



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

Dottorato in Studi Politici

XXXIV ciclo

Tesi di dottorato

**STIGMA SOCIALE E IDENTITÀ NOMADE: UN'ANALISI
SOCIOLOGICA DEI PROCESSI DI ESCLUSIONE DEI ROM**

Tutor:

Chiar.mo Prof. Tito MARCI

Candidata:

Dott.ssa Martina CHIAVETTA

ANNO ACCADEMICO 2020/2021

Il presente documento è distribuito secondo la licenza Tutti i diritti riservati.

INDICE

INTRODUZIONE	1
PARTE I	5
LA COSTRUZIONE SOCIALE DELLO STIGMA	5
1.1 <i>Stigma e costruzionismo sociale</i>	5
1.2 <i>Stigma e senso comune</i>	13
1.3 <i>Stigma, «labeling theory» e forme di devianza</i>	24
1.4 <i>Stigma e identità: il contributo della teoria di Goffman</i>	29
1.5 <i>Stigma e processi cognitivi: contenuti impliciti, stereotipi e pregiudizi</i>	35
IL PARADIGMA DECONSTRUZIONISTA	42
2.1 <i>Stigma e decostruzionismo</i>	42
2.2 <i>Identità, cultura, etnicità</i>	47
2.3 <i>Stigma strutturale: pratiche istituzionalizzate di rapporti di dominio</i>	52
PARTE II	57
LO STIGMA ETNICO VERSO IL POPOLO ROMANÌ	57
3.1 <i>Premessa metodologica</i>	57
3.2 <i>Una storia di oppressione, tra persecuzioni e razzismo di Stato</i>	59
3.3 <i>Antiziganismo ed eteronimi</i>	70
3.4 <i>Strategie di resistenza</i>	80
3.5 <i>Memoria storica e contronarrative</i>	86
3.6 <i>Roma “città escludente”: il «sistema campi»</i>	92
PARTE III	106
IL NOMADISMO: UNA CHIAVE DI LETTURA DELLA CONDIZIONE ESISTENZIALE	106

4.1 <i>Premessa</i>	106
4.2 <i>Il complesso quadro delle origini umane</i>	111
4.3 <i>Nomadismo/sedentarismo</i>	120
4.4 <i>Globalizzazione e complessità</i>	129
4.5 <i>Le globalizzazioni</i>	137
4.6 <i>Deterritorializzazione e Stato Nazione</i>	156
4.7 <i>L'erranza: una condizione antropologica</i>	165
4.8 <i>Il corpo e lo spazio: la pratica del cammino</i>	173
4.9 <i>Ecografie del nostro tempo: accelerazione e lentezza</i>	188
4.10 <i>Narrazioni distopiche: l'individuo-merce e la nuova materialità</i>	199
CONCLUSIONE	205
BIBLIOGRAFIA	209

INTRODUZIONE

L'essere umano preso singolarmente è animato da uno spirito di associazione, tende all'esterno, verso il mondo e verso l'altro da sé. La storia dei conflitti è la storia dei diversi gruppi umani, non dei singoli; gli individui tendono biologicamente alla cooperazione e alla solidarietà reciproca. Senza questo aspetto basilare non esisterebbero le società, non esisterebbe l'umanità: la storia dell'uomo principia in un incontro.

I rituali simbolici sublimano questa unione nella creazione di un'entità terza che trascende le singole parti e le fa coesistere in questo insieme. Nel rito che rinsalda l'unione emerge lo spirito della società, sostiene Durkheim. La società sorge da questa corrispondenza biunivoca tra lo spirito collettivo e l'individuo che è parte di questa totalità, pur conservando la sua individualità. La società prima di costituire un aggregato di persone, una moltitudine¹, è dunque un'idea e come tale si apre al cambiamento e al suo moto fluido. Gli esseri umani con le loro idee contribuiscono costantemente alle trasformazioni e animati dagli incontri, dall'apertura all'altro e dall'imprevedibilità che questa stessa implica, tracciano continue deviazioni dai percorsi prestabiliti, creando perturbazioni ricorrenti, ma permettendo il costante rinnovamento degli stati, il regime fluttuante del divenire. Sono i piccoli moti di discontinuità che permettono alla vita biologica e alla storia umana di evolvere, di trovare i propri criteri di adattabilità nella complessità di un sistema che è alla ricerca incessante di un equilibrio dinamico. L'imperfezione ci ha resi quel che siamo. La nostra evoluzione percorre una trama a mosaico lastricata di tentativi, mescolanze ed errori. Queste strategie di adattamento, in continuo dialogo con l'ambiente, sono l'esito di un'inveterata spinta a superare i propri limiti biologici, geografici e sociali. È in particolar modo la capacità di usare il linguaggio che ci apre a infinite possibilità di deviazione e di innovazione: in esso risiede la potenza creatrice dell'essere umano e quello che costituisce il «lavoro dello spirito» (Cacciari, 2019).

Sulla base di tali premesse la storia dei gruppi umani, lungi da seguire traiettorie lineari, si dispiega secondo un moto non uniforme, che oscilla tra manifestazioni di cooperazione estesa e solidarietà sociale da un lato, e violenza e conflittualità dall'altro. Negli esseri umani si osserva questo dinamismo intrinseco, questa duplice forza modellante che li sospinge tanto verso forme di egoismo e tribalismo, quanto verso una socialità spontanea che estende le reti di rapporti interdipendenti. La persistenza di queste forze contrarie dà ritmo alle interazioni

¹ Sul tema della moltitudine, sviluppato nelle sue declinazioni sociologico-giuridiche e filosofico-politiche, si veda il pregevole contributo di F. Cuculo, *La società e i molti. Luoghi e percorsi della moltitudine*, Le lettere, Firenze, 2008.

irregolari tra gli umani che rendono imprevedibile il loro decorso, generato da concause interagenti.

Le istanze di riconoscimento sono alla base della relazionalità umana, ma non sempre queste vengono accolte pacificamente tra i gruppi, determinando l'insorgenza di situazioni di conflitto e di esclusione sociale. Gli esseri umani sono esseri gregari, ma mettono in atto meccanismi di identificazione e appartenenza cui presiedono processi di riconoscimento dei membri interni ed esterni al gruppo. E. O. Wilson ha parlato a tal proposito di *eusocialità*, il meccanismo di straordinario successo ecologico² che permette di stringere forti legami di solidarietà all'interno del gruppo di appartenenza e di mettere in atto reazioni di violenza anche estrema come strategia di difesa da minacce esterne.

La complessa realtà dei meccanismi sociali alla base dei rapporti tra gruppi coinvolge diverse direttrici di analisi. Nella prima parte di questo elaborato si prenderanno ad esame gli ingranaggi dei complessi processi di stigmatizzazione e di costruzione sociale della diversità per comprendere la prospettiva esperita dai soggetti emarginati e su cui pesa l'etichetta degradante della inferiorità sociale. Alla base dei processi di etichettamento – la premessa indefettibile ad ogni attribuzione di identità degradata – operano in maniera carsica le solide stratificazioni del «dato per scontato» (Zerubavel, 2019), tutto ciò che sedimenta sullo sfondo della realtà sociale ed entra a far parte del senso comune. La conoscenza implicita e condivisa orienta come uno stradario gli attori sociali nella complessa trama dei rapporti. È sulla rete di significati e di giudizi impliciti – che sorreggono l'ordito su cui si intessono le interazioni tra individui – che emerge tutto ciò che viene definito estraneo o diverso. La diversità non è dunque una qualità intrinseca a determinate caratteristiche o comportamenti umani, ma l'esito di un giudizio collettivo. L'innesco su cui si attivano i processi di stigmatizzazione è dato da un giudizio negativo attribuito a caratteristiche o comportamenti, resi salienti proprio dai meccanismi di definizione mediati socialmente sulla base di significati condivisi. È la società dominante a determinare le condizioni strutturali affinché il giudizio di inferiorità venga emesso e dipani i suoi effetti divisivi e discriminatori sulle vittime.

Coloro sui quali i meccanismi di attribuzione del giudizio stigmatizzante hanno avuto successo possono esperire di una condizione sociale fortemente avversa, che si sviluppa secondo diversi piani di invasività: dalla difficoltà di intraprendere una relazionalità sociale piena e soddisfacente, al mancato accesso a servizi di base, fino alla violazione dei più elementari

² Cfr. E. O. Wilson, *Le origini profonde delle società umane*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2020, p. 40.

diritti. Lo stigma strutturale e la discriminazione istituzionalizzata verranno esaminati nel secondo capitolo, in cui, attraverso una prospettiva decostruzionista, si tenterà di mettere a fuoco le modalità attraverso le quali pratiche discorsive egemoniche e rapporti di dominio creano di fatto tassonomie all'interno dei gruppi sociali per conservare il privilegio delle maggioranze a scapito di minoranze svantaggiate, private delle basilari risorse materiali e sociali.

Su questo continuum la riflessione, nella seconda parte della ricerca, si piegherà a sondare l'universo composito della minoranza rom su cui pesa lo stigma etnico. Lo scopo che muove questa parte dell'analisi è quello di ripercorrere le tappe salienti di una storia di oppressione di lunga tradizione e, in particolare, di far dialogare i contenuti teorici accumulati nella prima sezione dell'elaborato con il piano empirico di un caso concreto. Ciò che realmente ha pesato nella realtà svantaggiata di questi gruppi è la mancata elaborazione collettiva delle pratiche di assimilazione e di dominio perpetrate dalla società maggioritaria. La loro invisibilità storica ha decretato la loro esclusione dai processi di produzione sociale e culturale. La conservazione del privilegio da parte delle élite dominanti passa soprattutto attraverso il controllo della memoria sociale e l'«invisibilizzazione» di certe identità dalle narrazioni che contano. Il controllo sul passato è una operazione strategica che il potere politico mette in atto per conservare l'ordine stabilito e privare i gruppi indesiderati delle risorse materiali e psicologiche, necessarie per prendere coscienza delle ingiustizie sociali a cui la società dominante li condanna. La condizione di deprivazione non viene così declinata nei termini di un «razzismo di Stato» (P. Basso, 2010), ma attraverso cornici concettuali che afferiscono alla colpevolizzazione e alla vittimizzazione, processi attraverso cui le cause del proprio svantaggio vengono attribuite al fallimento personale. Sgomberando il campo da contronarrative, il potere egemonico può così costruire l'ideologia del merito e relegare le identità afasiche ai margini della storia e della vita politica e sociale. L'elaborato indagherà in particolar modo la genesi del dispositivo del “campo rom”, sintesi icastica dell'antiziganismo democratico.

Nella parte conclusiva la riflessione si apre al tema del nomadismo. Se nelle prime due sezioni i principali nuclei tematici riguardano i meccanismi con cui gli esseri umani si chiudono al rapporto con l'altro e lo esperiscono in termini conflittuali, la terza parte affronta la tendenza contrapposta, costitutiva dell'essere umano, ad allargare la maglia glutinica dei rapporti di cooperazione e di connessione mondiale. Dopo una breve ricostruzione del quadro evolutivo dell'umanità e del progressivo superamento delle barriere fisiche e sociali per abbracciare una connessione globale, la riflessione si soffermerà a ricostruire anche le tappe salienti della

globalizzazione e del dissolvimento dei confini spaziali a cui ci ha condotto l'ingresso nell'«infosfera» (Floridi, 2014). Il fenomeno della globalizzazione più che riscrivere la spazialità, incide fortemente sulla dimensione della temporalità, riconfigurandone le coordinate. Ad ogni età della globalizzazione coincide perciò un tempo “nuovo” che comprime o decomprime conseguentemente anche lo spazio della mobilità, integrando nuove o restringendo vecchie territorialità.

In questa prospettiva, erranza e stanzialità non rappresentano i due poli antitetici attraverso cui irrigidire identità antagoniste, ma costituiscono due opzioni sempre ricorribili dell'esperienza umana nel mondo. L'attuale pandemia, come tutti i racconti distopici, ci ha battezzato ad un risveglio epifanico: l'esperienza del confinamento ci ha mostrato gli effetti deleteri di un'esistenza tutta centrata in uno spazio privato, da cui era completamente estromesso lo spazio pubblico della vita urbana. Tale esperienza ci ha reso manifesto che è la sproporzione nell'uno o nell'altro verso ad essere dannosa. Abbiamo compreso, in altre parole, la necessità di posizionare le nostre biografie in equilibrio tra due fuochi: quello dell'intimità domestica che simboleggia l'appartenenza ad un territorio e quello della vita pubblica, che racchiude il senso di un quotidiano viaggio di scoperta oltre il limite fisico delle nostre sicurezze e della prevedibilità. Oscilliamo come pendoli tra queste due spinte uguali e contrarie e la storia delle nostre origini ce lo mostra bene: abbiamo bisogno di radicarci senza perdere la spinta propulsiva ad esplorare nuovi orizzonti, a interrogare l'ignoto in cerca di condizioni migliori. L'erranza, come ha scritto Maffesoli (2000), ci ricorda l'impermanenza di tutti gli stati e la necessità di assumere una postura diversa, in sintonia con il mutevole gioco del divenire. Alla sezione conclusiva dell'elaborato, dunque, il compito di navigare all'interno di questo itinerario concettuale che, tra le brevi soste, include una tappa sulla pratica del cammino come atto di riappropriazione del diritto alla città e una sulle ecografie del nostro tempo, un tempo eccessivamente accelerato e alienante che uniforma le sue possibili differenziazioni in un unico egemonico presente. In una ritmicità annullata il futuro fa fatica a cominciare. L'ultimo paragrafo disegna, infine, le traiettorie entro cui si dipana il nostro rapporto con la materialità e con la nuova era della «documanità» (Ferraris, 2020).

Parte I

LA COSTRUZIONE SOCIALE DELLO STIGMA

1.1 Stigma e costruzionismo sociale

La formula “costruzione sociale dello stigma”, che dà il titolo a questo capitolo, contiene in nuce la traccia metodologica che si intende perseguire nella trattazione. L’enunciato rende disponibile, anche ad un lettore poco avveduto, l’assunto implicito alla base dell’analisi: lo stigma è un prodotto socialmente costruito. Questa suggestione impone, inevitabilmente, di assumere un punto di vista costruzionista, teso a svelare i meccanismi attraverso cui tale processo si attua. In realtà, l’adottare il citato approccio più che una logica conseguenza appare come la causa stessa dell’assunzione di partenza: dietro ogni ipotesi di ricerca c’è sempre lo spettro ingombrante di una conoscenza pregressa che orienta il nostro sguardo nella realtà che ci circonda e ci permette di operare sussunzioni di casi particolari a generalizzazioni astratte. L’osservazione (di un fenomeno), scrive Popper, è «in ogni momento, necessariamente, impregnata di teoria»³. Non solo nell’interagire con gli altri individui, ma anche quando ci relazioniamo con il mondo esterno cerchiamo di soddisfare un’aspettativa, ossia una prefigurazione di ciò che ragionevolmente ci si aspetta che possa accadere. L’osservazione contiene già in sé i prodromi di un sapere che attende di essere confermato oppure scartato: la cosiddetta conoscenza *pre-teoretica* di cui parlano Berger e Luckmann riprendendo un concetto di Schütz, opera come una sorta di cursore in grado di orientare la traiettoria del nostro sguardo sulla realtà, per cui ogni nuova informazione dialoga con la precedente ed integra dei particolari schemi di significazione, sottoposti a costanti verifiche di validità operativa. In questo senso, quindi, non può esserci osservazione senza un punto di vista, come non può esserci un punto di vista senza un soggetto che osserva.

Questa breve premessa vuole chiarire che, come tutti i fenomeni sociali, anche lo stigma – e la stigmatizzazione – può essere interpretato alla luce di prospettive diverse a seconda dell’intento particolare (dell’*aspettazione*, scriverebbe Popper) che muove la ricerca. La stigmatizzazione è un fenomeno talmente complesso e multidimensionale che si offre a una molteplicità di letture,

³ K. R. Popper, *Il mito della cornice: difesa della razionalità e della scienza*, in G. Boniolo, P. Vidali, *Introduzione alla filosofia della scienza*, Mondadori Bruno, Torino 2003, p. 44. La stessa espressione si può rilevare anche in Khun ne *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962). Su questo tema è interessante confrontare anche la posizione di Searle, in merito alla sua teoria dei *fatti bruti* e dei *fatti istituzionali* esposta ne *La costruzione della realtà sociale* (1955).

non solo di tipo sociologico, ma anche medico, psicologico, filosofico e antropologico⁴, ognuna meritevole di evidenziare aspetti e implicazioni specifiche trascurati dalle altre. È importante per questo motivo avere ben chiaro l'orizzonte teorico entro cui sviluppare l'analisi, senza per questo temere di rendere permeabili i confini della propria ricerca a utili riferimenti che possono provenire da ambiti disciplinari distinti dal proprio. In questa specifica sede si vuole offrire un tentativo di comprensione del fenomeno attraverso la prospettiva del costruzionismo sociale, nell'intento dichiarato in esordio di considerare lo stigma come un *fatto socialmente costruito*. In effetti, tale assunto ci introduce direttamente all'idea generativa da cui si sono sviluppati per partenogenesi i principi fecondi di questo indirizzo di ricerca e che si può condensare in un'espressione utilizzata già da Nietzsche in *Genealogia della morale*, ma che Alfred Schütz riformula in tono meno assertivo in *Saggi sociologici* (1979): “[...] non vi sono semplici fatti [...], vi sono sempre fatti interpretati [...]”. Quanto scrive il fondatore della fenomenologia sociologica implica che non vi sono fatti che, come tali, esistono indipendentemente dalla nostra interpretazione soggettiva, ma così come sono prodotti da atti interpretativi, allo stesso modo vengono esperiti attraverso di essi. Ciò che viene chiamato “fatto” non è che il risultato di un processo di definizione attraverso cui ciascun individuo accorda un senso a ciò che osserva – direttamente nell'ambiente esterno o indirettamente attraverso le tracce percettive contenute nella memoria – sulla base dei propri contenuti soggettivi. Questi contributi si plasmano a partire da quelle che Schütz chiama le *tipizzazioni del senso comune*: delle attribuzioni socialmente condivise di significati attraverso cui gli individui fanno esperienza del mondo. In altre parole, i fatti sociali sono costruzioni umane e come tali si rendono inconoscibili al di fuori del circoscritto spazio dell'esperienza cosciente. Come scrive Foucault nell'esegesi di un testo di Nietzsche ne *La verità e le forme giuridiche*, tutto ciò che è inventato dagli uomini non ha origine (*Ursprung*), ossia non preesiste anteriormente agli individui stessi e poiché dipendente dalla loro capacità di interpretare il mondo non può avere alcuna pretesa di verità⁵.

Come fatto sociale anche lo stigma non preesiste ai suoi produttori, ma per poter essere percepito come reale, necessita di essere concettualizzato dai membri di una collettività attraverso le loro interazioni sociali (Goffman, 1963; Pescosolido & Martin, 2015, 41:91). Quest'ultimo aspetto risulta centrale nel discorso costruzionista e nelle dinamiche sociali che conducono alla stigmatizzazione attraverso la costruzione del significato della “diversità”, assunta ed esperita come attributo “naturale” ed implicante un giudizio collettivo di inferiorità.

⁴ Cfr. M. N. Quiles del Castilo, *El estigma social. Convivir con la mirada negativa del otro*, Alianza editorial, 2019, p. 40.

⁵ Cfr. M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, 1991, pp. 26-27.

Prima di addentrarci nella descrizione di questo processo è opportuno affrontare la trattazione di alcuni concetti chiave, propedeutici allo svolgimento del tema centrale.

La realtà del mondo sociale prende forma nello specifico contesto dei rapporti faccia a faccia, uno spazio condiviso da individui autocoscienti della comune appartenenza al medesimo ambiente⁶. Ogni soggetto *sa* che il suo particolare vissuto personale non è che un frammento dell'insieme dei vissuti particolari che coesistono in quella porzione di mondo⁷: egli diviene cioè cosciente di vivere immerso in un'esperienza intersoggettiva. Dalla consapevolezza della condivisione di spazi e della coesistenza di vite si sviluppa a sua volta una condivisione di saperi che rappresenta il presupposto indefettibile all'esistenza e alla conservazione di ogni società umana. La realtà acquista consistenza oggettiva dalla corrispondenza di significati che gli individui accordano al *mondo delle cose* mediante le loro interazioni. Il processo di costruzione della realtà e della sua conservazione secondo *tipizzazioni di senso comune* si sostanzia proprio nel rapporto con gli altri: siamo concordi nell'attribuire senso alla realtà del mondo esterno nella misura in cui anche le persone attorno a noi accordano ad essa il medesimo significato. Gli altri fungono quindi da continua conferma che la nostra conoscenza del mondo è indubitabilmente reale. Senza questo processo di verifica costante, che avviene di default, noi dubiteremmo in ogni istante di ciò che ci appare ovvio, con la conseguente riduzione della nostra capacità performativa sul mondo: imprigionati nella logica del dubbio, saremmo incapaci di prendere decisioni e dunque di agire. L'incontro con gli altri nello spazio esterno dell'ambiente sociale completa quel processo di definizione della realtà che prende avvio nell'interiorità della nostra coscienza e che conduce alla formazione di giudizi certi riguardo il nostro agire pratico. L'osservazione delle modalità di azione di coloro che riconosciamo come nostri simili rappresenta la prova empirica della certezza dei nostri dati percettivi.

Il rapporto con gli altri è quindi essenziale all'uomo e alla conservazione del suo ambiente, non solo perché la strutturazione della realtà e la sua conoscenza sono mediate collettivamente, ma anche perché l'esistenza di un singolo individuo senza la cooperazione dei suoi prossimi risulterebbe fortemente svantaggiata. L'uomo, così come ha un'innata capacità di "aprirsi al mondo"⁸ ed interagire proattivamente con l'ambiente circostante⁹, possiede un'istintuale spinta all'affiliazione, ad evitare l'isolamento e sviluppare una rete di legami sociali in forza di un mutuo sostegno. La vita in società attende alla formazione ontogenetica del singolo individuo,

⁶ Cfr. A. Schutz, *La fenomenologia del mondo sociale*, Milano, 2018, p. 232.

⁷ Ibidem.

⁸ L'espressione è ripresa da Berger e Luckmann in *La realtà come costruzione sociale*, 1969.

⁹ Cfr. P. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, 1969, pp. 68 e ss.

mentre concorre al progresso filogenetico della specie umana. Ciò che Aristotele aveva acutamente intuito già nel IV secolo a.C. definendo l'uomo uno *zôon politikôn*, ha trovato fondatezza scientifica nei primi anni Novanta del '900 in seguito alla scoperta dei neuroni specchio, un *cluster* di cellule nervose coinvolte in un processo di rispecchiamento cerebrale tra due soggetti interagenti, per cui i gesti e i movimenti dell'uno attivano di riflesso le zone del cervello deputate ai medesimi movimenti nell'altro: il cervello codifica quelle azioni come se fossero compiute in prima persona, così è in grado di comprenderne il senso e prevederne/ipotizzarne l'intenzionalità¹⁰. Questo tipo di predisposizione biologica rappresenta la premessa essenziale alla cooperazione attiva e all'abitudine di modelli di azione condivisi socialmente. Questi studi si sono rivelati perciò fondamentali nell'investire di rigore scientifico ciò che veniva considerato semplicemente come un sentimento di appartenenza senza alcun vincolo biologico: il "sentire" comune che predispone l'uomo alla socialità e all'instaurazione di relazioni intersoggettive di tipo solidaristico è di fatto inscritto nel genoma umano.

L'uomo è dunque un essere gregario che necessita di vivere in contesti plurali. «L'esistenza umana solitaria è esistenza a livello animale»¹¹, scrivono Berger e Luckmann, intendendo che è teleologicamente orientata alla soddisfazione dei bisogni primari della sussistenza. La vita collettiva possiede invece il carattere distintivo della potenza creatrice dell'uomo sul mondo ed è proprio attraverso l'ordine sociale, che tuttavia non trascende le leggi naturali del regno biologico ma le integra a quelle esclusive del regno umano, che l'uomo ha compiuto quel salto evolutivo che gli ha permesso di adattare l'ambiente esterno alle sue caratteristiche¹². La specie umana è l'unica in grado di modificare l'ambiente e di crearne di nuovi. Si pensi alle più rivoluzionarie invenzioni, dalla ruota alle tecnologie per l'esplorazione spaziale. Come osserva McLuhan, queste non sono che estensioni dello stesso corpo umano che innescano trasformazioni di immensa portata nell'ambiente fisico e introducono nuove condizioni sociali in grado di inscrivere profonde modificazioni nella natura umana (McLuhan, 2011), in un processo costante di adozione di nuove strategie adattative per il superamento delle circostanze ambientali sfavorevoli. È in questo senso che la scienza antropologica considera la cultura come *nicchia ecologica*¹³ dell'uomo: le variabili culturali si inseriscono come fattori determinanti nel suo percorso evolutivo, fattori che vanno al di là della stessa trasmissibilità genetica. L'uomo

¹⁰ Cfr. P. Cervari, S. Cornaglia, D. Sorrenti, M. Tarantino, *IES. Intelligenza empatico sociale. I neuroni specchio per lo sviluppo delle organizzazioni*, 2010, p. 40.

¹¹ P. Berger, T. Luckmann, op. cit. p. 73.

¹² Cfr. A. Beltrán, *Paleoantropologia e preistoria: origini, paleolitico, mesolitico*, 1993, p. 94.

¹³ Ivi, cit. p. 95

interagisce col proprio ambiente strutturandolo in un ordine di significati simbolici che hanno la funzione di sottrarre l'agire umano al caos del reale. Il concetto di cultura rimanda ai suoi aspetti di *creatività, arbitrarietà, astrazione e simbolismo* (Bauman, 1976; De Benedittis, 2013; Bettinelli, 2016) come insieme di elementi atti a guidare il comportamento umano nella realtà. In quanto prodotto della volontà dei singoli in un contesto interattivo, i simboli culturali cambiano nel corso della storia umana e sono precipuamente legati al particolare habitat in cui sorgono¹⁴. Il loro significato, infatti, si può cogliere esclusivamente all'interno di un sistema più esteso di relazioni tra significati condivisi che ha come fine ultimo quello di conferire ordine e struttura ad un dato ambiente. Questa prerogativa umana di strutturare ed essere strutturato (Bauman, 1976), risponde all'esigenza di rendere la realtà meno complessa e quindi maggiormente intellegibile: dare senso al mondo significa renderlo prevedibile e orientare sulla base di queste previsioni le proprie scelte, in economia di tempo e dispendio energetico. È evidente che inteso in tal senso è controintuitivo declinare il sostantivo "cultura" al singolare: Bauman (1976) nel prendere in esame la tipologia "differenziale" nella sua classificazione tripartita di tale concetto, ne riconosce l'aspetto relativo e collegato alle diverse modalità di interpretare la complessità – strettamente connessa al contesto storico e spaziale – e di darle ordine. Seguendo questa traccia, le culture non sono che i diversi modi con cui in contesti socio-spaziali differenti si sono imposte particolari visioni del mondo, che hanno dato vita a corrispondenti universi simbolici di regole, codici di comportamento e rappresentazioni sociali. Attraverso il complesso dei simboli culturali la prassi umana si sostanzia in operazioni di selezione, raggruppamento e separazione degli oggetti e dei fenomeni osservati nel mondo fisico e sociale, mediante definizioni di regolarità e invarianze o di differenze. La cultura è dunque un processo sociale che avanza per divisioni categoriali, poiché a produrre differenze è la stessa conoscenza umana. Come scrive Luhmann, «la conoscenza proietta delle distinzioni in una realtà che non conosce alcuna distinzione [...]»¹⁵. È in primis sé stesso che l'uomo coglie in forma scissa: la sua esistenza è un *essere-nel-mondo*¹⁶ in cui la coscienza della propria unità avviene in rapporto all'ambiente dal quale è distinta. Questa particolare condizione fa sì che la conoscenza di sé sia sempre mediata dalla conoscenza del mondo¹⁷.

È, in particolare, il rapporto con gli altri che definisce chi siamo. Il processo che conduce alla consapevolezza di sé si sostanzia sempre nel percorso di una *coscienza tra le coscienze*. Questo

¹⁴ Ivi, p. 96.

¹⁵ N. Luhmann, *Conoscenza come costruzione*, 2007, cit. p. 78.

¹⁶ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi editore, 2005.

¹⁷ Cfr. A. Santambrogio, *Costruzionismo e scienze sociali*, 2010, p. 160.

significa che ogni soggetto oltre a produrre una rappresentazione di sé stesso, costruisce socialmente anche le rappresentazioni degli altri. Per utilizzare la terminologia meadiana, le persone che si incontrano in contesti sociali danno vita ad *interazioni simboliche*, definendo e orientando le loro azioni reciproche all'interno di cornici di significato e norme etiche condivise socialmente. Come si è tentato di spiegare in precedenza, questo permette agli individui di agevolare il processamento degli stimoli percettivi e ridurre la complessità dell'informazione quanto più possibile in categorie soggiacenti. La categorizzazione sociale risponde ad una logica di classificazione in cui gli individui vengono raggruppati in base a determinate caratteristiche, la cui salienza è culturalmente e storicamente condizionata. Questo processo di categorizzazione traccia confini all'interno delle collettività, tanto che le persone vengono identificate come membri di un gruppo sociale piuttosto che come singoli individui¹⁸. L'effetto indiretto di tale meccanismo è che le differenze tra i diversi gruppi non sono avvertite come costruzioni mediate socialmente, ma come l'evidenza di un carattere biologico e immutabile¹⁹.

Questa tendenza a cristallizzare come naturale ciò che è artificiale e arbitrario aderisce ad una istanza umana di definizione del proprio ambiente secondo un ordine stabile e permanente, che escluda ad ogni livello incrementi di entropia e conseguente senso di incertezza nell'agire. Le rappresentazioni e le categorie sociali hanno il vantaggio di operare una selezione delle caratteristiche altrui, comuni o affini al gruppo di appartenenza – e quindi familiari – a partire da informazioni estremamente limitate per poter esprimere un giudizio che vada al di là dei soli attributi visibili connessi al genere, l'etnia, l'età, la condizione sociale, e così via²⁰. Queste differenze, almeno apparenti, sono comunque sufficienti a suscitare negli individui un sentimento di appartenenza che getta le basi per la costruzione della propria identità²¹. Nel processo di identificazione con il gruppo interno e dal costante confronto con i gruppi esterni tendiamo a definire noi stessi come meno complessi, depositari di pochi salienti tratti identitari. Sia nelle dinamiche infragruppo che intergruppo vige il principio di una classificazione riduzionista che annulla le infinite sfumature che ci distinguono gli uni dagli altri: a rilevare sono quelle poche caratteristiche riconoscibili che si caricano di un peso specifico diverso a seconda degli individui con cui interagiamo. Amartya Sen ha parlato a tal proposito di un'attitudine radicale dominante che concettualizza in senso «solitarista» l'identità umana e la considera come univoca e riflettente l'appartenenza ad un solo gruppo specifico, generalmente

¹⁸ Cfr. M. N. Quiles del Castillo, 2019, op. cit. p. 22.

¹⁹ Cfr. A. Santambrogio, 2010, op. cit. p. 161; M. N. Quiles del Castillo, 2019, op. cit. pp. 23-24.

²⁰ Cfr. M. N. Quiles del Castillo, 2019, op. cit. p. 22.

²¹ Per un approfondimento sul tema dei meccanismi di formazione dell'identità attraverso le relazioni intra e intergruppo si rimanda alla *Social Identity Theory* di Henry Tajfel e Jhon Turner.

definito dalla fede religiosa o dall'etnia²². I risvolti parossistici di questo criterio riduzionista culminano nei fenomeni di intolleranza e di stigmatizzazione, in cui la percezione della differenza si declina nei termini di una presunta disuguaglianza fisica e sociale. Questa rappresentazione essenzialista degli altri fa propria la narrazione discriminatoria del *noi/loro* tipica della logica etnocentrica che impone una gerarchia fra i gruppi sociali (Quiles, 2019).

Il senso di comunità e di identificazione al gruppo ha rappresentato nel corso dell'evoluzione umana la chiave di successo e la strategia vincente per la sopravvivenza della specie: è indubbio che il sentirsi parte di un gruppo sociale non può che apportare notevoli vantaggi individuali e collettivi in termini di opportunità di vita, successo e benessere esistenziale. Questa forte spinta identitaria risponde al desiderio umano di sentirsi pienamente accettati e riconosciuti dagli altri, ma può ingenerare – e degenerare in – un sentimento di esclusività e di rifiuto delle soggettività percepite come “altre”. Il processo di stigmatizzazione si fonda proprio sul ribaltamento del meccanismo di riconoscimento dell'altro, avvertito come una potenziale minaccia al sistema di valori, tradizioni e norme etiche a cui si è scelto di aderire e perciò detentore di una presunta diversità, incentrata su un'idea esclusivista dell'identità. È il significato che si costruisce attorno alle differenze percepite, la cui rilevanza è stabilita dalla propria appartenenza sociale, a decretare la formulazione di un giudizio di inferiorità: è in questi termini che si intende chiarire come lo stigma sia il risultato di una costruzione sociale. Nel formulare il giudizio stigmatizzante si tiene conto di quella sola differenza che ci distingue dall'altro e si annullano le altre identità che simultaneamente convivono in noi, ma che decidiamo deliberatamente di non far entrare in quel rapporto. Si può osservare, così, come l'etero-definizione sia sempre, anche, un'auto-definizione che cristallizza in entrambe le direzioni le identità: le assegnazioni identitarie che imponiamo agli altri definiscono automaticamente noi stessi.

Quando le rappresentazioni sociali rendono manifesta la diversità, questa viene sentita come una minaccia diretta all'integrità del proprio corpo che rappresenta il luogo nel quale la società incarna le sue credenze e i suoi valori e in cui si deposita l'idea stessa di società: la conflittualità tra gruppi opposti si combatte sempre nel terreno di contrapposti ideali di società che la vita collettiva realizza²³. Il corpo, con i suoi movimenti e il linguaggio della gestualità che gli è proprio, diviene il simbolo di una cultura che si fonda, si conserva e si trasmette attraverso la sua spettacolarità e le sue manifestazioni esteriori, capaci di influenzare profondamente pensieri

²² Cfr. A. Sen, *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York-London, 2006.

²³ Cfr. E. Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, 1973, p. 421.

e abitudini, senza coinvolgere per questa via il ragionamento e la significazione verbale²⁴: è una comunicazione diretta e simbolica, e per questo sentita come maggiormente pervasiva e incontrollabile. Attraverso le sue differenze percettibili il corpo diviene archetipo di una minaccia intollerabile, di un «fastidio violento» – per rubare un’espressione a Pasolini – generato dal suo potere disgregante dell’ordine sociale che legittima, in chi lo avverte come tale, l’adozione di condotte discriminatorie e marginalizzanti. Il sentimento di paura che suscita il “diverso” nasconde un’eziologia che trova nel senso di incertezza il suo principio causativo. L’esperienza angosciante di perdere la propria unità identitaria riflette la paura di una minaccia avvertita all’unità del corpo sociale nel quale ci si identifica. La stigmatizzazione fa proprio il linguaggio dell’esclusività: gli stessi tentativi di integrazione sociale da parte di coloro a cui il marchio del “diverso” è stato affibbiato con successo sono visti come potenziali azioni sabotatrici della coesione interna al sistema di pratiche e tradizioni a cui si rifà il proprio gruppo di appartenenza. È l’indistinzione tra “noi” e “loro”, a cui i processi di integrazione condurrebbero, a costituire il reale fattore di intolleranza: l’opacità dei confini svelerebbe la fragile impalcatura su cui poggia il proprio autoinganno nell’aderire ad una credenza illusoria come la superiorità delle proprie differenze culturali, e susciterebbe perciò un inaccettabile sentimento di rancore o, meglio, di *ressentment*²⁵. L’aspetto della tendenza culturale alla differenziazione è stato ampiamente messo in luce da René Girard:

«Non vi è cultura all’interno della quale ciascuno non si senta “differente” dagli altri e non giudichi legittime e necessarie le differenze. [...] In ogni individuo esiste una tendenza a sentirsi “più differente” di ogni altro rispetto agli altri e parallelamente, in ogni cultura, una tendenza a ritenere sé stessa non solo come differente dalle altre, ma come la più differente di tutte, poiché ogni cultura alimenta negli individui che la compongono questo sentimento di “differenza”. [...] Non è mai la loro differenza specifica che si rimprovera alle minoranze religiose, etniche, nazionali; si rimprovera loro di non differenziarsi affatto»²⁶.

Ancora una volta il vettore principale di instabilità umana è l’incertezza generata dalla confusione, dal *dis-ordine*. Lo stigma rappresenta il rimedio di un fanatismo perverso a questa indifferenziazione senza punti fermi, che permette di rendere iper-visibili le diversità costruite socialmente e senza alcun referente reale. Il paradigma per eccellenza del corpo marchiato è

²⁴ Cfr. G. Marrone, *Corpi sociali. Processi comunicativi e semiotica del testo*, 2001.

²⁵ Sul tema del risentimento si veda, oltre quella di Nietzsche, anche l’originale lettura proposta da Max Scheler: *Il risentimento*, Chiarelettere, 2019.

²⁶ R. Girard, *Il capro espiatorio*, 1987, Milano, cit. p. 42-43.

quello degli ebrei durante il nazifascismo a cui era stato imposto il tatuaggio identificativo, uno stigma carico di pregnanza simbolica che doveva rendere percettibile a chiunque la loro inferiorità razziale: la ghettizzazione prima e lo sterminio poi dovevano servire a mondare il corpo sociale dal “germe contaminatore” dell’ebraismo. Agli ebrei si attribuiva la colpa imperdonabile di essersi indifferenziati integrandosi, e in particolar modo dell’aver contratto matrimoni misti con persone di razza ariana, generando così prole meticcia: questo spiega l’ossessione nazifascista per il «sangue», il simbolo di una indistinzione al suo più alto livello di espressione.

Il senso di incertezza è generato anche da aspettative disattese di ruoli imposti da modelli prescrittivi culturali e sociali. In questo senso, lo straniero incarna la figura archetipica di una alterità irriducibile proprio perché sfuggente ad una procedura di incasellamento implicito ad ogni struttura sociale. Uno dei primi studiosi a sottolineare il senso di incertezza provocato dal mancato posizionamento dello straniero nella società ospitante è stato Simmel. Lo straniero per Simmel è un soggetto che condivide con gli altri uno spazio, che sebbene non sia solo di passaggio ma di fermata, non tramuta mai in luogo di appartenenza, il «luogo antropologico»²⁷ del legame sociale e della storia collettiva. La sua soggettività si declina nei termini di una polarità spaziale che include al contempo la lontananza e la vicinanza: l’estraneo, infatti, è il soggetto lontano che è vicino²⁸. L’esperienza sociale della prossimità con l’alterità è vissuta sempre come potenzialmente disgregante per la stabilità dell’ordine costituito: l’estraneo occupa uno spazio che non gli è proprio, che non gli appartiene, e perciò la sua presenza non si attualizza mai come un *qui*, ma sempre come un *là*, il luogo inimmaginabile dell’altrove. Lo straniero porta su di sé l’impronta di una diversità attribuita convenzionalmente, sulla base di qualità esteriori assunte come differenze “naturali” e a cui dunque non può sottrarsi. La stigmatizzazione lo condanna ad occupare il margine, lo spazio delle eccedenze, che simboleggia la sua distanza dal centro e da un’autentica esperienza di riconoscimento.

1.2 Stigma e senso comune

Il precedente paragrafo ha chiarito come il significato della diversità si costruisca in seno ai rapporti sociali. Gli individui percepiscono come naturali e oggettive qualità la cui rilevanza è attribuita socialmente e convenzionalmente. Come tratto distintivo che simboleggia una

²⁷ L’espressione è ripresa da Nonluoghi di Marc Augé, p. 8.

²⁸ Cfr. G. Simmel, *Sociologia*, Meltemi, 2018.

diversità, lo stigma presuppone, come scrive Josè Francisco Morales Dominguez, «un soggetto *portatore* da una parte, e uno *esportatore* dall'altra»²⁹. Questo processo si concretizza secondo modalità inavvertite e sedimentate sullo sfondo della realtà sociale: fenomeni carsici che lasciano in superficie tracce e frammenti di una marcatura stigmatizzante come indizi di un'attività consuntiva tacita e sotterranea. Ad erodersi sono i legami sociali. O meglio, il giudizio negativo attribuito alle “differenze” gioca d'anticipo impedendo di creare le condizioni favorevoli al principio di un'interazione. Questo significa che lo stigma e i fattori distintivi, agendo come inibitori della socialità, possono determinare la qualità delle relazioni personali di un individuo e la sua piena accettazione da parte della comunità di riferimento. Se ad essere percepita è solo la differenza manifesta e non il processo germinativo che l'ha prodotta, la stigmatizzazione si sottrae alla problematizzazione da parte degli attori sociali e lo stigmatizzato viene considerato come il solo responsabile della propria condizione svantaggiata; in altre parole, i membri del gruppo sociale considerano come connaturata alla persona stessa un'inferiorità assegnata sulla base di un giudizio soggettivo e arbitrario. Il processo di *naturalizzazione* dello stigma tramuta così l'inconsistente volubilità di un'opinione nell'apparente oggettività di un dato di fatto: sebbene sia costruito, lo stigma non è irrealistico; al contrario, è tanto più reale quanto più divisivi sono i suoi effetti all'interno dei gruppi umani.

L'aspetto centrale su cui soffermarsi è che la parvenza di realtà dello stigma viene investita di credito non solo da chi lo affibbia, ma altresì da colui a cui è stato affibbiato, proprio in forza del fatto che il suo significato è frutto di un accordo intersoggettivo: nel processo di stigmatizzazione gli altri giocano un ruolo determinante condizionando le nostre credenze e la nostra condotta; noi siamo disposti ad accordare fiducia nella realtà in cui anche gli altri credono e che ritengono essere “normale” credere. Questo dimostra che anche il concetto di “normalità” non possiede alcun referente oggettivo nella realtà, ma è costantemente costruito e processato nell'ambito dei rapporti sociali.

Nella costruzione del significato della differenza è proprio il senso del suo contrario ad essere sottinteso ma a costituire la forza determinante del processo: il dato informativo emerge in risposta ad una variazione in un sistema di invarianze che opera in background. A fare da traino in questo processo di costruzione è quindi lo stesso assunto implicito di “normalità” a cui il giudizio sulla diversità è inestricabilmente saldato. Noi intendiamo qualcosa come rilevante a partire da un fondale di indistinzione che rende ancor più evidente l'apertura diaframmatica tra

²⁹ J. F. Morales Dominguez, Prologo, in M. N. Quiles del Castillo, *El estigma social*, op. cit. p. 11-12.

ciò che assumiamo come abituale e ciò che vi si discosta vistosamente. Il contenuto non è mai isolato dal contesto: come la campitura di una tela in un dipinto, così lo sfondo del tessuto sociale conferisce un ordine figurativo e simbolico a tutto ciò che vi si intesse al di sopra. È l'imperturbabile naturalezza del *dato per scontato* a mettere in risalto tutto ciò che non si fonde o confonde con esso. Dalla natura di questo contrasto sorge e si conserva il significato della diversità in relazione alla normalità, così come il concetto di alterità è implicante il concetto di identità. Si tratta dell'*unità della differenza* di cui parla Luhmann, come senso costitutivo del rapporto ossimorico, ma indissolubile, tra soggetto e oggetto: «l'uno per l'altro, l'uno nell'altro³⁰».

La fitta tessitura dell'inavvertito rappresenta l'elemento costitutivo dello spazio scenico delle interazioni sociali nel mondo della vita quotidiana, nel quale gli individui adottano quello che Alfred Schütz ha definito *l'atteggiamento naturale*. Adottare una tale condotta significa far propria la conoscenza che dà per scontata la compresenza degli altri, dei quali si riconosce una similarità basata su una comune fornitura cognitivo-sensoriale che guida l'esperienza umana nella realtà³¹. Da questo deriva il dato (confortante) che anche gli altri assumono presumibilmente quanto noi percepiamo nella porzione di ambiente che condividiamo, proprio perché supportati dallo stesso apparato biologico psico-percettivo. Questo assioma ci permette di lasciare da parte l'ipotesi che quanto si materializza davanti ai nostri sensi appare diversamente da come ci sembra e da come lo descriviamo. *L'atteggiamento naturale* è infatti caratterizzato dalla sospensione del dubbio, l'*epochè*. Aprirsi al dubbio significa accettare l'idea che le cose potrebbero non essere come sembrano e che perfino noi stessi potremmo essere diversi da come crediamo. Il dubbio schiude le porte all'esperienza estrema di un esilio da sé stessi e dell'attraversamento di una zona grigia di disconnessione tra il sé e la realtà, in cui lo spazio di separazione tra il dentro e il fuori diviene incolmabile. Questo vuoto è generalmente riempito attraverso la nostra conoscenza *pre-teoretica* – una conoscenza che precede il momento riflessivo, che anticipa la messa in questione degli eventi e delle cose – che Schütz definisce *tipizzazioni del senso comune*. Si tratta di una sorta di “cassetta degli attrezzi” che riceviamo attraverso gli scambi intersoggettivi ed in particolare attraverso il processo di socializzazione attivo fin dalla nascita. La trasmissione di schemi interpretativi e categorizzazioni tipizzanti è dunque in massima parte mediata socialmente ed è determinata dal

³⁰ G. Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, 2002; trad. it. di Stefano Verdicchio, *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, 2020, cit. p. 85.

³¹ Cfr. P. Magnante, *Il mondo dell'ovvio. Il concetto di senso comune da Simmel a Pirandello*, 2018, p. 62.

fatto che nasciamo in una realtà pre-costituita e pre-interpretata³². Questo comporta che anche il *bagaglio di conoscenza* trasmesso, che accettiamo dandolo per scontato, sia derivato dalle generazioni di individui venuti prima di noi e con le quali in parte interagiamo nell'ambiente quotidiano: l'atto della nascita ci proietta in una realtà che manifesta il carattere auto-evidente del *già dato* e dunque assodato, indubitabile. L'acquisizione degli strumenti che ci vengono offerti socialmente per decifrare la realtà e poter agire e interagire in/con essa avviene quindi pre-riflessivamente, senza la guida di un processo valutativo. Il punto centrale è che la possibilità di interagire materialmente con un mondo di oggetti e di persone fisiche che “risponde” funzionalmente alle aspettative del sistema di conoscenza pragmatico-esperienziale ci fornisce la prova tangibile che il mondo di vita quotidiana possiede l'abilitazione ufficiale di realtà “vera e propria” che racchiude in sé tutte le altre e da cui si distingue per grado maggiore di rilevanza: ad assumere la resistenza materiale tipica degli oggetti è la stessa conoscenza “immateriale” che ci fornisce le istruzioni per adoperarli. Accade quindi che il concetto di “realtà” impregna della sua essenza anche il pacchetto di vissuti, conoscenze, idee che definisce il nostro mondo interiore, tanto che tale concetto e il suo referente “mondo reale” subiscono uno slittamento semantico: il loro significato viene a coincidere con quello di “verità”, di assioma indubitabile e pertanto metro di separazione di tutte le altre *province di significato* attraverso cui peregriniamo nel corso della nostra esistenza. Il passaggio da una provincia all'altra avviene sempre attraverso l'unica porta d'accesso rappresentata dalla realtà quotidiana, in cui al termine del nostro viaggio ideale facciamo obbligatoriamente ritorno.

Noi abbiamo accesso a diversi ordini di realtà – sostiene Schütz riprendendo il concetto delle *realtà multiple* di W. James³³ – ma non in tutte partecipiamo con la totalità di noi stessi come accade nel mondo della realtà esperibile, delle circostanze e degli oggetti concreti che si possono maneggiare. Questo coinvolgimento percettivo-cognitivo è avvertito ma non tematizzato, in quanto inseparabile dall'apprensione: si tratta di una forma di conoscenza di cui se ne accettano le condizioni incondizionatamente, senza avvertire l'esigenza di motivarle o giustificarle razionalmente. La legittimità avalutativa della conoscenza empirica del mondo di vita quotidiana risiede nella sua funzionalità pragmatico-operativa: è per tale ragione che essa rappresenta la *provincia fondamentale di significato* dell'esperienza umana nel mondo³⁴. La caratteristica fondativa di tale realtà è quella di essere la sola in cui la partecipazione umana è

³² Cfr. E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, 2008, p.7.

³³ Cfr. A. Schütz, *Sulle realtà multiple* in *Saggi sociologici*, 1979.

³⁴ Cfr. L. Muzzetto, *Il soggetto e il sociale. Alfred Schutz e il mondo taken for granted*, 2006, p. 54.

totale e totalizzante, che predispone ad uno stato di completa veglia di cui si ha piena coscienza attraverso l'unità mente-corpo³⁵. Le interazioni con il mondo “alla mia portata”³⁶ presuppongono una dimensione aptica, in cui la percezione del con-tatto con gli oggetti si traduce in sensazioni attraverso gli impulsi elettrici del sistema nervoso, che scorre lungo il corpo e la *carne*³⁷. I propri vissuti esperienziali hanno dunque un referente nel *corpo vivo* e nei suoi molteplici stati di cui si fa esperienza diretta e immediata del *qui e ora*.³⁸ Lo spazio dell'esperienza è quindi lo spazio di intermediazione *dei corpi*³⁹. Il plurale suggerisce che l'ambiente in cui siamo immersi è caratterizzato dalla presenza di altri individui che fa dell'esperienza della partecipazione individuale al mondo della vita una *com-partecipazione*. Questo aspetto è centrale: gli altri concorrono a rafforzare o minare la certezza che attribuiamo al nostro sistema di conoscenze che ci guida nello spazio sociale. L'esperienza del mondo quotidiano con e degli altri costituisce infatti il punto di raccordo del passaggio *dal soggetto al sociale*⁴⁰, ovvero sia lo snodo centrale in cui la conoscenza costruita e accettata intersoggettivamente si innalza a *sensu comune* e assume i tratti di quella che tutti sono concordi nel definire «realtà».

Il mondo della vita quotidiana è dunque caratterizzato da un sistema di condivisione dei significati che si basa su costrutti tipici o schemi concettuali che rappresentano gli strumenti base per poter interpretare la realtà e rendere fruibili le interazioni con gli altri. Gli attori sociali si avvalgono di un sistema simbolico di senso implicito che rende agevole l'interazione ed esclude di esplicitare necessariamente in ogni situazione i contorni semantici entro cui si svolgono le conversazioni o le condotte sociali. Le tipizzazioni di senso comune operano tacitamente, ma nella misura necessaria agli attori per inquadrare le interazioni in un universo di senso condiviso che sia coerente con quanto si sta svolgendo davanti a loro. I soggetti, mediante l'uso delle tipizzazioni, percepiscono gli oggetti e gli individui con cui si interfacciano come possessori rispettivamente di caratteristiche e qualità *tipiche*. In particolar modo quando ci relazioniamo con gli altri gli schemi concettuali ci permettono di astrarre dai loro vissuti – particolari e unici – dei modelli generali de-soggettivati e anonimi⁴¹ e in quanto tali fungibili,

³⁵ Cfr. A. Schütz, T. Luckmann, *The structures of the Life-World*, 1973, p.35.

³⁶ Cfr. L. Muzzetto, op. cit. p. 53.

³⁷ Cfr. Deleuze, *op. cit.* p. 86.

³⁸ Cfr. E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, ed. italiana 2008, p. 8.

³⁹ Cfr. A. Schutz, *Il problema della rilevanza*, citato in L. Muzzetto, *Il soggetto e il sociale. Alfred Schutz e il mondo taken for granted*, Milano, 2017, p. 53.

⁴⁰ L. Muzzetto, op. cit, p. 22.

⁴¹ Cfr. A. Schütz, op. cit. p. 314 e ss.

cioè categorizzabili. Le individualità si dissolvono in *tu generici* estrapolati dalla bolla spazio-tempo delle biografie particolari e fissati in una tipologia sempre disponibile nei contenuti della coscienza soggettiva. Questo permette di avere cognizione non solo delle personalità con cui ci si rapporta in forma diretta nella contemporaneità, ma anche dei predecessori e successori⁴². La conoscenza degli altri presuppone sempre una profilazione secondo schemi di tipizzazione che attraversano diversi gradi di anonimità, i quali rispondono a loro volta alle variazioni di un gradiente di prossimità spaziale e temporale: più aumenta la distanza con l'altro (sia fisica che temporale) più aumenta il grado di anonimità del processo di tipizzazione e l'altro verrà colto attraverso pochi e incompleti tratti informativi⁴³. In ogni caso anche l'esperienza diretta con un "tu" prossimo e familiare non sarà mai accessibile in forma immediata e integrale, poiché il *suo* vissuto sarà sempre avvertito come estraneo, cioè esterno e irriducibile al *mio*. Per utilizzare la terminologia di Husserl, è concessa solo un'«esperienza trascendentale dell'altro», ossia di separazione e non consustanzialità⁴⁴. In ogni caso le interazioni sociali sarebbero impossibili senza il ricorso a questa modalità di accesso e di comprensione, seppur parziale dell'altro. L'utilizzo di *tipi* predispose la nostra psiche alla prevedibilità di talune condotte o taluni fenomeni fisici e sociali. Il presupposto del sapere tipizzato è infatti la sua ripetibilità, la sua capacità di agire come un coefficiente moltiplicatore di innumerevoli combinazioni di contenuti tipici. Questo facilita la costruzione di uno spettro quanto più vario di possibili tipologie di individui e di condotte sedimentato nella nostra memoria che ci rende meno impreparati rispetto all'*inaspettato* e all'ignoto. La capacità di prefigurare corsi d'azione risulta possibile grazie a questi schemi anonimi di regolarità tipiche che seguono il criterio analogico dei rapporti di somiglianza tra le cose o tra le persone. In questo modo la conoscenza tipizzata apre le porte alla ripetitività delle azioni e ripara gli attori sociali dal dubbio e dalla messa in questione delle dinamiche tacite con cui si manifesta il reale. Tutti questi aspetti fanno parte del mondo di vita quotidiana, una realtà dominata dall'automatismo cognitivo e dall'intuitività irriflessa delle abitudini e dei gesti routinari.

L'atteggiamento naturale rappresenta il "grado zero" del dato per scontato. Esiste, infatti, secondo Schütz, un livello di conoscenza *on hand* a cui il dubbio non ha mai accesso ed è rappresentato dalle modalità invarianti degli schemi dell'esperienza da cui vengono desunti gli schemi interpretativi o tipizzazioni⁴⁵. Si tratta di strutture dell'esperienza che fanno parte di

⁴² Ibidem, p. 232-233.

⁴³ Cfr. L. Muzzetto, op. cit. p. 33.

⁴⁴ Cfr. R. Kirchmayr, *La violenza di uno sguardo. Scene da Sartre (e da Husserl)*, in *Scenari dell'alterità*, a cura di P. A. Rovatti, 2004, p. 21.

⁴⁵ Cfr. L. Muzzetto, op. cit., p. 55.

quello che Husserl definisce il *concetto naturale di mondo*, con il suo carattere *pre-dato* e *pre-scientifico*⁴⁶. Vi è dunque un piano di conoscenza di senso comune che costituisce lo strato disorganizzato e originario dell'esperienza pre-concettuale, che ogni uomo ri-vive nel contesto quotidiano. Su questo punto la visione di Schütz converge con quella di Husserl: tale conoscenza rappresenta il livello dell'*atteggiamento naturale* nel mondo empirico in cui il rapporto con le cose e con gli altri – la *pre-datità* del mondo che si impone all'esperienza soggettiva umana – attraversa una forma di esperienza originaria di un costante ritorno all'immediatezza del presente attuale, all'*hic et nunc* in cui termina qualsiasi nostro peregrinare ideale. Ogni rivolgimento nel ricordo del vissuto si configura sempre come “esperienza nell'esperienza” di percezioni del presente attuale⁴⁷. L'esperienza conosce infatti una sola temporalità che è quella dell'immediatezza, che ci riporta ad un momento sempre originario della conoscenza, come a dire che costantemente la anticipa e la pre-condiziona. Il pensiero riflessivo che organizza l'esperienza in memoria e contenuti tipici è sempre posteriore all'evento esperienziale che l'ha prodotta. La conoscenza, infatti, coincide con un *vissuto*, a cui ci riferiamo sempre nel passato perché nel momento esatto in cui lo riflettiamo nella coscienza è già inesorabilmente accaduto. In definitiva, questo è l'irriducibile nucleo generativo del fondo di senso condiviso, presupposto per tutti gli altri strati di conoscenza ad esso saldamente vincolati. A causa di questa limitata condizione ontogenetica l'essere umano è costretto ad operare nel mondo funzionalmente ed intenzionalmente ad esso. Nell'agire esperiamo quotidianamente dell'irriducibilità e della trascendenza del mondo da cui scaturisce la consapevolezza di una struttura di realtà ineliminabile e costantemente *presente*, ma allo stesso tempo dai contorni invisibili poiché “ambientale” e perciò saturante l'intero campo della nostra attenzione nell'*hic et nunc*. Il livello di senso comune esente dal dubbio di cui parla Schütz origina proprio da questo: dalla pre-cognizione di un mondo determinato al di là della nostra volontà e che si pone come condizione di possibilità dell'esperienza antropologica.

Il livello reversibile di senso comune è invece quello *at hand*, una conoscenza “a portata di mano”, disponibile e spendibile nella vita quotidiana, mediante la quale le categorie-base vengono riempite e interrelate per formarne un sistema coerente⁴⁸. Questi contenuti sono dati

⁴⁶ Cfr. E. Husserl, op. cit.

⁴⁷ Cfr. A. Schutz, op. cit. p. 105.

⁴⁸ In realtà, l'assunzione soggettiva di coerenza del sistema di conoscenza è illusoria. Come scrive Schütz infatti: «Il sistema di conoscenza così acquisito – incoerente, contraddittorio e solo parzialmente chiaro com'è – per i membri interni al gruppo assume l'apparenza di una coerenza, chiarezza e non contraddittorietà *sufficienti* per offrire a ciascuno una ragionevole possibilità di comprendere e venir compreso»; A. Schutz, *Lo straniero. Un saggio di psicologia sociale*, cit. p. 17.

per scontato, ma solo fino a quando un evento inaspettato non sconvolge l'orizzonte di senso condiviso e rende manifesta l'inadeguatezza formale degli asserti su cui poggia. Il principio di ovvietà attorno a cui si sviluppa questa conoscenza è conferito attraverso l'apporto della cultura e dell'ambiente sociale in cui ci formiamo come soggetti: rappresenta, nel concreto, quella parte di senso comune strettamente connessa alla dimensione storico-culturale in cui siamo immersi⁴⁹. La sua struttura, per così dire, più epidermica e superficiale rispetto alla conoscenza *on hand*, la rende maggiormente esposta e permeabile alle infiltrazioni dei modelli culturali con i relativi mutamenti che questi comportano nel divenire storico.

Su tale livello di conoscenza appena descritto si innesta il meccanismo di costruzione dell'alterità implicito al processo di stigmatizzazione. La relazione con il "diverso", il portatore di stigma, segue le dinamiche di tipizzazione dell'altro, intersecando nello specifico il piano della dimensione socioculturale e di appartenenza al gruppo. La conoscenza dell'altro, come abbiamo chiarito, è sempre parzialmente accessibile e resa possibile solo mediante costrutti tipici che vengono trasmessi socialmente e accolti in forma irriflessa. L'interazione quotidiana con i membri del proprio gruppo di appartenenza costituisce la corsia preferenziale per l'acquisizione di tale conoscenza. La peculiarità di queste relazioni è che si svolgono faccia a faccia, in un presente vivente e in una prossimità spaziale che delimita i contorni di quello che Schütz definisce il *mondo sociale ambiente*⁵⁰ a cui ciascuno appartiene. Il sapere derivato da questi scambi intersoggettivi si deposita nel fondo di conoscenza *at hand* da cui si attinge per colmare il vuoto di indeterminatezza generato dalle parziali informazioni provenienti dall'esperienza dei vissuti altrui. Nel presente ambientale gli stretti contatti con i membri del gruppo rendono fruibile l'apprensione di condotte e azioni nell'attualità del loro decorso; questo permette di sperimentare, nell'immediatezza dell'esperienza empirica, l'attendibilità dei propri contenuti tipizzati e di perfezionarli in forme, per così dire, più "personalizzate" e meno distanti dalla singolarità di ogni comportamento individuale. Tale è la premessa essenziale all'elevato grado di conformità delle condotte e della estesa capacità, comprovata intersoggettivamente, di prevedere il senso dell'agire altrui, osservabili tra i membri interni ai gruppi sociali e in forza maggiore ai gruppi primari⁵¹. L'elevato grado di conformismo struttura l'ambiente sociale del gruppo in una uniformità condivisa di gesti e azioni di routine che appiattiscono l'orizzonte del presente quotidiano in una linearità visiva di elementi sempre identici a loro stessi e per questo considerati irrilevanti. La conoscenza tipizzata del senso comune risulta spendibile anche per

⁴⁹ Cfr. L. Muzzetto, op. cit., p. 56.

⁵⁰ A. Schutz, op. cit., pp. 262 e ss.

⁵¹ Cfr. L. Muzzetto, op. cit. p. 83.

“riempire” di contenuti tipizzati i lacunosi profili individuali degli appartenenti ai gruppi esterni. Si tenta cioè di supplire il vuoto esperienziale dovuto alla lontananza spaziale e alla mancata interazione diretta con l’altro. Questi costrutti hanno la peculiarità di non prevedere alcuno schema anticipatore per l’interpretazione di una possibile reazione ad un’azione diretta, proprio perché è un tipo di conoscenza che funge da semplice mappa interna al gruppo per inferire colui che è esterno ad esso: è, come scrive Schütz, «una conoscenza, per così dire, isolata»⁵². Nel fenomeno dello stigma questo aspetto viene accentuato ancor più dal fatto che risulta ostacolata sul nascere la possibilità di dare principio a una interazione con il portatore di stigma che renda maggiormente accessibile il suo vissuto. Quello che l’esperienza non afferra dell’altro viene supplito dai propri contenuti soggettivi mediati socialmente, ma la profilazione che ne scaturisce viene strutturata secondo costrutti tanto più anonimi, generici ed incompleti quanto più l’altro risulta estraneo, ossia distante dal proprio *mondo ambiente* quotidiano. In buona sostanza il “diverso” porta con sé sempre una certa dose di estraneità e si configura come colui di cui si possiedono tipizzazioni inadeguate a dominare il senso del suo agire. Il risultato di questa insufficiente qualità di schemi interpretativi è una frattura tra le aspettative plasmate sui significati propri al modello culturale a cui si aderisce e le reazioni di chi non condivide il medesimo modello. Nella relazione fra estranei, infatti, si rende evidente l’inapplicabilità delle “regole” condivise che ognuno adotta nella quotidianità del proprio ambiente sociale per inferire l’altro, tanto che la distanza iniziale percepita può estendersi ulteriormente fino a causare la brusca interruzione della connessione sociale. Questo aspetto chiama in causa il sistema di rilevanze tipico del modello culturale soggiacente ad ogni comunità. Si fa riferimento a quanto concerne le modalità con cui scegliamo di operare e con cui selezioniamo gli elementi di rilevanza che attivano il processo di tematizzazione del reale. Quest’ultimo segue un *sistema di pertinenze*⁵³ che viene costruito soggettivamente e modulato culturalmente, rispondendo ad un criterio di dominanza socialmente e storicamente condizionato. Sulla base di questo sistema inferiamo ciò che per noi risulta insolito, ossia non corrispondente alle nostre aspettative. Lo straniero che appare all’orizzonte del nostro presente ambientale è l’elemento che interrompe l’uniformità visuale della nostra routine e su cui poggia il nostro sguardo, attento ad intercettare la sua gestualità inconsueta e i suoi movimenti atipici. L’atipicità dello straniero è funzione a sua volta dell’adozione automatica di regole di vita quotidiana che egli ha desunto nel suo luogo di appartenenza, ma che tuttavia sono infruttuose nel nuovo ambiente. Schütz ha sapientemente ricostruito la condizione dello straniero nel suo noto saggio del 1944, in cui mette in luce la

⁵² A. Schütz, *Lo straniero. Un saggio di psicologia sociale*, 2013, cit. p. 22.

⁵³ Ivi, pp. 14 e ss.

situazione di chi tenta di integrarsi in una comunità sociale a cui non appartiene. In effetti è proprio questa la definizione che il fenomenologo dà del concetto di straniero: il soggetto che manifesta ad ogni passo la sua distanza culturale dal gruppo, la sua estraneità dai suoi precetti condivisi e dalla porzione di storia comune che entra a far parte della biografia di ciascun membro⁵⁴. È essenzialmente un individuo a cui lo spettro impercettibile del reale si manifesta in tutta la sua potenza rivelatrice dell'equivocità di un modello socioculturale non questionabile per gli altri⁵⁵. Il sistema delle pertinenze mette in luce anche una diversa spazialità del corpo. Lo straniero sperimenta una mancanza di obiettività nell'esperienza spaziale della realtà, che non può scambiare con nessun'altro. In una situazione giudicata "consueta", infatti, la sua esperienza di realtà sarebbe fungibile con quella di qualsiasi altro individuo spazialmente prossimo a lui. L'implicito alla base di questo assunto è che i soggetti appartenenti alla stessa porzione di *mondo ambiente* sperimentano approssimativamente una reciproca corrispondenza tra le rispettive manifestazioni individuali della realtà quotidiana, sulla base del comune modello culturale che livella i loro piani di pertinenze⁵⁶. Lo straniero invece, acquisendo progressivamente consapevolezza che quanto è a sua disposizione nel proprio fondo di conoscenza comune non sostiene più la prova empirica della realtà, giudica come sempre meno ovvie le dinamiche sociali e culturali date per scontate dagli altri. Il suo sistema di pertinenze allora subisce una riconversione, per cui la sua realtà indiscussa diviene oggetto di un nuovo interesse: da sfondo lineare si tramuta in dettaglio che interrompe l'uniformità. L'effetto di una simile esperienza è la perdita del proprio equilibrio, del proprio punto di vista centrato in un orizzonte di senso che lo orienta percettivamente e cognitivamente nell'ambiente circostante. Quello che la nuova situazione lo costringe ad operare è quindi un'analisi dell'ovvio, nell'ambivalente accezione di ciò che egli considera scontato nel luogo natò e allo stesso tempo di quanto percepisce essere tale per i membri del gruppo esterno con cui si rapporta. L'esperienza dello straniero può essere quindi equiparata ad una forma di *straniamento* ed è su questo punto che la fenomenologia di Schütz trova un suo continuum ideale nel teatro epico di Brecht. L'opera teatrale del poeta, saggista e drammaturgo tedesco, infatti, si compie nell'enunciato ossimorico della *problematizzazione dell'ovvio*. Il "rassicurante presente" viene portato sulla scena, minuziosamente segmentato per indagare l'impercettibile meccanica dei suoi ingranaggi e per instillare prepotentemente il dubbio nelle menti degli spettatori, non più prigionieri di uno stato di *trance* ipnotica mediato dalla partecipazione mimetica con la storia

⁵⁴ Ivi, p. 20.

⁵⁵ Ivi, p. 19.

⁵⁶ Cfr. E. Husserl, op. cit. p. 10.

narrata, bensì asettici e distaccati osservatori degli svolgimenti in atto. Il teatro di Brecht si rivela sotto questo aspetto “scientifico”, intenzionato a svelare ciò che il manto della *doxa* sottrae alla vista: diviene così la lente di ingrandimento che rende visibile l’impercettibile. È quello che accade anche nella pittura di Francis Bacon, in cui le figure sulla tela lasciano trasparire forze invisibili attraverso corpi deformati: dipingere la potenza sconvolgente del grido, anziché il suo orrore, è il trionfo del figurale sul figurativo, del “mostrare” sul “rappresentare”⁵⁷. Allo stesso modo nell’approccio fenomenologico, lo scienziato sociale non deve *significare* la realtà, cioè contribuire come l’uomo comune a consolidarla con il suo agire imperturbato e inconsapevole, ma mostrarla e mostrare come osservarla. La tecnica brechtiana dello *straniamento* diviene allora il corrispettivo dell’*epochè* fenomenologica, della sospensione dell’atteggiamento naturale e pre-riflessivo⁵⁸. Nel teatro epico il progressivo svelamento del *perturbante* reale viene ottenuto mediante interruzioni sistematiche della scena in atto, come a voler simboleggiare la rottura di un flusso continuo e per questo inafferrabile nelle sue contraddizioni di fondo. Dalle relative crepe prodotte penetra il dubbio e lo spettatore acquisisce il necessario distanziamento – *straniamento* – dalla realtà, che gli permette di inferirla distaccatamente e criticamente. È curioso scoprire che il fenomenologo o, più in generale, l’osservatore attento condividano con lo straniero di Schütz lo stesso sguardo decentrato: entrambi sono sospesi sulla soglia d’ingresso della dimensione esperienziale della realtà.

Che cos’è allora il reale per chi, come lo straniero, non vi riconosce più i contorni abituali? Lo straniamento lo conduce non a scoprire la verità, ma ad una presa di coscienza della inadeguatezza delle sue credenze ordinarie. Egli, infatti, interpreta inavvertitamente l’ignoto a partire dal suo “familiare” ma nell’avanzare si distanzia così tanto dal suo ambiente naturale che osservandolo riflessivamente non ne distingue più le forme. Fin quando vi era completamente immerso era come se la sua vista fosse annebbiata da una coltre di fumo densa e impalpabile che si è rarefatta non appena vi ha preso le distanze. La sua riflessione è apertura al dubbio che lo inchioda ad una immobilità decisionale, impedendogli di avanzare oltre la linea di confine ideale tra il modello culturale a cui appartiene e quello a cui si sta approssimando. Il cammino di scoperta si interrompe come l’azione performativa nelle scene del teatro epico: l’atto interrotto dello straniero – il «gesto» brechtiano o il *gesto citabile*, come lo definisce Benjamin⁵⁹ – diventa paradigma del limite intrinseco ad ogni credenza culturale che elegge a

⁵⁷ Cfr. G. Deleuze, op. cit., pp. 117 e ss.

⁵⁸ Cfr. R. Ronchi, *Bertolt Brecht. Tre dispositivi*, Napoli-Salerno, 2017, p. 10.

⁵⁹ Cfr. W. Benjamin, *Saggi su Brecht*, Trieste, 2014, pp. 29-30.

unica realtà la propria. Da questo si evince che il concetto di normalità non ha alcuna presunta intercambiabilità da rivendicare ai concetti di “naturale” e “immutabile”. La normale quotidianità dell’uomo comune, infatti, può tramutarsi facilmente nell’angosciante esperienza dell’uomo non comune per eccellenza: l’estraneo, il diverso, l’emarginato.

Alla luce di quanto esposto finora è possibile giungere ad una considerazione. Lo stigma, inteso come attributo che determina il peso di una differenza, quando è pubblicamente conclamato, può essere considerato come il risultato di una convergenza socioculturale di giudizi negativi uniformati su un *tipo* – di persona o di condotta, di condizione fisica o sociale – che rappresenta un esempio anonimo e de-soggettivato che supera l’essere-persona e si sostituisce alla sua unicità. Lo stigmatizzato è un uomo senza volto che in cambio della propria riceve un’identità costruita attraverso i giudizi imposti dagli altri.

1.3 Stigma, «labeling theory» e forme di devianza

La premessa essenziale affinché si possa attuare il processo di stigmatizzazione è che l’attributo o la condizione fisica o sociale su cui si costruisce il significato socioculturale della diversità siano visibili e resi noti ai membri della società, che possono così utilizzarli nelle loro conversazioni quotidiane come prove oggettive a suffragio di una presunta inferiorità connaturata allo stigmatizzato. Come sostiene Goffman, il linguaggio dello stigma si basa su codici di relazioni e non di attributi⁶⁰. Le caratteristiche distintive, vettrici dello stigma, non possiedono alcuna neutralità oggettiva, ma riflettono il valore che la società assegna loro, caricandole di componenti simboliche. In forza della variabilità a cui il giudizio è sottoposto a causa delle mutevoli correnti della cultura, il significato assegnato ad una “differenza” può mutare da una società all’altra e, all’interno della medesima, da un periodo storico all’altro⁶¹. È dunque ragionevole ritenere che qualsiasi tratto fisico e caratteriale o qualsiasi condotta possa divenire oggetto di disprezzo sociale (M. N. Quiles, 2019; G. Falk, 2001). Il giudizio stigmatizzante risiede già preventivamente nello sguardo altrui⁶² perché «un’osservazione ha luogo ogni volta che qualcosa viene distinto e indicato in base alla stessa distinzione»⁶³. L’atto di osservare infatti non è mai neutrale: un punto di vista è una delle infinite possibilità di osservazione di un fenomeno o di una caratteristica, poiché infiniti sono i significati che possono orientare la traiettoria del nostro sguardo, o per dirla con Schütz, poiché infiniti sono

⁶⁰ Cfr. E. Goffman, *Stigma. Note sulla gestione dell’identità degradata*, 2018, p. 29.

⁶¹ Cfr. M. N. Quiles, op. cit., p. 43.

⁶² Ivi, p. 41.

⁶³ N. Luhmann, *Conoscenza come costruzione*, cit. p. 61.

gli ordini di realtà, «ognuno con il proprio specifico e distinto modo di esistenza» (Saggi sociologici, 1979). Le molteplici interpretazioni ideali di un oggetto sono contenute in esso senza esservi realmente. Non è l'oggetto in sé a catturare la nostra attenzione, ma è il nostro sistema di rilevanze che muove il nostro corpo nello spazio sociale e anticipa il senso del nostro agire. Il significato infatti è strettamente legato all'uso, alla parte operativa del pensiero e suggerisce *letteralmente* la direzione dell'azione. Il senso dell'osservazione stabilisce una connessione, cioè permette l'ingresso dell'oggetto osservato all'interno di un sistema codificato di relazioni semantiche che gli conferisce l'accento di realtà. Entrare in interazione con qualcosa significa presupporre l'oggettiva realtà. Questo è legato al fatto che il sociale si struttura come luogo del simbolico e fonte inesauribile di senso. Lo stigma rappresenta perciò un simbolo, un elemento dell'ambiente fisico e sociale che è entrato in dialogo con un significato collettivo. La struttura del sistema delle rilevanze che presiede al processo di distinzione della realtà – e conseguentemente a quello di stigmatizzazione – ha natura intersoggettiva ed è frutto di un'attività simbolica umana a cui è impossibile sottrarsi. Affinché lo stigma sprigioni il suo potenziale screditante è necessario che il giudizio sia uniformato collettivamente, ossia che il significato negativo attribuito alla differenza entri a far parte del sistema condiviso di credenze che regola le dinamiche interne ai gruppi sociali, costituendone porzione di senso comune ed espressione del pensiero culturale dominante. In particolari contesti spazio-temporali ciascun membro della comunità costruirà la propria visione del mondo corredata di aspettative socialmente modellate e accettate come vere e proprie *teorie informali*⁶⁴. Queste assumono pregnanza nei moduli di comportamento dei singoli perché, configurando utili modelli stereotipati di azione e reazione, sono in grado di anticipare le conseguenze derivanti dalla mancata soddisfazione delle aspettative socialmente imposte. In questo modo le credenze sociali finiscono per consolidare schemi comportamentali conformi a norme sociali intersoggettivamente definite che prevedono implicitamente per ogni condotta – che violi tali norme – specifiche sanzioni informali. Un comportamento o una caratteristica, quindi, non possiede in sé qualità devianti, ma le acquisisce in seguito a processi socialmente mediati. Per tali ragioni, la devianza «non è mai assoluta, ma dipende sempre dagli standard della società considerata e dal periodo storico»⁶⁵. A mutare è il significato culturale e collettivo ancorato ad una condotta o un attributo, che suscita nei membri del gruppo reazioni di disapprovazione.

⁶⁴ B. J. Link, J. C. Phelan, *Handbook of the Sociology of Mental Health*, 2013, p.573.

⁶⁵ E. Caniglia, *Devianza e interazione sociale*, 2016, cit. p. 19.

Per la teoria dell'etichettamento di matrice interazionista il concetto di devianza viene a coincidere con quanto si discosta dall'assunto implicito di normalità formalizzato nel contesto delle interazioni quotidiane come parametro sociale che misura la distanza dallo standard: la normalità si fa norma. In questa accezione della "norma", per così dire più estesa rispetto alla visione struttural-funzionalista, tale concetto è inclusivo non solo di comportamenti o atti, ma anche di attributi fisici e identitari come il colore della pelle o il genere, e di condizioni esistenziali e sociali come l'essere disoccupati o affetti da disturbi mentali. A tale proposito Goffman ha parlato di *identity norms*: caratteristiche ideali desiderabili che vengono normalizzate attraverso i modelli culturali a cui ciascun membro dovrebbe aderire per essere pienamente accettato⁶⁶. La non conformità, anche parziale, a uno o più parametri aumenta il rischio di discredito sociale. Normalità e devianza vengono così a costituirsi come i coefficienti sociali della vita di gruppo, il substrato fecondo per la germinazione dei processi di stigmatizzazione.

Accordando all'analisi su tali processi le coordinate concettuali entro cui si muove la teoria interazionista, è possibile considerare lo stigma come una forma di devianza. I due fenomeni condividono la stessa modalità di attivazione processuale radicata nella variabilità del giudizio e nella risposta sociale a comportamenti o condizioni di vita che disattendono aspettative implicite. Un soggetto su cui pesa un giudizio collettivo negativo porta su di sé l'etichetta di "deviante".

Come chiariscono Phelan e Link (2001), la fase iniziale del processo di stigmatizzazione coincide con la distinzione e l'etichettamento delle differenze (Pescosolido & Martin, 2015; Phelan & Link, 2001). L'attribuzione di un'etichetta presuppone che la presunta differenza sia percepibile, cioè sottoponibile ad un processo di definizione del giudizio, poiché è attraverso il segno distintivo che viene veicolata *l'informazione sociale* (Goffman, 1963), indispensabile premessa alla concettualizzazione collettiva della diversità. Come si accennava ad inizio paragrafo, l'osservazione, e più in generale la percezione cognitivo-sensoriale, gioca un ruolo centrale in questo processo, per cui tutto ciò che risulta accessibile ai sensi facilita il riconoscimento del tratto che determina lo stigma.

