una “teoria dei fluidi”: *“Bisogna dunque ritornare alla ‘scienza’ per porle delle domande. Per esempio quella del suo ritardo, storico, nell'elaborare una teoria dei fluidi e sulle conseguenze di ciò, come aporia nella formalizzazione, anche, matematica. Da mettere sul conto che sarà eventualmente addebitato al reale. Ebbene, se s'interrogano le proprietà dei fluidi, si constata che questo ‘reale’ potrebbe ricoprire, in buona parte una realtà fisica che resiste ancora ad una adeguata simbolizzazione e/o che significa l'incapacità della logica a riprendere nella sua scrittura tutti i caratteri della natura.”* (Irigaray, 1978, p.87) Privilegiare la meccanica dei solidi rispetto a quella dei liquidi rappresenta per la filosofa francese la totale incapacità da parte della scienza di trattare i flussi turbolenti da lei attribuiti alla fluidità femminile.

minacciano continuamente il lavoro maschile rappresentato dallo strumento del piano. La linea retta rappresenta dunque la lotta del maschio, della ragione e della mente contro il disordine, ovvero il caos, l'irrazionale, la natura selvaggia, la donna.

1.4. L'Uno e i frammenti

Le riflessioni di Foucault sul rapporto tra spazio, potere e sapere, le pagine dello storico inglese Hobsbawm sulla relazione tra organizzazione dello territorio urbano e la possibilità delle insurrezioni, il piano di Parigi del prefetto Hausmann, la centralità della linea retta nel pensiero di Le Corbusier sottolineano come il problema centrale dell'urbanistica sia da sempre stato l'organizzazione dell'ordine delle città.

In un recente saggio sul rapporto tra ordine e disordine nella città contemporanea, l'urbanista Francesco Indovina sottolinea tale aspetto.

“L'urbanistica, ovvero l'attività di pianificare e organizzare la città e il territorio, è caratterizzata da una vocazione a dettare un'ordine (ad imporre un ordine). Definendo l'organizzazione dello spazio (cosa, dove, come e quando è possibile “realizzare” un qualche cambiamento) si finisce, ovviamente, per modificare l'esistente ma anche dettare un' 'ordine' (presente e futuro), diverso da quello preesistente. Apparentemente, parlando di urbanistica, si pensa ad un ordine 'fisico', ma in realtà investe anche determinazioni di 'senso' che l'organizzazione dello spazio produce, si tratta di un ordine dai molteplici aspetti.” (Indovina, 2017, p.9)

Il problema però che Indovina si pone in questo testo è perché nonostante lo sforzo continuo di dare un ordine alle città, queste sono sempre attraversate da un disordine strutturale. Una ragione di questo è evidente nella sua semplicità: la città non è fatta solamente di rigide strutture architettoniche, ma di pratiche, desideri, corpi che inevitabilmente interagiscono e a volte confliggono tra loro²¹.

21 Riprendendo l'esperienza della trasformazione della città di Parigi da parte del prefetto Hausmann, Francesco Indovina afferma: “Ma se sostanzialmente l'operazione di Hausmann di

All'interno delle riflessioni sulla dimensione urbana contemporanea, emerge dunque un altro filone di pensiero, molto diffuso nelle pratiche e nelle riflessioni degli urbanisti contemporanei, che vede nel conflitto un elemento centrale e non trascurabile del discorso sulla città. Ordine e disordine non sono semplicemente elementi in contrapposizione, ma costruiscono continuamente una relazione dialettica e costitutiva della realtà spaziale e territoriale.

Il problema del rapporto tra ordine e disordine è una costante di tutto il pensiero occidentale. Niccolò Machiavelli agli inizi del '500, nella Firenze dove il problema del tumulto è una presenza permanente, rompe con una lunga tradizione del pensiero politico che identificava il bene comune con la concordia, riconoscendo nella disunione politica un elemento positivo. In particolare nei *"Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio"*, lo scrittore fiorentino mette in evidenza che il conflitto tra patrizi e plebei invece che costituire un elemento disgregatore della comunità, in realtà produce nuove forme di convivenza civile. Il conflitto per la comunità politica non è un male da debellare, ma un elemento con cui convivere imparando a controllarlo. Se il tumulto non assume un carattere distruttivo diviene strumento utile per il perfezionamento delle istituzioni.

"Né si può chiamare in alcun modo con ragione una repubblica inordinata, dove siano tanti esempi di virtù; perché li buoni esempi nascono dalla buona educazione, la buona educazione, dalle buone leggi; e le buone leggi, da quelli tumulti che molti inconsideratamente dannano: perché, chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverà ch'egli abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del commune bene, ma leggi e ordini in beneficio della publica libertà." (Machiavelli, 1984, Libro I, cap. IV, p.137)

Un filo di continuità lega la riflessione politica di Machiavelli e il pensiero di Hegel, fortemente influenzato dagli esiti della Rivoluzione francese. Nella categoria della negazione, centrale nella riflessione del filosofo tedesco, riemerge la dimensione

dare nuovo senso a Parigi si può dire riuscita, fallimentare è quella di 'rendere impossibile per sempre l'erezione di barricate a Parigi' (Benjamin, cit.), le barricate risorgono con la Comune e in epoca recente con il movimento del '68. Non è la geografia urbana che riesce a mettere un freno all'esplosione delle contraddizioni che lo sviluppo capitalistico genera. L'ordine urbano non resiste alle trasformazioni sociali." (Indovina, 2017, p.34)

positiva del disordine come elemento costitutivo di un nuovo ordine. Ordine e disordine appaiono dunque continuamente in un processo circolare che definisce un ordine necessario. La negazione è quindi la categoria centrale del pensiero dialettico. Per comprendere la logica dialettica, Hegel richiama l'immagine del servo e del padrone, descritta nelle pagine centrali della *"Fenomenologia dello spirito"*. La sua narrazione, che si trova all'interno del capitolo intitolato *"Autocoscienza"*, prevede come soggetti due individui, che lui chiama "autocoscienze", che si scontrano tra loro. Una delle due autocoscienze per paura della morte si sottomette all'altro. In questo modo un'autocoscienza diventa "padrone" e l'altra "servo". Il padrone rischiando la propria vita pur di affermare la sua indipendenza ha raggiunto il suo scopo e si è elevato al di sopra del servo, il quale ha accettato la condizione di subordinazione. Il servo nel corso del tempo diviene fondamentale per il signore perché dal suo lavoro manuale dipende l'esistenza stessa dell'altro. In questa relazione si definisce però un movimento dialettico, che porterà al rovesciamento del ruolo delle due parti. Il padrone quindi diventa dipendente dal servo, perché può appropriarsi delle cose solo attraverso il suo lavoro, il servo invece, per mezzo del lavoro, finisce per diventare indipendente, perché impara a dominare se stesso e impara a dominare le cose trasformandole. La figura dialettica del padrone-servo è stata apprezzata soprattutto dal pensiero moderno di sinistra che ha visto in essa l'immagine della lotta di classe, la centralità del lavoro e una particolare concezione della storia attraverso la quale è possibile generare le condizioni di una liberazione futura.

Allo stesso tempo il pensiero hegeliano, anche nella sua accezione di sinistra, ha subito critiche da differenti parti, nello specifico dal pensiero femminista, da quello operaista e post-strutturalista. In particolare la femminista Carla Lonzi agli inizi degli anni Settanta, nel pieno delle lotte sociali in Italia, mette in discussione l'uso della categoria dialettica, nel senso della sintesi della molteplicità nell'Uno, per sottolineare la centralità invece della categoria della "differenza". Il rapporto dialettico tra servo-padrone si contrappone alla relazione irriducibile donna-uomo. Questa impostazione la ritroviamo in forme differenti sia nel pensiero operaista, ovvero nell'inconciliabilità tra operai-capitale, sia nel pensiero post-strutturalista

francese. Michel Foucault a questo proposito contrapponeva alla logica dialettica hegeliana la logica della strategia.

“Una logica della strategia non fa valere termini contraddittori nell’elemento dell’omogeneo. A questa logica della dialettica io propongo piuttosto di sostituire quella che chiamerei una logica della strategia. Infatti una logica della strategia non fa valere termini contraddittori in un elemento dell’omogeneo, destinato a garantire la loro risoluzione in unità. Al contrario ha la funzione di stabilire quali sono le connessioni possibili tra termini disparati che restano tali. La logica della strategia è la logica della connessione dell’eterogeneo, non quella dell’omogeneizzazione del contraddittorio.” (Foucault, 2005, p.49)

Dentro questo filone di pensiero è possibile dunque interpretare in termini non dialettici le contrapposizioni che emergono dalle pratiche conflittuali che attraversano i territori urbani. Quello che Foucault chiama *“termini disparati che restano tali”*, cioè quello che noi possiamo definire come frammenti, costituiscono l’esperienza attuale delle rivolte urbane del nostro tempo. La dimensione frammentaria di queste pratiche, da sempre letta in termini negativi come elemento nichilista e di fragilità, si contrappone sia alla concezione dell’ordine che vede nel disordine un male da eliminare, sia a quella che vede nel conflitto un elemento significativo ma che deve essere necessariamente riassorbito all’interno di un nuova sintesi sociale.

1.5. La stasis

“L’ordine è impossibile perché il conflitto è costitutivo dell’esperienza metropolitana ed è irrisolvibile” (Ilardi, 2002, p. 127). Il problema teorico posto dal sociologo Massimo Ilardi e il carattere irriducibile delle esperienze delle rivolte urbane ci sollecitano a riflettere su due questioni: è possibile pensare il conflitto non solo nella prospettiva del suo superamento? Come pensare la permanenza di ciò che si produce nell’attimo stesso della rivolta, in termini di nuove relazioni, di passioni, di idee? Per

provare ad iniziare a rispondere a questi interrogativi, la categoria più appropriata mi pare essere quella di “*stasis*”, ovvero di guerra civile.

Il concetto di guerra civile viene introdotto nella seconda metà del Novecento da Carl Schmitt con il saggio “*Teoria del partigiano*” e da Hannah Arendt con il testo “*Sulla rivoluzione*”. All’inizio del suo saggio, la filosofa tedesca sottolinea la distinzione tra due concetti fin all’ora quasi sempre confusi e sovrapposti: la guerra civile e la rivoluzione.

“Le rivoluzioni sono gli unici eventi politici che ci pongono direttamente e inevitabilmente di fronte al problema di un nuovo inizio... Le rivoluzioni moderne hanno ben poco in comune con la mutatio rerum della storia romana o con la stasis, la discordia civile che tormentò la polis greca. Non possiamo identificarle con le metabolai di Platone, la quasi naturale trasformazione di una forma di governo in un’altra, o con la politeion ankyklosis di Polibio, il predeterminato ricorso ciclico cui sono soggette le vicende umane, a causa di quel loro essere sempre spinte agli estremi. L’antichità classica ben conosceva il mutamento politico e la violenza che lo accompagnava; ma né la vittoria né il mutamento le apparvero mai portatori di qualcosa di completamente nuovo”. (Arendt, 2006, p.15)

La riflessione di Hannah Arendt non manca di chiarezza nell’evidenziare l’eterogeneità tra la categoria di rivoluzione, vista in termini positivi come elemento politico in grado di definire un nuovo inizio, e la categoria di guerra civile, letta in termini negativi come esperienza non riducibile ad un nuovo ordine. Seguendo il ragionamento della filosofa tedesca, è vero che le rivoluzioni portano ad un nuovo ordine: la Rivoluzione Inglese, la Rivoluzione Americana, la Rivoluzione Francese, la Rivoluzione Russa e le varie rivoluzioni che hanno caratterizzato il Novecento hanno sempre prodotto nuove istituzioni spesso in contrasto con le aspirazioni iniziali. Allo stesso tempo è vero anche che le guerre civili sono restie per propria natura ad ogni forma di governo: la Comune di Parigi, la guerra civile in Russia prima dell’ottobre del ‘17 e la rivolta di Kronstadt nel ‘21, la rivolta spartachista nella Germania del ‘19, gli anni Settanta in Italia, l’esperienza zapatista in Chiapas, sono solo alcuni esempi tra i tanti che hanno attraversato la storia moderna.

Il concetto di “guerra civile” è un concetto problematico proprio perché spesso confuso con quello di rivoluzione.

Di recente Giorgio Agamben ha osservato “*vi sono, oggi, tanto una ‘polemologia’, una teoria della guerra, che una ‘irenologia’, una teoria della pace, ma non esiste una ‘stasiologia’, una teoria della guerra civile*” (Agamben, 2015, p.25). Il pensiero moderno ha sempre avuto difficoltà ad affrontare il concetto di guerra civile. Le ragioni sono ovvie: il pensiero politico moderno nasce come tentativo di rispondere alle forme conflittuali che hanno determinato il passaggio dal Medioevo alla nuova era²². Il tentativo teorico è stato quello di considerare la guerra civile come qualcosa di esterno alla dimensione politica. Questo tipo di atteggiamento è testimoniato in epoca recente dall'imbarazzo nell'uso della categoria guerra civile per descrivere il periodo della Resistenza italiana, superato solo negli ultimi anni dalle posizioni dello storico Claudio Pavone, che ne fa categoria utile per interpretare la vicenda storica italiana tra il '43-'45²³.

Anche dopo la fine dell'illusione di una possibile fase di pacificazione mondiale con la caduta del muro di Berlino nel 1989 e dell'Urss nel 1991, Hans Magnus Ezensberger ha sostenuto che “*una teoria utilizzabile sulla guerra civile, finora, non esiste*” (Ezensberger, 1993, p.4). Nelle sue lezioni al College de France, Michel Foucault ha affermato che la categoria concettuale di guerra civile è stata da sempre mal elaborata filosoficamente e storicamente, sottolineando come “*negare la guerra civile, affermare che la guerra civile non esiste sia uno dei primi assiomi del potere.*” (Foucault, 2016, p.25). Al contrario, il filosofo francese afferma la centralità del concetto di guerra civile considerandola, dal punto di vista storico, come condizione permanente della società e come strumento fondamentale per l'analisi del potere. Per fare ciò, ribalta il principio di Carl von Clausewitz secondo cui “*la*

22 Per questo si veda: Negri A., Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione, Rizzoli, Milano 2002.

23 Pavone C., Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza, Bollati Boringhieri, Torino 1991. In questo saggio l'autore afferma che tra l'8 settembre 1943, data del Proclama Badoglio, ed il 2 maggio 1945, data della Resa di Caserta, si combatterono in Italia tre guerre, ognuna contro tre figure di nemici ben precise e differenti: la guerra di liberazione nazionale, la guerra civile e la guerra di classe.

guerra è la continuazione della politica con altri mezzi". Foucault, invece, vede nella politica *"la continuazione della guerra con altri mezzi"*.

"Foucault ha insistito sulla necessità di rovesciare il senso della massima di Clausewitz, secondo cui "la guerra è la continuazione della politica con altri mezzi". Per Foucault, al contrario, la politica è la continuazione della guerra con altri mezzi (come in un certo senso per Carl Schmit). Per Foucault il 'politico' è la manifestazione di una guerra civile fondamentale, per lo più latente, tra gruppi sociali, in sostanza tra un ceto dominante e un corpo sociale costitutivamente riottoso. (Dal Lago, 2010, p.88)

A questo proposito Foucault, superando ogni logica e riflessione attorno alla costituzione della società moderna, si pone oltre Thomas Hobbes, cioè oltre il pensiero politico moderno (di cui il filosofo inglese può essere considerato il fondatore), in cui il concetto di guerra civile appare identificarsi con la guerra di tutti contro tutti, annullata solo con la creazione dello Stato mediante patto (il Leviatano). Per Foucault la guerra civile non è l'esemplificazione della guerra di tutti contro tutti in un ipotetico stato di natura e lo Stato non annulla lo stato di guerra, ma lo trattiene all'interno delle sue forme di dominio. Il potere non è dunque l'esito del contratto, che elimina la guerra per garantire la pace all'interno della struttura dello Stato, ma, come è affermato dal filosofo francese nel suo saggio *"Bisogna difendere la società"*, è il risultato dello scontro tra popoli o, per meglio dire, tra "razze", non nel senso biologico ma culturale, o per essere più espliciti è l'indicibile scontro tra "parti".

"La legge non è pacificazione, poiché dietro la legge la guerra continua ad infuriare e difatti infuria all'interno di tutti i meccanismi di potere, anche dei più regolari. È la guerra a costituire il motore delle istituzioni e dell'ordine: la pace, fin nei suoi meccanismi più infimi, fa sordamente la guerra. In altri termini dietro la pace occorre saper vedere la guerra; la guerra è la cifra stessa della pace. Siamo dunque in guerra gli uni contro gli altri: un fronte di battaglia attraversa tutta la società, continuamente e permanentemente, ponendo ciascuno di noi in un campo o nell'altro. Non esiste un soggetto neutrale. Siamo necessariamente l'avversario di qualcuno". (Foucault, 2009, p.45)

Foucault afferma che la guerra civile non è un'eccezione nello svolgimento della conflittualità, ma bensì che essa e non la lotta di classe rappresenta lo stato permanente. Nella narrazione foucaultiana la guerra civile sostituisce sostanzialmente il ruolo che la lotta di classe aveva nel materialismo storico, o meglio fa della lotta di classe un episodio di medio periodo nella vicenda eterna della *stasis*.

Nonostante il tentativo di rendere marginale il tema della guerra civile e il suo carattere inquietante per ogni forma di potere costituito, fin dall'antichità il tema della guerra civile è stato, volente o nolente, un problema politico centrale.

Nel saggio "*Stasis. La guerra civile come paradigma politico*" Giorgio Agamben esamina la categoria di guerra civile in due momenti fondamentali per il pensiero e la storia dell'Occidente, la Grecia classica del V secolo a.C. e il pensiero politico del '600, che rappresentano "*le due facce di uno stesso paradigma politico, che si manifesta da una parte nell'affermazione della necessità della guerra civile e, dall'altra, nella necessità della sua esclusione*" (Agamben, 2015, p. 12). Agamben riprende gli studi di Nicole Loraux sulla Grecia classica e ne riconosce l'approccio innovativo, ovvero la capacità di porre il problema della guerra civile nel suo *locus* specifico, cioè nella relazione fra l'*oikos*, la famiglia o casa, e la *polis*, la città. Per il filosofo italiano, la *stasis* non ha luogo né nell'*oikos* né nella *polis* (né nella famiglia né nella città):

"Essa costituisce una zona di indifferenza tra lo spazio impolitico della famiglia e quello politico della città. Trasgredendo questa soglia, l'oikos si politicizza e, inversamente, la polis si 'economizza', cioè si riduce a oikos. Ciò significa che, nel sistema della politica greca, la guerra civile funziona come una soglia di politicizzazione o di depoliticizzazione, attraverso la quale la casa si eccede in città e la città si depoliticizza in famiglia." (Agamben, 2015, p. 24)

Emerge dunque un'alterità nell'ordine della *polis*: secondo l'impostazione di Loraux a fondare la città greca, a fungere da paradigma alla democrazia non sono né l'unità, né la comunità, ma un paradossale legame attraverso la divisione. Nel suo

saggio *“La città divisa”*, scritto tra la caduta del muro di Berlino e la guerra civile in Jugoslavia, Nicole Loreaux mette in discussione l’immagine ereditata dal pensiero moderno, della città come una, indivisibile e in pace con se stessa, attraverso una narrazione che cerca di evidenziare le assenze e di dar voce, in via indiretta, a quanti sono stati lasciati ai margini della storia ufficiale.

L’immagine della *polis*, luogo dell’ordine, del *logos* e della razionalità, si costruisce anche a partire dal suo opposto la *“polemos”*, la guerra condotta dagli eserciti fuori dal confine della città: lo scontro con i nemici sul campo di battaglia era apprezzato come occasione per conquistare il *kleos*, canto, e il *kydos*, l’onore. A partire da questo schema dialettico, costruito sulle categorie binarie di un dentro-fuori e di pace-guerra, emerge un’immagine di uno spazio urbano omogeneo, unitario e dai confini certi, in grado di tracciare divisioni nette tra ciò che è ritenuto proprio dello spazio politico e ciò che da esso è invece escluso.

Nel suo lungo lavoro, la storica francese superando il binarismo tra *polemos* e pace assoluta, introduce la categoria di *stasis* come condizione naturale e ricorrente nelle comunità. Contrariamente alla *polemos*, la *stasis*, considerata come flagello e malattia, è ritenuta estranea al funzionamento civico e allo spazio politico.

Il due e la divisione vengono costantemente negati e rimossi dalla narrazione dominante, sia quando questi rappresentano la differenza sessuale, il corpo della donna all’interno della città, sia quando questi rappresentano il conflitto interno che mette in discussione l’ordine della polis.

La divisione, la categoria di parte, diviene concetto interessante perché ci riporta al significato originario di guerra civile che significa *“null’altro che una posizione: che poi la posizione sia diventata partito, che il partito sia sempre necessariamente costituito ai fini della sedizione, che una fazione ne convochi un’altra, sempre, e che quindi esploda la guerra civile”* (Loraux, 2006, p.72). Il termine ambiguo *stasis* assume appunto un doppio e opposto significato: dalla sua radice deriva il termine statico che letteralmente va ad indicare tanto il concetto di immobilità, stabilità e mantenimento dello stato di cose, dall’altro significa anche situazione o posizione, ovvero prendere parte. Allo stesso tempo la *stasis*, ovvero la fonte delle divisioni che

si contrappone all'unità e allo scopo comune della polis, diventa sinonimo di fazione, partigianeria.

“Pare che la guerra civile non sia solo una consuetudine antica. Bensì la forma primaria di tutti i conflitti” (Ezensberger, 1993, p.3), afferma Ezensberger quando, a partire dagli anni Novanta, la premessa di un mondo pacificato dal potenziale esplosivo delle democrazie liberali e del capitalismo globalizzato viene disillusa dal moltiplicarsi di guerre civili e dal loro irrompere anche nelle metropoli dell'occidente opulento. Richiamando gli episodi delle rivolte di Los Angeles del 1992 e le tragiche guerre, che stavano attraversando la Jugoslavia, l'autore tedesco afferma che l'immaginario della guerra civile si inserisce con forza negli interstizi dello spazio urbano.

“In realtà la guerra civile ha già fatto da tempo il suo ingresso nelle metropoli. Le sue metastasi sono parte integrante della vita quotidiana delle grandi città, e questo non solo a Lima e Johannesburg, Bombay e Rio, ma anche a Parigi e Berlino, Detroit e Birmingham, Milano e Amburgo. [...] La nostra è una pura illusione se crediamo davvero che regni la pace soltanto perché possiamo ancora scendere a comprarci il pane senza cadere sotto il fuoco dei cecchini. La guerra civile non viene dall'esterno, non è un virus importato, bensì un processo endogeno” (Ezensberger, 1993, p.11)

Nonostante che da più parti sia riconosciuto a Ezensberger la capacità di avere capito il ruolo centrale che la guerra civile assume nel disgregarsi del tessuto connettivo delle società post-moderne, lo scrittore tedesco non è stato immune da critiche anche differenti tra loro. Da un lato da chi ha continuato a considerare l'esplosione della violenza all'interno delle società contemporanee come un fenomeno marginale e pre-politico, dall'altro da chi vede in questa impostazione l'incapacità di cogliere la dimensione politica della violenza (Tomasello, 2015). In linea di continuità con la visione di Tomasello e criticando l'impostazione “hobbesiana” di Ezensberger, per cui *“non rimane altro che un'utopia negativa: il primordiale mito hobbesiano della lotta di tutti contro tutti”* (Ezensberger, 1993, p.24), è invece possibile ipotizzare l'emergere della “guerra civile”, cioè dello scontro tra parti, come il prender forma di

una potenza insita nelle comunità contemporanee che, rivelando la violenza interna alla società, sia in grado di opporre una forza totalmente altra che può essere definita, sulla scorta di Walter Benjamin, una “violenza pura” e che Giorgio Agamben definisce una “potenza destituente”.

Capitolo II

Ricominciare dalla fine: la potenza destituente

Antecedente alla domanda che sola
sembra essere la più immediata e urgente:
“Cosa dobbiamo fare?” È necessario riflettere
su quest'altra: “*Come dobbiamo pensare?*”

M. Heidegger

2.1. Frammento 2: Val di Susa, 3 Luglio 2011

“Quel che è accaduto in Val di Susa per responsabilità di gruppi addestrati a pratiche di violenza eversiva, sollecita tutte le istituzioni e le componenti politiche democratiche a ribadire la più netta condanna, e le forze dello Stato a vigilare e intervenire ancora con la massima fermezza. Non si può tollerare che a legittime manifestazioni di dissenso cui partecipino pacificamente cittadini e famiglie si sovrappongano, provenienti dal di fuori, squadre militarizzate per condurre inaudite azioni aggressive contro i reparti di polizia chiamati a far rispettare la legge”. Mi trovo a leggere le parole del Presidente della Repubblica. Una delle tante prese di posizione e di condanna dopo la giornata del 3 luglio. La gravità di ciò che è accaduto in Val di Susa è sotto gli occhi di tutti. Lo ripetono sia a destra che a sinistra. Lo affermano con forza le grandi testate nazionali, “la Repubblica”, il

“Corriere della Sera”. Se lo dicono tutti allora forse è vero. E, di fatto, è vero. Ma non nel modo in cui loro, i “democratici”, “i giusti”, “i non violenti”, lo intendono. Mi viene da pensare che le parole che si rincorrono continuamente nei programmi televisivi e sulla carta stampata, appartengono ad un’altra percezione, ad un altro mondo, molto diverso da quello che si formava insieme a me nel correre, con rabbia e gioia, nei boschi della valle qualche giorno prima. Ripenso alle parole degli *Indignados*, alla Puerta del Sol, al centro di Madrid, al Km 0 della rete stradale della Spagna. “*The revolution will not be televised*”, la rivoluzione non può essere trasmessa in televisione, può essere solo vissuta. Allora capisco cosa è davvero successo.