In termini generali, si parla di *devianza sociale* quando si fa riferimento ad un attributo identitario o una condizione esistenziale ampiamente percepito/a in anticipo che genera un

⁶⁶ Cfr. M. C. Stafford, R. R. Scott, *Stigma, Deviance and Social Control. Some conceptual issues*, p. 81, in *The Dilemma of Difference. A Multidisciplinary View of Stigma*, 1986.

giudizio sociale di disapprovazione con un elevato grado di consenso⁶⁷. È il caso dello stigma legato a gruppi ad alta visibilità⁶⁸. Tuttavia, non sempre le caratteristiche, così come le condizioni e le condotte sociali ed individuali risultano immediatamente manifeste ad un pubblico di osservatori. Questa rilevante differenza riflette una distinzione categoriale operata da Goffman tra *soggetto screditato*, il cui tratto distintivo è evidente e in nessun modo occultabile agli altri, e *soggetto screditabile*, la cui diversità non è ancora pubblicamente nota. In quest'ultimo caso risultano fattori determinanti per l'acquisizione dello status inferiore di screditato il grado di accessibilità sociale dello stigma e la capacità del soggetto di gestire l'informazione sociale in prima persona, attraverso una strategia di *passing*⁶⁹.

Sulla base di questa premessa possiamo distinguere forme diverse di devianza. La devianza *permanente* è determinata da un attributo o una condizione indesiderabile che non può essere modificata e che risulta quindi facilmente esposta al giudizio sociale poiché difficilmente gestibile e controllabile da parte del soggetto, come ad esempio il genere o l'origine etnica⁷⁰; la devianza *temporale*, al contrario, è legata a particolari fasi o condizioni esistenziali che il soggetto stesso può decidere di tenere segreti o di cambiare, o che possono mutare indipendentemente dal soggetto nel corso del tempo⁷¹ (Quiles, 2019; Stafford & Scott, 1986); infine la devianza *situazionale* è connessa all'immediatezza dell'atto individuale o di un circoscritto evento che ha attivato la reazione sociale e la conseguente attribuzione dell'etichetta⁷². Fin quando la società non viene a conoscenza della trasgressione operata dal soggetto attraverso il comportamento deviante lo stigma non può applicarsi. L'etichetta di deviante è infatti potenzialmente attribuibile solo a coloro che vengono identificati o identificano loro stessi come tali⁷³. Il carattere della temporalità legato ad alcuni casi di devianza implica che nel processo di definizione del giudizio sociale, non solo i caratteri di percettibilità e riconoscibilità costituiscano una variabile determinante, ma che risulti rilevante anche l'aspetto connesso alla responsabilità individuale dello stigmatizzato (Stafford & Scott, 1986). In altre parole, si fa riferimento alla misura in cui è percepita collettivamente la componente di inevitabilità dell'atto o dell'evento in forte contrasto con la morale della società.

⁶⁷ Cfr. G. Falk, *Stigma. How we treat outsiders*, 2001, p. 138.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 213.

⁶⁹ Cfr. E. Goffman, *op. cit.*, pp. 67 ss., e 97 ss.

⁷⁰ Cfr. M. N. Quiles, *op. cit.*, p. 46.

⁷¹ Si fa riferimento ad esempi quali la possibilità di tenere segreto il proprio orientamento sessuale o di mutare la propria condizione di persona obesa perdendo peso o infine di ottenere un impiego e liberarsi del giudizio negativo che grava sulla categoria dei disoccupati.

⁷² Cfr. G. Falk, *op. cit.*, p. 141.

⁷³ *Idem*.

L'atto criminale rappresenta un paradigma eccellente in cui l'aspetto dell'imputabilità del soggetto costituisce un elemento di prova rilevante per l'attivazione di una risposta sociale di riprovazione. Tuttavia, la responsabilità non costituisce una variabile di per sé sufficiente per la comprensione dei processi di etichettamento che esulano dalle circostanze per cui le caratteristiche etichettate come devianti sono fuori dal controllo dei soggetti o da situazioni per cui le persone non sono ritenute responsabili della loro condizione⁷⁴. Come suggeriscono Stafford e Scott (1986): «rather than enter responsibility into the definition of a norm violation, it is preferable to treat it as a contingent attribute to emphasize purely empirical issues»⁷⁵. Ogni atto o comportamento, infatti, costituisce uno specifico caso a sé, una componente mutevole ed evanescente legata alle sue molteplici modalità di attuazione e che dunque va colto nella sua essenza empirica. Malgrado questo, può accadere che taluni atti per cui si genera grande clamore mediatico e indignazione sociale si leghino inestricabilmente alla persona, divenendo parte costitutiva della sua identità sociale⁷⁶. Quando un comportamento viene etichettato si innescano dei potenti meccanismi sociali di processamento e riprocessamento di costrutti tipizzati – riprendendo un concetto di Schütz – che incorniciano quell'atto all'interno di un modello stabile di “devianza”. Quanto più l'autore dell'atto rappresenta un individuo anonimo, tanto più «il costrutto che tipifica [...] è staccato dall'unicità del comportamento individuale [...]»⁷⁷. Avviene cioè quello che Schütz chiarisce come il superamento del *tipo di corso d'azione* sul *tipo personale*, come a dire che è il comportamento etichettato che si impone sulla persona e ne definisce l'identità. C'è un passo di una commedia di Pirandello che spiega eloquentemente quel che accade quando un atto impopolare legato ad una particolare situazione contingente della vita di un individuo può fissare l'intera sua esistenza a quel singolo frangente temporale:

«[...] Ce n'accorgiamo bene, quando in qualcuno dei nostri atti, per un caso sciaguratissimo, restiamo all'improvviso come agganciati e sospesi: ci accorgiamo, voglio dire, di non esser tutti in quell'atto, e che dunque una atroce ingiustizia sarebbe giudicarci da quello solo, tenerci agganciati e sospesi, alla gogna, per una intera esistenza, come se questa fosse assommata tutta in quell'atto! [...]»⁷⁸

⁷⁴ M. Stafford – R. Scott, 1986, op. cit. p. 86.

⁷⁵ Ivi, cit. p. 83.

⁷⁶ Ivi, p. 84.

⁷⁷ A. Schutz, *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action*, p. 18, citato in L. Muzzetto, *Il soggetto e il sociale. Alfred Schutz e il mondo taken for granted*, 2006, p. 33.

⁷⁸ L. Pirandello, *Sei personaggi in cerca d'autore*, 2018, cit. p. 51.

Il gesto “sciagurato”, come dominato dalla stessa logica che governa la sineddoche, diviene la “parte per il tutto”, l’impronta indelebile che misura e determina il peso di un’intera esistenza. Un paradigma esplicativo del fenomeno appena descritto è quello dell’individuo che una volta scontata la sua pena conserva il marchio stigmatizzante di “criminale”, l’etichetta informale che la società gli consegna e che si fa spazio tra le molteplici pieghe della sua personalità sociale, sostituendosi ad esse come il solo attributo che conta.

Ritornando alle tipizzazioni di Schütz, il tipo “ideale” di deviante alla stregua del tipo “ideale” che la società costruisce come sintesi immaginaria dei valori culturali del gruppo, possiede delle caratteristiche che si allontanano dalla singolare unicità dei comportamenti individuali per ancorarsi a caratteri anonimi diffusi e precostituiti. La risposta sociale si uniforma attorno alle credenze collettive, concorrendo a sedimentare nel senso comune l’immagine stereotipata del soggetto deviante. Gli stereotipi rappresentano infatti delle “fruttuose” guide pre-concettuali per l’azione⁷⁹ che omogeneizzano le differenze costitutive delle singolarità umane entro rigidi schemi interpretativi preconfezionati. All’etichettamento segue un sentimento conformato di disprezzo da parte degli associati che porta all’ esclusione sociale del soggetto deviante.

Nel meccanismo appena descritto un’etichetta “situazionale” legata alla temporalità di un atto diviene dunque il fulcro per l’attribuzione di una devianza essenziale, permanente del soggetto. Tuttavia, questo fenomeno non investe l’intera tipologia di comportamenti potenzialmente devianti, ma è valido per quegli atti caratterizzati da elementi circostanziali includenti le seguenti ipotesi: «(a) the seriousness of the behavior; (b) whether the behavior represent a threat to others if repeated; and (c) whether the behavior is seen as involving the entire “moral character” of the person»⁸⁰. Tutti questi fattori in azione sinergica formano il livello complessivo di “turbamento morale” o *quoziante di tolleranza* – per dirla con Lemert⁸¹ – di una società o un gruppo sociale, necessario a fornire l’innescò al processo di etichettamento/stigmatizzazione.

1.4 Stigma e identità: il contributo della teoria di Goffman

Uno studio sullo stigma sociale non può esimersi da un’analisi approfondita del concetto di identità e di norme identitarie, perché sono proprio quest’ultime le sfere del sociale in cui lo

⁷⁹ Cfr. T. Scheff, *Being Mentally Ill: A Sociological Theory*, 1971, p. 85.

⁸⁰ E. Sagarin, *Deviants and Deviance: an introduction to the study of disvalued people and behavior*, 1975, cit. p. 49, in M. Stafford, T. Scott, *Stigma, Deviance and Social Control: some conceptual issues*, 1986, p. 84.

⁸¹ Vedi E. M. Lemert, *Devianza, problemi sociali e forme di controllo*, Meltemi press, 2019.

stigma è maggiormente implicato⁸². Il rispetto o la violazione delle norme evocate da parte di un individuo non risponde alle comuni dinamiche di adesione ad una legge, ma involge la conformità o meno delle sue condizioni esistenziali a standard sociali, esulando quindi dalla sua volontà di soddisfare o no tali regole. Gli esiti di questa “deviazione” involontaria possono compromettere con livelli di intensità diversa il benessere psicofisico degli stigmatizzati.

Il sistema di aspettative implicite che guida la nostra visione degli altri costruisce delle ipotesi su come dovrebbe essere una persona con cui ancora non siamo in principio di interagire. Quando la persona ci compare davanti si concretizza assieme a lei anche quella che Goffman definisce «una qualificazione “a grandi linee”, cioè un’identità sociale virtuale»⁸³. Il complesso di attributi e caratteristiche che effettivamente riconosciamo in possesso della persona con cui interagiamo costituisce, invece, la sua *identità sociale effettiva*. Se accade che qualche attributo distinguibile sia in contrasto con quanto ci aspettiamo corrispondere alle caratteristiche della persona che la inquadrano in una determinata categoria sociale, e che tale attributo sia percepito quindi come indesiderabile o perfino pericoloso per la nostra sicurezza, allora il soggetto in questione verrà squalificato, ossia declassato ad uno status sociale inferiore, fino all’ipotesi estrema di non essere considerato una persona a tutti gli effetti. A correre un serio rischio è il riconoscimento della sua dignità di essere umano. Ogni qualvolta si configuri un’ipotesi simile si ha di fronte un esempio di «discrepanza tra identità virtuale e identità effettiva di un individuo»⁸⁴.

Il processo di stigmatizzazione è innescato e caratterizzato dalle stesse modalità di attivazione sia quando l’oggetto dello stigma costituisce una differenza rilevante, sia quando si tratta di una diversità di poco conto⁸⁵. Lo stigma, infatti, può essere considerato come un continuum, uno spettro delle reazioni – da moderate a forti – alla “diversità”, che possono coinvolgere differenti livelli del tessuto sociale: dai singoli ai gruppi, alle organizzazioni più estese, fino all’intera società civile⁸⁶. Il punto centrale dell’analisi diventa allora stabilire non se una persona abbia fatto o meno esperienza dello stigma, ma la forma e la modalità con cui ha vissuto tale esperienza. Questo significa avere contezza che le norme identitarie sono funzione di quanto e come il soggetto faccia esperienza negativa della diversità e reagisca allo stigma attraverso una serie di strategie di contenimento dei danni psicofisici che possono derivarne. È quindi

⁸² Cfr. E. Goffman, *Stigma. Note sulla gestione dell’identità degradata*, 2018, p. 152

⁸³ Ivi, cit. p. 28.

⁸⁴ Ivi, cit. p. 45.

⁸⁵ Ivi, p. 152.

⁸⁶ Cfr. B. A. Pescosolido, J. K. Martin, *The stigma complex*, *The Annual Review of Sociology*, 41:87-116, 2015.

importante comprendere non solo il livello di visibilità dello stigma nelle relazioni sociali, ma anche il livello di consapevolezza che lo stigmatizzato possiede rispetto al suo stigma, perché proprio questo aspetto definisce il modo in cui quest'ultimo tenterà di controllare l'impressione che fa sugli altri⁸⁷. In altre parole, la reazione del soggetto stigmatizzato può costituire un valido strumento di misurazione dell'intrusività dello stigma: il suo strategico piano di adattamento alla comunità dei "normali" è misura del divario che intercorre tra i due sistemi di valore contrapposti incarnati nei soggetti idealtipici interagenti. Ciascuno è portatore di una ideologia e un complesso sintetico di credenze collettive e individuali che si riflettono nel tipo di relazione sociale che instaurano tra loro. Può accadere che un soggetto portatore di una diversità socialmente codificata si senta in realtà poco toccato dal discredito e che consideri la sua esclusione dal gruppo non come la giustificazione sociale al suo stigma, ma come il risultato di una conflittualità in atto con coloro che lo giudicano diverso. Non tutti coloro che sono oggetto di disprezzo diffuso infatti reagiscono interiorizzando l'identità sociale dello screditato. Un individuo può avvertire di essere stigmatizzato e allo stesso tempo non esserne affatto toccato⁸⁸; piuttosto, può reagire etichettando a sua volta come "anormali" coloro che si appellano alla sua presunta diversità per disprezzarlo.

Il soggetto che invece reagisce provando vergogna per la sua condizione di inferiorità percepita, consolida così facendo il sistema di credenze e stereotipi propri al gruppo maggioritario col quale si identifica. Sentendosi parte di quel gruppo e avendone interiorizzato le norme identitarie vigenti, egli vive la propria diversità come una mancanza e una colpa derivante dalla sua incapacità di soddisfare adeguatamente criteri definiti di accettabilità sociale⁸⁹. A questo proposito Gerard Falk, riprendendo un concetto di Gordon Allport, ha parlato di un'inclinazione da parte di alcuni soggetti stigmatizzati ad assumere i cosiddetti "*traits due to victimization*", dei caratteri di vittimizzazione come l'essere sulla difensiva, la passività, l'ostilità verso il proprio gruppo, l'identificazione con gli oppressori e un'autostima seriamente compromessa⁹⁰.

Il livello di consapevolezza dello stigma, alla luce di quanto appena evidenziato non può essere definito in termini uniformi, ma come qualcosa che muta in funzione del contesto e del soggetto⁹¹. Ciascuno di noi risente a suo modo dell'ambiente in cui vive e di cui interiorizza il relativo modello culturale. Gli individui apprendono fin dall'infanzia attraverso la

⁸⁷ Cfr. E. Goffman, op. cit., p. 151.

⁸⁸ Ivi, p. 32.

⁸⁹ Ivi, p. 33.

⁹⁰ Cfr. G. Falk, *How we treat outsiders*, 2001, p. 214.

⁹¹ Cfr. M. N. Quiles, op. cit., p. 90.

socializzazione che alcune condizioni sociali e identitarie sono considerate deviazioni intollerabili per le quali è prevista una disparità di trattamento e una forma dimidiata di accettazione sociale al di fuori del ristretto cerchio degli affetti. Nonostante i membri della famiglia o i suoi prossimi possano proteggere lo stigmatizzato dal giudizio esterno, arriverà il giorno in cui le interazioni con gli altri saranno pressoché inevitabili e saranno proprio queste relazioni a determinare la sua identità sociale e ad influenzare il livello di consapevolezza del suo stigma.

Alla luce di quanto considerato, lo stigma presuppone dunque l'interazione tra soggetti appartenenti a due differenti raggruppamenti categoriali le cui qualità caratterizzanti sono socialmente determinate: i *normali* e gli *anormali*⁹². All'interno del quadro significativo delle situazioni di vita ordinaria lo stigmatizzato si rapporta con membri che non considerano loro stessi come suoi simili. Come spiega Goffman, è su tale livello di interazioni quotidiane "miste" che l'analisi sociologica sullo stigma deve soffermarsi, perché è in questo specifico campo di interazione che il soggetto screditato – il cui stigma è noto pubblicamente – o screditabile – il cui stigma è noto al soggetto stesso e non agli altri – metterà in atto tutti quei meccanismi di difesa e mimetizzazione per gestire la tensione sociale ed evitare quanto più possibile i risvolti drammatici dell'esclusione e della mancata accettazione sociale.

Quando uno stigma non è immediatamente evidente e il soggetto ha un parziale controllo sulla gestione delle informazioni che potrebbero esporlo al giudizio stigmatizzante, può adottare la strategia del *passing* per tentare di «dissimulare un attributo screditante»⁹³. Per riuscire nell'intento, il soggetto metterà in atto tutta una serie di rimedi che fanno al caso suo, assumendo così, per quanto gli sarà consentito dalla situazione, un'identità dissimulata immune a giudizi di discredito. Esistono molti esempi di *passing*, tutti eloquentemente descritti e trattati da Goffman⁹⁴. Uno di questi consiste nel fare uso di *disidentificatori*⁹⁵, segni che tendono «a spezzare un quadro altrimenti coerente, ma in questo caso nella direzione positiva desiderata dal soggetto [...] per mettere fortemente in dubbio la fondatezza dell'identità virtuale»⁹⁶. In altre parole, il soggetto screditabile sfrutta l'informazione sociale di alcuni oggetti o simboli che richiamano alla mente immagini stereotipate positive, nell'intento di sviare così l'interesse e l'attenzione del suo interlocutore dallo stigma. Naturalmente, il controllo dell'informazione è

⁹² Cfr. E. Goffman, op. cit., pp. 30-31.

⁹³ Ivi, p. 67.

⁹⁴ Ivi, pp. 97 ss.

⁹⁵ Ivi, p. 69.

⁹⁶ Ivi, pp. 68 – 69.

funzione della quantità di tempo trascorso con una persona che non ha ancora cognizione della diversità dell'altro, ma che attraverso una conoscenza sempre più intima e prolungata può ottenere elementi di prova dello stigma. Per questa ragione, un'ulteriore forma di *passing* è data dalla gestione limitata della distanza fisica nelle interazioni sociali: «rifiutando o evitando situazioni di intimità, l'individuo può evitare il conseguente obbligo di rivelare le informazioni. Mantenendo una certa distanza nelle relazioni ci si assicura di non dover trascorrere del tempo con l'altro, perché come si è detto, più tempo viene trascorso con altri, maggiori sono le possibilità di eventi inattesi che mettano in luce il segreto»⁹⁷. Lo stigma, dunque, determina le geografie sociali di un individuo che vuole mantenere la sua identità sociale quanto più possibile nascosta agli altri: «[...] chi ha una diversità segreta potrà trovarsi durante le sue attività quotidiane e settimanali in tre possibili tipi di luoghi. Ci saranno quelli vietati o inaccessibili, dove le persone del tipo al quale appartiene lo stigmatizzato non possono entrare, e dove l'esposizione significa espulsione – un'eventualità spesso così sgradevole per entrambe le parti che a volte, per evitarla, si stabilisce una tacita cooperazione; l'intruso compie una leggera dissimulazione e i presenti aventi diritto lo accettano, anche se entrambi sanno che l'altro sa che si tratti di un'intrusione. Ci sono luoghi civili dove le persone dello stesso tipo dell'individuo, quando sono conosciute come tali, vengono trattate con cura, a volte penosamente, come se non avessero impedimenti a essere accettate, quando in realtà ne hanno. Infine, ci sono luoghi riservati, in cui le persone di quel tipo non hanno bisogno di nascondere il proprio stigma né di preoccuparsi troppo di stabilire un clima d'intesa per distogliere l'attenzione dallo stigma»⁹⁸. La strategia della dissimulazione pone il soggetto che la compie in uno stato di perenne stress psicologico, attento meticolosamente a prevedere e ad evitare qualsiasi tipo di situazione “scomoda”⁹⁹. L'eventualità che il soggetto venga scoperto e che qualcuno a conoscenza delle informazioni occultate le riveli pubblicamente è concreta; qualora questo avvenga si può ingenerare nel soggetto un profondo turbamento psichico che procura deleteri effetti non solo alla sua identità sociale, ma soprattutto alla sua identità personale. In particolar modo, la negazione di aspetti cruciali della sua personalità e la costruzione di una falsa biografia possono spingerlo ad elaborare un'immagine del proprio sé frammentato e disonesto, rafforzando sentimenti di autodisprezzo¹⁰⁰.

⁹⁷ Ivi, cit. pp 122 – 123.

⁹⁸ Ivi, cit. pp 105 – 106.

⁹⁹ Ivi, pp. 111-114; M. N. Quiles del Castillo, op. cit. p. 102.

¹⁰⁰ Cfr. Goffman, 1963, op. cit. p. 111.

Gli espedienti ad uso dei soggetti portatori di una diversità sociale non riguardano solo la possibilità di “cancellare” per la durata dell’interazione sociale il proprio stigma, ma anche di renderlo “inattivo” quando questo risulti immediatamente visibile. Un’altra strategia, ad uso in questo caso dei soggetti screditati, è il cosiddetto *covering*¹⁰¹. Goffman lo definisce come lo sforzo da parte di coloro che hanno accettato il proprio stigma di ridurre al minimo la sua intrusione nell’interazione comunicativa¹⁰². Non si tratta quindi di adottare una condotta di copertura dello stigma, ma di organizzare la situazione sociale nel modo migliore per neutralizzare quelle caratteristiche che enfatizzerebbero ancora di più le “mancanze” del soggetto rispetto ad una condizione giudicata normale. La citazione di un esempio riportato da Goffman aiuterà a chiarire quanto appena esposto: «una persona quasi cieca che sa che le persone presenti sanno della sua diversità può tuttavia esitare a leggere, perché per farlo dovrebbe portare il libro a pochi centimetri dagli occhi, rivelando così troppo palesemente una delle caratteristiche fondamentali della cecità»¹⁰³. L’obiettivo del *covering* è infatti quello di calibrare la riuscita della relazione tra “diversi” sugli stessi standard delle relazioni tra “normali”, evitando quindi quelle situazioni in cui il soggetto prevede che il suo stigma possa essere maggiormente esposto all’attenzione altrui. In questo senso, come spiega Goffman, una strategia di *covering* può rivelarsi efficace anche come strategia di *passing*; un esempio tipico è rappresentato dal cambio del nome da parte dei gruppi etnici minoritari, che in tal modo fanno sì che la propria diversità percepita non si imponga costantemente come protagonista dello scambio comunicativo¹⁰⁴. Il *ri-nominarsi* investe a pieno titolo la questione della normatività identitaria (di cui si è fatto accenno in apertura del paragrafo), in quanto il nome è il simbolo costitutivo di una appartenenza che è prima di tutto personale, poi sociale. Il nome è infatti una delle vie d’accesso alla distinzione del sé, incarnato in un corpo e fortemente radicato in una biografia personale. La scelta del cambio del nome può essere erroneamente intesa come una chiara volontà di assimilazione al gruppo maggioritario, ma rappresenta invece una strategia di difesa – la strategia dell’invisibilità – in contrasto allo stigma dell’origine e ai suoi potenziali effetti distruttivi sulla sfera forse più intima dell’umano: quella del *nominarsi* e dell’integra appartenenza al proprio sé.

La decisione di ricorrere all’una o l’altra strategia da parte degli stigmatizzati potenziali o attuali è condizionata da diversi fattori. Come suggerisce Quiles del Castillo (2019), dipenderà dalle

¹⁰¹ Ivi, pp. 125 ss.

¹⁰² Ivi, p. 127.

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ Idem.

caratteristiche del soggetto, dalla cornice di significato in cui egli inquadra la situazione sociale, dal tipo di stigma, dal sostegno sociale di coloro che contano, dalla ricerca di equilibrio nel benessere personale e dalla reazione di coloro che non sono portatori di uno stigma sociale¹⁰⁵. Phelan e Link (2001) hanno parlato a tale proposito di stigma come di una questione di “gradi”. Le strategie di adattamento alla stigmatizzazione, infatti, mutano da persona a persona e da un contesto all’altro e questo perché esistono alcune diversità che si impongono in maniera più incisiva rispetto ad altre. Allo stesso modo un’etichetta può unirsi più facilmente ad uno o più stereotipi o non ancorarvi affatto, così come le reazioni sociali allo stigma possono essere molto forti e diffuse o relativamente deboli e circoscritte¹⁰⁶. Il modello di adattamento allo stigma può quindi variare molto e questo rende difficile una sua sistematizzazione razionale. Ciò che conta sottolineare è che esiste un collegamento tra stress, compromissione del benessere psicofisico dei soggetti e stigma. Ogni diversità concettualizzata socialmente può avere un differente impatto sugli individui stigmatizzati, ma esiste la concreta possibilità che questa possa generare effetti dannosi sulla loro vita e sulla loro salute. Un esempio citato da Phelan e Link (2006) riporta lo studio effettuato dall’epidemiologo Sherman James inerente all’impatto dello stigma di genere sui livelli di stress e di pressione psicologica nelle carriere lavorative delle donne, che per raggiungere standard equivalenti di successo maschile devono profondere un superiore carico di energie e risorse¹⁰⁷. Secondo tale studio, gli effetti nocivi sarebbero riscontrabili nei casi di ipertensione arteriosa e di patologie stress-correlate¹⁰⁸.

1.5 Stigma e processi cognitivi: contenuti impliciti, stereotipi e pregiudizi

A partire dagli studi cognitivisti su percezione ed esperienza della psicologia della *Gestalt*, negli anni successivi le neuroscienze hanno evidenziato che la nostra capacità di rispondere agli stimoli visivi è influenzata dal significato che una particolare percezione ottica possiede per il nostro cervello. Secondo uno studio condotto da Mark Changizi¹⁰⁹, uno scienziato cognitivista teorico del Dipartimento di Scienze Cognitive del Rensselaer Polytechnic Institute, le illusioni o le distorsioni ottiche sono un efficace strumento per spiegare come avviene la percezione del presente nel sistema visivo umano. Il meccanismo che presiede alla falsa percezione di disegni stampati in cui punti assolutamente statici ci appaiono in movimento e linee perfettamente dritte

¹⁰⁵ Cfr. M. N. Quiles, op. cit., p. 103.

¹⁰⁶ Cfr. B. Phelan, J. Link, *Conceptualizing stigma*, Annual Review of Sociology, 2001, 27:377.

¹⁰⁷ Cfr. B. Phelan, J. Link, *Stigma and its public health implications*, Lancet, 2006, 367:528.

¹⁰⁸ Lo studio fa riferimento al seguente articolo disponibile su PubMed: S. A. James, A. Z. LaCroix, D. G. Kleinbaum, D. S. Strogatz, *Jhon Henryism and blood pressure differences among black men. II. The role of occupational stressors*, 1984 Sept;7(3):259-75.

¹⁰⁹ Vedi, M. Changizi, *The Vision Revolution. How the Latest Research Overturns Everything We Thought We Knew About Human Vision*, 2009.

sembrano curvare risponde alla capacità del nostro cervello di “prevedere” visualizzazioni future del presente reale¹¹⁰. L’evoluzione umana ha fatto sì che il nostro sistema visivo si sviluppasse in funzione di un potere di premonizione in un futuro prossimo e plausibile rispetto ad una attività che stiamo compiendo o un evento che sta attirando la nostra attenzione. Le illusioni ottiche, infatti riproducono quello che accadrebbe in una situazione reale, ossia caratterizzata da dinamicità. Il nostro cervello alla vista di raffigurazioni ingannevoli o paradossali come quelle utilizzate negli esperimenti di illusione visiva percepisce le immagini in tre dimensioni, anziché in due, e le riproduce come se si trattasse di stimoli reali per poter attivare una risposta appropriata¹¹¹. Questo accade perché nella percezione della realtà il nostro cervello “fa esperienza” che tutto è fuggevole e in rapido cambiamento, compresi noi stessi, in continuo movimento nel nostro ambiente. Per tale ragione dobbiamo poter accordare la nostra capacità visiva e di risposta agli stimoli a questo ordine di realtà estremamente mutevole. Dal momento in cui il segnale percettivo, mediante un fascio di luce, colpisce la nostra retina e attraversa l’area del cervello – la corteccia visiva – deputata alla sua ricezione e processazione in un’immagine definitiva trascorre un decimo di secondo (0,1 secondo)¹¹². Potrebbe apparire un tempo estremamente esiguo, ma nella realtà dei fatti non è così. Come spiega Changizi, in attività quotidiane molto semplici come correre, camminare, nuotare, parlare, e così via, questo scarto temporale è considerevole, tanto che diventerebbe problematico espletarle se il nostro cervello non avesse la capacità di compensare questo ritardo neurale. In buona sostanza, la nostra mente costruisce visivamente il futuro per poter percepire il presente, e lo fa integrando cognitivamente la conoscenza di alcune regolarità attraverso l’esperienza con stimoli naturali precedenti. La direttrice evolutiva si è orientata verso un’ottimizzazione dei benefici derivanti da una lunga processazione – a cui corrisponde una maggiore accuratezza della risposta allo stimolo – e la necessità di rispondere tempestivamente al cambiamento.

Questi meccanismi anticipatori avvengono in ogni ambito. Studi cognitivi sulla processazione verbale hanno messo in luce che il nostro cervello non riesce ad elaborare distintamente ogni singola parola all’interno di un discorso, ma è comunque in grado di comprenderne il senso complessivo grazie a delle costanti integrazioni cognitive. La mente, quindi, presuppone approssimativamente e anticipa il significato dell’intero contenuto argomentativo, anche se è

¹¹⁰ Ivi, pp. 115 ss.

¹¹¹ Ivi, p. 114.

¹¹² Ivi, p. 117.

incapace di processare tutti gli stimoli verbali che possono provenire, ad esempio, da un interlocutore che ha un ritmo di eloquio molto elevato.

Questi studi mettono in luce come il nostro cervello sia costantemente proiettato in avanti per cercare di stare al passo con ciò che repentinamente evolve attorno a noi. In altre parole: per compensare la sua lentezza. La realtà è estremamente complessa e gli apparati cognitivo-sensoriali che abbiamo in dotazione manifestano ad ogni piè sospinto la nostra fallibilità nel tentare di cogliere questa straordinaria variabilità di stimoli. Un ulteriore ambito di ricerca ci dimostra quanto siamo esposti al rischio di compiere valutazioni errate nella elaborazione delle informazioni esterne. Le illusioni ottiche, infatti non rappresentano l'unico esempio della facilità con cui ci imbattiamo in false percezioni: esistono anche le cosiddette "illusioni cognitive"¹¹³, degli errori sistematici in cui è coinvolto il sistema predisposto all'elaborazione dei nostri pensieri.

Daniel Kahneman, un noto psicologo cognitivista, in un lavoro che gli è valso il premio Nobel per l'economia nel 2002, ha analizzato i meccanismi attraverso cui la mente umana agisce nella formazione dei giudizi – ciò che costituisce in sostanza l'anticamera ideale delle nostre scelte, che presto o tardi si tramuteranno in azioni concrete. Le sue ricerche includevano due aree del cervello distinte: l'una deputata al pensiero lento e razionale – *slow thinking* – e l'altra che invece opera nelle scelte rapide e intuitive, quindi deputata al pensiero veloce – *fast thinking*. Più precisamente, quest'ultima «include sia varianti di pensiero intuitivo, sia le attività mentali interamente automatiche della percezione e della memoria, le operazioni che ci permettono di sapere che c'è una lampada sul nostro tavolo o di ricordarci il nome della capitale della Russia»¹¹⁴. Questa strategica divisione dei compiti tra i due sistemi è molto utile ed efficiente perché permette di ottenere buoni risultati con uno sforzo minimo e funziona bene per la maggior parte del tempo. Eppure, tale modello, come evidenzia Kahneman, presenta dei limiti: è soggetto a errori cognitivi, i cosiddetti *bias*, e oltretutto non si può "disattivare", né tantomeno controllare a proprio piacimento¹¹⁵. A causa di quest'ultime caratteristiche gli errori del sistema sono estremamente difficili da prevenire. Il maggiore responsabile delle nostre scelte quotidiane è il sistema 1 (*fast thinking*) che si attiva automaticamente e indipendentemente dalla nostra volontà. Il sistema 2 (*slow thinking*) invece, necessita di un certo grado di attenzione per attivarsi e svolge perlopiù un ruolo di controllo in background sul sistema 1, intervenendo

¹¹³ Cfr. D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, Mondadori, Milano, 2019, p. 34.

¹¹⁴ Ivi, cit. p. 17.

¹¹⁵ Ibidem, p. 31.

quando la situazione richiede uno sforzo di concentrazione superiore. La maggior parte delle decisioni che prendiamo nella vita di tutti i giorni avviene attraverso una guida che potremmo definire in “modalità automatica”: effettuiamo continuamente scelte, spesso in totale inconsapevolezza. I meccanismi alla base di queste operazioni tacite sfruttano dei principi euristici che soprattutto in situazioni di incertezza riducono i compiti complessi di valutazioni probabilistiche e previsionali¹¹⁶. Il punto è che atterrando su una superficie non stabile come quella dell’intuitività e del pensiero irriflesso, a volte queste valutazioni ritornano indietro come boomerang, mostrandoci tutta la loro evidente inesattezza. Le euristiche rappresentano delle “scorciatoie mentali” che semplificano l’elaborazione di un giudizio difficile, che necessiterebbe di maggiore tempo e applicazione per essere formulato in misura tale da ridurre drasticamente il margine di errore. Spesso nella vita quotidiana non disponiamo di questo tempo o potremmo non essere favorevolmente inclini ad utilizzarlo per determinati scopi. Oltretutto questi meccanismi seguono percorsi inconsci di cui ci capacitiamo solo “a valle”, quando ormai il flusso di pensieri ha già operato una scelta.

Risvolti importanti dei *bias* derivanti dall’impiego delle euristiche si osservano quando le nostre decisioni o le conseguenze dei nostri giudizi ricadono sugli altri o coinvolgono altre persone oltre noi stessi. Spesso questi preconcetti (*bias*) si basano su stereotipi culturali. Nella formulazione di un giudizio, infatti, il sistema tiene conto di una sua sufficiente coerenza interna – dunque soggettiva. Ma non solo; il giudizio deve sostenere anche un certo livello di compatibilità con la complessiva struttura di credenze che appartiene all’individuo¹¹⁷. Nei casi di giudizi riflettenti persone di cui si ha una scarsa conoscenza ci affidiamo spesso ad informazioni sommarie, che chiamano in causa valori ideali come la familiarità, la somiglianza con qualcuno a noi vicino o caratteri anonimi che si rifanno a categorie collettive. Un classico esempio di giudizio in cui è in funzione l’automatismo connesso ad uno stereotipo è il cosiddetto «effetto alone»¹¹⁸, la circostanza per cui ad esempio «un oratore di bell’aspetto e dai modi disinvolti» catturerà più facilmente il favore del pubblico in relazione a quanto sta argomentando. Le sue osservazioni risulteranno convincenti perché le persone che lo ascoltano – e che non lo conoscono affatto – si lasceranno guidare dalla sensazione positiva suscitata alla prima impressione visiva, cioè ancor prima che inizi a parlare. «Le caratteristiche iniziali [...] modificano il significato stesso delle caratteristiche che appaiono in seguito. [...] L’effetto

¹¹⁶ Cfr. D. Kahneman, P. Slovic, A. Tversky, *Judgements under uncertainty: heuristics and biases*, in *Science*, vol. 185, n. 4157, 1974.

¹¹⁷ Cfr. D. Kahneman, op. cit., p. 593

¹¹⁸ Ivi, pp. 110 ss.

alone accresce il peso delle prime impressioni, a volte al punto di oscurare completamente un'informazione successiva»¹¹⁹.

Il punto centrale di questi meccanismi è che avvengono completamente all'oscuro della nostra coscienza e qualora supportati da un contributo riflessivo «*le impressioni e le intuizioni si trasformano in credenze e gli impulsi si convertono in azioni volontarie*»¹²⁰. Il legame tra *bias* cognitivi e stereotipi è quindi certamente forte, perché entrambi agiscono su un terreno di gioco caratterizzato dall'indeterminatezza e dall'estrema vaghezza delle informazioni che utilizzano. Quando non si ha una conoscenza adeguata di una situazione reale il nostro sistema di giudizio àncora i pochi elementi informativi di cui dispone ad altrettanto esigui e vaghi contributi disponibili nel fondo di senso comune che ciascuno possiede. Gli stereotipi soffrono dello stesso vizio di cui soffrono i «concetti collettivi indifferenziati» di cui parla Weber: entrambi livellano le differenze tra individui all'interno di gruppi categoriali. Gli stereotipi hanno lo scopo implicito di annullare queste distinzioni in partenza ed è proprio perché operano un'eccessiva riduzione della complessità del reale e dei suoi molteplici significati evocativi che, dopo un riscontro concreto dei fatti, si rivelano in larga parte delle inesatte forzature concettuali.

Le credenze culturali dominanti facilitano l'unione tra un attributo indesiderabile e un individuo o un gruppo di individui¹²¹; in altre parole, facilitano la costruzione di *un'identità sociale virtuale* (Goffman, 1963) attorno ad un'etichetta, ossia una caratteristica stigmatizzata che diviene saliente nell'inferire l'altro. Da questa unione si genera lo stereotipo. A sua volta uno stereotipo può essere rinforzato da un pregiudizio che rappresenta l'esito infausto in cui uno stereotipo ha condizionato la formazione di un giudizio personale o collettivo stigmatizzante. Tutti questi meccanismi, infatti, formando il substrato implicito dei processi di stigmatizzazione conducono ai fenomeni di esclusione sociale e discriminazione, che legittimano pratiche e trattamenti impari riservati a persone stigmatizzate sulla base di un giudizio collettivo di inferiorità sociale.

Lo stigma rappresenta, quindi, il filo conduttore che unisce processi cognitivi alla base dell'inferenza dell'altro e valori culturali dominanti che si agganciano a rappresentazioni distorte e narrazioni deformate della realtà. Lo stigma racchiude tutti questi meccanismi interdipendenti di giudizio e azione all'interno di una processualità che riversa a valle gli scarti del suo catabolismo interno e invisibile. I pregiudizi impliciti (*subtle bias*) infatti sono in grado

¹¹⁹ Ivi, cit. p. 111.

¹²⁰ Ivi, cit. p. 30.

¹²¹ Cfr. J. Phelan, B. Link, *Conceptualizing stigma*, in *Annual Reviews of Sociology*, 2001, 27:369.

di influenzare le nostre decisioni e le nostre azioni determinando conseguenze discriminatorie di cui gli attori sociali possono non avere un sufficiente grado di consapevolezza. Le ricerche sul pregiudizio implicito¹²² mettono bene in evidenza i meccanismi inconsapevoli con cui tali giudizi modellano il comportamento collettivo, confermando l'impatto di queste preferenze implicite all'interno delle relazioni sociali gerarchizzate e nei fenomeni di favoritismo e disuguaglianza sociale. La pervasività e la potenza della stigmatizzazione e del pregiudizio implicito sono osservabili, ad esempio, negli stigmi di genere ed etnico, per cui il solo controllo della legge non risulta una così efficace strategia di evitamento di condotte pregiudizievoli e discriminatorie persistenti nei confronti di queste categorie di persone¹²³.

Quando si parla di stigma e pregiudizio sembra che si alluda alla stessa immagine concettuale e alla possibilità di un uso intercambiabile dei due termini. Si tratta in effetti, di due concetti molto simili che presentano molteplici piani di intersezione. Tuttavia, operare una comparazione nell'utilizzo in letteratura scientifica di questi due termini può rivelarsi estremamente fruttuoso per mettere maggiormente in luce il campo semantico entro cui operano i due concetti, affini ma non coincidenti. A tale proposito Phelan, Link e Dovidio (2008) hanno messo a confronto i modelli concettuali di stigma e pregiudizio per evidenziare i loro esigui, ma comunque significativi punti di divergenza. In primo luogo, la letteratura tradizionale sullo stigma pone maggiore enfasi sui soggetti stigmatizzati e sugli aspetti esperienziali della percezione della diversità; i modelli analitici del pregiudizio prestano invece maggiore attenzione alle esperienze degli autori di condotte pregiudizievoli¹²⁴ e ai comportamenti discriminatori isolati dai contesti relazionali. Il concetto di pregiudizio restringe il campo dell'analisi alle tipologie di atteggiamenti riconducibili ai soggetti che mettono in atto un pregiudizio. L'analisi dello stigma invece, si direziona verso un piano di lettura più esteso che ricomprende entrambi i livelli di risposta alle discriminazioni, sia quello individuale, che quello categoriale relativo ai meccanismi di resistenza dei gruppi. Infine, un ulteriore punto di divergenza su cui insistono gli autori è quello relativo alle tipologie di caratteristiche prese in esame dai due modelli. Lo stigma ha ad oggetto un'ampia gamma di attributi e condizioni esistenziali, mentre gli studi tradizionali sul pregiudizio si focalizzano in massima parte

¹²² Si veda in particolare il recente studio dello psicologo sociale Anthony Greenwald sui subtle bias: A. Greenwald, C. K. Lai, *Implicit social cognition*, in *Annual Review of Psychology*, Vol. 71:419-445, 2020.

¹²³ Cfr. J. Phelan, B. Link, J. Dovidio, *Stigma and Prejudice: one animal or two?* in *Social, Science and Medicine*, 67, pp. 358-367, 2008.

¹²⁴ Vedi a tal proposito: Adorno et al., *La personalità autoritaria*, 1950; A. Greenwald e M. R. Banajit, *Implicit social cognition: attitudes, self-esteem, and stereotypes*, in *Psychological Review*, Vol. 102 (1): 4-27, 1995; A. Greenwald e C. K. Lai, *Implicit social cognition* in *Annual psychological Review*, Vol. 71: 419-445, Gennaio 2020.

sull'origine etnica (in particolare nelle ricerche che confluiscono nelle analisi sul fenomeno del razzismo) e sul genere. La tripartizione operata da Goffman (1963) tra stigmi tribali, deviazioni del carattere e abominazioni del corpo sembra coprire ogni forma di stigma e pregiudizio e per tale ragione il campo di investigazione risulta molto più esteso.

In sintesi, la comparazione operata da Phelan et al., suggerisce alcune differenze significative nell'enfasi e nella prospettiva accordata alle due direttrici di analisi, ma evidenzia anche l'elevato livello di affinità e complementarità concettuale tra stigma e pregiudizio.

IL PARADIGMA DECONSTRUZIONISTA

2.1 Stigma e decostruzionismo

Un articolo pubblicato sul New York Times¹²⁵ lo scorso inverno, quando il virus aveva costretto al confinamento domiciliare la metà degli individui sul pianeta, evidenziava le connessioni strutturali tra la capacità del virus di uccidere molto di più gli afroamericani rispetto ai bianchi e il colonialismo. Il pezzo entra subito dopo poche righe nel nucleo centrale della sua tesi: nel contesto di un incontro accademico avvenuto cinque anni prima sulla salute della comunità afroamericana, l'autrice, che vi partecipava come relatrice, rispondeva così a chi le aveva chiesto perché i neri fossero «così malati»: «Slavery.». La risposta lapidaria evidenzia in tutta la sua potenza distruttrice che il pregiudizio e lo stigma inventano una realtà i cui effetti prodotti non sono altrettanto inconsistenti. La discriminazione uccide e la disparità nei dati¹²⁶ sulle morti da covid che l'articolo menziona ne forniscono una prova incontrovertibile. «L'era della schiavitù», scrive Strings «è stata quando gli americani bianchi hanno stabilito che i neri americani avevano bisogno solo del necessario, non abbastanza per mantenerli in salute in modo ottimale. Ha messo in moto il ridotto accesso delle persone di colore a cibi sani, condizioni di lavoro sicure, cure mediche e una serie di altre disuguaglianze sociali che hanno un impatto negativo sulla salute. Questo messaggio è particolarmente importante in un momento in cui gli afroamericani hanno sperimentato i più alti tassi di gravi complicazioni e morte per coronavirus e l'obesità è emersa come spiegazione. La narrazione culturale secondo cui il peso delle persone di colore è un presagio di malattia e morte è servita a lungo come una pericolosa distrazione dalle vere fonti di disuguaglianza, e sta accedendo di nuovo»¹²⁷. La tesi dell'autrice avanza perigliosamente argomentando attraverso un piglio decostruzionista, tipico dell'ambito in cui operano i *cultural studies* e i *postcolonial studies*. Il decostruzionismo aiuta a svelare le griglie architettoniche di una violenza che si dispiega sottotraccia e che per tale ragione fatica ad emergere negli strati superficiali della coscienza collettiva per essere riconosciuta pubblicamente. Decostruire significa fendere la struttura del potere per aprire un varco al suo interno e introdurre nozioni e saperi delegittimanti, significa scoprire le venature nascoste e invisibili dell'apparato circolatorio che la mantiene in vita e la reitera inconsapevolmente nei meccanismi collettivi della riproduzione sociale.

¹²⁵ S. Strings, *It's not Obesity. It's Slavery*, The New York Times, Opinion, May 25, 2020.

¹²⁶ L'articolo parla di un tasso di decessi medio di 2,4 punti percentuali in più rispetto a quello dei bianchi con Covid-19. In Stati come Michigan, Kansas, Wisconsin e Washington DC il rapporto sale a cinque-sette morti per ogni morte di un americano bianco.

¹²⁷ S. Strings, op. cit. p. 1.

La pratica del decostruzionismo, nella figura di Derrida in particolar modo, ha operato un decentramento del soggetto, uno scostamento rispetto al suo centro, il logos, per interrogare i margini e le zone di frontiera, gli spazi più esposti del potere dello Stato che basa proprio sul rapporto logos/verità il suo criterio fondativo. La vulnerabilità dei confini del logos riflette la vulnerabilità dei confini dello Stato: il confine è inteso qui come spazio in cui l'autorità è scoperta, disarmata e il potere indietreggia fino ad annullarsi, una volta varcato il suo limite estremo. La decostruzione, ci insegna Derrida riprendendo la lezione heideggeriana, è allora anzitutto ontologica, volta a scardinare il rapporto ambiguo tra logos e verità, e sottrargli la pretesa assolutizzante di un sapere-potere che non concede altro spazio se non quello di definizione in categorie asfittiche del reale. Logocentrismo e fonocentrismo sono gli strumenti con cui il potere-sapere costruisce la verità ontologica. La storia della conoscenza ci mostra invece la genesi dialettica dell'idea che accoglie al contempo la pienezza e gli scarti, in totale assenza di un senso assoluto, dato una volta per tutte e archiviato, così come la filosofia occidentale ha tentato di fare. Il decostruzionismo introduce la nuova regola dell'asistematicità dei sistemi di conoscenza.

Escludendo i rapporti di differenza, la filosofia occidentale ha operato mediante una divisione in termini oppositivi, che ha costituito il linguaggio della metafisica. La grande antitesi che Derrida rileva è quella tra voce/scrittura. L'antitesi non è convivenza pacifica di coppie oppositive ma lotta per l'estromissione di spazi di potere, in direzione di un occultamento delle differenze e del loro dinamismo differenziale. Il seme germinativo della filosofia occidentale e di conseguenza del pensiero moderno che fonda la civiltà occidentale abita nella contrapposizione della totalità del logos alla mitologia. La ragione illuministica sorge dalle macerie del mito, contro cui si pone in conflitto, e da cui prende forma un nuovo soggetto, emancipato e libero, in pieno possesso delle sue doti razionali. Ma come rilevano Adorno e Horkheimer l'opposizione tra mito e illuminismo (inteso qui come logos, predominio del razionale sull'irrazionale) è solo una narrazione che la modernità fa propria e che maschera nella realtà dei fatti un rapporto di stretta complicità tra i due¹²⁸. Il mito equivale al pensiero irrazionale e magico, ma a guisa del pensiero razionale presuppone una logica di dominio sulla natura¹²⁹. Come a dire che il mito non è in opposizione alla logica illuministica, ma ne costituisce la sua naturale premessa. Alla legge universale degli dèi nel mito si sostituisce il dominio secolarizzato del logos nell'illuminismo e nella modernità. La razionalità trionfa sul

¹²⁸ T. Adorno – M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010.

¹²⁹ Ivi, p. 8.

mito, sulla magia del mondo premoderno. La lezione di Weber chiarisce le modalità con cui sorge una nuova etica figlia di questa razionalizzazione che considera il misticismo indegno per l'uomo moderno. Dal trauma, dalla cesura con "l'origine" si sviluppa la fobia per il diverso, così le identità e le differenze tra soggetto e oggetto si disperdono nella totalità del logos, nel dominio dell'universale.

La logica dell'universale estromette la differenza dalla storia. Decostruire significa allora riabilitare gli scarti, il rimosso, ciò che è stato occultato e non è più riconosciuto come storia, ossia come verità. La metafisica e la fondazione della filosofia svelano l'occultamento del substrato mitologico divenuto trasparente formula assolutoria e autolegittimante del pensiero occidentale. Il segno grafico di Derrida diviene allora un atto politico di espropriazione di spazi nei confronti del sapere naturalizzato e istituzionalizzato, reso trasparente e simboleggiato dalla pagina bianca. La scrittura che fa sparire progressivamente il bianco della pagina è il gesto politico che si afferma in opposizione a un altro atto politico, quello di un sapere razionalista opacizzante e omologante che assimila ogni cosa nell'indistinta uniformità dell'universale. In un romanzo di Saramago¹³⁰, la cecità non è nera, i soggetti che diventano ciechi dicono di vedere "tutto bianco". Bianco è il colore che contiene tutti gli altri e ne assimila gli spettri cromatici, così cecità è indistinzione delle forme e delle differenze: per creare un mondo uniforme e senza ambiguità, bianco deve divenire il colore di un potere che si rende invisibile e per questo irrintracciabile.

Il decostruzionismo ha influenzato il pensiero postcoloniale che ha slatentizzato il concetto di "identità" e i rigidi contenitori di idee come "razza", "etnia", "nazionalità". Privare il contenuto del suo contenitore significa smascherare l'atto di ipostatizzazione del contenuto stesso e mostrare la sua de-formità, la sua assenza di forme. I meccanismi con cui si costruisce lo stigma sociale sono l'esito di questa volontà di ipostatizzare i concetti che la pratica del decostruzionismo svela. Per uscire dalla «violenza epistemica» (Spivak), è necessario perciò storicizzare l'identità e i processi di stigmatizzazione ad esso strettamente correlati.

La concreta inservibilità di certe categorie rigide appare subito al ricercatore che si appresta ad una analisi sullo stigma sociale come un problema conferente la sua stessa definizione. Gli studi culturali e postcoloniali che fanno propria la lezione decostruzionista ammoniscono sulla necessità di un sapere situato in contrapposizione all'atteggiamento universalistico della filosofia trascendentale. A questo proposito può essere utile chiarire il contributo essenziale che

¹³⁰ Il riferimento è a J. Saramago, *Ensaie sobre la ceguera*, tr. it. di Rita Desti, *Cecità*, Feltrinelli, Milano, 2016.

il decostruzionismo offre in una trattazione che si occupa della costruzione sociale della diversità.

Lo studioso impegnato nella ricerca sullo stigma sociale incontrerà ben presto la difficoltà di riuscire a racchiudere tale concetto in una definizione puntuale in grado di compendiarne gli attributi salienti e gli elementi qualitativamente costitutivi. L'atto del "definire", come la stessa etimologia suggerisce (dal lat. *de* + *finis*, confine), consiste nel delimitare, ossia confinare entro limiti ben precisi il contenuto di un concetto. Una simile operazione è utile a circoscrivere l'orizzonte di senso in cui si estende l'oggetto dell'analisi e a ridurre conseguentemente lo spazio di indeterminatezza semantica che rende poco spendibile la concettualizzazione in termini di un suo uso condiviso. Il problema della definizione dello stigma, dunque, è conferente il piano eminentemente pratico della lingua e dell'utilizzo della parola: sottrarre la residuale dose di vaghezza che ciascun concetto porta con sé nello sforzo di adeguamento dalla dimensione del pensiero alla dimensione del linguaggio risulta particolarmente arduo nel caso di un concetto dai contorni evanescenti come lo "stigma". La letteratura scientifica fornisce una caleidoscopica costellazione di definizioni a riguardo, tutte accomunate dal medesimo tratto di non possedere alcun tratto in comune, oscillanti attorno ad elementi simili, ma mai del tutto coincidenti. Si pone così il limite di una nozione univoca della concezione di stigma, e in certa misura della sua suscettibilità alle generali operazioni logiche di astrazione e dimostrazione teoretica. Se si assume infatti, in prospettiva husserliana¹³¹, che l'univocità è garanzia di esattezza e che la precisione descrittiva sia la condizione indefettibile per afferrare il vero senso delle cose, allora questa carenza di acribia può suggerire che al ricercatore venga precluso *ab origine* di conoscere il significato intrinseco di stigma, o peggio ancora, che nella sua analisi corra il rischio concreto di giungere a verità parziali, dimidiate, facilmente falsificabili. Tuttavia, trattando appunto dell'*akribēian*, Aristotele, nel libro I dell'*Etica Nicomachea*, ammonisce di non cercarla in eguale misura in tutte le cose «ma in ciascuna, secondo la materia che sta sotto e tanto quanto è proprio della trattazione». Esiste secondo il filosofo greco una sorta di gradiente di accuratezza, le cui sensibili variazioni dipendono dalla materia prescelta che non ne scalfirebbero la fondatezza. Sotto questo punto di vista anche nella pratica decostruzionista l'oggetto di studi è confinato entro i margini della sua disciplina, in un'ottica in cui risuona il momento autorale e soggettivo, l'opera letteraria, la fiction, l'artificium. Oltretutto, anche nelle scienze cosiddette "esatte", caratterizzate dalla massima estensione di

¹³¹ Cfr. J. Derrida, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, (a cura di Carmine di Martino), Editoriale Jaka Book, Milano, 1987.

acribia, si parla di “grado di approssimazione” quando una grandezza, sebbene imprecisa, risulta esatta in rapporto ad una sua spendibilità pratica. Queste suggestioni ci aiutano a comprendere che i contorni sfocati del concetto di stigma permangono tali solo se il discorso si esaurisce all’interno di una logica circolare, chiusa, il cui fine è raggiungere esclusivamente la coerenza interna di verità incontrovertibili; se, invece, la narrazione si piega al linguaggio della relazionalità che ingloba al suo interno la dimensione contestuale, il concetto tende a disambiguarsi. L’applicazione in un particolare contesto, infatti, permette di *significare* lo stigma, ossia di mettere in relazione il suo contenuto (il concetto) con uno specifico contenitore (contesto). La concettualizzazione deve necessariamente restringere i contorni del suo dominio semantico per uscire dall’estrema vaghezza, facendo attenzione a porre il contenuto in un sistema di equilibrio tra due fuochi che non lo isoli dal contesto: l’analisi deve considerare da un lato, la distanza massima di osservazione poiché l’eccessivo allontanamento rischia di rarefare e diluire i significati e di perdere di vista l’oggetto della trattazione; dall’altro, la soglia minima, poiché l’eccessiva prossimità opacizza i contorni e fa perdere di vista l’ambiente circostante. È proprio sulla superficie di contatto tra i due piani – l’oggetto della trattazione e lo sfondo culturale in cui è inserito – che si deve poggiare lo sguardo analitico del ricercatore, poiché è con la realtà del mutamento storico che lo stigma dialoga incessantemente. Allora si possono desumere tante definizioni quante tipologie di stigma si individuano in un determinato momento storico e sociale. Ciò non esclude la possibilità di intercettare nuclei di senso comuni, ma semplicemente che questi non possono essere dati aprioristicamente prescindendo dall’analisi del contesto. In tal modo, infatti, si rischierebbe di ipostatizzare l’idea di stigma, conferendogli un’unica strutturale forma che non terrebbe conto della molteplicità delle situazioni concrete. Si intuisce così che la questione dell’equivocità entra in risonanza con la complessità del reale, in linea diretta con la *profondità del caos*¹³². Ciò che è equivoco non ha esaurito le risposte agli interrogativi che suscita e possiede ancora domini di senso che si aprono agli attraversamenti della storia e della cultura; l’univoco invece esula dagli accadimenti del divenire storico, ma rimane identico a sé stesso, come ci informa Derrida. Tuttavia, ogni scienza, anche la più rigorosa, può sperimentare l’inesattezza e la provvisorietà dei propri asserti, ma questo non rende meno necessari i suoi tentativi di scoperta. Allora va da sé che la ricerca sullo stigma non può pretendere di adottare inflessibilmente il linguaggio dell’univocità,

¹³² Cfr. Derrida, op. cit., p. 157: «Si comprende così che il processo all’equivocità venga sempre associato da Husserl ad una critica della profondità»; E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, p.122: «La profondità è un sintomo del caos che la scienza genuina deve ordinare in un cosmo, in un ordine semplice, completamente chiaro e dispiegato».

che è riduzione infinitesimale della molteplicità di senso, considerando che fa propria la narrazione per eccellenza equivoca dell'esperienza umana.

Se fossimo in grado di rispondere esaustivamente al quesito “che cos'è lo stigma?” questa analisi risulterebbe oltremodo superflua, se non utile ad una mera ripetizione del già detto. È proprio l'ambiguità in cui è immerso tale concetto che invece impone una trattazione minuziosa su di esso. Come suggerisce Calvino in *Lezioni americane*, rapportarsi con la vaghezza comporta sempre un'attenzione analitica precisissima¹³³. Qualsiasi questione complessa per poter divenire chiara deve necessariamente prima incontrare l'equivoco e poi ridursi nei suoi innumerevoli sensi univoci. Nell'eventualità che questo passaggio risulti particolarmente ostico da rendersi necessario un suo reiterarsi indefinito, qualsiasi tentativo di approssimarsi il più possibile ad esso non risulterà un vano esercizio di stile. Lo stesso Derrida in *Introduzione a Husserl*¹³⁴ sostiene che è una proprietà benevola del linguaggio quella di dominare tutte le dinamiche del senso, ossia vestire il dubbio, dargli corpo e poi rigettarlo, prima di raggiungere la certezza dei propri asserti. In fondo, è proprio il dubbio, il quesito amletico, a renderci umani e costruire saperi, al contrario della certezza che è fissità e staticità infeconda. È nel linguaggio dell'immaginazione che il dubbio trova cittadinanza, assieme al tormento vitale che dà principio al cambiamento. Lo stesso Svevo ci ammonisce di non cedere alla tentazione di fissare l'immaginazione entro i margini spigolosi di una cornice concettuale, poiché essa «è una vera avventura. Guardati dall'annotarla troppo presto perché la rendi quadrata e poco adattabile al tuo quadro. Deve restare fluida come la vita stessa che è e diviene»¹³⁵.

2.2 Identità, cultura, etnicità

«Una delle superstizioni più frequenti e diffuse è che ogni uomo abbia solo certe qualità definite, che ci sia l'uomo buono, cattivo, intelligente, stupido, energico, apatico, eccetera. Ma gli uomini non sono così. Possiamo dire di un uomo che è più spesso buono che cattivo, più spesso intelligente che stupido, più spesso energico che apatico, e viceversa: ma non sarebbe la verità se dicessimo di un uomo che è buono o intelligente, e di un altro che è cattivo o stupido. E invece è sempre così che distinguiamo le persone. Ed è sbagliato. Gli uomini sono come i fiumi: l'acqua è in tutti uguale e ovunque la stessa, ma ogni fiume è ora stretto, ora rapido, ora ampio, ora tranquillo, ora limpido, ora freddo, ora torbido, ora tiepido. Così anche gli uomini.

¹³³ Cfr. I. Calvino, «Esattezza» in *Lezioni americane*, Mondadori, Milano, 2014, pp.57-79.

¹³⁴ J. Derrida, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, op. cit.

¹³⁵ M. Lunetta, *Introduzione a I. Svevo, La coscienza di Zeno*, Newton Compton, Milano, 1999, cit. p. 9.

Ogni uomo reca in sé, in germe, tutte le qualità umane, e talvolta ne manifesta alcune, talvolta altre, e spesso non è affatto simile a sé, pur restando sempre unico e sempre sé stesso»¹³⁶.

Le parole di Tolstoj ci introducono alla questione del riconoscimento e dell'uso di categorie asfittiche che tendono a sclerotizzare il contenuto instabile delle nostre coscienze entro i confini rigidi di ciò che definiamo "identità". Come spiega Remotti, il concetto di identità è concepito all'interno della griglia spazio-temporale ma allo stesso tempo in una dimensione che si sottrae a questo movimento, a questo ordine di trasmutabilità dei suoi elementi costitutivi. L'identità risponde dunque al desiderio di fissarsi, di irrigidire i contenuti di una soggettività che si percepisce evanescente e sfuggente, soggetta al moto irregolare del tempo e della sua metamorfosi: essa è pertanto «ciò che rimane al di là del fluire»¹³⁷. La "struttura" dell'identità, o meglio, il mezzo a cui la connettiamo per rappresentarla, è inerente alla forma o alla nominazione. L'assegnazione di un nome coincide con l'"atto di nascita" di qualcosa o qualcuno, in quanto il nome è il medium attraverso cui il distinto emerge dall'indistinto e viene sottratto all'inafferrabile flusso del pensiero. Il nominare non è mai un atto neutrale, ma è sempre informato da un sapere preliminare che guida l'atto stesso dell'attribuzione del nome. Quando nominiamo qualcosa o qualcuno ne riconosciamo, a seconda dei casi, gli elementi di generalità o di particolarità¹³⁸, ma tale riconoscimento avviene sulla base di inferenze di tipo arbitrario e soggettivo. «L'identità», scrive Remotti «[...] dipende dalle nostre decisioni. L'identità è un fatto di decisioni. E se è un fatto di decisioni, occorrerà abbandonare la visione essenzialista e fissista dell'identità, per adottarne invece una di tipo convenzionalistico»¹³⁹. La fitta tessitura della realtà intersoggettiva è troppo complessa da risolvere senza l'aiuto di rappresentazioni semplificative, così l'identità diviene «una questione di "intelletto tabellesco", una questione di ordinamento delle cose: di tagli e separazioni per un verso e di "assimilazioni" "accostamenti" e persino "fusioni" per un altro»¹⁴⁰. Allo stesso modo anche le identità "altre" seguono questo duplice percorso di assimilazione e separazione che costruisce l'esperienza della differenza. L'alterità corrisponde sempre ad un dato parziale e indiretto che colmiamo attraverso postulati arbitrari dell'altro. Le identità si muovono dunque all'interno di uno spazio di negoziazione e in un «campo di forze mobili» per posizionarsi in un «sistema gerarchico di

¹³⁶ L. Tolstoj, *Resurrezione*, Garzanti editore, Milano, 2012, cit. p. 270.

¹³⁷ F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Bari, 2013, cit. p. 4.

¹³⁸ Ivi, p. 5

¹³⁹ Ivi, cit. p.6.

¹⁴⁰ Ivi, cit. p.8.

differenze»¹⁴¹. Essendo l'altro mai attingibile direttamente, la costruzione dell'alterità è sempre connessa al situarsi del soggetto del discorso in un reticolo di rappresentazioni, laddove per rappresentazioni si deve intendere l'insieme di retoriche e verità condivise, attraverso cui l'altro perde i suoi connotati soggettivi e acquisisce uno statuto oggettivo che contiene elementi certi, prevedibili, ordinabili¹⁴². Se dell'altro non si possono dare che rappresentazioni della sua alterità, quest'ultima costituisce l'elemento irriducibile della sua differenza che nel corso del processo di rappresentazione perde questa irriducibilità per tramutarsi in elemento noto, dominabile dalla coscienza; in poche parole, l'altro, attraverso questo processamento a cui partecipa il sapere collettivo, diviene un "sostituto"¹⁴³, ossia gli viene accordata una certa dose di familiarità che ne riduce quindi l'estraneità, in una sorta di domesticazione dell'alterità. Queste pratiche di rappresentazione avvengono su uno sfondo condiviso di credenze, assunti e schemi valoriali che costituisce l'ordito entro cui si stabiliscono le interazioni tra soggetti. L'enciclopedia o il sapere organizzato o "l'archivio", come lo definirebbe Foucault, stabilisce il confine tra ciò che può essere pensato (cioè che rimane nel confine del razionale) e ciò che è proprio solo di una realtà immaginata: non c'è spazio per le «misure pericolose». Ogni rappresentazione dell'alterità è inserita in uno specifico contesto di pratiche conoscitive e discorsive che operano raggruppamenti nominali, classificazioni degli altri che non esistono se non nel "luogo comune" che le ha generate e che autorizza a disporre di tale potere di definizione. La classificazione permette un ordinamento sulla base di analogie e differenze, concordanze e discordanze. Gli accostamenti concordanti depositano in uno stesso spazio; l'alterità, invece, eccedendo questo spazio, ossia collocandosi al di fuori dello spazio della concordanza, sintetizza in sé il "fuori posto". Maurizio Bettini (2020), a tal proposito ha evidenziato come la "sporcizia" che spesso inquadra il concetto di alterità sia proprio legata a questa eccedenza spaziale, ossia al suo essere in un posto che non gli compete e di cui può pericolosamente contaminare l'*identitas*¹⁴⁴.

Le classificazioni non esistono che negli enunciati. Secondo l'analisi di Foucault il discorso consiste in una pratica, ossia rappresenta una proiezione dell'architettura delle azioni e dei rapporti di dominio tra soggetti che avvengono nella realtà. Attraverso una specifica sintassi

¹⁴¹ Cfr. G. Leghissa, *Il gioco dell'identità. Differenza, alterità, rappresentazione*, Eterotopie mimesis, Milano, 2005, p. 9.

¹⁴² Ivi, p. 49.

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ Cfr. M. Bettini, *Hai sbagliato foresta. Il furore dell'identità*, Il Mulino, Bologna, 2020, pp.79-84. Su questo tema non può mancare il riferimento al grande classico di M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna, 1993.

(un campo semantico di denominazione) il discorso fa tenere insieme *le parole e le cose*¹⁴⁵. Significati come “cultura”, “religione”, “storia” trovano la loro giustificazione in universi discorsivi che non sono orientati esclusivamente alla teorizzazione, ma anche alla messa in pratica dei loro contenuti¹⁴⁶. La verità e le formazioni discorsive hanno il potere di mettere ordine alla realtà, si combinano, in altri termini, con pratiche istituzionalizzate di disciplinamento e di controllo¹⁴⁷. L’oggetto di un discorso si dà dunque in una rete di pratiche discorsive legittimate a farlo emergere. Secondo Foucault ogni tempo e spazio è informato da un *modo d’essere* dell’ordine delle cose che le tiene unite al potere di nominazione della parola; il modo d’essere dell’ordine rappresenta il fondamento legittimo (o positivo) delle conoscenze nei vari ambiti disciplinari¹⁴⁸. Le diverse modalità con cui l’ordine si dispiega nelle varie epoche storiche permette in altre parole il diffondersi di teorie e conoscenze che nel passaggio da un ordine all’altro retrocedono fino a dissolversi, per fare spazio ad altri campi del sapere. In questo senso la conoscenza per Foucault non segue un andamento lineare e crescente, ma piuttosto le condizioni di possibilità date dal particolare modo d’essere dell’ordine. Le élite al potere si servono di enunciati legittimanti al fine di produrre determinati effetti nel contesto della società istituzionalizzata. Identità e alterità inserite in questa prospettiva non possono che configurarsi come prodotti del processo storico, ossia di una certa modalità d’essere dell’ordine.

Le norme di identità, ci ricorda Goffman, rispondono ad un bisogno sociale di controllare l’informazione, sui cui esili fondamenti si basano le razionalizzazioni della presunta diversità¹⁴⁹. La stigmatizzazione di chi appartiene a certi gruppi razziali, religiosi ed etnici ha funzionato come dispositivo di esclusione di tali minoranze dalla competizione per l’accumulo di risorse e spazi di potere. I flussi di migranti e più in generale di quelle categorie che la società dominante categorizza come “indesiderati” sono destinatari di politiche culturaliste che costruiscono le identità e le soggettività postulando l’idea che vi sia una essenza ultima, un’unità minima attraverso cui un individuo può essere definito e ridotto alle sole funzioni primarie della sopravvivenza. Quando la cultura è ridotta a politica, si generano inevitabili conflittualità e tensioni sociali che minano la convivenza pacifica tra gruppi diversi, in lotta per l’accumulo delle risorse e dei diritti. E una società diseguale è inevitabilmente una società che produce insicurezze. La proposta di A. Sen per depotenziare «la forza bellicosa» di un’identità che si intende univoca e che mina la convivenza con gli altri è quella di ricorrere

¹⁴⁵ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 2016, pp. 7-8.

¹⁴⁶ Cfr. G. Leghissa, *Il gioco dell’identità*, op. cit. p. 29.

¹⁴⁷ Ivi, p. 34.

¹⁴⁸ Cfr. M. Foucault, *Le parole e le cose*, op. cit. p. 11.

¹⁴⁹ Cfr. E. Goffman, *Stigma. Note sulla gestione dell’identità degradata*, Ombre corte, Verona, 2018.

all'idea di *identità concorrenti*¹⁵⁰. Questo concetto operativo sintetizza una propensione a includere nella sfera della propria identità elementi plurali che in questo modo non impedirebbero di adottare metodi di classificazione diversi, più estesi e non restringenti il senso dell'identità su forme di categorizzazione rigide e specifiche.

Le politiche dell'identità dei nuovi nazionalismi costruiscono le proprie ideologie richiamandosi ad un passato mitico. Queste invocano spesso un presunto ritorno alle proprie "radici" come qualcosa che può tenere saldi al proprio territorio e al proprio gruppo di appartenenza contro il caos del reale e la confusione dei confini nel mondo globalizzato. Il richiamo a radici comuni oggi esplicita la possibilità di elementi di compatibilità o incompatibilità implicati nell'idea di cultura. Le politiche identitarie insistono cioè sulla visione di un mondo in cui le linee di separazione tra noi e gli altri sono determinate da differenze culturali, che si riflettono in una realtà solcata da confini e frontiere invalicabili e naturalizzati. Il substrato ideologico che sostiene queste forme di identitarismo non si regge più sull'idea di un'essenzialità biologica che suddivide l'umanità in diverse razze, ma su una presunta "purezza" della cultura da preservare contro fonti di contaminazione¹⁵¹, una retorica che ripropone di fatto la fondatezza di un principio che gerarchizza i gruppi sociali sulla base di caratteristiche "naturali", "originarie", e perciò immutabili.

Kundera, in un'intervista sul New York Times nel 1984¹⁵² riflette sul concetto ambiguo di "casa". La letteratura, la poesia e in generale la cultura europea, spiega Kundera, hanno glorificato il concetto di casa come esaltazione delle proprie radici. Lo scrittore si interroga sul significato dell'espressioni "essere a casa", "sentirsi a casa" e su quanto l'idea di essere radicati in un territorio che non solo la nozione di "casa", ma anche quella di "nazione" e "Stato" veicolano, siano semplicemente delle mitologie a cui ci aggrappiamo. Queste idee sono pensieri politicizzati dietro cui si cela la difesa della propria identità. Esse, infatti, non sono che forme di categorizzazione della realtà di cui ci serviamo per creare un ordine stabile con cui interagire. Il bisogno di avere radici solide sembra irrinunciabile così come quello di possedere un'identità forte.

Tuttavia, come sostiene Kundera nell'intervista, la vita costruita su radici uniche non contiene più alcuna parvenza di vita, poiché basandosi su una volontà tutta interna, esclude da questo

¹⁵⁰ A. Sen, op. cit., p. 5.

¹⁵¹ Cfr. M. Aime, *Classificare, separare, escludere. Razzismi e identità*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2020, pp.152-153.

¹⁵² J. Kramer, *When there is no word for "home"*, New York Times, Section 7, April 29, 1984.

disegno qualsiasi rapporto con l'altro. Al contrario, l'identità e l'individualità del nostro sé si costituiscono nella forma di una narrazione, in cui è proprio lo sguardo dell'altro a giocare un ruolo di primo piano. Nel fluire discorsivo, il racconto di noi stessi ci appare «nell'unico modo in cui si può apparire: allo sguardo altrui»¹⁵³. È in ragione del suo carattere narrativo che l'identità postula sempre come necessario l'altro, ma non nella sua semplice funzione ancillare di testimonianza, bensì come parte stessa dell'intreccio narrativo. Lo sguardo prospettico dell'altro misura il nostro sé personale, colui/colei in cui ci riconosciamo e ci identifichiamo, dando concreta possibilità ad un'identità che risulta come un racconto a più voci, sempre suscettibile di essere riattraversata e attraversata da altri sguardi. L'urgenza di raccontarsi risponde ad un desiderio di unità rispetto alla frammentarietà degli eventi e al riconoscimento di questa integrità, sempre rinegoziabile attraverso il rapporto con «l'altro da noi». Come sostiene Adriana Cavarero, a questo scopo è dunque necessaria «un'altra prospettiva», poiché è sempre un altro/a ad offrirci la possibilità di riconoscerci¹⁵⁴. Nel XXX canto del Purgatorio, Beatrice chiama Dante pronunciando il suo nome e sarà la prima e unica volta in cui il nome del poeta comparirà nella Commedia. In tutte le altre occasioni, infatti, egli si riferisce a se stesso attraverso l'uso di perifrasi e di epiteti. Come spiega Franco Nembrini¹⁵⁵ è in questo frangente che il riconoscimento può finalmente compiersi: è la figura di Beatrice a svelare a Dante chi è e far sì che egli finalmente riconosca intimamente sé stesso. Il riconoscimento di sé non passa mai attraverso una narrazione solitaria, chiusa e renitente allo sguardo altrui, ma è sempre mediato dall'altro, in grado di svelarci la nostra statura umana.

2.3 *Stigma strutturale: pratiche istituzionalizzate di rapporti di dominio*

La realtà del mondo globalizzato ipercomplesso e iperconnesso (Dominici) scompagina le coordinate di vicino-lontano, imponendo così una riassegnazione semantica della diade identità-alterità, che dialoga incessantemente con la produzione politica dei confini. Nonostante la realtà despazializzata in cui siamo immersi e la mobilità senza eguali che caratterizza l'epoca contemporanea, la retorica sul confine sembra non aver perso aderenza nel discorso politico. I Paesi economicamente più avanzati hanno rafforzato le loro politiche di sicurezza e di controllo sulle frontiere, di conseguenza il tema dell'immigrazione è diventato prioritario nelle agende

¹⁵³ A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano, 1998, cit. p. 106.

¹⁵⁴ Idem.

¹⁵⁵ Cfr. D. Alighieri, *Purgatorio*, commentato da Franco Nembrini, illustrato da Gabriele Dell'Otto, Mondadori, 2020.

politiche degli Stati¹⁵⁶. L'«ossessione per la sicurezza» (J. Curbet, 2008) ha imposto il controllo in particolar modo su certi flussi di migranti, provenienti dal sud del mondo su cui pesa una colpa originale¹⁵⁷. Il confine è uno spazio politicizzato su cui si costruiscono e si stabiliscono (anche in senso propriamente materiale) pratiche di esclusione e marginalizzazione, ovverosia il luogo in cui viene misurato il valore di certe soggettività in rapporto ad una presunta tassonomia tra gruppi umani. In altre parole, il confine come una superficie riflettente ha una valenza epifanica di identità dominanti o subalterne. Queste forme di repressione attuate nei confronti di una immigrazione “cattiva” è il riflesso di divisioni ben più strutturate, che producono rapporti sociali secondo piani sfalsati di autonomia e libertà, e che creano le condizioni materiali e sociali per una stigmatizzazione interna alle stesse istituzioni sociali. È attraverso i margini e i confini stabiliti dalla sovranità dello Stato che passano i complessi meccanismi di soggettivazione, ossia di attribuzione di soggettività convenzionali e convenienti al discorso politico e istituzionale. Il contributo di Sayad si rivela fondamentale per comprendere i meccanismi con cui i rapporti di dominio si ripercuotono nella vita delle persone stigmatizzate e dei gruppi subalterni, impedendo loro l'accesso a risorse e diritti basilari. Il suo sguardo analitico si pone “tra”, nello spazio di frontiera, adottando la stessa prospettiva decentrata dei soggetti delle sue interviste. È da questi luoghi non pacificati, da spazi di crisi permanente che Sayad conduce, attraverso una accesa critica decostruttiva, la sua analisi sulle modalità con cui il potere si fa spazio nelle menti dei dominanti e dei dominati: è un potere trasparente che si insinua subdolamente nella produzione di un sapere organizzato che orienta i suoi enunciati nella direzione di una legittimazione di interessi economici e di sfruttamento capitalistico dei subalterni. Nel substrato razzista che informa le società contemporanee e nelle politiche di criminalizzazione che subiscono queste classi dominate si può rinvenire un orientamento non difforme da quello che escludeva i popoli colonizzati¹⁵⁸ e che ne strumentalizzava le vite. Anche per Sayad il migrante negli odierni sistemi neoliberisti viene inquadrato nelle stesse cornici semantiche della manodopera e della forza-lavoro e ridotto a quantum monetizzabile e scambiabile. Questo è il risultato di un approccio che considera la realtà del fenomeno migratorio come una questione secondaria, inessenziale nella sua contingenza e offuscata dalla “storia nazionale” e dalla sua forza assimilatrice¹⁵⁹. Nel suo

¹⁵⁶ Cfr. M. Steger, *La globalizzazione*, Il Mulino, Bologna, 2019, p. 76.

¹⁵⁷ Cfr. A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002, p. 17 e ss.

¹⁵⁸ Cfr. S. Palidda, (a cura di), *Razzismo democratico. La persecuzione degli stranieri in Europa*, Mimesis edizioni, Milano, 2009, p. 7.