3 Luglio in Valle. Una bella giornata di sole, solo gli elicotteri disturbano un cielo azzurro, completamente privo di nuvole, terso come può essere solo il cielo di montagna. La manifestazione nazionale era stata indetta dagli abitanti della valle dopo lo sgombero, di qualche giorno prima, della “Libera Repubblica della Maddalena”. Quella mattina si organizzano due differenti concentramenti per dar vita a due cortei che tenteranno di assediare il cantiere. Il corteo più grosso, composto persino dai sindaci e dagli amministratori dei comuni della valle, parte dal fortino di Exile per arrivare alla centrale elettrica dove sarà bloccato dalla polizia. Lì dopo una sosta, qualcuno prenderà le strade della montagna per raggiungere il cantiere attraverso i boschi di Ramat. Un altro, aperto dallo striscione “*resistere con dignità, per resistere con gioia*”, è invece composto principalmente da abitanti della valle e partirà dal paese di Giaglione. Dopo aver aggirato i blocchi della polizia risalirà verso i boschi, attraverso quei sentieri che solo gli abitanti conoscono, e cercherà di assediare il cantiere in punti differenti in modo da disorientare la polizia. Il 3 luglio in Val di Susa è stato un giorno di battaglia. A metà giornata viene riconquistato il fortino sgomberato qualche giorno prima. Ma lo scontro sembrava non avere una vera e propria fine, un vero e proprio fine. Certo il pretesto era stato lo sgombero, ma l’obiettivo vero era di riprendersi, magari anche solo per qualche istante, la libertà che solo una comunità insorta può davvero vivere.

La “Libera Repubblica della Maddalena” non era semplicemente un casetta auto-costruita nel mezzo della montagna, rappresentava molto di più, la forza comune che si sprigionava in quelle valli e in quelle montagne abitate da lungo tempo a frequentare ribelli. A ogni rete frantumata, ad ogni passo avanti, i fuochi d’artificio illuminavano un cielo ormai nero per i fumi dei lacrimogeni e dei gas sparati dalla polizia. E a ogni fuoco di artificio, dall’altra parte della montagna, gli applausi accompagnavano l’avanzare verso il cantiere.

Mi viene da sorridere, leggendo la cronaca e i commenti apparsi qualche giorno dopo sui giornali e pensando alla retorica politica che ora accompagna quei momenti: la divisione tra “buoni” e “cattivi”, tra abitanti della valle e coloro che invece erano venuti dall’esterno. Fiumi di inchiostro spesi per dire che parte dei manifestanti, i violenti, non sono della Val di Susa. Mi viene così da pensare all’opposizione fittizia fra locale e globale. Fittizia nel senso che da una parte non vi è più quasi nessun luogo sul pianeta che non sia connesso ai flussi globali e fittizia anche perché dall’altra parte non vi è nessun potere né nulla che lo combatta che non sia materiale, situato, che non si esprima nella configurazione propriamente fisica dei luoghi e delle cose. I “buoni” e i “cattivi”, il bosco e la metropoli per un momento si sono rimescolati e in quella giornata, in quel luogo, si sono riconosciuti, hanno condiviso una misteriosa amicizia alla ricerca di un nuovo popolo in divenire.

2.2. Oltre la fine del moderno

Si ha oggi sempre più la sensazione che ciò che ancora ci attardiamo a definire “modernità”, le forme della sua rappresentazione e i modi in cui i conflitti sociali vengono letti, è entrato in una fase di inesorabile crisi. La realtà si trasforma sotto i nostri occhi in maniera complessa e sempre più veloce, tanto che le categorie concettuali, che la filosofia e le scienze sociali hanno elaborato per studiarla, non riescono più a tenere il passo. Diviene quindi necessario uno sforzo complessivo

d'innovazione semantica e concettuale in grado di interpretare le modificazioni del presente²⁴.

La crisi dell'esperienza moderna²⁵ è stata letta in questi ultimi anni attraverso una molteplicità di punti di vista. La riflessione che questo capitolo si propone è quella di evidenziare due tendenze antitetiche del dibattito attorno alle inquietudini contemporanee.

Da una parte la fine della modernità rappresenta la massima espressione degli obiettivi insiti nei processi del capitalismo globalizzato: la fine dei grandi conflitti, il ruolo centrale del mercato come strumento regolatore delle dinamiche sociali, la diffusione dell'imprenditorialità e della libertà individuale, l'affermazione della democrazia liberale. Secondo tale posizione la post-modernità diviene processo storico nel quale la modernità realizza i suoi fini. Dopo la caduta del Muro di Berlino, la fine del sistema socialista e la tendenziale unificazione del mercato globale, diventa centrale sia nel dibattito accademico che in quello pubblico il tema della "fine della storia".

Il concetto di "fine della storia", che Francis Fukuyama elabora nel saggio *"La fine della storia e l'ultimo uomo"* e che riprende da *"La filosofia della storia"* di G.W.F. Hegel nell'interpretazione data nel Novecento da Alexandre Kojève, non coincide con un'idea apocalittica della fine del mondo, ma con il compimento di una

24 La crisi delle categorie moderne va letta all'interno della cornice di senso data da Massimo Ilardi: *"Questo non è uno scritto contro il Novecento e le sue categorie, ma contro chi si ostina a riproporle come chiavi esclusive di lettura del presente e per di più slegandole dal loro contesto storico e sociale. Perché ritiene la loro grandezza incomparabile a questo piccolo mondo in cui la sorte ci ha costretto a vivere. E così il lavoro, la produzione, la politica, la rivoluzione, lo Stato, il partito, le classi, il popolo diventano categorie che non sorgono e decadono con il tempo ma, come lo Spirito della storia, sono presenze eternamente perduranti che racchiudono passato e avvenire. Spetta a loro criticare duramente questo presente anarchico, volgare, distruttivo, e tentare di redimerlo. Ma la conseguenza è che, se usate in maniera così incondizionata, non riusciranno mai a leggerlo né a cambiarlo ma solo a denigrarlo, rifiutando le sue sfide."* (Ilardi, 2016, p.7)

25 Nel saggio "Il disagio della democrazia" Carlo Galli offre un'interessante definizione del concetto di modernità: *"Piuttosto, andrà chiarito che per "modernità" si intende, in questo contesto, non un mero dato cronologico, ma la risposta matura in termini di razionalismo politico e di economia politica, di Stato e di mercato, che l'Europa dà alle grandi crisi che la scuotono nel XVI e nella prima metà del XVII secolo: la Riforma e le guerre civili di religione. Una risposta la cui efficacia – in termini politici ed economici – è perdurata, di fatto, fino agli anni Settanta o Ottanta del XX secolo, pur attraverso torsioni storiche gigantesche; e la cui capacità propulsiva e formativa si è esaurita sotto la spinta delle potenze della globalizzazione, che hanno cambiato il quadro categoriale entro il quale si dà la democrazia."* (Galli, 2011 p.15)

particolare idea della storia umana che trova la sua conclusione nella realizzazione piena della razionalità elaborata dalla cultura occidentale.

Dall'altra parte, e questa è la parte che mi interessa sviluppare per cogliere il nesso rivolta-metropoli, la crisi della modernità rappresenta il momento in cui il mondo in cui viviamo mostra nella maniera più evidente le sue contraddizioni e la sua instabilità: l'emergere di una crisi ecologica planetaria, la frammentazione delle soggettività, l'esplosione degli spazi che porta alla trasformazione della forma metropoli, la crisi delle forme della politica e dei suoi strumenti di mediazione. Oggi con l'acuirsi della crisi ecologica e finanziaria si assiste ad una proliferazione discorsiva attorno all'idea della fine, che si pone in contrapposizione all'ottimismo umanista dello sviluppo che ha contraddistinto il pensiero occidentale. Il dibattito attuale attorno alla centralità del concetto di "antropocene" è il segno che si sta sviluppando una nuova sensibilità sulla sorte dell'umanità.

Il testo *"Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine"* della filosofa Déborah Danowski e dell'antropologo Eduardo Viveiros De Castro ci propone una ricognizione analitica su alcune principali variazioni sul tema della "fine del mondo". Nonostante i due autori sottolineino il punto definitivamente critico della storia della Terra a cui siamo arrivati, il lavoro non è pervaso da un fondamento nichilistico e neppure da una proiezione del mondo in un futuro utopico.

"Parlare della fine del mondo non significa parlare della necessità di immaginare un nuovo mondo al posto di quello presente, ma un nuovo popolo; il popolo che manca. Un popolo che crede nel mondo e che lo dovrà creare con ciò che gli lasciamo di esso." (Danowski, De Castro, 2017, p.9)

L'idea della creazione di un nuovo "popolo" era già presente, in un contesto intellettuale differente, nelle riflessioni che Mario Tronti andava facendo alla fine degli anni Novanta sulla crisi definitiva del ciclo di lotte fordista.

"Si trattava di caricarsi sulle spalle tutto intero un passato, comprese le sue terribili cadute, per portarlo in salvo come Enea con Anchise fuori dalle mura di Troia distrutta, per andare

a costruire un'altra città, anzi per andare, come Mosè, come Paolo, a 'fondare un altro popolo'." (Tronti, 1998, p.81)

Le caratteristiche della fine del mondo, intesa da Tronti come fine di un'intera civiltà, è interpretata dal filosofo italiano, negli ultimi anni del secolo precedente, attraverso l'analisi della crisi della politica moderna. Nel saggio *"La politica al tramonto"* la crisi coincide con l'esaurirsi dell'esperienza storica del movimento operaio e della lotta di classe e con la messa in discussione delle categorie della modernità sia nella loro dimensione statica, ovvero le forme della sovranità, sia nella loro dimensione dinamica, la rivoluzione. Mario Tronti riconosce come limite del movimento operaio il fatto di esser rimasto schiacciato all'interno delle logiche del moderno e di non aver colto il tempo lungo nel quale il moderno stesso si collocava.

Allo stesso tempo riconosce invece nella rivolta femminista degli anni Settanta la capacità di aver messo in discussione le categorie del moderno intese come le categorie, su cui da sempre si è retto il pensiero occidentale. Il pensiero femminista arriva alla rottura con un'intera tradizione del potere e con i dispositivi simbolici della sovranità, della cittadinanza e delle istituzioni della rappresentanza. Al centro della critica femminista vi è la figura dell'uomo, moderno, borghese, cittadino, che rappresenta, a partire dalla polis greca, l'abitante esclusivo della città. Le riflessioni e le pratiche femministe, ridisegnando i confini della politica, avevano messo in discussione uno degli elementi sui cui la "democrazia degli antichi e dei moderni" da sempre aveva stabilito l'esclusione della donna: la dicotomia tra pubblico e privato. L'accezione negativa del concetto di esclusione viene rovesciata a partire dalla categoria della "differenza", attraverso la quale si opera la sottrazione alle categorie della politica moderna, alle regole dell'"altro sesso" e alle sue rappresentazioni.

"Una volta che la differenza sessuale ha messo in questione la nozione di individuo e di soggetto che sorregge la costellazione del Politico in Occidente, tutte le altre categorie di questa costellazione, uguaglianza, rappresentanza, maggioranza, decisione, potere, vengono al pettine una dopo l'altra." (Dominijanni in Cigarini, 1998, p. 26)

Gli scritti di Rivolta Femminile e le riflessioni di Carla Lonzi, contenuti nel saggio *“Sputiamo su Hegel”*, partendo dalla critica del pensiero hegeliano come elemento centrale della logica moderna, riconoscono nell’oppressione della donna non semplicemente un prodotto del capitalismo. Allo stesso tempo il pensiero e le pratiche femministe si scontrano con il concetto marxista di lotta di classe e di rivoluzione, in quanto rimangono ancora all’interno della logica della sovranità e del potere. L’irruzione della donna nel discorso politico sposta dunque i termini del conflitto altrove, in altre pratiche, in altre narrazioni, esterne alle logiche della sovranità e lontane dal rischio di essere assorbite dalle istituzioni costituite.

“Per uguaglianza della donna si intende il suo diritto a partecipare alla gestione del potere nella società mediante il riconoscimento che essa possiede capacità uguali a quelle dell’uomo. Ma il chiarimento che l’esperienza femminile più genuina di questi anni ha portato sta in un processo di svalutazione globale del mondo maschile. Ci siamo accorte che, sul piano della gestione del potere, non occorrono delle capacità, ma una particolare forma di alienazione molto efficace. Il porsi donna non implica una partecipazione al potere maschile, ma una messa in questione del concetto di potere. È per sventare questo possibile attentato della donna che oggi ci viene riconosciuto l’inserimento a titolo di uguaglianza.”
(Lonzi, 1974, p.20)

Il movimento femminista, a partire dall’analisi del ruolo della donna all’interno della società e della lotta di classe, denuncia le contraddizioni che caratterizzano la categoria di rivoluzione.

È possibile che uno sguardo femminista, come sopra delineato, sia in grado di cogliere nelle rivolte aspetti inediti che pongono tali esperienze su un piano differente rispetto a quello definito dalla narrazione usuale. Ad esempio in un articolo *“Estasi metropolitane. Possibili applicazioni di una teoria della differenza sessuale”*, contenuto nel numero della rivista *“La rosa di nessuno”* che si è occupato del tema delle rivolte, l’autrice sottolinea la relazione tra le forme di rappresentazione del pensiero e delle pratiche femminili e quelle attraverso cui vengono descritti i fenomeni conflittuali che travalicano il rapporto dialettico ordine

e disordine. In particolare l'autrice del testo pone al centro della sua riflessione l'insurrezione che nel 2005 aveva sconvolto le *banlieues* francesi.

Proprio per la mancanza di rivendicazioni, di programma politico e di direzione, queste rivolte sono state accusate di impoliticità e di essere il mero sintomo di un disagio sociale. Per questo sono state interpretate dal discorso politico come eventi marginali e considerate alla stregua di un fenomeno nichilista e di espressione di una rabbia incontrollata.

Allo stesso tempo le rivolte, in quanto esperienze irriducibili ad un rapporto dialettico con l'esistente, non sono interpretabili con le stesse categorie con cui da sempre si è letto il conflitto sociale. Così come la donna non è in rapporto dialettico con il mondo maschile e non costituisce neanche semplicemente un'antitesi rispetto all'uomo, così anche le rivolte definiscono un piano altro sia di ragionamento teorico che di pratica concreta. All'interno di questa riflessione, Luce Irigaray, nel suo saggio "*Speculum*" si pone una domanda apparentemente semplice, ma in realtà complessa e imprevedibile: "*che lei abbia altri desideri, eterogenei rispetto la rappresentazioni del desiderio sessuale, anzi le sue autoproduzioni proiettate, riflesse...? Se le donna avesse altri desideri che non siano 'l'invidia del pene', lo specchio che deve rinviare all'uomo la sua immagine – seppure invertita – perderebbe forse la sua unità, unicità, semplicità. Piattezza. Non si potrebbe più pianificare la specularità, e la speculazione, di ciò che mette in gioco il suo desiderio – il desiderio*". (Irigaray 1974, p. 45)

2.3. Rivoluzione e potere costituente

Nel pensiero moderno i mutamenti sociali radicali sono stati pensati attraverso il concetto di "rivoluzione". In particolare, nel saggio "*Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*", Reinhart Koselleck compie uno studio semantico su tale categoria e ne riconosce un utilizzo ampio ed elastico. Il termine di "rivoluzione" per lo storico tedesco non ha un significato univoco, ma può indicare allo stesso tempo sia i sovvertimenti politici e sociali violenti sia le trasformazioni che

avvengono in tempi lunghi. L'epoca moderna secondo tale impostazione può essere pensata come una fase caratterizzata da continue rivoluzioni, ad esempio la rivoluzione politica, la rivoluzione sociale e culturale, la rivoluzione tecnica e industriale. Originariamente il concetto di rivoluzione si riferiva al campo strettamente astronomico e astrologico, indicando il moto regolare compiuto dagli astri: la sua etimologia significa infatti ritorno, capovolgimento di direzione, un movimento, che viene rappresentato da un percorso circolare, che riconduce al punto di partenza.

Soltanto nella modernità tale concetto diventa una categoria politica e viene utilizzata come chiave di lettura retroattiva per interpretare le grandi trasformazioni del passato. Nella sua accezione moderna la rivoluzione non rappresenta più la figura circolare del cambiamento, secondo lo schema greco del divenire, ma si apre ad una nuova figura del tempo politico, la spirale, che è descritta dall'intreccio tra la linea e il cerchio. Nella modernità dunque il concetto di rivoluzione da metafora astronomica diviene categoria politica e instaura un rapporto intimo con il concetto di sovranità, nella sua accezione statutale, rappresentato dalla schema "oppressione, liberazione, contratto sociale, lotta politica e nuova società".

Hannah Arendt nella sua analisi delle due rivoluzioni moderne, quella americana e quella francese, contrappone il carattere politico della prima a quello sociale della seconda. La filosofa tedesca riconosce nella rivoluzione americana il carattere centrale della libertà come presupposto ontologico e costitutivo della trasformazione radicale della realtà, nella rivoluzione francese invece un limite, costituito dal rapporto che si instaura tra rivendicazione sociale e la formazione di una nuova sovranità.

Nel saggio "*Potere costituente*" Antonio Negri, riprendendo le tesi di Hannah Arendt, riconosce alla filosofa tedesca la capacità di comprendere la componente costituente della rivoluzione, ovvero la sua intrinseca espressione libertaria, ma allo stesso tempo la difficoltà a valorizzare l'aspetto sociale, vedendo in questo uno stretto nesso con l'emergere di una nuova forma di sovranità.

Il dibattito che emerge attorno al tema del legame tra rivoluzione e sovranità è lo stesso che affronta dal punto di vista politico il problema del rapporto tra potere costituente e potere costituito²⁶.

Uno dei protagonisti della rivoluzione francese, Emmanuel-Joseph Sieyès pone per la prima volta al centro del suo saggio *“Che cosa è il terzo stato?”* la nozione di potere costituente come chiave interpretativa dei fenomeni storici ai quali stava prendendo parte. Secondo le posizioni dell’abate francese la costituzione suppone innanzitutto un potere costituente, che si identifica con la volontà propria del popolo o della nazione. Il potere sovrano si presuppone come stato di natura che mantiene una relazione con lo stato di diritto. Carl Schmitt in *“Dottrina della costituzione”*, riprendendo le posizioni di Sieyès, sostiene che il potere costituente si colloca prima e al di sopra di ogni procedimento legislativo costituzionale e ne riconosce l’irriducibilità alla sfera delle norme e il carattere teoricamente distinto dal potere sovrano.

In *“Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita”* Giorgio Agamben evidenzia i limiti della posizione di Schmitt che, riprendendo le riflessioni di Sieyès sulla relazione tra potere costituente e volontà del popolo, rimane all’interno del rapporto dialettico, proprio della sovranità, tra potere costituente e potere costituito.

Da una parte il potere costituente si situa al di fuori dello Stato, dall’altra parte finisce per essere catturato nel potere costituito. Uno degli aspetti che caratterizza il potere costituente è dunque la sua inseparabilità dal potere costituito con cui forma un sistema: all’origine di ogni potere costituito, afferma Giorgio Agamben c’è un potere costituente che lo presuppone e che, attraverso un processo che assume la forma della rivoluzione, lo pone in essere e lo garantisce.

26 A questo proposito Carlo Galli nel suo saggio “Sovranità” afferma: *“La prima figura della sconnessione è il potere costituente, l’atto originario che fa emergere la sovranità costituita dal nulla-di-ordine. È questo grumo oscuro in cui convergono nomos e anomia – che verrà trattato come ‘teologia politica’ - a contraddirre dall’interno la pretesa limpidezza razionale e laicizzante del discorso sulla modernità. La sovranità non è solo potere costituito, comando ordinato: è attivata e attraversata dal potere costituente, che fa parte della sua definizione. La forma che il potere costituente assume più di frequente è la rivoluzione, il grande nemico ma anche il grande motore della sovranità. La rivoluzione è un eccosso di potenza sociale che si fa politica, è la presenza concreta di un popolo o di una classe che sfonda lo spazio pubblico, che agisce contro la sovranità esistente e che ne genera una nuova, più solida, potente, razionale. Il ciclo di sovranità-rivoluzione è l’asse della politica moderna.”* (Galli, 2019, p.21-22)

Negli anni Novanta il dibattito attorno alla sovranità e i suoi limiti viene ripreso dal filosofo italiano Antonio Negri che cerca di teorizzare l'irriducibilità del potere costituente e la sua estraneità alle forme di statalizzazione.

“La verità del potere costituente non è quella che (quale che sia il modo) può essergli attribuita dal concetto di sovranità. Non è questa, perché il potere costituente non solo non è (com'è ovvio) un'emanazione di quello costituito, ma neppure l'istituzione del potere costituito: esso è l'atto della scelta, la determinazione puntuale che apre un orizzonte, il dispositivo radicale di qualcosa che non esiste ancora e le cui condizioni di esistenza prevedono che l'atto creativo non perda nella creazione le sue caratteristiche. Quando il potere costituente mette in atto il processo costituente, ogni determinazione è libera e resta libera. La sovranità di contro si presenta come fissazione del potere costituente, quindi come termine di esso, come esaurimento della libertà di cui esso è portatore.” (Negri, 1992 p. 31)

All'interno di questo dibattito, differenti e opposte critiche sono state mosse nei confronti delle posizioni di Negri. Da una parte Etienne Balibar sostiene che il concetto di potere costituente non possa essere opposto e slegato a quello di potere costituito. Per il filosofo marxista francese il carattere insurrezionale e costituente dei movimenti sociali resta centrale, ma questo non può giungere a negare la necessità di forme di istituzioni costituite. Secondo tale posizione, il potere costituente, nell'interpretazione di Negri, appare come una categoria fragile, virtuale e senza la capacità reale di porre il diritto. Dall'altra parte Giorgio Agamben riconosce il valore ontologico della posizione di Negri, ma ne critica la teoria, individuando nel potere costituente una figura che non riesce a separarsi dalla logica della sovranità, mantenendo un rapporto ambiguo ed ineliminabile con il potere costituito.

Nell'introduzione alla riedizione del 2002 del libro *“Il potere costituente. Saggio sulle alternative del mondo”*, Negri sembra, raccogliendo implicitamente le suggestioni di Agamben, rivelare i limiti della sua riflessione sul concetto di potere costituente, come figura politica del potere rivoluzionario moderno.

“A me piace qui illustrare il potere costituente dal punto di vista di quello che forse non sarà più. Voglio dire che, forse, oggi noi siamo al di là del moderno e probabilmente anche del

potere costituente.” (...) “Il potere costituente è stato probabilmente una prassi impossibile, ma ha tuttavia rappresentato l’unica potenza rivoluzionaria del moderno. Ma oggi, anche quando parliamo di esodo costituente, noi siamo aldilà del potere costituente.” (...) “È evidente che nell’epoca moderna, il potere costituente è stato alla base del concetto di sovranità e in particolare alla base del concetto di sovranità nazionale. Oggi questo concetto di sovranità non regge (come si sa) nemmeno in maniera illusoria.” (...) “Ma in questo passaggio dal moderno al post moderno, non è solo il concetto di potere costituente ad essere messo in discussione: lo sono la maggior parte dei concetti politici della modernità.” (Negri, 2002, p.9-10)

Il tema mantiene la sua attualità nel momento in cui all’inizio del nuovo millennio un nuovo ciclo di lotte sociali contro il neo-liberalismo aveva attraversato il pianeta riproponendo come urgente il problema del rapporto tra forme conflittuali dal basso e istituzioni. È nella riflessione del filosofo italiano Agamben che questo problema si riproporrà all’interno della riflessione teorica. Nel dibattito intorno alla crisi dei movimenti sociali e delle categorie moderne, il problema della non distinzione tra potere costituente e potere costituito viene letto da Agamben attraverso le categorie aristoteliche di potenza e atto, riproponendo uno delle questioni centrali della metafisica occidentale.

Dentro questa prospettiva è possibile riconoscere due movimenti distinti del pensiero di Aristotele: da una parte per il filosofo greco la potenza precede cronologicamente l’atto e lo condiziona, dall’altra l’atto, in quanto ragione d’essere e finalità della potenza, ha il primato e intrattiene con essa un rapporto di subordinazione.

Nella riflessione di Aristotele, il filosofo italiano coglie l’esistenza di una potenza che tende a sottrarsi al primato dell’atto: il suonatore mantiene intatta la sua potenza di suonare anche quando non suona, l’architetto quella di costruire anche quando non costruisce. In tal senso egli pensa una potenza che non svanisca ogni volta nell’atto, che possa esistere senza passare all’atto e che sia anche potenza di non essere e potenza di non fare, quindi anche impotenza.

“Se la nostra ipotesi sulla struttura dell’archè è corretta e se il problema ontologico fondamentale è oggi non l’opera, ma l’inoperosità e se questa può, tuttavia, attestarsi solo

rispetto a un'opera, allora l'accesso a una diversa figura della politica non potrà avere la forma di un "potere costituente", bensì quella di qualcosa che possiamo provvisoriamente chiamare "potenza destituente". (Agamben, 2014, p. 336-367)

La potenza destituente ci porta dunque fuori dalla logica del diritto moderno sia nella sua articolazione interna al potere stesso che nelle sue forme di opposizione all'ordine statale. Diviene necessario quindi l'elaborazione di una nuova concettualità in grado di ribaltare le categorie della filosofia politica moderna, ad esempio Agamben sostituisce al concetto di azione quello di uso, al concetto di lavoro e di produzione quello di inoperosità, che non significa inerzia, ma un'attività che disattiva e apre a un nuovo uso le opere dell'economia, del diritto, dell'arte e della religione, al concetto di un potere costituente quello di una potenza destituente, che non si lascia mai riassorbire in un potere costituito.