¹⁵⁹ Cfr. D. Duri, *Abdelmalek Sayad: un “passeur” alle frontiere del sapere*, in Abdelmalek Sayad. *La vita dell'immigrato*, Aut Aut vol. 341, Il Saggiatore, 2009, pp. 78-93, p.81.

vortice parossistico è finita quella immigrazione “buona”, in quanto tale perché relegata nel passato e prova tangibile della buona riuscita di queste pratiche di cancellazione e di diluizione nella cultura dominante. L’immigrazione “cattiva” porta al contrario ancora il marchio infame dell’irriducibilità, di un processo di dominazione non ancora concluso e che rende il migrante una minaccia nel e del presente¹⁶⁰. La cultura dominante costruisce la storia del migrante subalterno schiacciando la sua biografia nell’unico aspetto che della sua storia viene preso in considerazione: il suo essere un immigrante¹⁶¹. Per la narrazione politica dominante l’immigrato non possiede un passato, le condizioni strutturali che hanno determinato l’abbandono della sua terra d’origine non sono salienti per una certa cultura, anche scientifica, che produce sul migrante un sapere – fatto di schedature, visti, permessi di soggiorno – volto a esercitare più facilmente il controllo, la sorveglianza, l’assimilazione, la diluizione identitaria, la neutralizzazione dell’alterità¹⁶². Ma proprio l’estromissione dal discorso politico e dalla rappresentazione sociale del migrante come emigrante e non solo come immigrante è sospetta secondo Sayad di una forma di occultamento della storia, funzionale a reiterare dinamiche di oppressione, dominio e sfruttamento dei subalterni¹⁶³. Costruendo in tal modo la soggettività dell’immigrato esclusivamente come manodopera e forza lavoro la società dominante ha accordato questi tratti salienti alle sue esigenze economiche: considerandolo solo come quantum monetizzabile, la sua presenza può sempre rivelarsi eccedente e perciò derogabile, temporanea. In altre parole, può essere sfruttato ma, qualora inutilizzabile, *scartato*. È attraverso forme di “occultamento” simili che secondo Marco Armiero il potere nell’attuale “era degli scarti” – il Wasteocene – produce corpi subalterni e stabilisce chi posizionare al di qua e al di là del confine¹⁶⁴. Il codice delle frontiere è carico di potere e simbolo di un privilegio, assegnato sulla base di criteri di status, etnia e cultura¹⁶⁵. La prosperità di una parte di mondo è diretta conseguenza della devastazione dell’altra, che diviene luogo pieno di “rifiuti” tra cui le stesse persone sono costrette a vivere come scarti umani. È la conservazione del privilegio a generare questi paesaggi contrapposti, luoghi di sfruttamento da una parte, e luoghi di consumo e prosperità dall’altra. I soggetti migranti sono i nuovi subalterni su cui si riversano le dinamiche descritte, perché la chiusura delle frontiere è una modalità di conservazione del privilegio e dello status quo dalle minacce esterne. L’esclusione dei subalterni dai processi di valorizzazione

¹⁶⁰ Ivi, p. 80.

¹⁶¹ Cfr. A. Sayad, op. cit. p. 44.

¹⁶² Ivi, p. 165.

¹⁶³ Ivi, p. 161 e ss.

¹⁶⁴ Cfr. M. Armiero, *L’era degli scarti. Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*, Giulio Einaudi editore, Torino, 2021.

¹⁶⁵ Ivi, p. 31.

e di distribuzione delle ricchezze è mantenuta attraverso il controllo delle pratiche discorsive. Nella costruzione delle identità collettive è fondamentale la modalità con la quale il potere stabilisce cosa entra a far parte della memoria sociale di un Paese. La memoria collettiva è infatti un processo culturale ma anche un “progetto” politico, perché come spiega Aleida Assman, la normalità, tanto per gli individui quanto per le società, è dimenticare e non ricordare¹⁶⁶. Il discorso pubblico, cui partecipano i diversi attori sociali politici e mediatici, orienta le storie che possono legittimamente entrare a far parte del patrimonio mnemonico di un paese. La cosiddetta «narrazione del padrone»¹⁶⁷ opera un controllo sul passato per dominare il discorso pubblico e imporre così narrazioni egemoniche che sono sempre l’esito di relazioni di potere sbilanciate, asimmetriche, che accordano a certe identità il diritto di accesso nella storia ufficiale, mentre altre, come scarti, vengono taciute ed escluse da questo accordo¹⁶⁸. Il silenzio e l’oblio che si accompagna a certe storie rendono invisibili interi gruppi di indesiderati. E come ci insegna Sayad, è rendendo le identità afasiche, controllando il loro passato e appiattendolo le loro biografie in stereotipi omologanti che si agevolano relazioni di dominio¹⁶⁹. Il controllo sul passato e sulla memoria sociale è una strategia che il potere dominante mette in atto per condizionare o interrompere sul nascere il dibattito e la riflessione critica sulle ingiustizie sociali. L’«addomesticamento della memoria», i «processi di silenziamento della storia e di invisibilizzazione delle identità»¹⁷⁰ sono processi funzionali a sgombrare il campo da narrazioni antagoniste, cosicché il discorso pubblico può al contempo costruire l’ideologia del merito, della colpa e della vittimizzazione¹⁷¹. Queste «narrazioni tossiche» fanno ricadere le colpe di origine strutturale e di potere asimmetrico su bersagli facilmente individuabili, come i subalterni¹⁷².

Un’esistenza condannata all’invisibilità è un’esistenza che l’immigrato/emigrato di Sayad sperimenta come una doppia assenza: “presente” ma “assente” in quanto eccedente nel paese di immigrazione, e “assente” ma “presente” affettivamente nel paese d’origine¹⁷³. Sayad parla a tale proposito di una “appartenenza impossibile” perché mai realmente “autentica”. Scrive Sayad: «questa vita, più rammemorata e fantastica di quanto sia vissuta è iscritta come in

¹⁶⁶ Cfr. A. Assman, *Sette modi di dimenticare*, Il Mulino, Bologna, 2019, p. 40.

¹⁶⁷ Cfr. M. Armiero, op. cit. p. 35.

¹⁶⁸ Idem.

¹⁶⁹ Cfr. A. Sayad, op. cit. pp. 163 e ss.

¹⁷⁰ Cfr. M. Armiero, op. cit. p. 41.

¹⁷¹ Ivi, p. 40. Su questo tema si veda anche: W. Bukowski, *La buona educazione degli oppressi. Piccola storia del decoro*, Edizioni Alegre, Roma, 2019.

¹⁷² Cfr. M. Amiero, op. cit. p. 40.

¹⁷³ Cfr. D. Durì, op. cit. p. 87-88.

sovraimpressione sull'altra vita, la vita reale, quella vissuta realmente ed empiricamente. La presenza a quest'ultima e al mondo che la sostiene è una presenza distante; per contro, l'altra vita assente, la vita che si consocia all'assenza, ai luoghi lontani e al tempo passato dell'assenza, è una vita che l'evocazione del sogno rende presente, ma di una presenza fantasmatica, totalmente irreali, onirica, che si svolge parallelamente alla vita attiva e quotidiana. Presenza e assenza si intrecciano in tal modo, mescolando le loro caratteristiche e anche il loro potere: il potere di assentarsi dal qui e ora, da una parte e dall'altra, inversamente, il potere di rendersi presente in un altrove e in un altro tempo. Che chimera voler sottrarsi magicamente e in modo soprannaturale alla dura realtà del qui-e-ora»¹⁷⁴. Derrida nel discorso tenuto in occasione del premio Adorno, ricevuto nel 2001, si pone una serie di interrogativi sulla differenza tra sognare e il credere di sognare e su chi, se il sognatore immerso nel sogno o il sognatore al suo risveglio, ha il diritto di porre un simile quesito¹⁷⁵. Attraverso questi interrogativi Derrida pone la questione del riconoscimento e l'autorità di un luogo: il luogo in cui si arroga un diritto è fondamentale, perché a fare la differenza è l'essere uno straniero in una terra straniera o l'essere un autoctono in una terra familiare. Una differenza che delinea cioè una diversità più tagliente, ossia se si è o meno un soggetto legittimato a prendere parola ed essere riconosciuto. Lo sdoppiamento che sperimenta l'immigrato è metafora dello sdoppiamento tra veglia e sogno, tra ciò che possiede lo statuto di realtà, del riconoscimento di una sovranità (quello che Derrida definisce "l'imperativo razionale della veglia") e il sogno che è definito tale solo una volta tornati nello stato di veglia che ne decreta automaticamente l'evanescenza, l'apparenza, che in altre parole ha il potere di nominazione sul sogno. La veglia, come il presente che l'immigrato/emigrato esperisce, stabilisce il confine tra ciò che è reale e ciò che appartiene solo al dicibile, alla lingua atemporale onirica. L'immigrato è diviso in due in questa discontinuità, nel limite imposto tra riconoscimento e non appartenenza.

La lezione che ci trasmette Sayad è proprio questo straniamento a cui la condizione dell'immigrato/emigrato si espone. Nella sua analisi non c'è nulla di rassicurante, non ci sono soluzioni pronte all'uso, piuttosto la consapevolezza cupa che abbattere i margini in cui l'immigrato/emigrato è imprigionato è un'operazione tanto complessa quanto necessaria, che ancor prima che nella ridefinizione dei concetti di limite e confine, passa attraverso una concreta metamorfosi degli ordini sociale, politico e concettuale¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Ivi, cit. p. 88.

¹⁷⁵ Cfr. J. Derrida, *Il sogno di Benjamin*, Bompiani, Milano, 2003, p. 6

¹⁷⁶ Cfr. D. Duri, op. cit. p. 93.

LO STIGMA ETNICO VERSO IL POPOLO ROMANI¹⁷⁷

3.1 Premessa metodologica

Le intenzioni originarie del progetto di tesi prevedevano una indagine empirica volta a raccogliere dati su esperienze di vita vissuta nei “campi rom”, circoscritta all’area metropolitana della città di Roma. Il materiale informativo avrebbe costituito il nucleo centrale attorno a cui sviluppare il tema di questa seconda parte dell’elaborato che rendesse “operative” le suggestioni teoriche raccolte nella prima sezione, relative allo stigma sociale e ai processi di stigmatizzazione. L’evento pandemico ha significativamente ridefinito questi obiettivi, inevitabilmente rimodulati dagli sviluppi drammatici della diffusione del virus Sars-Cov2 che ha costretto gran parte dei cittadini del mondo a sperimentare un confinamento domiciliare e a vedere ridimensionati molti spazi di vita pubblica in seguito ai decreti d’urgenza emanati dai governi. Il perdurare di una situazione di instabilità ha di fatto impedito di portare avanti un’indagine sul campo, esaustiva e coerente con gli scopi prefissati.

Nonostante tali difficoltà, ho ritenuto opportuno mantenere la struttura di partenza di questo capitolo, riadattandolo sotto il profilo delle fonti e della metodologia utilizzata. Oltre a monografie, articoli e indagini effettuate da enti istituzionali e di volontariato, ho avuto la possibilità di raccogliere prezioso materiale informativo grazie alla partecipazione a un corso da remoto organizzato dall’Associazione 21 luglio, una onlus che si occupa di persone in emergenza abitativa e in particolare di famiglie rom confinate nelle baraccopoli formali e informali distribuite sul territorio della capitale. Il corso, interamente gratuito e destinato ai decisori politici locali, aveva come tema portante la realtà dei campi rom e le strategie di un loro superamento ed era completato da approfondimenti di carattere storico, politico e sociale sull’universo di questo popolo misconosciuto. Il corso può vantare la presenza di figure di *expertise* di livello nazionale e internazionale, con anni di esperienza maturata nell’ambito delle politiche rivolte alla minoranza rom e di problematiche sociali che gravitano attorno a questi gruppi stigmatizzati. Lo svolgimento del corso in parallelo ai mesi di emergenza sanitaria mi

¹⁷⁷ In questa sede si utilizzeranno gli autonimi “rom” e “sinti” o più semplicemente “rom”, e il più generico “romanès” o “romani” ad indicare l’insieme dei gruppi e dei sottogruppi che fanno parte del composito universo di queste genti. Si specifica, dunque, che l’utilizzo di questa nomenclatura per ragioni di economia di spazio e tempo non vuole in alcun modo depauperare le significative differenze di tradizioni, religione, stile di vita, lingua, cultura, che intercorrono tra le varie comunità.

ha ulteriormente reso consapevole della realtà dei campi come di una vera e propria “emergenza nell'emergenza”. La pandemia ha concorso ad aggravare il già precario stato in cui gli abitanti degli insediamenti formali e informali sono costretti a vivere quotidianamente, accompagnati da un assordante vuoto assistenziale. Le periferie, durante i mesi di lockdown, sono diventate ancora più lontane, abbandonate anche dal solito clamore mediatico che generalmente le agita nei momenti di crisi e di insicurezza sociale. In altre parole, la pandemia, come un faro nella notte, ha reso maggiormente evidenti le ricadute drammatiche di anni di politiche pubbliche inefficaci che hanno radicato un modello di intervento standardizzatosi sul dispositivo del campo e su sgomberi ciclici, perpetuati indefinitamente e suppletivi di progetti a medio-lungo raggio, mai concretamente avanzati da nessuna amministrazione della città.

Durante questi mesi di restrizione, studiosi e ricercatori sono divenuti tutti “osservatori a distanza” di eventi, impossibilitati a scendere in campo e portare avanti quella che nel gergo sociologico è definita l’“osservazione partecipata”. La ricerca che segue risulterà depauperata di questa componente essenziale che avrebbe restituito all’analisi la sua necessaria controparte empirica. Sebbene come “ospite”, quindi mantenendo inevitabilmente una certa distanza irriducibile dai fatti osservati, l’attività di raccolta-dati all’interno dei campi mi avrebbe fornito quel sostrato di conoscenze empiriche che misurano la validità euristica delle nozioni teoriche e che concedono spazio anche a sensazioni, impressioni e dati percettivi utili a calibrare certi schemi cognitivi, a selezionare le parole più adeguate per la stesura dell’analisi e far entrare letteralmente nella riflessione le voci e le prospettive dei soggetti in questione. Non è un caso che attivisti e membri delle associazioni di volontario lavorino a stretto contatto con chi vive l’esperienza diretta delle baraccopoli e della precarietà abitativa ed esistenziale, in quanto la vicinanza con certe realtà aiuta a comprendere il livello di criticità in cui le dinamiche di potere e di esclusione diventano tangibili. Chi vive direttamente l’esperienza della relazione con questi gruppi svantaggiati può darne perciò una visione molto più centrata rispetto allo storytelling giornalistico e mediatico. È per tale ragione che le relazioni e le indagini condotte dagli organismi del Terzo Settore godranno, in questa sede, di un’attenzione rilevante, alla pari della produzione scientifica, nel tentativo di colmare le lacune generate dalla mancata attività empirica.

Lo scopo principale di questa analisi è quello di far emergere il portato di discriminazione e marginalizzazione che questi gruppi vivono costantemente. L’analisi ripercorrerà le tappe dell’oppressione del popolo rom in una prospettiva diacronica e allargando leggermente il focus spaziale oltre il contesto italiano, esclusivamente in direzione di un resoconto più esaustivo

delle forme di violenza istituzionale e di razzismo popolare. La digressione storica sarà funzionale a mettere in evidenza come le pratiche di esclusione affondino le proprie radici in un tempo lontano. Adottando questa prospettiva storico-sociale, la riflessione risulterà sufficientemente equipaggiata per sondare con maggiore contezza lo stato di marginalità attuale, come eredità di un passato che non si è ancora estinta.

3.2 Una storia di oppressione, tra persecuzioni e razzismo di Stato

Il tema del razzismo percorre come un sibilo assordante la storia della popolazione romanì e ne costituisce la cornice semantica e concettuale in cui sono iscritte le rappresentazioni sociali che costruiscono scenari di alterità e discriminazione diffusa verso queste genti.

La storia di oppressione dei rom in Italia segue, come accade similmente in altri contesti europei, un percorso che si articola lungo coordinate spazio-temporali di lungo periodo e che affonda le proprie radici ben prima della istituzione dei campi in seguito alla dissoluzione dell'ex Jugoslavia e la conseguente ondata migratoria di profughi e rifugiati provenienti dai Balcani. Nonostante il quadro di riferimento di questa trattazione sia circoscritta al contesto italiano e nello specifico quello di Roma, alcune stime riguardo al rapporto tra persone rom e non rom nei vari Stati europei può costituire un dato iniziale di primo interesse per offrire un quadro informativo di partenza rispetto al fenomeno del razzismo italiano preso in esame, così come cenni alla storia europea di questi popoli, nel prosieguo della trattazione, possono costituire una superficie di risonanza estesa delle vicende locali e aiutarci a comprenderne meglio la portata storica e sociale.

Stimare con precisione la popolazione romanì presente sui territori europei risulta un'operazione difficile e pertanto si dispone di cifre approssimative che nell'ultimo rapporto del Consiglio d'Europa attestano la presenza dei rom in Italia compresa in un range oscillante tra le 120.000 e le 180.000 persone¹⁷⁸. Sebbene le stime riportate in Piasere (2004) rimandino a numeri leggermente inferiori rispetto a quelli del citato rapporto, rimane in ogni caso di grande utilità la sua modellizzazione dell'«Europa zingara». Secondo i calcoli dell'antropologo, l'Italia appartiene, assieme a Regno Unito e Germania, a quella «terza Europa zingara» che raccoglie una percentuale di presenza rom che non oltrepassa lo 0,2%¹⁷⁹. Le stime più elevate di queste

¹⁷⁸ Fonte: *Strategia Nazionale di Inclusione dei rom dei sinti e dei caminanti*, 2012/2020, Attuazione comunicazione europea n.173/2012, UNAR – Ufficio Nazionale Antidiscriminazione Razziale.

¹⁷⁹ Le nuove stime farebbero salire questa percentuale allo 0,23%.

percentuali appartengono all'Europa carpato-balcanica che concentra il numero più alto di popolazione romani d'Europa¹⁸⁰, oltre che la proporzione maggiore del rapporto tra persone rom/non rom all'interno della popolazione. Già da questi dati è possibile evincere che i rom d'Europa si concentrano nell'area più povera del continente, individuata dai valori più bassi del valore di Pil pro capite (fonte: Piasere, 2004). Nonostante la concentrazione dei rom vari da Stato a Stato, non muta significativamente la situazione di scarsa inclusività e intolleranza diffusa con cui si confrontano quotidianamente queste persone. La presenza fisica sul territorio non rappresenta, infatti, un elemento indispensabile per l'espressione di un sentimento di disprezzo verso i rom, che dipende da criteri diversi di percezione, a testimonianza del potere delle rappresentazioni sociali nelle dinamiche di produzione collettiva di forme di conoscenza che non si basano sul riscontro diretto dell'esperienza. I canali mediatici e informativi agevolano, attraverso pratiche discorsive e comunicative stereotipate, la costruzione di immaginari collettivi distorti e caratterizzanti una presunta dimensione "altra", contrapposta a quella dominante, a cui appartarrebbe questo popolo. Non a caso in Italia, sebbene sia lo Stato con la presenza più bassa di rom rispetto agli altri Paesi europei, il sentimento di disprezzo verso questi gruppi raggiunge la percentuale più alta dell'86%¹⁸¹. Il potere di queste rappresentazioni si riflette negativamente sulla pianificazione politica che introietta un'«ignoranza organizzata» e, sulla base delle sue premesse errate, implementa politiche pubbliche segregazioniste rivolte ai rom.

L'ostilità verso i rom è di «lunghissima tradizione», come scrive Di Noia¹⁸². Le politiche discriminatorie e persecutorie nei confronti dei rom si sono infatti protratte nel corso di cinque secoli di storia e continuano tuttora a diffondere la sua lunga eco¹⁸³. A partire dal XV secolo, nel più ampio contesto europeo della repressione del vagabondaggio, anche in Italia si registrano le prime legislazioni antizingare che applicano sistematiche espulsioni ed epurazioni (Di Noia, 2016; Piasere, 2004). Sulla pelle dei rom pesa un passato di discriminazioni, esili, espulsioni, persecuzioni, genocidi, una storia a senso unico dispiegatasi fino ai giorni nostri e confluita nel cosiddetto «sistema campi». Non sorprende dunque che si possa parlare anche e soprattutto nel nostro Paese di una forma di razzismo strutturato, sistemico e radicale che investe questa minoranza, la quale fa fatica a ritagliarsi uno spazio di rappresentanza pubblica

¹⁸⁰ Sempre secondo le stime di Piasere (2004), corrispondente al 61,5%.

¹⁸¹ Cfr. *Faith in European Project Reviving*, Pew Research Centre, 2 June 2015.

¹⁸² L. Di Noia, *Radici storiche e processi sociali dell'esclusione dei Rom*, in L. Di Noia (a cura di), *La condizione dei rom in Italia*, Società e trasformazioni sociali 4, Edizioni Ca'Foscari, Venezia, 2016, cit. 22.

¹⁸³ Ivi, p.24.

che non sia circoscritto all'associazionismo e al terzo settore. Per sondare la profondità di tale fenomeno è utile in questo senso ripercorrere le tappe storiche che hanno concorso a consolidare nel tempo una categorizzazione *razzizzata* di questo popolo.

Le prime documentazioni che attestano la presenza delle popolazioni romani in Europa risalgono all'XI secolo in cui vengono identificati con l'eteronimo *adsincani* – un termine di origine greca che racchiude il significato di maghi e ciarlatani¹⁸⁴– e talvolta conosciuti anche come «egiziani»¹⁸⁵. La storiografia parla dei rom premoderni come di artigiani e commercianti, dediti alla lavorazione dei metalli, all'addestramento dei cavalli e all'arte divinatoria¹⁸⁶ ma già le rappresentazioni sociali di quell'epoca costruiscono l'essenzialismo di una stirpe maledetta, discendente di Caino o di Cham, incline al vagabondaggio e all'erranza¹⁸⁷. Come sottolinea Di Noia (2016) nella letteratura scientifica sui rom per lungo tempo è pesata l'assenza di una ricerca che fuoriuscisse dall'ambito dominante degli studi antropologici e linguistici, per restituire alla specificità storica di questo popolo il contesto socioeconomico in cui sorse la conflittualità con i *gagè* (non rom)¹⁸⁸. In altre parole, la ricostruzione della storia dei rom è stata spesso inquadrata attraverso un'unica lente focale culturalista che ne offre una visione falciata di un tassello fondamentale: quello delle condizioni materiali ed economiche in cui si è progressivamente delineata la loro esclusione dal resto della società. La storia di oppressione degli "zingari" si interseca con una molteplicità di piani di analisi, da cui non si può escludere quello della proletarizzazione delle masse avvenuta con la contingente ascesa del capitalismo e del passaggio dall'economia terriera del sistema feudale a quella moderna¹⁸⁹. Come scrive Di Noia, «per molti secoli la non stanzialità delle popolazioni rom è stata legata a un ruolo economico specifico e non al retaggio di una immutabile tara culturale. Prova ne è che al loro arrivo in Europa i rom si sono concentrati in nicchie lavorative non solo preesistenti, ma soprattutto già occupate da popolazioni autoctone»¹⁹⁰. La panoplia dei mestieri zingari includeva figure come i sensali di cavalli, i calderai, i fabbri, i maniscalchi, i musicisti, i commercianti, i cercatori d'oro e così via¹⁹¹. Con l'avvento del capitalismo tutti questi mestieri

¹⁸⁴ Cfr. A. S. Spinelli, *Rom, genti libere. Storia, arte e cultura di un popolo misconosciuto*, Baldini Castoldi Dalai editore, 2012, p. 50.

¹⁸⁵ Cfr. Piasere, *I rom d'Europa. Una storia moderna*, Laterza, Bari, 2004, p. 31.

¹⁸⁶ Ivi.

¹⁸⁷ Ivi, p. 32 e 57.

¹⁸⁸ Cfr. Di Noia, 2016, op. cit. pp. 23-24.

¹⁸⁹ Idem.

¹⁹⁰ Ivi, cit. p. 28.

¹⁹¹ Ivi, p. 27.

confluirono nelle mani della nuova classe dominante borghese che privò i rom dei mezzi di sussistenza, costringendoli alla sottoproletarizzazione¹⁹².

È su questi presupposti storici che dunque si dipana l'ostilità della nascente borghesia nei confronti dell'irriducibile identità dei rom, sottrattisi in molti casi al disciplinamento del neonato sistema del lavoro salariato¹⁹³. Con l'ingresso nella nuova economia capitalistica si aprì infatti per i rom una duplice via: quella della diluizione identitaria all'interno della cultura dominante o quella della marginalizzazione sociale. In questi anni si sviluppa quello che Piasere definisce il «modello occidentale» che «prevede il divieto ai rom di inserirsi nelle strutture socioeconomiche locali, salvo loro previo annichilimento identitario»¹⁹⁴. Come già sottolineava Marx, la transizione verso la società moderna si accompagnò ad un incredibile aumento del vagabondaggio causato dalle disparità economiche che si stavano generando con la transizione verso un nuovo ordine sociale ma che il nuovo potere borghese liquidava e agiva come una inclinazione «volontaria» che pertanto doveva essere repressa¹⁹⁵. Queste considerazioni si incrociano con le attestazioni storiche che a partire dal XV secolo descrivono i rom come pellegrini nell'Europa centrale, presunti «egiziani cristiani» su cui pesava un'accusa di apostasia da espiare attraverso un cammino di sette anni. Come spiega Piasere (2004) attraverso i pellegrinaggi, che rappresentavano una forma convenzionalmente tollerata di mobilità sul territorio, le popolazioni rom chiedevano e riuscivano ad ottenere beni mediante le elargizioni di elemosine pubbliche. Tuttavia, questa situazione presto si scontrerà come abbiamo evidenziato, con i nuovi coefficienti valoriali che stavano sorgendo in Europa e su cui si fonderanno gli Stati-nazione dell'epoca moderna. Nel corso del 1500 infatti la concessione di beni attraverso l'elemosina pubblica si ridurrà sempre più fino a divenire una pratica essenzialmente privata, ma esecrabile¹⁹⁶. Comincia a dispiegarsi una vera e propria «lotta anti-rom» come categoria giudicata depositaria di tratti in aperto contrasto con l'opera di trasformazione delle strutture sociopolitiche e del senso comune che stava attecchendo in quel periodo e su cui si edificerà nell'immaginario collettivo l'irriducibile alterità dei rom. Il sentimento di disprezzo diffuso si tradurrà sul piano istituzionale nella legislazione «anti zingara» che dalla fine del 1400 e per tutto il corso del 1500 si estenderà nei territori europei e resisterà fino all'Ancien regime¹⁹⁷. Nonostante l'obiettivo principale di queste leggi fosse

¹⁹² Idem.

¹⁹³ Ivi, p. 24.

¹⁹⁴ L. Piasere, op. cit. 2004, cit. p. 46.

¹⁹⁵ Cfr. L. Di Noia, op. cit. p. 24.

¹⁹⁶ Cfr. L. Piasere, op. cit., p. 49.

¹⁹⁷ Cfr. Piasere, 2004, pp. 50-51; Di Noia, 2016, op. cit.

quello di reprimere la pratica del vagabondaggio, l'intento implicito era colpire il popolo rom e legittimare socialmente l'inferenza di tali gruppi come categoria a sé, intrinsecamente diversa e deumanizzata¹⁹⁸. Una dinamica che rispecchia la dicotomia moderna di amico/nemico, introiettata nei valori fondativi dell'idea dello Stato nazionale. Come sottolinea bene Piasere, infatti, «lo Stato moderno nasce anche sull'antiziganismo»¹⁹⁹. Tutta l'Europa sperimenta a partire da quel periodo politiche di espulsione, persecuzione, assimilazione e repressione nei confronti del rom definito socialmente come nemico in quanto soggetto senza patria, deterritorializzato, dedito al nomadismo e asociale, incarnante valori antitetici alla cosmologia moderna²⁰⁰. La sua immagine costruita a partire da narrazioni distorcenti associa ad una consistente dose di estraneità, una dimensione connaturata di imprevedibilità e pericolosità.

Con la secolarizzazione nel periodo illuminista il substrato ideologico della tradizione giudaico-cristiana, che durante il Medioevo aveva definito l'identità dello «zingaro» errabondo e maledetto, viene sostituito alla fine dell'Ancien regime dal concetto di razza biologica che si ancorerà nel corso di '800 e '900 all'evoluzionismo e alla teorizzazione di una presunta naturale gerarchizzazione che legittima socialmente la fede nell'esistenza di razze superiori e inferiori. Nelle narrazioni sociali sui gruppi rom il discorso razziale si declinerà su una scala crescente di alterità, che si estenderà dal più attenuato grado del «buon selvaggio» prodotto dall'immaginario romantico, a quello estremo di un «atavismo delinquente», di cui parlerà Lombroso in *L'uomo delinquente* in cui l'autore rintraccia le basi pseudo-scientifiche anatomico-somatiche di una intera «razza criminale zingara»²⁰¹. Il rinforzo conferito dalle teorie scientifiche alla legislazione razziale e la violenza dell'apparato militare e poliziesco dei regimi totalitari creeranno un clima di spietata criminalizzazione verso questa minoranza, che porterà all'istituzione di uffici appositi per arginare il «problema» sociale della «piaga zingara»²⁰². Tuttavia, il vortice parossistico di violenza istituzionalizzata che investirà il popolo rom si spingerà ancora oltre fino a culminare nel *baro porrajmos* «il grande divoramento», come è stato definito dallo storico e linguista Ian Hancock nella metà degli anni Novanta

¹⁹⁸ Cfr. L. Piasere, 2004, op. cit. p. 51.

¹⁹⁹ Ivi, cit. p. 53.

²⁰⁰ Cfr. L. Piasere, *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*, L'ancora, 1999, p. 10;

²⁰¹ Cfr. L. Piasere, 2004, op. cit. p. 57.

²⁰² Ivi, p. 58.

riprendendo l'espressione da un rom kalderash²⁰³, in cui periranno, secondo stime ancora incerte, 500.000 rom.

Grazie a ricercatori e studiosi che hanno raccolto le testimonianze dirette dei sopravvissuti, gli orrori del nazifascismo perpetrati contro il popolo rom sono divenuti documentabili e condivisibili, uscendo in tal modo dall'oscurità storica in cui rimasero avvolti dal dopoguerra fino agli anni '80. Il collegamento delle prove orali con quelle scritte all'interno delle documentazioni ufficiali negli archivi comunali e ministeriali ha permesso l'opera di ricognizione storica dell'Olocausto del popolo rom, nonché la mappatura dell'universo dei campi d'internamento durante il fascismo.

La legislazione fascista erediterà inizialmente lo stesso schema d'azione delle politiche anti-vagabondaggio sorte nei secoli XV e XVI, declinando la pericolosità dei rom in una questione di «ordine e sicurezza», nonché di «pubblica igiene» (Rivera, 2020; Bravi, 2013). L'interessamento specifico del regime alla «questione zingana» è documentabile a partire dal 1926 quando con la circolare inviata ai prefetti del regno si esplicitava l'intollerabilità dei costumi e della morale dei rom (Rivera, 2020; Bravi, 2013). Questi secondo gli studi di eugenetica venivano considerati di razza ariana sebbene di una forma degenerata che ne aveva irrimediabilmente compromesso i caratteri di purezza e che a causa delle frequenti ibridazioni con gli altri popoli europei era potenzialmente pericolosa per l'integrità della stirpe germanica. Per stabilirne il grado di purezza venne istituita nel 1936 a Berlino un'Unità di Ricerca del Ministero della Salute diretto dallo psichiatra e neurologo Robert Ritter in cui si conducevano esperimenti di natura genetica volti ad un «censimento speciale» dei rom e sinti presenti sul territorio tedesco che li suddivideva in “zingaro, semi-zingaro e girovaghi”²⁰⁴. Sulla pelle dei rom si consumerà anche la tragedia delle sperimentazioni di pseudo-genetica: agli studi di Ritter e della sua assistente Eva Justin si aggiunsero quelle del prof. Mengele che usò rom e sinti come vere e proprie cavie umane per i suoi studi sul noma e sul tifo petecchiale, nonché per altri tipi di esperimenti che causarono morte e danni irreversibili alle sue vittime²⁰⁵.

L'inasprimento delle posizioni antizingare da parte del regime fascista andava di pari passo con la crescente rilevanza sociale del discorso razziale che produsse il substrato ideologico e scientifico per l'attuazione di una politica repressiva di impronta dichiaratamente razzista. Con

²⁰³ Cfr. I. Hancock, *Il Porrajmos. Prolusione*, Convegno nel Giorno della Memoria, promosso dal Consiglio provinciale e comunale di Mantova e dall'Associazione Sucar Drom, 2013, disponibile all'indirizzo: http://www.giornodellamemoria.mantova.it/prolusioni_archivio/2013.pdf.

²⁰⁴ Cfr. S. Spinelli, *Rom, genti libere*, 2012, op. cit., p113.

²⁰⁵ Ivi, p. 122.

la promulgazione delle leggi razziali, infatti, anche i rom venivano annoverati tra le razze inferiori e impure, necessariamente da respingere dal territorio del regime. Gli studi di eugenica sulla “razza zingara” in Italia vennero portati avanti in particolare dal professor Remizzi e da Guido Landra che dedicarono i loro interessi specifici a questo popolo considerato «misterioso e nomade»²⁰⁶. Questi studi si concentravano sul concetto di «biotipo» che non limitava l’inferiorità della razza ai tratti somatici e anatomici, ma era in grado di spiegare anche gli aspetti psicologici e culturali dei gruppi esaminati. Da queste ricerche emerse il carattere dominante dello “zingaro” come soggetto «vagabondo, nomade, astuto, sanguinario e ladro [...] che vive d’inganno di furti [...]»²⁰⁷.

A partire dal 1940 con l’invio del provvedimento d’internamento dei rom italiani da parte del capo della polizia Arturo Bocchini alle prefetture, cominciano in Italia i rastrellamenti e i concentramenti dei rom nei campi estesi sul territorio della penisola²⁰⁸. Nel biennio 43’-’45 la documentazione storica è coerente con i racconti degli internati che resocontano delle deportazioni dei rom italiani verso i lager nazisti. Come spiega Luca Bravi la ricostruzione di questa fase storica ha costituito per diverso tempo un problema relativo all’acquisizione di prove documentali che potessero essere ricollegate ai racconti dei testimoni diretti. Con il tempo i ricercatori hanno compreso che la natura di questa difficoltà era legata alla pratica dei rom di modificare il proprio cognome all’anagrafe, e che questa circostanza spiegava il motivo per cui la lingua con cui erano stati registrati molti nominativi non facilitava il riconoscimento dell’appartenenza alla minoranza romanès. Nonostante le difficoltà iniziali, la ricerca è riuscita a produrre prove certe sulle deportazioni fasciste, che avvennero tra il 1943 e il 1944²⁰⁹. Una volta condotti nei lager nazisti gli zingari venivano registrati e categorizzati come asociali o vagabondi e internati nello *Zigeunerlager*, il settore a loro destinato. Come spiegano Hancock, 2013; Bravi, 2013; Spinelli, la diversità intollerabile degli “zingari” che ne giustificava il piano di sterminio nazista veniva imputata alla loro asocialità. La soluzione finale uccise tutti i deportati rom e sinti nella notte tra l’1 e il 2 agosto 1944²¹⁰.

Il Porrajmos nazifascista ha completato un quadro di razzismo rom che, come sostiene Annamaria Rivera, assomma tutte le sue varianti: «da quella popolare, a quella istituzionale,

²⁰⁶ Cfr. L. Bravi – M. Bassoli, *Il Porrajmos in Italia. La persecuzione di rom e sinti durante il fascismo*, Casa Editrice Emil, Bologna, 2013, p. 48.

²⁰⁷ R. Semizzi, Eugenia e politica demografica, in L. Bravi, *Il Porrajmos in Italia*, 2013, op. cit. p. 54.

²⁰⁸ Cfr. R. Corbelletto, *Rom e sinti perseguitati nell’Italia fascista*, in “l’impegno”, a. XXVIII n. 2, dicembre 2008, pp. 71-91, p. 79.

²⁰⁹ Cfr. L. Bravi – M. Bassoli, *Il Porrajmos in Italia*, op. cit. p. 89.

²¹⁰ Ivi, p. 91; Spinelli, 2012, op. cit. p. 122.

dalla dimensione ideologica, simbolica e comunicativa a quella che giunge fino all'aggressione fisica, all'omicidio, alla strage»²¹¹. Nella storia di questo popolo, infatti, il genocidio nazifascista non rappresenta che un pezzo di un puzzle molto più esteso e complesso, che si pone in continuità con «quanto in Europa occidentale si tentava di fare da secoli: [...] liquidare completamente gli zingari per il bene dell'Europa»²¹². Una storia di oppressione che ha mutato dunque le sue forme di attuazione ma non il suo portato di odio, pregiudizi, stereotipi e razzismo diffuso. Forse, ancor più il dopoguerra concorse a delineare il quadro di un antiziganismo su cui si edificarono le politiche pubbliche che hanno istituito il sistema odierno dei campi.

Per lungo tempo i governi italiani non hanno riconosciuto il Porrajmos per ciò che è stato: lo sterminio di un popolo su base razziale. L'oblio in cui è scivolata la tragica storia dei rom ha eliminato in partenza la possibilità di costruire una coscienza collettiva attorno all'accaduto e far emergere le stratificazioni secolari di una ostilità che nemmeno la drammaticità di una storia comune era riuscita ad attenuare. Non è casuale che al processo di Norimberga non si fece alcuna menzione delle vittime del Porrajmos, che furono rubricate come “altre morti” ed escluse da ogni forma di risarcimento²¹³. Le ragioni di questa memoria oscurata ricadono dunque a pieno titolo nel fenomeno dell'antiziganismo che non si arrestò nemmeno nel dopoguerra, ma al contrario assunse la forma carsica ma non meno pervasiva del «razzismo democratico» e dell'etnicizzazione²¹⁴. L'approccio culturalista nelle politiche verso i rom, che avrebbero istituito dapprima le cosiddette aree di sosta e successivamente i campi nomadi, era un segnale evidente che nella società istituzionalizzata continuava a prevalere una lettura eterodeterminata dei rom, considerati ancora come soggetti asociali e nomadi.

Dopo il conflitto mondiale, gli studi del professor Ritter e di Eva Justin, che non furono mai processati sebbene costituissero a tutti gli effetti un ingranaggio centrale della macchina dello sterminio, furono ripresi da Hermann Arnold, il quale, nella metà degli anni '50, sviluppò le loro tesi all'interno di diverse pubblicazioni che confluirono successivamente nel libro *Die Zigeuner* (1965). I suoi studi sulla ziganologia, accreditati a livello internazionale, sottolineavano gli aspetti su cui già si soffermarono Ritter e Justin nel delineare la specificità razziale del “gene zingaro”²¹⁵, relativi ad un irriducibile istinto al nomadismo, alla criminalità e all'asocialità di questo popolo. I lavori di Arnold giunsero anche in Italia e con il lasciapassare

²¹¹ A. Rivera, *Il razzismo. Le parole, gli atti, la propaganda*, Edizioni Dedalo, Bari, 2020, cit. p. 134.

²¹² L. Piasere, *I rom d'Europa*, cit. p. 59.

²¹³ Cfr. A. Rivera, 2020, op. cit. 131.

²¹⁴ Cfr. L. Di Noia, 2016, op. cit.

²¹⁵ Cfr. L. Bravi – N. Sigona, *Educazione e rieducazione nei campi per “nomadi”: una storia*, in M. Sanfilippo (a cura di), *I campi per stranieri in Italia*, Studi Emigrazione, XLIII (164): pp. 857-874, 2006, p. 860.

della scientificità accordatagli, si elaborarono politiche pubbliche e progetti pedagogici in linea con l'approccio etnico e culturalista che avevano concorso a diffondere: sotto l'intento della tutela culturale, i piani di inclusività sociale hanno perpetrato, in continuità con il passato, veri e propri processi di ghettizzazione e segregazione istituzionalizzata della popolazione romani²¹⁶.

Sulla scia di questa analisi si collocano anche le riflessioni di Luca Bravi e Nando Sigona, i quali hanno messo in luce come la storia del popolo rom sia sintetizzabile attorno ad un paradigma centrale, quello della «rieducazione» che appare in maniera predominante nei secoli XVIII e XIX in Europa, quando la causa dello Stato si antepone a qualsiasi altra ragione²¹⁷. I due autori nel loro percorso di ricostruzione della genealogia della rieducazione dei rom, sottolineano che queste pratiche interessavano soprattutto i bambini che venivano sottratti ai loro genitori per riabilitarli alla socialità e al sedentarismo in quanto sudditi dello Stato, come accadde nell'Ungheria di Maria Teresa d'Austria²¹⁸. Di volta in volta, sulla base delle contingenze storiche, il paradigma della rieducazione ha plasmato piani politici che si caratterizzavano per gradi crescenti di pervasività e violenza, andando dall'assimilazionismo culturale fino alle persecuzioni e allo sterminio. Come sottolineano i due autori citati, *«l'ossessione rieducativa rivolta verso la minoranza rom sembra accompagnare costantemente le vicende storiche ed il rapporto con i non-zingari»*²¹⁹. La ricercatrice Rosa Corbelletto ricostruendo storicamente la persecuzione fascista di rom e sinti si sofferma ad evidenziare che per molti funzionari del regime la «tara culturale» del nomadismo era considerata come «redimibile» se si agiva fin dall'infanzia²²⁰. Così i progetti di scolarizzazione rivolti ai minori figli degli internati, come testimoniano i documenti storici relativi ai campi di Savignano (Bo), Castel Tesino (Tn) e Agnone (Is)²²¹, si inserivano in questa opera diffusa di cancellazione della

²¹⁶ Cfr. Di Noia, 2016, op. cit. p. 36.

²¹⁷ Cfr. L. Bravi – N. Sigona, op. cit. p. 858.

²¹⁸ Ivi, p. 859.

²¹⁹ Idem.

²²⁰ Cfr. R. Corbelletto, 2008, op. cit. p. 88-89.

²²¹ Come sottolinea Corbelletto: «Di tutt'altro genere fu la scuola allestita nel campo di concentramento di Agnone nell'autunno 1942. Si tratta infatti dell'unico esempio di scuola organizzata per i minorenni rom all'interno di un campo di concentramento; inoltre, nei documenti è evidente l'intenzione da parte del direttore del campo e del prefetto di Campobasso di farne un vero e proprio "progetto pilota" per la "rieducazione" dei giovanissimi rom. Sotto questo aspetto, il progetto didattico di Agnone si colloca tra le iniziative di funzionari locali mossi dalla convinzione che l'internamento dei rom fosse non solo l'unica misura efficace per arginare il fenomeno dello "zingarismo", ma che potesse essere un'ottima occasione per la distruzione degli elementi culturali e tradizionali che erano alla base del nomadismo», *Rom e sinti perseguitati nell'Italia fascista*, in l'impegno, XXVIII, n.2 dicembre 2008, p. 88.

cultura rom mediante la socializzazione e il disciplinamento delle giovani menti ai valori dell'ideologia fascista²²².

Riabilitare queste vicende all'interno di un dibattito critico e scientifico e restituire memoria ad un passato oscurato ci permette di comprendere e di leggere sotto una nuova luce le dinamiche di esclusione attuali, legate all'istituzione delle aree di sosta e successivamente dei campi nomadi. Le prime furono attrezzate in seguito alla solerzia dell'Opera Nomadi – una associazione costituitasi nel 1965 e riconosciuta “ente morale” dallo Stato – volta alla promozione e inclusione sociale di rom e sinti nel territorio italiano²²³. Negli anni in cui sorsero le aree di sosta nel Nord-Italia, la normativa prevedeva ancora il divieto di sosta per le carovane di rom e sinti che erano obbligati a spostarsi continuamente sul territorio per evitare l'espulsione. Date queste condizioni, le volontarie dell'Opera Nomadi promossero l'iniziativa didattica delle classi speciali “Lacio Drom” che garantiva a minori rom e sinti la fruizione di un'educazione scolastica continuativa e non interrotta a causa dei continui spostamenti²²⁴. Ma come sottolineano Bravi e Sigona (2006), dietro all'intervento di promozione della scolarizzazione si nascondeva un intento rieducativo dei gruppi rom volto a modificarne cultura e tradizioni. Oltre la maschera dell'assistenzialismo operava dunque un vero e proprio piano politico di assimilazione culturale. La visione politica che ideò la soluzione dei campi di sosta era ancora informata da un'immagine del rom intrisa di etnocentrismo che lo delineava come un soggetto non completamente evoluto e caratterizzato da un presunto connaturato atavismo che gli impediva di integrarsi nel territorio. A tale meta emancipatoria doveva dunque essere accompagnato da membri della società maggioritaria che ne seguissero gli sviluppi e lo guidassero nella direzione “corretta”. Tuttavia, la volontà normativa istituente i successivi campi per nomadi a partire dal 1984, rivelò le reali ragioni dietro l'intento ufficiale della tutela etnica e della naturale inclinazione al nomadismo: la volontà di controllare, attraverso un confinamento in specifiche aree urbane, identità ritenute degradate e pericolose per la sicurezza pubblica. Ci si appella al concetto di natura, per giustificare un razzismo silente, carsico che lavora da dentro le coscienze e le priva delle proprie risorse materiali e psicologiche, condannandole ad uno spazio di relazionalità azzerate, oltre che ad una esistenza dimidiata dei più elementari diritti. L'omogeneizzazione dei dispositivi normativi attorno al criterio comune della tutela del nomadismo ricalca una lettura storica del rom, fermo ad un passato premoderno e frutto di una essenzializzazione culturale prodotta dal discorso politico e mediatico. La

²²² Idem.

²²³ Cfr. L. Bravi, N. Sigona, op. cit. p. 862.

²²⁴ Idem.

concettualizzazione eterodeterminata del rom nomade e asociale depaupera un intero popolo della sua «varietà composita»²²⁵ fatta di tradizioni, stili di vita, lingue, assai diversificati tra loro, espressione delle traiettorie geografiche e delle contingenze storiche che hanno plasmato il complesso mosaico delle popolazioni romanès, a seguito della dispersione territoriale dei vari gruppi all'interno delle società maggioritarie. La distinzione tra sedentari e nomadi che queste normative richiamano implicitamente è intrisa di etnocentrismo, assume un senso che va ben oltre quello fattuale, ma indica simbolicamente una divisione più sottile e gerarchizzante tra civili e incivili²²⁶. Mobilità e stanzialità non possono definire due canoni fissi e immobili entro cui significare l'identità di un popolo, ma devono e possono costituire piuttosto la trama complessa di un'unica storia, che è quella intessuta dal genere umano. Piasere ci ricorda che più dell'80% dei rom d'Europa è sedentario e che il nomadismo viene a configurare sempre più una pratica residuale²²⁷; tuttavia, con l'istituzione dei campi alcuni gruppi hanno sperimentato il paradosso di un «nomadismo forzato», indotto dall'ostilità con cui la società maggioritaria si relaziona con questi gruppi²²⁸. La normativa legittimante i campi nomadi, dunque non fa che rafforzare surrettiziamente pratiche di conflitto tra rom e non-rom e alimentare nuove forme di razzismo istituzionalizzato e popolare²²⁹.

La violenza istituzionale è infatti una superficie sulla quale quella popolare si riflette. La prima prepara e legittima il substrato ideologico della seconda e canalizza il malcontento popolare verso bersagli ben visibili a livello mediatico²³⁰. In particolar modo la questione rom è tornata all'attenzione del discorso politico e delle cronache dopo il 1989 con i flussi migratori seguiti alla dissoluzione dell'ex Jugoslavia e al collasso economico cui si accompagnò nei paesi dell'Europa orientale²³¹. I «campi di sosta» istituiti nel nord Italia radicarono una modalità segregazionista di accoglienza che cominciava ad essere integrata alla dimensione migratoria. Nascono in quegli anni l'Ufficio comunale per Stranieri e Nomadi (1986), istituito dall'assessore alle Politiche Sociali del comune di Roma Gabriele Mori e l'Ufficio Speciale Immigrazione (1992) che ha come finalità quella di promuovere accoglienza e sostegno alle persone rom²³². Nella sfera applicativa di queste politiche finiscono sia rom di cittadinanza

²²⁵ Cfr. L. Piasere, 2004, op. cit. p. 3.

²²⁶ M. Giuffrè (a cura di), *Uguali, diversi, normali. Stereotipi, rappresentazioni e contro-narrative del mondo rom in Italia, Spagna e Romania*, Castelvecchi, Roma, 2014, pp. 33-34.

²²⁷ Cfr. Piasere, 2004, op. cit.; L. Di Noia, 2016, op. cit.

²²⁸ Cfr. L. Bravi – N. Sigona, op. cit. p. 869.

²²⁹ Ivi, p. 874.

²³⁰ Cfr. Di Noia, 2016, op. cit. p. 50.

²³¹ Ivi, p. 21.

²³² Cfr. C. Stasolla, *La razza zingara*, Tau editrice, Perugia, 2020, pp. 59 e 72.

italiana che straniera, a testimonianza del fatto che l'immagine del rom, ancora una volta eterodeterminata e costruita socialmente dalla cultura dominante, fosse esemplificata in quella dello straniero. Come sottolinea Di Noia, la “questione rom” è «parte integrante del più vasto processo delle migrazioni internazionali [...]. Le politiche anti-zigane sono al tempo stesso politiche anti-immigrati»²³³. La narrazione politica sui rom viene declinata sempre più intensamente in termini di pubblica sicurezza per legittimare le politiche securitarie e criminalizzanti che vengono implementate a partire dalla seconda metà degli anni '90. La “questione rom” esce dagli steccati politici e attraverso i canali mediatici si diffonde nell'immaginario collettivo alimentando tensioni sociali, proteste, ritorsioni, veri e propri pogrom e manifestazioni di intolleranza verso i rom in un'escalation di violenza xenofoba che va di pari passo con l'inasprimento delle politiche istituzionali che toccano in primo piano tali soggetti e che accompagnano la svolta neoliberista del Paese²³⁴. Alla violenza delle “deportazioni” da un campo all'altro e degli sgomberi ciclici a cui non segue nessuna offerta alternativa di alloggio da parte delle istituzioni politiche locali, fanno eco atti di “giustizia popolare” come attentati incendiari, pestaggi, lancio di sassi, sparatorie, che richiamano alla mente il terrore dello squadristo fascista. Solo per citare alcuni episodi, ricordiamo quello del 10 dicembre 1990 quando i membri della banda della Uno bianca spararono in direzione di alcune roulotte in un campo nomadi di via Gobetti a Bologna ferendo 7 persone e uccidendo due volontari²³⁵; e ancora, quello che tra il 2 e il 3 gennaio 1991 ebbe come protagonista un gruppo di persone della zona attorno al campo rom in via della Magliana Vecchia che appiccò il fuoco a due roulotte²³⁶.

Incalzato dai discorsi d'odio istituzionale verso i rom, il razzismo popolare individua così il suo capro espiatorio perfetto, su cui la rabbia collettiva può incunearsi e trovare il proprio collettore dei mali e delle insicurezze sociali.

3.3 Antiziganismo ed eteronimi

Il germe del razzismo sembra essere incistato nella credenza che certe opposizioni all'interno delle relazioni umane non solo siano necessarie, ma ineliminabili. Non importa che il rinforzo a questa credenza derivi dalla biologia o dalla genetica, come è accaduto a cavallo dei secoli

²³³ L. Di Noia, op. cit., p. 42.

²³⁴ Cfr. *ivi*, p. 49.

²³⁵ Cfr. A. Rivera, *Razzismo*, op. cit., p.

²³⁶ Cfr. Stasolla, p. 71.

800 e 900, è sufficiente che il criterio assunto arbitrariamente come saliente ai fini di una presunta graduatoria che determini uno svantaggio per un gruppo venga legittimato da una maggioranza ai danni di una minoranza. È per questo che l'aver eliminato il termine "razza" non ha espunto il razzismo, sebbene abbia dato la parvenza di aver soppiantato la sua matrice biologista. Il contenuto che la parola razza accoglieva, in realtà, è trasmigrato in nuovi "contenitori" per così dire, maggiormente *politically correct*, che non hanno impedito al fenomeno del razzismo di persistere nella nostra cultura sotto mentite spoglie. Taguieff²³⁷ ha parlato in tal senso di neorazzismo o differenzialismo culturale per spiegare che dietro certe categorizzazioni ammantate di neutralità scientifica, come "etnia", "identità" e "cultura", si manifesta la medesima inclinazione biologizzante, tesa a creare gerarchie pericolose tra i gruppi umani e rapporti di forza asimmetrici. In altre parole, così come Pasolini ammoniva dal «fascismo degli antifascisti», così il razzismo, in quanto fenomeno storico (Taguieff, 1999), ha subito una metamorfosi e indossato la sua veste democratica, divenendo più subdolo e meno riconoscibile. In particolar modo, l'essenzialismo che caratterizzava il discorso razzista lo si può ritrovare oggi nel determinismo culturale, che ingloba in sé un'idea di cultura privata del suo *humus* relazionale e storico e intesa in termini fissi e immutabili, ossia contrari a quello che realmente rappresenta: un sistema di scambi che si nutre di differenze. L'approccio culturalista è stato molto abusato nella "questione rom" e nelle relative normative adottate dai governi locali, senza distinzione di appartenenza politica di destra o di sinistra. L'esito di queste politiche fallimentari, che anche quando parlavano di inclusione di fatto segregavano, è da attribuirsi ad una serie di fattori sistemici che convergono nel fenomeno dell'«antiziganismo» che, come sostiene Piasere, più che coprire la dimensione di un gruppo, investe la dimensione di una intera relazione²³⁸. Allo stesso modo Sabrina Tosi Cambini parla di «ziganità» come di un «campo relazione» all'interno del quale si sviluppano rapporti di forza asimmetrici tra rom e non rom che avvantaggiano i secondi²³⁹. «I mondi zingari si costruiscono perennemente in relazione ai mondi dei gagè»²⁴⁰, eppure, questo livello di relazionalità, in cui le strade dei rom e dei non rom si intrecciano, è stato tagliato fuori dall'elaborazione collettiva della società dominante. Il dispiegarsi di questo rapporto, non lungo gli argini di un'orizzontalità pacifica e di un riconoscimento reciproco, ma lungo la via della dominazione, dell'assimilazione, della

²³⁷ P. A. Taguieff, *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999.

²³⁸ Cfr. L. Piasere, *L'antiziganismo*, Quodlibet, Macerata, 2015, p. 82.

²³⁹ S. Tosi Cambini, *Negazioni e ossimori. La radicalità degli stereotipi dei gagè nei confronti dei rom*, in Uguagli, diversi, normali. Stereotipi, rappresentazioni e contro narrative del mondo rom in Italia, Spagna e Romania, a cura di Martina Giuffè, Castelvecchi, Roma, 2014, p. 29.

²⁴⁰ L. Piasere, *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*, Napoli, 1999, cit. p. 2.

cancellazione identitaria, fino alle forme di oppressione più estreme della persecuzione e dello sterminio, ha fatto sì che la specificità storica di questo popolo rimanesse ai margini e che la loro storia misconosciuta fosse costruita arbitrariamente dalla cultura dominante a proprio vantaggio. La storia dei rom legittimata dalla società maggioritaria è infatti una storia inventata, così come sono inventati i suoi protagonisti: gli “zingari” sono un «fantasma etero-costruito»²⁴¹. Con il termine antiziganismo si vuole invece tessere le fila di una storia reale di esclusione e sofferenza originatasi dalle conseguenze indotte a partire da queste finzioni collettive²⁴².

Le prime forme di razzismo sistemico dispiegate in Europa risalgono ai primi secoli dell'era moderna e si fanno partire da una data simbolica, ma significativa: il 1497, anno in cui viene emanato il primo editto antizingaro da un'autorità statale²⁴³. A questa seguirà una serie successiva di editti che provvederanno a cacciare i rom fuori dai territori dei vari regni d'Europa. Come vagabondi, erranti e senza patria, gli “zingari” sintetizzavano il caos della deterritorializzazione a cui si opponeva la violenza dell'ordine e dell'integrità territoriale dello Stato moderno. L'alto grado di dispersione territoriale fa ancora oggi dei rom una «minoranza diffusa, dispersa e transazionale»²⁴⁴ che si oppone alla logica territorialista dell'identità di un popolo sorta con la modernità. L'assenza di una patria e di una localizzazione riconoscibile (Dell'Agnese, Vitale, 2007) costituiva una diversità inaccettabile e pericolosa secondo il requisito principale di sicurezza su cui si stava edificando lo Stato nascente. La lotta al vagabondaggio che si dispiegava nei domini europei in quegli anni aveva dunque lo scopo primario di costruire lo zingaro come nemico dello Stato e dimostrare l'alterità dei suoi costumi contrari a quelli del buon cittadino. La criminalizzazione dello “zingaro” affonda le sue radici a partire da questa parentesi storica, in cui l'interesse statale a rappresentare come minacciosa la diversità dei rom si allea con l'intento di definizione delle identità nazionaliste della futura fortezza Europa. Sotto questo punto di vista l'antiziganismo dell'era moderna sembra configurarsi come una forma di etnocentrismo, in cui il processo di alterizzazione dei rom diviene funzionale a rinsaldare i legami interni al gruppo di appartenenza. Le scienze sociali forniscono una letteratura estesa e dettagliata dell'importanza della individuazione di un nemico

²⁴¹ L. Piasere, *L'antiziganismo*, op. cit. p. 27.

²⁴² Piasere fornisce una breve definizione di questo termine: «[...] quel fenomeno sociale, psicologico, culturale e storico che vede in quelli che individua come “zingari” un oggetto di pregiudizi e stereotipi negativi, di discriminazione, di violenza indiretta o di violenza diretta», *L'antiziganismo*, op. cit. p. 11; l'autore adotta il termine “antiziganismo” come traduzione di Antiziganismus, termine proposto da W. Wipperman che vuole includere in esso tutte le forme di comportamento che hanno come bersaglio in Europa gli “zingari” in quanto tali.

²⁴³ L'editto venne emanato da Massimiliano I d'Asburgo nel Sacro Romano Impero; Piasere, op. cit., p. 56.

²⁴⁴ E. Dell'Agnese, T. Vitale, *Rom e sinti, una galassia di minoranze senza territorio*, in G. Amiotti, A. Rosina, *Identità e integrazione. Passato e presente delle minoranze nell'Europa mediterranea*, Edizioni FrancoAngeli, pp. 123-145, 2007, cit. p. 128.

esterno per attivare processi identificativi e omogeneizzare le coscienze attorno a una minaccia comune. I rom già in epoca premoderna venivano identificati come una stirpe maledetta discendente di Caino (Piasere, 2004); su di loro pesava una colpa originaria che suscitava disprezzo e ostilità, paura e misticismo. Secondo la ricostruzione di Taguieff, il fenomeno del razzismo è antecedente alla nascita del termine “razzismo” che emerge esplicitamente nel XIX secolo, periodo in cui sussiste una certa omogeneità e compattezza nelle modalità con cui si dispiega e si caratterizza tale fenomeno. Secondo il filosofo, il razzismo del XIX secolo sorge come sincretismo di protorazzismi emersi nella prima modernità, che poggiavano sull’ossessione per la mixofobia, ossia la paura per la mescolanza, per l’indistinzione del sangue che ibridandosi perde la propria integrità e purezza. Il canale preferenziale di queste contaminazioni erano i matrimoni misti o gli incroci che trasmettevano queste degradazioni alle generazioni successive.

Seguendo la traccia indicata da Taguieff, si possono individuare i prodromi di un razzismo rom sorto con la modernità, in queste forme di protorazzismo medioevale che inquadravano gli “zingari” come una stirpe infetta dal germe maledetto di Caino, ma che sottolineavano sovente anche il loro primitivismo, la loro ferinità, il loro ibridarsi con gli animali. In effetti, la figura dello zingaro è legata fin dall’antichità a paure ancestrali, al mistero, alla magia, a leggende spaventose e archetipi eterni che entrano nella cosmologia europea disegnandolo come elemento perturbate²⁴⁵, che canalizza emozioni estreme. Queste costruzioni mitiche rientrano a pieno titolo nei meccanismi di de-umanizzazione del nemico operanti nel fenomeno sociale del razzismo, come spiega eloquentemente un passo di Umberto Eco: «una volta dimostrato quanto siano diversi alcuni costumi reali [...], si può sottolineare ulteriormente la diversità inserendo nel ritratto costumi leggendari»²⁴⁶. Una recente ricerca mostra come queste paure medioevali legate alla commistione del sangue e alla promiscuità dei rom si siano conservate intatte fino a noi²⁴⁷. Con la decristianizzazione degli spiriti, come sostiene Taguieff, il mito del sangue puro perderà di aderenza nelle coscienze collettive perché una volta delegittimata l’idea della creazione si assume che i popoli siano divisi e non discendano da un unico gene

²⁴⁵ Vedi: *Antiziganismo 2.0*, Associazione 21 luglio, p. 22.

²⁴⁶ U. Eco, *Costruire il nemico*, Edizioni La nave di Teseo, Milano, 2020, cit. p.10.

²⁴⁷ Cito testualmente da Piasere, 2004: «uno studio psico-sociale pubblicato nel 2011 in Italia ha mostrato che sia romeni che rom ispirano un sentimento di minaccia, un senso di insicurezza, di inquietudine e di paura, ma per quel che riguarda i rom la valutazione è più pesante e negativa, attribuita al fatto che essi vivrebbero in promiscuità con gli animali», pp.12-13.

(monogenismo)²⁴⁸. Questi presupposti saranno alla base dell'elaborazioni delle classificazioni razziali nel XVIII secolo e delle concezioni razziste del mondo nel XIX secolo²⁴⁹.

Come ogni razzismo anche la narrazione antizigana fa largo uso di stereotipi e pregiudizi, frutto di distorsioni cognitive. Il linguaggio stereotipato ha la qualità principale di ammonire il pensiero dall'approfondimento critico, o meglio, è capace di bypassare di fatto il controllo valutativo sui significati introiettati attraverso i contenuti verbali²⁵⁰. Il meccanismo sintetizzato dal passo di Eco è il medesimo che opera nei pregiudizi e negli stereotipi, in cui l'elemento inventato sfrutta la visibilità di un elemento certo e reale, che fa da carrier o rinforzo legittimante i contenuti fittizi, spesso carichi di simbolismo ed evocativi di immagini ad alto coinvolgimento emotivo. Stereotipi e pregiudizi rappresentano delle "scorciatoie" mentali che semplificano la realtà intersoggettiva in cui gli individui si muovono e agiscono. Le conoscenze stereotipate costituiscono dei «pensieri rigidi» che vengono acquisiti mediante i canali del senso comune e del "sentito dire"²⁵¹. Esse forniscono materiale informativo ritenuto coerente e affidabile dai soggetti in tutte quelle circostanze in cui i reali elementi di conoscenza scarseggiano. Per tale ragione risultano difficili da sradicare in quanto si sottraggono ai processi elaborativi tipici dell'apprendimento mediato dall'esperienza, alimentando così un nebuloso aggregato di «generalizzazioni abusive» (Piasere, 2015). Il pregiudizio segue il percorso di una categorizzazione sommaria ed essenzialista dell'altro. La psicologia sociale ci dimostra che sia nei pregiudizi positivi che negativi il meccanismo operativo di base segue un principio di semplificazione che si impone sulla complessità dell'altro e sulle sue insondabili differenze, riducendo drasticamente l'unità molteplice del suo essere ad uno o pochi tratti caratterizzanti. I pregiudizi sfruttano le generalizzazioni stereotipate, le tipizzazioni astratte di una conoscenza condivisa che sedimenta in tempi rapidi e non richiede di essere verificata né messa in discussione, proprio perché il suo esteso livello di diffusione collettiva assurge a unico criterio di validità²⁵².

I pregiudizi e gli stereotipi che colpiscono i rom costruiscono i loro mondi compositi e variegati come un blocco monoetnico, in un costante processo di negazione della loro identità politica,

²⁴⁸ Cfr. P. A. Taguieff, *Il razzismo*, op. cit., p. 13.

²⁴⁹ Ivi, p. 15.

²⁵⁰ Per approfondimenti su questo tema si veda: E. Lombardi Vallauri, *La lingua disonesta. Contenuti impliciti e strategie di persuasione*, Il Mulino, Bologna, 2019.

²⁵¹ Cfr. Antiziganismo 2.0, Associazione 21luglio, disponibile online all'indirizzo: www.associazione21luglio.org, p. 11.

²⁵² Questo meccanismo come spiega Lombardi Vallauri (2019) viene definito "argumentum ad populum", cfr. *La lingua disonesta*, op. cit. p. 8; cfr. anche G. Antonelli, Introduzione a *Il pregiudizio universale. Un catalogo d'autore di pregiudizi e luoghi comuni*, ed. digitale Laterza, 2018, p. 5.

storica, culturale e sociale²⁵³. L'omogeneizzazione dell'altro rappresenta uno dei meccanismi in azione nelle pratiche etnocentriche tese a cancellare le differenze interne al gruppo, ma altrettanto gli elementi comuni che come piccole fenditure possono incentivare le occasioni di contatto in cui esperire di un reciproco riconoscimento e ridurre il livello di conflittualità. L'omogeneità etnica allineata sullo stereotipo del rom nomade e asociale è l'aspetto principale che ha pesato nelle politiche locali elaborate a partire dagli anni '80 istitutive poi del «sistema campi». Come sottolineano Bravi e Sigona (2006), le normative destinate ai rom hanno essenzializzato la loro cultura imprigionandola nell'unico tratto distintivo del nomadismo, che rappresenta in realtà una opzione residuale per i molteplici gruppi che compongono la popolazione romani²⁵⁴.

L'omogeneità etnica si è tradotta anche in una omogeneità di status (Tosi Cambini, 2014) che ha livellato le stratificazioni sociali cui appartengono i rom nell'unica condizione della povertà e della precarietà abitativa ed esistenziale. Come spiega Tommaso Vitale²⁵⁵, le nicchie economiche in cui i rom sono inseriti appaiono differenziate, come lo sono la loro storia, le loro tradizioni, la loro lingua, le loro confessioni religiose, i loro costumi e le loro modalità di vita. Le comunità di rom e sinti costituiscono «tanti “noi” le cui articolazioni interne sono complesse ed eterogenee»²⁵⁶. All'interno di tali comunità coesistono soggetti di elevata estrazione sociale, altri appartenenti alla classe media, così come soggetti in condizione di povertà o di estrema povertà. Tuttavia, nell'immaginario collettivo quest'ultima opzione rappresenta l'unico destino possibile per i rom, una condizione etnicamente determinata e già segnata alla nascita²⁵⁷. Il pensiero stereotipato racchiude l'immagine del rom nel campo: i due elementi nell'immaginario collettivo finiscono per confondersi, uniformarsi e rifrangersi l'un l'altro. Anche quando l'esperienza diretta dimostra la fallacia di tale equazione, la reazione maggioritaria è quella di declinare la situazione in termini di eccezionalità e di categorizzare il rom fuori dal campo come un'immagine non autentica²⁵⁸.

Le narrazioni distorcenti il mondo dei rom, spesso strumentalizzate dalla propaganda politica e diffuse dai media e dai canali informativi, costruiscono la loro alterità deumanizzandoli

²⁵³ Cfr. S. Tosi Cambini, *Negazioni e ossimori. La radicalità degli stereotipi dei gagé nei confronti dei rom*, in M. Giuffrè (a cura di), *Uguali, diversi, normali*, 2014, op. cit., p.29.

²⁵⁴ Cfr. L. Bravi – N. Sigona, op. cit., 2006.

²⁵⁵ Cfr. T. Vitale, *Evidenze sui rom in Italia: oltre ogni stereotipo*, in *Vita e pensiero* n. 6, 2015.

²⁵⁶ L. Piasere, *Mondi di mondi*, op. cit., p. 25.

²⁵⁷ Cfr. T. Vitale, *Evidenze sui rom in Italia* [...], op. cit. p. 34.

²⁵⁸ Cfr. T. Vitale, *Gli stereotipi che ingombrano politiche e rappresentazioni*, in *La condizione giuridica dei rom in Italia*, Giuffrè, pp. 255-272, 2011, p. 270.

affinché, come ha scritto Santino Spinelli, nessuno voglia «riconoscersi in un rom [...], lontano dal mondo e dai valori occidentali»²⁵⁹. E spesso i discorsi politici razzisti, accolti e rinforzati a loro volta da un diffuso disprezzo popolare, utilizzano i canali emotivamente più coinvolgenti, rispolverando paure ancestrali e mediaticamente “calde” come quelle dei rom “ladri di bambini” o della “zingara rapitrice”. Nella realtà dei fatti si tratta di pure invenzioni perché nessun caso di sottrazione di minore da parte di un rom è mai stato accertato dalla magistratura²⁶⁰. Questo stereotipo è volto a ribadire ancora una volta l’inadeguatezza dei rom, la loro inadempienza sotto ogni profilo, anche quello educativo-genitoriale. Come spiega Piasere (2004) questa narrazione che si tramanda da lungo periodo, totalmente falsificata e frutto della fantasia più perversa, può essere intesa come il riflesso di un meccanismo proiettivo. La proiezione in psicologia, è quella tendenza ad attribuire all’altro verità scomode ed elementi arbitrari che si avvertono appartenere al proprio sé, ma poiché incompatibili con una costruzione positiva e coerente della propria identità vengono espulsi all’esterno e assimilati nell’altro, generalmente costituito da un bersaglio facile, una figura che le società di ogni tempo hanno inventato come discarica delle frustrazioni individuali e sociali, un collettore per ogni male: un capro espiatorio. La leggenda della “zingara rapitrice” ha cavalcato i secoli (almeno dal 1500; Piasere 2015), riemergendo a cadenza regolare nei fatti di cronaca e suscitando un grande clamore mediatico cui puntualmente seguono azioni di giustizia popolare che si concretizzano in veri e propri pogrom. Senza alcuna copertura difensiva, senza una protezione istituzionale e politica, i rom subiscono gli effetti discriminatori di questi stereotipi e pregiudizi che, come giocatori in un campo privo di avversari, facilitano e accrescono senza alcun controllo o responsabilità individuale e collettiva le sofferenze di questa gente. La leggenda della “zingara rapitrice” origina in realtà da una storia accertata in cui i ruoli dei protagonisti sono invertiti: i carnefici diventano vittime e le vittime carnefici. La storia ci insegna che le sottrazioni di bambini venivano costantemente perpetrate al fine di sterminare un popolo²⁶¹. L’allontanamento coatto dei bambini dalle famiglie rom veniva praticato in Ungheria, nella seconda metà del Settecento, con lo scopo di impartire ai minori una educazione cristiana o per implementare la manodopera di contadini bisognosi²⁶². Tuttavia, queste pratiche di disgregazione familiare si registrano anche in altre realtà storiche come nella Spagna illuminata di Carlo III, nella Svizzera degli anni ’30 e più in generale come fenomeno legato alle guerre in cui i figli dei perdenti venivano

²⁵⁹ S. Spinelli, *I rom rubano i bambini*, in *Il pregiudizio universale. Un catalogo di pregiudizi e luoghi comuni*, Laterza Bari-Roma, 2018, cit. p.285.

²⁶⁰ Cfr. S. Spinelli, *I rom rubano i bambini*, op. cit.; L. Piasere, *L’antiziganismo*, op. cit.

²⁶¹ Cfr. L. Piasere, *L’antiziganismo*, op. cit. p. 63.

²⁶² Idem.

assegnati a quelle dei vincitori, come nel caso degli orfani tedeschi, coreani, vietnamiti²⁶³. Oltre a questi episodi, Piasere individua un'altra tipologia di allontanamento di minori dalle famiglie che appartiene alla storia occidentale più recente. Il fenomeno fa riferimento ai flussi di bambini che dal sud verso il nord e dall'est verso l'ovest del mondo costituiscono le adozioni internazionali. Secondo il sociologo quando i minori da adottare sono rom la storia sembra assumere una piega diversa. La ricerca di Piasere ha messo in luce come nei Tribunali dei minori sia diffusa la convinzione che i bambini degli zingari debbano essere tolti alle proprie famiglie e dati in adozione²⁶⁴. La ricerca riporta numeri e statistiche che rivelano percentuali che si attestano su valori consistenti quando i giudizi d'adottabilità coinvolgono un minore rom. In particolare, un'indagine condotta presso il Tribunale dei minori di Roma, ha rivelato che nella maggior parte dei casi (92%) i bambini rom giudicati adottabili abitavano nei campi formali e informali della Capitale, allestiti o tollerati dal comune²⁶⁵. Naturalmente, le condizioni degradate in cui sono costretti a vivere questi minori giustificano i criteri adottati dai giudici, ma come stabilisce la legge, la tutela del minore si attua non prevedendo tra le azioni legittime l'allontanamento dalla propria famiglia d'origine, bensì fornendo gli aiuti necessari per superare le condizioni di precarietà all'intero nucleo abitativo²⁶⁶. Su queste scelte pesa molto spesso un pregiudizio implicito che considera i rom non in grado di educare i propri figli o di provvedere alla loro crescita. Tuttavia, come sostengono Piasere e Spinelli, questa credenza fortemente stereotipata condanna le famiglie rom ad una sottrazione indebita dei propri figli da parte dei gage²⁶⁷.

Queste forme di discriminazione istituzionalizzata si pongono in linea di continuità con un ulteriore pregiudizio che vuole i componenti dei gruppi rom schiacciati da una temporalità moderna con la quale non riuscirebbero a vivere in sintonia. In questo senso i meccanismi rieducativi messi in pratica dalla cultura dominante avrebbero dovuto restituirci uno "zingaro nuovo", con una natura mutata. Un passaggio in Piasere (1999), può aiutare a comprendere meglio tali circostanze storiche: «la visione etnologizzante che confina lo zingaro ideale in ambiente rurale e lo zingaro degenerato in ambiente urbano ricorda un binarismo natura/cultura più dell'ordine del mito che della realtà. Se il buon selvaggio lo si faceva esistere lontano nello spazio, ora il buon zingaro lo si fa esistere lontano nel tempo in un ambiente bucolico»²⁶⁸. Agli

²⁶³ Ivi, p. 65.

²⁶⁴ Ivi, p. 66.

²⁶⁵ Ivi, p. 67.

²⁶⁶ Idem.

²⁶⁷ Cfr. L. Piasere, *L'antiziganismo*, p. 72; S. Spinelli, *I rom rubano i bambini*, op. cit. p. 286.

²⁶⁸ L. Piasere, *Un mondo di mondi*, op. cit. p. 23.

“zingari” viene negata ogni storicità, ogni continuità temporale in cui possono dispiegare le loro esistenze tra passato, presente, e futuro. È quello che Piasere ha definito la «negazione della coesione», ossia il pregiudizio sociale secondo cui non viene contemplata l’idea che i rom possano cambiare assieme alle società in cui vivono poiché di fatto considerati estromessi dai processi di produzione e di organizzazione sociale a causa di una presunta inflessibilità strutturale delle loro comunità. La società dominante ricalca la figura di un rom prigioniero di un unico tempo, quello di un passato premoderno che manifesta ad ogni piè sospinto la sua inadeguatezza morale e civile²⁶⁹.

È interessante analizzare ulteriormente la dimensione della discriminazione sociale anche da un punto di vista sociolinguistico. L’inferenza dei rom come blocco etnico indifferenziato ha fatto sì che la società dominante producesse una serie di etronimi per riferirsi ad essi. Come spiegano diversi autori, l’uso di etronimi da parte del discorso pubblico ha lo scopo di orientare le strategie di intervento politico e di rendere funzionali le definizioni «all’uso politico che si intende fare»²⁷⁰. Il potere di nomina da parte della cultura dominante esplicita un controllo che si dispiega a livello politico e sociale e che concorre a legittimare certe inferenze pregiudizievoli e disprezzanti. Le parole non svolgono un ruolo centrale solo nella produzione sociale della conoscenza condivisa ma poiché vengono definite su un piano di senso implicito non immediatamente percepibile dai soggetti, prepara anche (complice questo scarso livello di consapevolezza) un terreno fertile per forme istituzionalizzate di discriminazione e gerarchie sociali a tutto vantaggio del pensiero e delle culture dominanti. In altre parole, il potere di nomina è legato alla costruzione di piani di dominio e gerarchizzazione che entrano a pieno diritto e in maniera legittimata nei contesti sociali e nel patrimonio di senso comune, e possono così articolare il tessuto delle relazioni sociali su livelli sfalsati di autonomie e libertà. Le parole non sono mai neutrali e chi detiene il controllo su di esse domina il discorso politico, poiché, come sostiene Foucault, è sempre del discorso pubblico che ci si vuole impossessare²⁷¹, in quanto gioca un ruolo centrale nel potere di definizione e di azione nei confronti delle classi subalterne. Gli etronimi rappresentano il paradigma più evidente del controllo sociale da parte del potere su queste classi. La parola “zingaro” viene declinata nelle diverse lingue degli Stati europei²⁷², ma questo etronimo, più che designare un popolo o un gruppo etnico è stato a lungo

²⁶⁹ Cfr. S. Tosi Cambini, op. cit. 2014, p. 33.

²⁷⁰ N. Sigona, *Figli del ghetto. Gli italiani, i campi nomadi e l’invenzione degli “zingari”*, Civezzano Nonluoghi libere edizioni, 2002, cit. p. 27.

²⁷¹ Cfr. M. Foucault, *L’ordine del discorso e altri interventi*, Einaudi, Torino, 2004.

²⁷² Loredana Narciso offre una panoramica molto esaustiva dell’etimologia di questo termine e della sua genesi spaziale e temporale: «un appellativo ha fatto fortuna, quello di una antica setta eretica, gli Atsingani. Questi erano

utilizzato per sintetizzare in un unico concetto, un portato di odio e disprezzo collettivo che ha concorso a radicare un contesto relazionale conflittuale fra rom e non-rom²⁷³. Gli eteronimi veicolano le modalità con cui questi gruppi esterni vengono percepiti dai gruppi interni e dunque richiamano metafore, analogie, modi di vivere e tratti identitari che emergono in opposizione alla cultura dominante²⁷⁴. Così, il termine “nomade” rappresenta il riflesso di quel determinismo culturale imperante a partire dagli anni '70 e che sostituisce quello di zingaro, non più accettabile perché dai connotati fortemente razzisti, ma che continua nella realtà a perpetrarne lo stesso contenuto stigmatizzante ed escludente. In particolar modo questo eteronimo assomma alla percezione di una cultura “altra” anche il disprezzo per la dimensione di estraneità incarnata dal rom immigrato che la comunicazione mediatica ha concorso a costruire in seguito ai flussi migratori dai Balcani che caratterizzarono quegli anni.