2.4. La potenza destituente

Il nucleo teorico della potenza destituente può essere ritrovato nel saggio di Walter Benjamin *"Per una critica della violenza"*²⁷, in cui il filosofo tedesco indaga i nessi che legano la violenza e il diritto. Nel saggio di Benjamin il diritto non è, come per la filosofia politica liberale, ciò che limita la violenza, ma è istituito dalla violenza stessa. La violenza, origine di ogni ordine sociale, è sia ciò che pone il diritto sia ciò che lo conserva, cioè svolge sia una funzione "rivoluzionaria" sia una funzione conservatrice.

Benjamin si interroga sulla possibilità di immaginare una violenza capace di rompere la logica tra istituzione del diritto e conservazione del diritto, una violenza che definisce "pura" e che semplicemente depone ogni forma di potere. Il filosofo tedesco intravede tale violenza nello sciopero generale proletario che Georges Sorel

27 Benjamin W., *Per la critica della violenza* (1921), in Id., *Angelus Novus. Saggi frammenti*, Einaudi, Torino, 1962. Il termine tedesco "Gewalt", oggetto della disamina di Benjamin, riveste una duplice accezione, potendosi tradurre sia con "violenza" sia con "potere". Ne consegue che lo stesso titolo originario dell'opera "Zur Kritik der Gewalt" potrebbe anche legittimamente tradursi con "Per la critica del potere".

opponeva a quello semplicemente politico²⁸. All'inizio del saggio Benjamin definisce la violenza pura attraverso una messa in discussione della relazione classica tra mezzi e fini. Se la violenza giuridica è sempre mezzo, legittimo o illegittimo, rispetto ad un fine, la dimensione della violenza pura non è in relazione ai fini ma va ricercata nella sfera dei mezzi. A partire da una messa in discussione dell'idea stessa di strumentalità, che caratterizza da sempre la concezione moderna dell'uso e della sfera della tecnica, il filosofo tedesco pone al centro della sua riflessione il concetto di "medio puro", cioè un mezzo che si emancipa da ogni relazione ad un fine. La violenza pura non è mai dunque mezzo rispetto ad un fine, ma pratica che destituisce il rapporto mezzo-fine e dunque anche quello che si instaura tra violenza e diritto. In questo saggio Benjamin esprime il concetto di destituzione attraverso il termine tedesco "*entsetzung*", il cui significato originario è spogliazione, rimozione di qualcosa, abbandono.

Agamben, riconoscendo nella contrapposizione benjaminiana tra violenza mitica e violenza divina lo stesso rapporto che vi è tra potere costituente e potenza destituente, cerca di definire il carattere della "violenza pura".

In un suo saggio giovanile "*Sui limiti della violenza*" Agamben si inserisce all'interno del filo rosso che unisce tra loro le riflessioni di Benjamin, Sorel e Arendt e sposta l'asse della critica benjaminiana sulla violenza dal suo rapporto con il diritto e la giustizia al suo rapporto con la politica. Al centro della riflessione si pone il problema di definire che cosa sia una violenza che non pone il diritto e se il fatto di non affermare nessun tipo di potere non contraddica la sua stessa essenza: che cosa dunque conferisce alla violenza pura la capacità di saltare il continuum storico e di dare così inizio ad una nuova epoca?

28 "*Mentre la sospensione del lavoro nello sciopero politico è violenta 'perché provoca [veranlasst, 'occasiona', 'induce'] solo una modificazione estrinseca della condizione di lavoro, l'altra, come mezzo puro, è priva di violenza' (Benjamin, p.194). Essa non implica infatti, la ripresa del lavoro 'dopo concessioni esteriori e qualche modificazione nelle condizioni lavorative', ma la decisione di riprendere un lavoro solo integralmente trasformato e non imposto dallo Stato, cioè un 'sovertimento che questa specie di sciopero non tanto provoca [veranlasst], quanto piuttosto si realizza [vollzieht]' (ibid.). Nella differenza fra veranlassen, 'indurre, provocare', e vollziehen, 'compiere, realizzare', si esprime l'opposizione tra il potere costituente, che distrugge e ricrea sempre nuove forme del diritto, senza mai definitivamente destituirlo, e la violenza destituente, che, in quanto depona una volta per tutte il diritto, inaugura immediatamente una nuova realtà.*" (Agamben, 2014, p.340)

Nel saggio *“L’uso dei corpi”*, che segna apparentemente la conclusione del progetto *“Homo sacer”*, Agamben dà una definizione del concetto di potenza destituente.

“Chiamiamo destituente una potenza capace di deporre ogni volta le relazioni ontologiche e politiche per far apparire tra i loro elementi un contatto. Il contatto non è un punto di tangenza né un quid o una sostanza in cui i due elementi comunicano: esso è definito soltanto da un’assenza di rappresentazione, solo da una cesura”. (Agamben, 2014, p.344)

La potenza destituente sembra aprire dunque la strada ad un’altra immagine della temporalità come interruzione dello scorrere uniforme del tempo storico. Walter Benjamin in *“Tesi di filosofia della storia”* ci dà l’immagine eloquente delle forme dell’arresto del tempo, *“ancora nella Rivoluzione di Luglio si è verificato un episodio in cui si è affermata questa coscienza. Quando scese la sera del primo giorno di battaglia, avvenne che in molti luoghi di Parigi, indipendentemente e nello stesso tempo, si sparasse contro gli orologi delle torri.”* (Benjamin 1962, p.84)

Nel saggio *“Infanzia e storia”*, costituito da una raccolta di sei studi, Giorgio Agamben sulla scia di Benjamin affronta con diverse prospettive di analisi i rapporti fra esperienza, linguaggio, tempo e storia. Il limite che Agamben vede nei movimenti rivoluzionari è sempre stato quello di voler cambiare il mondo senza porsi il problema di modificare il tempo. In linea di continuità con questa riflessione, il pensiero politico moderno, in particolare quello più radicale, ha concentrato la sua attenzione sul tema della storia. Lo stesso Marx, che ha tentato di elaborare una concezione della storia che uscisse dalla metafisica occidentale, non è riuscito ad elaborare una adeguata concezione del tempo.

In questo saggio Agamben fa una sintesi delle principali concezioni del tempo presenti nel pensiero occidentale: dalla rappresentazione circolare e continua del tempo greco-romano, alla concezione lineare cristiana, caratterizzata da un inizio come creazione e una fine come apocalisse, alla concezione moderna del tempo rettilineo come laicizzazione del modello cristiano. Quest’ultima visione è descritta dal rapporto tra prima e poi e caratterizza lo scorrere della vita come un processo

dove ogni istante emerge nel suo carattere effimero. Tutte queste idee del tempo hanno alla base un tempo concepito come una serie continua di punti infiniti e quantificabili. L'esperienza contemporanea vive dunque l'angoscia di un tempo come fuga inafferrabile degli istanti.

A questa concezione il filosofo italiano contrappone l'idea di un tempo incoerente e non omogeneo, la cui verità è nell'attimo in cui l'uomo si impossessa, con un improvviso atto di incoscienza, della propria vita. All'istante vuoto contrappone il tempo-ora, lo "*Jetzt-zeit*", il tempo messianico nel quale "*ogni secondo, in esso, era la piccola porta da cui poteva entrare il Messia*" (Benjamin, 1962, p86). Il tempo non è più fondato quindi su un continuum inafferrabile di istanti, ma sulla possibilità di arrestare il flusso del tempo e riscoprire il piacere come patria originaria dell'uomo.

Il germanista Furio Jesi, facendo riferimento in particolare all'esperienza insurrezionale spartachista, utilizza la categoria del tempo, elaborata nelle riflessioni di Benjamin, per evidenziare la contrapposizione tra il concetto di rivoluzione e quello di rivolta. Jesi descrive la rivolta come un improvviso scoppio insurrezionale, che non necessariamente implica una strategia a lungo termine, e la contrappone a quella di rivoluzione che invece è un evento inserito pienamente all'interno del tempo storico. Se il termine rivoluzione, osserva Jesi "*designa correttamente tutto il complesso di azioni a lunga e a breve scadenza che sono compiute da chi è cosciente di voler mutare nel tempo storico una situazione politica, sociale, economica, ed elabora i propri piani tattici e strategici considerando costantemente nel tempo storico i rapporti di causa e di effetto, nella più lunga prospettiva possibile*" (Jesi, 2000, p.23), la rivolta è invece una sospensione del tempo storico.

"Si può amare una città, si possono riconoscere le sue case e le sue strade nelle proprie più remote o più care memorie; ma solo nell'ora della rivolta la città è sentita veramente come la propria città: propria, poiché dell'io e al tempo stesso degli "altri"; propria, poiché campo di una battaglia che si è scelta e che la collettività ha scelto; propria, poiché spazio circoscritto in cui il tempo storico è sospeso e in cui ogni atto vale di per sé stesso, nelle sue conseguenze assolutamente immediate. Ci si appropria di una città fuggendo o avanzando nell'alternarsi delle cariche, molto più che giocando da bambini per le sue strade o

passeggiandovi più tardi con una ragazza. Nell'ora della rivolta non si è più soli nella città" (Jesi, 2000, p.25)

Nel saggio *"La rivolta"* il filosofo italiano Pierandrea Amato ha ribadito questa impostazione, in cui la rivolta instaura un tempo estatico, ovvero il tempo del "qui e ora". Il "qui e ora" si radica necessariamente nella materialità delle esperienze conflittuali all'interno del nostro presente.

Le rivolte in quanto stravolgimento del tempo e dello spazio della metropoli contemporanea, non ha progetto, non si proietta nel tempo futuro, è una sospensione del tempo storico, un'interruzione dello scorrere del tempo normale della quotidianità.

La rivolta è dunque per Jesi il tempo della festa.

Qualche anno fa è uscito nelle sale italiane un film di Ermanno Olmi, *"Centochiodi"*, nel quale la festa assume un ruolo centrale per la narrazione della storia. Il film racconta la crisi di un giovane e promettente professore di filosofia che insegna all'università di Bologna. Dopo aver distrutto i preziosi libri della biblioteca universitaria in un gesto di ribellione apparentemente insensato, abbandona la sua vita di intellettuale e scompare dalla città senza lasciare tracce. Ricercato dalla polizia, si rifugia sulle rive del fiume Po ed entra in relazione con la vita semplice degli abitanti di quei luoghi.

Lentamente attorno a lui, iniziano a formarsi una serie di relazioni umane basate su gesti minimi di mutuo aiuto (la ricostruzione del rudere, la condivisione del cibo).

L'irruzione delle forme del diritto moderno, la proprietà rappresentata dalla ruspe utilizzate per abbattere costruzioni abusive e l'ordine rappresentato dai Carabinieri che arrestano il professore, costituiscono un punto di svolta della narrazione del film. Il professore, ottenuti gli arresti domiciliari, si allontana forzatamente.

Il blocco dello sgombero delle case abusive e l'attesa del ritorno, che risulterà alla fine del film vana, del professore sono il pretesto per organizzare una festa. La preparazione della festa, cioè l'interruzione del scorrere normale del tempo, diventa essa stessa il luogo della formazione di una comunità in divenire. La sospensione

della storia, storia che è rappresentata dall'ordine normale delle cose, il diritto, la proprietà, l'autorità, la cultura, viene rappresentata dalla festa finale in cui l'attesa si trasforma in una comunità senza presupposti.

2.5. Dalle strade dell'Iran a Piazza Tahrir: sollevarsi è inutile?

“*Che cosa volete?*” con questa domanda che gli passava per la testa, alla fine degli anni Settanta Michel Foucault si aggirava con l'entusiasmo del neofita per le strade di Tehran. Un movimento inedito e bizzarro, che poteva essere paragonato forse solo alle rivolte della Firenze della fine del Quattrocento²⁹, occupava ormai da tempo le strade della capitale iraniana in un misto indistinto di rivendicazioni sociali e di spinta spirituale. Tra l'ottobre del 1978 e il febbraio del 1979 il filosofo francese scrisse per il “Corriere della Sera” una serie di articoli dedicati ai moti di piazza contro il regime dello Scià Mohammad Reza Pahlavi. Erano quelli gli anni in cui l'Iran era attraversato da movimenti che avrebbero sconvolto gli equilibri geopolitici stabiliti dal mondo occidentale.

Michel Foucault si recò in Iran in due differenti occasioni, nel settembre e nel novembre del 1978. Poi continuò a seguire gli avvenimenti da Parigi. Era lo stesso periodo nel quale era impegnato nelle lezioni tenute al Collège de France, dove approfondiva l'analisi della nascita del potere moderno, della governamentalità, della biopolitica e allo stesso tempo di quelle che lui definiva le contro-condotte³⁰.

29 “*Quando le moschee erano troppo piccole per accogliere la folla, venivano installati per le strade degli altoparlanti: e tutto il villaggio, tutto il quartiere risuonavano di queste voci, terribili come devono esserle state a Firenze quelle di Savonarola, quelle degli anabattisti a Munster, o quelle dei presbiteriani ai tempi di Cromwell.*” (Foucault, 2002, p.31)

30 Nel saggio “Sicurezza, territorio e popolazione”, in particolare nella lezione del 1 marzo del 1978, Michel Foucault affronta il tema delle contro-condotte. “*Le rivolte di condotta hanno una loro specificità. Vorrei far notare che sono distinte dalle rivolte politiche contro il potere inteso come esercizio di una sovranità, ma sono anche distinte [dalle rivolte economiche contro il potere] che si fa garante di uno sfruttamento. E lo sono sia nella forma sia nell'obiettivo.*” (Foucault, 2004, p.148). Più avanti nel testo, il filosofo francese definisce le controcondotte ponendole in contrapposizione con il termine “dissidenza”. “*Lasciamo stare, perciò, questa parola, in sostituzione della quale propongo di usare “controcondotta”: senz'altro una parola costruita male, ma che ha il vantaggio di permettere il riferimento al senso attivo del termine ‘condotta’. Controcondotta nel senso di lotta contro i procedimenti impiegati per condurre gli altri, il che fa capire perché preferisco questo termine a ‘cattiva condotta’ (inconduite), che attesta solo il senso passivo della parola e del comportamento, cioè il non comportarsi come si deve. Inoltre, la*

La rivolta iraniana diventerà per Foucault il campo di prova per verificare, nella realtà storica concreta del suo tempo, le analisi che stava elaborando a proposito delle forme di potere e delle possibili alternative.

L'entusiasmo per quella originale esperienza di ribellione, non compreso dagli ambienti della sinistra e del mondo intellettuale francese perché fuori dai canoni classici di lettura delle sollevazioni popolari, emerge negli articoli di Foucault. Il filosofo francese riconosce in quella esperienza un movimento opaco e particolare, contraddistinto da fattori completamente estranei alla logica della politica occidentale, e intravede nella matrice spirituale che lo anima una rivolta contro la politica. La particolarità che caratterizza quell'avvenimento non è rintracciabile nelle richieste materiali, ma nel riconoscimento di una lotta per la libertà.

Nell'articolo del 5 novembre del 1978, Foucault indica tre paradossi che caratterizzano la situazione che sta vivendo l'Iran. Il primo paradosso è rappresentato dalla specifica forma di lotta che avviene non attraverso il ricorso alla "lotta armata", ma attraverso l'uso dei corpi, ovvero quello che veniva definita la lotta degli uomini delle mani nudi, però in grado di paralizzare uno degli eserciti più potenti al mondo; il secondo paradosso è rappresentato dalle caratteristiche proprie di un movimento che non scende a compromessi con le forme di potere; il terzo paradosso è:

"l'assenza di obiettivi a lunga scadenza non è un fattore di debolezza. Al contrario. È per il fatto stesso che non c'è un 'programma politico', è perché le parole d'ordine sono brevi che può esserci una volontà chiara, ostinata, quasi unanime. L'Iran è oggi in una situazione di 'sciopero politico' generalizzato. Voglio dire in sciopero nei confronti della politica. E questo in due sensi: rifiuto di far sopravvivere comunque sia il sistema esistente, di farne funzionare gli apparati, l'amministrazione, l'economia. Ma rifiuto anche di far posto a una

parola 'controcondotta' permette forse di evitare una certa sostantificazione (substantification) che il termine 'dissidenza' invece consente. Perché da 'dissidenza' deriva 'dissidente', o viceversa, non importa, in ogni caso la dissidenza viene praticata da colui che è dissidente, e non credo che questo genere di sostantificazione sia utile. Temo addirittura che sia dannoso, perché non ha molto senso sostenere, per esempio, che un folle o un delinquente siano dei dissidenti. Avremmo un processo di santificazione e di eroizzazione che non mi sembra molto pertinente. Invece la parola 'controcondotta' dà la possibilità di analizzare – senza dover necessariamente sacralizzare qualcuno come dissidente – le componenti del modo di agire effettivo nel campo generale della politica o dei rapporti di potere, consente di individuare la componente di controcondotta facilmente rinvenibile nei delinquenti, nei folli e nei malati" (Foucault, 2005, p. 151).

battaglia politica sulla futura costituzione, sulle scelte sociali, sulla politica estera, sugli uomini che dovranno essere sostituiti ai posti di potere. Non che non se ne discuta, ma si fa in modo che queste domande non possano dar spunto a un gioco politico, da qualsiasi parte esso venga. Rizzati i suoi aculei, il popolo iraniano fa l'istrice: la sua volontà politica è di non dar spazio alla politica." (Foucault, 1998, p.44-45)

Forse Foucault chiedendo *"cosa volete?"*, introduceva la possibilità di dare una forma diversa alla "politica", o meglio un diverso modo di abitare lo spazio: *"probabilmente perché la politica non è quel che pretende di essere – l'espressione di una volontà collettiva -; essa respira bene soltanto là dove questa volontà è molteplice, esitante, confusa e oscura a se stessa."* (Foucault, 1988, p.44-45)

Per Foucault, quello che vedeva sotto i suoi occhi, quella inedita "rivoluzione", nel momento stesso in cui l'evento prendeva forma, non era una rivoluzione, nel senso letterario del termine, ma un divenire rivoluzionario che si poneva al di là della legge stessa della rivoluzione, così come era sempre stata letta in Occidente. La lettura che Foucault andava elaborando metteva in discussione il processo, che caratterizza la rivoluzione, nel quale ad una fase di sommossa ne segue immediatamente una di istituzionalizzazione, ovvero un potere costituente che ben presto si trasforma, attraverso un processo di normalizzazione, in un potere costituito.

Ciò che egli cerca di intravedere è movimento irriducibile che nessun potere è capace di rendere definitivamente addomesticabile, una disobbedienza che non si oppone semplicemente a specifiche forme istituzionali, ma si pone contro una determinata forma del mondo.

"Partito dall'Iran, la domanda postami senza tregua è stata naturalmente questa: 'è la rivoluzione?' (a questo prezzo in Francia ogni tipo di opinione consente di interessarsi a quello che non è 'di casa nostra'). Non ho risposto. Ma avevo voglia di dire: non è una rivoluzione, nel senso letterale del termine: un modo per mettersi in piedi e raddrizzarsi. È l'insurrezione di uomini dalle mani nude che volgono sollevare il peso formidabile che grava su ciascuno di noi, ma, più particolarmente, su di loro, lavoratori del petrolio, contadini alle frontiere degli imperi: il peso dell'ordine del mondo. È forse la più grande

insurrezione contro i sistemi planetari, la forma più folle e più moderna di rivolta”.
(Foucault, 1988, p.60)

Gli articoli scritti da Foucault sulla rivoluzioni iraniana sono sempre stati considerati un prodotto secondario rispetto alle sue opere teoriche, sia per il suo carattere di reportage giornalistico sia per l'imbarazzo che talvolta ha colto anche gli stessi estimatori del pensiero del filosofo francese. Del resto alla fine la rivolta si è presto normalizzata, la vittoria ha preso il volto di un nuovo potere, il potere degli Ayatollah, il potere di Khomeyni, guida spirituale degli sciiti iraniani. Ad un potere laico dunque si è sostituito un potere religioso.

A questo “fallimento” della rivoluzione iraniana, cioè il perdurare delle logiche di subordinazione degli uomini alle forme di potere, Foucault risponde con un articolo pubblicato su “*Le Monde*” nel maggio 1979. Il titolo dell'articolo “*Sollevarsi è inutile?*” riassume il senso delle polemiche sugli esiti ultimi della rivolta iraniana ma forse anche sugli esiti di qualunque rivolta. Foucault, in controtendenza con l'intellettualità francese, riconosce il carattere enigmatico della rivolta, ovvero l'impossibilità di leggere tale evento attraverso la logica della razionalità moderna che subordina i mezzi ai fini. Il filosofo francese risponde a coloro che, dopo gli esiti della rivoluzione iraniana, si pongono il problema dell'utilità della rivolta: “*è giusto o no rivoltarsi? Lasciamo aperta la questione. Ci si solleva questo è un fatto; è in questo modo che la soggettività (non quella dei grandi uomini, ma quella di chiunque) si introduce nella storia e le trasmette il suo soffio vitale. Un delinquente rischia la propria vita contro dei castighi abusivi; un folle non ne può più di essere rinchiuso e avvilito; un popolo rifiuta il regime che l'opprime. Questo non rende innocente il primo, non guarisce il secondo e non assicura al terzo l'avvenire promesso. Nessuno è obbligato a pensare che queste voci confuse cantino meglio delle altre e esprimano il nucleo profondo della verità. Basta che esistano e che abbiano contro tutto quello che si accanisce a farle tacere, perché abbia senso ascoltarle e cercare di capire che cosa vogliono dire. Una questione della morale? Forse. Sicuramente, una questione di realtà. Le disillusioni della storia non*

conterranno nulla: proprio perché esistono simili voci, il tempo degli uomini non ha la forza dell'evoluzione, ma quella della storia. (Foucault, p.135, 1994)

Non si può dunque valutare la rivolta in base ai suoi esiti: le sollevazioni infatti appartengono alla storia, ma allo stesso tempo le sfuggono, sono dentro e fuori, la sospendono. Alla domanda di Foucault si può allora sicuramente rispondere che sollevarsi è inutile, nel senso che la fine della rivolta non coincide mai con ciò che la rivolta ha intimamente espresso. Tuttavia le rivolte, come esodo dalla storia, continuano a punteggiare la superficie del mondo e la domanda posta da Foucault torna a risuonare ogni volta che in qualche parte della terra le soggettività si sollevano.

Con un salto temporale di oltre 30 anni, è possibile adottare lo stesso sguardo per interpretare le rivolte che hanno scosso l'Egitto nel 2011. La scintilla della rivolta viene fatta risalire al 17 gennaio quando al Cairo un uomo si dà fuoco, sulla scia di quanto avvenuto in Tunisia al venditore ambulante Mohamed Bouziz. In quegli anni un numero sempre maggiore di proteste erano scoppiate in tutto il mondo e le parole usate per descrivere quelle esperienze apparivano molto differenti tra di loro: qualcuno le definiva rivoluzioni, altri insurrezioni o sollevazioni, altri ancora rivolte e sommosse. Durante le mobilitazioni avvenute nel mondo arabo, in Tunisia, Egitto, Yemen, Bahrein, Siria, veniva utilizzato un altro termine, quello di "*Thawra*". "*Thawra*" tradotto molto spesso semplicemente come rivoluzione, in realtà suggerisce un significato differente e molto più ampio: è rottura, è un processo che implica un'azione con una certa intensità, un disordine sociale, che uscendo dalla logiche proprie della rivoluzione, non prevede nessun cambiamento istituzionale. Per cercare di comprendere l'esperienza della rivolta egiziana appare utile far riferimento ad un altro reportage, molto differente rispetto a quello condotto in Iran da Michel Foucault. Le immagini e le parole del film-documentario "*The square. Dentro la rivoluzione*" divengono materiale utile per cogliere le sfumature di quella esperienza.

Il documentario racconta la vicenda egiziana attraverso la storia di differenti personaggi che l'hanno vissuta: Ahmed, la voce narrante di tutto il racconto, Magdy Ashur, barba lunga e abiti tradizionali, l'antagonista che porta nel film lo sguardo dei fratelli musulmani, Khalid Abdalla, anima laica e progressista, attore cresciuto nel Regno Unito durante l'esilio del padre, Aida El Kashef, videomaker e militante e Ragia Omran, impegnata nella difesa dei diritti umani. Le storie dei differenti personaggi e gli avvenimenti narrati pongono al centro della scena la vera protagonista del film, ovvero "the square", Piazza Tahrir. Le riprese del documentario iniziano nel gennaio del 2011 quando le proteste in piazza Tahrir portano alle dimissioni di Hosni Mubarak, continuano poi con le sollevazioni contro la dittatura militare e seguite poi da quelle contro il governo di Mohamed Morsi, leader dei Fratelli Musulmani, eletto tramite elezioni nel giugno del 2012. Il film si conclude nel giugno del 2013 con le mobilitazioni che portano, dopo solo un anno, alle dimissioni anche di Morsi.

La frase che, come un mantra, ritorna continuamente nel film, descrive il senso della rivolta che ha scosso l'Egitto per due anni: "*The people demand the downfall of the regime*", che questo sia il regime di Mubarak, o quello successivo dei militari, o ancora quello religioso dei fratelli mussulmani guidato da Morsi poco importa.

Cosa accomuna dunque la rivolta iraniana raccontata da Foucault nel 1979 e la rivolta di Piazza Tahrir ricostruita qui attraverso gli occhi e le parole di Ahmed?