Sulla scia del politically correct l'evoluzione degli eteronimi approda all'autonimo “rom” caro all'antiziganismo democratico. Sotto il manto della tolleranza, l'appellativo rom continua a ricalcare politiche che riducono la complessità del mosaico di culture e tradizioni della popolazione romanì. Le politiche promosse anche dalle giunte “di sinistra” non hanno fatto altro che dimostrare che «la metamorfosi pubblica da zingari a rom sia solo uno dei tanti tentativi dei non zingari per includerli cancellando tutta la storia antizingara di cui ora il multiculturalismo si vergogna»²⁷⁵. La sostituzione degli eteronimi “zingaro” e “nomade” dalla forte connotazione dispregiativa con il più neutrale “rom” non ha mutato la sostanza del rapporto con queste minoranze su cui è ancora vivido nel discorso pubblico lo stigma etnico.

giunti in Grecia dall'Asia Minore, e di essi era ancora viva la fama di maghi e indovini [...] in greco medioevale i nomadi erano detti Athinganos. In latino Acinganus o Cinganus. Da qui derivano i nomi di Tchinghamianè in turco, di Acigan o Cigan in bulgaro, Ciganin in ungherese, Zigeneur in tedesco, Cingre o Cingar in francese antico, Tsigane in francese moderno, Zingaro in italiano (ma allo stesso tempo) a causa di una loro presunta origine egiziana, i greci li avevano chiamati Aigyptiaki, gli albanesi Evgitè. Dopo la partenza dalla Grecia, questo nome ha accompagnato a lungo gli Zingari, anche a causa delle storie e delle leggende che si narravano su di loro e a cui loro stessi sembra abbiano contribuito. Così il nome di Egyptiens fu usato in Francia dal XV al XVII secolo. In Spagna il nome si è modificato in Egiptianos, Egitanos e poi Gitanos. In Inghilterra in Egypcians, Egypsies e infine Gypsies. Poiché i nomadi avevano attraversato la Boemia e avevano ricevuto dal re Sigismondo dei salvacondotti, Boemi è un altro nome che viene dato loro e che conosce una certa fortuna. Da esso deriva il francese Bohémiens, usato a partire dal XV secolo. Nello stesso secolo, in Spagna, Bohemian è sinonimo di Gitano. Dizionari francesi del XVII secolo spiegano il nome rifacendosi ad un antico termine (boem) che sa fare incantesimi», La maschera e il pregiudizio. Storia degli zingari, cit. in Antiziganismo 2.0, p. 21-22. Secondo Piasere, 2015, in origine l'eteronimo zingari in realtà sembra essere un'auto-attribuzione. Inoltre, l'autore insiste, in contrasto con quanto attesta invece Narciso, nel sottolineare che l'etimologia medievale athinganoi che avrebbe poi prodotto il greco moderno atsinganoi non è sufficientemente suffragata da prove, perciò considerata etimologicamente non valida.

²⁷³ Cfr. S. Spinelli, *Rom, genti libere*, op. cit. p. 140.

²⁷⁴ Idem.

²⁷⁵ L. Piasere, *L'antiziganismo*, op. cit. p. 88

Un reale superamento del contesto discriminante e marginalizzante che colpisce le comunità rom potrebbe partire come sostengono diversi autori (Piasere 2004; Rivera 2020; Vitale 2011; Di Noia 2015; Spinelli 2012) da un primo ma significativo passo verso la direzione del riconoscimento delle comunità rom come minoranza linguistico-culturale, che garantirebbe a questi gruppi di sollevarsi dal peso schiacciante dell'assenza di diritti che si accompagna a questa condizione di stallo in cui versano da lungo tempo. Come sostiene Vitale infatti «la precisazione di alcuni specifici diritti culturali avrebbe il vantaggio di contenere l'espansione di rappresentazioni stereotipate della cultura rom. Seguendo le indicazioni fornite dalla Convenzione-quadro sui diritti delle minoranze nazionali, fatta a Strasburgo il 1° febbraio 1995, ratificata e resa esecutiva anche dall'Italia con l.28 agosto 1997, n.302, un riconoscimento dello statuto di minoranza ribadirebbe l'importanza dell'accesso ai diritti e alle risorse sociali (casa, lavoro, servizi sociali e sanitari) per favorire la buona convivenza e la pienezza dei progetti di vita di ciascuno»²⁷⁶.

3.4 Strategie di resistenza

L'identità etnica a fronte di un contesto sociopolitico ostile e razzista può rappresentare una forma di oppressione che gli individui tendono ad occultare e non esplicitare pubblicamente. Nella realtà dei rom, la cultura di origine si costruisce quindi come una cultura della «resistenza etnica», in cui ai processi disgregativi vengono contrapposti processi di «etnogenesi» che originano proprio dall'opposizione avvertita e tematizzata nella costruzione di un'«identità rifugio»²⁷⁷. Vivere in un mondo di avversità può divenire allora un elemento qualitativo centrale della propria biografia che può assumere una connotazione semantica positiva nei termini di una capacità di “cavarsela” in ogni circostanza, una dote che diviene motivo di vanto e di orgoglio identitario²⁷⁸.

L'espressione popolo-resistenza è stata coniata da Henriette Assèò per descrivere la capacità del popolo rom di sottrarsi e resistere alle potenti forze assimilazioniste della società

²⁷⁶ T.Vitale, *Gli stereotipi che ingombrano politiche e rappresentazioni*, in *La condizione giuridica di rom e sinti in Italia*, Giuffrè, pp. 255-272, 2011, cit. p. 270

²⁷⁷ M. Giuffrè, *Strategie, agency, resistenze e resilienze rom in Italia*, in M. Giuffrè (a cura di), *Uguali, diversi, normali*, op. cit. p. 84.

²⁷⁸ Da una testimonianza contenuta in M. Giuffrè, *Strategie di agency [...]*, 2014, op. cit. p. 85: «Noi ragazzi di strada sappiamo campare, io sono in grado di cavarmela come un ragazzo di strada [...]. Voi italiani avete tutto comodo, il genitore vi veste e vi pulisce dalla testa ai piedi, invece noi abbiamo case che non sono case, non lavoriamo, veniamo discriminati e sappiamo cavarcela [...]

maggioritaria²⁷⁹. Tuttavia, quest'ultima ha declinato anche questa forma di resistenza identitaria attraverso il filtro dell'etnocentrismo e l'ha rubricata come un tratto persistente di anormalità etnicamente data.

Come ci insegna la storia dei rom, le strategie di resistenza vengono adottate fin dalla comparsa delle prime comunità rom in occidente contro le politiche identitarie attuate dai governi europei, a partire dai secoli XIV e XV. Sebbene estremamente pacifici, a cavallo tra il '500 e il '600 i rom cercano di organizzare una resistenza armata, legata in particolare alla figura di un sinto, Jacob Reinhardt detto Hannikel, ma senza grandi risultati: il bandito viene impiccato nel 1787²⁸⁰. Le politiche di dispersione dei domini europei avevano sortito nel frattempo i risultati sperati e avevano determinato la dispersione delle comunità rom sui territori del continente in piccoli gruppi familiari. Nel corso dell'Ottocento il loro stile di vita oscilla tra mobilità e stanzialità, un ritmo cadenzato dai cambiamenti delle stagioni che li porta a viaggiare durante le estati e sostare durante gli inverni²⁸¹. Anche i loro mestieri diventano itineranti e questo non fa che inasprire le politiche di criminalizzazione e securitarie nei loro confronti. Le donne praticano la cartomanzia e le arti divinatorie, suscitando l'interesse e il fascino dei gagè, ma attirando al contempo su di sé l'ostilità delle autorità²⁸². Tuttavia, come spiega Piasere, non sempre durante i loro tragitti le comunità rom si confrontavano con disprezzo ed emarginazione. Quando incontravano dei *gagé romané* (non rom ospitali e non malintenzionati) si radicavano in un territorio fin tanto che riuscivano a resistere alle politiche repressive statali, e quando le circostanze non permettevano più la sosta, riprendevano nuovamente il viaggio²⁸³. Le politiche statali sui rom hanno dunque determinato quella che Piasere ha definito la loro «strutturazione a polvere»²⁸⁴ testimonianza attiva dell'inveterata resistenza di queste genti, che hanno saputo reagire alle persecuzioni «evitandole o attenuandole o sopportandole o ironizzandole. E oggi la famosa “cultura zingara” è un prodotto di questa storia»²⁸⁵. In fermo contrasto con lo stereotipo che descrive la cultura rom storica e rigidamente determinata dall'interno, i rom condizionati dalle varie congiunture storiche hanno dimostrato di essere organizzati secondo gruppi altamente flessibili, dinamici, aperti al cambiamento, sempre influenzati dalle politiche pubbliche loro rivolte e pronti a resistere a quest'ultime con modalità che cambiano da gruppo

²⁷⁹ H. Asséo, *Les tsiganes: une destine européenne*, Gallimard, Paris, 1994.

²⁸⁰ Cfr. L. Piasere, *I rom d'Europa*, op. cit. p. 69.

²⁸¹ Ivi, p. 70.

²⁸² Idem.

²⁸³ Ivi, pp. 72-73.

²⁸⁴ Ivi, p. 73.

²⁸⁵ Idem.

a gruppo e che per tale ragione non seguono percorsi prevedibili²⁸⁶. Queste piccole comunità disperse seguono perciò il ritmo delle trasformazioni dei processi socioeconomici in cui sono immerse. L'identità rom si costruisce in stretta correlazione e dipendenza dalle circostanze storiche e spaziali determinate dalla loro dispersione e dall'incontro con le popolazioni autoctone durante i loro spostamenti. Un esempio eclatante di questa capacità di non piegarsi e resistere ai condizionamenti sociali e politici è rappresentato dalle famiglie rom bosniache entrate in Italia con la grande migrazione seguita alla dissoluzione della ex Jugoslavia, che hanno subito nel "paese dei campi" una *riziganizzazione*, essendo ben integrate nel proprio paese. In Italia, infatti, sono state costrette a vivere le difficili condizioni del campo, spesso senza accesso all'acqua e all'elettricità, in zone degradate e con scarsa igiene. Questi esempi seppur drammatici, dimostrano che non c'è un unico modo di vivere romanés, ma è l'ambiente politico e sociale con cui si sono dovuti confrontare i vari gruppi rom dispersi sul territorio a determinarne di volta in volta tradizioni culturali che risentono degli influssi dei gagè e che rendono vani tutti i tentativi di generalizzazione della loro cultura²⁸⁷.

Per attenuare gli effetti negativi dello stigma etnico le comunità rom sfruttano spesso l'invisibilità a cui le condanna il loro stato di emarginazione sociale. Tuttavia, la storia europea ci insegna che questi gruppi sono da lungo tempo costretti a vivere nel paradosso di una «invisibilità visibile». A causa del processo di etnicizzazione i rom costituiscono un gruppo ad alta visibilità (hypervisibility) a cui corrisponde per converso un'invisibilità o de-visibilità istituzionale, giuridica e storica in cui il rom «non è visto per ciò che è»²⁸⁸, ma nel modo in cui se ne parla mediaticamente. Il discorso sui rom è declinato in termini stereotipati e tipizzanti, rafforzato e aggravato dal contesto di isolamento relazionale in cui vivono, che ostacola fortemente ogni processo di valutazione critica dei contenuti informativi distorti e il riconoscimento effettuale di una reciprocità sociale, orizzontale tra gruppi. L'invisibilità è stata sfruttata dalle comunità rom che vista l'ossessione identitaria imperante nell'Europa moderna ha permesso loro di resistere, spesso evitando uno scontro diretto con le politiche della maggioranza e costruendo a loro volta l'alterità dei non rom. L'invisibilità dei rom è stata dunque dettata dal sottrarsi da una competizione identitaria sconveniente data la violenza con cui si sarebbe dispiegata e che li avrebbe annientati²⁸⁹. Questo nascondimento sociale ha però determinato anche un'anonimità storica che ha fatto sì che per lungo tempo la loro storia fosse

²⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 88.

²⁸⁷ Cfr. L. Piasere, 2004; 2015.

²⁸⁸ T. Vitale, *Evidenze sui rom in Italia*, op. cit. 2015, p. 31.

²⁸⁹ Cfr. L. Piasere, 2004, op. cit. p. 106.

ignorata e misconosciuta dalla società maggioritaria, fino a produrre lo stereotipo dello zingaro senza una cultura propria, né memoria collettiva²⁹⁰.

Un'ulteriore strategia di adattamento è quella che li ha ribattezzati come «i signori delle sfasature»²⁹¹. Per poter sopravvivere in contesti di ostilità politica e sociale le comunità rom sfruttavano le “sfasature” delle strutture organizzative dei gagè insediandosi per lungo tempo a ridosso dei confini. Questi ultimi coincidono con le aree più vulnerabili degli Stati o dei domini perché sono zone in cui progressivamente il potere retrocede fino a sospendersi. Come ci informa Piasere, tra l'Alsazia e la Lorena transitavano i sinti tedeschi e i manus francesi; allo stesso modo gruppi rom si trovavano nei paesi baschi al confine franco-spagnolo; nel Settecento i cingari si insediavano lungo il confine tra lo stato della Chiesa e il ducato di Modena; lungo i carpazi settentrionali nel versante polacco troviamo i roma della montagna, in quello meridionale i rom slovacchi e ruteni²⁹². Le comunità rom di volta in volta si spostavano assieme ai confini che mutavano. Questa pratica di mimetizzazione sintetizza bene le modalità con le quali le politiche rom venivano, e vengono tuttora, attuate in correlazione con le politiche dei gagè (Piasere, 2004).

Un'ulteriore strategia che rientra nello sfruttamento delle sfasature è quella che prevede l'occupazione dei confini tra città e campagna, in quegli spazi fantasma, zone di transito non occupate dai gagè e dalle loro opere edilizie. Oltretutto, occupare lo spazio delle frontiere ha permesso ai rom di inserirsi a livello dei flussi dei beni, ossia di sfruttare l'anomalia creata dalla regola di mercato della domanda e dell'offerta²⁹³.

Ancora oggi il razzismo diffuso verso queste genti li costringe ad occultare il proprio nome e la propria origine per poter essere trattati come individui “normali”²⁹⁴. Questa strategia occorre principalmente in ambito lavorativo, dove è più facile entrare in contatto con gruppi esterni e può rendersi necessario mitigare gli effetti di pregiudizi negativi che possono concretamente inficiare sull'ottenere o sul perdere un posto di lavoro²⁹⁵. In particolar modo, le testimonianze dirette indicano che ad essere occultata è spesso la residenza nel campo²⁹⁶ che suscita sovente

²⁹⁰ Idem.

²⁹¹ Ivi, p. 93.

²⁹² Ivi, pp. 63-64.

²⁹³ Ivi, p. 94.

²⁹⁴ Cfr. M. Giuffrè, *Strategie di agency* [...], 2014, op. cit. p. 88.

²⁹⁵ Da una testimonianza diretta contenuta in M. Giuffrè, 2014, op. cit. p. 89: «Io ho lavorato a casa di tante donne, ma non hanno mai saputo che ero zingara. Io ho lavorato in pizzeria, ma come hanno saputo che ero zingara mi hanno mandato via [...]»

²⁹⁶ Idem: «Il fatto di abitare in un campo è un handicap, anche mio marito è spaventato che se vengono a sapere al lavoro che lui abita qua perde il lavoro...»; Ancora secondo un'ulteriore testimonianza diretta contenuta in Giuffrè,

sentimenti di paura e insicurezza, a cui seguono facilmente processi di etichettamento e svalutazione sociale. In altri casi, invece, i rom adottano una strategia difensiva contraria a quella dell'invisibilità che può consistere nel rimarcare la propria appartenenza pubblicamente, attraverso abiti o costumi facilmente riconducibili alle loro tradizioni o rivelando semplicemente la propria identità con orgoglio²⁹⁷. Anche l'ironia si rivela uno strumento di enorme efficacia che può giocare a proprio favore per rendere banale uno stereotipo, decostruirlo e sentirne meno la pressione stigmatizzante²⁹⁸.

Le forme di resistenza oggi viaggiano anche attraverso i social e le potenzialità che il digitale offre. La rete rappresenta sotto questo profilo uno spazio di rinegoziazione delle identità, aperto e "protetto", in cui è più semplice vincere certi tabù e costruire, soprattutto per le nuove generazioni, nuove reti di contatti con cui stabilire relazioni e scambiare idee e opinioni²⁹⁹.

Interessante è anche il punto di vista di chi non si identifica nettamente nell'uno o nell'altro gruppo dei rom o dei gagè. Queste identità, come spiega bene la lezione di Sayad³⁰⁰, vivono in un costante sdoppiamento o «doppia assenza», in cui a seconda del gruppo con cui si confrontano sarà la componente giudicata "altra" ad emergere nella relazione. Così si finisce per vivere in entrambi i mondi, senza appartenere realmente a nessuno. Questo può determinare significativi riflessi negativi nella costruzione identitaria, ma anche rivelare un profilo molto più ricco di opportunità di vita e di risorse individuali di cui disporre.

La dimensione dialettica su cui si dipanano i rapporti tra rom e non rom ha determinato la necessità di un protagonismo e di un attivismo rom per cercare di ridurre gli effetti perversi di relazioni di potere sbilanciati. A partire dagli anni '50 e '60 ha inizio un processo di ipervisibilità dei rom mediato dalle associazioni di attivisti non rom che hanno messo in moto

2014, p. 90: «Mio nipote è preparato e ha studiato, è andato a cercare lavoro, abita ancora nel campo, ha fatto diversi colloqui ed era arrivato che ha fatto il contratto e mentre lo compilava c'era da mettere l'abitazione: come ha messo il campo, lui non l'ha mai più chiamato».

²⁹⁷ M. Giuffrè, 2014, p. 90: «Abbiamo incontrato una donna che era di un'emancipazione che dava veramente mille punti a tutti, in quanto a capacità di elaborazione della sua vita, anche in un contesto domestico e familiare... [...] quando usciva dal campo si vestiva da rom ma quando stava nel campo si vestiva in jeans e maglietta perché lei era orgogliosissima della sua cultura rom, perché lei diceva, quel modo di vestire e di fare mi rappresenta e quando esco voglio che la gente veda che io sono una rom, lei ci teneva a farsi vedere, lei era un'italiana, un'abruzzese, però ci teneva a farsi vedere».

²⁹⁸ Da una testimonianza contenuta in M. Giuffrè 2014, op. cit., p. 91: «Mia figlia è andata per un anno in una regione vicino a Mantova a insegnare in una scuola; come ha preso servizio hanno visto che il cognome era tipico delle famiglie rom e si sono messi un po' in allarme e mia figlia si è recata lì per sapere il suo orario...e come hanno sentito il cognome tutti sono usciti per vedere questa zingara che arrivava e immediatamente lei ha reagito dicendo: "Oggi non me la sono messa la gonna lunga ma prometto che da lunedì mi metto la gonna lunga!" [...].»

²⁹⁹ Cfr. *ivi* p. 93.

³⁰⁰ Il riferimento è a: A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaele Cortina Editore, Milano, 2002.

azioni di promozione sociale a favore della loro scolarizzazione, ma più in generale per restituire loro uno spazio di rappresentanza e di attenzione sociale e politica³⁰¹. Attraverso l'associazionismo i gruppi rom possono recuperare un'autonomia e una capacità di agency all'interno di un contesto politico e sociale in cui la loro storia è stata quasi sempre oggetto e affare dei non rom e sgravarsi così dal peso di un giudizio diffuso che li vede soggetti passivi delle loro biografie. Ribaltare le pratiche di vittimizzazione e assumere un protagonismo storico significa operare concretamente per costruire il proprio progetto di vita e avviare un percorso di contronarrative per indebolire gli stereotipi e i pregiudizi diffusi. Tuttavia, sebbene l'intenzione benevola che muove queste iniziative di promozione sociale, come mette in luce Piasere, partecipare attivamente alla vita pubblica e sociale della città può voler dire per i rom uscire da quel contesto di anonimato in cui spesso si rifugiano come strategia di difesa³⁰². Inoltre, l'associazionismo promosso dai non rom può determinare situazioni di sfiducia da parte dei rom, alimentate dal sospetto di strumentalizzazioni da parte dei non rom e di un coinvolgimento che va ben oltre l'interesse per la loro causa, come il caso di Mafia Capitale ha rivelato³⁰³. Alcuni autori (Piasere, 2004; Giuffrè, 2014) insistono pertanto sull'importanza di portare avanti forme di associazionismo che coinvolgono direttamente i rom stessi, senza intermediazioni esterne. È necessario, infatti, che il processo di ricostruzione e di contronarrative della storia dei rom torni nelle mani dei suoi reali protagonisti e di chi subisce quotidianamente queste forme istituzionalizzate di esclusione e marginalizzazione. È necessario, in altre parole, restituire voce e rappresentanza a queste identità sottratte dalla produzione della conoscenza e della memoria collettiva³⁰⁴. Martina Giuffrè (2014) inoltre, sottolinea nella sua analisi l'importanza di avere dei referenti positivi del mondo rom proprio in direzione della costruzione di una rappresentazione dei rom diversa rispetto a quella a cui è abituata la società maggioritaria, che avrebbe al contempo ricadute importanti e positive anche tra gli stessi rom³⁰⁵. I referenti positivi, infatti, aiutano a decostruire immagini interiorizzate di identità degradate che possono incidere negativamente nella costruzione del proprio sé personale e sociale e nella definizione del proprio progetto di vita. L'associazionismo rom, infine, deve lavorare nel concreto per “fare comunità”, affinché i rom «diventino protagonist(i)

³⁰¹ Cfr. L. Piasere, 2004, op. cit. p. 108.

³⁰² Ivi, p. 109.

³⁰³ La vicenda verrà trattata nei successivi paragrafi di questo elaborato; in ogni caso, per un quadro ancora più esaustivo su questo episodio di cronaca, si rimanda a C. Stasolla, *Sulla pelle dei rom. Il Piano Nomadi della giunta Alemanno*, edizioni Alegre, Roma, 2012.

³⁰⁴ Cfr. M. Giuffrè, 2014, op. cit. p. 100.

³⁰⁵ Ivi, pp. 102-103.

della propria realtà»³⁰⁶ per edificare nuove politiche dell'identità e un nuovo discorso pubblico, sottratto al dominio del pensiero egemone.

In conclusione, il popolo rom rappresenta realmente un «popolo resistente». I rom hanno dimostrato una grande flessibilità e capacità di resilienza, resistendo alle pratiche di cancellazione dei gagè, rilocalizzando «luoghi altri» (quelli che per i gagè rappresentano *nonluoghi*) e trasformandoli in luoghi in cui vivere³⁰⁷. La loro visione del mondo, non violenta e transnazionale, ha realmente considerato l'esistenza di un unico ecumene, banalizzando la visione statalista e divisiva dei gagè³⁰⁸. Tuttavia, come ammonisce Piasere, tutto questo è costato loro molto caro³⁰⁹.

3.5 Memoria storica e contronarrative

Il silenzio in cui è drammaticamente scivolato il Porrajmos nazifascista ha assolto il potere politico-istituzionale da ogni responsabilità storica e lo ha legittimato a perpetrare politiche di esclusione e di repressione verso la cultura rom, anche nel dopoguerra. Lo stile di vita dei rom è anzitutto uno stile non approvato dallo Stato che fin dalla modernità ha declinato la “questione zingara” come un problema eminente di pubblica sicurezza. Tutto ciò che per l'autorità non si confà al proprio ordine, tutto ciò che viene rubricato come caos, può essere annientato, come spiega Toni Morrison³¹⁰, con i mezzi della violenza istituzionale, ma anche attraverso il silenzio. Nel primo caso viene assegnato un nome a questo caos e poi represso. La violenza scrive Morrison, «è la reazione più frequente, nonché quella che si ritiene più razionale nel confrontarsi con ciò che è ignoto, catastrofico, selvaggio, sfrenato e incorreggibile»³¹¹. Nel secondo caso invece, l'autrice fa riferimento alla «sparizione di altre voci». Il silenzio istituzionale che ha avvolto la storia dei rom ha fatto sì che il loro mondo venisse «descritto con l'inchiostro invisibile»³¹², condannando all'invisibilità politica e sociale anche il suo popolo. Nel dopoguerra molte pubblicazioni sulla persecuzione razziale dei rom ad opera dei regimi totalitari furono ignorate. Fu grazie all'opera di Donald Kenrick e Grattan Puxon³¹³ che la

³⁰⁶ Ivi, cit. p. 108.

³⁰⁷ Cfr. L. Piasere, 2004, op. cit. p. 126

³⁰⁸ Idem.

³⁰⁹ Idem.

³¹⁰ T. Morrison, *L'importanza di ogni parola*, Sperling & Kupfer, 2019.

³¹¹ Ivi, cit. p. 10.

³¹² Idem.

³¹³ D. Kenrick – G. Puxon, *The Destiny of Europe's Gypsies*, ed. It. *Il destino degli zingari. La storia sconosciuta di una persecuzione dal medioevo a Hitler*, Rizzoli, 1975.

storiografia sull'Olocausto rom intraprese un cammino di lenta ma continua emersione, prima nell'arena accademica, e successivamente, con grave ritardo, anche nella sfera politico-istituzionale.

L'amnesia collettiva sulle vicende del Porrajmos è legata a doppio filo alle politiche di riconoscimento della minoranza rom. Come sottolinea Asséo «il discorso dell'esclusione si sviluppa parallelamente al discorso del riconoscimento»³¹⁴ poiché sulla base dell'uno o dell'altro registro adottato si dispiega una doppia memoria nazionale ed europea della persecuzione degli “zingari”. La “politica della separazione” perpetrata dal discorso nazifascista sembra rivivere in questa memoria falcidiata, che non considera il genocidio dei rom parte integrante del patrimonio mnemonico dei popoli europei. Le traiettorie parallele di queste due storie devono trovare un necessario punto di convergenza nell'urgenza di iscrivere nella coscienza collettiva la specificità del genocidio razziale degli zingari attuata dal potere nazifascista. Tuttavia, questo risultato non può essere perseguito senza l'indispensabile premessa del riconoscimento della minoranza nazionale di rom e sinti come parte della società maggioritaria, che alleghi anche la memoria di una storia comune che appunto unisca e non divida i gruppi umani. Lo stesso rapporto con le comunità rom declinato nei termini di minoritario/maggioritario, come sottolinea L. Corradi³¹⁵, non sfugge ad una volontà di etichettatura che desta sospetto. «Il termine [minoranza]», scrive l'autrice, «richiama l'idea di minore, minuscolo, insignificante, trascurabile o inferiore; esso appartiene alla cornice cognitiva dominante che svaluta gli oggetti della pratica definitoria»³¹⁶. Su questi presupposti si è forse edificato lo stereotipo del rom totalmente privo di storia o possessore di una storia insignificante in quanto incapace di evolvere con le trasformazioni della società stessa.

Il discorso sul riconoscimento dei gruppi rom è dunque strettamente legato alle vicende del dopoguerra poiché, come spiega Asséo, negare ai rom lo status di vittime razziali li ha condannati ad una duplice pena: la perpetuazione di uno stato di “emarginazione legale” dei superstiti e l'esclusione da ogni forma di risarcimento³¹⁷. Sebbene alcuni rom nel dopoguerra furono riconosciuti come vittime del nazismo e risarciti, questi episodi rimangono isolati, confinati alla biografia di ciascuna vittima e slegati da una reale narrazione politica comune sulle responsabilità storiche nei confronti di un intero popolo perseguitato razzialmente.

³¹⁴ Cfr. H. Asséo, *L'avènement politique des roms (tsiganes) et le génocide. La construction mémorielle en Allemagne et en France* in «Le Temps des médias», 2005/2 n.5. pp. 78-91, p. 79.

³¹⁵ L. Corradi, *Il femminismo delle zingare. Intersezionalità. Alleanze, attivismo di genere e queer*, Mimesis edizioni Milano – Udine, 2018.

³¹⁶ Ivi, cit. p. 22.

³¹⁷ Cfr. H. Asséo, 2005, op. cit. p. 79.

Oltretutto, nella Germania del dopoguerra solo le vittime che riuscivano a provare di avere un'abitazione e un lavoro venivano risarcite³¹⁸, a testimonianza del fatto che il pregiudizio nei confronti dei rom giudicati asociali continuava ad essere molto radicato e che anche nel dopoguerra l'asocialità veniva considerata un crimine comune. Di conseguenza, mette in luce Lemarchand, la violenza nazista che si compì nei lager nei confronti dei rom non poteva essere inquadrata, nell'immediato dopoguerra, nella cornice semantica della persecuzione razziale, ma in continuità con l'esigenza securitaria, veniva intesa come necessaria operazione di "pulizia delle strade" che anche dopo la fine del regime nazista continuava a criminalizzare vagabondi e mendicanti³¹⁹.

Il dopoguerra rappresentò un periodo cruciale per il riconoscimento del genocidio di rom e sinti anche per il fatto che molti funzionari nazisti che sfuggirono alle condanne vennero impiegati in gran parte come personale amministrativo della Germania ovest³²⁰. Nella Germania est le competenze dei funzionari del Terzo Reich furono messe al servizio del regime di polizia della SED³²¹. In altre parole, nonostante il processo di denazificazione avviato nel dopoguerra, molti carnefici nazisti fecero carriera nei reparti della pubblica amministrazione³²². Anche in Italia gran parte dei criminali fascisti rimase impunita. Nel dopoguerra prevalse infatti una versione innocentista che voleva diffondere a livello internazionale il clichè degli "italiani brava gente" e che di fatto venne perseguita come linea difensiva da ogni frangia politica al governo – dai monarchici agli antifascisti moderati e radicali – al fine di evitare una pace punitiva³²³. La deresponsabilizzazione italiana dei crimini di guerra e civili determinò di fatto una mancata elaborazione pubblica delle violenze perpetrate dal fascismo e dell'alto consenso popolare di cui godeva. Si comprende come in un contesto politico simile, le voci delle vittime della violenza fascista, tra cui quelle dei gruppi rom e sinti, rimasero a lungo inascoltate. L'oblio in cui scivolò la tragica persecuzione del popolo rom si nutrì del silenzio connivente delle istituzioni, che concorse a creare un clima refrattario ad accogliere un dibattito pubblico

³¹⁸ Cfr. R. Lemarchand, *Forgotten Genocides. Oblivion, Denial and Memory*, University of Pennsylvania press, Philadelphia, 2011, p. 207.

³¹⁹ Idem; H. Asséo, op. cit. p. 82.

³²⁰ Cfr. H. Asséo, op. cit., p. 83.

³²¹ Idem.

³²² Asséo riporta un esempio eclatante: Eichenberger, responsabile delle deportazioni nell'ambito della RSHA, assunse il posto come direttore della "Centrale dei viaggiatori", nell'amministrazione degli affari criminali del Land di Baviera a Monaco di Baviera. Come sottolinea Asséo, nonostante la formula attenuata con cui venne designato l'ufficio che dirigeva, Eichenberger poté continuare la sua attività di elencazione delle famiglie zingare; Asséo, op. cit. p. 83.

³²³ Cfr. F. Focardi, *La questione dei processi ai criminali di guerra tedeschi in Italia: fra punizione frenata, insabbiamento di Stato, giustizia tardiva (1943-2005)*, in K. Härter – C. Nubola, (a cura di), *Grazia e giustizia. Figure della clemenza fra tardo medioevo ed età contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2011, p. 517.

proficuo e trasparente attorno alla questione del riconoscimento del genocidio di rom e sinti. La stessa storiografia dimostrò un interesse tardivo per la questione del Porrajmos. Come sottolinea Asséo gli storici dell'epoca erano interessati maggiormente ad analizzare la «tecostruttura del totalitarismo» e la presa totalitaria da parte dei vertici di governo sulla società³²⁴. Gli zingari venivano considerati come asociali e nemici interni del regime nazista ma era una questione su cui l'alta politica interveniva poco. Erano invece le autorità locali che investite di un ampio potere discrezionale si occupavano del rastrellamento dei civili e del collocamento dei criminali nei campi di prigionia. L'apertura dei fondi locali per la ricerca dei documenti e delle prove a suffragio permise dunque alla ricerca storiografica sul Porrajmos di avviarsi in Germania e successivamente in tutta Europa. La storiografia aveva il compito di scardinare la concezione ancora fortemente radicata nella Germania del dopoguerra che i rom fossero stati uccisi durante il nazismo a causa del loro atteggiamento asociale e criminale³²⁵. L'asocialità veniva considerata un delitto comune e anche nel dopoguerra questo rappresentò l'ostacolo principale affinché rom e sinti venissero inclusi tra le vittime che avevano accesso alle riparazioni economiche³²⁶. I pregiudizi e le discriminazioni contro i rom erano fortemente radicati e diffusi in tutti gli strati della società civile. Le misure politiche adottate contro rom e sinti, gli "indesiderabili", furono molto radicali durante il regime nazista: su di loro il regime mise in atto sterilizzazioni ed eutanassie, deportazioni ed uccisioni per internamento³²⁷. Tutto questo avvenne con il beneplacito dei cittadini e dell'opinione pubblica, già assuefatta alla retorica del rom parassita, fortemente marginalizzato ancor prima della emanazione delle leggi razziali e dei piani di sterminio. La sua figura di «vagabondo e miserabile» non suscitò dunque alcuna compassione³²⁸, nemmeno dopo la fine del conflitto.

Gli avvenimenti rimossi dalla memoria collettiva possono consegnarci una nuova chiave di interpretazione delle vicende attuali. Le premesse di carattere storico ed evenemenziale ci aiutano a comprendere come l'estromissione delle voci dei subalterni dalla produzione della conoscenza e della storia ufficiale rappresenti un tema in costante riverbero con la centralità della memoria storica nel decostruire il pensiero egemone, edificando contronarrative. Dopo l'amnesia collettiva della Shoa, si è sviluppata in controtendenza una vera e propria cultura della memoria, per cui il "ricordare" non rappresenta semplicemente una facoltà umana, ma ha

³²⁴ Cfr. H. Asséo, op. cit. p. 85.

³²⁵ Cfr. R. Lemarchand, 2011, op. cit. p. 203.

³²⁶ Ivi, p. 206.

³²⁷ Cfr. H. Asséo, op. cit. p. 85; R. Lemarchand, 2011, op. cit. 198-199.

³²⁸ Cfr. H. Asséo, op. cit. 85.

assunto su di sé il peso di un dovere etico e morale³²⁹. Al contempo, anche all'oblio, la società contemporanea assegna un significato che va oltre la sua dimensione fisiologica di preservazione dell'esistenza umana per fare posto al nuovo, in un naturale processo biochimico di trasformazione e di sviluppo psicofisico. La storia, infatti, ci ha mostrato troppo spesso episodi di controllo attivo dell'atto del dimenticare nei meccanismi di rimozione volontaria, di cancellazione e di messa a tacere da parte del potere politico di eventi scomodi o di una parte di storie di vita giudicate indegne di interesse collettivo. A tale proposito Aleida Assman, nella sua analisi sulla memoria come uno strato che tiene insieme il ricordo e l'oblio (elementi tra loro sovrapposti e niente affatto antitetici), ha parlato di diverse forme del dimenticare, tra cui l'oblio difensivo³³⁰. Questo tipo di meccanismo proattivo viene messo in atto da coloro che sono al potere al fine di eliminare ogni traccia delle nefandezze commesse quando ormai avvertono la fine imminente della loro autorità. La storia dei criminali nazisti e fascisti ne è un esempio lampante e doloroso, ma nel corso della sua trattazione Assman dimostra che in realtà questa forma di occultamento è una pratica frequentemente utilizzata da ogni potere politico. L'autrice sottolinea che anche il ricorso ad un silenzio complice può alimentare forme di oppressione prolungata delle vittime, estromesse da un riconoscimento delle responsabilità dei suoi carnefici. Assman si sofferma ad analizzare a tal proposito tre forme di silenzio che si rafforzano reciprocamente: il silenzio difensivo degli autori degli abusi, il silenzio sintomatico delle vittime e il silenzio complice della società. L'evento del Porrajmos è stato scandito da tutte e tre queste forme. Nel dopoguerra, infatti, al silenzio istituzionale seguì di riflesso quello della società civile, nonché quello degli storici e delle stesse vittime rom, che si chiusero in un silenzio consolatorio, prodotto dallo shock subito e da una forma di rispetto dei defunti diffusa tra le comunità³³¹. Affinché questo silenzio assordante si rompesse fu necessario un cambio radicale di valori in direzione del rispetto dei diritti umani e in particolare delle rivendicazioni delle vittime, grazie al lavoro di volontari e ricercatori che riattivarono l'interesse dimenticato per il genocidio di rom e sinti. Come sottolinea Assman, «ricordare è la negazione del dimenticare e di norma implica uno sforzo, una ribellione, un veto contro il tempo e il corso delle cose»³³². È necessario quindi, profondere molto impegno per riemergere dallo stato di oblio, poiché «dimenticare è la normalità nel mondo culturale e sociale»³³³. Tuttavia, l'interesse

³²⁹ Cfr. A. Assman, *Sette modi di dimenticare*, Il Mulino, Bologna, 2019, p. 17.

³³⁰ Ivi, pp. 68-70.

³³¹ Cfr. L. Piasere, 2004, op. cit, pp.99-101; H. Asséo, op. cit. p. 88.

³³² A. Assman, 2019, cit. p. 40.

³³³ Idem.

per il Porrajmos stenta ancora oggi ad uscire dagli steccati del sapere accademico ed estendersi ad un livello collettivo di consapevolezza storica.

Quando qualcosa non deve essere dimenticato bisogna che la memoria si riattivi costantemente, per far sì che non si disperda nel passaggio da una generazione all'altra. A questa opera di «canonizzazione» contribuiscono i media, la politica, i musei e gli eventi commemorativi. Sebbene il loro contributo sia maggiormente direzionato alla tutela di una memoria documentale, anche gli storici, sottolinea Assman, rivestono un ruolo centrale nel processo di resistenza e di conservazione della memoria sociale, perché grazie alle loro ricerche possono suscitare un nuovo interesse per vecchie fonti e perciò incentivare nuove indagini storiche su eventi dimenticati³³⁴.

Tuttavia, affinché la memoria non si consumi in un vano esercizio di ripetizione non è sufficiente solo ricordare, ma è necessario fare buon uso della memoria³³⁵. Senza questa necessaria premessa, gli eventi commemorativi non sortiscono alcun effetto nel direzionare le coscienze individuali e collettive verso percorsi di consapevolezza degli errori commessi nel passato e di elaborazione pubblica del dolore delle vittime della storia. Le testimonianze di fenomeni di intolleranza e antisemitismo in aumento sono un chiaro segnale di un decadimento culturale a cui ha concorso anche l'abuso e lo sfruttamento di una memoria sociale che ha smarrito il suo senso collettivo³³⁶. Senza un progetto culturale che li accompagni, i giorni della memoria diventano contenitori vuoti, portatori di un passato che reitera sé stesso e che ha smarrito la sua dimensione pedagogica nel costruire percorsi collettivi di responsabilità e responsabilità. Decontaminare la memoria dalle derive attuali di mercificazione e di spettacolarizzazione, è un'azione necessaria che deve passare attraverso la riscoperta dei paesaggi e dei luoghi che sono stati violati dalla storia, come suggerisce A. Cavaglion. Per luoghi, l'autore non intende solo quelli fisici, ma soprattutto i luoghi minori della letteratura e dell'arte, i cui testi e codici sono solcati da paesaggi rievocativi di un passato dimenticato. Si tratta in altri termini di costruire una memoria "situata", che si inerpica tra paesaggi in rovina e abbandonati³³⁷, tra paesaggi letterari e artistici che permettono di vivificare anche i cosiddetti luoghi della memoria, come i musei e i monumenti, di per sé muti e imperscrutabili. Fare buon uso della memoria significa allora recuperare la grammatica silenziosa di certi ambienti,

³³⁴ Ivi, p. 52.

³³⁵ A. Cavaglion, *Decontaminare le memorie. Luoghi, libri, sogni*, add editore, Torino, 2021, p. 4.

³³⁶ Ivi, p. 7 e 36.

³³⁷ Ivi, pp. 69-70.

ricostruire i loro alfabeti perduti, per restituire quiete alle biografie violate che appartengono ai luoghi di un passato crudele.

La memoria culturale è dunque fondamentale per “liberare” dal buio certe storie e narrarle sotto una nuova luce, che restituisce dignità storica agli eventi del passato e in tal modo alle sue vittime. A questa riemersione collettiva nel ricordo di un passato traumatico può seguire la forma dell’oblio costruttivo e terapeutico, una connotazione positiva del dimenticare che permette di lasciarsi alle spalle un dolore riconosciuto ed elaborato pubblicamente³³⁸. La nota battuta «Seppellire i morti, riparare i viventi» del dramma teatrale *Platonov* di Čechov sembra sintetizzare efficacemente quanto appena delineato: per lasciarsi alle spalle il trauma e andare avanti è necessario prima elaborare il lutto di chi è rimasto in vita. Questo monito sembra non essere stato accolto in Italia per le vittime del Porrajmos, tuttora non riconosciute istituzionalmente come tali e ferme in un passato che non passa.

3.6 Roma “città escludente”: il «sistema campi»

L’Italia si è resa protagonista negli ultimi decenni di un triste primato: è conosciuta in Europa come il “Paese dei campi”³³⁹. Secondo le stime, è la città di Roma a possedere il maggior numero di insediamenti formali in Italia³⁴⁰ e numerosi (104)³⁴¹ insediamenti e micro-insediamenti abusivi distribuiti sull’area metropolitana.

La città è stata interessata, così come il resto del Paese, fin dal XV secolo da flussi migratori di gruppi rom che sono continuati fino in epoca recente, ma che si sono concentrati principalmente nella seconda metà degli anni Settanta, a seguito dei quali verranno implementate politiche e normative che costituiranno i prodromi di un modello che si diffonderà capillarmente a livello nazionale e che darà vita ad un vero e proprio «sistema campi». Il termine “sistema” sintetizza l’uniformità strutturale che caratterizza gli insediamenti progettati e edificati, sebbene il dispositivo del campo rappresenti l’esito di politiche intraprese a livello municipale, secondo la discrezionalità dei decisori locali e senza alcun coordinamento a livello centrale. Tale uniformità è giustificata dal fatto che il criterio della tara etnicamente determinata del nomadismo, assunto come principio guida per le progettazioni degli insediamenti formali, è

³³⁸ Ivi, pp. 78-81.

³³⁹ L’espressione è stata utilizzata nel Rapporto nazionale n.9 2000 dell’*European Roma Rights Centre*.

³⁴⁰ Fonte: *Periferie lontane. Comunità rom negli insediamenti formali e informali in Italia*, Rapporto annuale 2019 dell’Associazione 21 luglio, p. 16.

³⁴¹ Idem.

rimasto invariato negli ultimi trent'anni. Una ordinanza della Seconda Sezione del Tribunale Civile di Roma ha riconosciuto nel 2015 la condotta discriminatoria attuata da Roma Capitale nell'individuare soluzioni alloggiative nel campo *La Barbuta* secondo il criterio della specificità etnica³⁴². Per la prima volta veniva riconosciuta in veste ufficiale la discriminazione istituzionalizzata che aveva legittimato fino ad allora le modalità con le quali si concedevano soluzioni abitative di grandi dimensioni per interi gruppi etnici³⁴³. Da queste premesse consegue che i “campi nomadi”, i “villaggi della solidarietà” o ancora i “villaggi attrezzati” a seconda della giunta che di volta in volta li ha inaugurati, costituiscono dei veri e propri «ghetti legalizzati».

A partire dal secondo dopoguerra la città di Roma è stata meta di flussi migratori ingenti, lungo traiettorie che spingevano gli individui dalle zone rurali e dalle regioni del centro e del sud verso la capitale, in cerca di condizioni di vita migliori. Come evidenzia Iorio, l'Italia dell'immediato dopoguerra è segnata da una povertà diffusa e profonda³⁴⁴, indotta dalla crisi dell'agricoltura nel meridione e da un elevato livello di disoccupazione nazionale. Date queste condizioni, nella città di Roma i già diffusi baraccamenti crescevano esponenzialmente, soprattutto tra il 1945 e il 1975³⁴⁵. La speculazione fondiaria unitasi alla “retorica imperialistica” del potere fascista aveva attuato un vero e proprio «sventramento» urbano, dando inizio a quel processo di migrazione interna dei cittadini romani dal centro alle periferie, avviatosi durante gli anni del regime e da cui sorgeranno accanto alle “case minime”, le borgate ufficiali, i primi borghetti e i baraccamenti³⁴⁶. Le prime attestazioni certe di famiglie rom nelle baracche abusive romane risalgono alla fine degli anni '60, secondo le testimonianze di preti operai e figure che operavano nel volontariato cattolico, i quali rappresentavano i primi contatti da cui queste famiglie avevano ricevuto assistenza sul suolo italiano³⁴⁷. Le zone in cui si concentravano maggiormente le comunità rom erano il Quarticciolo, Borghetto Prenestino, via dell'Aeroporto, ma anche il quartiere di San Basilio, l'area lungo l'acquedotto del Mandrione e lungo via Anzio³⁴⁸. I baraccamenti sorgevano – e sorgono tuttora – nelle zone periferiche, a ridosso di antichi acquedotti, attorno alle aree affossate delle ferrovie, in cui è facile reperire

³⁴² Cfr. C. Stasolla, *La razza zingara. Dai campi nomadi ai villaggi attrezzati: lo “scarto umano” in venticinque anni di storia*, Tau editore, Perugia, 2020, p. 149.

³⁴³ Idem.

³⁴⁴ Le stime riportate dall'autore parlano di 3.700 000 poveri; cfr. G. Iorio, *La povertà. Analisi storico-sociologica dei processi di deprivazione*, Armando Editore, Roma, 2001, p. 153.

³⁴⁵ Cfr. C. Stasolla, *La razza zingara*, op. cit. p. 29.

³⁴⁶ Cfr. F. Ferrarotti, *Spazio e convivenza. Come nasce la marginalità urbana*, Armando editore, Roma, 2009, p. 26.

³⁴⁷ Cfr. C. Stasolla, *La razza zingara*, op. cit. p. 33.

³⁴⁸ Ivi, pp. 33-34.

anche il materiale necessario per costruirle³⁴⁹. La particolare conformazione urbana³⁵⁰ che caratterizza la città di Roma nel dopoguerra fa sì che nelle zone periferiche, attorno a cui sorgono le abitazioni e le baracche abusive, rom e gagè vivano in stretta vicinanza, sviluppando modalità di convivenza spesso conflittuali che sfociano in manifestazioni di intolleranza e antiziganismo.

L'estensione dei baraccamenti che si registra a partire dagli anni Settanta è legata a contingenze storiche e sociali connesse alle trasformazioni nei territori della sponda orientale del mare Adriatico. La Jugoslavia di Tito dalla metà degli anni '60 si era aperta al libero mercato, una svolta politico-economica che aveva portato alla chiusura delle fabbriche politiche e a una conseguente emigrazione verso Occidente. Molti gruppi rom scivolati in una condizione di precarietà economica si vedono costretti ad abbandonare le proprie abitazioni dando inizio ad una mobilità intensa tra le repubbliche socialiste di Jugoslavia e l'Italia³⁵¹. Una seconda ondata migratoria proveniente dai Balcani si registra dopo la morte di Tito avvenuta il 4 maggio 1980. Il delicato equilibrio su cui poggiava il mosaico multietnico jugoslavo è venuto progressivamente meno dopo la morte del suo leader politico, nel cui vuoto autoritativo hanno trovato spazio nuovi localismi e particolarismi repubblicani che dieci anni più tardi porteranno a conflitti insanabili³⁵². Le minoranze rom che durante la presidenza di Tito godevano di riconoscimento politico e culturale iniziano a essere bersaglio dei gruppi xenofobi e nazionalisti; di conseguenza molte famiglie, spinte anche dalla crisi economica, decidono di emigrare nella vicina Italia. Molti flussi umani seguono traiettorie che li ricongiungono ad amici e parenti già precedentemente emigrati, altri seguono tracciati arbitrari. I loro destini spesso

³⁴⁹ Ivi, p. 29.

³⁵⁰ È interessante osservare come nella città di Roma la strutturazione urbana rispecchi una zonizzazione per classi sociali. Scrive Ferrarotti: «[...] a Roma la stratificazione sociale si riflette sullo sviluppo urbano, provocando la zonizzazione della città su basi sociali. Al prevalere economico del settore terziario della pubblica amministrazione corrisponde socialmente la dilatazione della classe piccolo-borghese ed impiegatizia. A sua volta, l'insufficienza di una attività di tipo industriale determina come conseguenza la relativa scarsità di classe operaia e l'estendersi abnorme del sottoproletariato e di quello che ho definito come "proletariato intermittente". Sottoproletario e proletariato intermittente vivono ovviamente in condizioni di esclusione sociale e di marginalità. A questa situazione corrisponde urbanisticamente la relativa mancanza di quartieri operai, comparabili ad esempio con quelli esistenti nelle città del triangolo industriale, ed il proliferare di quartieri intermedi, di ghetti veri e propri, accanto e dirimpetto ai quali numerosi sono i quartieri extra-lusso. La città si configura così secondo due unità singolarmente contrapposte: da una parte la città (il centro storico e commerciale); dall'altra l'anticittà (borgate, borghetti, baracche e paradossalmente anche quartieri di lusso). Fra le due "città" vi è diversità strutturale (a livello di servizi, di tipologia edilizia, di classi sociali) ma una logica comune le unisce: l'interfunzionalità economica e ideologica», F. Ferrarotti, op. cit., 2009, pp.29-30.

³⁵¹ Cfr. C. Stasolla, op. cit., p. 31-32.

³⁵² Cfr. L. Zarrilli, *La dissoluzione della ex Jugoslavia: un tentativo di sintesi*, in *Geopolitiche dei Balcani*. Luoghi, narrazioni, percorsi, (a cura di) E. Dell'Agnese – E. Squarcina, Edizioni Unicopli, Milano, 2002, p 76.

finiscono per incrociarsi nelle baraccopoli dei «campi di sosta» che stavano sorgendo ai margini delle principali città italiane.

I primi atti legislativi destinati all'inclusione dei rom nella città di Roma risalgono al 1985 con la legge n.82 del 24 maggio, recante il titolo "Norme in favore dei rom". In questa e nei dispositivi successivi si rimarca la volontà di tutelare la cultura dei rom e in particolar modo il diritto al nomadismo³⁵³. Si dispone per legge che i campi sosta devono essere recintati, forniti di servizi igienici, illuminazione pubblica, energia elettrica e aree di svago per i bambini. Ai rom che intendono accedere al campo e ai suoi servizi è imposto il versamento di un contributo all'Amministrazione comunale «con la quale concorrono congiuntamente nella gestione dell'insediamento»³⁵⁴. Le norme prevedono anche l'istituzione di una Consulta regionale per la tutela delle popolazioni rom, a cui spetta la gestione delle finanze impiegate per i campi di sosta. Il criterio etnico di queste politiche diviene esplicito ed imperante, frutto di una proficua osmosi comunicativa tra l'Opera Nomadi (l'associazione laica che rappresenta il principale referente nazionale per le iniziative politiche e culturali riguardanti i rom), i ricercatori e gli attivisti che traggono materiale dalle ricerche e le indagini sulla minoranza rom che l'associazione diffonde attraverso l'organizzazione di convegni e articoli a tema, e i vertici politici locali³⁵⁵. Il modello segregazionista offerto dalle soluzioni abitative dei campi di sosta si poneva in netta discontinuità con il contesto europeo, in cui si stavano intraprendendo percorsi di riconoscimento istituzionale dello stato di forte discriminazione in cui versava la minoranza rom³⁵⁶. Tuttavia, è durante questo periodo che in Italia si creeranno le condizioni politiche, culturali e sociali per far attecchire e diffondere nelle diverse regioni quello che costituisce un «unicum» nel panorama europeo: l'insediamento formale monoetnico³⁵⁷. In questi stessi anni di forte mobilità dai Balcani emergono fenomeni così diffusi di ostilità popolare contro i rom che la cronaca giornalistica conierà l'espressione "stagione delle barricate romane"³⁵⁸. Tale formula contiene ben poco di metaforico: molto spesso le rivolte degli abitanti dei quartieri adiacenti ai campi abusivi o di sosta si concretizzavano in vere e proprie manifestazioni numerose e violente che ostacolavano la circolazione urbana e bloccavano strade, erigendo vere

³⁵³ Cfr. C. Stasolla, op. cit. 2020, p. 57.

³⁵⁴ Idem.

³⁵⁵ Ivi, p. 58.

³⁵⁶ In Germania in quegli anni si avvia un prolifico dibattito sul riconoscimento dei rom provenienti dalla ex Jugoslavia come minoranza fortemente discriminata; allo stesso modo in Spagna si lavora affinché le baracche dei gitanos vengano smantellate e si avvii un progetto nazionale per le pari opportunità a loro favore; Cfr. C. Stasolla, op. cit. 2020, p. 58.

³⁵⁷ Cfr. *Periferie lontane*, (a cura di) Associazione 21luglio, Rapporto 2019, p. 14.

³⁵⁸ Cfr. Stasolla, op. cit. 2020, p. 68.

e proprie “barricate” umane³⁵⁹. Questa stagione calda di proteste si protrae fino a gennaio 1988 quando le famiglie rom sgomberate dai vari insediamenti e baraccamenti abusivi vengono trasferite nel primo campo sosta romano di vicolo Savini³⁶⁰. Questo campo negli anni '80 e '90 diventerà «un unico spazio-contenitore a partire dal quale i singoli percorsi migratori e le strategie di ciascuno vengono ridefinite»³⁶¹. Nel campo confluiscono infatti anche i rom in fuga dalle guerre scoppiate nei Balcani nel 1991. La narrazione politica e istituzionale si taglierà fuori da ogni riflessione e analisi attenta attorno alla condizione di precarietà economica ed esistenziale in cui versano i profughi provenienti dalla Jugoslavia in dissolvimento. Senza il riconoscimento del profilo giuridico di rifugiato, l'assistenza offerta a queste persone schiaccierà le loro biografie sulla tara etnica e sulla loro presunta “cultura nomadica”, rendendoli di fatto degli “invisibili”.

Nel 1992 viene istituito l'Ufficio Speciale Immigrazione, con lo scopo di favorire l'inclusione delle persone di etnia rom e nel 1993 viene deliberato il Regolamento per i campi sosta attrezzati destinati alle popolazioni rom di origine “nomade”. I campi sosta vengono così regolati, ed è la Polizia Municipale a disciplinarne il controllo. Tale regolamento prevede che: al campo sosta si accede solo con il permesso di soggiorno; ad un funzionario è affidato il compito della gestione dell'insediamento; i capi famiglia dei diversi gruppi familiari devono costituire un Consiglio dei Capi Famiglia per l'organizzazione della vita comunitaria; tutti i minori devono essere scolarizzati³⁶².

Con la giunta Rutelli nel giugno 1994 prende avvio quello che viene definito il “Modello Roma” che dà inizio alla costruzione di nuovi quartieri-dormitorio, lontani dal centro e carenti di servizi infrastrutturali che amplificano isolamento e marginalità sociale. Tale modello urbanistico verrà reiterato anche dalle successive giunte di sinistra di Rutelli bis e Veltroni, durante le quali più che in una modalità di uno sviluppo urbano, il modello si trasforma in una modalità di governo basata sulla politica emergenziale, privata di qualsivoglia veduta di lungo periodo. L'azione politica ristagna in un'inerzia programmatica e abusa dello strumento emergenziale per

³⁵⁹ Il 31 agosto gli abitanti del quartiere nei pressi dell'insediamento di Tor Fiscale organizzano un blocco della via Appia e nei giorni seguenti le roulotte e le baracche vengono date alle fiamme; nell'autunno 1986 seguono altre proteste popolari che coinvolgono 60.000 persone che barricano strade e ferrovie e manifestano nelle strade delle periferie; cfr. Stasolla, op. cit. p. 61.

³⁶⁰ Cfr. C. Stasolla, 2020, op. cit., p. 68.

³⁶¹ Idem.

³⁶² Ivi, p. 73.

sopperire il vuoto delle politiche di Welfare³⁶³. Non è un caso che nel decennio '90-2000 si assista all'emersione delle *banlieu* in parallelo alla svolta neoliberista del Paese.

All'atrofia delle politiche di Welfare si affianca il modello "tolleranza zero" su emulazione del «law and order» americano. Sotto la giunta Rutelli sono infatti numerosi gli sgomberi e le operazioni di assalto della polizia nei campi rom³⁶⁴. Con il suo Piano Nomadi, il sindaco punta a risanare i campi malmessi, a ridurre quelli abusivi e a istituirne di nuovi³⁶⁵. Il suo piano, guidato dalle disposizioni contenute nella Legge Regionale n.82 del 1985 "Norme a favore dei rom", impone l'obbligo di esibire un tesserino di riconoscimento che certifica il diritto a risiedere nel campo, gestito e vigilato da un corpo speciale dei vigili urbani, il Nucleo Assistenza Emarginati (NAE), che sorveglia anche gli ingressi e le uscite³⁶⁶. Gli interventi rispondono ad una visione politica totalmente assuefatta alla retorica del rom nomade e del "campo" come dispositivo di "tutela culturale"³⁶⁷ o per usare le parole di Stasolla di un "abitare etnico"³⁶⁸. A stabilire chi ha diritto a vivere nel campo e dunque chi è o non è di etnia rom è il Comune di Roma³⁶⁹, che ha il potere decisionale anche sullo stile di vita da adottare: un isolamento eterodeterminato che li condanna quotidianamente ad una emarginazione sociale e culturale. Le politiche dei campi attuate in quegli anni, oltre ad essere fortemente discriminatorie, non sortiscono gli effetti sperati: l'odio nelle periferie aumenta e ad ogni avvisaglia di un possibile insediamento monta la protesta dei cittadini.

Rutelli viene rieletto sindaco anche nelle successive elezioni comunali (1997) e implementa la "fase due" del suo Piano Nomadi. Nella delibera intitolata "Linee programmatiche di indirizzo per gli interventi dell'Amministrazione Comunale finalizzati all'integrazione delle popolazioni Rom, Sinti e Caminanti" è contenuta per la prima volta la menzione di "rappresentanze rom" da interpellare nella pianificazione dei nuovi insediamenti³⁷⁰. Anche in questa seconda fase di

³⁶³ Cfr. Asy(s)lum, Associazione 21 luglio, 2020, p. 41.

³⁶⁴ Le irruzioni e gli sgomberi riguardarono i seguenti campi: Arco di Travertino, della Muratella, di via Luigi Candoni, della Rustica e della Vasca Navale. Per le modalità con le quali avvenne è da menzionare ulteriormente l'irruzione nel campo di Tor de'Cenci. In totale violazione della Convenzione europea sui diritti umani che vieta le espulsioni di massa di stranieri, nella notte del 3 marzo 2000 vengono prelevati 36 rom e condotti a Fiumicino. A questi si aggiungeranno anche 20 rom del campo Casilino 700, che assieme ai primi saliranno su un aereo noleggiato dal Ministero degli Interni diretto a Sarajevo. L'operazione verrà condotta per "ragioni di sicurezza pubblica e lotta alla criminalità". Come dichiarerà venti anni dopo Amedeo Piva l'assessore alle Politiche sociali del secondo Rutelli l'irruzione e la deportazione di 20 rom dal campo Casilino 700 aveva l'unico scopo di riempire interamente l'aereo, per giustificare il massiccio dispiegamento di forze; C. Stasolla, op. cit, p. 107-108.

³⁶⁵ Cfr. C. Stasolla, 2020, op. cit. p. 87.

³⁶⁶ Cfr. Asy(s)um, 2020, op. cit. p. 53.

³⁶⁷ Ivi, p. 51.

³⁶⁸ C. Stasolla, 2020, op. cit. p. 90.

³⁶⁹ Cfr. Asy(s)lum, op. cit. p. 53.

³⁷⁰ Cfr. C. Stasolla, 2020, op. cit. p. 104.

implementazione le politiche della giunta sono informate alla tutela etnica garantita mediante l'introduzione di due ulteriori tipologie di soluzioni abitative: le aree di sosta temporanee e le aree residenziali attrezzate. Le prime sono destinate a gruppi nomadi e semi-nomadi; la seconda a famiglie che risiedono stabilmente nel comune di Roma³⁷¹. Alla tutela etnica saranno indirizzate anche le iniziative culturali dell'Opera Nomadi, l'associazione di volontariato che collabora in stretta vicinanza con la giunta e che aveva dato la sua piena approvazione al Piano Nomadi³⁷².

Nel 2001 è la volta della giunta Veltroni, il quale verrà rieletto anche nelle elezioni successive del 2006. Sulla stessa linea della giunta Rutelli, il Piano rom della nuova amministrazione prevede anch'esso sgomberi e allontanamenti forzati, a cui non segue alcuna offerta alternativa di alloggi idonei³⁷³. Con Veltroni sindaco i campi si trasformano in «villaggi della solidarietà» ma nonostante l'appellativo, essi reiterano la stessa logica segregativa e rieducativa dei precedenti insediamenti³⁷⁴. In particolare, è la retorica paternalistica del rom asociale da “rieducare” che sotto la giunta Veltroni raggiunge la sua massima espressione: ne è una testimonianza concreta il villaggio di via di Salone, adibito in una zona isolata della periferia romana e contenente al suo interno un'area riservata a una scuola materna esclusiva per bambini rom³⁷⁵.

In quegli anni, il numero degli insediamenti abusivi cresce in linea con gli aumentati afflussi di migranti, in particolare dalla Romania. Il 30 ottobre 2007 un grave fatto di cronaca scuoterà l'opinione pubblica e scatenerà una grave crisi interna al governo che culminerà con le dimissioni del primo Ministro Romano Prodi. Nel quartiere residenziale di Tor di Quinto una donna viene violentata e uccisa in un baraccamento spontaneo che sorgeva nei pressi della stazione. L'omicida è un uomo di cittadinanza rumena non residente nelle baracche, ma la notizia è sufficiente a riaccendere l'ostilità mai sopita contro i rom da parte dell'opinione pubblica, pronta a etichettarli indistintamente come criminali³⁷⁶. L'episodio determinerà una stretta securitaria nelle politiche pubbliche, che azionerà una svolta ancor più repressiva nella politica di Veltroni³⁷⁷. Prima delle dimissioni di Prodi, Veltroni firmerà il Patto “Roma sicura”,

³⁷¹ Cfr. Asy(s)lum, op. cit. p. 54.

³⁷² Cfr. C. Stasolla, 2020, op. cit. p. 88.

³⁷³ Ivi, p. 112.

³⁷⁴ Cfr. Asy(s)lum, op. cit. p. 55.

³⁷⁵ Ivi, p. 56.

³⁷⁶ Cfr. C. Stasolla, 2020, op. cit. 121.

³⁷⁷ Cfr. Asy(s)lum, op. cit. 57.

con cui il governo in accordo con la polizia romena concederà operazioni di controllo nei campi rom italiani, oltre a disporre un piano per dislocare chi non è in regola o delinque³⁷⁸.

La giunta Alemanno governa negli stessi anni in cui il centro destra sale al governo con Berlusconi nel 2008. Dopo il delitto Reggiani il Ministro dell'Interno Maroni decreterà lo stato di Emergenza Nomadi che chiuderà la parentesi più estrema della politica di emergenza adottata in quegli anni. Il decreto di fatto considera la presenza di cittadini extracomunitari irregolari e nomadi come una situazione potenzialmente sufficiente a determinare uno stato di disordine sociale e insicurezza equiparabile a quello generato a seguito di disastri ambientali e di calamità naturali. Assumendo la stessa linea del governo nazionale le politiche implementate dalla giunta Alemanno sintetizzano l'imperativo della tolleranza zero e della stretta legalista. La crisi finanziaria nel frattempo esaspera le tensioni e le insicurezze sociali che concorrono a far virare le scelte che ricadono su bersagli facili, come i rom, verso un inasprimento della sorveglianza e dei controlli. Sorge in questo contesto il nuovo Ufficio Politiche di Sicurezza e il 9 luglio 2008 viene siglato il secondo "Patto per la sicurezza"³⁷⁹. Il Piano nomadi di Alemanno si iscrive nella lotta al degrado e in questa deriva securitaria. In particolare, è nuovamente un fatto di cronaca a riaccendere l'odio razziale, che condurrà all'emanazione dello stato di Emergenza Nomadi. Tale fatto di cronaca, come scrive Stasolla, ci fa rivivere «il fantasma della zingara rapitrice»³⁸⁰. A Napoli una signora denuncia una rom minorenni di 16 anni per aver tentato di rapire sua figlia. A questa accusa, che si rivelerà del tutto infondata, segue il pogrom da parte dei residenti che incendiano il campo di Ponticelli. Questo episodio ha l'effetto di produrre a cascata una serie di aggressioni verso i rom in altre città d'Italia (Milano, Genova, Pisa, Asti e Viareggio)³⁸¹. La situazione di grave tensione sociale conduce all'emanazione dello Stato di emergenza in relazione agli insediamenti di comunità nomadi nel territorio delle regioni Campania, Lazio e Lombardia. I prefetti ricevono l'incarico di Commissari delegati per la realizzazione di tutti gli interventi necessari al superamento dello stato di emergenza.

Il piano nomadi di Alemanno prevede, inoltre, la chiusura di 80 campi abusivi e 14 tollerati, la bonifica delle aree dismesse, la creazione di 13 villaggi attrezzati, lo smantellamento degli insediamenti informali. Ogni villaggio viene monitorato da un sistema di vigilanza e di sorveglianza costante e ciascun ospite deve essere munito di DAST, un documento che attesti

³⁷⁸ Ivi, p. 43.

³⁷⁹ Cfr. C. Stasolla, 2020, op. cit. p. 128.

³⁸⁰ Idem.

³⁸¹ Idem.

il diritto a sostare nei campi, della durata di quattro anni, prorogabile³⁸². Queste misure temporanee non fanno che generare un nomadismo forzato e determinare gravi danni psicologici e fisici in chi le subisce, oltre a configurare soluzioni che reiterano indefinitamente e mantengono sempre alta la percezione di uno “stato emergenziale”. Senza alcuna formula che guarda al futuro anche il lavoro sociale si svuota di senso: senza prospettive che si aprono al cambiamento, l’opera sociale viene ridotta ad un intervento immediato e circoscritto al breve periodo³⁸³.

L’inchiesta di Mafia Capitale ha messo bene in luce questi aspetti: il reale motore della macchina dei campi sono gli interessi economici, in un’ottica puramente speculativa che ricade “sulla pelle dei rom”³⁸⁴. Durante la giunta Alemanno numerosi erano i funzionari, dirigenti, membri dell’associazionismo che gravitavano attorno al sistema campi, un sistema che si rivelerà marcio e profondamente invischiato in un giro di affari criminali. Esempi eclatanti di queste speculazioni illecite mascherate da ragioni di sicurezza sono i centri di raccolta rom. Durante la giunta Alemanno ne sorgeranno tre: in via Amarilli, lungo la via Salaria e in via Visso. Costituiti da ex depositi industriali o ex uffici dove vengono collocate famiglie rom nelle situazioni di emergenza, questi centri sono spesso privi di finestre e di bagni interni e non vi sono spazi di socializzazione³⁸⁵.

Durante la giunta Alemanno viene smantellato il campo Casilino 900 tra gennaio e febbraio 2010, dove risiedevano 703 abitanti di origine bosniaca, montenegrina, macedone, serba, kosovara e marocchina. Lo sgombero verrà preceduto da azioni di fotosegnalamento su base etnica e schedature³⁸⁶ finalizzate ad “attenzione” tali soggetti alle autorità³⁸⁷, rimarcando in maniera piuttosto esplicita il pregiudizio del rom criminale e pericoloso per l’ordine pubblico.

La sentenza n. 6050/2011 del Consiglio di Stato dichiara illegittimo lo Stato di “emergenza nomadi” emanato nel 2008 poiché non sussistono nessi evidenti tra la presenza di insediamenti rom e una alterata situazione di ordine e sicurezza pubblica³⁸⁸. La sentenza produce l’effetto di

³⁸² Cfr. Asy(s)lum, op. cit. p. 58.

³⁸³ Cfr. C. Stasolla, 2020, op. cit. p. 138.

³⁸⁴ Cfr. C. Stasolla, *Sulla pelle dei rom. Il Piano Nomadi della giunta Alemanno*, Edizioni Alegre, Roma, 2012.

³⁸⁵ Cfr. C. Stasolla, 2020, op. cit. p. 136.

³⁸⁶ vengono prese le impronte, scattate foto, in alcuni casi viene misurata l’altezza e viene registrata la presenza di tatuaggi), p. 133. Tra gli abitanti del campo Casilino 900 vi sono anche rom di cittadinanza italiana che qualche tempo prima dello sgombero vengono accompagnati presso l’Ufficio Immigrazione della Questura di Roma e lì vengono sottoposti ad una vera e propria schedatura su base etnica (vengono prese le impronte, scattate foto, in alcuni casi viene misurata l’altezza e viene registrata la presenza di tatuaggi), p. 133.

³⁸⁷ Cfr. Asy(s)lum, op. cit. p. 59.

³⁸⁸ Cfr. C. Stasolla, 2020, op. cit. p. 140.

annullare le ordinanze di nomina e di tutti i successivi atti commissariali perché adottati in una situazione di vuoto di potere³⁸⁹. Tale sentenza, assieme alla comunicazione della Commissione Europea n.173 del 2011 in cui si esortano gli Stati membri ad elaborare strategie nazionali di inclusione dei rom, chiude la stagione della emergenza nomadi e inaugura, almeno nelle sue intenzioni, una nuova stagione in cui l'obiettivo primario è il superamento della logica degli insediamenti monoetnici³⁹⁰. L'adozione della Strategia Nazionale, in particolare, segna una svolta nelle politiche sociali che si dotano di uno strumento centrale univoco per l'inclusione dei rom, intaccando alle sue fondamenta la visione culturalista fino ad allora predominante, incentrata sulla tutela del nomadismo³⁹¹.

È il sindaco Marino ad ereditare questa missione nella città di Roma. Tuttavia, anche durante il suo mandato si intraprendono lavori di risanamento dei campi, a cui seguono nuovi ricollocamenti delle persone sgomberate. Un esempio è quello avvenuto nel campo di via della Cesaria che costringe gli abitanti a un trasferimento temporaneo nel centro di raccolta rom di via Visso, dove in realtà rimarranno per molti anni a causa dell'abbandono dei lavori³⁹². L'8 aprile 2015 nella Giornata Internazionale dei diritti dei rom è lo stesso sindaco Marino che decide di abolire il termine "nomadi" e utilizzare la formula "Rom Sinti e Caminanti". Viene così sostituito anche il nome dell'Ufficio che passa da Ufficio Nomadi di Roma a Ufficio Rom, Sinti e Caminanti³⁹³.

La giunta Marino viene poi investita dallo tsunami mediatico collegato all'inchiesta Mondo di mezzo che svela attività illecite da parte di alcune figure istituzionali legate a organizzazioni criminali di stampo mafioso. L'inchiesta porterà a molti arresti, tra cui anche l'assessore alle politiche abitative della giunta Marino, i cui consiglieri comunali nel contesto di questo scandalo si dimetteranno, determinandone lo scioglimento³⁹⁴. A seguito dell'inchiesta, la gestione dei campi che prima accoglieva un largo indotto di operatori e lavoratori (operatori sociali, operai, ingegneri e tecnici comunali) si spopolerà quasi completamente di queste figure³⁹⁵. I processi giudiziari seguiti all'inchiesta riveleranno anche l'assoluta inutilità dell'Ufficio rom del comune nell'offrire soluzioni concrete alle problematiche inerenti

³⁸⁹ Idem.

³⁹⁰ Idem.

³⁹¹ Ivi, p. 141.

³⁹² Ivi, p. 145.

³⁹³ Ivi, p. 146.

³⁹⁴ Ivi, p. 151.

³⁹⁵ Idem.

all'inclusività e alla lotta alla marginalità per le quali era stato di volta in volta istituito o mantenuto dalle diverse amministrazioni.

Anche la giunta Marino dunque non si è distinta dalle altre, ma ha dimostrato come le precedenti di non essere estranea a una visione incentrata sull'approccio etnico che la classe dirigente ha continuato a strumentalizzare per i propri interessi.

Nel 2016 è la volta di Virginia Raggi. Quando viene eletta sono ancora attivi due centri di raccolta rom (in via Amarilli e via Salaria), Camping River e 6 villaggi, 12 “campi tollerati” e innumerevoli insediamenti informali distribuiti sul territorio della capitale. Il centro di via Salaria viene definitivamente chiuso dopo che il commissario straordinario Tronca subentrato al sindaco Marino aveva avviato le azioni di chiusura nel 2016 e i suoi abitanti riallocati negli insediamenti rimasti. Ad ogni sgombero l'offerta alternativa più “idonea” rimane sempre un trasferimento in un altro campo, sebbene il piano della Raggi si prefigga l'obiettivo del “superamento dei campi rom e dei villaggi della solidarietà” a cui affianca in tale ottica l'istituzione di un “tavolo cittadino per l'inclusione delle popolazioni Rom, Sinti e Caminanti”³⁹⁶. Il piano prevede delle misure di sostegno alle persone che abitano negli insediamenti, sebbene molte famiglie siano sprovviste di documentazione adeguata e dunque impossibilitate di fatto ad accedere ai servizi di sostegno. Per tale ragione, molte persone rimangono nei campi, che il progressivo abbandono da parte delle istituzioni ha trasformato di fatto in insediamenti informali privi di servizi base come gli impianti idrici e di potabilizzazione³⁹⁷. Dopo una serie di interventi di ripristino di alcuni servizi base igienico-sanitari, a partire dal 2018 iniziano le operazioni di sgombero e di distruzione dei container, a cui non segue alcuna proposta di alloggio alternativo idoneo, una situazione che costringe le persone sbaraccate a disperdersi sul territorio della capitale³⁹⁸. Sorge nel 2019 un nuovo centro di raccolta rom in via dei Codirossoni, in cui vengono trasferiti i rom insediati nel quartiere di Torre Angela. È da sottolineare che queste decisioni vengono prese senza mai ascoltare la voce dei rom, che non hanno alcun potere decisionale rispetto a scelte che pesano sulle loro esistenze. Tali soggettività anche fuori dal campo restano invisibili: il campo rimane l'unica cornice narrativa nella quale vengono inquadrati socialmente, ossia attraverso l'irriducibile tara etnica che le contrappone al “noi”.

³⁹⁶ Ivi, p. 156.

³⁹⁷ Ivi, p. 157.

³⁹⁸ Ivi, p. 158.

Anche la stagione della Raggi appena conclusa dichiara il suo fallimento nelle politiche rom: superare un campo non significa semplicemente chiuderlo, ma prevedere un percorso di reinserimento sociale per i suoi ex abitanti che continuano, anche fuori dal campo, a portare i segni che un'esistenza così dura ha provocato³⁹⁹.

Nonostante i rom residenti nei campi possano accedere per legge all'edilizia residenziale pubblica, nessuna giunta finora a Roma è riuscita concretamente ad avviare piani collettivi di fuoriuscita che hanno come destinazione finale l'ingresso in una abitazione. È da sottolineare però che l'iter di accesso alla casa, anche quando termina con un successo, si rende spesso difficoltoso a causa dell'ostilità popolare che queste genti incontrano. Nel maggio 2019 nel quartiere Casal Bruciato inizia una protesta organizzata dagli esponenti di Casapound dopo che una famiglia proveniente dal villaggio La Barbuta diviene assegnataria di una casa popolare. La violenza dei manifestanti chiude in uno stato di terrore e oppressione la famiglia rom che chiede e ottiene dal Comune di essere trasferita in un nuovo alloggio. Tali manifestazioni di intolleranza sono il segno tangibile di un fallimento politico nella gestione di una situazione rimasta invariata da ormai mezzo secolo nel nostro Paese. Come ha scritto Raimo, «la repressione, la ghettizzazione, la disumanizzazione non sono processi che possono avvenire senza un'ideologia che li sostenga»⁴⁰⁰. L'ostilità nei confronti dei rom sebbene diffusa a livello nazionale, si caratterizza soprattutto per mobilitazioni locali, ma «queste non sono mai spontanee»⁴⁰¹. Vengono organizzate da attori collettivi, i cosiddetti imprenditori morali (Becker) spesso rappresentati da partiti politici, intermediari tra le autorità pubbliche e la cittadinanza che «sollevano problemi locali e li rendono pubblici»⁴⁰². In altre parole, il passaggio da una credenza diffusa e stereotipata a una vera e propria manifestazione collettiva di razzismo e intolleranza non è automatico, ma necessita a monte di azioni di mediazione intraprese da soggetti coinvolti che sobillano le masse ad insorgere, mediante risorse di sistema e interagendo con figure istituzionali e politiche⁴⁰³.

Lo snodo centrale che emerge dalla trattazione è sicuramente l'uniformità delle azioni di sgombero, trasversalmente attuate da ogni amministrazione che si è alternata alla guida della città di Roma nell'ultimo quarto di secolo, al di là del suo indirizzo politico. Il razzismo di Stato

³⁹⁹ Cfr. Asy(s)lum, op. cit. p. 65.

⁴⁰⁰ C. Raimo, *Roma non è eterna. Vita, morte e bellezza di una città*, Chiarelettere editore, Milano, 2021, cit. p. 143.

⁴⁰¹ T. Vitale, *Governare mediante gli sgomberi e la segregazione dei gruppi zingari*, in S. Palidda, (a cura di), *Razzismo democratico. La persecuzione degli stranieri in Europa*, Milano, 2009, cit. p. 179.

⁴⁰² Ivi, p. 180.

⁴⁰³ Idem.

(P. Basso, 2010) verso i rom si caratterizza per essere sostanzialmente apartitico. Le azioni di sgombero simboleggiano l'assenza di strategie di lungo corso e di politiche sociali e di attenzione critica alle situazioni di precarietà economica in cui versano queste persone. La mancata elaborazione del concetto stesso di povertà ne ha ridotto la portata complessiva a questione di ordine pubblico e di "decoro urbano". La lezione di Wacquant risulta a tale proposito illuminante. Si assiste a partire dagli anni Settanta e Ottanta, secondo il sociologo, ad un nuovo «senso comune penale» proveniente dagli Stati Uniti e internazionalizzatosi (in particolare in Europa) che è volto alla criminalizzazione della miseria ed è allineato all'ideologia economica e sociale dell'individualismo e della mercificazione⁴⁰⁴. Nel vortice parossistico della violenza istituzionale è finita anche la condizione di chi è in uno stato di mancanza materiale di risorse. Coloro che versano in condizioni di deprivazione, in assenza di un valido dibattito critico che storicizzi il concetto di povertà, rimangono imprigionati in un assunto colpevolizzante e valoriale che declina il loro mancato incasellamento economico e sociale come inclinazione volontaria di soggetti «asocialized», non integrati nel sistema⁴⁰⁵. Povertà ed etnia sono due coordinate strettamente correlate nel discorso inerente alla politica dei campi, così come povertà e marginalità trovano un intreccio non casuale nelle dinamiche con cui l'Occidente ha ignorato il problema della povertà o lo ha semplicemente considerato come un'aberrazione di sistema che il capitalismo e il progresso avrebbero un giorno eliminato. Il problema della deprivazione è stato declassato a effetto collaterale della modernità e per tale ragione considerato nella sua eccezionalità, come elemento di disturbo residuale. In realtà, è stato proprio lo sviluppo capitalistico e progressista a determinare i caratteri costitutivi del problema stesso⁴⁰⁶. Wacquant insiste nel sottolineare il nesso causale tra l'atrofia dell'intervento sociale dello Stato e il «dispiegarsi del suo braccio penale»⁴⁰⁷. La nuova «ragione penale» si è imposta in funzione della transizione neoliberista del mercato e del nuovo ridispiegamento del potere statale⁴⁰⁸. Come evidenzia Iorio (2001), attualmente l'analisi della povertà è rimasta imbrigliata in un approccio matematico-statistico che la riduce ad un elemento quantificabile mediante l'indice di reddito. La condizione di deprivazione non è esperita solo da un punto di vista materiale, ma va inquadrata nelle coordinate sociologiche della coesione sociale, della disuguaglianza e della discriminazione, nonché nelle modalità di distribuzione del

⁴⁰⁴ Cfr. L. Wacquant, *Parola d'ordine: tolleranza zero. La trasformazione dello stato penale nella società neoliberale*, Feltrinelli, 2000 cit. p. 8.

⁴⁰⁵ Cfr. G. Iorio, *La povertà*, op. cit. p. 2.

⁴⁰⁶ Cfr. R. Rauty, *Introduzione a G. Iorio, La povertà*, op. cit.

⁴⁰⁷ L. Wacquant, *Parola d'ordine*, op. cit. p. 20.

⁴⁰⁸ Cfr. L. Wacquant, *Iperincarcerazione. Neoliberalismo e criminalizzazione della povertà negli Stati Uniti*, Ombre corte, Verona, 2013.

reddito, in beni quali il risparmio e l’abitazione, nelle opportunità di vita e perfino nelle modalità di partecipazione politica e di formazione delle decisioni collettive⁴⁰⁹. Lo stereotipo del rom parassita che sfrutta i servizi assistenziali del paese ospite è legato ad una considerazione della categoria dello straniero (anche i rom di cittadinanza italiana sono considerati stranieri in quanto “indesiderati”) inabile, improduttivo e criminale. L’immagine dell’immigrato che lavora e produce legalmente ricchezza viene giudicata non autentica e per tale ragione ritenuta inaccettabile e in netta antitesi con la credenza radicata di un destino svantaggiato stabilito dalla nascita. Le “lower-class” oltre ad essere improduttive sono anche naturalmente portate al degrado⁴¹⁰. Tuttavia, i poveri non sono considerati tutti uguali. Divisi nella grande categorizzazione indebita tra poveri buoni e poveri cattivi (alla stessa stregua degli “zingari buoni” provvisti di documenti, che mandano i bambini a scuola, che partecipano a corsi formativi, che mantengono un atteggiamento corretto e collaborativo nei campi gestiti dalle associazioni e “zingari cattivi”, clandestini, sprovvisti di documenti e criminali, distinzione resa saliente durante la giunta Rutelli), i secondi sono rappresentati da coloro che a causa del loro comportamento meritano la propria condizione avversa. Come spiega Bucowski, il potere politico attuale svuota di significato il concetto di classe e costruisce al contempo l’ideologia del merito⁴¹¹. In buona sostanza, chi è povero «non ha saputo meritarsi la ricchezza»⁴¹². Le stesse prestazioni del Welfare soggiacciono a questa retorica del merito e la categorizzazione tra povero buono e povero cattivo (zingaro buono e zingaro cattivo) è funzionale al restringimento della platea dei beneficiari. Il discorso politico sulla meritocrazia è strettamente legato alle politiche restrittive sul decoro. La retorica legittimante è quella del “miserabile” che ha scelto di vivere così, che non vuole farsi aiutare, che non vuole integrarsi. Queste narrazioni hanno costruito negli anni la figura del rom come “scarto umano” costretto a vivere nel campo, l’unico habitat “idoneo” che la società dominante riconosce per la sua natura svantaggiata e che gli preclude qualsiasi possibilità di accesso ad una «vita buona»⁴¹³.

⁴⁰⁹ Cfr. G. Iorio, 2001, op. cit. pp. 5-6.

⁴¹⁰ Cfr. W. Bucowski, *La buona educazione degli oppressi. Piccola storia del decoro*, Edizioni Alegre, Roma, 2019, p. 18.

⁴¹¹ Ivi, p. 20.

⁴¹² Ivi, cit. p. 21.

⁴¹³ Per il concetto di “vita buona” ho fatto riferimento al lavoro di J. Butler: *A chi spetta una buona vita?*, (Nottetempo, Roma, 2013) che richiama l’opposto concetto di “vita offesa” di Adorno.

IL NOMADISMO: UNA CHIAVE DI LETTURA DELLA CONDIZIONE ESISTENZIALE

4.1 Premessa

I capitoli precedenti hanno tentato di delineare le diverse condizioni in cui la chiusura verso l'altro sfocia in scenari di stigmatizzazione ed emarginazione sociale. Il furore identitario, generato dalla paura della diversità, intesa come significato condiviso intersoggettivamente di ciò che si discosta da uno standard culturale eteroimposto, fa proprie le ragioni di una relazionalità governata dalla logica del limite e del confine. In altre parole, ciò che è emerso attraverso i paragrafi che compongono come pezzi di un puzzle il tema centrale dello stigma sociale è che il timore verso il diverso è sorretto dalla paura ancestrale verso il disordine, l'anomia, l'imprevedibilità che lo straniero incarna simbolicamente. Oggetto di studio indiretto di questa prima parte dell'analisi è dunque un certo tipo di postura antropocentrica che adotta uno schema di pensiero lineare, riduttivista e strumentale che ha raggiunto la sua acme con la modernità e ne conserva tuttora il lascito. Ciò che l'analisi in queste prime pagine ha posto in evidenza è la stretta compagine che si osserva tra la logica identitaria e l'ossessione per la territorializzazione sorta con l'epoca moderna⁴¹⁴. La disgiunzione dell'unità del reale in classi oppostive è forse il segno tangibile e inequivocabile di questa postura e delle forme di conoscenza che ne sono scaturite e hanno plasmato l'effigie del mondo moderno. Una simile organizzazione sociale è congeniale al dominio della ragione sulle cose, all'ordine e al controllo che tentano di immunizzare dal caos e dagli incrementi di entropia. Ma l'entropia, ci insegna la fisica, è una funzione in costante aumento: è per tale ragione che la vita, intesa come divenire generativo, consta di transizioni di fasi, di sempre nuovi equilibri biodinamici. L'idea di ordine viene proiettata su un mondo senza ordine che tenta di dominare. La frattura tra "essere" e "vivere" sottende perciò quella tra ideale e reale: la realtà – ordinata, costruita – non è che il riflesso di un ideale, di una visione cristallizzata del reale tra le molteplici possibili. Sotto l'egida del soggetto di conoscenza, la cui ragione è criterio fondante per l'accesso alla verità, la razionalità moderna ha scomposto gli elementi e creato macrocategorie antinomiche che hanno edificato un mondo a bassi livelli di ambiguità e ambivalenza. Come sottolinea Foucault, è un certo modo d'essere del potere politico che produce i sistemi di conoscenza e i soggetti di

⁴¹⁴ Su questo punto si confronti la riflessione di Maffesoli, *Del nomadismo: per una sociologia dell'erranza*, 2000.

conoscenza, e che investe di autenticità le verità che ne scaturiscono. È interessante osservare come Foucault si serva di una riflessione di Nietzsche sulla genesi della conoscenza contenuta in *La Gaia scienza* per costruire una genealogia della verità attraverso le pratiche sociali del diritto. Nietzsche sostiene che la conoscenza fu inventata, che non appartiene agli istinti dell'uomo ma che è l'esito di un confronto, di uno scontro, di un gioco di equilibrio tra i suoi stessi istinti⁴¹⁵. Sostenere che la conoscenza umana è un'invenzione significa ridefinire i rapporti tra soggetto e oggetto e in particolar modo destituire l'essere umano dalla sua postazione privilegiata di soggetto di conoscenza, ossia colui attraverso cui si possono accumulare e rivelare verità sul mondo. La riflessione di Nietzsche è utile a Foucault per ricostruire le tappe della storia della verità e dei sistemi di conoscenza a partire da relazioni e pratiche sociali. Nei termini utilizzati prima da Nietzsche e poi da Foucault, il concetto di verità si relativizza, nel senso letterale che lo si può rintracciare in una dimensione di relazionalità, di messa in relazione tra soggetto e oggetto. Nell'ottica di questi autori, la verità emerge di volta in volta in riferimento ad un particolare contesto in cui sono implicati fattori ed elementi situazionali. Nella modernità, e in particolare nella logica causale che la sorregge, la verità e i sistemi di conoscenza dovevano servire invece a fondare un ordine sociale che escludesse la convivenza tra visioni oppostive. Ad una logica dell'integrazione e del divenire creativo si oppone una logica della separazione e della supremazia dell'essere. È inevitabile che una simile rappresentazione del mondo abbia avuto un effetto patologizzante, di cui oggi ereditiamo il suo portato distruttivo. Queste pratiche e domini di sapere non hanno effetti solo sui rapporti tra gruppi e culture che si intendono in conflitto, ma considerando il livello di devastazione del pianeta e delle sue risorse, produce effetti deleteri che si riverberano sull'ambiente e sugli stessi esseri umani. Ricomporre le fratture che la modernità ha creato significa far proprio un approccio del reale che ne contempra i suoi aspetti di paradossalità e incertezza. Significa, in altre parole, dare spazio ad un pensiero e un pensare complessi rispetto ad un reale che non conosce alcuna distinzione. Il paradigma del nomadismo appare dunque come la chiave di lettura adeguata, in grado di tenere traccia di questo livello di complessità dei sistemi umani e non umani, e l'antidoto più efficace per certe narrazioni sclerotizzate su macrocategorie oppostive che non riescono a dare contezza dell'estrema fluidità e transitorietà di certi aspetti del reale, in particolare dei rapporti sociali. Come scrive Rilke in una lettera indirizzata a Friedrich Westhoff nel 1904, «la vita è in sé trasformazione, e nulla è più mutevole delle relazioni umane, che sono un concentrato di vita. Un minuto sorgono e quello dopo declinano

⁴¹⁵ M. Foucault, *La verità e le forme giuridiche*, op. cit., pp. 26 e ss.

[...]»⁴¹⁶. Il moto oscillatorio che culla una coscienza nomadica riesce a sintonizzarsi meglio con le rapide trasformazioni a cui sono soggette le società contemporanee, in cui gli assetti o gli ordini dati per scontati evolvono a ritmi elevati e costringono a confrontarsi con la consistente dose di imprevedibilità ed incertezza che caratterizza la condizione del cittadino globale. Adottare una postura nomadica significa allargare il campo del pensabile, riabilitare elementi di scarto e accogliere nuovi indirizzi nelle cartografie che la mente costruisce della realtà. Ma in particolar modo significa non rimanere imbrigliati nella logica dei dualismi e degli antagonismi. Prendendo in prestito una riflessione del filosofo e sinologo F. Jullien, per riuscire a *pensare tra pensieri*, senza che certi concetti si irrigidiscano all'interno di contenitori astratti che difficilmente dialogano con il mutevole riflesso del mondo, si può procedere *zigzagando*, spostandosi cioè lateralmente di qua e di là tra i concetti che si vogliono confrontare, evitando di sostare troppo a lungo sull'uno o l'altro⁴¹⁷. In questo modo il confronto non sarà viziato da una prospettiva che sembra essere obiettiva ma che in realtà è fortemente sospetta di essere schierata sull'uno o l'altro versante. L'andatura errante, oscillatoria, di andata e ritorno, tramuterà il confronto in un fecondo incontro/scontro tra concetti o elementi del reale, restituendo al pensiero il suo impulso vitalistico.

Superare le dicotomie che la modernità ha prodotto è il monito che percorre questa parte conclusiva dell'analisi. O meglio, si vuole riconsiderare, sviluppando appunto il tema del nomadismo, le ragioni di una connettività trasversale e di forme di collaborazione estesa che hanno rappresentato e rappresentano tuttora l'innescò alla progressione delle nostre società e dell'intera umanità verso una convivenza stabile e integrata. Il delirio utopico della modernità di un mondo uniformato e lineare si è scontrato con la realtà di un "mondo di mondi" in cui l'integrazione funziona solo attraverso la ricerca incessante di stati di equilibrio sempre instabili e ricorsivi. Il mondo sociale è un sistema complesso all'interno del più ampio sistema che compone la biosfera e che, come tale, necessita di un elevato livello di coordinazione tra le sue componenti, raggiungibile solo se si diventa consapevoli di essere parte di un insieme. Gli studi sul cambiamento climatico e più in generale sul problema dei rischi globali, seppur da differenti prospettive, convergono da molti decenni sulla necessità di adottare una visione politica integrata e di elevata coordinazione tra gli Stati, che è ancora oggi fortemente ostacolata dalla riemersione di nazionalismi e da élites al potere che reiterano una logica del confine basata sulla dialettica amico/nemico. Se nella realtà contemporanea è possibile rintracciare nuove spinte

⁴¹⁶ R. M. Rilke, *La vita comincia ogni giorno. Lettere di saggezza e commozione*, L'orma, 2017, cit. p. 21.

⁴¹⁷ Cfr. F. Jullien, *Essere o vivere. Il pensiero occidentale e il pensiero cinese in venti contrasti*, Feltrinelli editore, Milano, 2016, pp. 3 e ss.

verso localismi, tribalismi e nazionalismi, dall'altra questo impulso verso la chiusura tratteggiato ampiamente nelle prime due parti dell'elaborato è controbilanciato da una necessità di aprirsi all'altro e dal desiderio di comunità in cui porre al centro della vita associata la forza dei legami e del mutuo sostegno. Intercettare questi fenomeni significa restituire una lettura più esaustiva del contemporaneo che non ignora la compresenza di questa duplice forza a cui sono soggetti gli esseri umani che li sospinge tanto verso forme di tribalismo in cui l'altro è una potenziale minaccia, e tanto verso forme di collaborazione estesa, in cui il diverso da sé rappresenta invece una fonte di salvezza. Attraverso un salto all'indietro fino allo sviluppo della nostra specie, la prospettiva adottata in questa parte conclusiva tenderà di mettere in luce le ragioni preponderanti della cooperazione e della progressiva estensione della scala nei rapporti umani. Il nomadismo ha rappresentato per i primi Homo Sapiens una scelta forzata ma questo impulso all'erranza non ha mai subito una reale battuta d'arresto lungo tutto il corso della storia umana successiva. È in questo senso che si intende considerare l'erranza come una costante antropologica, un'opzione sempre ricorribile che caratterizza il modo umano di stare al mondo. In particolare, nel contesto globale e despazializzato in cui si muovono i soggetti contemporanei la metafora del nomade si arricchisce di sempre nuove suggestioni. La formula "radicamento dinamico" avanzata da Maffesoli (2000) sembra centrare perfettamente la condizione esistenziale contemporanea, in cui il desiderio di radicarsi coabita con il suo contrario in un rapporto di reciproca influenza: all'esigenza della stanzialità risponde un impulso di fuga che scruta nell'altrove lo spazio del possibile. La spinta al nomadismo risponde dunque alla necessità umana di alimentare il proprio immaginario e difenderlo contro i processi di normalizzazione che disegnano un mondo a una dimensione, abitato da soggettività prestabilite e identità forti. Intercettando queste flebili voci dal basso, provenienti dalla società non istituzionalizzata (Maffesoli, 2000), una rete ctonia di relazioni non strutturate ma non per questo meno influenti interroga nuovi orizzonti e mondi alternativi a quello esistente, tracciando deviazioni dai percorsi prestabiliti. Da qui la messa in discussione dei rigidi contenitori concettuali e la diffidenza verso la stabilità effimera di certi punti fermi. La riflessione sul nomadismo tocca pertanto il tema dei confini e della miopia di un ordine mondiale che per molti versi è ancora legato alle logiche degli Stati-Nazione, che ostacolano l'emersione di valori incipienti, pronti ad esplodere in un mondo iperconnesso, in costante ridefinizione dei suoi spazi e delle sue coordinate. Nei paragrafi successivi si sonderà la natura e le condizioni in cui nuovi valori sono in gestazione per restituire alle vite collettive una dimensione qualitativa, che interrompe le pretese del tardocapitalismo di plasmare le città e le esistenze individuali secondo una logica del *quantum*. La necessità di un "tempo lento" accanto a quello accelerato dei

contesti urbani contemporanei, così come la riscoperta delle città attraverso la pratica del cammino sono sintesi evidenti di come questa effervescenza dal basso si concentri attorno al tema rilevante del diritto alla città (Lefebvre) e ad uno spazio in cui confluiscono sogni e progettualità dei Sé. Le città moderne si sono adeguate progressivamente alle esigenze del profitto e della accumulazione di capitali, nella deliberata esclusione delle ragioni immateriali che invece permettono di fruire, all'interno degli spazi urbani, di una vita associativa e affettiva piena e soddisfacente. Le forme di temporalità alterata, la pratica del cammino e il diritto alla città vengono declinati attraverso il paradigma dell'erranza, inteso in questo caso come strumento d'accesso ad una esistenza in "risonanza", in connessione con il resto del mondo. La sensibilità nomadica edifica una cultura all'ascolto che dunque si contrappone alla vita alienata della modernità, lontana dall'ideale di *eudaimonia*, di «vita buona» di cui parla H. Rosa. Una cultura in cui il mondo risuona presso un sé che lo accoglie e, pertanto, si lascia trasformare da esso, sviluppa conseguentemente una sensibilità che intercetta anche nella dimensione inanimata degli oggetti una nuova forma di relazionalità. Il nomadismo è un modo di stare al mondo che si apre ad una *sociabilità* che dipana verso ogni direzione e abbatte i confini di una realtà costruita per entrare in una connettività estesa. Questa forma di ascolto del reale intesse nuovi rapporti anche con la dimensione di materialità oggettuale che è parte integrante delle nostre vite, con cui interagiamo quotidianamente e che necessariamente ci struttura. L'esperienza di una connettività oltre i confini ci mostra ancora una volta con tutta evidenza che siamo *esseri-in-relazione* e che l'intera nostra esistenza è condizionata da questa immersione profonda e strutturata in una complessa trama di rapporti.

In conclusione, adottare una prospettiva nomadica significa orientarsi nella quotidianità con la consapevolezza dell'imperfezione e della caducità di ogni istante che governa il divenire. Nomadismo è in effetti una postura che implica in sé un pensare complesso, perché assume come fondamento della sua ottica l'interazione e la dimensione di relazionalità che unisce gli uni agli altri gli elementi di un sistema. La sensibilità nomadica schiude alla consapevolezza di un elevato livello di complessità del mondo. Fare i conti con l'imprevedibilità delle trasformazioni può generare una fisiologica risposta di chiusura, in difesa alla minacciosità di una realtà che si avverte come incontrollabile. L'effetto diretto di una mente che si chiude in sé stessa è quello di adottare una logica lineare e dell'ordine che riduce la complessità del reale e rischia quindi di allontanarsi eccessivamente da esso per dominarlo, alterarlo, violarne l'unità. Per citare il premio Nobel per la fisica Giorgio Parisi che prende in prestito queste parole dallo

storico Jacob Burckhardt, «la perdita di complessità è il primo passo verso la tirannia»⁴¹⁸. Una mente che non contempla la molteplicità del reale è una mente che esclude aprioristicamente gli elementi e le soggettività che non quadrano con la propria visione esclusivista della realtà. Una mente nomade, che al contrario si apre alla complessità, diviene invece responsabile per l'altro. Come la stessa etimologia suggerisce infatti, responsabilità viene dal latino *respondere*, rispondere di sé e delle proprie azioni, ossia considerare non solo come implicita la presenza di un altro da sé, ma attribuirne una consistenza, un peso a cui è assegnato un valore necessariamente simmetrico al proprio.

4.2 Il complesso quadro delle origini umane

La paleoantropologia e la paleontologia ci raccontano l'origine della nostra specie come una storia complessa. L'immagine icastica dello sviluppo umano in progressione lineare dallo scimpanzè alla specie moderna dei Sapiens, passando per stadi evolutivi intermedi via via “migliorativi”, che soleva riempire le pagine di vecchi manuali di storia (ma in cui non è difficile imbattersi ancora oggi), rappresenta una sintesi fortemente in contrasto con le evidenze scientifiche degli ultimi decenni. Il modello ricostruito finora dagli scienziati ci offre uno scenario delle origini umane estremamente dinamico, costantemente innovato nei suoi dettagli dalle testimonianze fossili e archeologiche che sollevano interrogativi ed ipotesi di ricerca sempre nuovi. La *Recent African Origin* (RAO) – la teoria secondo cui l'uomo moderno discende da un'unica antica popolazione che abitava l'Africa circa 60.000 anni fa – era ormai data per assodata alla fine degli anni Novanta, ma nel corso del nuovo millennio una serie di scoperte hanno illuminato un quadro evolutivo molto più complesso. In particolare, il ritrovamento nel 2007⁴¹⁹ di alcuni fossili attribuiti ad Homo Sapiens nel sito archeologico di Jebel Irhoud⁴²⁰, in Marocco, ha obbligato la comunità scientifica a rivedere alcune questioni: l'evoluzione della nostra specie non è ristretta alle sole zone dell'Africa orientale (odierna Etiopia) o del Sudafrica come si credeva, ma è potenzialmente estensibile a tutta l'area del

⁴¹⁸ Conferenza istituzionale dell'Accademia Nazionale dei Lincei “*La complessità dal punto di vista di un fisico*” tenuta da Giorgio Parisi, Premio Nobel per la Fisica 2021, presso l'Accademia Nazionale dei Lincei, 11 marzo 2022.

⁴¹⁹ I primi ritrovamenti in questo sito risalgono al 1961 quando venne alla luce un cranio umano, ma nel 2007 e per i tre anni successivi il sito conobbe un periodo di grande notorietà internazionale: furono ritrovati in tutto una ventina di fossili che si rivelarono fondamentali per studi e ricerche successive che condussero a nuove ed importanti ipotesi sull'origine di Homo Sapiens.

⁴²⁰ Hublin, J.J., Ben-Ncer A., Bailey, S. *et al.* New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of *Homo sapiens*. *Nature* 546, 289–292 (2017). <https://doi.org/10.1038/nature22336>.

continente africano – la cosiddetta origine “pan-africana”; inoltre, la comparsa dei Sapiens non è più databile a 200.000 anni fa, ma è più antica di circa 100.000 anni, come hanno attestato gli studi genetici condotti su tali fossili⁴²¹. Queste nuove evidenze scientifiche hanno contribuito ad indebolire l’ipotesi di uno sviluppo rapido dei tratti moderni dei Sapiens e circoscritto al territorio africano. Come sostiene Anna Meldolesi su *Le Scienze*, «il messaggio principale che arriva dal Marocco è che dobbiamo abbandonare la bella narrazione che ci ha accompagnato per decenni [...], quella secondo cui *H. sapiens* è una specie molto giovane che si è evoluta in una regione ristretta dell’Africa»⁴²². Le prove archeologiche ottenute dai ritrovamenti marocchini, infatti, si incrociano coerentemente con l’ipotesi di un’evoluzione tutt’altro che rapida dei tratti moderni riscontrabili nei Sapiens⁴²³. I frammenti ossei di Jebel Irhoud presentavano sia tratti arcaici, in comune con altre specie più antiche, che tratti moderni tipici della specie Sapiens. Secondo Chris Stringer – il noto paleoantropologo del Natural History Museum che nel 2017 ha redatto l’articolo pubblicato su *Nature*⁴²⁴ relativo proprio all’esposizione dei risultati pervenuti in seguito ai ritrovamenti di Jebel Irhoud – questi dati dimostrano che quando si parla delle origini della nostra specie è difficile distinguere una fase ancestrale da una nettamente moderna; è probabile, invece, che per lunghi periodi di tempo popolazioni antiche di Sapiens (con tratti anatomici non del tutto moderni) si siano mescolate con altre specie arcaiche, come *Homo Heidelbergensis* – il possibile antenato in comune con i *Neandhertal*⁴²⁵ - e *Homo Naledi*⁴²⁶.

Il quadro emergente ha obbligato la comunità scientifica a riconsiderare anche il modello classico *Out of Africa*, secondo cui l’uomo moderno si sarebbe sviluppato in Africa orientale per poi spostarsi al di fuori del continente e diffondersi nel resto del mondo circa 70.000 anni fa. A questa teoria faceva eco quella del *Multiregionalismo (Multiregional Evolution MRE)* che invece estendeva a più regioni del globo lo sviluppo di diverse popolazioni ancestrali da cui, per ibridazione, sarebbero poi discesi i moderni Sapiens. Entrambe le teorie sono state accantonate dagli scienziati. L’ipotesi che sembra prevalere oggi legittima il cosiddetto *Modello*

⁴²¹ Cfr. A. Meldolesi, *Un’origine complicata*, in *Le Scienze*, n. 609, 3 maggio 2019, pp. 34-41.

⁴²² *Ibidem*, p. 37.

⁴²³ L’ipotesi di una evoluzione rapida della specie Sapiens è collegata alla *teoria degli equilibri punteggiati* elaborata negli anni Settanta da Stephen Jay Gould e Niles Eldredge, secondo i quali il processo evolutivo che conduce ad una nuova specie può avvenire anche rapidamente, in un periodo di tempo molto ristretto.

⁴²⁴ C. Stringer – J. Galway-Witham, *On the origin of our species*, *Nature* 546 212-214 (2017) <http://doi.org/10.1038/546212a>.

⁴²⁵ Cfr. A. R. Longo, *La sorprendente modernità di Homo heidelbergensis*, in *Le Scienze*, 4 maggio 2020.

⁴²⁶ *Homo naledi* è un ominide i cui fossili sono stati datati tra i 300.000 e i 200.000 anni fa; per tale ragione gli scienziati non escludono che possa essere entrato in contatto con le prime popolazioni di Sapiens ed essersi ibridato con esse.

dell'assimilazione (*Assimilation Model*). Gli esperti indicano l'Africa come la «culla dell'umanità», ma i dati genomici e morfologici raccolti finora dimostrano piccoli ma significativi contributi provenienti dai Neanderthalensis, i Denisova e altre possibili specie arcaiche localizzate al di fuori dell'Africa, nella porzione di terra emersa che costituiva l'Eurasia⁴²⁷. Le testimonianze di questi antichi incontri sono contenute nel genoma di popolazioni odierne: il contributo dei Neanderthal è approssimato attorno al 2% ed è stato recentemente riscontrato sia in popolazioni non-africane che africane⁴²⁸; i geni degli antenati Denisova sono contenuti nel genoma della odierna popolazione dei melanesiani, con una percentuale che può raggiungere il 6%⁴²⁹. Il riscontro di questi dati è la prova tangibile che la specie a cui apparteniamo è il risultato di ibridazioni e flussi genici avvenuti dall'incontro con i popoli che i Sapiens antichi incrociarono durante i loro ripetuti spostamenti fuori dall'Africa. Come sostengono Francesco D'Errico e Lounès Chikhi, «più dati si accumulano, più ci si rende conto che resti classificati dai paleontologi come appartenenti a popolazioni “arcaiche” dovrebbero essere interpretati come popolazioni che facevano parte della nostra specie biologica»⁴³⁰. La storia delle nostre origini è imbrigliata in una tela di reti e scambi che si intesse a partire da un tempo molto più remoto di quanto si supponeva, in cui si fa fatica ad operare distinzioni nette tra un “prima” e un “dopo”. O, forse, queste distinzioni sono semplicemente un infruttuoso retaggio di una logica narrativa che deve essere aggiornata. Lo stesso concetto di *specie* alla luce di queste evidenze potrebbe risultare limitante. La linea che separa due esseri appartenenti a specie diverse è la cosiddetta *barriera riproduttiva*: dal loro incrocio non si produce prole fertile. Eppure, tra Sapiens e Neanderthal la scienza ha accertato che sia avvenuto flusso genico, ossia scambio di materiale genetico che ha dato vita a ibridi fecondi. Questo tipo di fenomeno non è raro osservarlo anche tra specie animali considerate isolate sotto l'aspetto riproduttivo ma che occasionalmente, incrociandosi, riescono a dare alla luce prole fertile⁴³¹. In forza di tali considerazioni, alcuni scienziati sostengono che il concetto di specie non debba

⁴²⁷ Cfr. F. H. Smith, J. C. M. Ahern, I. Janković, I. Karvanić, *The Assimilation Model of modern human origins in light of current genetic and genomic knowledge*, in *Quaternary International*, vol. 450, September 2, 2017, pp. 126-136.

⁴²⁸ Cfr. L. Chen, A. B. Wolf, W. Fu, L. Li, J. M. Akey, *Identifying and Interpreting Apparent Neanderthal Ancestry in African Individuals*, in *Cell*, vol. 180, issue 4, pp. 677-687, February 20, 2020.

⁴²⁹ Cfr. Y. N. Harari, *Sapiens. Da animali a dèi: breve storia dell'umanità*, Bompiani, Firenze, ed. riveduta 2019, p. 27; J. D. Sachs, *Terra, popoli, macchine. Settantamila anni di globalizzazione*, Milano, 2020, pp. 55-56.

⁴³⁰ F. D'Errico, L. Chikhi, *La nascita delle culture umane*, in *Le Scienze*, n. 609, 3 maggio 2019, p. 47.

⁴³¹ F. Suman, *Le culle africane dell'umanità potrebbero essere più di una*, in *Pikaia*, ottobre 2018, pp.1-5.

essere abbandonato ma semplicemente ripensato nella sua effettiva utilità all'interno del puzzle evolutivo⁴³².

Lo scenario delle origini si è ulteriormente complicato dopo la scoperta del cosiddetto *trasferimento genico orizzontale*. Mediante tale processo il materiale genetico viene trasferito saltando il percorso della discendenza in linea retta, inglobandosi in una cellula non discendente⁴³³. Queste scoperte gettano un'ombra ancora più oscura sulle nostre origini, poiché ci obbligano ad estendere ulteriormente il dominio di possibilità entro cui costruire lo scenario più plausibile, considerando che i geni possono essere «entrati lateralmente nella nostra linea di discendenza, quella dei primati, da fonti estranee e insospettite»⁴³⁴. L'albero della vita è, come scrive Quammen, «intricato».

Queste incessanti variazioni di scenario del quadro evolutivo devono dunque ricordarci che, sebbene gli schemi e i modelli di analisi semplifichino il cammino di scoperta della ricerca scientifica e, cosa ancor più importante, permettano uno scambio ed una condivisione chiara dei saperi, tuttavia, spesso, si rivelano imperfetti traduttori della complessità del reale. Come sentenziò il noto statistico britannico George E. P. Box: «tutti i modelli sono sbagliati, ma alcuni sono utili». È importante, per tale ragione, fare i conti con questi limiti intrinseci, contestualizzare le categorie e gli schematismi, facendo costantemente dialogare il piano di astrazione con il piano empirico.

Dagli approfondimenti appena esposti emerge, però, la certezza inequivocabile di un dato: il principio dell'umanità è iscritto in un *incontro*. È il contatto tra popolazioni diverse che dà il ritmo alla nostra storia evolutiva. Nello sviluppo dell'essere umano non si osservano intervalli di tempo discreti in cui singole popolazioni hanno abitato la Terra, secondo una successione di stadi evolutivi distinti che hanno portato fino a noi. Vi sono state, piuttosto, coesistenze plurime in medesimi intervalli temporali e spaziali: da quando 4 milioni di anni fa circa⁴³⁵ è comparso il genere homo, il mondo è stato abitato da più specie umane contemporaneamente⁴³⁶. Il modello dell'assimilazione, inoltre, dimostra che con alta probabilità Homo Sapiens si sia

⁴³² I. Moggi Cecchi, *Evoluzione umana e origine di Homo Sapiens*, convegno Accademia dei Lincei, 17 febbraio 2021.

⁴³³ Cfr. D. Quammen, *L'albero intricato*, Adelphi edizioni, Milano, 2020, p. 6.

⁴³⁴ Idem.

⁴³⁵ Secondo la tassonomia paleontologica i resti fossili attribuibili ai primi ominini appartenenti alla specie *Ardipithecus ramidus* risalirebbero a 4,4 milioni di anni fa; cfr. L. Dartnell, *Origini. Come la Terra ci ha reso quel che siamo*, Il Saggiatore, Milano, 2020.

⁴³⁶ Cfr. Y. N. Harari, *Sapiens. Da animali a dèi*, Milano, (nuova edizione riveduta) 2019, p. 16.

spostato dalla sua terra d'origine molto precocemente⁴³⁷. I continui contatti con altre specie svolsero un ruolo centrale nella capacità di adattamento ai diversi ambienti e dunque incisero nel percorso di sviluppo che ha condotto fino alla nascita della specie moderna dei Sapiens. Sappiamo, ad esempio, che l'ibridazione con i Neanderthal rese i Sapiens più resistenti ai climi freddi, cui si erano ben adattati i nostri antenati. Queste popolazioni, oltretutto, si scambiavano non solo materiale genetico, ma anche saperi tecnici riguardo abilità manuali nella costruzione degli utensili. Come sostiene Sachs l'umanità è sempre stata globalizzata⁴³⁸ e la collaborazione sociale ha costituito una risorsa indispensabile per fronteggiare le diverse sfide ambientali.

Osservando il mondo di oggi non è difficile comprendere l'importanza della collaborazione sociale. I complessi meccanismi di interdipendenza e di cooperazione che strutturano le nostre società hanno raggiunto un livello di estensione planetario. Ma che cosa significava essere "sociali" 2,5 milioni di fa? Come sottolinea Harari, l'essere umano preso isolatamente è molto simile ai primati⁴³⁹. Allo stadio di poche decine di unità le differenze sono ancora poco rilevanti, ma il discorso cambia quando il numero dei membri aumenta progressivamente oltre la soglia delle centocinquanta unità: a questo livello il divario tra noi e i primati diviene incolmabile. Non si tratta evidentemente solo di una questione numerica, ma è conferente piuttosto la qualità dei nostri rapporti. La capacità cooperativa degli esseri umani non si limita alla sfera dei contatti familiari o amicali: siamo in grado di stringere vincoli solidaristici anche con un perfetto sconosciuto che abita dall'altra parte del mondo. Questa spinta all'eusocialità⁴⁴⁰ ha determinato fin dalla comparsa dei primi ominidi la formazione di aggregazioni comunitarie. Diversi studi hanno dimostrato che già nel paleolitico inferiore *Homo habilis* e *Homo rudolfensis* vivevano nella savana in gruppi che potevano raggiungere gli ottanta o i novanta membri: questo garantiva loro, in mancanza della copertura degli alberi, strategie migliori di sopravvivenza⁴⁴¹. Vivere in gruppi estesi apportava notevoli vantaggi, ma significava anche fare i conti con tensioni sociali che sorgevano da un'esistenza in stretta prossimità con gli altri⁴⁴². La complessità delle interazioni che caratterizzava questi gruppi necessitava quindi il possesso di abilità sociali generalmente associate alla cosiddetta *teoria della mente*, ossia l'insieme delle

⁴³⁷ Cfr. J. Sachs, *Terra, popoli, macchine. Settantamila anni di globalizzazione*, Luiss University Press, Roma, 2020, p. 51.

⁴³⁸ Ivi, p. 17.

⁴³⁹ Cfr. Y. N. Harari, 2019, op. cit. p. 53.

⁴⁴⁰ E. O. Wilson, *Le origini profonde delle società umane*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2020.

⁴⁴¹ Cfr. S. Mithen, *The singing Neanderthal. The origin of music, language, mind and body*, Orion books, London, 2006, pp. 126-127.

⁴⁴² Idem.

capacità di intuire e immaginare le credenze, i desideri, le intenzioni e gli stati emotivi altrui⁴⁴³. Era quindi importante per questi ominidi diversificare ed utilizzare capacità comunicative multimodali, che comprendevano l'uso concomitante di espressioni facciali, mimica corporale e vocalizzazioni per gestire la cooperazione sociale e manipolare i comportamenti altrui nella direzione desiderata. Comprendere questa intenzionalità legata alla *teoria della mente* significava avere un vantaggio all'interno del gruppo e rappresentava un'importante strategia di adattamento all'ambiente al pari delle altre abilità manuali e cognitive. Questi ominidi arcaici furono in grado di vivere in società più o meno strutturate anche in assenza di un linguaggio articolato – discrezionale, denotativo, ricorsivo e compositivo – che sappiamo con certezza appartenere alla specie moderna dei Sapiens e comparire nel Pleistocene superiore⁴⁴⁴. La solidarietà sociale infragruppo, gli incontri, ma altrettanto i conflitti fra gruppi diversi che rinsaldavano ancor più la coesione e la collaborazione tra i membri interni, sono tutti fattori che hanno giocato un ruolo decisivo, assieme alle mutazioni e alle evoluzioni di natura biologica, nell'affinamento del linguaggio. Per poter cooperare, ma anche per gestire i contatti con altri popoli, il linguaggio divenne una necessità. È indubbio, infatti che la tecnologia linguistica abbia impresso un'accelerazione senza precedenti allo sviluppo di una vita sociale articolata e complessa, le cui strutture venivano perpetuate grazie alla trasmissione intergenerazionale del sapere⁴⁴⁵. Le società umane grazie alla lingua hanno cominciato a costruire e sedimentare la loro “memoria culturale”.

Sebbene il dibattito sull'origine del linguaggio sia ancora aperto, l'ipotesi di una sua comparsa improvvisa, legata ad una mutazione genetica avvenuta in specie anatomicamente ma non ancora cognitivamente moderne, non gode più di buona fama tra gli scienziati⁴⁴⁶. Il processo che ha condotto alla fioritura della lingua umana è ancora una volta molto più complesso di quanto si supponeva. Si deve considerare il linguaggio come uno strumento che è evoluto progressivamente al pari delle altre *thechné* umane e che deriva da un sistema più o meno codificato di gestualità mimica e intonazionale. Il linguaggio, infatti, è co-evoluto assieme alle strutture anatomiche del genere homo. In *The Singing Neanderthal* (2006) Steven Mithen ci fa notare che le differenze anatomiche tra gli ominidi arcaici hanno potenziato la loro capacità di emettere diverse serie di suoni vocali⁴⁴⁷. Questi cambiamenti possono aver originato da

⁴⁴³ Ivi, p. 128.

⁴⁴⁴ Cfr. Sachs, 2020, op. cit. p. 57.

⁴⁴⁵ Un prezioso contributo per approfondire i meccanismi di trasmissione culturale è rappresentato dal testo del noto genetista italiano Luigi Luca Cavalli Sforza: *Evoluzione culturale*, 1989.

⁴⁴⁶ Cfr. F. D'errico, L. Chikhi, op. cit., p. 44.

⁴⁴⁷ Cfr. S. Mithen, op. cit. p. 128.

condizionamenti di tipo ambientale. Il Quaternario, l'ultimo periodo che compone l'era geologica del Cenozoico, ossia quello relativo agli ultimi 2,5 milioni di anni, era un'epoca fortemente instabile dal punto di vista climatico, caratterizzato da oscillazioni tra ere glaciali che durano in media 80.000 anni e intervalli interglaciali con temperature più miti che durano all'incirca 15.000 anni⁴⁴⁸. Questi cambiamenti climatici si accompagnavano per effetto diretto ad un rinnovamento delle risorse alimentari e della geografia del territorio che hanno determinato trasformazioni morfologiche nel cranio delle diverse specie di homo. Il clima, infatti condizionando la flora e la fauna ha avuto effetti diretti sulla alimentazione degli ominidi e indiretti sullo sviluppo di mandibole e dentature più adatte al cibo ingerito. Strutture mandibolari e dentali più ridotte, dovute essenzialmente ad una dieta a base di carne, determinarono assieme alla postura eretta, una discesa della sezione finale delle corde vocali che consentirono movimenti più liberi dei muscoli della lingua e della bocca⁴⁴⁹. La capacità di emettere suoni e vocalizzazioni diversificate dipende infatti da atti motori, ossia da componenti "gestuali" dell'apparato fonatorio che coinvolge i muscoli della lingua, delle labbra, della mandibola e del palato. Mithen spiega che «come atti motori, questi gesti derivano dalla capacità degli antichi mammiferi di succhiare, leccare, deglutire e masticare. Questi avviarono la differenziazione neuroanatomica della lingua che permise alla punta, al corpo e alla base di essere utilizzati separatamente gli uni dagli altri a seconda dei particolari gesti, che a loro volta crearono particolari suoni»⁴⁵⁰. «Conseguentemente», conclude Mithen «sebbene dovremmo pensare alle vocalizzazioni degli ominidi come vocalizzazioni di carattere olistico, esse dovevano essere costituite da una serie di sillabe derivanti da gesti della bocca. Queste sillabe avevano il potenziale, in definitiva, di essere individuate come unità discrete in sé stesse, o in combinazione l'una con l'altra, che potevano essere usate in un linguaggio compositivo»⁴⁵¹.

È plausibile che questa forma primordiale di linguaggio olistico, cioè mancante di una definita struttura, sia derivata e condizionata da un tipo di cognizione estesa di cui i nostri antenati si servivano per inferire l'ambiente e che quest'ultima sia stata al tempo stesso influenzata dal protolinguaggio⁴⁵². Il gesto, inteso come mimica del viso e del corpo, è legato a doppio filo all'immaginazione e al linguaggio. La lingua dei segni è una sintesi sorprendente di questo accordo tripartito: siamo in grado di immaginare con i gesti e di costruirvi attorno un sistema linguistico codificato e dotato di una propria struttura e sintassi. Come sostiene Luhmann siamo

⁴⁴⁸ Cfr. L. Dartnell, *Origini. Come la Terra ci ha reso ciò che siamo*, Il Saggiatore, Milano, 2020, p. 37.

⁴⁴⁹ Cfr. S. Mithen, op.cit. p. 129.

⁴⁵⁰ Idem.

⁴⁵¹ Idem.

⁴⁵² Cfr. P. Montani, *Emozioni dell'intelligenza. Un percorso nel sensorio digitale*, Meltemi, 2020, p. 47.

sistemi chiusi ma immersi in una relazione con l'ambiente che inferiamo mediante un apparato percettivo-cognitivo che si lascia irritare da esso. La nostra *immaginazione/cognizione* ritaglia, segmenta, distingue, classifica la realtà, così come il *segno/gesto fonetico* opera partiture di suoni indistinti, con cambi di ritmo e di scale tonali. Pietro Montani ha parlato a tale proposito di una *immaginazione interattiva* che dalla relazione con gli oggetti, mediata attraverso i sensi, riceve degli "inviti all'uso" – *affordances* – che emergono dal maneggiamento e dalla sensibilità aptica delle mani. Il tatto è il senso del corpo intero, scriveva Lucrezio nel *De rerum natura* e rappresenta effettivamente il primo senso che si sviluppa negli esseri umani (già nell'ottava settimana dell'embrione) e che attiva quindi un primo *con-tatto* con il mondo. La percezione aptica ci consente di avere contezza della nostra integrità corporea e delle estensioni che, attraverso il movimento, l'urto e la tastazione degli oggetti circostanti, il nostro corpo è in grado di stabilire nello spazio esterno. Kant ha parlato in *Antropologia dal punto di vista pragmatico*⁴⁵³ del senso del tatto, riconoscendo alla mano e alla punta delle dita un'importanza centrale nell'afferrare il concetto della forma dei corpi. Questo senso, scrive Kant, è il più importante per la conoscenza empirica perché «ci informa nel modo più sicuro» ed immediato della rappresentazione dell'esterno. Toccare le cose significa allora pensarle. L'immaginazione è prima di tutto legata a questo coinvolgimento materiale – *material engagement*⁴⁵⁴ – che innesca intuizioni tecniche. La mano che tocca gli oggetti, che li modella, che li scalfisce riceve da questa interazione "regole" di misura, di estensione, di intensità che riesce a cogliere attraverso la sua mente *incarnata* (embodied): la "ragione" delle mani si trasforma in sapere tecnico. La realtà materiale viene così modellata dalla mente creatrice dell'uomo, ma modella quest'ultima a sua volta. Da questa reciprocità e ricorsività del rapporto uomo/ambiente sarebbero derivati il pensiero e il comportamento simbolico umano basato su inferenze di tipo analogico. Anche i nostri progenitori primati sono dotati di pensiero analogico ed è intuitivamente da essi che lo abbiamo ereditato; ma persino il gatto, spiega Melandri, quando gioca col gomito di lana opera una sostituzione su base analogica, comportandosi come se tra le zampe stringesse una preda vera. «Dall'ameba all'uomo, tutti gli animali sono simbolici e quindi capaci di analogia; la differenza è nel grado, non nella qualità»⁴⁵⁵. L'immaginazione *embodied* e multimodale (Montani, 2020) deve quindi aver giocato un ruolo cruciale nello

⁴⁵³ I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino, 2021.

⁴⁵⁴ Per approfondimenti sul tema vedi: P. Montani, *Materialità del "virtuale"*, in *Àgalma*, n. 40, ottobre 2020, pp. 11-18; D. Ihde, L. Malafouris, *Homo Faber revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory*, in *Philosophy & Technology*, 32(1682):1-20, 2019; L. Malafouris, *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*, The MIT Press, 2016.

⁴⁵⁵ E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, 2004, cit. p. 36.

sviluppo di quella che è ritenuta a buon diritto la prima tecnologia rivoluzionaria umana, il linguaggio. La capacità performativa dell'uomo mediante la sua immaginazione creatrice ha introdotto modificazioni nell'ambiente fisico che hanno retroagito strutturando il suo ambiente sociale. Gli artefatti tecnologici stringevano i membri del gruppo in rapporti di cooperazione sempre più strutturati e caratterizzati da un crescente tasso di mediazione simbolica o culturale. Per l'essere umano, dunque, le "sfide" alla comprensione del mondo circostante provenivano da due ordini sovrapposti di ambiente: quello della realtà fisica e naturale e quello costituito dalla sua rete di relazioni sociali, di incontro/scontro con gli altri gruppi e di innovazioni tecnologiche. L'importanza del contesto ambientale per la formazione delle sue qualità costitutive diviene centrale nell'uomo più che in ogni altro animale. Le strutture interne dell'apparato cognitivo umano si formano a partire da una rete di scambi con l'ambiente che include una dimensione di intercorporeità. «Ogni città riceve la sua forma dal deserto cui si oppone», scrive Calvino ne *Le città invisibili*. Piegando il significato delle parole del premio Nobel italiano alla riflessione che abbiamo intrapreso possiamo affermare con la stessa certezza che è l'ambiente esterno, inteso come insieme degli elementi fisici e sociali, a dare forma al mondo interiore dell'uomo, anziché l'interno isolato dal suo contesto a strutturarlo secondo categorie di pensiero predeterminate. A partire da quella che Geertz ha definito una natura biologicamente *incompleta*, l'essere umano immerso nel suo duplice contesto fisico e sociale interagisce con esso sfruttando un'immaginazione che prima ancora di trovare cittadinanza nelle sue capacità cognitive, risiede nel suo corpo e nell'esperienza delle sue abilità senso-motorie. In questo modo, mentre viene alterato nella sua morfologia e nei suoi equilibri, il prodotto-ambiente agisce strutturando a sua volta il suo produttore. È in questo spazio che si schiude all'intersezione tra ambiente fisico, culturale e sociale, che l'essere umano moderno ha costituito la sua nicchia ecologica, determinando la sua sopravvivenza come specie.

Queste considerazioni giustificerebbero la nascita di più culture arcaiche. Anche in questo caso, infatti, la paleoantropologia ci descrive lo sviluppo della cultura umana non come un processo lineare, in cui è possibile distinguere fasi di evoluzione separate in un prima e un dopo, ma, al contrario, come estremamente vario e variegato che procede piuttosto seguendo una trama "a mosaico". Il pensiero simbolico si attiva in risposta alle difficoltà poste in essere dall'ambiente ed è, per tale ragione, strettamente contingente e legato alle caratteristiche morfologiche, climatiche, geografiche, sociali, proprie di quel dato ambiente. È ragionevole pensare, coerentemente con i dati archeologici, che alcune innovazioni e comportamenti simbolici abbiano seguito traiettorie regionali che mutano in forza dei vari intervalli temporali.

Si osservano, infatti, tecnologie in uso in una particolare finestra di tempo che scompaiono successivamente, per poi riapparire anche a distanza di migliaia di anni in zone del globo diverse⁴⁵⁶. La tecnologia e il simbolismo umano rispondono alle condizioni del clima terrestre, alla disponibilità di risorse alimentari, alla geografia del territorio che può determinare periodi di isolamento causati da barriere di tipo fisico che impediscono gli spostamenti o periodi di migrazione e di frequenti contatti con altre popolazioni. La presenza di più gruppi umani per intervalli di tempo anche molto lunghi ha determinato la nascita di più culture contemporaneamente, proprio perché gli ominidi di volta in volta si trovavano a fronteggiare sfide ambientali diverse che stimolavano differentemente la loro immaginazione sensibile. Le dinamiche di formazione del pensiero simbolico-culturale vanno perciò ricomprese in un contesto locale o regionale, le quali mutano appunto a seconda della regione del globo terrestre e del particolare periodo di riferimento. La nascita della nostra specie e dei suoi tratti cognitivi moderni si deve soprattutto a questo mescolamento di geni e di saperi che le differenti *umanità*, entrate in contatto in tempi diversi, si sono trasmesse reciprocamente.

4.3 Nomadismo/sedentarismo

Prima di estinguersi i Neanderthal coabitarono in Eurasia assieme ai Sapiens per circa 10.000 anni⁴⁵⁷. Sebbene il dibattito sia ancora aperto, si ritiene che l'estinzione dei Neanderthal sia connessa al successo evolutivo dei Sapiens, per i quali ha giocato un ruolo determinante, in questo processo, la capacità di dominare un linguaggio di tipo articolato. La sopravvivenza di una specie è il risultato di un progressivo adattamento all'ambiente e i Sapiens molto probabilmente misero in atto strategie di sopravvivenza migliori rispetto ai loro antenati. Non si deve intendere perciò l'affermarsi dei Sapiens come l'esito vittorioso di uno scontro con i Neanderthal⁴⁵⁸. La comunità scientifica è quasi certa nell'affermare che le due popolazioni vissero pacificamente e che dal loro mescolamento genetico e culturale i Sapiens trassero notevoli vantaggi evolutivi. L'affermarsi di una specie si stabilisce come una corrispondenza tra le risorse che essa possiede e quelle proprie dell'ambiente. La logica della natura segue questo intreccio fortuito ma funzionale tra la particolare struttura genetico-morfologica di un vivente e determinate caratteristiche ambientali. L'invenzione della parola senza dubbio ha permesso ai Sapiens di organizzare la propria vita secondo un ordine sociale complesso e, come

⁴⁵⁶ Cfr. F. D'Errico – L. Chiki, op. cit. p.50

⁴⁵⁷ Cfr. J. Sachs, 2020, op. cit. p. 55.

⁴⁵⁸ Cfr. L. Dartnell, 2021, op. cit. p. 58.

sostiene Sachs⁴⁵⁹, di fornire la base per una elevata socialità interna ai gruppi, strettamente connessa ad una maggiore spinta alla collaborazione che permise loro di ottenere maggiori successi nella caccia e nella raccolta del cibo privando in tal modo i Neanderthal dei mezzi di sussistenza, in un processo noto come *esclusione competitiva*⁴⁶⁰. Si ipotizza che oltre all'uso di un linguaggio strutturato, i vantaggi dei Sapiens derivassero anche da una maggiore abilità nella gestione e nell'impiego del fuoco e altresì nella fabbricazione di indumenti che proteggevano i loro corpi dalle rigide temperature⁴⁶¹.

I Sapiens si distinsero quindi dalle altre specie per aver promosso una vera e propria rivoluzione cognitiva. Furono in grado di astrarre dalla realtà inferenze di tipo analogico e di costruire, attraverso la parola, realtà immaginate. La parola rese il pensiero determinato attraverso un sofisticato sistema fonatorio in grado di comporre una molteplicità di suoni verbali con contenuto denotativo e referenziale. Questa capacità, probabilmente, si è innescata, come si è accennato nel precedente paragrafo, grazie ad un lavoro di interazione e di ricezione sensibile da parte dell'immaginazione *embodied* (Montani, 2020) umana. In particolar modo, c'è un possibile nesso che lega questo tipo di inferenza sensibile alla capacità del linguaggio articolato di esternalizzarsi su di un piano di astrazione. Anche l'immaginazione *embodied*, infatti, presenta questa stessa capacità di oggettivarsi, ossia di attivare una presa di distanza riflessiva attraverso un'immagine sdoppiata e fittizia di quanto sta materialmente avvenendo attraverso l'esperienza sensoriale con le cose⁴⁶². La dimensione incorporata di questa immaginazione anticipa e crea le basi per l'apprendimento verbale, che ha progressivamente occupato una posizione di dominio nel pensiero simbolico dell'uomo, fino a costituire la sua natura di *animale linguistico*. Si delinea così un lavoro di sintesi tra immaginazione e linguaggio, in cui quest'ultimo «segue, o meglio, è dipendente dall'azione di un corpo»⁴⁶³. Il linguaggio, infatti, sembra aver assimilato e affinato queste caratteristiche proprie alla dimensione incorporata dell'intelletto, in particolare la denotazione e la ricorsività. A questo lavoro sinergico sempre più integrato tra immaginazione e protolinguaggi si unì l'opera di trasformazione biologica delle strutture anatomiche umane, nonché il condizionamento di un ambiente sociale sempre più complesso.

⁴⁵⁹ Cfr. J. Sachs, op. cit. p. 57.

⁴⁶⁰ Ivi, p. 60.

⁴⁶¹ Cfr. J. Sachs, 2020; L. Dartnell, 2021.

⁴⁶² Cfr. P. Montani, 2020 op. cit. p. 51.

⁴⁶³ Ivi, cit. 55.

Ma in che modo la rivoluzione cognitiva influì direttamente sull'esito vittorioso dell'evoluzione dei Sapiens? Il vantaggio dell'uso del linguaggio è dato dalla sua capacità ricorsiva e dalla possibilità di integrarsi alla memoria, un serbatoio da cui attingere per operare "correzioni" rapide di comportamenti e convinzioni. La memoria culturale non è un bagaglio fisso di conoscenza ma è in ogni momento suscettibile di essere modificata per adeguarsi alle circostanze ambientali e per attivare risposte via via più efficaci e risolutive rispetto a problemi contingenti. La ricorsività del pensiero attraverso il linguaggio e la memoria ha permesso ad Homo sapiens di modulare il suo comportamento al mutare dei bisogni⁴⁶⁴. Il reale vantaggio della rivoluzione cognitiva fu la rapidità con cui i cambiamenti di natura culturale resero i Sapiens sempre più in grado di resistere, attraverso la collaborazione intra-specie, alle sfide che l'ambiente di volta in volta sottoponeva loro. Si aprì «una corsia di sorpasso per l'evoluzione culturale che bypassava gli ingorghi dell'evoluzione genetica. Percorrendo questa corsia veloce, Homo Sapiens presto distanziò sempre più marcatamente tutte le altre specie umane e animali, per quanto riguarda la capacità di cooperare»⁴⁶⁵. Fu la cultura e la capacità di utilizzare una sofisticata tecnologia come il linguaggio ad aver accelerato sorprendentemente processi di mutamento e di trasformazione dello stile di vita dei Sapiens, delle strutture delle loro aggregazioni comunitarie, dei rapporti sociali intessuti al loro interno e della loro economia di sussistenza. In questo modo nel giro di 200.000 anni Homo Sapiens poté diffondersi rapidamente sull'intero pianeta divenendo «l'animale più potente che esista sulla Terra»⁴⁶⁶.

Nel bilancio di queste grandi trasformazioni innescate dall'uso della tecnologia linguistica si inserisce un'ulteriore innovazione, introdotta nel Neolitico e destinata a stravolgere ulteriormente il destino della nostra specie e dell'intero pianeta: l'agricoltura. Per circa 2,5 milioni di anni i nostri antenati hanno vissuto un'esistenza nomadica basando la propria economia di sussistenza sulla predazione di animali selvatici e sulla raccolta di bacche e frutti spontanei che la terra offriva loro⁴⁶⁷. Il passaggio dalla caccia-raccolta alla coltivazione dei cereali non fu improvviso, ma come per il linguaggio, coprì l'arco temporale di alcuni millenni e si sviluppò in modalità, in tempi e in spazi diversi. Esistono inoltre, alcuni popoli indigeni, tra cui gli aborigeni australiani, che tuttora non hanno conosciuto questa transizione⁴⁶⁸. La nascita dell'agricoltura è legata esclusivamente alla specie dei Sapiens, ma per decine di migliaia di

⁴⁶⁴ Idem.

⁴⁶⁵ Idem.

⁴⁶⁶ Ivi, cit. p. 20.

⁴⁶⁷ Cfr. Harari, 2019, op. cit. p. 105.

⁴⁶⁸ Cfr. J. Diamond, *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Einaudi, 2014, p. 82.

anni anche i nostri antenati più prossimi hanno condotto un'esistenza nomade da cacciatori-raccoglitori. È bene ricordare che l'adozione di uno stile di vita sedentario non fu appannaggio esclusivo dei popoli agricoltori, ma venne adottato anche dalle comunità di pescatori che si insediavano in prossimità di corsi d'acqua. La loro sussistenza però era, come per i popoli nomadi, strettamente dipendente dall'habitat che li ospitava e dalle risorse della fauna marina. La grande rivoluzione introdotta con l'invenzione dell'agricoltura fu la possibilità di esercitare un controllo sull'ambiente e di gestire in autonomia la produzione del cibo per il proprio nutrimento. Così, a partire dall' 11.000 a.C. quando le prime popolazioni di Sapiens cominciarono a domesticare animali e piante selvatiche la loro esistenza cambiò radicalmente. In seguito all'ultima glaciazione (18.000 anni fa circa), il clima terrestre divenne più mite. L'optimum climatico favorì la crescita spontanea in Medio Oriente di specie erbacee, tra cui il frumento⁴⁶⁹. Questo tipo di coltura è molto resistente e cresce rapidamente, due caratteristiche che lo rendono particolarmente adatto alla coltivazione. Homo Sapiens che in seguito alla dispersione dall'Africa aveva raggiunto i territori fertili del Mediterraneo orientale e della Mezzaluna Fertile cominciò a dedicarsi a tempo pieno alla domesticazione di queste piante per l'autoproduzione di cibo necessario al suo sostentamento. In realtà, al contrario di come si riteneva fino a qualche tempo fa, il Medio Oriente non fu l'unica zona in cui prese avvio la rivoluzione agricola. Secondo gli esperti, infatti, la domesticazione delle piante e degli animali da lavoro fu un fenomeno che seguì traiettorie autonome in diverse aree del pianeta⁴⁷⁰.

Ogni coltura si sviluppa in specifici ecosistemi. La tecnica agricola permette di creare un ecosistema adattato per generare grandi quantitativi di prodotto in singole unità di terreno⁴⁷¹. La coltivazione, dunque, garantiva, rispetto alla caccia e alla raccolta, di ottenere cibo in quantità maggiore da una porzione meno estesa di territorio. Questo permise ai membri di piccoli villaggi di crescere e proliferare in breve tempo, ma al prezzo di grandi fatiche fisiche e di un tenore di vita inferiore (Harari, 2019; Sachs, 2020). La vita pre-agricola era relativamente più semplice e le tribù di cacciatori-raccoglitori godevano di maggiore benessere grazie ad una dieta ricca e diversificata che garantiva loro un apporto completo dei macronutrienti. La dieta dei Sapiens agricoltori invece, era scarsamente variegata e riusciva a coprire uno spettro nutrizionale molto ridotto, a causa del fatto che le colture inizialmente erano a uno o due cereali.

⁴⁶⁹ Cfr. Y. N. Harari, 2019, op. cit. p. 114; Sachs, 2020, p. 61; Dartnell, 2021, pp. 72-74.

⁴⁷⁰ Come spiegano bene Harari (2019) e Sachs (2020), nel territorio della cosiddetta Mezzaluna fertile (il lembo di terra che include il Nilo egizio, la Turchia sud-orientale, l'Iran e l'Iraq occidentale) si iniziò a coltivare il frumento; in America centrale prese avvio la coltura del mais, in Sudamerica della patata; in Cina si coltivavano riso e miglio; nell'Africa occidentale il miglio, il riso, il sorgo e il frumento.

⁴⁷¹ Cfr. J. Sachs, 2020, op. cit. p. 62.

Come spiegano Harari (2019) e Diamond (2014), le specie vegetali domesticabili in natura sono relativamente poche, perché la maggior parte di esse non sono edibili da parte degli umani, essendo velenose o indigeribili. Allo stesso modo anche il numero di specie animali domesticabili è drasticamente basso. Questi fattori non potevano che riflettersi su una dieta che, rispetto alla varietà di frutti, radici, bacche spontanee che offriva la terra, si caratterizzava per pochi basilari elementi nutritivi. I Sapiens agricoltori erano non solo malnutriti e affaticati rispetto ai loro discendenti raccoglitori-agricoltori, ma anche maggiormente esposti alle malattie. La stretta convivenza con gli animali domestici e la sovrappopolazione degli insediamenti agricoli rappresentavano, infatti, due fattori che aumentavano il rischio di trasmissione di agenti patogeni dagli animali all'uomo e quindi della diffusione di epidemie⁴⁷². Le tribù nomadi non addomesticando animali (ad eccezione del cane, come ci ricorda Harari), potendo contare su una buona dieta che sosteneva il loro sistema immunitario e vivendo in gruppi meno estesi, difficilmente conoscevano simili piaghe.

Considerando i notevoli svantaggi che comportava, viene spontaneo domandarsi perché i nostri antenati cacciatori-raccoglitori si convertirono ad uno stile di vita dipendente dall'agricoltura. Vi sono diverse spiegazioni, collegate fra loro, che gli studiosi hanno fornito per comprendere questo paradosso. In primo luogo, gli uomini non sono in grado di prevedere le ricadute a lungo termine delle proprie scelte immediate. Le prime generazioni beneficiarono dei primi raccolti abbondanti e furono così incentivate a percorrere la via dell'autosostentamento. Man mano che la popolazione cresceva però, aumentava anche lo sforzo richiesto per soddisfare il suo fabbisogno calorico, così si innescò il circolo vizioso secondo cui ad una maggiore fatica nei campi sarebbe equivalso un maggiore guadagno nel raccolto. I Sapiens agricoltori si impegnarono sempre più assiduamente nel lavoro agricolo, fino a dedicarvi la loro intera esistenza, sebbene le energie impiegate superassero di netto i guadagni. Come scrive Sachs, «l'agricoltura fu davvero d'aiuto alla prima generazione, ma costrinse quelle successive a maggiori sforzi lavorativi per minori risultati»⁴⁷³. L'economia agricola finì così per imporsi come unica via di sostentamento perché non vi erano più energie e tempo da dedicare alla caccia e alla raccolta: il lavoro nei campi monopolizzò la vita dei Sapiens secondo un processo spontaneo ed irreversibile. È difficile stabilire se i primi gruppi umani che avviarono in maniera sistematica la pratica agricola furono consapevoli di percorrere una strada senza ritorno. In primis, perché il passaggio all'agricoltura fu un fenomeno graduale che si sviluppò in un arco

⁴⁷² Cfr. Harari, 2019; Diamond, 2014.

⁴⁷³ J. Sachs, 2020, op. cit. p. 64.

temporale relativamente lungo; inoltre, perché, come si è accennato prima, gli uomini non sono in grado di preventivare tutte le variabili connesse alle proprie scelte. Con la crescita della popolazione si impose come unico scopo quello di sostentare tutti, anche a scapito di una dieta deficitaria: l'obiettivo era la sopravvivenza e il reale avversario era l'inedia, non la malnutrizione. Dipendendo dalla disponibilità di risorse alimentari che l'ambiente offre, un'economia basata sulla caccia e la raccolta è funzionale solo ad una popolazione con una bassa densità demografica. L'esplosione delle nascite con i primi fortunati raccolti decretò l'abbandono irreversibile della vita nomadica e il primato dell'agricoltura. Inoltre, con l'adozione di una vita stanziale attorno ai villaggi le donne non dovevano più operare un controllo sulle nascite come avveniva per i popoli cacciatori-raccoglitori: la vita nomadica, infatti, obbligava le donne a cadenzare la natalità ogni quattro anni perché la prole rallentava gli spostamenti del gruppo⁴⁷⁴. Al contrario, le donne stanziali generavano molti figli, nonostante l'alto tasso di mortalità infantile⁴⁷⁵. Con il passare del tempo quando i vincoli cooperativi all'interno dei gruppi si saldarono e si affinarono le tecniche agricole, l'accumulazione delle risorse alimentari determinò una contrazione percentuale di morti premature e una estensione dell'età della vita media, sebbene al costo di un'esistenza più dura. L'evoluzione biologica, tuttavia, premia la *quantità* anziché la *qualità* dell'esistenza: «il successo evolutivistico di una specie si misura in termini di copie di Dna. [...] Se essa può vantare molte repliche del proprio Dna, ha successo e prospera. [...] Sta qui l'essenza della Rivoluzione agricola: la capacità di mantenere in vita più gente in condizioni peggiori»⁴⁷⁶.

La vita sedentaria si distingueva dalla condotta nomadica anche per via dell'uso di una molteplicità di utensili e di oggetti utili alla pratica agricola. Al contrario, i cacciatori-raccoglitori seguendo il ritmo dell'erranza conducevano una vita frugale, fatta dei pochi oggetti necessari per la caccia e non conoscevano l'accumulazione materiale o l'immagazzinamento e la conservazione del cibo. Seppure i gruppi nomadi nei loro spostamenti avessero portato con sé rimanenze di cibo, alla lunga, come spiega Diamond, questa abbondanza non sarebbe stata utile non sapendo come e dove stoccarla. Per i cacciatori-raccoglitori l'unico tempo opportuno era il tempo dell'oggi: vivevano alla giornata⁴⁷⁷, senza l'idea di un domani che condizionasse il loro presente. Il possesso materiale e il governo delle rimanenze alimentari plasmarono invece la mente dei primi contadini che immaginarono il fluire del tempo come frammentato: l'idea di

⁴⁷⁴ Cfr. Diamond, 2014, op. cit. p. 85.

⁴⁷⁵ Cfr. Harari, 2019, op. cit. p. 116.

⁴⁷⁶ Ivi, cit. p. 112.

⁴⁷⁷ Ivi, p. 133.

un sé separato da un tempo presente che il risparmio alimentare implicava, rese determinato il pensiero di un tempo futuro. La custodia dell'eccedenza postula l'idea di un momento prossimo che deve ancora concretizzarsi, in cui fruire del cibo risparmiato. E una mente che anticipa il futuro è una mente che crea la realtà. La concezione di un tempo strutturato è un'altra caratteristica culturale dei primi contadini. Per i cacciatori-raccoglitori l'unico tempo utile coincideva con l'immediatezza di un bisogno che non attende un tempo postumo per essere soddisfatto. I nostri antenati nomadi, come ci spiega Harari (2019), molto probabilmente salendo su un albero si sarebbero cibati molto velocemente e fino a completa sazietà dei suoi frutti, guidati esclusivamente dall'istinto di consumare il loro pasto prima che diventasse quello di un possibile competitore. L'accumulazione materiale a cui obbliga l'idea del risparmio, al contrario, è funzionale solo ad una cultura in cui vi è il senso del domani, di un'esistenza proiettata oltre la realtà esperibile che si inoltra nelle pieghe dell'immaginazione, interrogando il dominio del possibile.

Con la vita agricola l'uomo sviluppò un forte attaccamento alla propria terra⁴⁷⁸. La sua esistenza era confinata in quel ristretto campo coltivato da cui dipendeva la sua sopravvivenza. L'idea di una proprietà da custodire fece emergere anche l'esigenza di una sua difesa dall'incursione dei gruppi rivali, dalle altre specie animali e dalle calamità naturali. La vita sedentaria decretò un progressivo distacco dalla natura e l'esigenza di delimitare i propri confini in modo sempre più strutturato a scopo di difesa dai potenziali rischi che da essa potevano derivare. Così i Sapiens sedentari cominciarono ad inferire il mondo secondo una divisione in confini territoriali e la natura che prima costituiva la loro casa cominciò a rappresentare sempre di più lo sfondo su cui si imponeva il proprio habitat artificiale, costruito a protezione di sé e dei propri beni⁴⁷⁹.

Il mondo e la prospettiva umana rappresentano le parti costitutive di un'esperienza co-estesa di apertura e sconfinamento, due teatri che si compenetrano in uno stesso spazio scenico: lo spazio della relazione tra interno ed esterno. Se l'ambiente esterno è in grado di retroagire sullo spazio di interiorità dell'uomo e viceversa, non è azzardato ritenere che dalla progressiva indipendenza dall'ambiente naturale l'uomo cominciò a rappresentare la natura come oggetto ad uso dei propri fini. L'adozione di uno stile di vita sedentario concretizza una visione ontologica degli elementi del mondo categorizzati come enti. La vita nomade, al contrario, è un'esperienza aperta al divenire, che non contempla alcun addomesticamento della natura e del vivente non umano perché i popoli nomadi sono poco inclini «a coltivare la radura dell'essere o a darsi per

⁴⁷⁸ Ivi, p. 132.

⁴⁷⁹ Idem.

obiettivo esplicito la domesticazione del naturale tanto dentro quanto intorno a loro»⁴⁸⁰. È a partire da un'interpretazione stabile in categorie distinte che siamo in grado di modificare e alterare la realtà circostante. Nel concepire il mondo nella totalità del suo fluire si perde il punto di riferimento a cui ancorare qualsiasi prospettiva di analisi e di comprensione: la separazione, il distacco dalle cose è la premessa indispensabile alla loro inferenza. L'uomo allontanandosi sempre di più dal suo ambiente originario e familiarizzando col suo ambiente artificiale ha imparato ad oggettivare la natura ed esercitare su di essa il proprio controllo. Anche i popoli nomadi modificano il proprio habitat, ma in misura molto ridotta rispetto ai sedentari agricoltori ed utilizzando principalmente il fuoco⁴⁸¹ per rendere penetrabili le fitte selve. Una vita nomadica, oltretutto, come si è già sottolineato, costringe a scegliere i pochi oggetti necessari da portare con sé nel viaggio. Il nomade è obbligato ad “alleggerirsi” dagli eccessi, mentre il sedentario trova in quegli stessi eccessi la ragione per fermarsi. L'interazione con un mondo immanente di cose materiali si offrì all'uomo inconsapevolmente come stimolo ad un confronto con la straordinaria varietà di forme, colori, odori e suoni dell'ambiente fisico. Lo stabile spazio domestico costruito dall'accumulazione materiale spiccava nettamente sullo spazio naturale, suscettibile di continue metamorfosi. Così, il paesaggio artificiale con la fissità delle sue forme alterò le capacità sensoriali dei sedentari che inferivano l'ambiente naturale sempre più come separato dalla propria esistenza nei campi. La vita stanziale non condannò l'uomo solo alla denutrizione alimentare, ma anche ad una “denutrizione” sensoriale. Alterando gli ecosistemi la perdita di ricchezza e varietà si registrò soprattutto nella stimolazione di sensi adattati a familiarizzare sempre di più con la linearità e l'uniformità degli ambienti umani.

Philippe Descola in *Oltre natura e cultura* ha messo in evidenza che presso la maggior parte dei popoli nomadi, dediti alla caccia e alla raccolta si registra una tendenza regolare a non contemplare il dualismo tra uomo e natura. Per queste tribù non vi è soluzione di continuità tra umano ed elementi del vivente non umano: la tendenza più diffusa è quella di estendere la sfera della sociabilità anche a quegli elementi dell'ambiente che comunemente si considerano appartenenti alla sfera separata della natura. Le culture dei popoli che Descola passa in rassegna sono accomunate da una visione non naturalizzata del proprio ambiente, in cui quest'ultimo non è inferito come un'entità distinta. Ogni individuo, al pari degli altri elementi non umani, è parte di una complessa relazionalità orizzontale che li unisce nella totalità e nell'interdipendenza del sistema che li ospita⁴⁸². Come *pars* di un tutto i membri di queste tribù

⁴⁸⁰ P.Descola, *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2021, cit. p. 7.

⁴⁸¹ Cfr. Y. N. Harari, 2019, op. cit. p. 132.

⁴⁸² Cfr. P. Descola, 2021, op. cit. p. 23.

sono attenti a non turbare gli equilibri dell'ecosistema e a rispettare un'omeostasi che garantisce la sussistenza indistinta di tutti gli esseri, sia umani che non umani. Questi popoli «senza la capacità di accumulare notevoli surplus, dipendono dunque per la loro sopravvivenza da un'interazione costante e individualizzata con piante e animali»⁴⁸³.

È il sistema dell'accumulazione generato dall'adozione sistematica di tecniche di domesticazione di piante e animali che segna uno scarto sempre più evidente tra le visioni del mondo dei nomadi e quelle dei sedentari. Per i contadini stanziali l'ambiente naturale viene progressivamente oggettivato come una sfera autonoma. La loro vita si ancora al territorio del villaggio ed è qui che si svolge la loro intera attività. Lo spazio domestico designa il luogo delle frequentazioni quotidiane che i sedentari considerano di loro esclusiva appartenenza. Questi popoli stanziali cominciano progressivamente ad affrancarsi da un rapporto di dipendenza con la natura e la costruzione sempre più estesa e strutturata dei villaggi rappresenta il segno tangibile della marcatura di un territorio che si avverte e si percepisce come distinto dal resto⁴⁸⁴. Questo scarto sarà alla base di una concettualizzazione dualistica e naturalizzata del mondo che raggiungerà il suo pieno compimento in età moderna.

La vita agricola è stata determinante anche per la nascita di alcune figure sociali che l'organizzazione egualitaria delle tribù di cacciatori-raccoglitori non contempla⁴⁸⁵. Nell'attività di caccia e raccolta ogni uomo è impegnato al pari degli altri a procacciarsi il cibo. Negli insediamenti agricoli, invece, l'accumulazione delle risorse necessita di una organizzazione politica complessa e stratificata che prevede ruoli diversi, anche elitari. Come spiega Diamond (2014), «può accadere che una élite riesca ad affrancarsi dalla necessità di produrre, e che anzi ottenga il controllo del lavoro altrui, imponendo tasse o altro e dedicandosi così a tempo pieno al governo. Ecco perché le società agricole di medie dimensioni si organizzano in potentati vari, e quelle più grandi diventano dei veri e propri Stati»⁴⁸⁶.

La rivoluzione agricola costituì quindi la premessa necessaria alla nascita di società stratificate, economicamente complesse e politicamente accentrate⁴⁸⁷. Dagli interventi di modifica ambientale innescati dalla transizione agricola si svilupperà progressivamente il sistema urbano

⁴⁸³ Ivi, cit. p. 41.

⁴⁸⁴ Ivi, pp. 46-48.

⁴⁸⁵ Cfr. Y. N. Harari, op. cit. p. 59.

⁴⁸⁶ J. Diamond, 2014, op. cit. p. 86.

⁴⁸⁷ Ivi, p. 382.

che dai primi antichi insediamenti permanenti giungerà fino alla fondazione delle città fortificate.

4.4 Globalizzazione e complessità

Il mondo vivente è governato da una logica dell'impermanenza. L'aumento di entropia è indice di vitalità di un sistema e coincide con l'affermarsi e il conservarsi della vita. Dove c'è stasi chimica c'è morte, fissità e assenza di interazione tra le entità, uno spazio in cui non trova posto il divenire, né il cambiamento⁴⁸⁸. Da quando 3,7 miliardi di anni fa è comparsa la vita sul nostro pianeta, si sono susseguite incessanti rivoluzioni che hanno portato alla formazione del mondo come lo conosciamo oggi. Il sociobiologo Edward O. Wilson in *Le origini profonde delle società umane* (2020) racconta come nell'impercettibile e lentissima trasformazione evolutiva della Terra sia possibile individuare tappe salienti, definite «grandi transizioni» che hanno portato a radicali rinnovamenti nella morfologia del nostro pianeta. La ricerca di nuovi equilibri biodinamici è passata attraverso profonde metamorfosi caratterizzate da un aspetto comune: l'accorpamento, la fusione di singole unità integrate in strutture più complesse che fondano il proprio meccanismo di funzionamento sulla sintesi collaborativa delle parti. L'assemblamento e la cooperazione tra sistemi semplici conducono a livelli superiori di organizzazione in cui gli organismi accrescono la propria diversità traendone vantaggi in termini di adattamento all'ambiente e, dunque, di sopravvivenza. Così, nell'arco di lunghe ere geologiche, dalle unità semplici degli archei⁴⁸⁹ e dei microrganismi (cioè organismi unicellulari) fino ad arrivare agli organismi pluricellulari, la materia organica ha raggiunto stadi via via più complessi di interazione e scambio. La vita biologica avanza per endosimbiosi. Fu la microbiologa Lynn Margulis, come sottolinea David Quammen ne *L'albero intricato* (2018), a riabilitare negli anni '60 l'ipotesi endosimbiotica – una teoria che per lungo tempo venne scartata dalla comunità scientifica – per spiegare l'evoluzione cellulare. Secondo la scienziata la vita si è insediata sulla Terra attraverso integrazioni cooperative tra organismi diversi: ogni essere vivente, dalle piante, ai funghi, agli animali, possiede cellule che si sono sviluppate grazie alla simbiosi tra microrganismi. In altre parole, Lynn Margulis si proponeva, in maniera ambiziosa e rivoluzionaria, di offrire una spiegazione valida in grado di superare la discontinuità evolutiva

⁴⁸⁸ Cfr. T. Pievani, Prefazione a J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri, 2021, p. 4.