Il tema del fallimento o dell'insuccesso delle rivolte arabe ha avuto successivamente un ruolo centrale nei discorsi accademici e mediatici: "*la primavera araba è morta*", "*la rivoluzione fallita dell'Egitto*", "*le illusioni e il fallimento delle primavere arabe*" sono solo alcuni dei titoli con cui è stata descritta l'efficacia di quelle esperienze.

La rivolta è sempre breve, puntuale e spesso destinata al fallimento, così come dimostrato ad esempio dalla Comune di Parigi, oppure è imprevedibile e può risolversi in un regime autoritario come ben evidenziato dalla rivoluzione iraniana.

Alla domanda di Foucault "è inutile sollevarsi?", Ahmed alla fine del film, in seguito ad un processo di maturazione avvenuto attraverso l'esperienza concreta della rivolta, dà un risposta molto semplice, ma che allo stesso tempo contiene in sé il

senso di quegli avvenimenti: *“Anche Morsi è caduto, così come Mubarak e l’esercito, aspettiamo il prossimo, è questa la nostra vita ora, continueremo a restare per strada”*. E continuando afferma: *“Non abbiamo bisogno di leader, in piazza Tahrir sono tutti leader, abbiamo bisogno di una nuova coscienza e Tahrir è il luogo dove questa coscienza può finalmente germinare”*.

CAPITOLO III

Il tempo e lo spazio delle rivolte

*Il carattere distruttivo conosce solo
una parola d'ordine: creare spazio;
una sola attività: fare pulizia.
Il suo bisogno di aria fresca e di uno spazio libero
è più forte di ogni odio.*

W. Benjamin

3.1. Frammento 3: Genova, 2001

Luglio 2001. Genova cambia il suo volto abituale. Il porto viene chiuso, le stazioni ferroviarie e le principali strade di accesso alla città sono poste sotto una stretta sorveglianza, viene stabilito il blocco aereo, sono installate batterie di missili terra-aria nell'aeroporto Genova-Sestri, in alcune parti della città i tombini delle fognature sono sigillati. Le aree urbane sono differenziate attraverso colori che delineano frontiere interne: nelle zone gialle sono vietate le manifestazioni, i volantinaggi, la fermata e la sosta nella vicinanza di alcuni luoghi ed edifici, la zona rossa, chiamata anche "Fortezza Genova" è invece accessibile ai soli residenti, attraverso un numero limitato di varchi. Cancelli, grate di ferro, container, tutto rigorosamente video-sorvegliato, isolano alcuni quartieri. Gli elicotteri, come in uno scenario di guerra,

volano costantemente nel cielo sopra la città. La maggior parte dei negozi vengono chiusi e sbarrati con grate metalliche, molti abitanti decidono di allontanarsi momentaneamente dalle loro case.

È estate. Per una bambina come me quel periodo rappresenta semplicemente il tempo del mare e dei giochi, dei cartoni animati in tivù. Ma la televisione non parla che di Genova, non trasmette che immagini di quella città. Immagini di guerra, immagini inconsuete. Me la ricordavo molto diversa Genova. Il ricordo che avevo era legato al giorno in cui i miei genitori mi avevano portato a vedere l'Acquario, ad osservare il via vai del porto, i vicoli stretti e bui, l'incontro rumoroso e gioioso di persone diverse e strane, ad ascoltare il suono di lingue differenti. Quei luoghi, quella diversa umanità, quegli odori erano gli stessi raccontati in tante canzoni di Fabrizio De Andrè che ascoltavo fin da piccola.

Erano immagini confuse quelle che vedevo in televisione. Perché a quelle di guerra se ne sovrapponevano altre. Una marea di persone colorate invadevano festanti la città e poi ancora all'improvviso una rivolta, dura e decisa, e un ragazzo morto in una piazza. Sarebbero però dovuto trascorre anni prima di riuscire a capire che cosa veramente era accaduto.

19 luglio. Inizia il G8. Da una parte i capi di governo dei maggiori paesi industrializzati si riuniscono per discutere delle sorti del nostro mondo, dall'altra il movimento per dire no ai loro progetti. Il "movimento dei movimenti" veniva chiamato da qualcuno, una confluenza di esperienze conflittuali recenti e passate: dal mondo cattolico a frammenti di storie provenienti dal movimento operaio, agli studenti cresciuti nelle lotte degli anni Novanta, ai migranti, alle numerose associazioni e ai centri sociali sparsi in tutto il paese. Ma come d'improvviso la pratica non violenta, il richiamo alla mediazione, le rivendicazioni sociali passano per un momento in secondo piano e un vento di rivolta inizia a soffiare in quelle strade.

Tamburi, maschere nere, danze. Degli spettri strani si aggirano per la città, compaiono in qualche zona per poi come di colpo dissolversi e scomparire. Non si sa

quanti siano, chi siano, da dove vengano, cosa vogliano. Si diceva che erano già comparsi a Seattle e a Gothenburg. Lo ricordo con lo sguardo della bambina che osservava quelle immagini trasmesse dalla televisione. Da una parte quelle figure mi inquietavano, dall'altra mi ricordavano le maschere del carnevale, una festa che mi era sempre piaciuta perché almeno per un giorno, durante l'anno, potevi essere finalmente solo quello decidevi tu: l'ordinario si trasforma come per magia in straordinario e, viceversa, lo straordinario in ordinario.

Ora, passati gli anni, capisco cose di quelle strane figure. Il loro obiettivo non era la fortezza o il Palazzo Ducale, non era né Bush né Berlusconi, né Putin e neppure Chirac, ma le caserme, il carcere, le automobili, la polizia, i negozi, le banche. Non i simboli del potere, ma i luoghi nei quali il potere si materializzava.

Figure irraggiungibili, ambigue, qualcuno avrebbe gridato per anni all'infiltrato. Una sola certezza però rimaneva da quelle giornate: quegli strani fantasmi non avrebbero mai più abbandonato le nostre città.

3.2. Dal conflitto nella fabbrica alle rivolte metropolitane

Per comprendere le caratteristiche delle forme conflittuali che hanno attraversato negli ultimi anni la metropoli contemporanea, un buon punto di partenza, per chi ne fa oggetto di studio, è metterle a confronto con lo scontro sociale che ha sconvolto e poi trasformato le società occidentali negli anni Sessanta e Settanta.

Alla fine degli anni Sessanta le aree urbane sono luoghi in cui si manifesta un acceso conflitto sociale, che investe in primo luogo gli spazi della produzione (in particolare la fabbrica fordista), poi le istituzioni scolastiche (le Università e le scuole superiori) e infine tutto il tessuto urbano. L'incontro, allora non scontato, tra lotte nelle fabbriche e lotte nelle scuole darà luogo ad una fase così intensa del conflitto che si prolungherà in un tempo indefinito e che coinvolgerà l'intero assetto della vita urbana.

La classe operaia delle grandi fabbriche e una nuova figura di studente, frutto di una composizione sociale nata con il processo di scolarizzazione di massa, diventano i protagonisti di una lunga stagione di lotte, che coinvolgerà i principali stati occidentali e avrà il suo epicentro nella società italiana.

Mentre, come è ovvio, la maggior parte degli studiosi si concentra sull'analisi dei fenomeni che avvengono all'interno delle fabbriche e delle istituzioni scolastiche, altri intuiscono con anticipo l'impatto che i tali eventi possono avere sul terreno strettamente urbano. Alcuni testi spiccano per la loro importanza: *“Il diritto alla città”* (1968) e *“La rivoluzione urbana”* (1973) del filosofo francese Henri Lefebvre, il saggio *“La questione urbana”* (1972) del sociologo spagnolo Manuel Castells e ancor prima i testi dei teorici del situazionismo.

Castells contribuisce in quegli anni alla ridefinizione della questione sociale in termini di “questione urbana”, avanzando l'idea di una nuova sociologia dei movimenti collettivi. In Italia invece, a partire dalla stagione successiva al Sessantotto, i lavori pionieristici della rivista diretta da Alberto Magnaghi *“Quaderni del Territorio”*, coglievano l'importanza che il territorio assumeva nella nuova riconfigurazione sociale. La città, e non solo la fabbrica e la scuola, diveniva terreno di indagine teorica privilegiata e di verifica pratica delle nuove dinamiche conflittuali³¹.

Nell'ambiente intellettuale più vicino ai movimenti radicali si comincia a percepire lo spostamento del conflitto dalla fabbrica alla società e la presenza di nuovi protagonisti dell'antagonismo sociale non più presenti soltanto nelle fabbriche, ma diffusi sull'intero assetto urbano. Antonio Negri, tra i primi, in particolare nei suoi scritti degli anni Settanta, proprio per la sua contiguità con i movimenti conflittuali, intuisce l'esaurirsi del ciclo di lotte legate all'operaio massa della fabbrica fordista e

31 *“Quando mi trasferii a Milano, fondai una rivista che si chiamava “Quaderni del territorio”, di cui uscirono quattro numeri, che affrontava già allora la tematica del rapporto tra globalizzazione, “metropoli del comando” (così si chiamavano allora le global cities degli anni Novanta), e riorganizzazione del sistema della grande fabbrica e soprattutto del sistema territoriale, dell'attività produttiva; vale a dire il passaggio da un sistema di microfunzioni territoriali legate alla produzione e riproduzione di massa, a un sistema invece più legato alla diffusione produttiva, alle piccole medie imprese, a un diverso rapporto sociale tra fabbrica, territorio, comunità, tipico del distretto industriale.” (Magnaghi, 2005)*

il diffondersi sul terreno della città di una nuova soggettività irriducibile alle forme che il territorio urbano viene ad assumere³².

Dentro la crisi della fine degli anni Settanta emergono nuove pratiche conflittuali che tendono a trascendere il carattere prevalentemente rivendicativo, che aveva contraddistinto le lotte sociali nel periodo fordista (le lotte per la casa, per il costo dei trasporti, per la gratuità delle cure sanitarie). In quegli anni di passaggio, le metropoli occidentali sono attraversate da una forte crisi sociale dovuta alla ristrutturazione dell'intero apparato produttivo. Questo produce il graduale esaurirsi della conflittualità all'interno dei luoghi di produzione e il diffondersi di uno scontro sociale che tenderà a coinvolgere ogni aspetto della vita. Si assiste dunque allo spostamento del conflitto sociale da una dimensione più legata alla temporalità ad una dimensione in cui lo spazio assume un ruolo centrale. Se nella città della società industriale la vita e le forme dello scontro erano incentrate sul tempo, e quindi sulle questioni relative alla durata della giornata lavorativa e al rapporto tra salario e orario, nelle metropoli ora le lotte tendono a porre in primo piano il problema della organizzazione materiale degli spazi urbani.

Già nel 1967, in un articolo poi pubblicato soltanto nel 1984 dal titolo *“Eterotopie”*, Michel Foucault affermava: *“la grande ossessione che ha assillato il secolo XIX è stata, com'è noto, la storia: i temi dello sviluppo e dell'arresto, i temi della crisi e del ciclo, i temi dell'accumulazione del passato, del gran cumulo di morti, del raffreddamento che minaccia il mondo. Il secolo XIX ha trovato l'essenziale delle*

32 Antonio Negri, nei suoi scritti degli anni Settanta e in particolare nel saggio *“Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaiismo”*, descrive il passaggio dall'operaio massa all'operaio sociale all'interno dell'analisi delle discontinuità indotte dall'esaurimento del ciclo industriale fordista e keynesiano e dai processi di globalizzazione. Successivamente, con Michael Hardt, sviluppa il concetto di moltitudine come strumento analitico per individuare le nuove forme di valorizzazione della ricchezza. La fabbrica non detiene più il primato, anche a livello simbolico, di luogo nel quale si manifesta l'oppressione della classe operaia e contro il quale bisogna manifestare il proprio dissenso. I confini di quella che, una volta era considerata la working class, sono ormai sfumati così come quelli dei luoghi di lavoro, “la fabbrica” si frantuma, ma le sue schegge si spandono su tutto il tessuto urbano. Secondo le riflessioni di Hardt e Negri: *“lo sfruttamento non ha più una funzione prevalentemente interna alla produzione, ma è diventato un mero strumento di dominio”* (Hardt, Negri, 2010, pag. 65). E la città, la metropoli sembra sostituirsi a quello che simboleggiava la fabbrica: *“(…) la metropoli è per la moltitudine ciò che era la fabbrica per la classe operaia: la metropoli, esattamente come lo era la fabbrica, è il luogo dove si fanno valere le gerarchie e si esercitano lo sfruttamento e la violenza, dove si patiscono la sofferenza, la paura e l'angoscia.”* (Hardt, Negri, 2010, pag. 259).

sue risorse mitologiche nel secondo principio della termodinamica. L'epoca attuale, invece, è forse l'epoca dello spazio. Viviamo nell'epoca del simultaneo, nell'epoca della giustapposizione, nell'epoca del vicino e del lontano, del fianco a fianco, del disperso. Viviamo in un momento in cui – credo – il mondo si percepisce più come una rete che collega dei punti e che intreccia la sua matassa, che come una grande vita che si sviluppa nel tempo.” (Foucault, 1994, p.307)

Il passaggio dalla centralità del tempo a quello dello spazio diviene una delle principali chiavi di lettura che lo storico Marco Grispigni utilizza per analizzare alcuni passaggi epocali e in particolare per comprendere le caratteristiche delle forme conflittuali che emergono sul terreno della grandi metropoli tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Ottanta. Attraverso il racconto di alcune concrete esperienze di rivolta (gli scontri avvenuti durante il carnevale di Notting Hill a Londra nel 1976 e a Roma, Bologna, Milano l'anno successivo; il Blackout di New York nel 1977; le rivolte a Zurigo, Amsterdam e Berlino nel 1980; l'insurrezione di Brixton nel 1981) lo storico italiano evidenzia non solo la crisi e il venir meno della centralità delle lotte sul terreno del lavoro, ma anche la crisi delle forme della politica e dei suoi strumenti di mediazione sociale.

“A tal proposito mi sembra che sia possibile individuare, già nei conflitti metropolitani della seconda metà degli anni '70, uno spostamento della centralità del conflitto dal problema del tempo a quello dello spazio (...) ma la centralità del conflitto sullo spazio, rispetto a quello sul tempo, si lega non solo alle trasformazioni economiche e alla crisi dell'etica del lavoro nelle società occidentali, ma anche alla crisi della politica e dei suoi strumenti interpretativi.” (Grispigni in Ilardi, 1990, p. 99-100)

Le metropoli occidentali nel lento tramonto del fordismo, tra gli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso, mostrano dunque la loro instabilità, quando nuovi comportamenti sociali iniziano a diffondersi dentro il passaggio traumatico dalla città industriale a quella post-industriale. Le nuove forme conflittuali, non più relegate ai

luoghi chiusi della fabbrica e della scuola, tendono sempre più a diffondersi nell'intero spazio urbano.

Il Blackout di New York del 1977 ha rappresentato metaforicamente la fine di un'intera epoca e nello stesso tempo è apparso come il preludio di nuove forme di antagonismo sociale e di violenza urbana³³.

Era la sera del 13 luglio quando due fulmini colpirono in rapida successione una centrale elettrica a Buchanan e, successivamente, una sezione della linea che rifornisce l'area metropolitana. Nel giro di poco, il più grande generatore di New York, situato nel Queens, fortemente sovraccaricato smette di funzionare, lasciando tutti e cinque i distretti al buio. Viene interrotta la partita di baseball allo Shea Stadium, le stazioni televisive e radiofoniche si spengono, gli aeroporti cittadini "JFK" e "La Guardia" vengono chiusi, le linee metropolitane si fermano intrappolando migliaia di passeggeri. All'improvviso in differenti punti della città

33 A seguito del Blackout avvenuto a New York il 13 luglio del 1977, Nanni Balestrini compone un'opera-poesia attraverso cui narrare gli eventi di cronaca di quei giorni e che sarebbe dovuta essere musicata da Demetrio Stratos. Balestrini venne poi incriminato all'interno dell'inchiesta nota come "7 aprile" e Demetrio Stratos pochi mesi dopo muore per una grave malattia. Così al progetto originario si aggiungono, attraverso un vero e proprio patchwork, altri frammenti che in qualche modo raccontavano la sua vicenda giudiziaria e la morte dell'amico. Ciò che si vuole rappresentare è dunque la fine di un'epoca. Interessante per la narrazione di questa ricerca diviene quella di riportare un piccolo stralcio che permette di cogliere con poche immagini il senso di quella giornata estiva di rivolta. *"ma come un gioco in cui si rischia la vita / ogni giorno necessita un lavaggio completo nel sangue / è come se una febbre li avesse colpiti sono venuti fuori con camion furgoni roulotte qualsiasi cosa in grado di camminare / una donna mi telefonò e disse stanno passando per Bushwick avenue come bufali / abbiamo intenzione di prenderci ciò che vogliamo e vogliamo ciò di cui abbiamo bisogno / nel Bronx in un salone dell'Ace Pontiac abbattano un portone d'acciaio prendono 50 auto nuove le mettono in moto tutte insieme e se ne vanno via / nel giro di pochi minuti la notte fu illuminata dagli incendi il selciato fu invaso da saccheggiatori / le griglie metalliche a protezione delle vetrine vengono scardinate con piedi di porco abbattute con automobili e strappate con la forza bruta / un donna di cinquant'anni con la borsa della spesa entra nel negozio dicendo oggi si fa la spesa gratis / la terza strada è stata demolita è come se l'avesse colpita una bomba riferisce un ufficiale di polizia / la musica fu soffocata dagli ululati delle sirene d'allarme e dal rumore di vetri infranti / parcheggiavano camion presi a nolo davanti al negozio caricavano con calma davanti letti armadi frigoriferi televisori / abbiamo intenzione di prenderci ciò che vogliamo e vogliamo ciò di cui abbiamo bisogno / chi vuole dei televisori gridò uno scoprendo uno stock alla fioca luce delle candele qui sopra ci sono chitarre e sax annunciò un altro / la musica fu soffocata dagli ululati delle sirene d'allarme e dal rumore dei vetri infranti / nel IIIa strada una folla si aggira veloce fra le rovine di un supermarket portando via le merci come centinaia di formiche / quando ho lasciato la zona stava bruciando e le fiamme prendevano quel poco che i saccheggiatori si erano lasciati indietro / sono stati distrutti in questa zona gioiellerie agenzie di pegno supermarket e negozi di liquori è come la guerra / una giovane donna presentatasi col nome di Afreeka Omfress ha detto è veramente una cosa meravigliosa tutti sono fuori insieme per le stra c'è un'atmosfera di party. Una donna di cinquant'anni con la borsa della spesa entra nel negozio dicendo oggi si fa la spesa gratis / mi chiedi della legge che cazzo me ne fra della legge". (Balestrini, 2009, p.45-47)*

uno sciame di persone, proveniente principalmente dalle aree marginali, inizia a saccheggiare supermercati, centri commerciali, negozi di liquori, gioiellerie, a svaligiare banche, ad appiccare incendi e a scontrarsi con la polizia. Il Blackout durò 25 ore: 1000 gli incendi appiccati, 1600 i negozi devastati e saccheggiati, circa 4000 le persone arrestate. Un numero così alto che per l'occasione fu necessario riaprire un vecchio carcere ormai in disuso a Lower Manhattan.

Dopo la fine del “compromesso fordista”, nelle società occidentali, il governo del conflitto, privo delle classiche forme di mediazione, dovute all'indebolimento dei sindacati e dei partiti di sinistra, si è dovuto misurare con la spontaneità delle rivolte e la mancanza di una direzione politica riconoscibile. Ne sono un esempio classico le rivolte a Brixton nel 1981 e la sommossa di Los Angeles del 1992.

Il 10 aprile del 1981 l'arresto di un giovane da parte della polizia, ritrovato successivamente in gravi condizioni fisiche con ferite da quattro coltellate, scatena una serie di scontri, durati quattro giorni, nel quartiere di Brixton a sud di Londra. La sommossa principale dell'11 aprile, soprannominata dal Time “*Bloody Sunday*”, si concluse con almeno 250 feriti per la polizia e 45 tra i manifestanti, più di cento automobili date alle fiamme, 150 edifici danneggiati, una trentina bruciati, 82 gli arresti.

Nel saggio “*La città senza luoghi*” Marco Grispigni definisce, a partire dalla rivolta di Brixton, quel tipo di conflitti come “conflitti impolitici”: “*Alla rivendicazione politica della rivolta dei ghetti neri degli anni Sessanta, si sostituisce un conflitto che mira ad allargare alla popolazione di colore la possibilità di accedere al grande supermarket del consumo. La rabbia dell'emarginazione e della povertà si mescola alla gioia del ribaltamento di una situazione normale. Il black-out, così come il corteo nelle strade della città, l'occupazione di case o gli scontri con la polizia, sospendono il normale scorrere del tempo, introducendo i protagonisti in una dimensione straordinaria degli eventi, dove violenza e gioco, bisogno e lussi, perdono le distinzioni. Festa e apocalisse si intrecciano nella dilatazione estrema dell'attimo, del presente.*” (Grispigni in Ilardi, 1990, p.110). Una rivolta molto simile a quella che nel 1992 sconvolse Los Angeles a seguito dell'assoluzione di quattro agenti del Dipartimento di Polizia che erano stato accusati di uso eccessivo della

forza nell'arresto e nel pestaggio del tassista afroamericano Rodney King. Al grido di “*No Justice No Peace*”, la città per sei giorni divenne il teatro di scontri e saccheggi con circa 60 morti e 3000 feriti, 12500 tra arrestati e fermati, 300 i negozi devastati e saccheggianti³⁴.

Anche nel saggio del sociologo Agostino Petrillo, “*Città in rivolta. Los Angeles, Buenos Aires, Genova*”, si leggono gli anni Novanta come caratterizzati dal succedersi di rivolte urbane che mettono al centro la questione riassunta nello slogan “*a chi appartiene la città*”. Spesso le insorgenze nella metropoli che hanno caratterizzato quegli anni sono state analizzate come fenomeni locali e contingenti, vengono invece in questo testo viste in relazione ad alcuni elementi che ne evidenziano la continuità di fondo: l'insofferenza per un ordine globale percepito come ingiusto, la sensazione che un'epoca della produzione e del lavoro si stia definitivamente chiudendo, il venir meno dei tradizionali modi di gestione e organizzazione della città, il nuovo ruolo giocato dai migranti e dalle minoranze. Le rivolte si riconfigurano all'interno di una “nuova questione urbana”, caratterizzata dall'emergere di nuove disuguaglianze e di processi di polarizzazione sociale nella metropoli, che si è andata ampliando all'interno dei processi di globalizzazione e nel passaggio dal modello industriale al modello post-fordista di gestione della città. Secondo lo studioso italiano, tali rivolte non devono essere pensate come “prodotti a margine”, residui lasciati dai processi di ristrutturazione, ma piuttosto devono essere intese come un vero e proprio originale ciclo di lotte urbane che ha cominciato a svilupparsi al di fuori delle tradizionali coordinate del lavoro e dello sfruttamento nelle fabbriche. L'intifada della *banlieues* nel 1991, il riot di Los Angeles del 1992, la "rivolta senza soggetto" di Buenos Aires, le tre giornate di Genova del 2001 sono gli esempi, non esaustivi, di una conflittualità diffusa e magmatica che attraversa le metropoli, esperienze di lotta che sprigionano una violenza collettiva in uno spazio completamente differente rispetto a quello tradizionale della città.

34 “*Il futuro anteriore, si è detto, è la temporalità di Los Angeles 1992. Perché, da una parte, l'evento conduceva a un'intensità superiore e più drammatica i fenomeni di violenza urbana collettiva che si erano andati diffondendo dall'ultimo quarto del secolo scorso. E, dall'altra, perché condensava in maniera apicale quei tratti comuni che ci consentono oggi di pensare i riot come un fenomeno globale in espansione, una fattispecie di rilievo crescente tra le forme di protesta sociale e/o violenza politica. Vale la pena iniziare proprio da questi tratti comuni del fenomeno.* Tomasello F., *No Justice No Peace. La rivolta di Los Angeles* 2017 p.9

Lo stesso sviluppo dei movimenti No Global a partire da Seattle del 1999, che si pongono idealmente in continuità con l'insurrezione in Chiapas del 1994, esprimano la consapevolezza di un passaggio decisivo di fase dello sviluppo capitalistico. I processi di globalizzazione ridisegnano l'assetto generale della società, ma si scontrano con i limiti che lo stesso processo di globalizzazione produce: disuguaglianza, crisi ambientale, guerre, individualizzazione esasperata della vita sociale.

Alla fine degli anni Novanta entrano in crisi il modello neoliberista che avevano caratterizzato lo sviluppo delle società occidentali a partire dagli anni Settanta. I nuovi movimenti, che emergono nelle metropoli, segnano una nuova stagione conflittuale. I segni dell'incapacità dei processi di globalizzazione di tenere insieme tutti i differenti strati sociali vengono da un lato messi in discussione dai movimenti No Global, dall'altro dall'emergere spontaneo e selvaggio di inedite insorgenze nelle metropoli occidentali.

3.3. Un nuovo tipo di rivolta

L'antropologo francese Alain Bertho nel saggio *“Les temps des émeutes”* costruisce una cronologia delle rivolte urbane che hanno attraversato il mondo a partire dalla fine degli anni Sessanta fino ai giorni nostri, sottolineandone le differenze nel tempo. Bertho individua nel 1968 l'anno che segna la fine di un particolare ciclo politico, iniziato nel 1848 con il risorgimento dei popoli e continuato con la rivoluzione russa del 1917, caratterizzato da momenti intensi e internazionali di violente mobilitazioni di massa. Tra gli anni Settanta e Ottanta, le forme di rivolta sociale possiedono ancora, per l'antropologo francese, aspetti esplicitamente politici. Negli anni Novanta diventano sempre più una forma di reazione spontanea alla continua violenza poliziesca nei quartieri popolari delle grandi metropoli. Alla svolta del millennio, i riots diventano opachi, poco comprensibili nelle loro finalità, poco traducibili nelle forme del linguaggio politico. Il movimento No Global aveva espresso, nelle mobilitazioni a Seattle nel 1999 e poi successivamente a Genova nel

2001, ancora un carattere rivendicativo, una piattaforma di obiettivi, delle finalità precise, i riots invece hanno caratteristiche decisamente diverse³⁵. Le rivolte non sono più l'anticipazione, la premessa di una rivendicazione che troverà in una fase successiva la sua maturazione politica e anche la sua naturale conclusione, ma rappresentano l'esaurimento del campo politico classico e l'impossibilità di tradurre le pratiche messe in campo secondo il linguaggio tradizionale.

Il passaggio del millennio mette in piena evidenza la presenza dentro il conflitto sociale di due differenti forme di pensiero e di pratica antagonista. Da una parte quella che si continuerà a chiamare "movimento" con i suoi specifici modi politici che pongono al centro una serie di richieste nei confronti delle istituzioni, dall'altra parte le rivolte che attraversano le città senza domande, rivendicazioni e obiettivi.

"È a Seattle nel 1999, durante la conferenza ministeriale del Wto, e soprattutto a Genova nel 2001, in occasione del vertice del G8, che la protesta sociale cambia forme e metodi di lotta. In strada scompaiono i movimenti e all'improvviso appare il Black Bloc, che non è un gruppo organizzato e coeso attorno ad una matrice ideologica, ma semplicemente un assembramento tattico che si aggrega in maniera del tutto informale in vista di una scadenza di lotta, un comportamento violento, un linguaggio appunto, un modo di fare guerriglia urbana nell'epoca in cui la lotta di classe e la lotta politica che la rappresentava hanno lasciato il posto a nuove forme di conflittualità." (Ilardi, 2016, p.115).

Già il Colectivo Sictuaciones, un gruppo di ricercatori attivi all'interno dei movimenti sociali in Sud-America, individuava nel 2001, attraverso la lettura della

35 *"La modernité de l'émaute commence sans doute avec le XXI siècle. Le nombre de situations répertoriées augmente assez brutalement. Les trois thématiques émergentes des années 1990 s'affirment. Leur aire géographique s'étend. La mort d'un jeune provoque ainsi des explosions aux États-Unis (Cincinnati en 2001, Benton Harbor en 2003), en Algérie (Tizi Ouzou et toute la Kabylie en 2001, Souq Ahras en 2002), aux Maldives (2003), en Australie (Redfern et Sidney en 2004 et 2005), en Chine (Chizhou en 2005 et Guang'an dans le Sichuan en 2006), en Belgique (Bruxelles en 2006) et en France (Metz, Thonon, Vutry en 2001, Les Mureaux en 2002, Strasbourg en 2002 et 2004) avant l'embrasement d'octobre-novembre 2005. Les manifestations altermondialistes violents touchent l'Italie (Genes en 2001), le Canada (Québec en 2001), la Suède (Gotemborg en 2001), l'Argentine (Buenos Aires en 2005), la Grèce (Athènes en 2006). Les contentieux se diversifient: soulèvent antigouvernemental, émeute d'après match, refus d'installation d'un aéroport, colère contre l'incurie de l'Administration ou en raison de l'annulation d'un concert, mobilisation contre le péage d'un pont, l'expropriation des terres, la mise en place d'une ligne de TGV, l'émission de faux diplômes universitaires ou la mort d'une star du cinéma. Il est difficile d'avoir la prétention d'arriver à une vision exhaustive du phénomène"*. (Bertho, 2009, p.22-23)

rivolta argentina esplosa in quegli anni, la data che segna la fine dei movimenti e l'inizio di una nuova fase di rivolta all'interno delle metropoli occidentali. Concentrandosi principalmente sulle due giornate insurrezionali del 19 e del 20 dicembre, i ricercatori del collettivo sono i primi a parlare in tempi recenti di rivolta destituente, ovvero di un'esperienza che fuoriesce dalle interpretazioni classiche attraverso cui da sempre si sono lette le caratteristiche delle esperienze conflittuali. La stessa chiave di lettura destituente verrà utilizzata a tre anni di distanza dalle rivolte nelle *banlieues* francesi, esplose nell'autunno del 2005, dalla rivista italo-francese *"La rosa di nessuno"*, per sottolineare le specificità delle forme delle sollevazioni delle metropoli occidentali, riconoscendo in queste una figura della politica collocata al di là delle forme classiche. In un suo recente saggio, *"Non esiste la rivoluzione infelice"*, Marcello Tari cerca di dimostrare come tutte le rivolte, che hanno attraversato le metropoli negli ultimi anni, possano essere lette come rivolte e insurrezioni destituenti: dalle *banlieues* parigine alle città delle rivolte arabe, dai quartieri della Grecia alle piazze della Spagna, dai sobborghi inglesi alle occupazioni di Oakland.

"E anche di questo che parlano le prefetture e i media europei quando indicano nei casseurs, nei teppisti, negli autonomi e nel blocco nero qualcosa di estraneo e tuttavia presente nei territori civilizzati. Non è mai il numero di cose distrutte ciò che veramente fa scandalo, bensì la presenza irriducibile di un qualcosa di barbarico che attacca i poteri nel suo fondamento, cioè mostrandone l'assenza – e dunque l'illegittimità di ogni potere esistente -, e che mentre lo fa indica che esistono in questo mondo altre maniere di vivere, e anche di morire." (Tari, 2017, 48)

E' proprio nel testo di Tari che la rivolta argentina viene considerata come paradigma³⁶, non nel senso di un modello espropriabile e necessariamente

36 Il concetto di "paradigma" viene utilizzato in questo testo nella definizione data da Giorgio Agamben nel saggio *"Signatura rerum. Sul metodo"* e in particolare nel capitolo *"Che cosa è un paradigma?"*: *"Proviamo a questo punto a fissare in forma di tesi alcuni dei tratti che, secondo la nostra analisi, definiscono il paradigma: 1) Il paradigma è una forma di conoscenza né induttiva, né deduttiva, ma analogica, che si muove dalla singolarità alla singolarità. 2) Neutralizzando la dicotomia fra il generale e il particolare, esso sostituisce alla logica dicotomica un modello analogico bipolare. 3) Il caso paradigmatico diventa tale sospendendo e, insieme, esponendo la sua appartenenza all'insieme, in modo che non è mai possibile separare in*

riproducibile meccanicamente delle esperienze conflittuali che si sono sviluppate a partire dalla crisi mondiale del 2008 fino ai giorni nostri, ma come un evento-momento attraverso cui, come sottolineano gli autori del saggio *“Piqueteros. La rivolta argentina contro il neoliberismo”*, *“segnalare un cambiamento d’epoca, far emergere le rotture di cui siamo testimoni.”* (Colectivo Situaciones, 2003, p.49)

In questo libro la rivolta argentina non viene descritta come un grande movimento sociale o come una pratica politica, ma definita come un’operazione etica. *“Se siete in cerca di certezze e di conferme, non aprite questo libro”* (Colectivo Situaciones, 2009, p.7) con queste parole gli autori aprono la descrizione di questa esperienza conflittuale, sottolineano la difficoltà di coglierne in profondità le inedite caratteristiche attraverso una lettura classica in termini marxisti o anarchici. E così, è proprio a partire dal carattere inafferrabile delle giornate di dicembre che si basa tutta la narrazione del libro: l’impossibilità di misurare l’efficacia a partire da conquiste politiche immediate e esteriori, la difficoltà di individuare un particolare soggetto unitario della rivolta, non a caso è stata da sempre definita una insurrezione senza soggetto, di comprendere la potenza della pratica dei blocchi e dei picchetti, attraverso cui bloccare i principali flussi economici finanziari delle città, la mancanza di qualsiasi rivendicazione, resa esplicita dallo slogan, poi diffusosi in tutte le città in rivolta, *“Que se vajan todos, que no quede ninguno”*.

“Durante i momenti più intensi di queste giornate le parole sono state superflue. Non perché i corpi in movimento fossero silenziosi. Non lo erano. Ma perché le parole circolavano secondo modelli inusuali di significazione. Le parole hanno funzionato in un altro modo. Risuonavano di fianco delle cacerolas, ma senza sostituirle, accompagnandole. Non rinviavano a nessuna domanda. Non trasmettevano un senso preconstituito. Le parole non significavano, risuonavano”. (Colectivo Situaciones, 2009, p.60)

esso esemplarità e singolarità. 4) L’insieme paradigmatico non è mai presupposto ai paradigmi, ma resta immanente ad essi. 5) Non vi è, nel paradigma, un’origine o una arché: ogni fenomeno è l’origine, ogni immagine è arcaica. 6) La storicità del paradigma non sta né nella diacronia né nella sincronia, ma in un incrocio fra esse.” (Agamben, 2008, p.32.33)

Il linguaggio stesso gira a vuoto, un vuoto che può essere riempito dalla costruzione di un linguaggio del tutto nuovo, così come il tempo e lo spazio si prestano ad una nuova definizione. Nelle rivolte che attraversano il nostro mondo, le parole d'ordine, quando ci sono, che riecheggiano nelle strade o appaiono sui muri delle città, sembrano affermare bruscamente la negazione dell'ordine esistente: dal *“Que se vajan todos que no quede ninguno”* argentino, al *“Degage”* tunisino, al *“Ou mond ou rien”* francese, fino al *“Tout le mond detest la police”*, che dalle piazze parigine si è diffuso in tutte le metropoli occidentali, fino alla recente situazione catalana.

Nessuna bandiera, nessuna direzione, nessun obiettivo segnano la fine di un movimento rivendicativo in grado di proiettare le proprie istanze in un futuro non ancora ben definito, come già era stato intuito negli anni Settanta dal movimento punk e ben sintetizzato dallo slogan *“no future”*. Questa sensazione scorre come un filo sotterraneo sotto il corso degli ultimi decenni riemergendo di volta in volta nei momenti delle rivolte, come ad esempio è successo il 15 ottobre del 2011 a Roma quando dentro al corteo degli indignati spicca tra gli altri uno striscione: *“non chiediamo il futuro, ci prendiamo il presente”*.

La scintilla, che fa scoppiare le insurrezioni degli ultimi anni, è spesso la morte di qualcuno, ucciso direttamente o indirettamente dalla polizia. Nell'ottobre del 2005 a Clichy-sous-Bois, periferia Nord di Parigi, la morte di due adolescenti di origine nord africana, fulminati nella cabina elettrica in cui si erano introdotti per sottrarsi ad un controllo di polizia, fece da detonatore per l'inizio di scontri poi durati per circa un mese e conclusi con diverse centinaia di auto bruciate, il danneggiamento di numerosi edifici pubblici, soprattutto scuole, più di cinquecento arrestati e la reintroduzione della legge sullo stato di emergenza, varata per la prima volta nel 1955 durante la guerra d'Algeria. Nel dicembre del 2008 ad Atene Alexis Grigoropoulos, un ragazzo di 15 anni, viene ucciso da un poliziotto durante un pattugliamento notturno nel quartiere greco di Exarchia. La diffusione del video dell'uccisione scatena una rivolta che si diffonde nelle strade della città. Nel dicembre 2010 il venditore ambulante Mohamed Bouazizi si dà fuoco, al grido *“come credete che io possa guadagnarci da vivere?”* davanti alla palazzo della prefettura, in seguito a maltrattamenti subiti dalla polizia. La potenza esplosiva del

suo gesto, che scatenò poi le rivolte arabe che si diffusero in numerosi paesi, era legata all'affermazione che implicitamente conteneva: la vita che ci è data non merita di essere vissuta. Nell'agosto del 2011 una serie di rivolte scoppiano in differenti città inglesi, dopo che un ventinovenne di origini africane Mark Duggan era stato ucciso dalla polizia nel quartiere londinese di Tottenham. Per quattro notti consecutive gruppi di giovani si sono scontrati con le forze dell'ordine, hanno dato alle fiamme interi edifici e saccheggiato diversi negozi. Nel maggio del 2013 nel sobborgo di Husby nella città di Stoccolma, un sessantanovenne di origini portoghesi con problemi di salute mentale sequestra nella sua casa una donna. Quando la polizia cerca di liberarla, l'uomo reagisce minacciandola con un machete, così la polizia spara e lo uccide. La notte del 19 maggio scoppia una rivolta che dal quartiere si propaga in numerosi sobborghi della capitale e di altre città svedesi per cinque giorni coinvolgendo giovani e adolescenti, perlopiù di origini immigrate. Sono solo alcuni esempi, ma immagini molto simili si ripetono quasi quotidianamente nelle periferie e nei ghetti neri dell'America.

In altri casi invece a scatenare le rivolte sono l'imposizione di una nuova tassa o l'aumento del costo della vita come è successo ad esempio in Francia con le mobilitazioni dei *Gilet Jaunes*, una legge considerata ingiusta come è avvenuto ad Hong Kong, un progetto urbanistico che distrugge uno spazio considerato comune come è successo nelle rivolte esplose a Gezi Park contro la trasformazione di un parco in un parcheggio o alla Zad e in Val di Susa contro progetti di grandi infrastrutture.

La rivolta esplose quindi quando il potere o la polizia attaccano la possibilità stessa di vivere e abitare le metropoli. Così, come riportato dal saggio di Tari, durante le prime settimane di "Occupy Wall Street", un ragazzo prende la parola e davanti a tutte le persone riunite nella piazza occupata afferma: *"Ciao, come va? Mi chiamo Mike. Sono solo un delinquente di Harlem. Odio la vita che faccio. Fanculo il mio boss! Fanculo la mia ragazza! Fanculo gli sbirri! Volevo solo dire che sono felice di essere qui con tutti voi"*. Questa dichiarazione rivela nella sua semplicità il senso più profondo di ogni rivolta.

Se i politici, i media e gran parte degli studiosi della realtà sociale riconoscono nell'emarginazione, nella disoccupazione, nella crisi del welfare state, nel razzismo, nelle disuguaglianze sociali, le cause delle rivolte, Federico Tomasello, nel suo saggio *"La violenza"*, propone una nuova chiave di lettura per leggere il rapporto tra le nuove forme della violenza e le soggettività coinvolte e sposta l'attenzione alla dimensione spaziale e metropolitana delle nuove forme conflittuali.

Quale è allora lo spazio concreto in cui queste rivolte si esprimono? Quale l'oggetto della loro forza distruttrice? Quali sono le soggettività che si rivoltano? O meglio ancora, esiste una soggettività definibile a priori?

3.4. Le frontiere interne alla metropoli contemporanea

La metropoli contemporanea è punto di confluenza e luogo privilegiato di transito di flussi di ogni tipo, visibili e invisibili, materiali e immateriali. Merci, denaro, uomini, informazioni trovano nella metropoli il luogo dell'incontro e dello scambio, in un movimento continuo e incessante. Tutto è interscambiabile, tra uomini e uomini, tra uomini e cose, e tutto è mediato da quell'equivalente generale che è il denaro. La deterritorializzazione, un mondo divenuto liquido, non sono altro che il carattere più autentico del capitalismo che trova nella metropoli il terreno fertile al suo incessante sviluppo. La nuova forma di globalizzazione planetaria, che ha avuto inizio con la fine del processo di accumulazione fordista agli inizi degli anni Settanta, ha fatto da traino a una nuova e inedita configurazione dell'ambiente urbano.

Negli ultimi decenni la formazione di un mercato delle merci e della finanza e il ruolo sempre più centrale assunto dal consumo hanno da un lato segnato la crisi dello Stato moderno con le sue specifiche caratteristiche e dall'altro hanno favorito l'emergere di un ruolo sempre più egemone della metropoli nella nuova configurazione delle relazioni globali.

La centralità dello Stato nazionale, quella forma istituzionale che ha accompagnato lo sviluppo della modernità, trova nella metropoli non solo un limite, ma forse anche una sua prossima fine.

La sociologa americana Wendy Brown nel suo saggio “*Stati murati, sovranità in declino*” individua una caratteristica paradossale del processo di globalizzazione. Da una parte la globalizzazione, per sua intrinseca natura, tende alla eliminazione o perlomeno all’indebolimento dei confini come limiti al pieno dispiegamento dei flussi di merci e uomini, dall’altra parte, nel mondo segnato dalla caduta del muro di Berlino, vero simbolo della vittoria di un modello di sviluppo del capitalismo globalizzato, si assiste ad una proliferazione di muri che striano da ogni parte la superficie terrestre.

Per la sociologa statunitense la proliferazione di muri e barriere nel mondo contemporaneo non è il segno della riaffermazione della centralità dello Stato nazionale, ma viceversa il sintomo della sua crisi perché i muri che vengono eretti, l’elenco che ne fa la Brown è significativo, non tendono più ad assolvere alla tradizionale funzione difensiva, contro Stati ed eserciti nemici, ma a regolare e governare i flussi umani di differente natura.

I muri oggi non sono più dunque dei semplici confini, ma vere e proprie frontiere.

Nonostante nel linguaggio comune la distinzione tra i concetti di confini e frontiere si è andata a sfumare, o meglio il significato del termine di frontiera si va a confondere con quello di confine, i due termini nascono per identificare due campi concettuali distinti.

La parola confine deriva dal latino *fnis* e rimanda alla pratica di tracciare un solco che segna la fine di un terreno, di un fondo, di un paese. Colui che traccia il solco è il *rex* che rappresenta l’autorità politica, morale e religiosa incaricata di *regere fnis*, ovvero di tracciare una linea retta attraverso cui definire lo spazio entro il quale costruire il tempio o la città. L’atto di tracciare il confine comporta la distinzione tra un interno e un esterno, tra il regno del sacro e un regno del profano, tra il territorio nazionale e quello straniero³⁷. Il confine segna dunque il limite che definisce un interno, luogo oltre il quale vi è solo disordine e dismisura, le popolazioni nomadi selvagge senza territorio e la natura incolta. Il mondo romano che ha la necessità di estendere, attraverso la costruzione dell’impero, i propri confini, si pone il problema di affrontare il disordine e le popolazioni che vivono fuori Roma, oltre quello che

³⁷ Benveniste E., 2001, Il vocabolario delle lingue indoeuropee, voll.2, Einaudi, Torino

viene definito il *finēs*. Se il *limes* rappresenta una linea retta, il *finēs* rappresenta una linea spezzata, o meglio uno spazio a carattere incerto e permeabile, uno spazio di indeterminazione a contatto con l'ignoto, in cui interno ed esterno si confondono e si mescolano. Il *finēs* è la frontiera³⁸.

Freiderick J. Turner, nella sua opera sulla frontiera americana come chiave di interpretazione della storia degli Usa, dà un'immagine della frontiera che diviene utile per identificare i processi che avvengono ai margini labili dei muri, materiali e immateriali che vengono costruiti.

“Più che l'avanzamento lungo una singola linea, lo sviluppo americano mostra il ritorno a condizioni primitive lungo una linea di frontiera che avanza di continuo e determina nuove condizioni di sviluppo. Lo sviluppo sociale americano trova il suo inizio sempre e di nuovo dalla frontiere (...). In questa progressione, la frontiera costituisce il margine esterno e avanzato dell'onda – il punto di contatto tra selvaggio e civilizzazione (...). la natura selvaggia, la wilderness, si interpenetra con linee di civilizzazione divenute via via sempre più numerose.” (Turner, 2008, p.2)

Il coincidere del confine con la frontiera o meglio la riduzione e l'appiattimento della zona alla linea, operazione tipica della topografia moderna, è un fenomeno che ha accompagnato la formazione politica degli Stati. Con il venire meno della centralità statale e l'emergere di una questione metropolitana il tema delle frontiere e dei confini diviene nuovamente centrale.

La denazionalizzazione, i suoi ritmi, le sue increspature, i suoi rallentamenti, ma anche la sua dinamica sono ben descritte da Saskia Sassen nel saggio *“Territorio, autorità e diritti”* che fa della metropoli un luogo privilegiato per leggere le trasformazioni che attraversando il nostro mondo. Uno spazio liscio a ben vedere. Uno spazio che si presta ad ogni sorta di sperimentazione, di innovazione, di modifica degli aspetti urbanistici. La metropoli perde i propri confini, prima rappresentate dalle mura della città medievale e poi dalla netta divisione tra il centro

38 Gentile D., *Confini, Frontiere, Muri*, in «Lettera Internazionale», 2008, pp.16-18

e la periferia della città industriale e fordista, e si trasforma in un ambiente infinito, omogeneo, aperto e attraversabile in ogni direzione³⁹.

Ma se proviamo, per un attimo a spostare lo sguardo in quel cono d'ombra che circonda la luce abbagliante della città smart, della città dalle mille opportunità, della città dell'innovazione, allora la metropoli può apparire sotto un altro aspetto. Una città inaspettatamente striata, attraversata da mille invisibili ostacoli, da muri di tutti i tipi, da confini invisibili ma materialmente potenti, da frontiere che determinano differenti forme di vita e modi di abitare il territorio.

“Le mura un tempo costruite attorno alla città, ora attraversano la città stessa, in una pluralità di direzioni. Quartieri controllati da guardie, spazi pubblici strettamente sorvegliati ad accesso riservato, guardie armate ai cancelli e porte azionate da comandi elettronici sono tutte misure di sicurezza che riguardano quei concittadini con cui non si vuole avere a che fare”. (Baumann, 2001, p.55)

La frontiera, che attraversa lo spazio interno della metropoli contemporanea, non rappresenta più semplicemente un oggetto di studio, riconoscibile per la sua ben definita dimensione fisica e materiale, ma un metodo di ricerca attraverso cui poter leggere la forma della città attuale e indagare i processi di inclusione ed esclusione che producono sul territorio nuove povertà, disuguaglianze e divisioni.

Nel loro saggio sui confini e le frontiere, *“Confini e frontiere. La moltiplicazione a lavoro nel mondo”*, Sandro Mezzadra e Brett Neilson sottolineano da una parte la centralità dei confini nell'esperienza urbana contemporanea e dall'altra una loro capacità produttiva, ovvero un ruolo attivo nella ridefinizione materiale e simbolica dello spazio urbano, in grado di produrre nuove gerarchie di valori. Emerge dunque un carattere polimorfo della frontiera, differente è l'esperienza del confine a seconda del soggetto che lo attraversa, e una certa eterogeneità del suo campo semantico⁴⁰.

Le frontiere urbane sono dunque visibili e invisibili, territoriali e non, lineari e puntiformi, materiali e immateriali: costituiscono uno spazio poroso e mobile, sono

39 Petrillo A., *Confini urbani*, in «inTrasformazione», 2015, pp. 15-19

40 Balibar E., 2001, *Che cos'è la frontiera?*, in Id, *La paura delle masse: politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano

dispositivi di inclusione e di esclusione che hanno come principale obiettivo la regolazione e la gestione dei flussi.

All'interno della città possiamo riconoscere confini di stampo principalmente securitario, come i posti di blocco, i presidi militari, i controlli fuori dalle fermate della metropolitana per controllare i biglietti a chi dalle *banlieue* o dalle periferie si sposta verso il centro. Anche le stazioni ferroviarie da luoghi dello spostamento per eccellenza, rappresentano appieno la realizzazione materiale del limite interno: i *gates* all'ingresso dei binari non hanno semplicemente la funzione di controllo dei biglietti, ma di regolarizzazione dei flussi di transito e di filtraggio della mobilità. Le frontiere assumono anche un carattere politico e simbolico, ad esempio quelle prodotte dalle politiche amministrative e urbanistiche attraverso processi di gentrification, riqualificazione, rinnovo urbano. Anche lo strumento del Daspo urbano, già attuato in molte città italiane, può essere letto come un dispositivo di frontiera e di esclusione di tutti quei comportamenti che non rappresentano il modello dominante (poveri, *writers*, mendicanti, ecc.), affermando paradossalmente di dover sanzionare e allontanare tutti quei soggetti che in qualche maniera rappresentano un ostacolo alla libera accessibilità e fruizione di alcuni luoghi della metropoli.

Nella suo saggio *“La città di quarzo. Indagando sul futuro di Los Angeles”*, il sociologo americano Mike Davis mette in evidenza una nuova organizzazione spaziale e sociale assunta dalla metropoli americana come “città fortezza”, “città blindata”, caratterizzata dal dispiegamento di forme di controllo e militarizzazione degli spazi urbani attraverso sistemi di videosorveglianza e di protezione privata, forze dell'ordine e corpi speciali, che diventerà poi il quadro di senso all'interno del quale la rivolta del 1992 esprimerà la sua potenza⁴¹.