⁴⁸⁹ Come spiega D. Quammen tutti gli organismi viventi dagli animali, alle piante e ai funghi, così come tutte le altre creature complesse formate da cellule dotate di dna all'interno del nucleo, provengono da questi antichi microbi; cfr. D. Quammen, *L'albero intricato*, op. cit. p. 6.

osservata tra cellula procariote, che costituisce gli organismi semplici come i batteri, e cellula eucariote, cioè l'unità che compone gli organismi complessi come gli animali, i vegetali e i funghi. Dai lavori della biologa discese che la cellula eucariote sarebbe una *chimera* che ingloba al suo interno organelli, ossia originarie cellule procariotiche cooperanti tra loro e originanti, nel corso di una lunga evoluzione, un nuovo tipo di organizzazione cellulare complessa. La cellula eucariote rappresenta quindi un sorprendente esempio di interdipendenza tra sistemi diversi e l'unione di più cellule eucariotiche per formare gli organi cellulari costituisce un livello ancora più avanzato di questa sinergia. I microrganismi, con i lavori di Margulis, entrano di fatto nella storia evolutiva umana, sebbene in forma non diretta attraverso successive simbiosi. In buona sostanza, discendiamo dai batteri. La vita sulla Terra è un'entità adattabile in cui i veri protagonisti, lungi dall'aver sembianze umane, sono i microrganismi. Come sostiene Telmo Pievani nella prefazione a *Gaia* di James Lovelock, la Terra è un sistema integrato dinamico, in cui «ogni organismo vivente, a partire dai microrganismi, plasma profondamente l'ambiente fisico e chimico della Terra, permettendo a noi mammiferi di grossa taglia di esistere»⁴⁹⁰. Così, procedendo a ritroso nel cammino che conduce alla nostra origine scopriamo che la biografia dell'umanità si incrocia, necessariamente, con la biografia stessa del nostro pianeta: «ognuno di noi è letteralmente fatto della Terra»⁴⁹¹.

Questa breve parentesi di apertura che ha evocato un tema di pertinenza delle scienze biologiche, dunque apparentemente distante dal tema che l'intitolazione di questo paragrafo contiene in sintesi, in realtà ci ha mostrato un meccanismo centrale che opera nelle energie vitali della biosfera, ma a ben guardare anche nelle forze sociali che attraversano la moltitudine umana: la cooperazione. Dagli intensi scambi e dalla fitta relazionalità tra organismi semplici si sono strutturati sistemi complessi. Sarebbe, infatti, riduttivo considerare la cellula eucariote come un'entità costituita dalla semplice unione di cellule procariotiche: la simbiosi *estende* i confini di ogni elemento in gioco, ne *aumenta* le possibilità, determinando così la nascita di una nuova forma di organizzazione che non coincide con la somma delle sue parti, ma costituisce a tutti gli effetti un nuovo organismo vivente. In altre parole, la cooperazione genera *innovazione*. E l'innovazione è legata imprescindibilmente al tema della globalizzazione che si intende affrontare. Forse, rappresenta il fattore che più di ogni altro lo qualifica e lo alimenta.

⁴⁹⁰ T. Pievani, Prefazione a J. Lovelock, *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2021, cit. p. 4.

⁴⁹¹ L. Dartnell, 2020, op. cit. p. 6

Quando gli individui cooperano tra loro ed intensificano i propri scambi sociali e culturali, si trasferiscono l'un l'altro conoscenze e saperi. La connessione tra gruppi umani favorisce lo sviluppo tecnologico e l'innovazione perché, come suggerisce Diamond, i popoli importano dall'esterno più di quanto inventano⁴⁹². Così, i flussi umani hanno permesso la diffusione delle conoscenze e hanno moltiplicato le occasioni in cui il sapere può ampliarsi ed accumularsi. La possibilità di spostarsi, migrare ed attraversare liberamente territori e confini è perciò condizione necessaria affinché le idee possano circolare all'interno di gruppi e società diverse, estendendo la frontiera del progresso scientifico ed umano.

A partire da queste considerazioni, alcuni teorici ritengono che il mondo sia sempre stato globalizzato perché l'umanità, fin dalla sua comparsa sulla Terra, è sempre migrata per necessità e conoscenza. L'ambiente, con le sue continue metamorfosi, ha forgiato la natura nomade degli esseri umani che alla ricerca di condizioni migliori e di habitat più ospitali hanno intrapreso viaggi di esplorazione e di scoperta, entrando in contatto con altri popoli. La storia dell'umanità, dunque, può essere letta nei termini di una progressiva estensione della scala dei rapporti tra esseri umani e di riflesso, come la storia del superamento di limiti, interni alla condizione di finitudine umana, ed esterni, intesi come barriere fisiche, distanze incommensurabili, confini naturali ed artificiali.

Gli eventi che interessano la nostra attualità ci offrono un esempio dell'importanza della cooperazione sociale nel mondo globalizzato ed «iperconnesso» (Dominici) in cui viviamo. La pandemia da Covid-19, nella sua dimensione tragica e distopica, come una lente di ingrandimento ci ha restituito un'immagine ancora più a fuoco delle criticità e delle contraddizioni che attraversano le società contemporanee, ma ci ha anche offerto una prova tangibile dei benefici che derivano dalla estensione dei confini della conoscenza e della cooperazione tra Stati nel perseguire obiettivi condivisi. Sachs (2020) sottolinea che, come già era accaduto con zoonosi precedenti come l'epidemia da HIV, gli organismi internazionali e i Paesi a livello mondiale hanno attivato le proprie risorse intellettuali ed economiche cooperando al fine di approntare soluzioni in grado di contrastare la pandemia e salvare in questo modo quante più vite umane possibili. In questi termini, oltre alla corsa ai vaccini che ha stretto la comunità scientifica in un vincolo di solidarietà globale, è bene considerare le misure che sono state intraprese a livello internazionale per fronteggiare la crisi sanitaria innescata dalla pandemia. Alcuni esempi da citare sono ACT (Access to Covid-19 Tools)

⁴⁹² Cfr. J. Diamond, 2014, op. cit. p. 382.

Accelerator, che rappresenta una collaborazione pubblico-privata che è stata istituita per rafforzare le strutture sanitarie, in particolare nelle realtà dei Paesi più poveri, e COVAX – COVAX AMC (Advanced Market Commitment) attivate grazie all’impegno sinergico dell’OMS, di GAVI (Global Alliance for Vaccines and Immunisation) e del CEPI (Coalition for Epidemic Preparedness Innovation). Questi strumenti sono volti a garantire un approvvigionamento equo dei vaccini e una copertura parziale delle spese correlate per i Paesi a basso e medio reddito. Sebbene non si siano rivelate sufficienti a garantire una distribuzione uniforme dei vaccini, tuttavia queste strategie internazionali testimoniano l’impegno delle istituzioni a livello mondiale a favore della cooperazione globale.

Il contesto della globalizzazione costituisce senza dubbio un fattore di rischio aumentato per la diffusione rapida e incontrollata delle epidemie e delle zoonosi. La diffusione delle malattie è uno degli «effetti collaterali», come osserva Steger, che il fenomeno della globalizzazione porta con sé⁴⁹³. Tuttavia, un mondo in cui informazione e conoscenza viaggiano senza confini spaziali e temporali ha certamente determinato il vantaggio di poter approntare risposte più rapide ed efficaci allo stato di emergenza e di adottare comportamenti di tipo imitativo basati sui riscontri positivi provenienti dalle esperienze di gestione della pandemia da parte dei Paesi colpiti per primi dal contagio. Sebbene ogni Stato abbia poi intrapreso percorsi decisionali interni, questa osmosi della conoscenza teorica e pratica ha prodotto un vantaggio complessivo di cui ciascun Paese ha beneficiato in termini, se non di risoluzione, quantomeno di miglioramento delle condizioni critiche di partenza.

La minaccia pandemica ha anche attivato circuiti virtuosi dal basso. Al livello della società non istituzionalizzata si sono moltiplicati gli interventi di solidarietà sociale e di mutuo sostegno da parte delle organizzazioni e delle associazioni del terzo settore o grazie all’iniziativa dei singoli che hanno agito, come spesso accade, tamponando l’assenza dell’intervento pubblico e fornendo aiuti che in moltissime circostanze si sono rivelati fondamentali. Le spese solidali, la produzione di mascherine al personale sanitario da parte di privati, di imprese riconvertite e di artigiani, la raccolta di soldi in beneficenza per la costruzione di ospedali-covid, gli aiuti reciproci tra vicini o nei confronti di persone in condizioni di marginalità sociale e in difficoltà economica, sono alcuni degli innumerevoli esempi di questa preziosa riserva di fiducia verso l’altro che ci hanno fatto sperare in un futuro migliore. Tuttavia, ad un anno di distanza da questo enorme «esperimento sociale» - così come è stata definita la pandemia dallo storico

⁴⁹³ Cfr. M. Steger, *La globalizzazione*, Il Mulino, Bologna, 2019, p. 35.

israeliano Yuval N. Harari in diverse interviste – si è rivelato l’aspetto contingente di questa “esplosione” di gesti solidali, confinata allo *stato di eccezione* legato alla crisi pandemica⁴⁹⁴. In altre parole, la situazione di emergenza non ha attivato processi collettivi di consapevolezza del valore della solidarietà sociale nel vivere comune, ma ha innescato stati di paura generalizzata, il vero sentimento unificatore in cui si è rifugiata la comunità davanti al completo smarrimento nei primi mesi del 2020. Così, l’atto di riunirsi sui balconi durante il lockdown nel nostro Paese può essere interpretato come una forma di ritualità apotropaica in cui la paura veniva esorcizzata attraverso stati di euforia e di entusiasmo generalizzati perché, come spiega Durkheim in *Le forme elementari della vita religiosa*, il rito permette di pregustare l’esito felice che intende preannunciare. Non a caso lo slogan che accompagnava queste manifestazioni di vicinanza e di unione solidale era: “andrà tutto bene”. Con il perdurare della situazione di emergenza l’emozione della paura, che aveva stretto la collettività in uno spirito di comunità, ha presto ceduto il posto alla conflittualità e alla rabbia sociale.

Il contesto pandemico ha reso evidente quanto gli esseri umani oscillino come pendoli verso poli antitetici che a ben guardare derivano da una logica unitaria: quello che Wilson (2020) definisce *eusocialità* e che ci spinge a stringere forti legami cooperativi con gli altri, ma al contempo a manifestazioni di violenza, anche estrema, nelle circostanze in cui il gruppo con cui abbiamo stretto il vincolo di appartenenza si avverte sotto minaccia. La storia dell’umanità viaggia lungo queste due corsie uguali e contrarie: solidarietà ed altruismo da un lato, competizione ed individualismo dall’altro, rappresentano i due catalizzatori del dinamismo storico. Nella prospettiva assunta, le tesi oppostive dei due principali pensatori dello “stato di natura”, Hobbes e Rousseau, trovano qui un punto di incontro: nella straordinaria complessità della condizione umana convivono sia un egoismo arcaico, che allenta e disfa i legami cooperativi in forza di una regressione ad uno stato primordiale di tribalismo, sia una socialità spontanea, che invece intensifica ed amplia la trama dei rapporti di interdipendenza ed altruismo. La questione centrale, allora, è piuttosto che la cooperazione si sia rivelata un meccanismo di straordinario successo evolutivo. La co-progressione gene-cultura ha premiato i comportamenti cooperativi tra gruppi che hanno permesso all’essere umano di raggiungere il

⁴⁹⁴ Beck ha parlato della solidarietà della paura che stringe le società in legami globali, ma la natura di questi legami è contingente, non vengono attivati come esito di un percorso di responsabilità e consapevolezza collettiva; cfr. U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, 2013; Hans Jonas ha invece sottolineato che la paura può giocare un ruolo fondamentale nell’attivazione dei processi di responsabilità sociale. Il filosofo scorge nell’emozione della paura la ragione di un agire responsabile, perché la paura è in grado di farci reagire e renderci più consapevoli di ciò che non desideriamo; cfr. H. Jonas, *Il principio di responsabilità*, Einaudi, Torino, 1989.

gradino più alto della catena alimentare e di uscire da quella condizione di dominio ed assoggettamento che costituiva la vita fino al paleolitico, in cui era preda in un mondo di predatori. La moderna scienza evoluzionistica evidenzia come nel nostro adattamento continuo sia centrale la selezione esercitata dall'ambiente sugli stessi comportamenti di specie plasmate dalle attività socioculturali di gruppo. È un tipo di selezione a cui sono soggetti i gruppi estesi in cui vi è un'organizzazione superiore stabilita da gerarchie e da quello che Wilson definisce il «principio della modularità», ossia la tendenza alla suddivisione in nuclei più ristretti che si specializzano in un tipo di funzione, in modo da apportare un vantaggio complessivo al gruppo⁴⁹⁵. La storia dell'umanità si è progressivamente sbilanciata verso un'adesione sempre più espansiva dei rapporti di cooperazione tra gli uomini e verso un'attenuazione del ricorso alla violenza cieca come strategia di risoluzione delle controversie e delle conflittualità. Questo non significa ignorare gli episodi di *distruttività umana* – parafrasando Fromm – di cui è costellata da tempo immemore la storia, ma considerare la ragione preponderante che il vivere insieme assegna alle virtù sociali della tolleranza, della fiducia e della cooperazione. Secondo la tesi esposta dall'antropologo Richard Wrangham⁴⁹⁶ la propensione umana verso comportamenti prosociali e collaborativi deriverebbe non già da un'innata bontà, ma da uno scostamento progressivo dell'essere umano da un tipo di aggressività reattiva che prevede una risposta violenta, immediata ed istintiva ad un'offesa o un torto subiti. A questo schema comportamentale “a caldo”, si contrappone per modalità e tempi di risposta, un tipo di aggressività proattiva, pianificata e dolosa, che oltretutto risulta essere, tra le due diverse forme, quella più letale ed efferata. L'antropologo, attraverso i suoi studi sulle società umane e sui gruppi di primati, evidenzia come il ricorso alla violenza reattiva sia divenuta residuale nelle società umane in cui viene osservata dalla maggior parte degli individui la norma della convivenza pacifica. Egli sottolinea come l'aggressività proattiva venga invece utilizzata per esercitare il controllo sociale sul gruppo e sarebbe proprio per quest'ultimo scopo che l'aggressività proattiva ha determinato l'autodomesticazione di Homo Sapiens. La tesi centrale di Wrangham è che il ricorso ad una violenza pianificata dal gruppo per il controllo sugli individui che adottano comportamenti di aggressività reattiva ha fatto in modo che fin dalle tribù di cacciatori-raccoglitori del Paleolitico gli atti di prevaricazione venissero disincentivati attraverso le esecuzioni. Questa tendenza all'eliminazione fisica di individui con una marcata propensione all'aggressione e all'egoismo tirannico sulla base di una decisione coordinata del

⁴⁹⁵ Cfr. E. O. Wilson, *Le origini profonde delle società umane*, 2020, op. cit. p. 33.

⁴⁹⁶ R. Wrangham, *Il paradosso della bontà. La strana relazione tra convivenza e violenza nell'evoluzione umana*, Bollati Boringhieri, Torino, 2019.

gruppo sarebbe un elemento costante in tutte le società e in tutte le epoche (perfino in quelle egualitarie e non accentrate dei Sapiens nomadi) che ha determinato una profonda influenza sull'evoluzione umana⁴⁹⁷. In questo modo il gruppo, esercitando una pressione sul singolo, ha indotto una progressiva inclinazione dell'intera specie umana alla docilità e alla tolleranza reciproche.

La tesi dell'antropologo e primatologo di Harvard nella sua peculiarità non si discosta poi significativamente dalla riflessione di Norbert Elias⁴⁹⁸ sul processo di civilizzazione dell'umanità. Anche per il sociologo tedesco la pressione sociale è responsabile del modo "civile" di comportarsi degli esseri umani. Elias insiste sulla capacità delle particolari forme di strutturazione sociale e di interdipendenza nel modificare l'habitus psichico umano. Così, secondo una traiettoria non pianificata ma neppure del tutto casuale, l'ambiente socioculturale entra nell'ereditarietà del singolo perché diviene di fatto determinante per la sua ontogenesi: ereditiamo tanto i geni, quanto gli ambienti fisici e sociali.

In definitiva, sarebbe questa «capacità senza precedenti di cooperare in maniera flessibile e in comunità formate da moltissimi individui»⁴⁹⁹ il *driver* dello sviluppo umano. La forza del numero in molti casi si è rivelata fondamentale per la sopravvivenza. In un certo senso, quindi, la cooperazione a scapito della competizione rappresenta un primo adattamento strategico di innovazione tecnica: unione ed altruismo costituiscono dei "dispositivi" originari o antropopoietici che hanno determinato lo straordinario successo evolutivo della nostra specie e hanno permesso di compiere rivoluzioni memorabili.

Per comprendere l'importanza dell'interconnessione tra gruppi umani e società diverse nell'importare conoscenza e favorire lo sviluppo tecnologico, può essere utile guardare alla storia dei primi insediamenti dell'Eurasia che diedero vita ad alcune tra le civiltà più fiorenti al mondo. Diamond sottolinea che «la possibilità di diffusione e di migrazione all'interno di un continente ha un grosso peso nella storia delle società che lo abitano, che nel lungo periodo tendono a condividere le innovazioni»⁵⁰⁰. Le condizioni geografiche e la conformazione fisica del territorio possono giocare un ruolo fondamentale nella crescita di una popolazione e nel suo sviluppo tecnologico perché barriere insormontabili ostacolano gli scambi tra culture e società, rallentando quindi i processi d'innovazione. Sotto questo punto di vista l'Eurasia, collocata

⁴⁹⁷ Ivi, p. 190.

⁴⁹⁸ N. Elias, *Il processo di civilizzazione. La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna, 1982.

⁴⁹⁹ Y. N. Harari, 2019, op. cit. p. 37.

⁵⁰⁰ J. Diamond, 2014, op. cit. p. 382.

lungo l'asse est-ovest del mondo, si trova in una posizione avvantaggiata, in quanto tale area non presenta barriere ecologiche insuperabili⁵⁰¹. Questo ha agevolato l'attraversamento e la migrazione di flussi umani con il loro bagaglio di idee e di culture differenti. Non a caso, questi territori si sono distinti nella storia dell'umanità per aver accolto i primi grandi insediamenti agricoli che hanno poi dato origine ai primi proto-Stati. Sachs, riprendendo un'espressione dello storico Ian Morris, ha definito «latitudini fortunate» queste zone eurasiche che furono caratterizzate dallo sviluppo e la fruizione delle prime innovazioni tecniche⁵⁰². Il Mediterraneo, la Mezzaluna Fertile e la Cina si resero protagonisti tra l'8500 e il 500 a.C. di uno straordinario dinamismo tecnologico⁵⁰³. Le principali innovazioni relative al continente eurasiatico avvennero infatti in questi territori: l'agricoltura, la domesticazione di animali, i primi caratteri cuneiformi in Mesopotamia e i pittogrammi in Cina, la metallurgia, la ruota e il carro⁵⁰⁴. I progressi in queste aree, come evidenzia Sachs, «superarono gli sviluppi coevi avvenuti nelle Americhe, in Oceania e in Africa al sud del Sahara, dove le innovazioni si diffusero molto dopo o arrivarono proprio dalle latitudini fortunate»⁵⁰⁵. Tra queste in particolare la Cina si distinse per essere «la prima nazione tecnologica al mondo»⁵⁰⁶. Questo successo eurasiatico è dipeso da alcuni vantaggi iniziali rispetto agli altri continenti. Le specie vegetali coltivabili e le specie animali domesticabili, come suggerisce Diamond, non erano diffuse ovunque sul pianeta, ma erano ristrette ad alcune zone. La presenza di queste specie rappresentava dunque un elemento fondamentale che favorì nella fascia climatica eurasiatica l'adozione della tecnica agricola e dell'allevamento. Generalmente nella storia delle società umane si osserva questa corrispondenza: ad una elevata densità demografica coincide l'adozione di uno stile di vita sedentario ad economia agricola di sussistenza e la nascita di società complesse ed accentrate. Il vantaggio di partenza connesso alle latitudini fortunate fu esclusivamente di natura fisica e geografica, ma costituì l'indispensabile premessa alla crescita demografica e all'espansione dei primi agglomerati urbani che diedero avvio alle più antiche civiltà del mondo. Nel caso della Mezzaluna Fertile, tuttavia, questo vantaggio iniziale non durò a lungo a causa del fatto che, sebbene questa terra possedesse un suolo rigoglioso grazie alle costanti inondazioni dei fiumi Tigri ed Eufrate, il clima arido e la scarsità di precipitazioni a lungo andare non permisero ai terreni coltivati di rigenerarsi ed accogliere nuove colture. In seguito alle ripetute distruzioni

⁵⁰¹ Idem.

⁵⁰² Cfr. J. Sachs, op. cit., 2020, p. 69.

⁵⁰³ Cfr. J. Diamond, op. cit., p. 385.

⁵⁰⁴ Cfr. J. Diamond, 2014, p. 385; Sachs, 2020, 70-71.

⁵⁰⁵ Sachs, op. cit., p. 71.

⁵⁰⁶ Diamond, 2014, op. cit., p. 387.

boschive i primi coloni causarono l'inaridimento di quei suoli che da fertili e rigogliosi si trasformarono in un ecosistema desertico. Come osserva Sachs, infatti non tutte le zone comprese nelle latitudini fortunate presentavano gli stessi vantaggi⁵⁰⁷. In ogni caso, l'assenza di barriere fisiche permise ai primi coloni agricoli di espandersi ed esportare la loro tecnica altrove.

Il caso della Cina è forse più emblematico. Anche il suolo cinese era caratterizzato da una fertilità naturale in grado di accogliere le preziose specie erbacee coltivabili. Ma a questo vantaggio se ne aggiunse uno ulteriore: la compattezza e l'unità a livello politico. L'uniformità politica e l'assenza di barriere interne all'esteso territorio cinese costituirono un notevole vantaggio dal punto di vista della circolazione delle idee e delle tecnologie. Tuttavia, anche in questo caso il vantaggio iniziale si trasformò a lungo andare in uno svantaggio perché a causa dell'egoismo di pochi al potere si presero decisioni sbagliate che decretarono di fatto la fine dell'impero.

Questi esempi dimostrano che il cambiamento e lo sviluppo umano sono determinati dall'intreccio dei tre pilastri che Sachs sintetizza nel titolo della sua opera: Terra, popoli e macchine. La storia della globalizzazione intesa come estensione della rete dei contatti tra esseri umani viene allora a coincidere con la storia stessa dell'umanità e deve perciò essere osservata da una prospettiva ampia in grado di cogliere le modalità attraverso le quali le tre variabili – la geografia, intesa come conformazione fisica del territorio, le istituzioni, intese come conformazione dell'ambiente politico e sociale e, infine, la tecnologia – si intersecano fino a formare l'intelaiatura di un mondo che si è progressivamente orientato verso una crescente scala delle interazioni globali⁵⁰⁸. L'immagine di una tela intessuta dalle fila di queste tre variabili sintetizza l'opera di trazione meccanica che ciascuna esercita sull'altra e del conseguente livello di interconnessione e reciproca dipendenza che rappresenta il reale elemento di complessità dell'intero sistema-mondo.

4.5 Le globalizzazioni

Declinare al plurale il concetto di globalizzazione equivale ad evidenziare l'intrinseco dinamismo da cui è animato tale fenomeno e il suo carattere processuale che lo sottrae da qualsivoglia velleità di incasellamento semantico e definitorio. La riflessione portata avanti dai

⁵⁰⁷ Cfr. Sachs, op. cit., p. 71.

⁵⁰⁸ Cfr. J. Sachs, op. cit., 2020, p. 29.

Global studies nell'ultimo decennio intende orientarsi proprio verso questa prospettiva, ossia quella di un'analisi che oltrepassa i tradizionali ambiti delle scienze politico-economiche per rifrangersi in uno spettro più ampio, in grado di storicizzare il concetto e ricomprendere i suoi molteplici effetti all'interno di un quadro multilivello e pluridisciplinare che risponda in maniera più esaustiva alla richiesta di complessità che solleva.

Il termine “globalizzazione”, come ci informa Steger⁵⁰⁹, è comparso alla fine degli anni '40 del Novecento, ma è solo intorno agli anni '90 che è entrato a far parte del lessico comune attraverso i mezzi d'informazione che hanno esteso il suo utilizzo oltre le fila di accademici e studiosi. La circolazione massiccia e l'abuso sconsiderato di questo termine negli ultimi decenni ha causato un conseguente appiattimento del suo significato che ha finito per diventare una *catch-all word* – una parola pigliatutto – o, per utilizzare un'espressione anglosassone, una cosiddetta *buzzword*, una parola che saltando di bocca in bocca corre il rischio di essere utilizzata a sproposito. Queste definizioni avevano la pretesa di piegare la complessità intrinseca del fenomeno sotto l'egida di un'unica narrazione caratterizzante. Come sottolinea Amartya Sen, in controtendenza rispetto alla semplificazione di certe analisi, la globalizzazione si caratterizza innanzitutto per essere «un concetto dai contorni non del tutto definiti»⁵¹⁰ che difficilmente può avere una lettura univoca, unilaterale e rispondente ad un pensiero unico. In primis, perché la globalizzazione agisce in un contesto mondiale, ma viene assorbita a livello locale. In tal senso, ciascun Paese riflette una propria visione del fenomeno sulla base delle trasformazioni che quest'ultimo innesca nel suo peculiare tessuto socioculturale e nell'assetto politico-istituzionale che lo contraddistingue dagli altri Paesi. Inoltre, al contrario di quanto rimarcano certe narrazioni che insistono tuttora sul carattere esclusivamente economico-finanziario – sintetizzato dalla cosiddetta «globalizzazione dei mercati», una formula comparsa nel 1983 in un articolo⁵¹¹ della *Harvard Business Review* che inaugurò il filone di ricerca sul *global trade* – la globalizzazione investe trasversalmente ogni ambito del sociale, sia in termini macro, dunque sul piano della società istituzionalizzata, che micro, ossia a livello delle relazioni tra individui.

Per usare le parole di M. Steger: «la globalizzazione è un processo antico che, nell'arco di tanti secoli, è passato attraverso precise soglie qualitative»⁵¹². La storia ha dunque conosciuto

⁵⁰⁹ Cfr. M. Steger, *La globalizzazione*, op. cit. p. 10.

⁵¹⁰ A. Sen, *Identity and violence*, 2006; trad.it, *Identità e violenza*, 2008, cit. p. 126.

⁵¹¹ Il riferimento è a: Ted Levitt, *The globalization of markets*, *Harvard Business Review*, 61, 3, 1983, pp. 91 – 102.

⁵¹² M. Steger, op. cit., p. 28.

molteplici forme di globalizzazione. Che si parli di età, di ondate, di ere, il punto su cui insistono le riflessioni di alcuni autori (Sachs, 2020; Steger, 2016) è che le società di tutte le epoche sono state interessate da forze o vettori globalizzanti che hanno riconfigurato gli spazi fisici e sociali e la loro percezione, sulla base dell'innesco tra geografia fisica, istituzioni e tecnologie (Sachs, 2020).

La suddivisione del fenomeno in tappe salienti ci facilita l'operazione di distinzione dei suoi caratteri fondativi, permettendoci così di delimitare il raggio di azione dei processi globali, senza per questo decretare la vittoria di una definizione sull'altra. Proprio in funzione delle sue caratteristiche più preponderanti, messe in luce ad inizio paragrafo, ossia il suo essere cangiante e fluido, è difficile riuscire a confinare il fenomeno in un'unica definizione che stia al passo con gli effetti social-alteranti che ridisegnano, spostano, restringono o estendono il paesaggio mondiale, costringendoci a ricalibrare la funzionalità di certi assetti dati per assodati.

In questa riflessione, pertanto, si seguirà una traccia che integra le visioni di alcuni tra gli autori che si sono occupati dello studio della globalizzazione. Secondo l'analisi di Sachs è possibile suddividere la globalizzazione in sette età; M. Steger seziona il fenomeno in cinque parti. Al di là del numero delle suddivisioni che ciascuno adotta, l'integrazione di tali riflessioni vuole sostenere l'ipotesi che intende la globalizzazione come un processo che ha inizio con la storia della nostra specie, mossa dalla convinzione che guardare a tale fenomeno significa osservare gli eventi salienti che hanno contribuito a formare l'immaginario umano del mondo. Una lettura estesa del fenomeno della globalizzazione può contribuire a comprendere come questo immaginario si sia di volta in volta modificato fino a determinare le dinamiche che caratterizzano il contesto attuale della globalità.

La globalizzazione consiste nel modificare forme di contatto umano⁵¹³. L'esperienza umana nel mondo è governata dalle forme apriori kantiane di spazio e tempo che il filosofo indica come gli strumenti della sensibilità con cui l'essere umano concepisce interiormente il mondo esterno. Queste coordinate appartengono ad ogni essere umano, ma non sono "utilizzate" in maniera univoca da ognuno. I dati spaziali e temporali sono infatti influenzati culturalmente. Per tale ragione il fenomeno della globalizzazione chiama in causa la questione per eccellenza, quella che si interroga sul significato di essere umani, poiché la percezione dei confini spaziali e temporali influenza in linea diretta la rappresentazione della nostra stessa condizione esistenziale. Noi *abitiamo* uno spazio, cioè il nostro corpo e *siamo* il nostro tempo interiore,

⁵¹³ Ivi, p. 19.

quello scandito dalla memoria che costituisce il supporto della nostra coscienza⁵¹⁴. Il fenomeno della globalizzazione ci obbliga quindi a riscrivere costantemente nuove cartografie dell'umano. Questo approccio vuole abbattere la retorica di certe letture che considerano la globalizzazione una faccenda oltre l'uomo, incontrollata o da cui viene controllato. In realtà, la globalizzazione è sempre esistita, è connaturata al modo in cui noi percepiamo gli spazi e a come queste costruzioni mentali modificano di volta in volta l'immaginario individuale e collettivo, nella consapevolezza che è l'intreccio tra natura e cultura a determinare la complessità della globalizzazione. Quest'ultima non è un fenomeno recente, ma coevo alla nascita della specie umana, camminatrice e nomade, in grado di creare "ponti" e innovazione continua.

Una prima fase della globalizzazione viene individuata da Sachs nella diaspora avvenuta circa 70,000 anni fa quando gruppi di *Homo sapiens* arcaici migrarono dall'Africa per raggiungere il continente eurasiatico in un processo noto come «Out of Africa». Questo non fu certo il primo tentativo di superamento dei confini continentali, ma dopo svariati insuccessi tale migrazione rappresentò la tappa di partenza del mondo globalizzato, perché a cominciare da questo evento i flussi umani «continuarono a migrare ed espandersi nel mondo»⁵¹⁵. Si era aperta una breccia verso est. I primi gruppi umani penetrarono nei continenti asiatico ed europeo, spostandosi dall'Africa verso l'Arabia, attraversando il Mar Rosso⁵¹⁶. È grazie alla fuoriuscita dall'Africa che si sono innescate trasformazioni dello spazio geografico e sociale e della loro rispettiva e compenetrante percezione da parte degli esseri umani. Il superamento dei confini continentali costrinse i primi Sapiens migranti a confrontarsi con territori, ecosistemi e popoli diversi che incisero sulla loro rappresentazione degli spazi fisici e sociali e dunque sulla loro memoria culturale che ridisegnò l'immagine che fino ad allora avevano concepito del mondo. Da queste esplorazioni discese una serie di altri eventi che con la stessa potenza di un innesco esplosivo rimescolarono le mappe del mondo allora conosciuto, contribuendo a complessificare le dinamiche mondiali. L'incontro con altri popoli determinò l'ibridazione dei diversi patrimoni del sapere, della genetica e della cultura e per questo diversificò l'ambiente sociale, introducendo nuovi elementi che si mescolarono ai vecchi, imprimendo una significativa accelerazione a quei processi trasformativi che condussero all'adozione di nuove forme di organizzazione politica, di nuove relazionalità sociali e nuove tecnologie. La globalizzazione è

⁵¹⁴ M. Cacciari, *Kairos. Forme della temporalità*, Lectio magistralis tenuta durante il Festival Fermo sui libri, presso Villa Vitali di Fermo, luglio 2021.

⁵¹⁵ Sachs, op. cit., p. 53.

⁵¹⁶ Ibidem.

infatti, un processo cumulativo da una prospettiva di lungo periodo⁵¹⁷, poiché il sapere tecnico di ieri rappresenta il punto da cui partire per i traguardi di domani. Il processo Out of Africa rappresentò quindi la premessa indispensabile alle rivoluzioni che caratterizzarono il periodo successivo e che portarono il fenomeno della globalizzazione verso una nuova fase.

Con il neolitico e la rivoluzione agricola si fa coincidere l'inizio della seconda età della globalizzazione. La transizione dal nomadismo al sedentarismo alimentò forme di connettività e di interdipendenza maggiormente strutturate. Come sottolinea Marco Revelli, l'adozione di un'economia di sussistenza basata sull'agricoltura determinò l'insorgenza di uno spazio nuovo, o meglio, trasformò lo spazio in "luogo"⁵¹⁸, un territorio che non veniva più percepito come spazio di attraversamento, bensì di radicamento. È secondo questi presupposti che presero forma le prime città-Stato. Le prime comunità agricole sperimentarono nuove forme di organizzazione sociale rispetto ai gruppi di cacciatori-raccoglitori che prevedevano una diversificazione delle attività tra i loro membri. In particolar modo, come sottolinea Steger, vi era un gruppo di uomini che non partecipava direttamente alla produzione agricola, ma era preposto all'invenzione di utensili ed altri manufatti⁵¹⁹. Questi artigiani, assieme al gruppo dei burocrati e dei soldati di professione che si occupavano della gestione centralizzata dello Stato, fornirono un contributo decisivo alla crescita dei primi agglomerati urbani. Eppure, nonostante l'impressionante sviluppo tecnologico (a loro si devono le principali innovazioni in campo tecnico, istituzionale e culturale su cui poggerà la successiva storia dell'umanità), le cosiddette civiltà alluvionali o fluviali dell'antico Egitto, della Mesopotamia, della valle dell'Indo, del Fiume Giallo e del Fiume Azzurro, attivarono flussi globali ancora limitati, soprattutto sulla lunga distanza. Queste prime civiltà, infatti, non possedevano ancora un livello di innovazione e di conoscenza tali da sfidare con successo i limiti geografici che le separavano dall'America e dall'Oceania.

La terza fase della globalizzazione ci proietta nell'età degli imperi. In questa riflessione a più voci che integra una suddivisione sistematica del fenomeno della globalizzazione così come ipotizzato da alcuni teorici presi in considerazione, c'è un'età intermedia che si colloca tra quest'ultima e la precedente, che Sachs distingue come età equestre. In effetti la domesticazione del cavallo risultò determinante nella dominazione di distanze lunghe che favorirono, per i popoli che ne adottarono sistematicamente l'uso, conquiste di nuovi territori. L'adozione del

⁵¹⁷ Cfr. F. Della Porta, *Una breve storia della globalizzazione*, Ronzani editore, Vicenza, 2021, p.11

⁵¹⁸ M. Revelli, *Globalizzazione, sicurezza e marginalità della politica*, Lectio magistralis presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze sociali, Umane e della Formazione, Università di Perugia, 20 maggio 2021.

⁵¹⁹ Cfr. M. Steger, p. 30.

cavallo sprigionò tutto il suo potenziale strategico in termini geopolitici e permise l'esplorazione, l'invasione e l'appropriazione di spazi lontani⁵²⁰.

Quando si parla di età degli imperi si fa riferimento a quel periodo storico che va dal 1000 a.C. al 1500 d.C., caratterizzato dall'ascesa e lo sviluppo degli imperi egizio, persiano, macedone, greco, azteco e inca, romano, cinese, indiano, bizantino, ottomano, mongolo, dei califfati islamici, del sacro romano impero e degli imperi africani del Ghana, del Mali e del Songhai⁵²¹. Fu un periodo di grandi innovazioni tecniche che incisero profondamente sul processo di globalizzazione⁵²² e che ne ampliarono significativamente i confini di scala. Come sottolinea Sachs, queste grandi civiltà si distinsero nella storia, oltre che per il loro dinamismo tecnologico, per la capacità di competere tra loro in termini di «gloria, credenze, ricchezze e potere, con un livello di ambizione ed energia mai sperimentato prima»⁵²³. Il progresso tecnologico aprì la possibilità di nuove rotte per l'emigrazione e sebbene quest'ultime non fossero ancora così capillari da riuscire a favorire una rete globale di interazioni, l'accelerazione impressa al processo di globalizzazione fu straordinario e caratterizzato da una forte trazione politica. Gli apparati statali, infatti, giocarono un ruolo di primo piano nel promuovere la diffusione di idee e l'implementazione di tecnologie e nuove istituzioni⁵²⁴. Audacia e superbia costituivano i moti propulsivi delle azioni politiche di questi grandi Imperi che puntavano ad accrescere in questo modo la loro potenza e la loro influenza altrove. Lo spazio veniva concepito come spazio di conquista, a cui ciascun impero mirava per realizzare civiltà globali e dominare su un mondo che si credeva eterno⁵²⁵. Questa concezione finì per esercitare effetti diretti sul processo di globalizzazione, che grazie allo spirito di conquista che animava gli imperi subì una impressionante accelerazione rispetto all'età precedente. Questi piani di dominio non si sarebbero mai potuti realizzare senza la tecnologia accumulata nei millenni precedenti e in particolare senza l'ausilio di una fondamentale invenzione: la scrittura. All'epoca degli imperi, alfabeto e scrittura erano diffusi in tutte e quattro le principali regioni dell'Eurasia: il bacino del Mediterraneo, l'Asia occidentale, meridionale e orientale. Attraverso la scrittura il pensiero si dotava di un supporto materiale molto potente, in grado di superare le barriere dello spazio e del tempo e di rendersi fruibile potenzialmente ovunque: la storia umana iniziava così ad essere documentata. Allo scopo di accumulare e moltiplicare la conoscenza

⁵²⁰ Cfr. J. Sachs, 2020, op. cit. pp. 73-81.

⁵²¹ Cfr. M. Steger, 2015, p. 32; Sachs, 2020, p. 89.

⁵²² Cfr. M. Steger, op. cit., p. 32.

⁵²³ J. Sachs, cit. p. 89.

⁵²⁴ Idem.

⁵²⁵ Idem.

sorsero le prime biblioteche, come quella celebre e maestosa di Alessandria del periodo greco-romano.

La tecnologia della scrittura trasmutava il pensiero in progetti di mondi. L'importanza cruciale che questa invenzione ebbe nel solcare le traiettorie principali che da quel momento in poi le diverse umanità avrebbero percorso fino a creare piccoli mondi a sé, con un proprio sistema di pensiero, una propria spiritualità e con proprie istituzioni, emerge nel concetto di «età assiale» del filosofo tedesco Karl Jaspers. Con la sua celebre formula, Jaspers individuava in un periodo di cinquecento anni, tra l'800 e il 200 a.C., una fase cruciale della storia in cui si imposero una nuova visione del mondo e filosofie che determinarono la successiva storia dell'umanità. Jaspers definisce "asse" questo periodo storico perché rappresenta un punto di cesura nel dardo della storia che ha messo fine al lungo periodo della preistoria: si introducono all'altezza di questo taglio nuove concezioni del mondo e si assegnano al vivere nuovi significati. L'analisi di Jaspers individua nelle aree dell'Occidente, della Cina e dell'India i teatri di questa svolta storica e a queste latitudini evidenzia la portata innovatrice delle idee di uomini leggendari: Confucio e Lao-Tse stabilirono le tendenze della filosofia cinese; le Upanishad e Buddha in India esplorarono le varie declinazioni del pensiero filosofico, dallo scetticismo al materialismo, alla sofistica e al nichilismo; Zarathustra in Iran diffuse la sua idea di un mondo diviso tra il bene e il male; i profeti apparvero in Palestina; Omero, filosofi come Parmenide, Eraclito e Platone e i poeti tragici fecero la loro parte in Grecia⁵²⁶. L'aspetto su cui l'opera di Jaspers insiste è la simultaneità con cui sorse questo nuovo modo di pensare e questa netta demarcazione con la narrazione mitica dell'epoca precedente. Il mito non perse le sue ragioni o legittimazioni, ma abbandonò il suo senso originario e di fatto venne rieditato in una versione nuova, diversa, in una parola: parabolica⁵²⁷. Nell'età assiale, come egli scrive, «vennero formulate le categorie fondamentali, secondo cui pensiamo ancor oggi, e poste le basi delle religioni universali, di cui vivono tuttora gli uomini. In ogni senso fu compiuto il passo nell'universale»⁵²⁸. Irrompe così, con l'età assiale, la coscienza morale o, come la definisce lo stesso Jaspers, una *spiritualizzazione*⁵²⁹. Tutto ciò che si è pensato e creato in quest'età ha costruito la base di tutta la storia dello spirito umano⁵³⁰. In questa *iniziazione dell'essere-umano* come *uomo interiore*, proiettato verso le grandi questioni dell'essere – l'infinito, il senso dell'esistenza e della condizione di incompletezza umana – il pensiero speculativo si allea con

⁵²⁶ Cfr. Karl Jaspers, *Origine e senso della storia*, Mimesis edizioni, Milano-Udine, 2014, p. 56.

⁵²⁷ Ivi, p. 58.

⁵²⁸ Ivi, cit. p. 57.

⁵²⁹ Ivi, p. 58.

⁵³⁰ Ivi, p. 73.

«uno sconfinato desiderio di comunicazione» ed è in questa parentesi che la scrittura diviene ancella della grande opera di palingenesi umana. Come specifica Jaspers, «la nuova iniziazione avviene nell'interpretazione e nell'assimilazione. La tradizione cosciente, gli scritti autorevoli e lo studio diventano un indispensabile elemento di vita»⁵³¹. La scrittura, ricorda Remotti⁵³², ha la capacità di fermare il tempo, di non far scivolare tutto nell'oblio ed è in questo senso che si rese funzionale all'esigenza di cristallizzare i nuovi principi cardine delle filosofie e delle scuole di pensiero in un tempo indefinito che propagherà la sua lunga eco nel corso successivo della storia dell'umanità. Come sottolinea Sachs, gli uomini dell'età degli imperi erano consapevoli di stare scrivendo la storia⁵³³ o perlomeno, una *nuova* storia, e che tale processo doveva partire dall'uomo stesso: da quel momento in poi lo scoprire (e capire) sé stessi diviene un compito infinito. La cesura operata con l'epoca precedente battezzava un nuovo cominciamento in cui al centro vi era l'essere umano. Tuttavia, per divenire esso stesso oggetto del pensiero speculativo bisognava cercare quel distanziamento necessario all'inferenza di sé, quel distacco che proprio la tecnologia della scrittura facilitava. Come spiega bene Ong, le tecnologie comportano trasformazioni delle strutture mentali ed in particolare la scrittura innalza il livello di consapevolezza, proprio grazie alla distanza che interpone tra il sé e i propri pensieri⁵³⁴. L'uomo comincia perciò ad appropriarsi di sé stesso ed intraprende percorsi di autorappresentazione che costituiranno il preludio, non solo delle nascenti filosofie universali, ma altresì della educazione, intesa come formazione e sviluppo delle potenzialità degli esseri umani e degli stessi nel contesto sociale.

In altre parole, non si può realmente comprendere la portata di questa epoca storica senza individuare l'intreccio significativo che intercorreva tra scrittura, tradizione culturale e apparato statale. Le religioni e le filosofie dell'età assiale verranno infatti assorbite dal potere politico divenendo parte integrante delle ideologie imperiali e continuando ad esercitare la propria influenza nel pensiero e nella prassi politica fino ai giorni nostri.

La ragione della simultaneità e del parallelismo di questa rivoluzione spirituale avvenuta in contesti ancora isolati tra loro rimane in ogni caso un mistero che Jaspers non risolve. Vi si possono addurre motivazioni legate a questioni di ordine fisico e geografico, per cui ancora una

⁵³¹ K. Jaspers, op. cit., p. 123.

⁵³² Il riferimento è a: F. Remotti, *Contro l'identità*, op. cit.

⁵³³ Cfr. Sachs, op. cit. p. 89.

⁵³⁴ Vedi Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna, 2001, p. 129; sul tema dell'importanza delle tecnologie legate alla parola nell'indurre trasformazioni delle strutture mentali è interessante la riflessione di McLuhan ed in particolar modo: *La Galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Armando Armando, Roma, 2013.

volta possono essere stati ecosistemi, risorse e caratteristiche morfologiche simili a modellare in maniera decisiva in questa fase della storia gli eventi dell'umanità.

Il concetto già espresso di «latitudini fortunate» torna a spiegare anche il nesso relazionale che lega il lungo predominio dell'Impero romano e dell'Impero cinese Han. Tali imperi sorgevano all'interno di fasce climatiche temperate che favorivano la coltivazione, garantendo tutta una serie di benefici a cascata: una elevata produttività dei raccolti, nonché la possibilità di estesi allevamenti animali, che si traducevano a loro volta in incrementi della popolazione e delle conquiste tecnologiche che animarono fiorenti commerci interni ed esterni agli imperi. Si stima che al I secolo d.C. le popolazioni della Cina Han e della Roma imperiale costituivano circa la metà della popolazione mondiale⁵³⁵. I territori di entrambi gli imperi furono definiti da frontiere naturali che li difendevano dalle minacce esterne e garantirono loro un predominio duraturo: la Cina Han ad est era lambita dall'oceano Pacifico, ad ovest dall'altipiano del Tibet e dell'Himalaya, mentre a sud dalla fitta giungla. Il suo unico vulnerabile fronte era il confine settentrionale caratterizzato dagli ecosistemi contigui del deserto del Gobi e della steppa eurasiatica ed era proprio attraverso questo varco che le tribù nomadi minacciavano i commerci cinesi, contribuendo a porre fine all'impero.

Alla sua massima estensione, l'Impero romano, invece, era bagnato ad occidente dall'oceano Atlantico sulle coste della penisola iberica, della Gallia e della Britannia, a nord dalle acque dei fiumi Reno e Danubio, ad est era delimitato dai Carpazi e dalle vette del Caucaso, mentre ad oriente i confini imperiali si inoltravano in Mesopotamia lungo le correnti del Tigri e dell'Eufrate, per poi riscendere fino alle sponde del Nilo e dei territori della costa settentrionale africana. Come sottolinea Dartnell i due imperi all'inizio del II secolo d.C. presentavano ulteriori analogie: da un punto di vista geografico potevano sfruttare i benefici derivanti dalla prossimità ai bacini acquiferi del mar Mediterraneo (o mare nostrum) per il trasporto e il commercio a Roma, e dei Fiumi Giallo e Yang-tze per la fertilità delle terre in Cina; da un punto di vista tecnologico si resero protagonisti di opere di ingegneria, come la costruzione di ponti e strade (Roma) e di canali (Cina); infine, entrambi gli imperi innalzarono mura di cinta a scopo di difesa dagli attacchi dei barbari⁵³⁶. Un ulteriore elemento accomunava queste due grandi civiltà e contribuì ad aprire nuovi varchi per l'ibridazione dei saperi tra oriente e occidente: la seta. Questa preziosa fibra era un «mistero tutto cinese»⁵³⁷: materia prima e tecnica di

⁵³⁵ Cfr. J. Sachs, op. cit. p. 100.

⁵³⁶ Cfr. L. Dartnell, op. cit., p. 205.

⁵³⁷ A. Vanoli, *Strade perdute*, Feltrinelli editore, Roma, 2019, cit. p. 86.

coltivazione furono tenute per secoli in gran segreto fino a quando, attraverso il commercio e le relazioni diplomatiche, non trapelarono informazioni oltre i confini⁵³⁸. La seta cominciava così ad essere commercializzata non solo in tutta l'Asia, ma fino alle coste orientali del Mediterraneo attraverso un'antichissima rotta che passò alla storia come Via della seta. Salutata così dall'Occidente durante l'Ottocento, questa espressione rifletteva un'immagine intrisa di orientalismo, che descriveva in maniera fuorviante un itinerario che in realtà si diramava attraverso un reticolo di strade che comprendeva molteplici città, centri e snodi nevralgici e che prevedeva anche una alternativa rotta via mare⁵³⁹. Oltretutto data la complessità degli ecosistemi e delle difficoltà a cui erano sottoposti i mercanti di questa rotta, assieme alla seta viaggiavano verso occidente anche altre merci come carta, ceramiche, cobalto iraniano⁵⁴⁰ e spezie come il pepe, la cannella, lo zenzero e la noce moscata. In buona sostanza, nell'età degli imperi la globalizzazione consisteva in fiorenti traffici commerciali che collegavano le regioni più popolate dell'Eurasia e del Marocco⁵⁴¹. Tuttavia, l'importanza rivestita da questa vasta rete di itinerari non si limitava solo al commercio. La Via della seta, crocevia di viaggiatori globali, ambasciate ufficiali e filosofi⁵⁴², esercitò una reale spinta al flusso di idee, uomini e religioni, accelerò i progressi della conoscenza in campo medico, astronomico, matematico e cartografico, agevolò il processo di adozione di nuove tecnologie come la staffa, la stampa e la polvere da sparo. A questa nutrita lista si aggiungeva anche l'aspetto negativo legato agli agenti patogeni che, come insegna la storia delle globalizzazioni, utilizzavano le trafficate rotte commerciali come corsie preferenziali per la diffusione di epidemie e pesti.

Un ultimo aspetto da considerare in questa analisi, per i riflessi che ebbe nel mercato delle merci, nella stipulazione di contratti tra privati e nel più ampio quadro delle relazioni di carattere politico con gli altri popoli, è la creazione nell'antica Roma di uno spazio totalmente nuovo: lo *ius*. Lo "spazio" del diritto, come osserva Revelli⁵⁴³, giocò un ruolo decisivo nella riconfigurazione degli spazi politici, sociali ed economici della Roma imperiale, costituendo una delle tappe salienti delle rivoluzioni spaziali relative a questa fase della globalizzazione.

⁵³⁸ Idem.

⁵³⁹ Cfr. L. Dartnell, op. cit. p. 205.

⁵⁴⁰ Cfr. A. Vanoli, op. cit. p. 86.

⁵⁴¹ Cfr. M. Steger, op. cit. p. 34.

⁵⁴² Cfr. Sachs, op. cit., p. 103.

⁵⁴³ M. Revelli, *Lectio magistralis*, op. cit. 2021.

Prendendo in prestito le parole di Sachs, nell'età classica «era in atto la costruzione di civiltà in grande scala. Quattro grandi civiltà si contesero il potere, pur intrattenendo nel frattempo scambi commerciali e un continuo interscambio di idee e tecnologie in tutta l'Eurasia»⁵⁴⁴.

Con l'età moderna si apre una nuova fase della globalizzazione e nuove concezioni della spazialità entrano a far parte degli immaginari collettivi. Irrompe sulla scena una nuova sfida e un nuovo spazio di conquista viene conteso tra gli Stati: il dominio sugli oceani. Fino all'età classica il primato della navigazione era spettato all'Impero cinese che con la sua ingente flotta di 317 navi e ventottomila uomini dell'equipaggio⁵⁴⁵ era responsabile delle principali missioni per mare, dominava le più importanti rotte marittime del commercio e le migliori tecniche di navigazione. Agli albori del 1400 la Cina si presentava agli altri regni destinata a diventare la più grande talassocrazia del mondo.

La storia però avrà in serbo una sorte diversa per la Cina dei Ming, che alle soglie della modernità perderà inspiegabilmente interesse per la navigazione, depotenzierà la sua flotta e si condannerà ad un ruolo pressoché nullo nello scenario delle nuove potenze marittime che si stava formando in Europa. Secondo alcuni storici, sul corso degli eventi hanno pesato alcune decisioni governative e l'adozione del confucianesimo a guida della ideologia imperiale cinese⁵⁴⁶. Qualunque siano le reali ragioni, la perdita di questo primato ebbe ripercussioni globali poiché decretò l'ingresso sulla scena delle potenze europee che si contesero il dominio del mondo noto, divenendo artefici delle principali rivoluzioni tecnologiche, nonché dei progressi scientifici ed economici che muteranno la traiettoria della storia mondiale. Dopo il settimo ed ultimo viaggio, con la morte del comandante di spedizione, l'eunuco Zheng He, la dinastia Ming ordinò la cancellazione di ulteriori viaggi, molto probabilmente per arginare la minaccia delle tribù nomadi delle steppe che continuavano a vessare dal fronte nord gli scambi commerciali e la stabilità dell'impero. Così la sfida degli oceani passò direttamente tra gli interessi primari dei sovrani dei regni d'Europa che preoccupati per la caduta di Costantinopoli e del controllo ottomano sul Mediterraneo orientale volevano assicurarsi una rotta commerciale verso l'Asia, alternativa alle vie marittime tradizionali e a quella della seta⁵⁴⁷. Così, finanziando ingenti ed ambiziose spedizioni con a capo coraggiosi ed esperti navigatori, nell'arco di circa

⁵⁴⁴ Sachs, op. cit. p. 110.

⁵⁴⁵ Sachs, op. cit. p. 112; Diamond, op. cit. p. 387.

⁵⁴⁶ Cfr. J. Diamond, op. cit. pp. 386-387.

⁵⁴⁷ Cfr. J. Sachs, op. cit. p. 115.

un secolo, nei primi decenni del 1500 le potenze europee si aggiudicarono il primato della circumnavigazione della Terra⁵⁴⁸.

L'evento cui si fa riferimento per individuare l'inizio dell'epoca moderna e di una nuova era della globalizzazione è storia nota. Tuttavia, la scoperta dell'America, si inserisce in un più ampio quadro di rivoluzioni spaziali che condurranno progressivamente ad un ribaltamento della prospettiva da cui l'essere umano era abituato a pensare il mondo e ad inferire la realtà circostante.

A partire dal 1492, come scrive Todorov, «il mondo è chiuso»⁵⁴⁹ e si dispiega per intero ai nostri piedi. Questa espressione non esaurisce il suo significato nella scoperta del Nuovo Mondo ma può essere colta alla luce di ulteriori rivoluzionarie scoperte, che probabilmente racchiudono la reale portata della transizione in atto in quell'epoca e degli effetti sovversivi sulla percezione delle coordinate spaziali a cui si accompagnò: l'eliocentrismo di Copernico e le scoperte galileiane del secolo successivo. La Terra non è più al centro dell'universo e questa riconversione avrà ripercussioni significative sulla percezione dell'esistenza umana che su queste nuove coordinate spaziali ri-orienta anche la categoria di infinito. Per l'essere umano si spalancano le porte del caos. In un passaggio del romanzo pirandelliano *Il fu Mattia Pascal*, lo stesso protagonista indirizza proprio a Copernico tutta la sua frustrazione per aver costretto gli uomini a adattarsi «alla nuova concezione dell'infinita nostra piccolezza» davanti all'infinita grandezza del cosmo⁵⁵⁰. Un cosmo che improvvisamente da entità ordinata, come sussurra la stessa etimologia del termine, diviene un oggetto indefinito, ancora tutto da esplorare. Comincia allora un fermento per la riscrittura della cartografia e vengono riconfigurate le mappe. Con il progresso negli studi astronomici progredisce anche la conoscenza della geografia. Cielo e terra rappresentavano i confini fisici per eccellenza, ma spesso le loro linee di demarcazione si confondevano. Lo studio della volta celeste era infatti in funzione della conoscenza della Terra: le costellazioni erano le strade del cielo con cui gli antichi si orientavano nel mondo. Come scrive François Wahl, citato da Calvino in *Collezione di sabbia*, «abbiamo potuto descrivere la Terra solo perché vi abbiamo proiettato il cielo». La cartografia rappresentava più di ogni altra «la scienza dell'inesplorato» e avanzava per ipotesi ed errori. La stessa impresa di Colombo si basava, com'è noto, su una premessa sbagliata: il navigatore genovese era in cerca delle Indie, guidato dalla convinzione nell'esattezza dei suoi calcoli e da quanto aveva appreso dai racconti

⁵⁴⁸ Ivi, p. 113.

⁵⁴⁹ T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'atro*, Einaudi, Torino, 1982, cit. p. 27.

⁵⁵⁰ Luigi Pirandello, *Il fu Mattia Pascal*, Newton Compton Editore, Roma, 2009; il riferimento è a p. 36.

dei viaggiatori. La scoperta dell'America fu l'errore più famoso della storia, l'esempio classico di serendipità. Tuttavia, «in ogni errore giace la possibilità di una storia», scrive Rodari; la storia del Nuovo Mondo, in questo caso. Ancora l'enciclopedico Calvino si sofferma a riflettere sul valore del "nuovo" nella scoperta delle isole caraibiche su cui Colombo approda: la conquista di una *nuova* terra e l'inizio di una *nuova* era è storia europea, ma dal punto di vista degli indios il valore del *nuovo* avrà tutto un altro significato: il significato di una *fine*. La novità porta con sé sempre un certo grado di estraneità: "nuovo" è qualcosa a cui le nostre categorie, il nostro ordine di pensiero non sono preparati. Su questo aspetto riflette Todorov in *La conquista dell'America*, declinando l'evento storico che inaugura la modernità attraverso il paradigma dell'incontro con l'Altro, il diverso per eccellenza, il *barbaros*, colui che si esprime attraverso una lingua indecifrabile. Il problema della lingua fu infatti, come spiega Todorov, l'elemento con cui più di ogni altro Colombo misurò la diversità degli indios.

In altre parole, si configura in questa età della globalizzazione lo spazio dell'inedito. Le esplorazioni per mare, per terra e per cielo accolgono l'inesplorato e costringono l'uomo a misurarsi con quanto ancora ignora di sé e del mondo. Le scoperte di Colombo, Magellano, Copernico e Galilei assunsero per tale ragione il significato di una vera e propria trasformazione esistenziale che ebbe effetti diretti tanto sulle biografie individuali, quanto sulla storia dell'umanità. È il riflesso delle grandi transizioni storiche, in cui globale e locale si intersecano e finiscono per confondersi.

Per comprendere la reale portata di queste conquiste bisogna inoltre sottolineare che la transizione dal modello geocentrico al modello eliocentrico ebbe ripercussioni anche nel sistema di pensiero filosofico. Lo schematismo di Kant assumerà lo stesso capovolgimento di prospettive copernicano ma applicato al meccanismo conoscitivo, al cui centro, anziché la realtà, troverà spazio l'intelletto con le sue categorie fondamentali.

Con la circumnavigazione della Terra ad opera degli spagnoli e dei portoghesi, Asia e Nord America tornarono ad essere collegate attraverso le nuove rotte oceaniche, dopo che con l'inizio dell'Olocene e del periodo interglaciale l'innalzamento delle temperature aveva sommerso il lembo di terra che tuttora si protende nell'attuale stretto di Bering. L'incontro tra Vecchio e Nuovo Mondo consentì la diffusione di colture, piante, animali e più in generale, di una cospicua ricchezza biologica che ebbe conseguenze di carattere globale. In particolar modo con il trasporto di piante ed animali domesticati dall'Europa vennero introdotti nel nuovo continente patogeni che ebbero effetti devastanti per le popolazioni americane. Come specificano Sachs

(2020) e Diamond (2014), la diffusione di patologie avvenne a senso unico verso il Nuovo Mondo, perché gli autoctoni non possedevano alcuna protezione immunitaria nei confronti dei patogeni veicolati dai conquistatori europei che dopo secoli di esposizione ai germi trasferiti dagli animali domestici avevano sviluppato le necessarie difese biologiche. Pertanto, coloro che nel corso dei secoli erano sopravvissuti avevano trasferito questo carattere di resistenza alla progenie⁵⁵¹. Si stima che patologie come vaiolo, influenza, tifo, morbillo, difterite e pertosse risultarono letali per la quasi totalità della popolazione indigena⁵⁵² (18-20 milioni di morti che corrispondevano ad una percentuale del 90-95% degli indigeni⁵⁵³). Questo fattore si rivelò notevolmente più efficace delle stesse armi e tecnologie militari in possesso dei conquistadores. Il successo dell'invasione europea si deve infatti in gran parte a questo elemento fortuito. Tuttavia, la superiorità europea militare e tecnologica non giocò un ruolo del tutto irrilevante. Le potenze europee possedevano le migliori tecnologie e strategie militari che importarono dalla Cina (come la polvere da sparo), ma fu in Europa che queste tecnologie vennero ulteriormente migliorate. La ragione di questi progressi è da ricercare nella frammentarietà del quadro politico in cui versava il continente europeo in epoca moderna e che produsse nel corso degli anni una prolungata instabilità causata da conflitti di religione. Come spiega Diamond la presenza di più centri di preminenza aumentava conflittualità e competizione, ma allo stesso tempo stimolava anche un fermento tecnologico e culturale. Quando una tecnologia o un'idea rivoluzionaria veniva adottata da un impero si trasmetteva rapidamente agli imperi vicini, al di là della posizione favorevole o meno dei governanti. La disunità politica europea arginava il protagonismo di singoli attori ed impediva a lungo termine che decisioni unilaterali e nefaste di pochi ricadessero sui molti. Al contrario di quanto avvenne invece nella Cina unita e politicamente compatta, in cui una serie di scelte sbagliate da parte di vari imperatori posero fine ad un impero con alle spalle 1700 anni di storia.

Con i commerci intercontinentali in Asia e in America si affermò il nuovo ordine del capitalismo globale. Questo determinò il sorgere di sistemi di produzione che importavano materie prime dalle terre oltreoceano e di società private orientate all'accumulazione di ricchezze, come la Compagnia britannica delle Indie Orientali fondata nel 1600 dalla regina Elisabetta e la Compagnia olandese delle Indie Orientali istituita nel 1602⁵⁵⁴. Come evidenzia Sachs, queste compagnie possono essere considerate come i prototipi di società di capitali del

⁵⁵¹ Cfr. J. Sachs, op. cit., p. 117; Diamond, op. cit., p. 187 e ss.

⁵⁵² Cfr. J. Sachs, op. cit., p.117.

⁵⁵³ Cfr. M. Steger, op. cit., p. 36.

⁵⁵⁴ Cfr. J. Sachs, op. cit., p. 123 e ss.

capitalismo moderno, in quanto organizzate attorno all'obiettivo della massimizzazione del profitto, ma ancor più attorno alla nuova morale dell'avidità, che giustificava le crudeltà perpetrate nei confronti di intere popolazioni ridotte in schiavitù⁵⁵⁵.

Al nuovo sistema economico faceva eco anche un nuovo modello politico che scaturì con la pace di Vestfalia e che sancì il principio della sovranità nazionale. Il territorio della nazione diventa così a tutti gli effetti il cardine su cui il diritto legittimerà il concetto di Stato moderno. La nazione diviene il nucleo delle appartenenze identitarie e si sostituisce alla frammentazione in piccoli feudi che aveva caratterizzato l'età medioevale. Il nuovo modello politico si fondava sul principio secondo cui la nazione era considerata l'unico organo supremo e dunque spariva anche l'ombra di una superiorità divina: nessuna autorità veniva riconosciuta al di sopra dello Stato.

Il dominio commerciale e politico oltreoceano fu dunque il risultato del possesso di un sapere accumulato nei secoli precedenti e migliorato nel tempo, che produsse un significativo vantaggio agli europei in terra straniera. Ogni potenza voleva assicurarsi l'ingresso nei mercati globali e per farlo era necessario possedere una superiorità navale, che garantisse il predominio sugli oceani e la colonizzazione delle terre.

Il dato principale da registrare in questa età della globalizzazione è la nascita del capitalismo globale. Si instaura un nuovo ciclo di produttività che da quel momento in poi crescerà ad un ritmo esponenziale e senza sosta fino ai giorni nostri.

Se l'età moderna ha avviato il capitalismo globale, nella successiva fase della globalizzazione che coincide con l'età industriale si infittisce la relazione tra tecnologia e commercio. Grazie ad una serie di invenzioni tecnologiche inizia il processo di industrializzazione che guiderà l'esodo lento, ma continuato fino ai giorni nostri, della popolazione mondiale dalle zone rurali alle zone urbane. Questa età si configura come un periodo in cui i cambiamenti subiscono un'accelerazione sorprendente che costituirà anche la cifra dell'epoca successiva. Come scrive Sachs, «è un periodo di trasformazione più rapida, profonda ed estesa di qualsiasi altra»⁵⁵⁶.

Le tecnologie furono le principali responsabili dello stravolgimento dei modelli di produzione. Agli inizi dell'800 la quasi totalità della popolazione mondiale viveva ancora in zone rurali e l'economia di sussistenza si basava prevalentemente sull'agricoltura. In seguito, progressivamente, le invenzioni tecnologiche intervennero a modificare ancora una volta gli

⁵⁵⁵ Ivi, pp. 130 e 136-137.

⁵⁵⁶ Ivi, p. 145

ambienti e gli spazi sociali, mutando lo stile di vita di uomini e donne. Alle soglie del 2000 il profilo delle società moderne era profondamente mutato rispetto ai due secoli precedenti: la metà del mondo affollava i centri urbani, l'aspettativa di vita era di molto aumentata (sessantasette anni di media), la povertà si era attenuata e il reddito medio della popolazione era cresciuto notevolmente⁵⁵⁷.

L'età industriale ha posto le basi dell'economia moderna. Per tale ragione, al fine di comprendere la contemporaneità è necessario analizzare quella che è passata alla storia con il nome di "rivoluzione industriale". Questa espressione è certamente evocativa dell'aspetto tecnologico e innovativo, ma il termine «rivoluzione» può estendersi anche ad altri avvenimenti coevi alle principali innovazioni di questo periodo. Ad esempio, come ci fa notare Sachs, il 1776 è un anno caratterizzato da eventi paralleli e separati che da una prospettiva storica di lungo periodo possono essere analizzati sotto una lente comune: l'invenzione di Watt della macchina a vapore inaugura l'età di predominio dell'Inghilterra e l'indipendenza americana preannuncia l'ascesa degli Stati Uniti come superpotenza mondiale del XX secolo. In un certo senso, l'eccezionalità di alcuni eventi rientra in un'ottica di regolarità da una prospettiva di lungo raggio come dimostra il costante declino degli imperi nel corso della storia. Ogni grande impero attraversa un periodo fiorente, a cui segue un necessario declino, come è già accaduto per Roma, per l'Inghilterra e ora sta avvenendo per gli Stati Uniti. Ad ogni fine corrisponde un nuovo inizio.

L'invenzione della macchina a vapore di Watt segna l'inizio dell'età industriale perché determina un punto di svolta nell'economia capitalista. Questa invenzione, infatti, permetterà di affermare una nuova modalità di produzione che darà vita alla fabbrica moderna, ma contribuirà anche allo sviluppo più efficiente di un sistema di trasporto delle merci su treni e navi a vapore. Non a caso dunque, l'Inghilterra, patria di Watt, fu il primo paese a guidare il processo di industrializzazione, ossia ad emanciparsi da una economia organica, la cui produzione di energia per la trasformazione delle materie prime e dei prodotti industriali non proveniva più dall'apporto fisico di uomini ed animali, ma dalle macchine⁵⁵⁸. La ragione di questo primato risiede in una serie di circostanze favorevoli che si verificarono nel paese anglosassone, sintetizzate qui di seguito: una diffusa fiducia verso la scienza e il metodo sperimentale; la facile reperibilità del carbone e una conoscenza approfondita delle tecniche di

⁵⁵⁷ Ivi, pp. 145-146.

⁵⁵⁸ Ivi, p. 150.

estrazione⁵⁵⁹; la presenza di una università che finanziava ricerche e che agevolò lo sviluppo di invenzioni tecniche, nonché l'apporto di miglioramenti a macchine già in uso. La macchina a vapore era già stata inventata da Savery nel 1699 ma si trattava di un prototipo molto dispendioso da un punto di vista energetico. I miglioramenti introdotti da Watt permisero alla macchina di raggiungere un livello di efficienza straordinario che garantiva un risparmio ingente di energia e di costi. Il contesto nel quale operavano questi inventori era quello di un generalizzato fermento che non poteva non moltiplicare il potere innovativo di ciascuno strumento: ogni nuova invenzione, come in un processo che si autoalimenta, spianava la strada alle invenzioni successive.

La macchina di Watt ebbe una portata storica. Tuttavia, senza i molteplici campi di applicazione aperti grazie ad un sistema di rete globale del commercio gestito dalle Compagnie multinazionali, tale invenzione non avrebbe avuto la stessa risonanza a livello mondiale. In altre parole, le innovazioni ed il successo della rivoluzione industriale furono la diretta conseguenza della straordinaria epoca di scoperte ed invenzioni che la precedette. Anche il capitalismo si affermò su coordinate globali grazie alle nuove rotte inaugurate nella prima modernità. Il globo si rimpiccioliva e la percezione delle distanze intercontinentali si ridimensionava all'interno di nuove categorie di pensiero che restituivano la rappresentazione di un mondo a misura d'uomo. La stessa vita sociale subì l'influenza di queste rapide accelerazioni. La maggiore produttività portò ad una crescita della popolazione, con conseguenti imponenti ondate migratorie che contribuirono a trasformare la socialità e gli schemi tradizionali su cui quest'ultima si era strutturata fino ad allora.

Il processo di industrializzazione entrò a pieno regime alla fine delle guerre napoleoniche. Come osserva Sachs, i paesi vicini all'Inghilterra avviarono la loro metamorfosi industriale più velocemente rispetto ai paesi più distanti. La vicinanza ad un centro di preminenza come aspetto centrale nella diffusione delle innovazioni e nell'adozione di modelli di successo è stata messa in luce da Diamond⁵⁶⁰: la geografia ancora una volta interviene per modellare le fortune dei paesi e dei popoli che li abitano. In effetti, la vicinanza all'Inghilterra rendeva il processo di industrializzazione più facile per i paesi confinanti che dipendevano da essa per l'approvvigionamento del carbone e per l'accesso al mercato⁵⁶¹. L'Inghilterra divenne così il centro del mondo e insieme alle regioni dell'Atlantico settentrionale e dell'Europa occidentale

⁵⁵⁹ Ivi, p. 154.

⁵⁶⁰ Cfr. J. Diamond, op. cit.

⁵⁶¹ Cfr. J. Sachs, op. cit., p. 158.

guidò il progresso tecnologico e industriale di quel periodo, nonché l'economia mondiale⁵⁶². La divergenza con le altre aree del mondo, in particolare Africa, Cina e India a partire dall'età industriale si fece sempre più ampia. Il fattore più importante per l'ammmodernamento era la vicinanza ad un sito strategico per l'accesso alle fonti di energia (il carbone, poi nel ventesimo petrolio e gas naturale). Anche gli Stati Uniti possedevano ricchi giacimenti di carbone e questo elemento risulterà fondamentale, assieme ad ulteriori fattori, per la sua ascesa a nuova potenza egemonica dopo il declino dell'Inghilterra alla fine della Prima Guerra Mondiale. Al termine del secondo conflitto, gli Stati Uniti possedevano già un predominio finanziario, tecnologico e geopolitico sul resto del mondo. L'esperienza delle due guerre mondiali coincise per l'Europa con la fine dell'influenza internazionale: il centro del mondo si era nuovamente spostato verso occidente e si inaugurava una nuova era a guida americana. Le premesse di questa nuova globalizzazione a trazione statunitense erano già visibili nel corso della Seconda Guerra Mondiale: gli Stati Uniti infatti furono l'unica economia ad uscire rinvigorita dopo il conflitto ed anche in termini di vite umane era il Paese che registrava la più bassa percentuale di perdite. Da quel momento in poi gli Stati Uniti si renderanno protagonisti di un dinamismo tecnologico guidato dalla scienza: come evidenzia Sachs, l'esperienza della guerra aveva contribuito a rafforzare la credenza nella scienza per il progresso e lo sviluppo del paese⁵⁶³. Tutto questo si riflesse nella diffusione di un generale benessere, nell'aumento della popolazione e di una posizione preminente nel quadro geopolitico internazionale che gli permise di accrescere la propria influenza e di avere un peso rilevante nelle scelte a livello mondiale⁵⁶⁴.

La fine del secondo conflitto mondiale coincise anche con la lenta ma continua fuoriuscita dei paesi colonizzati dalla dipendenza dalle potenze europee. Il processo di decolonizzazione condusse progressivamente ad un restringimento del divario tra Europa e Stati Uniti da una parte ed ex paesi coloniali dall'altra, che l'epoca industriale aveva determinato. Questo processo è responsabile in parte della recente riconfigurazione del quadro geopolitico mondiale che vede una progressiva sottrazione del predominio statunitense e che porterà ad un nuovo assetto politico globale, in cui una nuova superpotenza prenderà le redini della leadership mondiale.

L'aspetto rilevante da considerare in questa fase della globalizzazione è che tutti questi cambiamenti hanno interessato l'arco temporale di circa due secoli: mentre lo spazio continuava a dilatarsi il tempo si restringeva inesorabilmente. Nel breve periodo di una biografia umana

⁵⁶² Ivi, p. 160.

⁵⁶³ Ivi, p. 176.

⁵⁶⁴ Ivi, 177-178.

era possibile esperire direttamente di grandi transizioni storiche, un tratto che è divenuto l'impronta dell'epoca in cui tutti noi viviamo.

L'ultima età da prendere in considerazione è quella che ci riguarda da vicino e che costituisce la fase della globalizzazione incentrata sulla comunicazione e il capitale informazionale. Assistiamo in questa nuova età ad una vera e propria «*rivoluzione documediale*»⁵⁶⁵ o come ha suggerito Floridi (2014) siamo in una fase dello sviluppo umano che può essere definita come iperistoria (successiva alla preistoria e alla storia). Il luogo di questa rivoluzione sociale è il web, il cui avvento si candida ad evento saliente che annuncia l'ingresso in questa nuova età della globalizzazione. A partire dall'invenzione del web, quest'epoca ha visto svilupparsi in un processo a cascata una serie di innovazioni ed eventi connessi che hanno agito, riconfigurandoli, sugli ordini sociale, politico, economico e culturale. Tra questi, la rivoluzione delle tecnologie informatiche, la digitalizzazione, la nascita della comunicazione wireless e l'avvento di media digitali e social network. Il cambiamento più evidente che si accompagna a queste nuove tecnologiche è la ridefinizione degli spazi e dei luoghi sociali, poiché il web è potenzialmente ubiquitario. Ubiquità corrisponde anche ad isomorfismo del tempo: a prescindere dall'area geografica e dalla regione in cui si è, il tempo dell'azione sociale – quello concertato del lavoro cooperativo – diviene uguale in ogni luogo. È per questo che si parla dell'epoca attuale come ritmata da immediatezza e sincronicità: il web più di ogni altra tecnologia ha il potere di annullare i confini del tempo. Secondo Marco Revelli⁵⁶⁶ le rivoluzioni del '68 furono un primo assaggio di quella che sarebbe divenuta a tutti gli effetti la caratteristica saliente della contemporaneità, ossia l'annullamento delle barriere temporali e la contrazione degli spazi che permetteranno ai movimenti collettivi di contagiarsi in tempo reale e unire le proprie voci in un unico grido di lotta. Ciò che gli eventi del '68 annunciavano con largo anticipo, era, al di là del loro progetto politico fallimentare, una vera e propria rivoluzione antropologica ed esistenziale ad opera delle nuove tecnologie informatiche che di lì a breve stavano per irrompere nella vita di tutti i giorni degli individui.

La rivoluzione digitale fu il risultato di una invenzione straordinaria ad opera di Alan Turing: una macchina che operava una serie di operazioni matematiche per eseguire calcoli potenzialmente infiniti. Questa tecnologia trovò applicazione in origine in ambito militare. Giocò infatti un ruolo centrale nella strategia bellica americana durante la Seconda Guerra Mondiale quando venne utilizzata per decriptare i messaggi in codice dei nazisti. Naturalmente

⁵⁶⁵ M. Ferraris, *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Bari-Roma, 2021.

⁵⁶⁶ Cfr. M. Revelli, *Quel movimento che aprì la via alla globalizzazione*, Il Manifesto, 1° giugno 2009.

come già abbiamo messo in luce in precedenza, ogni tecnologia progredisce nel tempo, può essere affinata e perfezionata per migliorarne efficienza, prestazioni e funzionalità. Ogni tecnologia, in altre parole, segue una propria progressione evolutiva. Sachs (2021) descrive i vari interventi che il prototipo del calcolatore moderno subì nel corso del XX e XXI secolo e che condussero fino alla tecnologia attuale. Fu John Von Neumann a creare la macchina strutturalmente moderna – costituita da processore, unità di memoria, unità di controllo, unità di input e output ed un dispositivo di archiviazione esterna – ma fu grazie all’opera dell’ingegnere Claude Shannon che i programmi di calcolo ideati da Turing vennero adattati nel calcolatore moderno di von Neumann. Attorno alla metà del ‘900 fu il turno dei transistor, poi del circuito integrato fino ad arrivare alla miniaturizzazione che, come sottolinea Sachs, condusse ad una crescita esponenziale della velocità computazionale nella memoria e nella trasmissione dei dati, fattori fondanti della rivoluzione digitale⁵⁶⁷. Anche l’invenzione della rete condivide con il computer la stessa origine in ambito militare: nei laboratori statunitensi venne elaborato un metodo, la commutazione di pacchetto, che permetteva ai computer di comunicare tra loro senza interruzioni. L’invenzione della rete è un esempio di interazione tra tecnologie di terzo ordine (Floridi, 2014), ossia l’interazione che avviene indipendentemente dall’utente umano. Internet fu in seguito reso disponibile alle università americane e successivamente aperto all’uso commerciale nel 1987. L’evoluzione tecnologica grazie al progresso ha permesso ai dispositivi informatici attuali di raggiungere standard di velocità di trasmissione inimmaginabili nel recente passato, a tutto vantaggio della connettività mondiale. La rete internet rimane dunque la più grande invenzione del XX secolo, poiché ha concretamente inciso su ogni aspetto dell’esistenza umana: dalla politica, alle istituzioni, alla cultura, al lavoro, all’economia, allo stile di vita, alle relazioni sociali e all’educazione.