41 *“Inoltre, la sintassi neomilitarista dell'architettura contemporanea insinua violenza ed evoca pericoli immaginari. In molte situazioni la semiotica del cosiddetto 'spazio difendibile' ha tutta la sottigliezza di un poliziotto strafottente. Gli spazi pseudopubblici della città di oggi – sontuosi centri commerciali, parchi aziendali, acropoli culturali artificiali e così via – sono cosparsi di simboli diretti ad allontanare i 'diversi' indesiderabili. Sebbene i critici architettonici tendano a ignorare il contributo dato alla segregazione dall'ambiente urbanizzato, i gruppi 'pariah' - che siano povere famiglie ispaniche, giovani ragazzi neri o anziane bianche senz'atletto – ne percepiscono immediatamente il significato” (...)* *“Le osservazioni che seguono postulano l'esistenza di una nuova guerra di classe (la continuazione di quella razziale degli anni sessanta) che trova espressione nell'ambiente architettonico urbano”*. (Davis, 1999, p.217, 219)

“La metropoli è, dunque lo spazio che risulta da questa serie complessa di dispositivi di controllo e di governo. Ma ogni dispositivo implica necessariamente un processo di soggettivazione, e ogni processo di soggettivazione implica una possibile resistenza, un possibile corpo a corpo col dispositivo in cui l’individuo è stato catturato o si è lasciato catturare” (Agamben, 2007)

La frontiera contribuisce a dar forma ad un territorio urbano caratterizzato da differenti forme di tensioni che sono l’esito della sovrapposizione della relazioni conflittuali tra pratiche di rafforzamento e pratiche di attraversamento dei confini⁴². Le frontiere non sono più delle linee e non assolvono più come in passato alla semplice funzione di blocco dei flussi. Ridurre il confine a dispositivo che serve innanzitutto e principalmente ad escludere risulta fuorviante e non permette di cogliere appieno la complessità di tale strumento: le frontiere appaiono invece oggi come dispositivi di inclusione che selezionano e filtrano i flussi di persone in modo non meno violento di quelli che accompagnano le forme di esclusione.

“L’applicazione mostruosa e gravida di conseguenze di tutto ciò si sperimenta nel diritto pubblico, nel cui ambito l’istituzione di confini – così come è attuata dalla “pace” di tutte le guerre di epoca mitica – è il paradigma di violenza istitutrice di diritto. Qui si evidenzia nel modo più chiaro che quanto la violenza istitutrice di diritto deve garantire non è il guadagno anche ingente di possedimenti ma il potere in sé. Dove si fissano confini, l’avversario non viene semplicemente annientato, anzi, se il vincitore è strapotente, gli sono riconosciuti anche dei diritti. E in modo demoniacamente ambiguo pari diritti. Entrambi i contraenti non devono superare la stessa linea”. (Benjamin, 1921)

Ne emerge dunque una violenza strutturale della città, che ridisegna continuamente frontiere, che definiscono gli spazi accessibile o meno del territorio urbano. Le frontiere interne alla metropoli divengono dunque il luogo su cui si scontrano le differenti soggettività, impattando consapevolmente o inconsapevolmente contro lo spazio striato della metropoli.

⁴² Mezzadra S., Neilson B., 2014, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Il Mulino, Bologna

La frontiera diviene il luogo in cui riaffiora un'attitudine barbarica.

La parola barbaro deriva dal greco *barbaros* il cui significato originario, quasi onomatopeico, era balbettante e stava ad indicare coloro che parlavano una lingua sconosciuta e incomprensibile, ovvero coloro che balbettavano appena la lingua greca e quindi il logos stesso. Per i greci il barbaro rappresentava, secondo un'accezione negativa, l'assolutamente altro, le popolazioni che abitavano i territori selvaggi esterni alla città che era invece il luogo dell'ordine, della democrazia, del diritto e della cittadinanza. Nella nuova articolazione urbana della frontiera, i nuovi barbari però oggi non vengono da fuori, ma sono interni alla città stessa. È possibile riconoscere così un'accezione altra del barbaro come coloro che, in bilico fra il dentro e il fuori della civiltà, resistono alla appropriazione culturale e politica, che ostacola o esclude la differenziazione.

Le eterogenee pratiche conflittuali, che vanno dai writers che lascia il segno sui muri della città fino ad arrivare alle rivolte metropolitane, appaiono quindi come linee di fuga, non di appropriazione, ma di abbandono e distacco, che permettono l'ingresso nella città di altre forme di vita che ne sono state escluse. La metropoli, che appare inaccessibile e inattraversabile, non diviene solo teatro dei nuovi conflitti ma oggetto stesso: la piazza, la strada, il parco sono i nuovi luoghi della contesa, così come le rivolte urbane degli ultimi vent'anni ci hanno ampiamente dimostrato. Allo stesso tempo non è un caso che nelle rivolte delle banlieus francesi, dei sobborghi inglesi e dei ghetti americani, gli autobus, che rappresentano materialmente il simbolo della mobilità metropolitana, sono stati tra i principali obiettivi della forza distruttrice.

“Il territorio urbano si trasforma così nel campo di battaglia di una continua guerra per lo spazio, che a volte degenera nello spettacolo degli scontri urbani, delle schermaglie rituali con la polizia, delle risse e dei vandalismi delle folle del pallone, ma che è comunque combattuta ogni giorno appena dietro la cornice della versione ufficiale, quella pubblica (e pubblicizzata), del normale «ordine» della città. I residenti delle aree «tagliate fuori», rese estranee e continuamente e spietatamente assediate, quando sono privati di poteri e trascurati, rispondono a loro volta con azioni aggressive; cercando di elevare, ai confini del loro territorio ghettizzato, i segnali di «divieto d'accesso». Secondo le antiche abitudini di

bricoleurs, usano a questo scopo qualsiasi tipo di materiale su cui riescano a mettere le mani [...] Quale che sia la loro efficacia il guaio è che questi tentativi non sono autorizzati e, nei documenti ufficiali, si conviene classificarli come violazioni della legge o attentati all'ordine pubblico e non, invece, per quello che sono: tentativi di rendere visibili e leggibili le proprie pretese sul territorio seguendo anch'essi, semplicemente, le nuove regole di questo gioco dello spazio" (Baumann, 2001, p.26)

3.5. I nuovi barbari

Politici, mass media e sociologi ad ogni scoppio di rivolta, presi in contropiede, tentano affannosamente di dare un volto ai rivoltosi, studiare le loro forme di comportamento, collocarli in una categoria che li possa definire entro schemi preordinati. Alle fine inesorabilmente falliscono nelle loro analisi. La loro "ignoranza" è infatti pari alla loro sensibilità e collocazione sociale.

In Francia nel 2005 l'allora ministro degli Interni francese Nicolas Sarkozy aveva definito i rioters come "giovani già noti ai servizi di polizia", "*recaille*", feccia criminale. In Inghilterra nel 2011, l'allora premier Cameron aveva descritto i riots come episodi di "pura e semplice criminalità". Di nuovo oggi in Francia il presidente Emanuel Macron e il suo governo parlano di un "Black Bloc violento" che prende il controllo delle manifestazioni dei *Gilet Jaunes* o a Hong Kong il partito comunista cinese definisce i manifestanti "attori sfacciati, violenti e criminali".

In Grecia, durante le rivolte che tra il 2008 e il 2010 hanno attraversato le città, i rivoltosi veniva definiti "la generazione dei 600 euro", i "liceali", gli "anarchici", gli "incappucciati", "la feccia venuta fuori dall'immigrazione albanese". Durante una trasmissione della televisione greca, un gruppo di manifestanti irrompe nell'edificio degli studi dell'emittente e il direttore dell'Ert (Ellinikí Radiofonía Tileóras), tra stupore e irritazione, afferma: "*queste persone sono arrivate qui in modo organizzato, cioè non sono arrivate qui con una certa maschera sociale, sostenendo alcuna rappresentanza sociale. Sono arrivati ed entrati nel palazzo dichiarando che non hanno nessun tipo di richiesta... Queste persone non sono arrivate in modo organizzato negli uffici centrali della ERT e io li denuncio... in nessun momento, per*

essere precisi, c'è stata una occupazione, nessuno ha occupato la rete televisiva. Quello che è successo è che è stata assaltata da piccoli gruppo non organizzati che sono entrati con forza dentro lo studio televisivo... Mi hanno anche dato un testo non firmato, senza titolo, un non-documento in cui denunciavano il modo in cui i differenti canali televisivi presentavano gli eventi... qualcosa che non ci riguarda affatto... Noi non possiamo tollerare unità e gruppi particolari senza immagine, senza volto, che si impegnano in una operazione mirata a negare ai greci il diritto all'informazione. È un evento da condannare, con caratteristiche che eccedono la democrazia". (AA.VV., 2014, p. 43)

Durante le mobilitazioni contro la "Loi Travail", l'allora presidente socialista francese Francois Holland affermava: *"la guerra che faremo ai barbari sarà impietosa"*.

Ecco che finalmente tornano i barbari.

Il sistema del potere occidentale non ha mai smesso di mettere in funzione il dispositivo di inclusione ed esclusione che emerge in tutta la sua potenza quando le forme "normali" del vivere civile sono messe in discussione da pratiche conflittuali che non rientrano nei canoni comuni dettati dall'ordine democratico.

"I meccanismi di controllo attuali funzionano mediante dispositivi di biopotere che operano producendo la figura dell'escluso e dell'incluso. L'incluso lungi dall'essere una figura soddisfatta, vive disciplinandosi sotto la minaccia angosciosa dell'esclusione. L'escluso è stato scaraventato in una terra di nessuno. Non fa più parte della società dei consumi, non è più un cliente. La sua vita è invisibile per il mercato". (Colectivo Situaciones, 2003, p.56)

L'incapacità di definire le figure del conflitto da parte del potere è data anche dall'opacità e eterogeneità delle soggettività coinvolte e delle loro pratiche. Come affermato da Mario Tronti, la fine del ruolo storico della classe operaia, il venir meno della centralità del lavoro, la scomparsa di figure sociali di riferimento, porta alla disgregazione e alla frammentazione delle soggettività: *"a rivoltarsi non sono i bassifondi o la classe operaia, né la piccola borghesia o le moltitudini, nulla che sia*

abbastanza omogeneo per ammettere un rappresentante. La fine del progetto moderno ha determinato anche la fine del soggetto". (Tronti in AA.VV., 2008, p.23)

Questa difficoltà di definire le figure sociali che inquietano l'ordine normale delle cose, ma che pure esistono nella materialità della vita, possono essere approssimate da due immagini presenti nelle opere di Foucault e di Agamben. La prima è quella tradizionale di "barbaro", l'altra è quella, anch'essa con un'origine antica, di "uomo-lupo".

Il concetto di "barbaro" è affrontato dal filosofo francese nel saggio *"Bisogna difendere la società"*, la categoria di "uomo-lupo" è definita invece dal filosofo italiano nel saggio *"Homo Sacer"* e in particolare nel capitolo *"Il bando e il lupo"*.

Il barbaro, a differenza del selvaggio che è una figura della pura estraneità, è definibile solo in relazione ad una civiltà. Infatti non c'è barbaro o barbarie senza un rapporto con una civiltà, che trova la sua identità nel delineare fuori di sé qualcosa che le si contrappone negativamente. Il barbaro nell'immaginario è ciò che dall'esterno di una città, di uno stato, di un impero, è sempre pronto a saccheggiare, a distruggere e a depredare. Il barbaro è *"l'uomo che scalpita alle frontiere"* (Foucault, 2009, p.169) degli stati non per fondare una civiltà, ma per distruggerla. È la permanente inquietudine di chi si appropria di qualcosa senza perdere per questo la propria libertà.

Franz Kafka nel racconto *"Durante la costruzione della muraglia cinese"* narra che la dinastia Ming del XIV secolo costruisce una muraglia per proteggere i sudditi dell'impero dall'arrivo dei barbari dal nord. Per gli abitanti dell'Impero, i *Nordvölker* (i barbari del nord) sono però una leggenda, nessuno in realtà li ha mai visti. Se pure esistessero, il narratore del racconto, che vive nelle regioni meridionali dell'impero, sa benissimo che non potrebbero mai minacciare quelle lontane contrade. Allora perché, si domanda il narratore, i popoli che vivono a sud dell'impero accorrono anch'essi a costruire la muraglia? Un perché (*"Warum"*) nel racconto ripetuto più volte senza che sia mai data una risposta. Nella seconda parte il narratore apre una sorta di indagine sulla natura dell'impero. L'impero pian piano si rivela come una realtà astratta ed evanescente. I popoli delle province dell'impero che pure sono

ciecamente fedeli all'istituzione imperiale, in realtà non sanno nulla del singolo imperatore, e confondono spesso notizie reali e leggende, cronaca del presente con eventi antichi. Così giungiamo a comprendere che la Muraglia non è stata costruita per proteggere l'Impero, ma per renderlo visibile e tangibile al suo sterminato popolo e che i barbari sono in realtà il fantasma che si aggira nell'impero stesso. È solo grazie a una minaccia esterna, che i popoli sparsi nello sterminato territorio, possono riconoscersi in una comune civiltà⁴³.

Giorgio Agamben affronta lo stesso problema attraverso il ricorso ad un'altra immagine. Sviluppando l'idea di nuda vita o di vita "sacra", ovvero di una vita inclusa nell'ordinamento giuridico solo nella forma della sua esclusione, il filosofo italiano introduce la figura dell'uomo-lupo, ripresa dall'immagine del "senza pace" dell'antico diritto germanico, ovvero una figura ibrida tra l'umano e l'animale, abitante sia della città che delle zone selvagge. Il fatto che non sia solo lupo, ma uomo-lupo è elemento decisivo, così come per Foucault il barbaro non è il selvaggio. L'uomo-lupo è il bandito, colui che abita sia all'interno che all'esterno della comunità, ma senza mai abitare veramente nessun luogo preciso.

“Oggi la funzione fondamentale del governo globale della vita è a doppio taglio: se, da un lato, ha la necessità di includere, secondo determinate convenzioni produttive, masse del pianeta nel cosmo mesmerico e variabile del benessere economico, per ampliare la base dei cittadini/consumatori, dall'altro, deve emarginare - per garantire la propria stabilità - chi è incluso geograficamente ma è potenzialmente infedele a un sistema di relazioni socio-

43 La stessa rappresentazione dei barbari è presente nella poesia "Aspettando i barbari" di Konstantinos Kavafis: "Che aspettiamo, raccolti nella piazza? / Oggi arrivano i barbari. / Perché mai tanta inerzia no Senato? / E perché i senatori siedono e non fan leggi? / Oggi arrivano i barbari. / Che leggi devon fare i senatori? / Quando verranno le faranno i barbari. / Perché l'imperatore s'è levato / così per tempo e sta, solenne, in trono, / alla porta maggiore, incoronato? / Oggi arrivano i barbari / L'imperatore aspetta di ricevere / il loro capo. E anzi ha già disposto / l'offerta d'una pergamena. E là / gli ha scritto molti titoli ed epiteti. / Perché i nostri due consoli e i pretori / sono usciti stamani in toga rossa? / Perché i bracciali con tante ametiste, / gli anelli con gli splendidi smeraldi luccicanti? / Perché brandire le preziose mazze / coi bei caselli tutti d'oro e argento? / Oggi arrivano i barbari / e questa roba fa impressione ai barbari. / Perché i valenti oratori non vengono a snocciolare i loro discorsi, come sempre? / Oggi arrivano i barbari: / sdegnano la retorica e le arringhe. / Perché d'un tratto questo smarrimento / ansioso? (I volti come si son fatti serii) / Perché rapidamente le strade e piazze / si svuotano, e ritornano tutti a casa perplessi? / S'è fatta notte, e i barbari non sono più venuti. / Taluni sono giunti dai confini, / han detto che di barbari non ce ne sono più. / E adesso, senza barbari, cosa sarà di noi? / Era una soluzione, quella gente".

economiche circoscritto storicamente ma presentato come adatto per qualsiasi uomo”.
(Amato, 2019, p.51)

Le *banlieues* francesi rappresentano il territorio urbano in cui questo processo continuo di inclusione ed esclusione prende forma concreta. Il termine *banlieue*, che indica genericamente l'area periferica dei grandi agglomerati urbani, ovvero i comuni che si trovano nelle adiacenze delle metropoli e che sono caratterizzati da un forte legame con queste aree, deriva dalla istituzione medievale del bando: “*ban*” significa letteralmente “mettere al bando” e “*lieue*” è il “luogo”. In altre parole, la *banlieue* è il luogo del bando o meglio ancora il territorio nel quale vivono i banditi. È lo spazio urbano in cui vivono i tre protagonisti del film “L'odio” di Mathieu Kassovitz, uscito nelle sale nel 1995, dieci anni prima della rivolta nelle *banlieues*. Un territorio continuamente attraversato da un conflitto endemico che contrappone tra loro le forze dell'ordine e la forme di vita giovanili, il territorio della periferia e quello del centro della metropoli, la luce del giorno e il buio della notte. Ma come suggerisce la lettura di Tomasello “*uno sguardo attento coglie il vero soggetto della pellicola non tanto nella banlieue in sé, quanto nel potente dispositivo di frontiere che impedisce ai tre banlieuesards protagonisti di accedere e permanere in altri spazi urbani – dagli orari della RER che rendono impossibile trascorrere una serata in centro, alla pressione poliziesca sulla loro presenza nelle strade più agitate, fino al rifiuto simbolico che li costringe fuori da un ritrovo di bourgeois-bohemiens.*”
(Tomasello, 2015, p.229)

È lo spazio urbano in cui vivono i giovani protagonisti del film “*La schivata*” di Abdellatif Kechiche, un gruppo di adolescenti che sta preparando per la fine dell'anno scolastico una *pièce* teatrale sull'opera di Marivaux “*Il gioco dell'amore e del caso*”. Il centro della narrazione non è la *banlieue* parigina, anche se ben riconoscibile dall'architettura dei palazzi, ma la continua contrapposizione tra la capacità linguistica, relazionale e di mediazione femminile rappresentata da Lydia e dalla sue amiche, il mutismo di Krimo e il comportamento violento dei suoi amici. Solamente in una delle scene finali del film, quando il gruppo di ragazzi e ragazze

esce dai confini della *banlieue*, il conflitto tra i due sessi ritrova una sua ricomposizione davanti alla violenza ingiustificata della polizia. È solo nella esclusione, nel loro essere banditi, che ritrovano la potenza della loro condizione comune.

È dunque lo spazio urbano in cui viviamo e dove emerge di tempo in tempo la possibilità della rivolta. Cioè di un “altro” modo di abitare i territori delle nostra metropoli.

Capitolo IV

Abitare le rivolte

*Il grande errore, il solo errore, sarebbe quello di credere che
una linea di fuga consista nel fuggire la vita;
la fuga nell'immaginario o nell'arte. Ma fuggire al contrario
significa produrre del reale, creare vita,
trovare un'arma.*
(G. Deleuze)

4.1. Frammento 4: Aprile, Marsiglia 2019

Il tram si ferma di colpo. Una voce dall'altoparlante ci invita a scendere. Qualcuno sembra un po' innervosito, qualcun altro sorride, nessuno però appare sorpreso. Pensiamo inizialmente ad un guasto o ad uno sciopero, a Milano succede spesso, a Roma è ormai un'abitudine. Dobbiamo proseguire a piedi. Poi ci guardiamo e subito capiamo cosa sta succedendo. È sabato. Ha inizio un nuovo "atto". I *Gilet Jaunes* stanno prendendo di nuovo possesso della città.

20 Aprile. Raggiungiamo *Vieux Port*, al centro di Marsiglia. Nonostante i progetti di riqualificazione, firmati da importanti architetti, il vecchio porto non ha perso il suo fascino originale. La luce del sole, intesa e mediterranea, tanto apprezzata dai pittori

impressionisti, illumina i bianchi edifici e l'acqua del mare. E così tra turisti, il via vai di barche, i venditori di pesce fresco del mercato, vediamo un gruppo di persone che indossano gilet gialli. Molti, capiremo poi, sono arrivati con i pullman dalle città e dai paesi vicini. Durante la settimana sono impegnati a costruire blocchi alle rotonde, interrompendo in questo modo il flusso continuo delle automobili, delle merci e lo scorrere normale della quotidianità. Tutti i sabati, da ormai qualche mese, si incontrano invece in questa piazza. Lo stesso avviene a Parigi, Bordeaux, Nantes, Lille, Lione e in tanti altri grandi e piccoli centri urbani francesi.

Il municipio, che si affaccia sulla piazza del porto, è chiuso e completamente transennato. Il corteo ci passa accanto, ma a nessuno sembra interessare e infatti lo si oltrepassa. Le prime bombe carta scoppiano all'ingresso di un grande centro commerciale, al cui interno vi sono anche le "*Gallerie Lafayette*", per poi proseguire su *la Canebière*, la via principale dello shopping cittadino. All'improvviso la composizione del corteo si modifica. La maggior parte dei partecipanti al corteo inizia ad coprirsi il volto, ad indossare maschere antigas, occhialini da nuoto o maschere da sci, caschi della moto o della bicicletta. I più anziani e le famiglie con bambini piccoli si spostano verso il fondo, ma non abbandonano il corteo. Nessuno striscione, nessuna bandiera di partito, se non quelle gialle e nere del movimento, nessuno guida la protesta. Al grido di "*Macron, démission!*" e "*Tout le monde deteste la police*", il corteo dà l'assalto al commissariato di polizia, scontrandosi con gli agenti e dando fuoco ai cassonetti della spazzatura. Le forze dell'ordine sparano spray al peperoncino per disperdere i manifestanti, ma nessuno lascia le proprie posizioni e chi non partecipa direttamente agli scontri si occupa di prendersi cura di chi si è fatto male. Dopo un continuo di attacchi e contrattacchi, si prosegue lentamente. Ad ogni incrocio ci si ferma per bloccare il traffico. Si arriva davanti alla prefettura, militarmente protetta, ma anche qui si passa oltre. Sembra che l'obiettivo non siano i palazzi del governo, neppure le istituzioni tradizionali. Scorre dentro al corteo la consapevolezza che c'è un luogo nel quale il potere si manifesta in tutta la sua forza, un potere anonimo e impersonale. Quel luogo è la strada, lo spazio della circolazione di persone, merci e denaro. Mi sembra improvvisamente chiaro che la

sospensione del funzionamento della metropoli sia l'unico modo per sentirsi veramente liberi.

4.2. Il potere è nell'architettura

Negli ultimi anni la circolazione delle merci ha assunto un ruolo sempre più determinante all'interno dei rapporti sociali rispetto ai processi produttivi. Emerge infatti, con sempre più evidenza, la centralità del consumo e la crescente marginalizzazione dell'attività lavorativa, almeno nelle aree centrali del mondo occidentale⁴⁴. Nello stesso tempo questo passaggio diviene una chiave di lettura per interpretare le caratteristiche delle nuove forme del conflitto sociale, che negli ultimi anni hanno avuto come terreno di espressione sempre meno i luoghi della produzione e sempre più gli spazi del consumo e della circolazione. Se nel Novecento le lotte operaie si muovevano su un piano evidentemente offensivo, tale da mettere in crisi l'intero assetto fordista, oggi le lotte in fabbrica, là dove ancora sono presenti, si esprimono attraverso rivendicazioni di carattere prettamente difensivo (contro i licenziamenti, contro la ristrutturazione dei processi produttivi, contro la delocalizzazione).

Oltre dieci anni fa il sociologo francese Loic Wacquant nel saggio "*Parias urbains. Ghetto, banlieues, État*", attraverso l'analisi comparata di tre esperienze conflittuali, le rivolte del 1990 di Vaulx-en-Velin alla periferia di Lione, i riots di Bristol del 1981 e di Los Angeles del 1992, aveva studiato questi moti insurrezionali da un lato come il risultato di una classica protesta contro l'ingiustizia etnica e di classe, ma allo stesso tempo ne aveva colto il carattere inedito che era frutto di una nuova configurazione geografica della metropoli contemporanea. Wacquant definisce queste rivolte urbane come "proteste infra-politiche" e utilizza tale categoria per

⁴⁴ Tra gli altri si veda: Harvey D., *La crisi della modernità*, il Saggiatore, Milano 1993; Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano, 2002

descrivere alcuni tipi di conflitto che trovano la loro origine all'interno di un contesto storico e sociale nel quale il lavoro salariato aveva perso la sua tradizionale funzione di forma di integrazione.

Più recentemente, il docente statunitense Joshua Clover nel saggio *“Riot, strike, riot. A new era of uprising”* sottolinea di nuovo il carattere originale delle rivolte che hanno attraversato negli ultimi anni le metropoli contemporanee. *“A theory of riot is a theory of crisis”* (Clover, 2016, p.1), afferma Clover, riprendendo le teorie dello storico e sociologo americano Charles Tilly.

Nonostante lo studio di Clover sia stato criticato da diverse parti per un certo schematismo, la sua ricerca offre uno sguardo interessante soprattutto non solo per poter comprendere le esperienze conflittuali contemporanee, ma anche le pratiche attraverso cui esse si esprimono.

Clover, riprendendo l'analisi dei cicli del capitalismo proposta dallo storico italiano Giovanni Arrighi nel saggio *“Il lungo XX secolo”*⁴⁵, propone una periodizzazione delle fasi dello sviluppo economico e sociale. Nel corso della storia del capitalismo si è assistito ad un alternarsi tra due principali fonti di profitto: la produzione e la circolazione. Lo studioso americano, a partire dall'esperienza della comune di Oakland⁴⁶, a cui ha partecipato come attivista, e dalla lettura delle altre forme di rivolta che hanno animato gli ultimi anni, cerca di individuare i nessi tra i cicli economici e le forme del conflitto sociale.

Nella prima fase dello sviluppo capitalistico, caratterizzata dalla centralità dello scambio mercantile, la risposta della popolazione più povera ai processi di sfruttamento e di oppressione si è espressa per lo più attraverso la forma del *“riot”*.

45 *“La mia tesi è che la storia del capitalismo si trovi in effetti ad un punto di svolta decisivo, ma che la situazione attuale non sia poi così nuova come potrebbe apparire a prima vista. Nella storia dell'economia-mondo capitalista, i lunghi periodi di crisi, ristrutturazione e riorganizzazione – in breve, di cambiamento discontinuo – sono stati molto più comuni dei brevi momenti di espansione generalizzata lungo un ben definito percorso di sviluppo, quale quello che ha avuto luogo negli anni cinquanta e sessanta di questo secolo”* (Arrighi, 1996, p.17)

46 OccupyOakland è nato sulla scia del movimento Occupy Wall Street, esploso a New York nel 2011. Occupy Oakland è iniziato ad ottobre come accampamento di protesta a “Frank H. Ogawa Plaza”, ribattezzata dai manifestanti “Oscar Grant Plaza” in ricordo di un giovane ucciso dalla polizia. L'accampamento, che si era insediato di fronte al municipio, è stato quasi subito sgomberato. La rioccupazione della piazza, lo sciopero generale che ha completamente paralizzato il porto e l'occupazione di un altro parco per permettere la costruzione un'altra accampata sono stati tra le pratiche più esplosive del movimento. La “Comune di Oakland” non rappresenta altro che le forme di vita che si sono espresse attraverso quelle pratiche.

Solo dopo la rivoluzione industriale, le lotte sociali si sono, in buona parte, mosse sul terreno propriamente produttivo attraverso la forma dello “*strike*”. A partire dagli anni Settanta, all’interno della crisi che attraversa il sistema fordista, si assiste ad un rovesciamento di portata storica in cui il “*riot*”, come forma conflittuale, assume un ruolo centrale.

Nella prima era dei “*riot*”, caratterizzata dallo sviluppo mercantile e dalla centralità della circolazione, il principale luogo del conflitto erano i porti e le rivendicazioni riguardavano prevalentemente la fissazione dei prezzi dei beni (ad esempio le rivolte del pane) e il soddisfacimento dei bisogni elementari. Dopo la rivoluzione industriale, il terreno conflittuale era rappresentato dai luoghi della produzione e quindi gli scioperi erano motivati da richieste riguardanti il salario e la durata della giornata lavorativa. Nella nuova era dei “*riot*”, a seguito dei processi di deindustrializzazione e di finanziarizzazione delle maggiori economie del mondo, la circolazione ha assunto nuovamente un ruolo centrale e il conflitto si è sviluppato attorno all’accesso ai beni di consumo.

La rivolta contemporanea è stata analizzata da una buona parte degli studiosi come espressione di un disagio economico (disuguaglianza sociale e disoccupazione) o evento marginale pre-politico o impolitico. Clover ci offre una chiave diversa e più efficace per leggere queste esperienze. Una delle caratteristiche più interessanti delle rivolte contemporanee è infatti il terreno in cui si esse esprimono: lo spazio materiale e virtuale della circolazione.

Il carattere interessante e discontinuo, rispetto alle esperienze conflittuali precedenti, del conflitto sociale che si esprime attraverso le rivolte, è l’aspetto per certi versi sconcertante dell’indeterminazione degli obiettivi. Le rivolte tendono a fuoriuscire dalle rivendicazioni tradizionali di tipo economico e giuridico e per questo appaiono difficilmente interpretabili attraverso i modi tradizionali con cui si è sempre stati soliti leggere le pratiche sociali. La forza e l’irruenza delle pratiche messe in campo dalle esperienze insurrezionali contemporanee diviene quindi un ulteriore punto di partenza per comprendere la relazione tra questi eventi e la metropoli.

All'inizio le rivolte contemporanee prendevano frequentemente di mira i luoghi istituzionali: l'assalto al parlamento in piazza Syntagma ad Atene nel 2009, l'assedio a Westminster durante il movimento studentesco che nel 2011 ha attraversato le strade di Londra e all'Eliseo durante le mobilitazioni dei *Gilet Jaunes* nel 2019, gli scontri attorno alla camera dei deputati a Roma nel 2014, l'assalto a *Wall Street* a New York durante il movimento *Occupy*, l'assalto al parlamento ad Hong Kong nel 2019. In un secondo momento i rivoltosi scoprono che quei luoghi non sono solo fisicamente, ma anche metaforicamente vuoti. A partire proprio dal quel vuoto, emerge la consapevolezza che il potere ormai non risiede più nelle istituzioni, ma nelle infrastrutture, ovvero nell'insieme dei dispositivi che presiedono il flusso di merci, persone e informazioni e che costruiscono l'organizzazione stessa della metropoli. Il potere ha sempre quindi più una natura architettonica e impersonale e sempre meno una natura rappresentativa e personale.

“Questo mondo si mantiene grazie ai flussi. Blocchiamo tutto!”, si leggeva su un manifesto durante le mobilitazioni che si sono svolte nei primi mesi del 2006, coinvolgendo circa 150 città francesi, contro il CPE (*Contrat première embauche*). Già nel 2001 durante la rivolta in Argentina la figura del *“piqueteros”*, che nel linguaggio comune rappresenta, all'interno della struttura sociale, il soggetto escluso, senza lavoro e vittima, assumeva una nuova visibilità e potenza attraverso la sua principale metodologia di lotta: il blocco stradale. In tempi più recenti la stessa pratica ha assunto un ruolo centrale ed esplosivo durante le esperienze dei *Gilet Jaunes*⁴⁷. Se il semaforo con la sua alternanza meccanica di stop e ripartenze, rappresenta metaforicamente l'ordine disciplinato del tempo fordista, le rotatorie (*rond points*) restituiscono invece un'immagine spazio-temporale non solo della gestione del traffico e delle mobilità urbana contemporanea, ma anche dell'organizzazione architettonica della metropoli attuale, ovvero il tempo-flusso che mantiene inalterato il movimento.

E così i blocchi, le barricate, gli incendi e la distruzione dei mezzi di trasporto, i sistematici saccheggi e devastazioni di negozi, banche e centri commerciali rappresentano le pratiche concrete attraverso cui le rivolte si esprimono.

⁴⁷ La centralità della pratica del blocco durante il movimento dei *Gilet Jaunes* viene approfondita nel recente saggio di Laurent Jeanpierre *“In Girum. Le leçons politiques des ronds-points”*.

L'interruzione dei flussi sul ponte di Brooklin durante il movimento *Occupy Wall Street*, l'occupazione dei porti e degli aeroporti avvenuta durante i movimenti che hanno attraversato la città di Oakland nel 2011 e quella di Honk Kong nel 2019, l'opposizione ai nuovi progetti di infrastrutture come in Val di Susa e alla Zad. si sono sempre più configurati come pratiche di blocco dei flussi vitali della gestione delle metropoli contemporanee, o, riprendendo un'espressione usata da Foucault, del "governo degli uomini e delle cose".

Allo stesso tempo, così come afferma Federico Tomasello nel saggio *"La violenza"*, l'inedita e impressionante incidenza della pratica dei furti, della distruzione della merce, dei saccheggi sistematici dei negozi e dei centri commerciali rende immediato la relazione tra le rivolte metropolitane e il tema del consumo.

"Ne risulta una diagnosi dei riots profondamente ambivalente. Da una parte, essi sarebbero animati dal risentimento contro un sistema che impedisce di accedere a determinati standards materiali e simbolici e dunque da un'istanza radicale di trasformazione, che, non trovando codici di espressione, rimane tuttavia a livello inarticolato, subconscio. dall'altra parte, le forme concrete dei riots mostrerebbero però la piena sussunzione del fenomeno dentro la cultura del consumo". (Tomasello, 2015, p.68)

La vetrina e, di conseguenza la sua distruzione, rappresenta un'immagine metaforica ed eloquente di questa ambiguità⁴⁸. Da una parte il soggetto è escluso, attraverso il vetro, dall'usufruire immediatamente della merce esposta, ma allo stesso tempo è incluso, grazie alla trasparenza della vetrina e alla vicinanza della merce stessa, nei processi contemporanei del consumo.

⁴⁸ Vanni Codeluppi nel saggio *"Ipermondo. Dieci chiavi per capire il presente"* definisce la nascita e lo sviluppo della vetrina: *"La vetrina ha rappresentato così un potente strumento di presa di coscienza, anche perché permetteva di vedere contemporaneamente l'immagine del prodotto e quella di chi gli stava davanti. È stata, quindi una sorta di specchio che ha portato l'individuo ad essere sempre più consapevole della sua nuova condizione di solitudine. In quella vetrina si rispecchiava non soltanto, attraverso l'incerta immagine riflessa sul vetro, un corpo che si trovava lì davanti, ma anche un essere umano che acquisiva progressivamente consapevolezza del suo nuovo ruolo. E mentre imparava a riconoscere il linguaggio delle merci, comprendeva anche come operare questo riconoscimento fosse egli stesso, un soggetto autonomo e libero di farlo.* (Codeluppi, 2012, p.89)

Massimo Ilardi, nelle sue riflessioni sul rapporto tra rivolte, metropoli e potere del consumo, mette in evidenza una sostanziale differenza tra le regole del mercato e le pratiche del consumo.

“Il consumo è innanzitutto la negazione della proprietà, segue la rottura decisiva tra proprietà e libertà; è l’atto distruttivo fine a se stesso, fuori cioè da pastoie funzionali o giustificative, attraverso il quale una moltitudine di individui dissolve quotidianamente e incessantemente non solo oggetti ed eventi, ma affettività, valori, relazioni, emozioni; è l’ambito dove esplode il desiderio che scatena i conflitti che ridefiniscono la libertà materiale dell’individuo e il governo del territorio; è il passaggio determinante che traghetta una società dallo spazio omogeneo e privo di differenze (lo spazio del non luoghi) governato dal mercato, al territorio striato, perennemente conflittuale, enclavizzato della metropoli contemporanea dove le istituzioni hanno davanti non più una generica società disegnata dal mercato ma una società frantumata in minoranze di massa evocate appunto dal consumo.” (Ilardi, 2016, p.49)

I comportamenti conflittuali contemporanei, spesso illegali, che il sociologo italiano riconosce in parte negli atti dei banlieusards e degli ultras, sono in grado di riconoscere, nella loro spontaneità, il luogo specifico del potere del consumo nella metropoli contemporanea. Non è un caso che gli obiettivi della loro forza distruttrice non sono più i luoghi del governo, ma i negozi e i centri commerciali e che lo spazio della loro espressione sia la strada: *“il saccheggio non è solo razzia di merci, inno al consumo, è anche il linguaggio di chi a un certo punto decide che tutto ciò che è sulla strada gli appartiene”* (Ilardi in Tommasello, 2017 p.129).

In un recente film giapponese *“Un affare di famiglia”*, che apparentemente ha poco a che vedere con il tema delle rivolte e il cui titolo originale si traduce con il termine *“Taccheggiatori”*, esprime in maniera eloquente un modo differente di relazionarsi alla merce e alla proprietà. Il film racconta la storia di un’inedita famiglia, priva di qualsiasi rapporto di parentela, che per vivere pratica un sistematico esproprio nei negozi. In una delle scene centrali del film uno dei protagonisti spiega al bambino che è con lui che quello stanno facendo non è

semplicemente furto perché le cose fin quando sono esposte in vetrina non appartengono a nessuno e quindi chiunque può farne l'uso che vuole⁴⁹.

4.3. Forma-di-vita, forme di abitare

Che cosa accade quando, durante le rivolte, una serie di pratiche, relazioni, emozioni interrompono non solo il flusso normale della vita della metropoli, ma anche la stessa quotidianità di chi quelle azioni le mette in atto? Non solo lo spazio urbano, ma anche i soggetti che prendono parte a queste esperienze collettive subiscono un cambiamento. Nuove forme-di-vita penetrano nello spazio della metropoli e esperienze inedite si liberano fuori dalle logiche che presiedono la normalità della nostra esistenza.

Il concetto di forma-di-vita è una delle categorie centrali del pensiero di Giorgio Agamben⁵⁰. Nella sua personale elaborazione, il filosofo italiano fa esplicito riferimento alla riflessione che Michel Foucault sviluppa, nell'ultima fase della sua vita, attorno alla questione della soggettività e alle pratiche di liberazione degli individui dalle forme del potere governamentale.

Il problema che Giorgio Agamben si pone è come ricongiungere quello che il potere occidentale tende da sempre a separare: la *zoé* e la *bios*, ovvero la vita generica o "nuda vita" e la vita qualificata ovvero una vita politicamente organizzata e in qualche modo già socialmente connotata⁵¹.

49 *"Possiamo, allora, chiamare 'uso' il campo di tensione i cui poli sono lo stile e la maniera, l'appropriazione e l'espropriazione. E non soltanto nel poeta, ma in ogni uomo parlante rispetto alla sua lingua e in ogni vivente rispetto al suo corpo, vi è sempre, nell'uso una maniera che prende le distanze dallo stile, uno stile che si disappropria in maniera. Ogni uso è, in questo senso, un gesto polare: da una parte appropriazione e abito, dall'altra perdita ed espropriazione. Usare – di qui l'ampiezza semantica del termine, che indica tanto l'uso che l'abitudine – significa incessantemente oscillare tra una patria e un esilio: abitare"* (Agamben, 2014, p.123).

50 Il concetto di forma-di-vita è stato studiato dal filosofo italiano in particolare nel volume conclusivo della serie Homo Sacer dal titolo "L'uso dei corpi".

51 *"Ciò che chiamiamo politica è, cioè, innanzitutto, una speciale qualificazione della vita, attuata attraverso una serie di partizioni che passano nel corpo stesso della zoé. Ma questa qualificazione non ha altro contenuto che il puro fatto della cesura come tale. Ciò significa che il concetto di vita non potrà essere veramente pensato finché non sarà disattivata la macchina biopolitica che l'ha sempre già catturato al suo interno attraverso una serie di divisioni e di*

Nella postilla al saggio *“La comunità che viene”*, Agamben conclude affermando che: *“la domanda decisiva non è “che fare?”, ma “come fare”, e l’essere è meno importante del così. Inoperosità non significa inerzia, ma katargesis – cioè un’operazione in cui il come si sostituisce integralmente al che, in cui la vita senza forma e le forme senza vita coincidono in una forma di vita.”* (Agamben, 2001, p.92-93)

Il come, il modo, la potenza che si dà nell’affermazione della forma-di-vita è strettamente legata all’idea di Agamben, che fa riferimento esplicitamente alla priorità di un’ontologia modale, di una certa inoperosità. L’inoperosità è la “potenza di non”, è il *“would prefer not to”* del protagonista del racconto di Melville *“Bartleby lo scrivano”*, è il rifiuto in quanto tale, il rifiuto senza un perché. La forma-di-vita in questo senso dunque altro non è che una vita che è in grado di sottrarsi alla presa del diritto e ad un uso dei corpi e del mondo che mai sia finalizzato ad una vera e propria appropriazione, ovvero una vita che non sia mai proprietà, ma semplicemente uso.

Le categorie proposte da Agamben risultano particolarmente utili per definire i modi attraverso cui si esprimono le forme conflittuali che sconvolgono le metropoli contemporanee. *“Non ciò che sono ma come sono ciò che sono è la mia forma-di-vita”* potrebbe affermare un qualsiasi rivoltoso in una qualsiasi parte del mondo.

Un territorio atomizzato, diviso in funzioni rigide, un non-luogo, cioè un luogo della normalità, durante le rivolte si trasforma in un ambiente “famigliare” (non della famiglia biologica, ma di quella “a venire”). E così durante il blocco delle rotonde stradali i *Gilet Jaunes* non solo destituiscono il funzionamento normale delle metropoli, ma costruiscono le *cabane*. Il movimento si è, usando un neologismo e richiamando l’esperienza di Notre-Dame des Landes, *“ZADizzato”*, costruendo punti di incontro e di vita, o meglio delle “zone autonome di difesa”. Allo stesso modo piazza Tahrir e piazza Taksim, snodi centrali per la circolazione automobilistica del Cairo e di Istanbul, durante l’esperienza insurrezionale, si sono trasformati da luoghi di flussi in luogo dello “stare”.

articolarioni. Fin allora, la nuda vita peserà sulla politica occidentale come un oscuro e impenetrabile residuo sacrale” (Agamben, 2014, p.259).

In rottura con l'idea dei movimenti No-Global di costruire in un futuro, più o meno prossimo, "un nuovo mondo a venire", le rivolte nelle loro pratiche determinano già, qui e ora, anche se nei limiti temporali della loro esistenza, la realizzazione di forme di abitare radicalmente diverse da quelle consuete.

Quando negli anni Cinquanta chiesero ad Martin Heidegger che cosa da filosofo pensasse della crisi degli alloggi, uno dei più grandi problemi delle città della Germania del dopoguerra, rispose con un articolo che metteva in stretta relazione tre elementi "*Costruire, abitare, pensare*". Criticando il punto di vista funzionalistico dell'architettura e dell'urbanistica, il filosofo tedesco mette in discussione il rapporto fine-mezzi che intercorre tra il "costruire" e l'"abitare".

"Abitare e costruire stanno tra loro nella relazione del fine al mezzo. Ma finché non vediamo la cosa entro i limiti di questa prospettiva, assumiamo l'abitare e il costruire come due attività separate, e in questo c'è senz'altro qualcosa di giusto. Tuttavia attraverso lo schema fine-mezzo noi nello stesso tempo ci precludiamo l'accesso ai rapporti essenziali. Il costruire, cioè, non è soltanto il mezzo e via per l'abitare, il costruire è già in se stesso un abitare". (Heidegger, 1976, p.97)

Heidegger affronta il problema a partire dal significato della termine "*bauen*", ovvero costruire, che deriva dal termine alto-tedesco "*baun*", che significava abitare. Allo stesso tempo la parola *bauen* ha la stessa etimologia delle forme verbali del verbo "essere" (*ich bin, du bist*). Il modo in cui costruiamo e quindi abitiamo corrisponde dunque al nostro essere al mondo. Il problema dell'abitare non può essere quindi ridotto alla questione dell'alloggio, ma al modo in cui noi abitiamo. L'uomo allo stesso tempo non è in un rapporto di estraneità rispetto allo spazio, l'uomo non è da una parte e lo spazio da un'altra, ma l'uomo è, quindi abita, quindi costruisce il luoghi della sua dimora⁵².

52 *"Noi cerchiamo di riflettere sull'essenza dell'abitare. Il passo successivo su questa via dovrebbe essere la domanda: che ne è dell'abitare nella nostra epoca preoccupante? Si parla dovunque e con ragione di crisi degli alloggi. Non solo se ne parla; vi si pone per mano per ovviarvi. Si cerca di vincere la crisi attraverso la produzione di abitazioni, incoraggiando le costruzioni, pianificando l'edilizia. Per quanto dura e penosa, per quanto grave e pericolosa sia la scarsità di abitazioni, l'autentica crisi dell'abitare non consiste nella mancanza di abitazioni. La vera crisi*

Nelle rivolte, così come l'affermazione delle forme-di-vita mette in discussione la rigida scissione tra *zoé* e *bìos*, così le pratiche messe in campo infrangono la netta divisione funzionale degli spazi metropolitani, in cui il senso del costruito coincide con il modo in cui abitarlo.

“Come in amore, una storia di territorio che parlasse solo di sé, che non cercasse più di affrontare il mondo assieme, finirebbe presto per essere sepolta sotto il proprio peso. E a questo titolo, la ZAD ha la fortuna di essere un territorio irrimediabilmente in lotta. Senza opposizione al progetto aeroportuale, questo territorio non esisterebbe così com'è, e viceversa l'aeroporto sarebbe già stato costruito, se un territorio abitato non si fosse messo di traverso al suo cammino.” (Collettivo Mauvaise Troupe, 2017, p.299)

E così il tempo abituale si sospende e all'interno di questa sospensione, emerge una nuova dimensione dello spazio, magari temporanea ed effimera, ma che dà il senso della vita abitata nelle sua più profonda essenza.

“Le Libere repubbliche sono state fatte giorno per giorno, difendendo uno spazio, abitandolo di desideri portati e costruiti dal movimento. Ma questi giorni non appartengono al tempo ordinario, rappresentano una sospensione della normalità. Lo spazio-tempo della Libera Repubblica della Maddalena non entra nella linearità abituale. Quei trentacinque giorni valgono un'intera vita e quello spazio, plasmato e approfondito, ha mescolato la memoria e il presente per nutrire chi lo ha abitato. Quando si aveva accesso alla Maddalena si aprivano le porte di un altro mondo, un mondo effervescente in cui il controllo e l'economia erano sospesi, sostituiti dalla forza dei legami che allora non si sono più sciolti. E le barricate sono state erette per difendere non più solo un terreno ma la possibilità di quanto si andava costruendo e affermando.” (Collettivo Mauvaise Troupe, 2017, p.281)

degli alloggi è più vecchia delle guerre mondiali e delle loro distruzioni, più vecchia anche dell'aumento della popolazione terrestre e della condizione dell'operaio dell'industria. La vera crisi dell'abitare consiste nel fatto che i mortali sono sempre ancora in cerca dell'essenza dell'abitare, che essi devono anzitutto imparare ad abitare. Non può darsi che la sradicatezza dell'uomo consista nel fatto che l'uomo non riflette ancora per niente sulla autentica crisi dell'abitazione riconoscendola come la crisi? Tuttavia, appena l'uomo riflette sulla propria sradicatezza, questa non è più una miseria. Essa invece, considerata giustamente e tenuta conto, è l'unico appello che chiama i mortali all'abitare. Come possono però i mortali rispondere a questo appello se non cercando, per la loro parte, di portare da se stessi l'abitare nella pienezza della sua essenza? Essi compiono ciò quando costruiscono a partire dall'abitare e pensavo per l'abitare. (Heidegger, 1976, p. 108)

4.4. È il tempo delle rivolte

Che cosa determinati fenomeni di rivolta ci dicono dell'odierna configurazione politica delle metropoli occidentali? Che cosa queste forme di vita e di insorgenza, che attraversano da diversi decenni i territori metropolitani e che politici, mass media e buona parte degli studiosi sono soliti definire come eventi impolitici, ci dicono sulla crisi delle categorie politiche che siamo soliti utilizzare?

A partire da queste domande l'obiettivo della ricerca è stato quello di analizzare, attraverso l'utilizzo di categorie teoriche provenienti da differenti campi del sapere, le forme della metropoli contemporanea, utilizzando il conflitto sociale come possibile chiave di lettura privilegiata. La città contemporanea è attraversata da molteplici forme di contrasti tra modi e forme di vita differenti e spesso inconciliabili, che si sviluppano in maniera talvolta esplicita e il più delle volte implicita negli interstizi del contesto urbano. Attraverso una problematizzazione delle categorie interpretative, che hanno supportato le riflessioni attorno al tema del conflitto, la ricerca si è posta l'obiettivo più specifico di analizzare il fenomeno delle rivolte metropolitane come caso limite, che ci permette di svelare il carattere sostanzialmente caotico delle città che sottende all'apparente ordine metropolitano. Tenendo in considerazione il carattere singolare e frammentario di ogni esperienza, l'obiettivo che mi sono posta era quello di tentare di costruire una ricerca, che fosse in grado di inserirsi in una sfida teorica e pratica che permettesse di comprendere in termini nuovi le forme dell'abitare contemporaneo.

Questa ricerca non ha, come è evidente, la pretesa di essere esaustiva per differenti motivi. Il primo è il limite di chi analizza fenomeni sociali a cui solo in parte può partecipare, il secondo è che le esperienze di rivolta metropolitana sono in continuo divenire e appaiono intermittenti, il terzo l'emergere di nuove pratiche insurrezionali rimette continuamente in discussione le questioni affrontate in questa ricerca e apre a risposte sempre inedite. Da ultimo uno studio, che mette al centro un fenomeno che per sua stessa natura non può essere concluso, ovvero circoscritto e definito, non può che seguire la stessa forma indeterminata e inconclusa del proprio oggetto.

E così quando tutto sembrava per un momento tornato alla normalità, le rivolte esplodono di nuovo, come se non avessero mai abbandonato veramente le nostre città. Da Parigi ad Hong Kong, da Santiago del Cile a Beirut, da Quito a Barcellona, nel giro di un anno in differenti e opposti punti del mondo migliaia di donne e uomini si sono riversate nelle strade. Sono contesti molto differenti tra loro per luoghi geografici e scenari politici, ma dietro a questo carattere variegato sembrano evidenziare una frattura comune.

“Il mondo sembra andare a fuoco”, “Rivolte senza leader”, “Le strade sono fuori controllo”, sono i titoli che si ripetono in tutte le testate giornalistiche del mondo. Certo, si possono leggere questi eventi come movimenti locali nati da situazioni specifiche: il militarismo della destra cilena, l’aumento del costo della vita in Ecuador, Libano, Francia, il rifiuto del governo spagnolo di ammettere l’esistenza di una questione catalana o le aspirazioni democratiche di Hong Kong. È una lettura corretta, ma non in grado di cogliere il senso profondo, quasi inconfessabile, che queste esperienze esprimono.

Cile, 2019

“Un’isola felice”, “un’oasi di pace”. Con queste parole, con queste immagini il presidente Sebastián Piñera aveva definito all’inizio di ottobre il Cile, una delle economie apparentemente più avanzate e stabili dell’America Latina. Ma felice e di pace per chi? Non per tutti evidentemente. È bastata infatti una legge che prevedeva un aumento del costo dei biglietti della metropolitana per far esplodere la rivolta. Da quel momento migliaia di persone, soprattutto studenti, hanno cominciato a saltare i tornelli, a bloccare gli accessi alla metropolitana, e, quando le stazioni sono state chiuse e il servizio è stato sospeso, a strappare via le serrande e distruggere le fermate. Se durante il giorno le proteste apparivano apparentemente pacifiche, con la notte la situazione cambiava profondamente e una guerriglia che nessuno, né le forze dell’ordine né la classe politica erano in grado di comprendere e quindi contenere, invadeva le strade della città.

Le stazioni della metropolitana vengono incendiate, molti autobus distrutti e anche l'edificio dell'Enel, nel cuore della capitale, diviene l'obiettivo di molotov che i manifestanti, soprattutto studenti giovanissimi, fabbricano sul posto. Le principali strade di Santiago del Cile sono state invase da un'ondata umana che ha sorpreso quasi tutti, da destra a sinistra, da coloro che occupano i posti nel governo fino ai sindacati.