4.6 Deterritorializzazione e Stato Nazione

Le tecnologie informatiche e della comunicazione (ICT), le cosiddette tecnologie digitali, hanno avviato trasformazioni nel modo in cui inferiamo il mondo e nelle modalità con le quali si esplicano le dinamiche dell’azione umana. Le tecnologie digitali non hanno semplicemente moltiplicato gli spazi artificiali di cui fruire ma, operando in un senso più profondo e pervasivo nella vita delle persone, sono divenute «forze ambientali, antropologiche, sociali ed

⁵⁶⁷ Cfr. J. Sachs, op. cit. p. 190.

interpretative»⁵⁶⁸. Il web, in questo senso, rappresenta una vera e propria realtà fisica che ha fagocitato spazi di vita quotidiana in cui si concentrano le nostre principali attività pubbliche e private (lavoro, relazioni affettive, formazione, educazione). In particolar modo, le ICT stanno configurando, sempre più, il mondo secondo il criterio di una connettività diffusa, non solo tra esseri umani e tra esseri umani e macchine, ma anche tra cose e cose: il cosiddetto “Internet delle cose” è definito come quello spazio o quella realtà virtuale in cui i dispositivi tecnologici operano tra loro in piena autonomia dagli utenti umani⁵⁶⁹. Come suggerisce Floridi, in un futuro non troppo lontano assisteremo ad una rivoluzione per cui ogni cosa sarà connessa all’altra, senza soluzione di continuità⁵⁷⁰.

Il paradigma della connettività sembra essere in questo senso la cornice concettuale entro cui inscrivere il mondo contemporaneo. La grande rivoluzione alla base delle ICT risiede nella loro capacità di modificare la nostra percezione del mondo e di noi stessi e di declinarla in termini informativi. La «quarta rivoluzione» ci svela che, come per le tre precedenti – rivoluzione copernicana, darwiniana e freudiana – l’essere umano torna a mettere in discussione le proprie certezze riguardo al mondo e alla propria posizione “privilegiata” in esso. Le ICT ci dimostrano che non siamo più soli sul podio degli “enti” intelligenti, così come abbiamo scoperto di non essere al centro dell’universo in seguito alle scoperte di Copernico, né di occupare un posto differente rispetto agli altri animali con la teoria evolutiva di Darwin e tanto meno di essere integralmente “ciò che pensiamo”, come Descartes sintetizzava nel suo *cogito ergo sum*. In un certo senso, se si volesse rintracciare un *fil rouge* che attraversa le quattro rivoluzioni citate da Floridi, sarebbe quello di un costante processo di decentramento rispetto a quanto crediamo di noi stessi sulla base delle nostre (limitate) capacità percettive. La caratteristica essenziale della tecnologia prima di essere strumento in grado di migliorare la nostra esistenza è quella di alterare gli ambienti in cui viviamo, fino a crearne concretamente di nuovi. L’interazione con gli ambienti artificiali creati dalle ICT ha trasformato la nostra stessa natura: in questo senso, la lezione di McLuhan è ancora valida. Oggi l’infosfera si candida a nuova ecumene e per molte società «iperstoriche» (Floridi, 2017) il trasferimento in questa nuova realtà è già in atto.

Le nuove tecnologie esplicano la propria azione indiretta nel ridisegnare i flussi di mobilità e di scambio del sapere e del capitale umano, delle reti e delle relazioni umane. In altre parole,

⁵⁶⁸ L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l’infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2017, cit. p. 4.

⁵⁶⁹ Ivi, p. 45.

⁵⁷⁰ Idem.

costruiscono l'infrastruttura del mondo e nuove forme di spazializzazione. O meglio, decostruiscono gli spazi. La *despazializzazione* innescata dalle ICT opera ridimensionando l'importanza dello spazio e del territorio nell'esistenza umana. La vittima predestinata ed ostinatamente resistente a questo processo avviato a partire da più punti di innesco – globalizzazione, deregolamentazione economica, innovazione tecnologica legata al digitale – è l'ordine politico, nella sua caratteristica fisionomia, acquisita secondo i criteri della modernità. I suoi tradizionali confini concettuali e fisici vengono dissolti sotto le sferzanti correnti globali della rete e dell'infrastruttura digitale, che agiscono sugli spazi della socialità imponendo un regime esteso di virtualizzazione. Lo stesso *frame* narrativo entro cui contenere il concetto e la categoria del politico diviene indeterminato, sfumato rispetto alle connotazioni moderne di «territorio» e «Stato nazionale». La despazializzazione (o deterritorializzazione) si traduce in una perdita dei punti di riferimento tradizionali – nazione, popolo, identità – a favore di “costrutti” meno sclerotizzati, fluidi, «liquidi» per dirla con Bauman⁵⁷¹. La realtà diviene, in altre parole, sempre più mediale e mediata, filtrata e disincarnata.

Su questa scia narrativa, la lezione di Beck risulta attualissima nel cercare di comprendere la ridefinizione dei confini sociali e politici a cui le nuove tecnologie hanno condotto. Se ogni uomo o donna può interfacciarsi nel «qui e ora» con il resto del mondo, se la connettività globale non è mai stata così estesa come oggi, quella che si prospetta all'orizzonte degli eventi da circa vent'anni è l'emergere di una «società mondo» (Gallino, 2007). Ne consegue che per comprendere la politica attuale è necessario collocarla all'interno di una cornice concettuale diversa da quella tradizionale dello Stato-nazione. L'orizzonte prospettico delle decisioni collettive non è più confinato entro lo spazio nazionale, ma lo trascende acquisendo nuove coordinate che Beck identifica nell'«umanità» e nel «mondo»: sono questi i nuovi “binari” entro cui si muove la politica attuale, sostituendo le tradizionali categorie di «popolo» e «nazione». Come sostiene Gallino⁵⁷², è necessario adottare una *re-visione*, un concetto psicoanalitico che presuppone una nuova visione del mondo, ma anche una nuova visione del Sé nel mondo. Beck non a caso utilizza la formula «metamorfosi del mondo», concentrando la sua attenzione sul lemma “metamorfosi” in contrapposizione a quello di “cambiamento” e dei suoi sinonimi come “trasformazione” e “rivoluzione”. Il primo, infatti, rispetto ai secondi implica una reale sovversione delle vecchie, tradizionali certezze della società moderna: il termine “metamorfosi”

⁵⁷¹ La metafora della «liquidità» investe trasversalmente l'intera opera del sociologo tedesco, ma sul tema si vedano in particolare i seguenti titoli: *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*, Polity press, 2006; *Culture in a Liquid Modern World*, Polity press, 2011; *Modernità liquida*, ed. Laterza, 2011.

⁵⁷² Cfr. L. Gallino, *Una sociologia per la società mondo. Prime linee di un programma di ricerca*, in *Quaderni di sociologia*, 70-71, 2016, pp. 247-264.

individua una palingenesi totale delle modalità di riflettere il mondo e sé stessi in esso⁵⁷³. Una simile condizione modifica lo sguardo che si posa sulla realtà e per tale ragione investe l'intera esistenza umana poiché, come suggerisce la stessa etimologia, è una trasformazione radicale che passa attraverso la forma – *morfè* – dell'immagine del mondo.

La metamorfosi, inoltre, è un concetto che tiene conto di un aspetto centrale nella riflessione di Beck, e nello specifico l'elemento di imprevedibilità e di accidentalità implicante tale processo di rinnovamento mondiale. Per spiegare la sua tesi, Beck chiama in causa il concetto di «effetti collaterali» della modernizzazione⁵⁷⁴. L'uso della tecnologia, il suo costante affinamento e la conoscenza sempre più approfondita che ne deriva, strutturano ed alterano la realtà, offrendo all'esistenza umana nuovi spazi di possibilità, ma anche di rischio. L'opera dell'uomo coadiuvata dal progresso tecnologico inaugurato con l'età moderna e sotto un costante moto accelerato crea nuove realtà artificiali che incidono sulla stessa esistenza umana e sull'intero ambiente. Esiste cioè, come spiega Beck, una discrepanza tra finalità dell'azione ed effetti concreti a cui si accompagna. L'azione umana si svolge sempre all'interno di questo range indefinito che eccede lo spazio di azione della nostra volontà e che per tale ragione è fuori dalla nostra consapevolezza. Lo spazio degli effetti collaterali è uno spazio ignoto, invisibile e ingovernabile che corre lungo le traiettorie definite delle nostre azioni deliberate, disegnando deviazioni incontrollate. La capacità di prevedere il disastro climatico a cui l'umanità va incontro è un esempio di «effetto collaterale» della modernità che produce nuovi significati dei concetti di «futuro» e «giustizia», ossia produce nuove «immagini del mondo». Scrive Beck: «"immagine del mondo" vuol dire: per ogni cosmos c'è un corrispondente nomos, in cui si fondono certezze normative ed empiriche sul mondo, sul suo passato e sul suo futuro»⁵⁷⁵. La metamorfosi del mondo, questo processo non pianificato di palingenesi globale, è perciò generata dagli effetti collaterali che retroagiscono sugli individui attraverso gli immaginari o ideali collettivi, innescando una metamorfosi dell'*essere-nel-mondo*. Il cambiamento radicale sprigiona il suo potere retroattivo che stravolge le coordinate temporali della coscienza collettiva, rovesciandone la logica sequenzialità: un futuro distopico irrompe nel presente e attualizza una minaccia non ancora attuale. Il rischio, infatti, nel concetto di «società globale del rischio» di Beck, non è una fine annunciata, ma è avvertimento di una fine, una fine che è percepita in anticipo rispetto al suo effettivo accadimento, ma che pone nuove condizioni nel presente e nel passato. È nella definizione di una minaccia reale e planetaria, ossia che attraversa

⁵⁷³ Cfr. U. Beck, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Bari, 2017, p. 13 e ss.

⁵⁷⁴ Ivi, p. 14.

⁵⁷⁵ Ivi, cit. p. 15.

frontiere e travalica i confini nazionali, che la società globale del rischio diviene una società in transizione. Essa da un lato non si riconosce più in un passato che ha distrutto il presente e dall'altro non riesce a intravedere un futuro, se non nei termini esclusivi dell'incertezza. In questa fase di transizione la fluidità di certe concezioni e lo stesso offuscamento dei confini potrebbe essere letta come una strategia di adattamento collettivo. Sullo sfondo di un conflitto generazionale l'attuale società in trasformazione si sta strutturando sempre più verso forme di pensiero ideologico⁵⁷⁶. Non avere a priori una visione d'insieme e una chiara adesione collettiva sulla strada da intraprendere non è sintomo di riluttanza, ma concreta volontà di agire in maniera precauzionale rispetto ad un mondo che si avverte sotto minaccia⁵⁷⁷. L'assenza di confini incentiva una più "precisa" connessione col mondo e con la sua fragile impalcatura di incertezze: la consapevolezza del rischio globale genera il tempo della riflessione che domina sul tempo dell'azione.

La definizione dei rischi globali è connessa in prima linea, come spiega Beck, alla sfera della comunicazione nelle società globali. L'evoluzione dei mass media nei nuovi mezzi di comunicazione digitale ha prodotto «reti e flussi di comunicazione che si estendono oltre le frontiere e segnano la fine dei sistemi di comunicazione nazionale»⁵⁷⁸. La rete globale di comunicazione che coinvolge l'umanità intera è suscettibile di sempre nuovi scorrimenti di flussi che vanno a costituire quelli che Beck definisce «paesaggi di comunicazione globali»⁵⁷⁹. All'interno di questo spazio sconfinato di interazione comunicativa, oltre ai dati si produce una sorta di «riflessività organizzata»: dal consumo e dallo scambio di informazioni si producono ulteriori informazioni. Avviene cioè quel paradosso della contemporaneità messo bene in luce da Ferraris nei suoi recenti lavori (Documentalità, 2014; Documanità, 2020): siamo diventati consumatori che producono. In continuità con questa riflessione, secondo Beck, il web si configura come dato inequivocabile di un processo in atto, uno spazio in cui si sta svolgendo o compiendo inconsapevolmente la costruzione di un mondo cosmopolizzato⁵⁸⁰. Non si tratta per Beck solo di una alterazione della percezione dello spazio sociale, ma la concretizzazione di una realtà in cui gli spazi d'azione dei singoli subiscono una svolta cosmopolitica, cioè connettono soggetti indipendentemente dai confini nazionali, religiosi, etnici e di classe. Questo processo non si deve confondere con l'emersione di un processo di uniformizzazione dei

⁵⁷⁶ Ivi, p. 203

⁵⁷⁷ Idem.

⁵⁷⁸ Ivi, p. 142.

⁵⁷⁹ Idem.

⁵⁸⁰ Ivi, p. 153.

costumi o delle culture. Come osserva Robertson⁵⁸¹ la globalizzazione non determina in via unilaterale solo processi di omogeneizzazione, ma anche significativi processi di differenziazione culturale. Tutto questo aumenta il livello di complessità delle reti globali e quello della conflittualità sociale. Assistiamo così da un lato all'emersione di nuove forme di tribalismo e provincialismo, dall'altro di cosmopolitismo. Anche Beck si sofferma ad osservare come i flussi delle reti globali e della comunicazione digitale generino un duplice contrapposto processo di individualizzazione e di cosmopolitizzazione. Tuttavia, il sociologo tedesco interpreta questi due processi non come separati, bensì sovrapposti: l'individuo sempre più solo, prende le distanze dalle organizzazioni e dalle istituzioni, ma allo stesso tempo, come attore globale, sfrutta spazi di azione cosmopolizzati. È un po' come a dire, facendo risuonare le parole del Sommo Poeta, che «ha il mondo per patria». I rischi globali rappresentano una minaccia per la conservazione da parte degli Stati nazionali della loro autorità e sovranità territoriale perché è proprio sulla capacità di garantire l'incolumità e la sicurezza dei suoi cittadini che si fonda la loro legittimazione. In questa circostanza Beck individua il fallimento dello Stato-Nazione e della sua logica binaria basata sulla diade schmittiana amico-nemico. Nessuno Stato, infatti, è in grado da solo di attivare piani di azione e risoluzione delle minacce globali e del potenziale autodistruttivo del mondo forgiato dalla modernità, ed è per tale ragione che la svolta cosmopolitica si configura sempre più come l'unica strada da intraprendere per garantire la salvezza dell'umanità. In questo scenario di crisi globale, l'ideale cosmopolitico è divenuto dunque un'opzione realizzabile e necessaria, laddove prima era ritenuta desiderabile ma inimmaginabile da poter realizzare.

La crisi pandemica iniziata nel 2020 ha rappresentato una breve parentesi nella quale gli Stati-nazione hanno riacquisito pubblicamente un ruolo di spicco in particolar modo nella fase iniziale dell'emergenza. Così era già avvenuto in passato durante le crisi finanziarie, in particolare quella del 2008 quando il governo americano al fine di ristabilire un clima di fiducia tra cittadini americani ed istituzioni pubbliche aveva immesso nel mercato 800 miliardi di dollari. Il perdurare dello stato di crisi tuttavia, ha ulteriormente minato il legame già fortemente lacerato tra istituzioni e cittadini, innescando la nascita di movimenti populistici in tutto il mondo e il riacuirsi dei sovranismi in risposta al malcontento e allo spaesamento generale davanti alla crescente incertezza esistenziale e alla polarizzazione delle ricchezze nelle mani di poche imprese che gestiscono i flussi delle finanze mondiali – le cosiddette “imprese catch-all”. L'emergenza sanitaria legata alla diffusione del virus Sars-Cov2, così come la crisi finanziaria

⁵⁸¹ R. Robertson, *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Asterios editore, 1999.

del 2008, hanno reso evidenti i limiti dei governi nazionali nel fronteggiare un pericolo su scala mondiale. Sebbene le iniziative di solidarietà e di cooperazione non siano mancate, in particolar modo nella fase relativa alla corsa ai vaccini, l'evento pandemico ci ha mostrato che siamo ancora di fronte ad «un sistema internazionale di Stati-Nazione»⁵⁸², ancorato a principi di indipendenza e autonomia territoriale. Tuttavia, i governi, seppur nei loro esiti fallimentari, riescono ancora a conservare residui di legittimazione pubblica sfruttando, come ci informa Beck, l'invisibilità naturale di certe minacce planetarie (pandemie, crisi climatiche e finanziarie) e creando l'illusione di un «controllo di rischi incontrollabili» e della «prevedibilità di eventi imprevedibili», sotto l'egida della razionalità moderna e del calcolo previsionale. Incapaci di riconoscere i prodromi di una crisi incipiente, quando ormai la visibilità di certi rischi è fuori dal loro controllo, i governi attivano interventi ex post, ossia nel pieno dell'emergenza, che è la situazione dell'ingovernabilità per eccellenza. I cittadini, di conseguenza, non possono far altro che affidarsi alle istituzioni vigenti come scelta di default e non per un rinnovato spirito di fiducia nella classe dirigente. Nelle situazioni di crisi oltretutto, è il sentimento della paura ad essere strumentalizzato in modo da fornire il substrato su cui far attecchire le ideologie sovraniste, che reiterano una logica di divisione, anziché di unione e di collaborazione internazionale in uno spirito solidale. La crisi pandemica, così come la questione climatica, ci mostra in maniera inequivocabile i limiti di una politica ancorata alla conservazione di un ordine politico vestfaliano che di fatto costituisce, assieme alle altre minacce globali, un reale ostacolo «alla sopravvivenza dell'umanità»⁵⁸³.

Tale ordine cela sempre in sé la minaccia dell'ostilità poiché è contenuta nel suo stesso nucleo generativo: la contrapposizione amico/nemico rende sempre attuabile l'ipotesi della guerra. Il concetto di "noi" è delimitato da precisi confini di appartenenza identitaria, culturale e territoriale che individuano implicitamente chi sono "gli altri". Una simile dicotomia rende vana la realizzazione di un progetto cosmopolitico poiché rende sempre accessibile una sospensione dei diritti umani fondamentali nella prospettiva concreta della minaccia bellica. In altre parole, la dialettica amico/nemico implica l'idea che per taluni individui alcuni diritti fondamentali siano derogabili. Questa prospettiva entra così in rotta di collisione con la questione del riconoscimento della pari dignità di ogni essere umano e del principio universalistico dei diritti umani garantiti per tutti, senza alcuna distinzione. Nel progetto kantiano della pace perpetua è proprio la consapevolezza di un ineliminabile residuo di conflittualità insito nell'essere umano

⁵⁸² Cfr. U. Beck, 2016, op. cit. p. 49.

⁵⁸³ Idem.

a rendere concretamente attuabile e necessaria l'istituzione della pace. Lo stesso aggettivo «perpetua» costituisce per Kant un pleonasm⁵⁸⁴, poiché la sua specificazione si rende necessaria solo se si contempla un'idea di pace “temporanea” così come vuole la logica del Trattato, e non al contrario la logica dell'istituzione, che contempla invece una sua indefinita e perpetua conservazione, senza limite di tempo alcuno. Per Kant la minaccia della guerra configura di per sé stesso uno stato di guerra che lede la libertà di ciascuno e getta un velo di incertezza e imprevedibilità nell'agire degli individui, i quali, consapevoli della minaccia, possono mettere in atto azioni “preventive” di difesa, anticipando così le mosse di un potenziale nemico da combattere. Eppure, l'ineliminabile residuo di violenza che rende concreto il rischio della guerra possiede in sé un potenziale emancipativo, che può condurre alla realizzazione di uno stato di pace. È forse nella consapevolezza di un male universale che ci riconosciamo parte integrante della comunità umana. La riflessione di Beck e del suo «catastrofismo emancipativo» si situa proprio nella medesima direzione della riflessione kantiana sulla concreta minaccia della violenza umana come leva da cui ricevere la spinta necessaria per attuare una svolta cosmopolitica e raggiungere una condizione di liberazione definitiva dalla guerra. Nell'epoca contemporanea, in cui il criterio della connettività assurge a principio fondativo delle nostre società globali, le parole di Kant risuonano quantomai attuali:

«Ora, poiché con la comunanza (più o meno stretta) tra i popoli della Terra, che alla fine ha dappertutto prevalso, si è arrivati a tal punto che la violazione di un diritto commessa in una parte del mondo viene sentita in tutte le altre parti, allora l'idea di un diritto cosmopolitico non appare più come un tipo di rappresentazione chimerica ed esaltata del diritto, ma come un necessario completamento del codice non scritto sia del diritto politico sia del diritto internazionale verso il diritto pubblico dell'umanità, e quindi verso la pace perpetua, e solo a questa condizione possiamo lusingarci di essere in costante cammino verso di essa»⁵⁸⁵.

Kant, così come Beck, individua l'emersione di un nuovo «orizzonte normativo cosmopolitico» nell'impossibilità di ignorare il livello di integrazione e di interdipendenza tra gli individui nel mondo. La connessione globale fa sorgere istanze di giustizia sociale intragenerazionale ed intergenerazionale e di cittadinanza attiva, in quanto i rischi universali hanno un carattere socialmente dirompente, trasformano le società e gli schemi valoriali con i quali percepiamo

⁵⁸⁴ Cfr. I. Kant, *Per la pace perpetua*, Bur Rizzoli, 2013, p. 38.

⁵⁸⁵ Ivi, cit. p. 51.

noi stessi e gli altri in esse. «L'orizzonte normativo di un destino comune prende forma nella minaccia esistenziale per l'umanità» scrive Beck⁵⁸⁶.

Kant individua, inoltre, nella particolare forma sferica della Terra una morfologia che ci invita di fatto ad una prossimità spaziale. La forma sferica della Terra conduce inavvertitamente l'umanità a costituirsi in comunità, la cui immagine astratta segue le regole della geometria della sfera, come a voler simbolicamente evidenziare la condivisione di un comune spazio, e quindi di un comune destino. Il concetto di sfera è stato ripreso anche da Latour per spiegare che non esistono concetti oggettivi di “dentro” e “fuori”; o meglio, che non esiste nessun dentro poiché non vi è alcun fuori⁵⁸⁷. Questa dicotomia infruttuosa ci ha mostrato i limiti evidenti della separazione tra società e natura, un'aberrazione prodotta dallo schematismo valoriale dell'etica moderna e della crescita indefinita guidata dal mito del progresso. Le fotografie della Terra dallo spazio con la missione lunare ci hanno restituito una diapositiva della nostra condizione di vulnerabilità, dipendenti come siamo da un pianeta ormai depredato delle sue risorse e costruito a misura della macchina capitalistica. La rete, a suo modo, evidenzia Latour, ci ha offerto la possibilità di uno spazio aggiuntivo rispetto ad un ambiente saturo di scarti e di un'esperienza alternativa a quella reale, finendo per sovrapporsi ad essa⁵⁸⁸. È il potere trasformativo delle tecnologie ICT e dell'offuscamento dei confini tra online e offline a cui si accompagnano: l'esperienza dell'onlife così come l'ha definita Floridi ci costringe ad occupare uno spazio di frontiera, in cui non si è mai completamente in un posto. La comunicazione digitale effettua scambi rapidi dei binari concettuali sui quali viaggia la visione stessa della società attraversando le stazioni intergenerazionali. La comunicazione digitale è un agente di trasformazione, agisce come un significante nuovo, incentivando nuovi modelli di “società” secondo coordinate spaziali e temporali differenti che rendono possibili all'esistenza umana esperienze di simultaneità e dispersione nello stesso istante. Noi e «gli altri globali» siamo nello stesso spazio e nello stesso tempo, sebbene in un «altrove», in una realtà nella realtà: quella che Floridi definisce «infosfera». La rete è un luogo per sua natura aperto e sconfinato, suscettibile di scorrimenti e punti di contatto sempre nuovi, tali da rendere irrilevante l'appartenenza ad un territorio che, in assenza di punti di discontinuità, diviene dunque il medesimo per tutti. Ognuno di noi, infatti, occupa lo stesso spazio perché non ve n'è altri, o meglio, non è più importante rilevarlo. Ogni punto diviene saliente: l'isomorfismo indotto dalla rete genera

⁵⁸⁶ U. Beck, op. cit. p. 144.

⁵⁸⁷ Cfr. B. Latour, *Sfere e reti: due modi per interpretare la globalizzazione*, in *Cartografie dell'attualità*. Per una critica della ragion spaziale, Philosophy Kitchen, anno 2, n. 2, 2015, pp. 143-153.

⁵⁸⁸ Idem.

indifferenziazione delle coordinate spaziali che finiscono così per annullarsi. Destra-sinistra, alto-basso sono categorie che si svuotano di significato quando ci si muove in uno spazio sferico. A questa metamorfosi strutturale la politica risponde con una resistenza inveterata poiché nasce proprio con lo scopo primario di “dividere” lo spazio (destra e sinistra, le sue coordinate per eccellenza). Per tale ragione, fatica ad integrare le differenze - «è la grande generalizzatrice»⁵⁸⁹ tuonerebbe Leo in *Ho sposato un comunista*, contrapposta alla letteratura capace invece di interrogare il caos e le molteplici sfumature del vivente – e tantomeno riesce a dialogare con una realtà che si appresta verso un crescente dissolvimento dei suoi confini. Al contrario, la politica dovrebbe avere il compito primario come esplicitò Kennedy in un suo celebre discorso nel 1963, di fare del mondo un luogo in cui le differenze non siano annientate, ma possano convivere pacificamente. Rispettare le differenze significa saper riconoscere la salienza dell’interdipendenza del mondo in cui viviamo e del necessario contributo di ognuno nel dare forma alla realtà. Questo è l’ideale a cui aspira la giustizia sociale nell’idea di Amartya Sen, ossia creare le condizioni per permettere ad ognuno di aspirare al proprio differenziale, al proprio ideale di vita buona, senza che questo sia minacciato o ostacolato perché non conforme all’ideale egemonico. Sviluppare un’etica della relazione è il compito che ciascuno Stato dovrebbe prefiggersi e perseguire attraverso forme di dialogo trasparente, senza zone d’ombra. Una realtà che la politica fa fatica a mettere in atto. In questo senso le tecnologie dell’informazione risultano democratizzare l’informazione, rendono più trasparente l’informazione: più chiarezza significa maggiore responsabilità o responsività. Tuttavia, nonostante gli sforzi di remare controcorrente, le politiche dei governi nazionali devono arrendersi ad un’evidenza fattuale: «viviamo [già] nella metamorfosi del mondo»⁵⁹⁰.

4.7 L’erranza: una condizione antropologica

Alla luce di quanto esposto finora, è possibile affermare senza esitazione che il mondo contemporaneo è attraversato da una richiesta di «mobilità» trasversale che interessa pressoché ogni ambito della nostra esistenza. Le mutate condizioni di vita dei cittadini globali ci impongono dunque di riflettere ancora, illuminandoli da una prospettiva consapevole dei mutamenti recenti e di quelli incipienti, sui concetti di nomadismo e stanzialità. Scrive Sabino Cassese nel suo recente sforzo scientifico: «le economie si sono globalizzate e al sempre

⁵⁸⁹ P. Roth, *Ho sposato un comunista*, Einaudi, 2014.

⁵⁹⁰ U. Beck, *La metamorfosi del mondo*, op. cit., p. 14.

risorgente nazionalismo economico restano uno spazio e un tempo via via più limitati. Il mondo è circondato da una rete di mezzi di trasporto, terrestre, marittimo, aereo, con i quali ogni giorno, o ogni mese, o ogni anno si muovono quasi tutti gli abitanti della Terra, che divengono sempre meno stanziali»⁵⁹¹.

Il mondo contemporaneo, chiusa la parentesi storica della modernità e delle grandi narrazioni, sperimenta un ritorno alla dispersione spaziale e alla frammentazione sociale. L'epoca moderna al contrario rintracciava nella stanzialità e nel radicamento ad un territorio il suo ideale collettivo; tuttavia, il delirio utopico di un immobilismo come condizione di imperturbabilità eterna si è frantumato come una porta di vetro contro la realtà di un mondo che diveniva sempre più complesso ed imprevedibile. La modernità ha illuso l'umanità di poter dominare il tempo attraverso un controllo dello spazio. È in effetti nel secondo principio della termodinamica che si racchiude il suo sogno delirante: governare l'irreversibilità degli eventi. La fissità in un territorio cela un piano di dominio ben più ambizioso della semplice appartenenza, ossia quello di controllare il tempo della Storia che, come scrive Foucault, rappresenta «la grande ossessione che ha assillato il XIX secolo»⁵⁹². Con la modernità l'umanità ha creduto di aver trovato il proprio posto nel mondo, di possedere la chiave di volta dell'esistenza umana nella dimensione della razionalità positivista. Tutto era perfettamente riconducibile al criterio scientifico di causa-effetto, il calcolo razionale rendeva ogni cosa prevedibile, anche la storia umana. Così i grandi Imperi prima e gli Stati nazionali poi hanno tentato di direzionare il timone della loro nave verso una rotta pianificata a tavolino. Il XIX secolo inaugura la fine del mito e il trionfo della razionalità dell'uomo moderno, il quale si impossessa simbolicamente delle cesoie della Moira greca Atropo e costruisce la sua immagine di Sè come padrone del proprio destino. L'appartenenza ad un territorio sigilla la fondazione di un nuovo cominciamento. Si scindono i nessi significativi tra i concetti di sedentarismo e nomadismo e quest'ultimo si annulla per assimilazione coatta al primo. L'asimmetria di tale rapporto ricalca il carattere di eccezionalità e follia del nomade: il vagabondare è considerata una pratica aberrante, caratteristica dei diseredati, dei diversi. Non a caso al culmine del vortice parossistico del nazifascismo vi sono gli ebrei, un popolo senza terra che Hitler eleggerà a proprio "nemico assoluto". Il nomadismo, prima di costituire una modalità di esistenza, è, in effetti, una cosmologia che contempla l'idea di deviare imprevedibilmente dal tracciato stabilito, dal paradigma della linearità che ha strutturato l'epoca moderna.

⁵⁹¹ S. Cassese, *Una volta il futuro era migliore. Lezioni per invertire la rotta*, Solferino, 2021, cit. p. 5.

⁵⁹² M. Foucault, *Eteorotopia*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2010, cit. p. 15.

Lo smarrimento dell'uomo contemporaneo è cominciato con la fine delle utopie, ci ricorda Foucault, il quale definisce quella attuale l'epoca dello spazio. Per il filosofo francese «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 il mondo si sperimenta, credo, più che come un grande percorso che si sviluppa nel tempo, come un reticolo che incrocia dei punti e che intreccia la sua matassa»⁵⁹³. Lo «spirito del tempo» della contemporaneità si individua proprio in questa coesistenza degli opposti, nella riappropriazione di spazi del rimosso, che il dualismo moderno aveva scisso ed occultato. Maffesoli (2000; 2004) a tale riguardo, inquadra la modernità nel suo carattere schizofrenico, nelle cesure che attua tra mente e corpo, tra spirituale e materiale, tra civiltà e barbarie, tra uomo e natura. La schizofrenia corrisponde alla dicotomizzazione che rompe l'unità. «In principio era il Caos» scrive Esiodo nella Teogonia, proprio perché ogni mito di fondazione principia con una situazione di indistinzione di tutte le cose. La cesura del pensiero razionale determina un inizio, ciò che viene distinto inizia così ad esistere alla luce di un senso che gli viene attribuito nell'atto stesso del taglio, della distinzione. Il processo di razionalizzazione generalizzata avviato a partire dalla Riforma protestante opera un'incisione che separa gli uni dagli altri gli elementi giudicati tra loro estranei, determinando così il trauma dell'epoca moderna. L'opera di secolarizzazione si unirà poi al progressismo e alla fede nella scienza che guideranno i processi di industrializzazione e di urbanizzazione nel XIX e XX secolo.

Come ogni sistema integrato, anche le società umane così come gli elementi che costituiscono la biosfera attraversano dei cicli, delle fasi di transizione in cui stati incipienti decretano la fine di stati pregressi. La fine di un'epoca inaugura un nuovo principio, ma ci permette di leggere come in un fermoimmagine i processi dominanti e gli avvenimenti che ne hanno disegnato il profilo. Epoca deriva infatti dal greco *epochè*, cioè sospensione, arresto, a cui segue per contro un incremento di entropia e di energia vitale. La postmodernità è una condizione di esistenza che si rispecchia nella fine dell'epoca moderna, che esce «dalla crisalide dell'antimoderno»⁵⁹⁴, per far transitare nuovi elementi in gioco. È la fine delle certezze che inaugura il predominio delle incertezze. I nuovi coefficienti valoriali sorgono sulle rovine dei precedenti, dopo che la connessione globale e l'informatizzazione massiva prodotta dalle nuove tecnologie hanno generato e allargato la maglia glutinica di una riflessività profonda sulla parentesi storica appena conclusa e sulla quale pesa l'atto d'accusa di aver mostrato tutto il potenziale distruttivo

⁵⁹³ Idem, cit. p. 18.

⁵⁹⁴ D. Harvey, *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano, 2010, cit. p. 11.

del suo progetto fallimentare. La spinta in avanti deve necessariamente provenire da una profonda rincorsa, da una riflessione che guarda molto indietro per poter guardare avanti. Una lunga eco che ritorna dal passato per sintonizzarsi meglio con il futuro. O meglio, per identificare la distopia, il luogo dell' indesiderabile e da cui si deve necessariamente deviare per cambiare strada. Questa ricorsività del giudizio testimonia la riabilitazione di valori che si credevano ormai superati. Maffesoli utilizza l' analogia della spirale⁵⁹⁵ per individuare questo movimento tipico della contemporaneità e spiegare il ritorno alla complementarità tra elementi forzatamente disgiunti: materiale e immateriale, ragione e sentimento.

Questo moto di andata e ritorno sintetizza lo spirito nomadico che sta dando forma all' attuale società di transizione. Il nomade si inoltra così lungo cammini suscettibili di essere percorsi a ritroso, in cui la reversibilità è giustificata dall' assenza di mappe stabilite a priori lungo traiettorie obbligate e da mosaici di sentieri che si aprono al divenire e al suo potenziale. Non a caso il poeta scriveva: «non c'è cammino, il cammino si fa andando».

Una nuova sensibilità ri-emerge alla coscienza collettiva da uno stato latente di incoscienza quasi come fosse una ineliminabile costante antropologica. Scrive Maffesoli che «l' erranza, il nomadismo sono iscritti nella natura stessa della natura umana, tanto quella individuale quanto quella sociale»⁵⁹⁶. Questi stati di transizione sono il riflesso della vita cosmica e del suo inarrestabile mutare intrinseco alla totalità del vivente. Sono infatti piccoli moti oscillatori che custodiscono il significato della vita biologica. I processi cellulari si fondano su modelli periodici di fluttuazione di molecole, così come molti fenomeni fisici si basano su costanti oscillazioni⁵⁹⁷. Nella loro apparente immobile esistenza anche gli alberi possiedono radici mobili che si protendono verso ogni direzione in cerca di nuove sorgenti e in alcune fasi dell' evoluzione del pianeta la vegetazione ha letteralmente “marciato” verso ambienti con condizioni climatiche più favorevoli alla sopravvivenza. Come ci informa Dartnell, durante le ere glaciali la flora (e la fauna che la seguiva) era costretta «ad oscillare verso Nord e verso Sud come una marea vivente»⁵⁹⁸. Questo ritmo incessante fa fluttuare la biosfera da stati di caos a stati di quiete, alla ricerca di un costante equilibrio tra gli opposti, di un equilibrio nella coesistenza. L' ambiente (o la biosfera) è un sistema complesso, in cui il cambiamento e il perpetuo divenire sono funzionali a garantire un elevato tasso di biodiversità. L' equilibrio degli

⁵⁹⁵ M. Maffesoli, *La nostalgie du sacré. Le retour du religieux dans les sociétés postmodernes*. Les Édition du Cerf, 2020, pos. 334 kindle.

⁵⁹⁶ M. Maffesoli, *Del nomadismo. Per una sociologia dell' erranza*, Franco Angeli, 2000, cit. pag. 51.

⁵⁹⁷ Cfr. A. Mann, *Life's little oscillations*, in Knowable magazine from Annual Reviews, March 2020.

⁵⁹⁸ Cfr. L. Dartnell, op.cit., p. 39.

ecosistemi viventi trova infatti la sua forza nel maggior numero di specie in grado di contenere. Il progressivo declino della biodiversità riduce la complessità del sistema-ambiente ed è la prova tangibile della *reductio ad unum* operata dalla mente capitalistica. Questa ratio estesa a criterio fondante della modernità livella le differenze, annulla le diversità e riduce tutto ad un unico quantum: il profitto. Tuttavia, un sistema impermeabile che sigilla le fenditure verso l'esterno in quanto estraneo, è destinato ad implodere e consumarsi dentro. L'energia vitale di ogni sistema, da quello biologico a quello sociale, proviene dalle anomalie introdotte dall'esterno che permettono il divenire creativo e il ristabilirsi di nuovi equilibri biodinamici. La vita è per questo governata dall'impermanenza di tutti gli stati⁵⁹⁹. Attualmente, questo principio di instabilità è di fatto entrato prepotentemente nei nostri schemi mentali, individuali e collettivi, con cui significhiamo le nostre modalità di vivere e di concepire l'esistenza. Il nomadismo diviene così un contenitore concettuale attraverso cui leggere le condizioni esistenziali degli individui nelle "mutanti" società contemporanee in grado di imprimere un ritmo sempre più serrato e destrutturato al loro vagabondare tra le esperienze plurime ed irregolari delle molteplici «province di significato» (Schutz) e dei «paesaggi di comunicazione globali» (Beck) in cui transitano. Nel tempo della contemporaneità scorrono dunque ritmicità diverse e complementari, come in un sorprendente gioco di emissari. L'evento pandemico ci ha mostrato bene la necessità di situarci in un equilibrio instabile tra due fuochi: quello della vita pubblica, frenetica, accelerata, incerta, e quello dell'intimità che possiede la lentezza della riflessività con la quale proviamo ad assegnare nuove categorie di senso ad una realtà evanescente e cangiante. Questi spazi non sono separati l'uno dall'altro, ma tra loro sussiste un rapporto di sconfinamento e contaminazione, funzionale allo scopo dell'esistenza. Nella parentesi storica attuale riprendere la riflessione sul nomadismo significa, nell'accezione che ne dà Maffesoli, indagare il multiforme sociale, interrogare le nuove forme di comunitarismo e di individualismo in cui oscillano gli individui nelle società odierne. Questi ultimi divengono "politropi" come Odissei contemporanei, ossia in grado di volgersi da più parti, verso orizzonti differenti, adattati al ritmo in cui cambia il mondo che abitano. Possedere molte facce costituisce una risorsa per affrontare le sfide del presente cangiante, poiché è trasformandosi che si resiste al cambiamento e ad una successione di stati mai identici a loro stessi. Di questo perpetuo divenire siamo divenuti coscienti una volta destati dal sogno utopico di poter governare l'ingovernabile, di conferirgli un'impronta umana e di stabilirne le modalità di esecuzione. Il gesto umano più feroce è stato, forse, questo: l'aver impresso una staticità sul

⁵⁹⁹ Cfr. Maffesoli, *La nostalgie du sacré*, op. cit.; *Del nomadismo*, op. cit.

dinamismo, una dittatura dell'essere a scapito del divenire. L'uomo ha costruito un'artificialità che si è imposta sulla natura relegata marginalmente sullo sfondo del palcoscenico umano. Tuttavia, la storia ci ha mostrato tutta la potenza della provvisorietà del reale. La storia degli ultimi anni è divenuta, infatti, una successione di eventi sconnessi a cui proviamo ad attribuire un senso che apparentemente sembrano non possedere. Gli atti terroristici, i disastri ambientali, le crisi finanziarie, la pandemia, a cui assistiamo, sono stati catalogati come eventi inaspettati che si sono rivelati poi tutt'altro che "cigni neri" (N. Taleb, 2007).

Entro la categoria del nomadismo proviamo dunque a dare voce alla categoria dell'inatteso e a costruirci sopra significati epistemologici. È necessario cioè assumere il concetto di nomadismo come principio euristico che rifiuta la livella generalizzatrice del riduttivismo metodologico, assunto in questi anni a senso comune per gestire la complessità di una realtà sociale iperconnessa ed ipertecnologica che si avverte sfuggente e fuori controllo. Il concetto di nomadismo può divenire allora un *artificium*, come il romanzo lo è per lo scrittore, che consente di dare voce al caos, di abbracciare il suono del molteplice e di attenderne pazientemente la lunga eco di ritorno. «La metafora del nomadismo ci può incitare a una visione più realistica delle cose, a pensarle nella loro strutturale ambivalenza»⁶⁰⁰ perché, per paradossale che sia, è nei continui scambi generati dalla mobilità che l'umanità trova stabilità. All'uomo monade si contrappone oggi l'uomo nomade, in un buffo gioco di anagrammi.

Il nomade è considerato per definizione colui che non possiede una dimora fissa, ma si sposta da un luogo all'altro, al contrario del sedentario che mette radici nel territorio che identifica come proprio e nel quale erige i propri confini. La differenza tra nomadismo e sedentarismo può essere ben sintetizzata allora nella differenza tra houseless ed homeless, citata nel racconto d'inchiesta *Nomadland* di Jessica Bruder da cui è tratto l'omonimo film vincitore di 3 premi Oscar nel 2021. I nuovi nomadi che racconta Bruder rifiutano l'etichetta di "senzateo" (homeless) e si autodefiniscono invece "senza casa" (houseless). Questa distinzione è significativa. Sullo sfondo di un'America post crisi finanziaria del 2008 essere un houseless diviene un grido di lotta verso una esistenza che assume sempre più i tratti di una sussistenza⁶⁰¹ che di una vita feconda. Trasferire la propria dimora sulla strada significa allora rifiutare un modello politico ed economico non più sostenibile che genera disuguaglianze e nuove povertà. La casa diviene il simbolo attorno a cui gravitano le istanze di chi è ancorato alla conservazione di uno *status quo* mosso esclusivamente da logiche di interesse economico e chi invece

⁶⁰⁰ M. Maffesoli, *Del nomadismo*, cit. p. 81.

⁶⁰¹ Cfr. J. Bruder, *Nomadland. Un racconto d'inchiesta*, Edizioni Clichy, Firenze, 2020, p. 6.

rivendica un'esistenza più giusta ed egualitaria, sotto ogni profilo. «La grande invenzione dei sedentari è lo Stato»⁶⁰² scrive Attali, e così allo stesso modo la casa diviene allegoria di un estenuante difesa dei confini territoriali e di una chiusura verso un'alternativa a quella dominante, che esclude per includere, che taglia fuori per delimitare uno spazio di invalicabilità.

In un certo senso, quindi, i nuovi nomadi di *Nomadland* non smettono di credere nella «luce verde», la speranza in un futuro migliore. Divengono così l'epicentro di un cambiamento, «di qualcosa di nuovo» scrive Bruder. Sulla strada si compie la magia dell'incontro con l'altro che può riservare ogni giorno qualcosa di nuovo e inaspettato. L'imprevedibile diventa l'Altro, ed è forse in questo nuovo incantamento che si racchiude il senso del nostro essere relazionale. Il nomadismo si fa portavoce di un nuovo relazionismo che emerge vivido dal basso. La forza delle relazioni capaci di rovesciare la logica sequenziale dello spazio-tempo è la testimonianza di una nuova postura umana nel mondo, come interazione orizzontale e non verticistica con gli elementi del vivente umano e non-umano. È lo spazio della relazionalità che si apre all'Altro da sé. Un sé che, come scrive Paolo Virno, *usiamo*, poiché «non siamo la nostra coscienza, ma la abbiamo»⁶⁰³. La coscienza è presso di noi, ma questa co-abitazione coscienza-corpo si fonda appunto su un distacco, necessario all'inferenza, alla individuazione come distinzione del proprio Io. «Avere» e non «essere» la propria natura soggiace al meccanismo della riflessività e disegna i limiti dell'autocoscienza. Nelle parole di Virno, questo distacco crea le condizioni di un'esistenza che pur non essendoci completamente oscura, non ci è mai del tutto familiare⁶⁰⁴. Per spiegare questo stato perturbante di «estraneità familiare», Virno utilizza l'immagine metaforica di un «abito fuori misura», che si estende oltre i confini che riusciamo a percepire e lascia fuori spazi di inafferrabilità. Ci sono stanze nella nostra mente a cui non abbiamo accesso, di cui non conosciamo affatto l'arredamento interno. Dietro i nostri tentativi di comprensione, lasciamo costantemente vuoti da colmare. Ma lo spazio del vuoto si configura proprio come spazio della creazione umana. Nel romanzo *Vergogna* di Coetzee, il protagonista David esprime una sua personalissima opinione sull'invenzione del linguaggio e ritiene che «vada cercata nel canto»⁶⁰⁵ e che quest'ultimo vada a sua volta ricercato «nel bisogno di riempire con un suono

⁶⁰² J. Attali, *Trattato del labirinto*, Spirali, 2003.

⁶⁰³ P. Virno, *Avere. Sulla natura dell'animale loquace*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020, cit. p. 12.

⁶⁰⁴ Ivi, p. 14.

⁶⁰⁵ Secondo alcuni studi l'ipotesi di un'origine del linguaggio connessa alla musica e alla spiritualità del canto sembra avere fondamento. A corroborare tale tesi il ritrovamento di un osso con tre fori che costituirebbe un flauto, ossia lo strumento musicale più antico del mondo, risalente a più di 40,000 anni fa. Al centro di questi studi vi è la convinzione che anche i Neanderthal possedessero pensiero simbolico, capacità che è stata per lungo tempo esclusa tra le risorse di questa specie. Su questo tema si veda: S. Mithen, *The Singing Neanderthal. The origin of music, language mind and body*, 2011; S. M. Bello, *Boning up on Neanderthal Art*, *Nat Ecol Evol* 5, 1201- 1202, 2021.

un'anima sovradimensionata e alquanto vuota»⁶⁰⁶. Nell'avvertire una propria manchevolezza l'uomo risponde con la potenza della creazione e dell'inventiva, prova a costruire da sé le carte mancanti al proprio mazzo. Tale vuoto può però anche ingenerare una sensazione di smarrimento, che racchiude forse il seme generativo di quello stato di irrequietezza di cui parla Chatwin, quella sensazione che avvertiva dopo aver sostato troppo a lungo nello stesso luogo e che lo spingeva a spostarsi fugacemente da un posto all'altro. Una mente nomade che segue un corpo nomade, alla ricerca del proprio Io sovradimensionato e che per tale ragione sconfinava oltre sé, proiettandosi al di fuori, nello spazio terzo della relazionalità con il mondo. Il vuoto è allora, come scrive Edmond Jabès «il tuo viaggio»⁶⁰⁷, poiché è da questo senso di manchevolezza che il gesto umano creativo principia. Così, la vita umana diviene davvero l'analogia di un viaggio di scoperta, nel tentativo incessante di trovare il proprio posto nel mondo, nel tentativo di far risuonare l'eco lontana di una necessità ancestrale. Secondo la psicologia evoluzionista l'essere umano ha bypassato i tempi lenti dell'evoluzione grazie allo strumento della cultura e della loquacità trasformando le proprie caratteristiche salienti troppo in fretta. La cultura è avanzata lasciando indietro una struttura biologica ferma al Neolitico. Questo "vuoto" costitutivo della nostra natura è forse indice dello scarto tra un duplice percorso evolutivo che ha seguito traiettorie a velocità asincrone. Ma è, tuttavia, in questa imperfezione, nell'anomalia generata da una mancanza che si creano le condizioni per il cambiamento e da cui riceviamo la spinta per andare avanti, per creare letteralmente una progressione e progettarci verso il futuro. L'eccentricità della nostra coscienza genera un vuoto che ci spinge a cercare al di fuori, nell'altro, la nostra incompletezza, ma anche a sentire "come se" fossimo l'altro, a sdoppiarci in una pluralità di sé che ci permette di sentire empaticamente l'esperienza dell'altro presso di noi, di accoglierla in noi stessi. Ci sono pagine bellissime nella recente fatica di Virno, già citata sopra, che accostano l'immagine dell'"amico" a quella di un *hétéros autós*, un altro sé stesso⁶⁰⁸. Questo sdoppiamento nell'altro è concesso proprio grazie ad una natura del sé non perfettamente combaciante con noi stessi e nell'intrinseca doppiezza che consente ad ogni individuo di avere la propria coscienza. L'amicizia è allora testimonianza di una esteriorità dell'interiore, ovverosia del risultato di una eccedenza anziché di una separazione tra interno ed esterno. Lo spirito dell'autocoscienza si situa in uno spazio di sconfinamento tra l'interiore e l'esteriore, come a dire che si pone sempre un'interiorità dell'esteriore e un'esteriorità dell'interiore. In altre parole, nella riflessione di Virno sull'amicizia risuona

⁶⁰⁶ J. M. Coetzee, *Vergogna*, Einaudi, Torino, 2000, cit. p. 4.

⁶⁰⁷ E. Jabès, *Il libro delle interrogazioni*, Elitropia, 1982.

⁶⁰⁸ Cfr. P. Virno, op. cit. p. 58.

trionfante la concezione di un sé come relazione, come oscillazione e peregrinazione continue tra stati che trovano nel ritmo del divenire e del movimento la ragione del proprio instabile situarsi. In questa considerazione, trovano allora quantomai senso le parole di Bachtin in Dostojevski: «Essere significa essere per l'altro e, attraverso l'altro, per sé. L'uomo non possiede un territorio "interno" sovrano. Egli è integralmente e sempre su una frontiera: guardando dentro di sé, guarda negli occhi altrui o attraverso gli occhi altrui. Non posso fare a meno dell'altro, non posso divenire me stesso senza l'altro»⁶⁰⁹.

L'esistenza umana si configura anzitutto dunque come spazio eminentemente relazionale. Da questo peregrinare attorno al tema del nomadismo scopriamo in fondo che la riflessione ci ha riportati all'intima essenza dell'umanità. Questa è una prova inoppugnabile del robusto connubio tra la spinta all'erranza e la condizione esistenziale dell'animale umano.

4.8 Il corpo e lo spazio: la pratica del cammino

La dimensione dell'esistenza implica necessariamente di entrare in rapporto con lo spazio. Come sostiene Sloterdijk, «gli umani sono in sé la risultante dello spazio che loro stessi creano»⁶¹⁰. Ogni essere vivente che interagisce con il proprio ambiente innesca processi di trasformazione e di alterazione del territorio fisico che occupa; tuttavia, l'essere umano è in grado di modificare lo spazio secondo modalità maggiormente impattanti⁶¹¹ rispetto agli altri animali, e allo stesso tempo ne viene cambiato nelle sue strutture interne⁶¹². L'ambiente incide fortemente sui processi evolutivi dei viventi, tanto da entrare nel complicato gioco dell'ereditarietà genetica. In altre parole, attraversiamo lo spazio, ma lo spazio è in grado di attraversare noi.

Nella sua millenaria esistenza l'essere umano ha sviluppato diversi modelli di comprensione dello spazio: lo spazio sconfinato delle prime tribù di cacciatori, lo spazio confinato dei primi sedentari, lo spazio delle città-Stato, lo spazio della polis greca, lo spazio frammentato dei feudi

⁶⁰⁹ T. Todorov, *La conquista dell'America*, Einaudi, Torino, 1992, in Nota introduttiva a cura di Pier Luigi Crovetto, cit. p. 15.

⁶¹⁰ P. Sloterdijk, *Teoria delle sfere: monologo sulle poetiche dello spazio*, in *Cartografie dell'attualità. Per una critica della ragion spaziale* – Philosophy Kitchen, anno 2, n. 2 – 2015, pp. 125-142.

⁶¹¹ Il livello di pervasività dell'azione umana sul territorio è sintetizzato bene dall'era geologica in cui viviamo inaugurata dagli studiosi come Antropocene. La geologia ci mostra che l'impronta umana sul territorio è concretamente visibile in alcune pietre che hanno inglobato molecole di plastica nelle loro stratificazioni. In queste pietre la plastica costituisce a tutti gli effetti una componente chimica costitutiva.

⁶¹² Su questo tema è interessante il contributo di E. Kandel, *La mente alterata. Cosa dicono di noi le anomalie del cervello*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2018.

e dei comuni nel Medioevo, lo spazio moderno dello Stato-Nazione, fino ad arrivare allo spazio globalizzato e «cosmopolizzato» – per dirla con Beck – della cartografia attuale. I diversi approcci con lo spazio hanno determinato forme ed esperienze di socialità differenti. Società e territorio costituiscono, infatti, i due risvolti di una stessa medaglia e sussiste tra loro un intenso rapporto di reciprocità, in cui la dimensione del sociale sconfinava in quella fisica del territorio, e viceversa. Nella sua cornice sociale lo spazio si carica di significati individuali e collettivi, in cui entrano in gioco tanto le aspirazioni soggettive, quanto le credenze e i valori mediati attraverso i filtri della cultura e degli immaginari delle moltitudini umane⁶¹³. Lo spazio sociale, definito attraverso le pratiche degli attori che lo attraversano e lo co-costruiscono, si configura come spazio eminentemente relazionale e che, per tale ragione, è mobile, ricorsivo, suscettibile di essere incessantemente ri-significato e ri-definito. In altre parole, lo spazio in cui si muove l'essere umano è un insieme di sovrapposizioni tra il territorio fisico e quello prodotto socialmente, in cui interagiscono insieme elementi naturali ed artificiali.

L'esperienza dei luoghi è anzitutto «un'esperienza corporea»⁶¹⁴. Per tornare a Virno (2020), la prima forma di interazione che esperiamo con lo spazio è quella di una coscienza sovradimensionata che abita un corpo mortale. Di conseguenza, il nostro corpo rappresenta il dispositivo originario attraverso cui si dischiude lo spazio relazionale tra interiorità ed esteriorità, tra pensiero ed azione, tra immaginazione e realtà. Il paesaggio sociale della contemporaneità è segnato da un rapporto contingente con lo spazio. Questo influenza le nostre pratiche sociali e le nostre relazioni che ne hanno desunto il carattere destrutturato e irregolare. Le nuove forme di socialità sembrano cioè parlare, come la natura, «il linguaggio dei fluidi: vortici, scorrimenti, onde, flussi»⁶¹⁵ e fanno proprie esperienze con lo spazio sempre più mediate e mediali. Come spiega Floridi (2016), le ICTs (Information Communication Technologies) divenute ormai parte integrante e spazio preponderante della nostra quotidianità, hanno la caratteristica di “essere tra”, ossia connettono l'utente (umano o non-umano) ad un «suggeritore». È interessante in questo senso riprendere e sviluppare la classificazione operata da Floridi (2017) delle tecnologie di primo, secondo e terzo ordine (il passaggio al quarto è ormai incipiente) per comprendere meglio la realtà quotidiana nella quale tutti noi siamo immersi e gli effetti nei quali siamo (spesso con un basso livello di consapevolezza) coinvolti.

⁶¹³ Cfr. M. De Benedittis, *Sociologia della cultura*, Laterza, Bari, 2013, p. 45.

⁶¹⁴ Ivi, p. 48.

⁶¹⁵ M. Belpoliti, *Secondo natura*, Doppiozero, 2019, p. 8.

Attualmente la maggior parte delle tecnologie con cui interagiamo è di terz'ordine, caratterizzata dallo schema seguente: tecnologia – tecnologia – tecnologia, ossia una connettività che taglia fuori l'individuo, ma con la quale questi interagisce in forma indiretta. I trattini simboleggiano lo spazio in cui avvengono le connessioni tra le parti in gioco. Le tecnologie di qualsiasi ordine sono caratterizzate da una duplice faccia: un'«interfaccia utente» e un «protocollo». L'interfaccia si posiziona virtualmente tra l'utente e la tecnologia che viene utilizzata da quest'ultimo e attraverso il quale comunica, mentre il protocollo è posto tra la tecnologia e il suggeritore⁶¹⁶. Un'ascia che fende il legno è una tecnologia di primo ordine, in cui l'interfaccia è rappresentata dall'impugnatura (connette infatti la mano dell'utente alla lama), mentre il protocollo è posto tra la lama e il suggeritore, costituito dal legno che si vuole intagliare. Quest'ultimo, in base alla sua caratteristica forma o durezza “suggerisce” alla lama le modalità di utilizzo dell'ascia. In questo tipo di tecnologia sia l'interfaccia che il protocollo sono perfettamente visibili dall'utente. Man mano che si sale di livello, però, le interfacce si sottraggono sempre più alla vista e quindi alla consapevolezza dell'utente o nel caso di tecnologie di terzo ordine, dell'umano che osserva. L'impercettibilità delle interfacce è la misura di un'esperienza della realtà sempre più mediata, in cui si perde contezza dei confini, degli spazi divisorii tra il virtuale e la realtà im-mediata. Queste esperienze tutt'altro che irreali ci traghettano verso una molteplicità di mondi. Le ICTs scrive Floridi, «stanno modificando il nostro mondo attraverso la creazione di nuove realtà»⁶¹⁷ in cui transitiamo come nuovi «nomadi digitali». L'espressione, sdoganata dal linguaggio giornalistico e ormai divenuta di uso comune, è in realtà pleonastica. La specificazione “digitale” rimanda ad una realtà separata dal resto, ma tuttavia, per usare ancora le parole di Floridi, «l'infosfera sta gradualmente assorbendo ogni realtà»⁶¹⁸. Non ha senso dunque parlare di «nomadismo digitale» in quanto l'ambiente digitale informatizzato si sta sostituendo in tutto e per tutto al mondo analogico. Non a caso Floridi utilizza l'etichetta «onlife»⁶¹⁹ per indicare la permeabilità tra esperienza online e offline, a tutto vantaggio della prima, dalla quale non riusciamo a separarci mai del tutto, poiché è divenuta di fatto il nostro nuovo presente ambientale. Le interfacce rappresentano delle “porte” che ci collegano verso mondi in cui la griglia dello spazio-tempo si contrae, consegnandoci un orizzonte di esperienze potenzialmente sconfinato o percepite come tali. Confini e divisorii si dissolvono, così come quelli sempre meno significativi, attualmente, tra spazio pubblico e

⁶¹⁶ Cfr. L. Floridi, 2017, op. cit. p. 40.

⁶¹⁷ Ivi, cit. p. 61.

⁶¹⁸ Ivi, cit. p. 63.

⁶¹⁹ Ivi, p. 62.

privato⁶²⁰. L'ambiente delle ICTs oltrepassa la frontiera della nostra intimità e retroagisce strutturando secondo coordinate nuove il modo in cui ci relazioniamo agli altri e a noi stessi, dunque, influenzando la costruzione del nostro sé personale e sociale⁶²¹. Viviamo, infatti, come sostiene Foucault, «in un'epoca in cui lo spazio ci si offre sotto forma di relazioni di dislocazione»⁶²².

In questo nuovo contesto spaziale il nomadismo si configura, dunque, come l'adozione di una nuova postura nel mondo, per rispondere a queste continue istanze di mobilità e trasmigrazione a cui la nuova realtà digitale ci invita. Tuttavia, è bene specificare che sebbene la nuova sensibilità culturale abbia smarrito il «senso del luogo»⁶²³ lo sguardo nomadico non proviene da nessun luogo, nè esclude ogni relazione col territorio, ma al contrario è una prospettiva situata che si colloca in uno spazio nuovo – lo spazio della rete – che avvertiamo come potenzialmente illimitato. Non vi è radicamento, ma reversibilità delle connessioni e delle prospettive. I confini sono fluidi, deterritorializzano e riterritorializzano allo stesso tempo. Il nomade è il soggetto in transito che riadatta al suo ritmo il movimento turbinoso o vorticoso della contemporaneità. I nuovi modelli di relazionalità evolvono verso forme meno strutturate, ma non per questo meno situate. Nella riflessione di Tuppini (2020), l'analogia del vortice assume su di sé l'urgenza di testimoniare nuove forme dell'esperienza nella contemporaneità. La necessità di situarsi, cioè di non supporre implicitamente un luogo "altro", posto al di fuori, quasi privilegiato, da cui osservare le vicende umane, è il fine che muove trasversalmente la stessa analisi dell'autore, da cui emerge netta una presa di distanza da relazionismo e sostanzialismo, nella comune "maschera" del trascendentalismo, da cui deriverebbe la loro inclinazione all'assolutizzazione del reale e l'idea di un trascendente come fondamento "altro" della realtà⁶²⁴. Il vortice, nella sua icastica immagine di forza entropica infernale che risucchia al suo interno imponendo a tutto ciò che entra il regime del caos, è assunto dall'autore come innesto su cui costruire una narrazione dell'attualità e della virtualità come forme di instabilità dell'individuo – il nodo – che intesse relazioni con l'ambiente che lo circonda. «Attualità» e «virtualità» dell'esperienza indicano due regimi differenti del possibile. Nel primo caso, lo spazio dell'imprevisto è più ristretto e dunque permette l'instaurazione di rapporti e relazionalità più "compatti"; nel secondo, la dimensione del possibile è estesa, ha margini larghi e irregolari che permettono alle relazioni un regime di stabilità maggiormente blando, sempre

⁶²⁰ Cfr. M. De Benedittis 2013; L. Floridi, 2017.

⁶²¹ Cfr. L. Floridi, 2017, op. cit. p.84.

⁶²² M. Foucault, *Eterotopia*, Mimesis, Milano- Udine, 2010, cit. p. 49.

⁶²³ Cfr. G. Marrone, *Corpi sociali: processi comunicativi e semiotica del testo*, Einaudi, Torino, 2001, p. 309.

⁶²⁴ Cfr. T. Tuppini, *Vortici. Forme dell'esperienza*, Orthotes Editrice, Napoli- Salerno, 2020, p. 21.

ricorsivo e negoziabile⁶²⁵. Il vortice sussume queste due dimensioni nella sua *struttura destrutturata*, nella sua «stabilità [...] sempre instabile»⁶²⁶. Dunque, «nell'esistenza dell'individuo, virtualità e attualità non sono livelli ontologici distinti ma tendenze che appartengono alla formazione di un nodo»⁶²⁷. Il nodo è la prova tangibile di più scorrimenti di esperienze, che travalicano la condizione umana e investono tutta la biosfera. Siamo elementi di una scacchiera⁶²⁸, che partecipano in forma integrata all'intero sistema del gioco, in cui ogni movimento e spostamento in una casella riposiziona, sottrae o moltiplica gli spazi di possibilità degli altri elementi, come sospinti nella corrente caotica dell'esistenza da un comune afflato. Quello che emerge imponente da queste pagine è l'indicazione di una nuova rotta o di un nuovo *habitus* della nostra mente incarnata: l'idea che le forme dell'esperienza, con la loro dimensione del fare e del sentire, non siano appannaggio solo della specie umana, ma al contrario, che anche le cose «non fanno che allungare il collo, mettersi in contatto, stringere nodi con altre cose»⁶²⁹. Risuona da queste parole l'immagine dell'esistenza (di tutte le cose) come rete, o meglio di esistenza *della* rete, come integrazione di esperienze del molteplice vivente.

Abitare il territorio della rete significa orientarsi in uno spazio complesso. Un'altra analogia che può tornare utile alla comprensione del rapporto con la diversa spazialità esperita nel contemporaneo è quella del "deserto", capace di evocare anche il tema del nomadismo che percorre trasversalmente queste pagine. Il deserto è un luogo senza tracce prestabilite, ma che possiede indicazioni visibili per chi le sa riconoscere. Il deserto è un preciso habitat fisico con le sue specifiche peculiarità, ma può suscitare un senso di vuoto e di smarrimento a chi ne fa esperienza, un luogo in cui è facile perdersi se non si attivano un'intensa connessione e un profondo ascolto. «Per non perdersi nel deserto bisogna esserne abitanti»⁶³⁰, scrive La Cecla, «non c'è popolo nomade che non conosca dettagliatamente le infinite maglie dei propri spostamenti, che non abbia appreso, ereditato che il deserto [...] (è pieno) di punti e di linee impercettibili ma reali»⁶³¹. Il deserto è un luogo di assenze, ma solo apparenti, che costringe per questo a risignificare le coordinate consuete per potersi orientare al suo interno. Si entra in sintonia con un nuovo linguaggio fatto di connessioni trasversali: saper riconoscere l'orientamento di certe formazioni sabbiose significa riconoscere il passaggio del vento

⁶²⁵ Ivi, p. 19.

⁶²⁶ Idem.

⁶²⁷ Idem.

⁶²⁸ Cfr. T. Tuppini, op. cit. 2020. La metafora della scacchiera dà il nome ad un intero capitolo nel testo, vedi pp.81-94.

⁶²⁹ Ivi, cit. p. 7.

⁶³⁰ F. La Cecla, *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Laterza, Bari, 2020, cit. p. 29.

⁶³¹ Idem.

sull'arenaria ed entrare in sintonia con una topografia diversa⁶³², reticolare appunto. Gli elementi della biosfera possono così diventare supporti nuovi di orientamento cognitivo e pratico, ma anche il teatro di pareidolie e di nuovi sensismi. Nel contesto della despazializzazione estesa a tutti gli ambiti dell'esistenza il nomadismo rappresenta in qualche modo la capacità di abbracciare il multiforme e di sviluppare una sensibilità nuova più in sintonia col paesaggio cangiante. Possedere una maggiore connessione col mondo significa conoscerne maggiormente le opportunità e le insidie. L'estensione della rete e del deserto ci riorientano verso una maggiore connessione con i luoghi e le loro impercettibili tracce. Il deserto, come la rete, simboleggia lo spazio dello sradicamento dalle forme abituali di esistenza, in cui il nomade in assenza di punti di riferimento si destreggia, in cui riesce a muoversi solo se aperto a nuove prospettive, in cui il visibile è sempre il già visto, una riserva di orizzonti che è dentro di lui sottoforma di spazio del possibile, reso nitido dall'immaginazione. Il ritorno offre nuovi racconti e nuove prospettive anche sul familiare che può sempre riscoprirsi sotto la lente del nuovo. Mc Luhan ha affermato che con i media digitali si riafferma una esperienza di partecipazione più totale che riabilita gli altri sensi sottratti al monopolio del senso della vista, avviato con l'invenzione della scrittura che ha battezzato l'uomo tipografico. La rete ci proietta in una esperienza più intima e sensoriale, multimodale con la realtà. La reticolarità è una forma di relazione più complessa⁶³³ in cui mobilità e stanzialità si mescolano, in un rapporto non escludente: la connessione col mondo nella rete può attivare richieste di ciò che Maffesoli chiama «radicamento dinamico»⁶³⁴. Questo ossimoro contiene in sé il riflesso di una duplice spinta che muove gli sviluppi delle società contemporanee: l'interazione feconda tra forme di arcaismo e tecnologismo. Il desiderio di radicarsi trova supporto attraverso lo sviluppo tecnologico e da cui sorgono nuove comunità, nuovi gruppi di aggregazione, i cui legami a bassa energia si fanno e si disfano in nome della contingenza, ma testimoniano secondo il sociologo francese un nuovo incantamento a trazione tecnologica. La «saturazione del moderno» (Maffesoli, 2020) intesa come saturazione del razionalismo, alla stregua del processo chimico qui richiamato in senso analogico che trasforma i suoi elementi e li introduce ad un nuovo stato, ha traghettato le società moderne verso un fermento vitalistico in cui riceve nuova linfa la forza del mistero. Non a caso Maffesoli sintetizza questo passaggio di stati con la formula «nostalgia del sacro». Il moto di ritorno generato dal sentimento nostalgico offre agli individui sensi rigenerati con cui osservare e concepire le forme del reale, da riempire con nuovi

⁶³² Idem.

⁶³³ Cfr. M. De Benedittis, op. cit. p. 64.

⁶³⁴ M. Maffesoli, Del nomadismo, op. cit.

significati che riabilitano l'irreale e l'immateriale come impulso a dare accoglienza e cittadinanza all'incertezza dell'essere⁶³⁵. Da qui, la riscoperta dei luoghi familiari con la pratica del cammino, perché si può essere viaggiatori che non vedono, persone che hanno viaggiato molto e «non hanno visto nulla»⁶³⁶ come scrive Vito Teti, oppure persone rimaste fisse in un luogo che conoscono il mondo. Un richiamo letterario può forse rendere più nitida questa considerazione, attraverso queste parole tratte dal monologo *Novecento* di Baricco:

«Era difficile capire cosa mai potesse saperne lui di chiese, e di neve, e di tigri e...voglio dire, non c'era mai sceso, da quella nave, proprio mai, non era una palla, era tutto vero. Mai sceso. Eppure, era come se le avesse viste, tutte quelle cose. Novecento era uno che se tu gli dicevi "Una volta son stato a Parigi", lui ti chiedeva se avevi visto i giardini tal dei tali, e se avevi mangiato in quel dato posto, sapeva tutto, ti diceva "Quello che a me piace, laggiù, è aspettare il tramonto andando avanti e indietro sul Pont Neuf, e quando passano le chiatte, fermarmi e guardarle da sopra, e salutare con la mano".

"Novecento, ci sei mai stato a Parigi, tu?"

"No."

"E allora..."

"Cioè... sì."

"Sì cosa?"

"Parigi."

Potevi pensare che era matto. Ma non era così semplice. Quando uno ti racconta con assoluta esattezza che odore c'è in Bertham Street, d'estate, quando ha appena smesso di piovere, non puoi pensare che è matto per la sola stupida ragione che in Bertham Street, lui, non c'è mai stato. Negli occhi di qualcuno, nelle parole di qualcuno, lui, quell'aria, l'aveva respirata davvero. A modo suo: ma davvero. Il mondo, magari, non l'aveva visto mai. Ma erano ventisette anni che il mondo passava su quella nave: ed erano ventisette anni che lui, su quella nave, lo spiava. E gli rubava l'anima.»⁶³⁷

⁶³⁵ Cfr. M. Maffesoli, *Nostalgie du sacré*, op. cit.

⁶³⁶ V. Teti, *Pietre di pane. Un'antropologia del restare*, Quodlibet, Macerata, 2011, cit. p. 14

⁶³⁷ A. Baricco, *Novecento. Un monologo*, Feltrinelli editore, Milano, 2008, cit. p. 32-33.

Queste brevi battute ci ricordano che si può essere erranti anche con i piedi ben piantati a terra, perché il nomadismo è prima di tutto uno stato dell'essere che accoglie una sensibilità capace di riconoscere il multiforme e di rimanere fedeli alla verità del pensiero, mutevole e intessuta su veli multistrato. Iastica appare allora l'immagine del nomade evocata da Deleuze e Guattari, fermo, assiso sul cavallo, parte della complessità che lo circonda e con cui si muove all'unisono. Così, anche nella sosta si può scoprire un modo nuovo di guardare ai luoghi per riscoprire la carica sacrale e mistica di nuove forme di appartenenza destrutturate, che concepiscono un nuovo "andare" nello stare. Un movimento di ritorno accompagna questi nuovi camminamenti secondo il moto retrospettivo della nostalgia che riattraversa i luoghi mentali delle esperienze del passato ma, come in una ucronia, li riattualizza conferendogli sfumature cromatiche diverse, modificandone i significati e i possibili scenari per risintonizzarsi con un tempo andato che si avverte ancora potenzialmente in grado di dirci (e darci) qualcosa, di indicarci la strada da intraprendere. Quello che cerchiamo fuori riflette ciò che abbiamo dentro.

Avere una coscienza nomade consiste, dunque, nel non irrigidire certi spazi. Il processo di sradicamento guida la riscoperta dei luoghi familiari, suscettibili di nuovi attraversamenti su cui proiettare i nostri particolarismi, le nostre aspirazioni soggettive. Lo spazio locale può divenire allora un luogo di scambio con il quale instaurare un rapporto simbiotico da cui trarre nuova linfa vitale. Il periodo di lockdown che gran parte della popolazione mondiale ha sperimentato nelle fasi acute della pandemia da Covid19 è stata un'esperienza estrema di dislocazione: essere confinati entro le mura domestiche, ma desiderare di essere altrove. L'isolamento forzato ci ha reso drammaticamente consapevoli dell'importanza del cammino nella nostra esistenza perché ci ha restituito, attraverso la rappresentazione e la narrazione di corpi fragili colpiti dalla malattia, la dimensione di una corporeità di cui il tempo accelerato della vita quotidiana ci aveva resi dimentichi. Nella frenesia delle città metropolitane non si cammina, ci si sposta⁶³⁸. Tuttavia, nel momento in cui ne siamo stati privati, abbiamo avvertito l'importanza del movimento nella sua dimensione originaria: il camminare senza una specifica meta, ma per assecondare il desiderio di riconnetterci con l'ambiente che ci circonda, distoglierci cioè dal senso alienante delle strade a scorrimento veloce che riducono ad una scia bianca di indistinzione il paesaggio attorno a noi. Con la pratica del cammino riscopriamo la dimensione della corporeità e la sua funzionalità connessa con il pensiero e l'immaginazione. Quest'ultima è, infatti, strettamente dipendente dal nostro apparato sensomotorio, dalla libertà

⁶³⁸ C. Piersanti, *Camminare in città*, Doppiozero, disponibile online <https://www.doppiozero.com/materiali/camminare/camminare-città>.

di poter muover il proprio corpo immersi in una dimensione di intercorporeità. L'andare a piedi, come scrive Cassano, suscita i pensieri involontari, prodotti da «un accordo tra mente e mondo»⁶³⁹. Camminare diviene allora un gesto anarchico nella contemporaneità caotica e accelerata «che solletica la partecipazione attiva di tutti i sensi»⁶⁴⁰ scrive Le Breton ed è capace di restituirci il ritmo umano della riflessività e del pensiero simbolico, in cui lo scambio percettivo con gli elementi umani e non umani del paesaggio assume quasi la forma di una comunicazione, silenziosa e profonda. Una profondità che richiama uno smarrimento, perché per attivare un dialogo di questo tipo è necessario allontanarsi necessariamente dal fondo del proprio sé (pro-fundis), fino a scrutare i margini e interrogare gli abissi. Non a caso, il vagabondare senza meta è stato a lungo considerata una pratica aberrante, propria dei folli, degli eccentrici, di coloro che si allontanavano dal centro della città e sconfinavano oltre lo spazio domesticato, dove si accalcavano i barbari, gli esclusi, gli esiliati, confinati nei luoghi dell'interdetto, dell'inciviltà. La stessa figura biblica di Caino ci ricorda che la sua erranza doveva rendere manifesta l'espiazione di una colpa inferta per mano divina.

Oggi il cammino ritrova una dimensione politica. Ha assunto l'importanza del valore immateriale della riappropriazione di sé attraverso il proprio corpo, per ritagliarsi uno spazio vitale che si sottrae alle logiche della società materialistica e consumistica, che monetizza l'attenzione del soggetto e i suoi desideri, disincarna la sua esistenza e lo costringe ad un rapporto quantitativo che inverte il valore d'uso con il valore di scambio. Il tempo passato a camminare all'aria aperta è tempo sottratto alle logiche del quantum dell'accumulazione materiale. Come scrive Le Breton: «il viandante non si domicilia nello spazio ma nel tempo: la sosta serale, il riposo notturno, i pasti inscrivono nella continuità del tempo un'abitazione che ogni giorno si rinnova. Il viandante afferma il suo tempo, non si lascia afferrare dal tempo»⁶⁴¹. Il tempo diviene con il cammino una risorsa di cui disporre a proprio piacimento, non un ostacolo che si interpone tra noi e la nostra esistenza. È una questione afferente ad una disposizione della mente, quella di dare compiutezza all'illeggibile andare del tempo: se non ne segniamo l'inizio e la fine abbiamo la percezione che sia eterno. Ed è proprio la percezione di disporre di un tempo esteso che ci permette di godere a pieno degli eventi attorno a noi, di cogliere le sfumature del paesaggio; in questo è racchiuso forse il dono più importante che riceviamo attraverso il cammino: godere di un insignificante gioia estatica, contemplativa, quanto di più distante dalla logica funzionale dell'utile. Il cammino, infatti, ci restituisce

⁶³⁹ F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari, 2015, cit. pos. 858 kindle.

⁶⁴⁰ D. Le Breton, *Il mondo a piedi. Elogio della marcia*, Feltrinelli, Milano, 2003, cit. p. 2.

⁶⁴¹ Ivi, cit. p. 14.

l'ebrezza di una esistenza edificata attorno al valore dell'inutile, di tutto ciò che è improduttivo: la spiritualità e il valore del sacro (Maffesoli). Tale misticismo richiama un nuovo ritorno all'origine e al mito dell'indistinto; la mitologia a sua volta ci ricongiunge con un tempo lontano, quando attraverso i racconti attorno al fuoco sorgevano le prime forme strutturate della vita in società. La credenza in storie mitiche rinsaldava lo spirito collettivo delle comunità, i legami sociali e la cooperazione umana⁶⁴², allontanando la paura della morte. La pratica del cammino, così come il mito, possiede una propria struttura narrativa che attraversa spazi e luoghi, articolandosi lungo la linea del tempo. Nel loro comune legame con l'immaginazione, il camminare e la creazione mitica condividono così la stessa capacità adattativa ancestrale: tracciare solchi nei paesaggi sconfinati, della mente e delle distese naturali. «La condizione umana è nemica di ogni infinito», ce lo ricorda Primo Levi in *Se questo è un uomo*, e in egual modo Leopardi, il quale nell'idillio *Infinito* contrappone la finitudine dell'essere umano all'orizzonte infinito che «questa siepe [...] da tanta parte il guardo esclude». L'infinito non esiste se non nel linguaggio ed è irrepresentabile nella nostra mente⁶⁴³. Il nostro sguardo che parcellizza la realtà, i nostri sensi che trasferiscono nelle unità di misura della finitezza l'infinito che si dispiega davanti a noi, concedono l'unica esperienza umana possibile del paesaggio: quella del limite. Nella riflessione di Simmel questa delimitazione che porta con sé il concetto di paesaggio è il riflesso del modo di stare al mondo dell'individuo moderno, in cui la parte generata dalla lacerazione dell'intero basta per ridurla a intero stesso ed elaborare la nozione unitaria di “paesaggio”⁶⁴⁴. Il rapporto con il paesaggio è invece una questione più complessa che ci rimanda al confine sfumato tra ciò che è visibile e ciò che è invisibile⁶⁴⁵, tra ciò che lo sguardo include ed esclude conferendogli un significato. Questi due elementi si mescolano confusamente nelle nostre rappresentazioni, protagonisti di una dualità in costante riverbero. Ma c'è comunque una speranza nell'attraversamento di questa ambivalente e disgiungibile comunione, ed è quella di un corpo che sente, che dà “corpo”, appunto, a questa impotenza, che trasferisce sulla sua carne la semantica del limite propria del pensiero. Il sentire umano resiste a questo smarrimento a patto di una profonda connessione tra mente e corpo, di una partecipazione totalizzante di ragione e sentimento, uniti nella finzione del paesaggio. Quest'ultimo, come ci spiega Simmel, non è che il risultato, di un processo spirituale umano che riconosce negli elementi che lo circondano una totalità⁶⁴⁶, un'ininterrotta connessione di

⁶⁴² Cfr. Y. N. Harari, op. cit.

⁶⁴³ Cfr. A. Prete, *La poesia del vivente: Leopardi con noi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2019, pos.329-404 kindle.

⁶⁴⁴ Cfr. G. Simmel, *Saggi sul paesaggio*, Armando editore, 2012, pos. 685 kindle.