L'illusione dell'isola felice è durata ben poco. *"Siamo in guerra contro un nemico potente e implacabile, che non rispetta nulla o nessuno"* dichiarava subito Piñera. E così viene immediatamente dichiarato dal governo lo stato di emergenza, invocando *"la legge di sicurezza dello Stato contro il pugno di delinquenti che con violenza e malvagità distruggono proprietà e sogni"*. Vengono vietate manifestazioni, riunioni, raduni. Vengono limitate le libertà personali. I militari prendono il controllo, al posto della polizia, dell'ordine pubblico. Viene indetto il coprifuoco: dalle 9 di sera alle 7 di mattina, salvo particolari autorizzazioni, è vietato uscire di casa. Era dai tempi della dittatura di Pinochet che non venivano prese misure di questo tipo. *"Restate tutti nelle vostre case e mantenete la calma"*.

Ma anche questo appello era destinato a cadere nel vuoto.

Nonostante il ritiro del provvedimento e lo stato di emergenza, gli incendi sono continuati, i negozi e i supermercati saccheggianti e distrutti, la popolazione si scontra continuamente con la polizia, i manifestanti erigono barricate. Al calore e alle immagini delle fiamme, riappare, come a ricordarci la continuità di tutte le rivolte, una pratica molto diffusa in Sud America: i *caceloras*. Il rumore collettivo delle pentole, ripreso anche in Val di Susa con la battitura contro i cancelli del cantiere dell'alta velocità, sostituisce qualsiasi parola, qualsiasi slogan, qualsiasi rivendicazione. La rivolta non è guidata da nessuno. Dietro le proteste non ci sono partiti politici o organizzazioni sociali, l'opposizione istituzionale è arrivata tardi e senza che nessuno la chiamasse. La paura che si è trasformata in rabbia, l'insoddisfazione che si è trasformata nella gioia festante della rivolta, non trovano spazio nelle forme tradizionali della politica. Il partito comunista e il Fronte Ampio,

coalizione di sinistra nata dai movimenti studenteschi, hanno cercato di organizzare il malcontento, ma senza riuscirci. Riecheggia nelle strade il vecchio *“Que se vayan todos!”*, che ormai da molti anni non riesce ad abbandonare le città.

Sui muri dei palazzi appare in maniera ricorrente una scritta, che spiega meglio di qualsiasi altra cosa il senso di questa esperienza che sembra non voler trovare una sua fine e conclusione: *“no volveremos a la normalidad porque la normalidad era el problema”*.

Libano, 2019

“Miracolo libanese”, avevano dichiarato i giornalisti di tutto il mondo, riconoscendo al paese la capacità di aver resistito in un modo e nell’altro ai moti che avevano sconvolto i paesi del Medio Oriente durante la “Primavera araba”.

Ma il vento della rivolta alla fine è arrivato anche fin qui.

Il paese è esploso quando il premier Saad Hariri ha annunciato il piano governativo di inasprimento di alcune imposte, sul tabacco, sulla benzina e una commissione sull’uso di Whatsapp e altre applicazioni che permettono di telefonare sfruttando la connessione internet. Dopo il primo giorno di proteste, la tassa su Whatsapp è stata immediatamente ritirata.

Che cosa vogliono allora i libanesi? Nessuno riesce in fondo a capirlo, ma forse è questo il senso stesso di questa rivolta. Beirut e Tripoli sono state invase da un fiume di uomini e donne che si sono ripetutamente scontrati con la polizia. Negozi danneggiati, barricate, incendi appiccati, numerosi i feriti e diversi i morti a causa della repressione poliziesca. Sui muri della città e negli slogan urlati nelle strade, dove sono completamente assenti simboli di partiti politici, ritornano come un’eco lontano le stesse parole che hanno risuonato in Egitto, in Tunisia, in Siria qualche anno prima. *“Kellon ayneh kellon”* (“tutti significa tutti”, devono andare a casa), *“le persone vogliono la caduta del regime”* (nonostante, a differenza delle esperienze precedenti, il governo in Libano era stato democraticamente eletto).

Diverse strade sono state bloccate a Beirut e nelle regioni del Nord, Sud ed Est del Libano con barricate improvvisate fatte di pneumatici incendiati. Le donne hanno assunto un ruolo centrale durante le proteste creando un lungo cordone che presidia ogni giorno Riad al-Solh Square separando, di fatto, lo schieramento di forze di polizia dal resto dei manifestanti. Il centro di Beirut, conosciuto come *Downtown*, trasformato in uno luogo vuoto dalle politiche di gestione dello spazio urbano, a partire dai progetti di ricostruzione post bellica iniziati negli anni Novanta e guidati da una società della famiglia del primo ministro, diviene in questi giorni vivo e popolato da persone. La piazza assume un ruolo centrale nella protesta. Martyrs' Square, antistante la moschea El-Amin, da anni utilizzata come parcheggio, diventa il luogo della festa: la gente balla, canta, gioca a carte e fuma narghilè. Il tempo della quotidianità viene sospeso e la rivolta continua.

Ecuador, 2019

Un altro *de ja vu*. A pochi mesi di distanza dalle rivolte che stanno ancora oggi attraversando la Francia, l'eliminazione dei sussidi statali ai combustibili e la liberalizzazione del prezzo della benzina e del diesel divengono la scintilla che scuote un altro paese dall'altra parte del mondo.

"Se acabó la zanganería", "La pigrizia è finita". Con questa frase, il Presidente Lenin Moreno ha annunciato la nuova manovra economica. *Zánganos*, parola spagnola che indica gli esemplari maschi delle api, rappresentati come semplici droni senza iniziativa personale, è un termine denigratorio che in Ecuador le classi ricche usano per riferirsi ai poveri come "ignoranti" e "pigri".

Senza preavviso il sindacato degli autotrasportatori dichiara lo sciopero ad oltranza, *"paro indefinido"*. Quando il governo ha deciso di aumentare il costo dei biglietti dei trasporti e le tariffe dei taxi, lo sciopero è terminato.

Ma improvvisamente, al grido *"El paro no para"* (*"Lo sciopero non si ferma"*), la popolazione della capitale, soprattutto giovani studenti, ha cominciato a bloccare la città, a scontrarsi con la polizia nel centro storico, a costruire barricate.

Prevedendo la probabilità e la forza delle proteste, il governo ha dichiarato fin da subito lo “stato di emergenza nazionale”, schierando la polizia e l’esercito a Quito e nelle altre aree del paese. Di risposta le “Conaie” (la Confederazione delle Nazioni Indigene in Ecuador) annunciano un proprio “stato di eccezione”, arrestando i soldati e gli ufficiali di polizia presenti nelle aree indigene.

L’8 ottobre le comunità indigene decidono di marciare verso la capitale. Per garantire il loro ingresso a Quito, nel centro della città si verificano scontri, vengono bruciati i mezzi cingolati dell’esercito e i reparti della polizia vengono tenuti sotto scacco dai movimenti urbani cittadini. Vengono costruiti blocchi nei quartieri, agli ingressi delle città, nei villaggi. Alcuni manifestanti hanno tentato di occupare il parlamento ecuadoriano, l’Assemblea Nazionale, ma una volta entrati nell’edificio, come al solito, l’hanno trovato vuoto. A causa delle proteste, il governo infatti era stato costretto a spostarsi da Quito alla città costiera di Guayaquil, principale porto del paese, lasciando il governo della città in mano all’esercito e alla polizia.

Allo stesso tempo il territorio metropolitano, durante la rivolta, cambia la sua quotidianità. Il parco El Arbolito, preso dai manifestanti come base logistica e organizzativa, con ospedali da campo e cucine popolari, viene ribattezzato “La Comune di Quito”.

Spagna, 2019

A differenza del movimento indipendentista, le proteste che stanno oggi attraversando la Spagna sembrano coinvolgere soprattutto giovani ragazzi a cui non pare interessare direttamente la questione catalana. Nonostante l’organizzazione dello sciopero e delle marce pacifiche, la protesta ha fin da subito assunto forme decisamente fuori dai soliti schemi dell’indipendentismo. La rivolta è certo iniziata a causa della sentenza contro i leader politici separatisti, ma si è bene presto trasformata in una risposta agli abusi dei Mossos de Squadra e della Policia Nacional. Dietro ai cappucci neri e ai fazzoletti per coprirsi il volto, giovani, privi di qualsiasi speranza nelle forme della politica, bruciano auto, devastano negozi e banche, si scontrano con la polizia, formano barricate. Sono stati chiamati dal

governo “anti-sistema”, “vandali”, “estremisti”. Alcune parti del movimento indipendentista condanna le loro azioni prendendone le distanze.

I giovani immediatamente rispondono: “*Non lasceremo la piazza*”, “*Facciamo come ad Hong Kong*”. Attraverso la stessa tattica messa in campo dai manifestanti di Hong Kong, ovvero quella di essere fuoco e di essere acqua, bruciano ogni cosa che trovano sulla strada e in maniera imprevedibile compaiono e scompaiono in differenti punti della città, fuggendo dalla polizia. E là dove riemergono bloccano tutto: aeroporto, autostrade e stazioni delle ferrovie.

C’è una scritta sui muri delle strade di Santiago che recita “*Sonríe y pon tu mejor cara*” (“Sorrìdi e indossa la tua faccia migliore”), un’altra nella stessa città riporta “*We are all clowns*” (“Siamo tutti pagliacci”) e c’è un’immagine, sempre in Cile, di un uomo che balla davanti ad un blindato dell’esercito indossando la maschera di Joker. Nei twitter che girano nelle reti virtuali dei cellulari dei ribelli in Libano un meme recita: “*Dear Joker, Lebanon needs you*” (“Caro Joker, il Libano ha bisogno di te”). Dall’altra parte del mondo uno slogan risuona sempre più forte negli ultimi mesi: “*Worse than Gotham, welcome in Hong Kong*” (“Peggio di Gotham, benvenuti a Hong Kong”). Così come era successo con la maschera di V, il personaggio del film di “*V per Vendetta*” di James McTeigue, durante le proteste che aveva attraversato il mondo nel 2011-2012, il volto Joker diventa l’immagine che riconnette il senso profondo che lega la possibilità di rivolta nelle città dell’Occidente.

Joker è il protagonista dell’ultimo film di Todd Phillips. Joker non è né il buono né cattivo, non è né il nemico e neppure l’amico. Finalmente la contrapposizione dialettica con cui ci hanno insegnato a guardare le vicende del mondo scompare del tutto. Joker però non è un rivoluzionario di professione e non è neppure “V”, un eroe che agisce per la giustizia, ma un corpo in rivolta, una vita che cerca la sua forma. È l’essere in quanto tale, che è allo stesso tempo incluso ed escluso, sedotto e abbandonato. La rabbia e la vendetta sono le sue armi e la distruzione è la sua pratica.

Al termine di questa ricerca, che resta sospesa perché il suo oggetto è in continuo divenire, permane una domanda a cui probabilmente solo la vita può dare una concreta risposta. Torna dunque un problema che anni fa il filosofo tedesco Walter Benjamin poneva in uno dei suoi innumerevoli frammenti: è possibile pensare una forma di abitare tra le macerie di questo mondo?

“Il carattere distruttivo non vede nulla di duraturo. Ma proprio per questo vede strade dappertutto. Dove altri impattano sui muri o sulle montagne, anche lì egli vede una strada. Ma proprio perché vede ovunque una strada, deve anche liberarla ovunque. Non sempre con la violenza brutta, talora essa è raffinata. Poiché vede ovunque strade, egli stesso sta sempre al crocevia. Nessun istante può sapere quel che porta il successivo. Lascia in rovina l'esistente non in nome delle rovine, ma della strada che le attraversa” (Benjamin, 2017, p.180)

Bibliografia

AA.VV., *Pouvoir destituant. Le révoltes métropolitaines / Potere destituente. Le rivolte metropolitane*, in “La Rose de Personne / La rosa di nessuno”, Mimesis, Udine 2008.

AA.VV., *Pouvoir destituant. Au-delà de la résistance/ Potere destituente. Oltre la resistenza*, in “La Rose de Personne / La rosa di nessuno”, Mimesis, Udine 2013.

AA.VV., *Tempo di ora. Memorie dall'insurrezione greca (2008-2011)*, produzione propria, 2014.

Agamben G., *Sui limiti della violenza*, in “Nuovi argomenti”, 17, 1970, pp. 159-173.

Agamben G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

Agamben G., *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi Torino, 2001 (pr. ed. 1978).

Agamben G., *La comunità che viene*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

Agamben G. *Che cosa è un dispositivo?*, nottetempo, Roma 2006.

Agamben G., *L'uso dei corpi, Homo Sacer, IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2014.

Agamben G., *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo Sacer, II, 2*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

Agamben G., *La città e la metropoli*, in “Posse”, 13, novembre 2017.

Amato P., *La rivolta*, Cronopio, Napoli 2019 (pr. ed. 2010).

Arendt H., *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2006 (tit. org. On the Revolution, 1963).

Arrighi G. *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, il Saggiatore, Milano 1996 (tit. org. “The Long Twentieth Century”, 1994).

Balestrini N., *Blackout e altro*, Derive Approdi, Roma 2009.

Balibar E., *Che cos'è la frontiera?*, in Id., “La paura delle masse: politica e filosofia prima e dopo Marx”, Mimesis, Milano 2001.

Balibar É., *Upsrings in the banlieues*, in “Lignes”, 2006, pp.50-101

Ballard J.G., *Cocaine Nights*, Baldini & Castoldi, Milano 1997.

Ballard J.G., *Millennium People*, Feltrinelli, Milano 2003.

Ballard J.G., *Regno a venire*, Feltrinelli, Milano 2006.

Ballard J.G., *Un gioco da bambini*, Feltrinelli, Milano 2013.

Ballard J.G., *Il condominio*, Feltrinelli, Milano, 2014.

Ballard J.G., *Super-Cannes*, Feltrinelli, Milano, 2014.

Baudelarie C., *I fiori del male*, Rizzoli, Milano 1991 (tit. org. “Les fleurs du mal”)

Baumann Z., *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, 2001 (tit. org. “Globalization. The Human Consequences”, 1998).

Benjamin W., *Per la critica della violenza* (1921), in Id., *Angelus Novus. Saggi frammenti*, Einaudi, Torino, 1962.

Benjamin W., *Il carattere distruttivo* (1931), in Id., *Senza scopo finale. Scritti politici (1919-1940)*, Castelvecchi, Roma, 2017.

Benjamin W., *Tesi di filosofia della storia* (1940), in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 1962.

Benjamin W., *I “passages” di Parigi*, Einaudi, Torino 2000 (tit. org. “Das Passagenwerk”, 1982).

Bertho A., *Les enfants du chaos. Essai sur le temps des martyrs*, La Découverte, Paris 2016.

Bertho A., *Le temps des émeutes*, Bayard, Paris 2009.

Benventiste E., *Il vocabolario delle lingue indoeuropee*, voll.2, Einaudi, Torino 2001.

Brown W., *Stati murati, sovranità in declino*, Laterza, Roma-Bari 2018 (tit. org. “Walled States, Waning Sovereignty, 2010).

Cacciari M., *La città*, Pazzini, Rimini 2004.

Caldiron G., *Banlieue. Vita e rivolta nelle periferie della metropoli*, Manifestolibri, Roma 2005.

Cavalletti A., *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*, Bruno Mondadori, Milano 2005.

Castelli F., *Corpi in rivolta. Spazi urbani, conflitti, nuove forme della politica*, Mimesis, Milano 2015.

Castells M., *La questione urbana*, Marsilio Editori, Venezia 1980 (tit. org. “La question urbaine”, 1972).

Codeluppi V., *Ipermondo. Dieci chiavi per capire il presente*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

Clover J. *Riot. Strike. Riot. The New Era of Uprising*, Verso Books, London 2019.

Coetzee J.M., *Aspettando i barbari*, Einaudi, Torino 2000 (tit. org. “Waiting for the Barbarians”, 1980).

Collettivo EuroNomade, *Gilets Jaunes*, manifestolibri, Roma, 2019.

Collettivo Mauvaise Troupe, *Contrade. Storie di Zad e NoTav*, Tabor, 2017.

Colectivo Situaciones, *Piqueteros. La rivolta argentina contro il neoliberismo*, Derive Approdi, Roma 2003.

Comitato Invisibile, *L'insurrezione che viene – Ai nostri amici – Adesso*, Nero, Roma 2019.

Dal Lago A., *Le nostre guerre*, Manifestolibri, Roma 2010

Danowski D., de Castro E.V., *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, nottetempo, Milano 2017 (tit. org. “Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins”, 2014).

Davis M., *Città di quarzo. Indagando sul futuro a Los Angeles*, manifesto libri, 2008 (tit. Org."City of Quartz, Excavating the future in Los Angeles, 1990)

Dell'Umbria A., *Il rogo della vanità*, autoproduzioni fenix, 2009 (tit. org. “C'est de la racaille? Eh bien, j'en suis!” , 2006).

Ezensberger H. M., *Prospettive sulla guerra civile*, Einaudi, Torino, 1994 (tit. org. 1992)

Foucault M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976 (tit. org. "Surveiller et punir. Naissance della prison", 1975).

Foucault M., *Dits et écrits (1954-1998)*, Gallimard, Paris 1994.

Foucault M., *Taccuino persiano (a cura di Renzo Guolo e Pierluigi Panza)*, Guerini, Milano 1998.

Foucault M., *Biopolitica e liberalismo*, Medusa, Milano 2001 (pr. ed. 1994).

Foucault M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005 (tit.org. "Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France", 2004).

Foucault M., *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2005 (tit.org. "Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France", 2004).

Foucault M., *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2009 (tit. org. "Il faut défendre la société", 1997).

Foucault M., *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2010 (tit. org. "La volonté de savoir", 1976).

Foucault M., *La società punitiva. Corso al Collège de France (1972-1973)*, Feltrinelli, Milano 2016 (tit. org. "La société punitive. Cours au Collège de France", 2013).

Fukujama F., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1992 (tit. org. "The end of history and the last man").

Galli C., *Il disagio della democrazia*, Einaudi, Torino 2011.

Galli C., *Sovranità*, il Mulino, Bologna, 2019

Gentile D., *Confini, Frontiere, Muri*, in "Lettera Internazionale", 2008, pp.16-18.

Hardt M., Negri A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano, 2002 (tit. org. "Empire", 2000).

Harvey D., *La crisi della modernità*, il Saggiatore, Milano 1993 (tit. org. “The Condition of Postmodernity; An Enquiry into the Origins of Cultural Change”, 1989).

Harvey D., *La crisi della modernità. Riflessioni sulle origini del presente*, Il Saggiatore, 1997 (tit. org. “The Condition of Postmodernity”, 1990).

Harvey D., *Città Ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall-Street*, Il Saggiatore, Milano 2013 (tit. org. Rebel Cities, 2012).

Hegel G.W.F, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1993 (tit. org. “Die Phänomenologie des Geistes, 1960).

Heiddeger M., *Costruire, abitare, pensare (1951)*, in Id., “*Saggi e discorsi*”, Mursia, Milano 1976.

Hobsbawm E. J., *I rivoluzionari*, Einaudi, Torino 1975 (tit. org. “Revolutionaries”, 1972).

Ilardi M. (a cura di), *La città senza luoghi. Individuo, conflitto, consumo nella metropoli*, Costa & Nolan, Genova 1990.

Ilardi M., *Negli spazi vuoti della metropoli. Distruzione, disordine, tradimento dell'ultimo uomo*, Bollati Boringheri, 1999 Torino.

Ilardi M., *In nome della strada. Libertà e violenza*, Meltemi, Roma 2002.

Ilardi M., *Il tramonto dei non luoghi. Fronti e frontiere nello spazio metropolitano*, Meltemi, Roma 2007.

Ilardi M., *Il tempo del disincanto. Per dimenticare il passato, rimuovere il futuro, vivere il presente*, manifestolibri, Roma 2016.

Ilardi M., *Potere del consumo e rivolte sociali. Verso una libertà radicale*, Derive Approdi, Roma 2017.

Ilardi M., Scandurra E., *Muri*, manifestolibri, Roma 2017.

Illuminati A., Rispoli T., *Tumulti. Scene dal nuovo disordine planetario*, Derive Approdi, Roma 2011.

Irigaray L., *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1978 (tit. or. “Ce sexe qui n'en est pas un”, 1977)

Kafka F., *Durante la costruzione della muraglia cinese* (1914-1924) in id., *Tutti i racconti*, Mondadori, Milano 1970.

Kafka F., *Il vicino* (1917), in Id., *Tutti i racconti*, Mondadori, Milano 1970.

Koselleck R., *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, ed. Marietti, Casale Monferrato 1986 (tit. org. "Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, 1979)

Indovina F., *Ordine e disordine nella città contemporanea*, FrancoAngeli, Milano 2017.

Irigaray L., *Questo sesso che non è un sesso. Sulla condizione sessuale, sociale e culturale delle donne*, Feltrinelli, Milano 1978 (tit. org. "Ce sexe qui n'en est pas un", 1977)

Irigaray L., *Speculum. Dell'altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010 (tit. org. "Speculum. The l'autre femme", 1974)

Lagrange H, Oberti M., *La rivolta delle periferie. Precarietà urbana e protesta giovanile: il caso francese*, Bruno Mondadori, Milano 2006 (tit. org. "Emeutes et protestations. Une singularité française).

Lassere D.G., *Contre la Loi Travail et son monde. Argent, précarité et mouvements sociaux*, Eterotopia France, Paris 2016.

Le Corbusier, *Urbanistica*, Il saggiatore, Milano 2017.

Lefebvre H., *Il diritto alla città, ombre corte*, Verona 2014 (tit. org. "Le droit à la ville", 2009).

Lefebvre H., *La rivoluzione urbana*, Armando, Roma 1973 (tit. org. "La Révolution urbaine", 1970)

Leibniz G.G., *Monodologia*, Bompiani, Milano 2001.

Lonzi C., *Sputiamo su Hegel e altri scritti*, Rivolta Femminile, Milano 1974

Loraux N., *La città divisa. L'oblio nella memoria di Atene*, Neri Pozza, Vicenza 2006 (tit. org. "La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes", 1997)

Lordon F., *Nous ne revendiquons rien*, Le Monde Diplomatique, 29 Marzo 2016 (trad. in it. su effimera.org, consultabile: <http://effimera.org/non-rivendichiamo-nulfredericlordon/>).

Macchiavelli N., *Il Principe e discorsi*, Feltrinelli, Milano 1984 (pr. ed. 1990)

Mezzadra S., Neilson B., *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, il Mulino, Bologna 2014 (tit. org. "Border as method, or, the multiplication of labor", 2013).

Michelet J., *Le donne della rivoluzione*, Bompiani, 1978 (tit. org. "Les Femmes de la Révolution")

Negri A., *Dall'operaio massa all'operaio sociale. Intervista sull'operaismo*, Multhipla edizioni, Milano 1979.

Negri A., *Potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*", manifestolibri, Roma 2002 (pr. ed. 1992).

Jeanpierre L., *In Girum. Les leçons politiques des ronds-points*", La Découverte, Paris 2019.

Jesi F., *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Cronopio, Napoli 2000.

Jesi F., *Il tempo della festa*, nottetempo, Roma 2013.

Pandolfi A (a cura di), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste (1978-1985). Estetica dell'esistenza, etica, politica*, Feltrinelli, Milano 1998.

Pavone C., *Una guerra civile. Saggio storico sulla moralità nella Resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

Petrillo A., *Città in rivolta. Los Angeles, Buenos Aires, Genova, ombre corte*, Verona 2004.

Petrillo A., *Confini urbani*, in "inTrasformazione", 2015, pp. 15-19.

Petrillo A., *La periferia nuova. Disuguaglianza, spazi, città*, FrancoAngeli, Milano 2018.

Rancière J., *Il disaccordo*, Booklet Milano, Milano 2007 (tit.org. "La Mésentente", 1995).

Sassen S., *Terririo, autorità, diritti. Assemblaggi dal Medioevo all'età globale*, Mondadori B., Milano 2008 (tit. org. "Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages", 2006).

Schmitt C., *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, Adelphi, Milano 2005 (tit. org. "Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen, 1963).

Sieyès E.-J., *Che cosa è il terzo stato?*, Editori Riuniti, Roma 1992 (tit. org. “Qu’est-ce que le tiers état?”, 1972).

Tari M., *Non esiste la rivoluzione infelice. Il comunismo della destituzione*, Derive Approdi, Roma 2017.

Tomasello F., *La violenza. Saggio sulle frontiere del politico*, manifestolibri, Roma 2015.

Tomasello F. (a cura di), *No Justice no Peace. La rivolta di Los Angeles*, manifestolibri, Roma 2017.

Tronti M., *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998.

Turner F.J., *The Significative of the Frontier in American History*, Penguin, London-New York, 2008.

Wacquant L., *Parias urbains. Ghetto, banlieues, État*, La Découverte, Paris 2006.

Filmografia

L'odio, Mathieu Kassovitz, Francia, 1995 (tit. org. “La Haine”).

La schivata, Abdel Kechiche, Francia, 2003 (tit. org. “L’esquive”).

Centochiodi, Ermanno Olmi, Italia, 2007.

The square – Dentro la rivoluzione, Jehane Noujaim, Egitto – Stati Uniti d’America, 2013 (tit. org. “Al midan”).

Un affare di famiglia, Hirozaku Kore’eda, Giappone, 2018 (tit. org. “Manbiki kazoku”).

Joker, Todd Phillips, Stati Uniti d’America, 2019 (tit. org. “Joker”).