⁶⁴⁵ Cfr. L. Burckhardt, *Why is Landscape Beautiful? The Science of Strollology*, Berlin, 2006.

⁶⁴⁶ Cfr. G. Simmel, *Saggi sul paesaggio*, op. cit. pos. 647-650.

forme. Il paesaggio è, dunque, una costruzione sociale⁶⁴⁷ che viene prodotta dalla coscienza collettiva ed elaborata da ciascun individuo che riflette in esso la propria natura frammentata, caricandola di un significato simbolico. Come ogni sistema concettuale anche il paesaggio, ci informa Burckhardt, possiede un proprio codice semantico che risponde a criteri prodotti socialmente e che risentono dei mutamenti che avvengono nella società⁶⁴⁸. È per tale ragione che anziché il singolare bisognerebbe utilizzare il plurale “paesaggi”, intesi come frammenti di un ambiente vicino su cui il vissuto individuale si posa e fotografa dalla distanza del proprio sé l’unità del molteplice che riconosce in esso. Il rapporto col paesaggio contempla perciò necessariamente una dimensione situata, incarnata, che la marcia a piedi vicaria sorprendentemente in questo incessante dialogo umano con l’ambiente circostante.

Il sociologo e urbanista Lucius Burckhardt nei suoi studi sulla promenadologia⁶⁴⁹ (*strollology*) analizza l’atto del camminare come strumento attraverso cui riportare il concetto di paesaggio alla sua dimensione umana. Per Burckhardt il cammino è inteso come una modalità di percezione, in cui è generalmente il bagaglio culturale a fare da mediatore nel rapporto con l’ambiente circostante⁶⁵⁰. Queste parole confermano ulteriormente che l’esperienza del paesaggio si pone sempre come esperienza del limite, inteso come preconetto ineliminabile che ogni individuo porta dentro sé e che opera una selezione accurata delle innumerevoli informazioni che potrebbero essere processate. Godere di un paesaggio durante il cammino significa riconoscere in esso quegli elementi già incontrati, in letteratura o nei dipinti o nelle pubblicità, la cui familiarità analogica trasferisce su quelle immagini la qualifica di “paesaggio”. Come ci spiega Burckhardt, infatti, sono estranei da questa qualificazione tutti gli elementi considerati di disturbo, come ad esempio i rifiuti lasciati a terra, che se percepiti in misura eccessiva, trasformano il paesaggio da «luogo ameno» ad ambiente degradato⁶⁵¹. Il paesaggio diventa così un campo aperto, spazio di azione della razionalità e degli immaginari collettivi, in cui inscrivere equamente reale ed irreale.

Gli studi sulla promenadologia di Burckhardt si sono concentrati, in particolar modo, sull’impatto che la percezione umana ha sull’ambiente circostante e sulle modalità con cui i significati acquisiti socialmente si traducono in concreti progetti di pianificazione urbana. Anche le città, in altre parole, possiedono un proprio vocabolario sociale e culturale, attraverso

⁶⁴⁷ Cfr. L. Burckhardt, op. cit., p. 31; pp. 81 e ss.

⁶⁴⁸ Ivi, p. 19.

⁶⁴⁹ L. Burckhardt, *Why is Landscape Beautiful? The Science of Strollology*, Berlin, 2006.

⁶⁵⁰ Ivi, p. 231.

⁶⁵¹ Cfr. L. Burckhardt, *Il falso è l’autentico. Politica, paesaggio, design, architettura, pianificazione, pedagogia*, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 93-94.

cui è iscritto il particolare spirito sociale dell'epoca. Come sostiene Burckhardt: «la città è la manifestazione più pubblica della nostra vita, [...] l'espressione visibile della nostra convivenza»⁶⁵². L'umanità pensa di trovare fuori di sé ciò che cerca al proprio interno ma questa è un'illusione: «la città non è fuori dell'uomo, è in lui, impregna il suo sguardo, il suo udito e gli altri suoi sensi; egli se ne appropria e agisce su di essa in base ai significati che le attribuisce»⁶⁵³. Nel rapporto col paesaggio urbano entrano perciò in gioco temi come la vivibilità, l'abitare, il non-luogo, l'utopia, perché la città è il riflesso dell'ordito relazionale che lo sostiene e che è intessuto costantemente attraverso gli scambi quotidiani tra i suoi abitanti. Oggi, nota Le Breton, camminare in città è divenuta sempre più un'esperienza di «tensione e di vigilanza»⁶⁵⁴, poiché la costante fretta con cui ci si muove al suo interno impone ritmi di marcia sempre più accelerati che necessitano soglie di attenzione elevate. Anche il nostro udito viene irritato da stati tensivi causati dalle sonorità fastidiose tipiche degli ambienti urbani. Le Breton sottolinea che il rumore è divenuto sempre più penetrante nella vita quotidiana della città come conseguenza della crescente diffusione della tecnica⁶⁵⁵. Man mano che la modernità forgiava le città a misura del capitalismo, il silenzio progressivamente si ritraeva dai contesti urbani e l'inquinamento acustico delle macchine si imponeva sugli ambienti di vita degli individui. Il silenzio non è assenza di rumore, ma come sostiene Le Breton è una modalità del sentire, un sentimento che afferra l'individuo⁶⁵⁶. Il suono della modernità è al contrario una sinfonia dell'eccesso, in cui si impongono i due estremi: frastuono assordante o assenza di suono. In altre parole, il silenzio in città preannuncia un'anomalia del sistema, è sintomo di un'incipiente catastrofe⁶⁵⁷. Come non riportare, allora, alla mente il periodo di lockdown in cui le città hanno sperimentato la prima vera sosta a cui è seguito un lungo silenzio dei loro abitanti, che hanno iniziato ad osservarne le ferite scoperte e da cui hanno articolato concetti nuovi di fragilità urbana come immagine icastica di una fragilità diffusa dei corpi. Il virus non si è accanito solo sulle persone, ma ha attaccato l'intero corpo delle città. I cittadini privati dei loro luoghi abituali da questa presa di distanza hanno cominciato a dare corpo al dubbio, ad attivare una riflessione critica sugli spazi e i luoghi urbani di cui sono stati privati per lungo periodo. I luoghi familiari sono divenuti in qualche modo un estraneo oggetto di critica, mostrando le loro zone d'ombra in tutta la loro luce. La pandemia ci ha resi consapevoli del lato oscuro del capitalismo che ha

⁶⁵² Ivi, cit. pp. 21-24.

⁶⁵³ D. Le Breton, *Il mondo a piedi. Elogio della marcia*, Feltrinelli, Milano, 2018, cit. p. 86.

⁶⁵⁴ Ivi, p. 100.

⁶⁵⁵ Ivi, p. 96.

⁶⁵⁶ Ivi, p. 37.

⁶⁵⁷ Idem.

fatto ammalare le città e con esse i loro abitanti. Le città nude, vuote, private del loro ritmo vitale, sono state l'innescò per risignificare concetti quali vivibilità, abitare, futuro. Abbiamo compreso quanto la mancanza di spazio che esperiamo costantemente nelle grandi città, non sia una questione quantitativa, ma qualitativa. La riduzione di spazi di cui fruire in senso qualitativo è il riflesso di una vita edificata attorno al criterio del quantum. La città nuda ha mostrato dunque le sue criticità ed il suo profilo costruito a misura degli interessi economici e produttivi.

Cosa rende vivibile o invivibile una città? Burckhardt espone in merito alla questione, la sua critica al concetto di «bisogno quantitativo», che evidenzia ancora una volta l'importanza degli aspetti "invisibili", cioè non identificabili attraverso indici di misurazione. Si è erroneamente considerato che i bisogni umani fossero biologicamente determinati (soddisfare il senso di fame e di sete, ripararsi dal freddo, ecc.), quando in realtà essi sorgono in relazione all'ambiente⁶⁵⁸. Non si possono elaborare standard di vivibilità sulla base di questa errata premessa, perché questo conduce inevitabilmente a concentrarsi sugli aspetti misurabili e a trascurare quelli non misurabili. Dire che i nostri bisogni si basano sulla relazione con l'ambiente equivale a dire che sono storicamente determinati, evolvono sulla base delle diverse rappresentazioni sociali che seguono le manifestazioni della cultura e dell'educazione all'interno delle società. Di conseguenza, nel considerare il criterio della vivibilità nella pianificazione urbana si deve tenere conto di questo evidente scarto tra ciò che si rende concretamente misurabile (la larghezza delle strade ad esempio) e ciò che sfugge da questi standard quantitativi. Le città moderne sono, al contrario, l'immagine e il riflesso di una pianificazione che ha enfatizzato gli elementi predittivi, frutto di un approccio che ha tagliato fuori la complessità del sistema sociale. L'elemento invisibile ci suggerisce Burckhardt attiene alla organizzazione, al complesso intreccio di quelle componenti impalpabili che assicurano un elevato grado di socializzazione e di coniugazione delle affettività al suo interno e che non preservano, al contrario, condizioni urbane agevoli esclusivamente per i processi di produzione e di costruzione, a scapito di tutto il resto. Questo tipo di pianificazione ha di fatto costruito il tessuto urbano moderno a misura della macchina capitalistica e ha tagliato fuori quegli elementi rilevanti per la vita degli individui da un dibattito critico (e politico) sulla città. Risultano efficaci in questo senso le parole del sociologo e urbanista svizzero: «oggi nelle nostre città lo sviluppo è così intenso e cruciale che le autorità urbanistiche e la popolazione si trovano continuamente a prendere decisioni di ampia portata. Se alcune delle nostre grandi città fanno finta che non ci siano decisioni da prendere, è proprio così facendo che ne prendono una: decidono cioè di lasciare la

⁶⁵⁸ Cfr. L. Burckhardt, *Il falso è l'autentico*, op. cit. pp. 137-138.

crescita in balia delle forze economiche»⁶⁵⁹. Questo ha concretizzato esiti per cui le persone vivono nelle città ma non le abitano⁶⁶⁰ e per cui camminare in città è divenuto sempre più ostico, se non addirittura pericoloso. Ci si sposta prevalentemente in auto perché di fatto l'asimmetria evidente tra ampiezza delle carreggiate e ristrettezza dei marciapiedi testimonia un ideale urbano in cui è vittoriosa la logica del materialismo produttivistico, mentre a contare sempre meno sono gli individui e le loro concrete possibilità di un'esistenza qualitativamente soddisfacente.

Eppure, contrariamente a queste evidenze oggi emerge concretamente l'esigenza di una riscoperta della pratica del cammino per riaffermare un nuovo rapporto con la città; si moltiplicano le passeggiate poetiche, i gruppi online che organizzano incontri collettivi per attraversare luoghi sconosciuti, antiche vie, rovine, angoli segreti, spazi suburbani. Se da un lato la città è divenuta oggetto di dibattito critico e riflesso di angosce del quotidiano (la città vuota durante la pandemia come immagine per eccellenza della letteratura distopica), dall'altra diviene teatro di nuove epistemologie critiche, di pratiche discorsive in cui il tema della vivibilità si coniuga con quello di futuro. La marcia a piedi è un grido di protesta della cittadinanza per riappropriarsi dei propri spazi di vita, dei propri spazi abitabili. Questa riflessione non può non evocare il diritto alla città di cui hanno parlato Lefebvre, e sulla scia di quest'ultimo, David Harvey. Le loro riflessioni si inscrivono nel quadro più ampio della critica alla modernità e alla premessa del produttivismo sulla quale si è affermata, che ha visto proprio nella città lo spazio di applicazione più evidente delle sue pratiche.

La fondazione della città è legata alla produzione di un surplus⁶⁶¹. Con la nascita dell'agricoltura e la creazione della eccedenza prodotta attraverso il lavoro nei campi la vita diviene sedentaria e si strutturano le prime forme di società stratificate economicamente. La città moderna sorge a seguito del processo di industrializzazione e viene costruita in funzione della nuova organizzazione economica che si stava imponendo e che a partire dal XIX secolo subirà una crescita senza precedenti, in un processo di urbanizzazione protrattosi fino ai giorni nostri. Le città, dunque continuano ad espandersi oggi come allora, per contenere le masse che dalle zone interne e rurali, ormai sempre più spopolate, si riversano nei centri urbani. Tuttavia, questo piano razionalizzato di espansione della città ha rivelato tutto il suo fallimento in termini

⁶⁵⁹ L. Burckhardt, op. cit., p. 24.

⁶⁶⁰ Cfr. E. Perilli, *Il perturbante nell'espansione urbana. Elementi di psicologia dei luoghi*, Edizioni Magi, Roma, 2019, p. 17.

⁶⁶¹ Cfr. D. Harvey, *Il capitalismo contro il diritto alla città. Neoliberalismo, urbanizzazione, resistenze*, Ombre Corte, Verona, 2016, p. 10.

di disgregazione sociale e di preminenza della finalità abitativa su quella associativa. Le città divenute megalopoli rappresentano così il simbolo della crescita indefinita, il paradigma su cui si edifica la logica capitalistica e con essa la produzione capitalistica dello spazio. Come scrive Lefebvre, «la produzione capitalistica dissolve la città antica, con la sua idea di centro e di vita dentro le mura. Il capitalismo tende a cancellare la distinzione tra spazi vitali, si uniforma tutto in un unico tempo di produzione»⁶⁶². Gli individui, “sedotti e abbandonati” dalla logica del consumo, pagano in termini di solitudine e frammentazione sociale una produzione dello spazio lasciata in balia del solo interesse economico, che fagocita spazi di vita e di socialità per espandere il perimetro di circolazione di beni e materiali di consumo. Il diritto alla città inteso da Harvey come la rivendicazione del diritto di partecipazione estesa al *decision making* che guida il processo di urbanizzazione, diviene allora l’esito di una presa di coscienza collettiva dell’intima connessione tra sviluppo del capitalismo e fisionomia delle città degradate e invivibili del nostro secolo. Se è vero, come sostiene Park, che «la città è il mondo che l’uomo ha creato», il capitalismo ha finito per annientare quel mondo e ha condannato gli individui a condurre in esso una vita dimidiata del suo diritto più prezioso, quello di creare e ricreare sé stessi attraverso la città. L’individuo è stato privato di questo diritto e oggi vuole riappropriarsene, come testimoniano la nascita di movimenti sociali e la riscoperta di pratiche come il cammino. La riaffermazione della corporeità attraverso i movimenti e la marcia a piedi è legata in qualche modo alla dimensione dell’abitare e alla riaffermazione di sé nella progettazione di una città che risponda al desiderio e alle necessità degli individui. Gli interrogativi sul futuro dell’umanità, che le varie crisi susseguitesi in questi ultimi anni hanno fatto emergere, hanno coinvolto anche le nostre città, luoghi di espansione e sviluppo del sé, individuale e collettivo, e da questa presa di coscienza è perciò derivato uno straniamento nei confronti di luoghi familiari che si sono rivelati fonte di disagio o malessere psicologico. La pratica del cammino ci ricorda ad ogni piè sospinto di quanto questa sia fondamentale per avere una visione d’insieme sulla città che non escluda dal suo progetto gli aspetti invisibili (Burckhardt) troppo a lungo trascurati e recuperare una prospettiva che risponda ad una produzione dello spazio a dimensione dell’umano sentire. La pratica del cammino riporta al centro del dibattito la città e il pieno sviluppo dignitoso del proprio sé possibile solo in un contesto urbano costruito a dimensione dell’uomo e delle sue esigenze che includono necessariamente la sua relazione con l’ambiente.

⁶⁶² E. Perilli, *Il perturbante*, 2019, op. cit. p. 22.

4.9 *Ecografie del nostro tempo: accelerazione e lentezza*

Nella raccolta di lettere indirizzate a Lucilio, Seneca si esprime in questi termini nei riguardi del concetto di tempo: «La natura ci ha reso padroni di questo solo bene, sommamente fuggevole: ma chiunque voglia può privarcene. Gli uomini sono tanto stolti che, se acquistano beni di nessun valore e in ogni caso compensabili, accettano che vengano loro messi in conto; invece, nessuno che abbia cagionato perdita di tempo agli altri pensa di dover qualcosa, mentre proprio il tempo è l'unica cosa che gli uomini non possono restituire, neppure con tutta la loro buona volontà»⁶⁶³.

Le parole del filosofo romano sono un invito a rivendicare il valore del proprio tempo, un bene in alcun modo compensabile con nessun altro, e risuonano, per questo, quantomai urgenti nell'epoca in cui «esso è oggetto del più sistematico saccheggio»⁶⁶⁴.

Prima di conferire la solidità scientifica a quanto appena considerato attraverso l'ausilio di argomentazioni e riflessioni coerenti, si potrebbe vagliare la sospetta veridicità del contenuto di questo incipit anzitutto attraverso un primo dato esperienziale: ognuno di noi almeno una volta nella vita ha avvertito di non avere abbastanza tempo e che questa mancanza sembra essere così diffusa da divenire frequente oggetto di conversazione con gli altri o ancora, appiglio efficacissimo attorno a cui costruire la propria difesa contro accuse che ci vengono rivolte di comportamenti negligenti o reiteranti aspettative sociali non soddisfatte. In altre parole, la mancanza di tempo, effettiva o percepita che sia, sembra essere una sorta di affezione dell'animo, una sindrome endemica che attraversa per intero lo spirito – e il corpo – delle nostre società. Avvertire di non avere tempo a sufficienza può presupporre che ci sia un agente esterno (per ora non meglio specificato) che ci priva di questo sommo bene oppure che questa mancanza sia semplicemente una precondizione naturale del tempo stesso. Tuttavia, questa condizione sembra riguardare la storia recente, come se da un momento all'altro avessimo avvertito un'innaturale contrazione della categoria del tempo.

Per cominciare questa trattazione, è bene partire da una premessa: nella loro esistenza gli esseri umani così come hanno costruito lo spazio attorno a loro, hanno inciso anche sulla definizione del tempo. Come avviene con il suo sodale, anche con il tempo, infatti, sperimentiamo un

⁶⁶³ L. A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna, 2008, cit. p. 3

⁶⁶⁴ P. Bevilacqua, *Ecologia del tempo. Uomini e natura sotto la sferza di Crono*, Castelvecchi Roma, 2018, cit. p. 9.

rapporto incentrato sulla dimensione della corporeità. I nostri sensi hanno imparato a leggere il tempo attraverso l'alternarsi del giorno e della notte e della ciclicità delle stagioni; dunque, in primo luogo, l'essere umano esperisce una prima forma di temporalità che incide principalmente sulla sua dimensione biologica. Questa forma di esperienza evidenzia l'aspetto meno strutturabile del tempo: nonostante la sua "invisibilità" l'essere umano constaterà attraverso il suo corpo di essere in relazione costante con il tempo, ma che a livello di questa dimensione lo spazio di manovra della sua capacità di strutturazione e di creazione è pressoché nullo. Il tempo a cui si fa riferimento in questa forma di esperienza, è il tempo cronologico o astronomico, inteso come misura standardizzata del tempo in base alle conoscenze della fisica. Questa dimensione temporale, in verità, ci suggerisce che anche il tempo cronologico risponde ad una esigenza dell'essere umano di conferire un ordine culturale – il proprio ordine – all'entità astratta del tempo, che non esiste in quanto tale come entità esterna in sé, ma assume i connotati che noi gli conferiamo nell'entrare inevitabilmente, attraverso l'esistenza, in rapporto con esso. L'esternalizzazione del tempo è dunque data dalla percezione di questa relazione ineliminabile con la categoria indisgiungibile dello spazio-tempo così come la fisica ci insegna. La variabile che chiamiamo tempo può essere definita quindi come una misura del cambiamento che esperiamo attorno a noi⁶⁶⁵. La regolarità con cui le cose che percepiamo cambiano ci ha dato modo di rendere nominabile il tempo e, sulla base di questa concettualizzazione, di organizzare le nostre azioni individuali e coordinarle collettivamente. In questo modo gli esseri umani hanno conferito il loro ordine temporale e spaziale alla realtà e hanno potuto strutturarla sulla base di esperienze collettivamente acquisite che evolvono a seconda delle significative trasformazioni e rivoluzioni che avvengono nelle modalità di organizzazione del tessuto sociale. In altre parole, la dinamica del tempo che noi descriviamo altro non è che una estrinsecazione della relazione storicamente determinata che il mondo sociale instaura con essa⁶⁶⁶. È per tale ragione che la storia ha conosciuto diverse forme di temporalità, come relazioni possibili tra gli esseri umani e la misura del divenire. Sono le pratiche sociali inscritte nella dimensione del tempo a rendere leggibile il ritmo del suo illeggibile andare e le istituzioni sociali che stabiliscono le modalità con cui deve essere collettivamente coordinato, attraverso lo scandire dettato dai calendari, dagli orari lavorativi, dai fusi orari, e così via⁶⁶⁷.

Essendo la particolare organizzazione di una società a costruire socialmente le forme della temporalità possiamo dunque intendere il nostro rapporto con il tempo come un *habitus* che

⁶⁶⁵ Cfr. C. Rovelli, *L'ordine del tempo*, Adelphi, 2017, p. 102.

⁶⁶⁶ Cfr. M. De Benedittis, op. cit., p. 83.

⁶⁶⁷ Cfr., *ivi*, p. 81.

dispiega le nostre azioni quotidiane su una dimensione interiorizzata del tempo⁶⁶⁸ e condiziona le differenziazioni temporali tra passato, presente e futuro. Come suggerisce Luhmann, nelle società preindustriali la concezione del tempo coincideva con l'opera di Dio: non vi era differenza tra l'esistenza e la continuità del tempo, ma entrambe erano connesse con l'atto di creazione divina⁶⁶⁹. Il tempo non costituiva un'idea astratta da poter riempire o suddividere in maniera arbitraria, ma si sostanziava nell'attività concreta del lavoro agricolo o artigiano⁶⁷⁰. Con il passaggio dalla società tradizionale a quella borghese nei secoli XVII e XVIII la nozione del tempo accoglie la possibilità di una sua strutturazione maggiormente complessa⁶⁷¹. In altre parole, la concezione del tempo comincia a dispiegarsi linearmente nelle sue differenziazioni di passato, presente e futuro ed è in particolar modo questa «complessità-nel-tempo», come ci spiega Luhmann, ad articolare la dimensione temporale come relazione tra passato e futuro⁶⁷². Aumentare la complessità del tempo significa considerare le possibili relazioni divergenti fra stati passati e futuri e sarebbe proprio questa discontinuità ad essere collegata, secondo il sociologo tedesco, alla crescente differenziazione del sistema sociale ravvisata con l'avvento della modernità. Per David Harvey sussiste una correlazione evidente fra l'organizzazione politico-economica delle società moderne e i processi culturali di definizione del tempo prodotti in questa fase storica⁶⁷³. La diversa concezione della temporalità ha rappresentato il *medium* attraverso cui facilitare il passaggio dal sistema di produzione fordista alle modalità di accumulazione flessibile del capitale⁶⁷⁴. Naturalmente, il senso del tempo non è univoco per tutti, tuttavia, gli individui inscrivono le loro azioni e scelte quotidiane all'interno di un orizzonte temporale dato dall'interiorizzazione del tempo dominante in una particolare epoca, in cui si assegna un significato istituzionalizzato e sovrastante al tempo sociale. Quest'ultimo concetto è corrispondente, secondo Gurvitch (il quale riprende l'espressione coniata da M. Mauss) ad un «fenomeno sociale totale»⁶⁷⁵. Al tempo, quindi, non può essere assegnato un significato oggettivo indipendente dai processi materiali «che servono a riprodurre la vita sociale»⁶⁷⁶. Come modalità di produzione, dunque, il capitalismo moderno incide sul senso e le qualità esteriorizzate del tempo. Le attività di produzione industriale prevedevano un complesso

⁶⁶⁸ Cfr., *ivi*, p.82.

⁶⁶⁹ Cfr. N. Luhmann, *The Future cannot begin: Temporal Structures in Modern Society*, *Social Research*, 43:1, (1976: Spring), pp.130-152.

⁶⁷⁰ Cfr. M. De Benedittis, *op. cit.*, p. 87.

⁶⁷¹ N. Luhmann, *The Future cannot begin*, *op. cit.*, p. 130-131.

⁶⁷² *Ivi*, p. 136.

⁶⁷³ Cfr. D. Harvey, *La Crisi della modernità*, *op. cit.* p. 236.

⁶⁷⁴ *Ivi*, p. 236.

⁶⁷⁵ G. Gurvitch, *La molteplicité des temps sociaux*, Paris; tr. ingl. *The Spectrum of Social Time*, 1964.

⁶⁷⁶ D. Harvey, *La crisi della modernità*, *op. cit.*, p. 240.

sistema di coordinamento che imponeva la necessità di una nuova visione del tempo orientato alla prestazione, al fine di massimizzare l'efficienza produttiva. La società organizzata attorno all'economia capitalista doveva perciò rompere con la continuità del tempo ciclico dell'età preindustriale e costruire la propria durata del tempo presente. La nascente società borghese, allora, fece propria la misurazione del tempo che veniva utilizzata negli ordini monastici per disciplinare la vita religiosa e la impose alle popolazioni delle città medioevali al fine di promuovere una nuova disciplina del lavoro⁶⁷⁷. Questo ha condotto ad un minuzioso frazionamento dell'unità di tempo e ad una divisione tra il tempo della vita e il tempo del lavoro, in modo tale che le nozioni dei due istanti immediatamente successivi di passato e futuro avessero un senso in riferimento ad un presente che si restringeva progressivamente sempre di più. L'aumento della discontinuità del tempo infatti conduce, come ci spiega Luhmann, ad una contrazione della sua prospettiva, che comporta, in altre parole, un restringimento della durata del presente⁶⁷⁸. Il processo di modernizzazione, in questo senso, opera riassegnando costantemente nuovi significati all'esperienza sociale dello spazio-tempo e alimentando un perpetuo sconvolgimento dei ritmi dell'esistenza⁶⁷⁹. Secondo Harvey, questa capacità del sistema capitalistico di alterare in maniera continua la percezione della temporalità è data nello specifico dalla velocità del tasso di rotazione del capitale investito per la produzione, un indice con cui viene misurata l'efficienza del sistema nel perseguire l'obiettivo del profitto nella minore unità di tempo⁶⁸⁰. In particolare, fu una serie di trasformazioni di ordine tecnico ed organizzativo a consentire un progressivo superamento delle rigidità del sistema keynesiano-fordista ed imprimere una significativa accelerazione alla produzione. Il crescente decentramento e la contestuale centralizzazione finanziaria, nonché un nuovo sistema di immagazzinamento associato a nuove tecnologie di controllo elettronico e di produzione in piccole quantità incisero sui tempi di produzione, velocizzandoli sensibilmente rispetto al precedente sistema⁶⁸¹. Questa accelerazione si estese per diretta conseguenza anche alle pratiche di scambio e di consumo dei beni. L'aumento del flusso di circolazione del denaro e delle merci si accompagnò al radicamento nella società di una generale disaffezione verso i beni che venivano sostituiti repentinamente, ancor prima che diventassero obsoleti. All'elevato tasso di rotazione del capitale corrispondeva un altrettanto elevato tasso di rotazione dei beni

⁶⁷⁷Cfr., *ivi*, p. 267; su questo tema vedi anche: M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 2013; *id.*, *La verità e le forme giuridiche*, La Città del Sole, 2007.

⁶⁷⁸ Cfr., N. Luhmann, *The Future cannot begin*, *op. cit.*

⁶⁷⁹ Cfr. D. Harvey, *op. cit.*, p. 255.

⁶⁸⁰ *Ivi*, p. 334.

⁶⁸¹ *Ivi*, p. 335.

consumati. Si riduceva in altre parole, il tempo di ricambio delle merci, secondo la logica dell'usa e getta che divenne evidente a partire dagli anni '60 del Novecento⁶⁸². Come spiega magistralmente Harvey la dinamica dell'usa e getta andava oltre il valore del bene in sé, colorando del suo grigio atonale anche gli stessi stili di vita, l'attaccamento ai luoghi e alle persone. Divenne una vera e propria modalità tangibile della «spinta acceleratrice» nella società: al valore della novità emergente corrispondeva quello di una «obsolescenza istantanea»⁶⁸³. Con la modernità, evidenzia Harvey, il valore della temporaneità si diffonde anche alle abitudini sociali, alle norme etiche, in generale alla struttura stessa della società che registra un crescente livello di frammentazione sociale. Dalla logica consumistica promana la nuova norma sociale della scadenza a breve termine e la transitorietà diviene l'esperienza centrale della modernità⁶⁸⁴. E così, il futuro viene anticipato nel presente e quest'ultimo viene fagocitato rapidamente dal passato. Come emerge dalla lucida analisi del sociologo britannico: «l'accelerazione nei tempi della produzione, degli scambi e del consumo produce [...] la perdita di senso del futuro, se non nella misura in cui il futuro può essere anticipato nel presente. La volatilità e la fuggevolezza rendono analogamente difficile il mantenimento di ogni senso di continuità. L'esperienza del passato viene compressa in un presente travolgente»⁶⁸⁵. Nella sua classificazione dei tipi di tempo sociale anche Gurvitch ha parlato di un «tempo in anticipo su sé stesso» (time in advance of itself) o «tempo che spinge in avanti» (time pushing forward) per individuare il tempo sociale che predomina nelle società del capitalismo competitivo. In questa esperienza della temporalità il «futuro diviene presente» e si impongono trionfalmente discontinuità e contingenza⁶⁸⁶.

Sulla stessa scia di questi pensatori si inserisce anche l'indagine critica sull' «accelerazione sociale» di Harmut Rosa, il quale osserva una correlazione stretta tra i «ritmi di decadenza» del passato nelle società occidentali della tarda-modernità e la tendenza ad una costante «contrazione del presente»⁶⁸⁷. Il passato, inteso come sedimentazione nella memoria sociale di tradizioni, valori, stili di vita, abitudini e norme etiche, non si rende più affidabile per inferire il presente e costruire il futuro⁶⁸⁸ e, di conseguenza, un passato che non dura produce inevitabilmente un presente instabile. L'interrogativo da cui parte Rosa per sondare, attraverso

⁶⁸² Ivi, p. 336.

⁶⁸³ Ivi, pp. 336-337.

⁶⁸⁴ Ivi, p. 343.

⁶⁸⁵ Ivi, cit. p. 344.

⁶⁸⁶ Cfr. G. Gurvitch, *The Spectrum of Social Times*, op. cit., p. 33.

⁶⁸⁷ Cfr. H. Rosa, *Alienazione e accelerazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino, 2015, p. 12.

⁶⁸⁸ Ivi, p. 13.

la sua prospettiva di teoria critica, le condizioni di problematicità legate alle società tardo-capitalistiche è quello di definire cos'è e a cosa corrisponde un ideale di «vita buona». Il sociologo sostiene che le società moderne sono regolate, coordinate e dominate da un severo regime di temporalità che non si articola in termini etici e che rende il tempo del lavoro incompatibile con il tempo dell'affettività e della vita sociale⁶⁸⁹. L'individuo moderno è oppresso da un tempo invisibile, depoliticizzato e naturalizzato che lo conduce ad una esistenza alienata, l'ostacolo principale alla realizzazione di una vita buona. I prodromi della accelerazione sociale erano già stati evidenziati da Weber con il suo studio sul processo di razionalizzazione della modernità, da Durkheim con la sua teoria della divisione del lavoro, da Simmel con le sue osservazioni sul moderno e l'individualizzazione, più recentemente da Beck e dallo stesso Foucault che ha messo in luce come la gestione efficiente del tempo fosse una caratteristica della società disciplinare divenuta l'odierna società del controllo biopolitico sui corpi. L'originalità della tesi di Rosa consiste nel suo concentrarsi sugli aspetti degenerativi dell'acquisizione acritica ed etero indotta dei ritmi di vita che sarebbe la causa principale della disconnessione dell'intenzionalità umana dalle proprie scelte ed azioni deliberate, ossia da un autentico progetto di vita. Il punto su cui insiste Rosa è che sebbene si possano riscontrare eventi di decelerazione o invarianza di moto, quello che accade nelle società dell'accelerazione sociale contemporanee, è una crescente apoptosi di sempre maggiori spazi di vita da parte di questa sovrastante spinta acceleratrice. Rosa individua l'agente invisibile di questa accelerazione totalitaria nella spietata logica della competizione su cui si fonda il tardo-capitalismo⁶⁹⁰. Tale competitività è uscita dagli argini dell'economia di mercato ed è entrata di fatto nelle dinamiche di riproduzione sociale alterando la percezione umana dello spazio-tempo e incidendo direttamente nell'organizzazione stessa della vita associata⁶⁹¹. In nome della competizione si legittima una logica della conquista e dell'accaparramento della porzione maggioritaria di ogni cosa – dall'attenzione individuale sui social all'elettorato – che delinea come ideale di successo l'accumulazione declinata nelle sue più svariate accezioni: di beni, di esperienze di vita, di ricchezza, di conoscenze, di riconoscimenti lavorativi. La logica del vincente spinge a capitalizzare il più possibile nel minor tempo e ne sono un esempio le cosiddette FAGAM o colossi hi-tech, divenute imprese cacht-all o pigliatutto, veri e propri collettori della ricchezza mondiale. L'affermazione o il raggiungimento di uno status sociale diviene allora il «frutto di una competitiva negoziazione continua» o di «sistemi di sviluppo

⁶⁸⁹ Ivi, p. 38.

⁶⁹⁰ Ivi, p. 24.

⁶⁹¹ Ivi, p. 25.

professionale continuo» come li ha definiti Mark Fisher⁶⁹², che obbligano i soggetti a non decelerare mai per non indietreggiare rispetto ad obiettivi eteroimposti e alla soddisfazione di elevate aspettative sociali, che in una realtà ad alta competizione corrisponde all'unica modalità che può garantire la conservazione di uno status sociale, sempre incerto ed instabile, costantemente sotto minaccia⁶⁹³. La costruzione dell'ideale di vita buona o di eudaimonia si conforma dunque, nelle circostanze sociali appena descritte, ad una vita piena, realizzata, che colleziona più esperienze possibile rincorrendo ritmi insostenibili anche fuori dall'ambito lavorativo. La costante dinamizzazione della vita rende infatti sfumato il confine tra il tempo di lavoro e il tempo della vita, programmati entrambi secondo il moto dell'eccedenza e del «sovraccarico temporale»⁶⁹⁴. Come scrive Barca: «il capitalismo tende a portare tutto sul mercato, a mercificare qualunque aspetto della vita umana: tende a trasformare il valore d'uso in valore di scambio»⁶⁹⁵. Anche il tempo libero si assoggetta a questo diktat per cui il tempo a disposizione per sé non viene realmente occupato per realizzare ciò che si desidera, ma ciò che monetizza, altrimenti si ha la sensazione di sprecare il proprio tempo. Questo è un codice di funzionamento che si è allineato con la logica del quantum del denaro e che impone una spinta all'efficientismo: «l'aumento del numero di singole azioni o esperienze in un'unità di tempo, [è] la conseguenza del desiderio o del bisogno percepito di fare più cose in meno tempo»⁶⁹⁶. Con la fine della promessa di vita eterna in seguito alla secolarizzazione della società e della fine del mito della religione, il reale limite con cui l'uomo ha dovuto confrontarsi è la finitezza della sua stessa esistenza. Una volta che la morte diviene non più sospensione, passaggio verso una nuova forma di esistenza non terrena, l'individuo moderno ha ingaggiato una lotta impari contro il tempo, con l'illusione che l'accelerazione e il consumo veloce siano la risposta al «problema della finitezza e della morte»⁶⁹⁷.

Il tema dell'accelerazione sociale si iscrive allora in una cornice antropologica che entra in risonanza diretta con l'infinito e il desiderio leopardiano. L'infinito ci insegna Leopardi rimane un'esperienza liminale mai concretamente realizzabile, se non sottoforma di desiderio che è appunto sempre desiderio di infinito, ci spiega Antonio Prete, interprete del pensiero del poeta di Recanati⁶⁹⁸. La società dei consumi nel suo delirio utopico di onnipotenza costruisce

⁶⁹² M. Fisher, *Il nostro desiderio è senza nome. Scritti politici. K-punk/1*, Minimum fax, 2020, p. 157.

⁶⁹³ Cfr. H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, op. cit. p.26.

⁶⁹⁴ Ivi, p. 29.

⁶⁹⁵ F.Barca, E. Giovannini, *Quel mondo diverso: da immaginare, per cui battersi, che si può realizzare*, Laterza, Bari, 2020, cit. p. 4.

⁶⁹⁶ H. Rosa, *Accelerazione e alienazione*, op. cit. p. 16.

⁶⁹⁷ Ivi, p. 27.

⁶⁹⁸ Si veda: A. Prete, *La poesia del vivente. Leopardi con noi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2019.

l'illusione di poter soddisfare questo desiderio inappagabile nell'accumulazione indefinita di beni. Il consumismo, ideologia e mito demitizzato, rappresenta dunque una trasposizione volgare e materialistica che si appropria del vuoto incolmabile generato dal desiderio umano costruendo falsi bisogni e ideali distorti di vita buona, spingendo il desiderio sempre oltre, oltre il limite della finitezza umana, in una patologica rincorsa del nuovo. Ma come ogni ideologia, il consumismo poggia sulla falsa premessa che il mondo stesso e le sue risorse siano infiniti, così come i limiti inesistenti, con la conseguenza di produrre un duplice asservimento: «quello del corpo vivente [...] e quello del mondo fisico»⁶⁹⁹. Nel suo intento di delineare una teoria critica dell'accelerazione sociale, Rosa si concentra proprio sulla distorsione operata dall'eccessiva accelerazione sociale nel produrre tutta una serie di sintomatologie, come il burn-out, la depressione, l'ansia e l'angoscia generalizzata. Per parafrasare le parole dello psichiatra Benasayag, ci troviamo nell'«epoca delle passioni tristi», in cui il disagio psichico da sindrome individuale si trasforma in male sociale⁷⁰⁰. Per Rosa la crescente sofferenza umana è il segno tangibile e sistemico di una disfunzione che ha radici strutturali nell'esistenza alienata a cui conduce l'accelerazione sociale. La dinamica dell'alienazione si incunea nel tessuto sociale in maniera occulta a causa della scarsa consapevolezza a cui si accompagna tale «carestia di tempo», che non viene percepita come l'esito di una produzione sociale, ma come una forma di brutalità del tempo in sé. Questa inconsapevolezza alimenta meccanismi di esclusione sociale legittimata di chi è “fuori tempo”, secondo una logica dei vincenti e dei perdenti, in cui è il senso di inadeguatezza rispetto agli elevati standard sociali a fare da cornice a narrazioni di sé in termini fallimentari che preparano il terreno per lo sviluppo di patologie sociali⁷⁰¹. La spia di una disfunzione viene ricercata presso di sé e non si attiva una coscienza critica che induce a riflettersi come vittime di una società che produce malesseri. Su questo tema è interessante osservare il punto di vista di Fisher che ha insistito proprio sull'assenza di percorsi di ricerca che includano la società capitalistica come maggior indiziato per le sindromi del nostro secolo. Tuttavia, l'ideale di autonomia promessa con la modernità e attuabile mediante la competizione contraddice ad ogni piè sospinto il suo raggiungimento e gli individui si sentono sempre meno liberi, sempre più imbrigliati in una spirale di autoannientamento che impone loro di assecondare bisogni che non desiderano realmente e che alterano la loro relazione con il mondo. L'epoca dei falsi bisogni distorce il nostro ideale di vita buona, lo fa coincidere con la soddisfazione che riceviamo dal consumo dei beni e dalla realizzazione di piaceri immediati, a

⁶⁹⁹ P. Bevilacqua, *Ecologia del tempo*, op. cit. p. 21.

⁷⁰⁰ M. Benasayag – G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, 2014.

⁷⁰¹ Cfr. H. Rosa, op. cit. p. 78.

breve scadenza, che ci proiettano in un cortocircuito di insoddisfazione crescente che curiamo con ulteriori acquisti, reiterando senza posa i meccanismi consumistici della società capitalistica. Il consumismo conosce una sola temporalità, il presente, che meglio risponde alla sua logica dissipativa ed erode il legame collettivo che poggia e si rinsalda nella progettualità a lungo termine. L'esistenza alienata dall'accelerazione del consumo e della produzione ci fa perdere risonanza con il mondo e con l'altro, sostiene Rosa. Ciò che si perde è l'«attitudine responsiva»⁷⁰², ossia la capacità di incistare le proprie azioni in una dimensione estensiva che oltrepassa la prospettiva centrata del soggetto sovrano ed utilitarista per divenire consapevole del legame che ci unisce con il mondo e con gli altri. Rosa in questo senso parla di «risonanza» o di «assi di risonanza»⁷⁰³, un'esperienza di riconnessione che ci permette di restituire centralità e significatività alla multidimensionalità delle relazioni e ci proietta in un'esistenza all'ascolto, ricettiva e attenta nei confronti dell'ambiente che esperiamo⁷⁰⁴.

Far risuonare il mondo dentro di noi, farci attraversare dalla sua opera trasformativa presuppone necessariamente di decelerare rispetto ai ritmi autoimposti da un'esistenza alienata. La riflessione di Rosa, tuttavia, non si chiude in un'apologia acritica della decelerazione, ma mette in discussione la dinamica totalitaria dell'accelerazione capitalistica che ha esteso il suo controllo anche allo spazio e al tempo di vita degli individui. Il sociologo tedesco si concentra sulle distorsioni percettive a cui ha condotto, alla sofferenza esperita ma non riconosciuta socialmente, procurata da un agente invisibile, senza volto e senza nome, quello che Mark Fisher ha messo in luce con il concetto di «eerie», l'inquietante, ossia la sensazione che suscitano quelle circostanze in cui sussiste un problema di «agentività» rispetto a forze che sfuggono alle nostre capacità di «comprensione sensoriale»⁷⁰⁵. «Una forza come il capitale non esiste in nessun senso materiale, eppure è in grado di produrre qualsiasi tipo di effetto»⁷⁰⁶, scrive Fisher. Il problema dell'agentività si coniuga allora alle modalità totalitarie con cui nelle società del capitalismo tardomoderno la norma della *reductio ad unum* ha agito plasmando le vicende umane secondo l'«imperativo categorico» di un unico tempo, quello della pianificazione a breve termine del profitto. Un esempio eclatante di questa dittatura del criterio unico è rinvenibile anche nell'assunzione come unico indice del benessere di un Paese l'indice di Pil.

⁷⁰² Cfr. H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin, 2016; tr. ingl., *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*, Polity Press, 2019, p. 312.

⁷⁰³ Ivi.

⁷⁰⁴ Cfr. H. Rosa, *Alienazione e accelerazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino, 2015, p.108.

⁷⁰⁵ Cfr. M. Fisher, *The Weird and the Eerie*, 2016; tr. it., *The weird and the eerie. Lo strano e l'inquietante nel mondo contemporaneo*, Minimum fax, 2018, p.57

⁷⁰⁶ Ivi, cit. p.57.

La misura del Pil si è assunta come misura egemonica del tasso di crescita di un paese ma oggi molti studiosi sono concordi nel ritenere che non sia più un indice di misurazione valido e coerente del benessere di un paese, perché è riduttivo del concetto di benessere in sé⁷⁰⁷. Non tiene conto, infatti, della reale distribuzione del reddito tra le classi ed è quindi uno scarso rilevatore del tasso di aumento delle disuguaglianze sociali. In altre parole, il calcolo del Pil è una misura valida, ma solo se dialoga con altri indici e non diviene invece l'unico criterio valido su cui allineare le politiche pubbliche di un Paese⁷⁰⁸. Molte ricerche hanno infatti messo bene in evidenza come si riscontri ormai negli ultimi venti anni una stasi del reddito della classe media; questo è indicativo del fatto che la crescita ha riguardato solo alcune classi e di conseguenza le ricchezze si sono distribuite in maniera non equa. Questi effetti sono la conseguenza diretta della marcia inarrestabile di un mondo che si è stabilizzato su un unico tempo standard: quello della crescita illimitata. Il reale progresso, quello che conduce ad un effettivo benessere collettivo, al contrario, non può che essere raggiunto attraverso un piano che prevede una molteplicità di tempi⁷⁰⁹. Il pensiero utopico ha infatti bisogno di un tempo lento per formarsi. Il sistema capitalistico retto secondo il criterio della «stabilizzazione dinamica» non è più sostenibile, ha incontrato i suoi limiti fisiologici, politici e planetari⁷¹⁰. Le sue criticità sono connesse all'enorme quantità di energia la cui richiesta aumenta di anno in anno, per mantenere stabile la crescita⁷¹¹. È necessario per questo un cambio di paradigma, che deve anzitutto partire da una ristrutturazione di una temporalità molteplice.

In altri termini, è necessario considerare anche le ragioni della lentezza. Recuperare un nuovo senso del tempo che si apra alla complessità dell'esperienza umana nel mondo significa considerare le ragioni di un'esistenza situata in un contesto e non isolata dal resto, «in risonanza» con il molteplice che ci circonda nel sistema integrato della biosfera. Su cosa realmente incide l'accelerazione dei ritmi di vita? La riflessione di Rosa lo ha messo in piena luce: la consapevolezza. Una vita alienata è lontana dalla consapevolezza di sé e di ciò che la circonda ed è proprio su questo tasto dolente che i meccanismi perversi del consumismo agiscono subdolamente. Un ritmo accelerato costringe a consumare tutto senza metabolizzare conoscenza, senza soffermarsi sui dettagli che contano realmente, senza fruire di un'autentica esperienza di contatto con la realtà. Le prioritarie esigenze di un tempo veloce hanno offuscato le ragioni di un tempo lento. Alla logica del riduttivismo di un unico tempo, divenuta senso

⁷⁰⁷ F. Barca, E. Giovannini, *Quel mondo diverso*, op. cit., p. 10-11.

⁷⁰⁸ Ivi, p. 16.

⁷⁰⁹ Cfr. F. Cassano, *Il pensiero meridiano*, edizione digitale Laterza, Bari, 2015, pos. 258 kindle.

⁷¹⁰ Cfr. H. Rosa, *Resonance*, 2019, op. cit. p. 863.

⁷¹¹ Ivi, p. 864.

comune, bisogna invece anteporre la necessità di un pensiero complesso che integri alla velocità dell'innovazione, tempi distesi di ascolto e riflessione. Il pensiero utopico ha bisogno di concepire un orizzonte temporale dilatato, altrimenti anche le idee che sviluppa guarderanno necessariamente al breve periodo. I progetti utopici, in altre parole, hanno bisogno di lunghi periodi di gestazione. La linea guida allora può essere quella di prefigurare l'orizzonte temporale di una nuova umanità, incarnata dalle generazioni future, protagoniste di un nuovo tempo. La prospettiva a cui guarda il criterio di sostenibilità emerso in questi anni come nuovo coefficiente valoriale in grado di guidare le azioni concertate della società globale è un sorprendente esempio di rovesciamento della logica sequenzialità del tempo: considerare il mondo come un bene comune preso in prestito dalle generazioni che verranno significa preservare il futuro che sarà il loro tempo "presente". Questa fenditura del divenire all'interno di un presente esteso riflette l'ideale di un soggetto custode, anziché sovrano di un mondo che deturpa senza curarsi di chi verrà dopo di lui. Recuperare un tempo lento significa allora costruire un nuovo immaginario che saldi le prospettive individuali in un orizzonte comune. Bisogna in altre parole recuperare un'idea del futuro che si è dissolta nella tirannia di un presente ristretto. Riscrivere le regole è il passo necessario da compiere per proiettarsi in un nuovo immaginario, perché è proprio l'immaginazione, come scrive Rodari, «che crea le basi per la strutturazione dei concetti». Non riusciamo a trovare parole alternative per descrivere la realtà accelerata che esperiamo se non quelle per ridurla ad una successione di momenti isolati, illudendoci che segmentarne la complessità in unità discrete ci consenta di controllarla dando priorità esclusiva al suo aspetto quantitativo anziché qualitativo. Questo non è che il sintomo di una atrofia della mente, standardizzatasi su regole e norme temporali che non fanno che reiterare l'orizzonte temporale di un costante presente. Ed è, tuttavia, la strategia messa in atto da chi vuole conservare lo status quo: accelerare fino al punto che il cambiamento esce fuori dalle umane capacità di percezione e di comprensione. In questo modo ci affrettiamo correndo ma non ci accorgiamo che rimaniamo sempre fissi nello stesso punto: niente cambia, mentre tutto intorno si distrugge. La lentezza allora può opporre al culto dell'accelerazione il valore della misura (Cassano). Riappropriarsi del tempo che ognuno di noi ha concorso a creare collettivamente, è un invito che racchiude in sé un paradosso: il tempo storicamente determinato, proprio in quanto tale, è sempre suscettibile di essere ri-definito collettivamente secondo nuove coordinate valoriali. Se strappato all'opacità del piano avalutativo del dato per scontato e delle invisibili cornici delle sovrastrutture culturali e sociali, il tempo può divenire oggetto stesso di una riflessione critica. È infatti un tratto caratteristico della modernità e dell'individuo moderno «essere in grado di osservare il proprio osservare» (Luhmann) e

pertanto, rinominarlo. Si può allora ripartire per cambiare strada indicando una «nuova tavola dei valori del tempo»⁷¹² che includa forme di «temporalità ibride» che diano contezza del complesso livello di interdipendenza del mondo globalizzato in cui viviamo e riarticoli le asimmetrie tra passato, presente e futuro in una differenziazione più equilibrata⁷¹³ che dia sufficiente spazio anche per una indispensabile lentezza.

4.10 Narrazioni distopiche: l'individuo-merce e la nuova materialità

Il mondo che ci circonda è un mondo di “cose”. È difficile individuare qualcosa che nella realtà organizzata secondo l'ordine capitalistico in cui e con cui interagiamo ogni giorno sia immune da questo processo di mercificazione.

Marx sosteneva che, sebbene la sua apparenza «triviale, ovvia», la merce è in realtà «intricatissima [...], una cosa sensibile sovrasensibile»⁷¹⁴ e possiede un senso mistico che si estende al di là del suo valore d'uso, ovvero sia del suo rispondere ad un bisogno umano. La merce è tale non solo perché bene di consumo, ma anche e soprattutto perché bene di scambio che circola nel mercato. Il carattere doppio della merce, dato dal suo valore d'uso e di scambio, è espressione, sostiene Marx, dei rapporti sociali, o meglio, configura la dimensione materiale, esternalizzata e oggettivata dei rapporti sociali che intercorrono all'interno dell'organizzazione della società capitalista. Le merci «sono cose sociali» in quanto rispecchiano oggettivamente l'esito di un accordo intersoggettivo e condiviso dell'attribuzione di un valore – il prezzo – basato su un criterio di proporzionalità ed equivalenza che rende ogni merce scambiabile sul mercato. L'attribuzione del valore segue un processo di costruzione sociale, ma assume un'esternalità oggettuale nella merce. Il carattere feticistico delle merci consiste, dunque, nel fatto che quelli che vengono apparentemente considerati come rapporti tra cose rispecchiano, in realtà, rapporti tra individui. Le merci sono i prodotti di questi rapporti ma il loro contenuto “sociale” non è intellegibile, perché come ogni prodotto socialmente costruito possiedono un proprio codice, una propria mappatura fatta di segni e simboli che sfugge alla coscienza civile: in questo consiste il loro carattere mistico e ambivalente, sostiene Marx. In quanto sistema di segni integrato, le merci costituiscono un'astrazione, un'apparenza che però è in grado di dominare le coscienze e produrre la realtà, oggettivando le esistenze. Gli uomini si lasciano

⁷¹² Cfr. C. Leccardi, *Sociologie del tempo. Soggetti e tempo nella società dell'accelerazione*, edizione digitale Laterza, Bari- Roma, 2015, pos. 165 kindle.

⁷¹³ Ivi, pos. 156 kindle.

⁷¹⁴ K. Marx, *Il capitale*, Ed. integrale, Compton, Roma, 1970, p.167

dominare da astrazioni e reiterano questo “dominio” inconsapevolmente attraverso azioni di produzione e di scambio.

Baudrillard sostiene che con la fine delle utopie tutto si è indifferenziato e anche il valore rappresentativo delle merci si è dissolto. «Il compimento ineluttabile di ogni liberazione è quello di fomentare e di alimentare i sistemi reticolari»⁷¹⁵: tutto scompare per proliferazione, per diluizione, dando nutrimento alla indeterminazione e al principio di incertezza che governano l’esperienza della realtà. «La logica della dispersione virale dei sistemi reticolari non è più quella del valore, né quindi quella dell’equivalenza»⁷¹⁶. I sistemi esplodono invadendo altri campi, uscendo fuori dai propri steccati, determinando una perdita di valore. Nella sua trilogia del valore Baudrillard ha teorizzato che a diversi stadi corrisponde un tipo di valore: allo stadio naturale il valore è valore d’uso e si sviluppa con riferimento ad «un uso naturale del mondo», cui corrisponde un «referente naturale»; allo stadio mercantile del valore di scambio il valore si dispiega all’interno di una logica mercantile a cui corrisponde un equivalente generale (la moneta); allo stadio strutturale del valore-segno il valore si manifesta in un insieme di modelli di rappresentazione, a cui corrisponde un “codice”, un sistema integrato di simboli⁷¹⁷. A questa tripartizione Baudrillard aggiunge un quarto prototipo: lo «stadio frattale» del valore in cui esso non possiede più alcun referente, ma si irradia capillarmente in ogni direzione⁷¹⁸. Lo schema del frattale costituisce, secondo il sociologo, lo schema stesso della nostra cultura: le cose non sono più ancorate ad un concetto, un’idea, ma sono svincolate dal loro contenuto e inseguono una traiettoria a sé, all’interno di una logica dell’indifferenziazione. La progressiva indifferenziazione della realtà ha liberato ogni nesso tra le cose, tra significato e significante. Gli oggetti non possiedono più alcun referente cognitivo, le idee che le accompagnavano si sono dissolte, costituiscono ormai a tutti gli effetti un rimosso e questo esito permette di moltiplicare, di reiterare, di ricostituire indefinitamente oggetti identici⁷¹⁹. La merce diviene dunque un «simulacro», un’immagine apparente e vuota, in cui ognuna riflette una copia dell’altra, un clone, in una realtà virtuale di «merce assoluta»⁷²⁰. La fine delle utopie corrisponde a una proliferazione incontrollata e deregolamentata delle idee, in cui la possibilità della metafora, di un significato figurativo e simbolico svanisce in ogni campo: le cose, private dei loro referenti ideali, dei loro concetti, sono destinate a disperdersi. La metafora viene così

⁷¹⁵ J. Baudrillard, *La trasparenza del male. Saggio sui fenomeni estremi*, Milano, 1990, cit. p. 10.

⁷¹⁶ Idem.

⁷¹⁷ Ivi, p. 11.

⁷¹⁸ Idem.

⁷¹⁹ Ivi, p. 12.

⁷²⁰ Cfr. J. Baudrillard, *Design e Dasein*, in *ágalma – Rivista di studi culturali e di estetica*, n.1 1999, pp 11-20.

sostituita dalla metonimia, «la commutazione generale dei termini», cui fa seguito una contaminazione di tutte le categorie⁷²¹. Nella confusione dei generi, scrive Baudrillard «tutto è sessuale, tutto è politico, tutto è estetico, [...] ogni categoria è condotta al suo massimo grado di generalizzazione» ed è quindi «riassorbibile in tutte le altre»⁷²². Al sogno utopico della modernità non è seguita una «trasmutazione dei valori», bensì una «dispersione e involuzione del valore» che si è tradotta in una incapacità generalizzata di «riappropriarsi di un principio di determinazione delle cose»⁷²³. Lo stesso capitale si è transpoliticizzato andando ad invadere tutti gli altri campi e a colonizzare in questo modo il mondo, costruito a sua immagine⁷²⁴.

Baudrillard sostiene che abbiamo superato anche quella che Debord ha definito la «società dello spettacolo»: non siamo più spettatori che osservano da una certa distanza lo spettacolo sfavillante delle merci, ma siamo parte interattiva di esso⁷²⁵. Anche il tempo si è schiacciato in una simultaneità che oscura passato, presente e futuro sostituendo alla realtà una «virtualità intemporale»⁷²⁶.

L'analisi di Mark Fisher si inserisce su questa scia di pensiero. Il «realismo capitalista» è la formula che l'autore utilizza per dare conto della sensazione diffusa secondo cui l'ordine capitalistico sia l'unico pensabile e immaginabile: *There is No Alternative* è il «perfetto slogan per il realista capitalista»⁷²⁷, scrive Fisher. Senza “alternative” all'orizzonte, in uno sfondo nichilista e disincantato, cosa accade se si perde lo stupore verso il “nuovo”? L'esito è un futuro in stallo, che non può cominciare perché copia conforme del presente⁷²⁸. E una cultura che non si trasforma, che reitera indefinitamente sé stessa non è più definibile “cultura”. Il potere dell'equivalenza che assegna un valore monetario a qualsiasi oggetto, ha finito per invadere capillarmente anche la sfera culturale. Nel processo di *designificazione* (Baudrillard) in cui la disconnessione del significato dal suo referente oggettuale permette di “riempire” qualsiasi oggetto con un contenuto quantificabile, ogni bene (anche le prerogative e le qualità personali) può candidarsi a divenire merce scambiabile indefinitamente. Baudrillard sostiene che nello spazio della realtà virtualizzata, in cui il processo di astrazione è totale, anche il processo di mercificazione si radicalizza, in quanto strettamente legato ad un regime di artificialità⁷²⁹.

⁷²¹ Cfr. Baudrillard, *La trasparenza del male*, op. cit., p. 14.

⁷²² Ivi, cit. p. 16.

⁷²³ Idem.

⁷²⁴ Ivi, p. 17.

⁷²⁵ Cfr. J. Baudrillard, *Design e Dasein*, op.cit., p. 17.

⁷²⁶ Ivi, p. 18

⁷²⁷ M. Fisher, *Realismo capitalista*, Nero, Roma, 2018, cit. p. 26.

⁷²⁸ Ivi, p. 20.

⁷²⁹ Cfr. J. Baudrillard, *Design e Dasein*, op. cit., p. 19.

L'immersione totale nella realtà virtuale fa sì che la logica del capitalismo possa operare con un elevato livello di pervasività nella vita delle persone. Fisher ha parlato a tal proposito di *precorporazione*, ovvero di una pianificazione preventiva dei desideri e delle progettualità umane da parte della cultura capitalista⁷³⁰. Shoshana Zuboff nella sua opera *Il capitalismo della sorveglianza* (2019) rivela i meccanismi trasparenti (nel senso di invisibili) con i quali il nuovo ordine economico sfrutta il surplus di dati come fonte da cui estrarre previsioni comportamentali su acquisti futuri⁷³¹. L'autrice chiarisce che oltre a generare ricchezza a partire da informazioni personali, la logica pervasiva con cui il capitalismo della sorveglianza agisce è diretta a influenzare e orientare verso una direzione precisa i comportamenti umani. In altre parole, le agenzie private che operano sul web agiscono manipolando gli atteggiamenti e le preferenze delle persone, le quali sono del tutto inconsapevoli del controllo a cui sono sottoposte.

Gli sguardi e le prospettive analitiche degli autori presi in esame finora, convergono nella considerazione che il fascino discreto delle merci agisce surrettiziamente anestetizzando le coscienze e offuscando il senso deliberato con cui diamo forma alla realtà. Queste riflessioni si allineano lungo una traiettoria che disegna in modo negativo il nostro rapporto con l'artificialità, sostanzialmente piegato su dinamiche di assoggettamento e alienazione.

Tuttavia, nel corso del XIX e XX secolo si è compreso che il modo con cui ci rapportiamo alle merci e agli oggetti della nostra quotidianità non avviene esclusivamente nei termini di una ricezione passiva, ma secondo interazioni che non solo coinvolgono i nostri sensi ma ne strutturano le modalità d'espressione. Le merci sono esse stesse espressione dello spirito di un tempo, sono immerse in un contesto culturale, sociale e politico che ci restituisce un certo modo d'essere, di partecipazione attiva e ricorsiva alla costruzione della realtà. Tale modo d'essere è espressione di una certa levatura storica, poiché anche le merci, in quanto produzioni umane, non sfuggono alle dinamiche di storicizzazione. Esisterebbe dunque una doppia anima delle merci, un ambivalente potere di emancipazione e di dominazione che esse sono in grado di sprigionare allo stesso tempo. La merce è un'astrazione che domina le coscienze, ma libera anche infinite possibilità di espressione umana, rendendo concreti certi rapporti.

L'età della digitalizzazione ha contribuito a fare emergere un nuovo quadro interpretativo in cui i soggetti non sono esclusivamente consumatori passivi, ma consumatori-produttori. La

⁷³⁰ Cfr. M. Fisher, op. cit. p. 27.

⁷³¹ Cfr. S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza*, Luiss University Press, 2019.

prospettiva descritta da Maurizio Ferraris in *Documanità* parte proprio da questo assunto: l'esperienza della infosfera ha aperto nuovi spazi di possibilità nei processi di produzione della valorizzazione a cui ciascuno di noi, grazie al web, può contribuire. I nostri dati, su cui viene capitalizzata la nuova ricchezza, rappresentano le nuove merci: in ogni momento della loro esistenza gli individui possono produrre valore attraverso il consumo. Questa opportunità apre scenari problematici da un punto di vista etico-politico che attengono principalmente alla distribuzione iniqua di questo surplus di ricchezza e al vuoto normativo cui si accompagna, ma aprono anche scenari di emancipazione, che concretizzano nuove opportunità di azione soggettiva. Al di là di queste considerazioni, la principale eco che risuona dalle pagine del lavoro di Ferraris, è la visione di una tecnologia, di una artificialità oggettuale che non viene letta nei termini di un assoggettamento alle nuove macchine, sebbene queste narrazioni siano spesso al centro del dibattito culturale contemporaneo. Ferraris suggerisce piuttosto che si tratta di una condizione di assoggettamento auto inferta⁷³².

Nel nuovo ordine sociale che si è accompagnato al paradigma della "infosfera" l'esperienza estetica delle nuove merci e delle nuove tecnologie digitali compenetra la nostra quotidianità e si offre a noi anche come spazio in cui riconcettualizzare il senso di chi siamo: attraverso le nuove merci definiamo le nostre relazioni di appartenenza, i nostri rapporti sociali e le nostre identità. Gli oggetti che utilizziamo e gli spazi di connessione illimitata che ci offrono ci consentono di ripensare l'umano secondo criteri che realizzano l'importanza di vivere in una realtà estesa e intersoggettiva. Tali riflessioni convergono nel punto di vista che Timothy Morton ci offre in *Iperoggetti* (2018), in cui egli considera gli oggetti, secondo un'accezione più ampia, capaci di mostrarci l'ipocrisia di una visione dicotomica e divisiva della realtà in macrocategorie. La nostra mente estesa entra in un rapporto partecipato con la realtà oggettuale che fa sì che questi stessi oggetti ci strutturino, ci condizionino e influenzino il nostro modo d'essere, di apparire e di pensare. Non sono più semplici oggetti ma «iperoggetti», che estendono i loro confini al di là della loro materialità, per rifrangersi nella nostra realtà cognitiva. «Gli iperoggetti», scrive Morton, «ci obbligano a riconsiderare le idee fondamentali che ci siamo fatti su cosa significhi esistere, su cos'è la Terra, su cos'è la società»⁷³³. L'uomo non è l'unico ente a creare significati, o meglio, il processo di creazione del senso non è esclusivamente interno alla coscienza umana, non si sviluppa secondo un orientamento unidirezionale dall'essere umano verso il mondo esterno, ma da quest'ultimo dipanano ambiti

⁷³² Cfr. M. Ferraris, *Documanità*, Edizioni Laterza, Bari, 2021, p. 14.

⁷³³ T. Morton, *Iperoggetti*, Nero, Roma, 2018, cit. 24.

di senso che modificano l'espressione e l'espressività del sensorio umano. Gli iperoggetti ci ammoniscono che non esiste alcun dentro né alcun fuori (Latour), ossia che non esiste alcun grado di separazione tra noi e la realtà, ma la nostra stessa individualità dipende dalla dimensione intersoggettiva⁷³⁴ in cui viviamo. Da questa consapevolezza emerge una nuova sensibilità, una nuova postura dell'uomo nel mondo, che non rispecchia più quella del «soggetto sovrano», totalmente centrato su se stesso e sulle proprie libertà, ma di un nuovo soggetto che non solo sperimenta, ma ha cognizione del livello di relazionalità complessa nel quale è immerso. Come sottolinea Karen Barad, attraverso la nuova idea di materialità con la quale ci confrontiamo, non facciamo più esperienza del nostro essere-*nel*-mondo, ma del nostro essere-*del*-mondo⁷³⁵: non siamo più «situati in» ma siamo «parte di». Esiste in altre parole un ineliminabile «comunicazione» silenziosa tra la sfera dell'umano e del non umano che abbiamo cominciato a sondare. È curioso che proprio mentre si inaugura l'era dell'Antropocene, ossia il periodo in cui l'uomo si è imposto più che in altri periodi come forza geologica in grado di incidere su scala planetaria, il non umano irrompa sulla scena ed entri in interazione con l'umano, almeno nei termini di una riflessione critica sulla stretta compagine che li lega⁷³⁶. In questo orizzonte di relazionalità estesa, una nuova sensibilità nomadica, in profonda connessione con il mondo, rende chiaro che le biografie degli esseri umani siano innestate nella biografia stessa della sfera, formando un'unica grande narrazione storica significativa.

⁷³⁴ Per soggettività qui si intende l'accezione che ne dà Latour, in cui decade di fatto la divisione tra soggetto e oggetto. Latour parla in tal senso di attante, una entità umana o non umana dotata di agentività, ossia che è in grado di agire, di essere agito o di contribuire a far agire. Per un approfondimento si veda il lavoro di Mariano Croce, *Bruno Latour. Irriduzionismo. Attante. Piattezza. Ibridi. Gaia*, DeriveAprodi, Roma, 2021.

⁷³⁵ Cfr. A. Santambrogio, *Karen Barad, Performatività della natura. Quanto e queer*, Archivio antropologico mediterraneo, Anno XXI, n.20 (1), 2018.

⁷³⁶ Cfr. T. Morton, *Iperoggetti*, op. cit. p. 9 e 32.

CONCLUSIONE

Scrivere un elaborato significa per molti versi costruire una mappa entro cui orientarsi e far orientare il lettore, tracciando piccoli punti discreti che, come brevi soste, preludono al viaggio successivo, ne orientano le coordinate e prefigurano i suoi paesaggi concettuali. È solo dopo averlo compiuto che un cammino può dirsi tale, quando è possibile rintracciare un disegno dietro i suoi passi. Durante la marcia esso persiste ancora nel suo stato informe di idea, aperto alle sue molteplici possibilità e deviazioni che non ne permettono l'osservazione ordinata. In altre parole, solo voltandosi indietro si ha consapevolezza del cambiamento che quei passi hanno generato. È il cambiamento il reale percorso. Ed è al netto di questo cambiamento che si rivolge lo sguardo dietro sé, in prospettiva ermeneutica, per rintracciare un *fil rouge* tra il punto di partenza e il punto di approdo come un prima e un dopo informati delle suggestioni raccolte. Come applicare allora lo stesso ragionamento per ricongiungere gli argomenti portanti di questo scritto? Quale “cambiamento” ha ingenerato l'aver mescolato temi apparentemente tanto diversi come i processi di stigmatizzazione e il nomadismo?

Partendo da una prospettiva costruzionista ho voluto esplorare il nucleo generativo del concetto di “diversità”, i suoi processi di definizione e di conservazione nell'ordito che costituisce la trama di significati entro cui gli attori sociali si muovono. Le reti sociali sono reti di significati condivisi e quando quest'ultimi mutano, anche i rapporti che intercorrono all'interno della società cambiano a loro volta. La società non è una categoria assegnata una volta per tutte, ma è sensibile al mutamento, al suo continuo *re-framing* concettuale. Questo assunto, dunque, assegna piena cittadinanza anche al non detto, all'invisibile che non affiora in superficie, ma a suo modo stratifica e riveste un ruolo significativo in questo processo di costruzione della realtà. I significati si rinnovano attraverso le diverse combinazioni che le parole permettono: le associazioni e le dissociazioni che si possono effettuare se non si rispetta l'ordine in cui l'alfabeto dispone le lettere sono infinite: *la folle du logis* – l'immaginazione umana – possiede dunque questo potere di rimescolamento degli elementi dati di un paesaggio sociale, adottando il regime del caos, la fertilità del dis-ordine che si oppone alla sterilità dell'ordine. L'immaginazione appunto perché tale, è instabile, precaria e sulla sua superficie si riflette anche la lingua, che trascina con sé, come detriti, i limiti che incontra quando il pensiero tenta di dar forma alla realtà, riducendo la sua complessità in contenitori concettuali e mantenendola in un ordine preciso. È negli stati non pacificati della coscienza, nell'impossibilità di conferire ad ogni quadro la propria cornice strutturata che emerge l'anomalia, che avvertiamo la nostra incompiutezza. Le anomalie ci rendono umani e nelle fenditure che aprono all'esterno

collochiamo il nostro desiderio che, come ci ricorda la lezione leopardiana, è sempre desiderio di infinito, di perpetua rigenerazione di stati. Il nostro desiderio ci proietta oltre l'umano, ossia oltre la finitudine.

In questa ricerca ho tentato di analizzare entrambi questi poli entro cui si dipana l'esperienza umana, da un lato, attraverso una prospettiva concreta e specialistica che mi ha introdotto all'interno dei risvolti amari della volontà umana di centrarsi e che trova il suo epilogo nella definizione di spazi di invalicabilità; dall'altro, attraverso una postazione più estesa che mi ha permesso di considerare anche il sostrato magmatico e proteiforme della volontà opposta, quella di nutrire uno spiritualismo che abbatte i confini e le divisioni propri del codice lineare e matematico-statistico della modernità, in cui la realtà si riduce ad indici previsionali. In questo elaborato si trovano dunque circoscritti i due grandi interrogativi dell'esistenza: sapere chi siamo, stabilire un'*identitas* tra le cose umane e conoscere ciò che al contempo sfugge a questa uguaglianza e che avviciniamo a noi attraverso il desiderio. Siamo così sospesi tra il positivismo della ragione e l'antipositivismo del desiderio che disegnano i rispettivi spazi assegnati all'umano e al non umano.

Una ragione totale, votata a puro astrattismo e tecnicismo è una ragione che nel suo delirio di onnipotenza trova il suo annientamento. Si mostra, in altre parole, in tutta la sua razionalità irrazionale che distrugge il libero gioco tra desiderio e bisogno umani ed esclude il confronto con visioni e mondi alternativi. Senza questo proficuo scambio di opposti l'azione umana ristagna in una costante reiterazione del presente, chiusa in un orizzonte senza futuro. Questo elaborato ha voluto evidenziare gli effetti di una realtà costruita attraverso l'unico criterio della razionalità strumentale, centrata su di sé, arroccata all'interno delle dinamiche conflittuali dei processi di alterizzazione che creano spazi impermeabili all'altro, senza scambi con l'esterno. Una condizione ad elevata entalpia, in cui non c'è perturbamento esogeno, o meglio, in cui il perturbamento esterno prodotto dal confronto col gruppo rivale è utilizzato per saldare come leghe metalliche le unioni interne al gruppo. Queste dinamiche, abbiamo visto, legittimano una logica del dominio, sprigionando forze distruttive di violenza e di oppressione.

L'analisi ha voluto intercettare, per converso, anche i flebili segnali di una tendenza attuale verso una crescente interdipendenza globale e al contempo, dell'emersione dal basso di una sensibilità più attenta a collocare l'umano in un continuum in cui perde di rilevanza la distinzione tra soggetto e oggetto, tra umano e non umano.

La stessa divisione tra sedentarismo e nomadismo si opacizza nella realtà ipercomplessa e interconnessa in cui viviamo. Non esiste un processo evolutivo che segua il passaggio dal nomadismo al sedentarismo quale tappa obbligata di un presunto percorso di civilizzazione, ma queste due modalità di esistenza rappresentano opzioni sempre ricorribili e rinegoziabili nell'esperienza umana. Non bisogna infatti dimenticare che la complessità della condizione umana è data dal rapporto tra natura e cultura, tra ambiente e dimensione biologico-sociale che costituiscono l'unità del suo divenire. L'uomo nella sua esistenza oscilla tra stabilità e mobilità che «costituiscono i poli di un continuum di situazioni di vita in cui è impossibile individuare un confine netto»⁷³⁷. La sezione sullo stigma etnico ha voluto riflettere in particolare sugli esiti di una certa postura antropocentrica della cultura occidentale che ha attribuito salienza alla contrapposizione tra sedentarismo e nomadismo, come opposizione gerarchica e stigmatizzante tra civiltà e barbarie. Il sedentarismo è qui inteso nell'accezione ampia di visione fortemente centrata in un territorio, entro cui fissare le proprie coordinate identitarie. Una fissità che assegna all'uomo e le cose del mondo il proprio posto in nome di una maggiore sicurezza, ma che condanna l'esistenza ad una immobilità innaturale che anestetizza le coscienze al rapporto con l'estraneo.

L'analisi ribadisce con forza l'importanza di recuperare una relazionalità che includa una visione estesa del nostro *essere-del-mondo*, parte integrante di un sistema che concorriamo quotidianamente a strutturare e che inevitabilmente ci struttura. Viviamo in una realtà estremamente complessa in cui è necessario adottare una relazionalità orizzontale e non verticistica che tenga conto della rete di interdipendenza che ci lega non solo agli altri esseri umani, ma anche ai viventi e non viventi non umani, per sviluppare una «cultura all'ascolto». Rosi Braidotti ha parlato a tal proposito del pensiero del “come se”⁷³⁸, il pensiero analogico che collega spazi ed enti fra loro distanti. Un confine può unire, non solo separare. È la narrazione politica sui confini e le identità che ne legittima la funzione di distinzione gerarchica. La deterritorializzazione del pensiero e delle identità nomadi sovverte l'idea di un centro, ossia di un luogo mitico di fondazione del sé, originario e autentico e perciò naturalizzato. Tuttavia, deterritorializzazione non equivale ad assenza di territorio, bensì a reversibilità degli stati, a percorsi sempre suscettibili di nuovi scorrimenti e nuovi scambi. Tracciare connessioni rimanda ad un pensiero immaginativo, il contrario del pensiero razionalista moderno che divide, segmenta per facilitare il processo analitico di una realtà prevedibile. Ma una società tutta

⁷³⁷ L. Piasere, 2004, op. cit. p. 12.

⁷³⁸ R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, Luca Sossella editore, Roma, 2002.

strutturata su calcoli probabilistici è una società che non si apre al nuovo, che, come il signor Pereira⁷³⁹, frequenta troppo spesso il passato e troppo poco il futuro. Lo sguardo nomadico, de-spazializzato può ricollocare il lume che abbiamo posto alle spalle davanti al nostro sguardo, per farci luce verso nuove capacità immaginative che si nutrono di prospettive altre, di «mescolanze di voci» (Braidotti), ribaltando vecchi schemi di pensiero, aprendosi al «divenire creativo» e all'imprevedibilità dell'incontro con l'altro.

Alle parole di Romano Luperini il compito di far risuonare il monito che sintetizza icasticamente il messaggio che attraversa l'intera riflessione: «Chi avrà salvaguardato dentro di sé il desiderio, chi non avrà tradito del tutto il principio di piacere, chi avrà mantenuto una disponibilità sino a rifiutare qualunque determinazione, qualunque forma cristallizzata, potrà avere un futuro»⁷⁴⁰.

⁷³⁹ Il riferimento è al romanzo di Antonio Tabucchi, *Sostiene Pereira*, Feltrinelli, 2007.

⁷⁴⁰ R. Luperini, *Il Novecento*, Loescher editore, 1981, citato in M. Lunetta, Introduzione a Italo Svevo, p.8, I. Svevo, *La coscienza di Zeno*, Biblioteca economica Newton, 1999.

BIBLIOGRAFIA

Adorno T. – Horkheimer M., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 2010.

Aime M., *Classificare, separare, escludere. Razzismi e identità*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2020.

Alighieri A., *Purgatorio*, commentato da Franco Nembrini, illustrato da Gabriele Dell'Otto, Mondadori, 2020.

Antonelli G. (a cura di), *Il pregiudizio universale. Un catalogo d'autore di pregiudizi e luoghi comuni*, ed. digitale Laterza, 2018.

Armiero M., *L'era degli scarti. Cronache dal Wasteocene, la discarica globale*, Giulio Einaudi editore, Torino, 2021.

Asséo H., *L'avènement politique des roms (tsiganes) et le génocide. La construction mémorielle en Allemagne et en France* in «Le Temps des médias», 2005/2 n.5.

Id., *Les tsiganes: une destine européenne*, Gallimard, Paris, 1994.

Assman A., *Sette modi di dimenticare*, Il Mulino, Bologna, 2019.

Augé M., *Tra i confini. Città, luoghi, contaminazioni*, Mondadori, Milano, 2007.

Attali J., *Trattato del labirinto*, Spirali, 2003.

Banajit M. R., *Implicit social cognition: attitudes, self-esteem, and stereotypes*, in *Psychological Review*, Vol. 102 (1): 4-27, 1995.

Barca F. – Giovannini E., *Quel mondo diverso: da immaginare, per cui battersi, che si può realizzare*, Laterza, Bari, 2020.

Baricco A., *Novecento. Un monologo*, Feltrinelli editore, Milano, 2008.

Basso P. (a cura di), *Razzismo di Stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, Franco Angeli, Milano, 2015.

Baudrillard J., *La trasparenza del male. Saggio sui fenomeni estremi*, Milano, 1990.

Id., *Design e Dasein*, in *ágalma – Rivista di studi culturali e di estetica*, n.1 1999.

Bauman Z., *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*, Polity press, 2006.

Id., *Culture in a Liquid Modern World*, Polity press, 2011.

- Id., *Modernità liquida*, Laterza, Bari, 2011.
- Beck U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, 2013.
- Id., *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Bari, 2017.
- Becker H. S., *I problemi sociali* (a cura di Cirus Rinaldi), PM edizioni, 2019.
- Id., *Outsiders: studi di sociologia della devianza*, Meltemi, Milano, 2017.
- Bello S. M., *Boning up on Neanderthal Art*, Nat Ecol Evol 5, 1201- 1202, 2021.
- Belpoliti M., *Secondo natura*, Doppiozero, 2019.
- Beltrán A., *Paleoantropologia e preistoria: origini, paleolitico, mesolitico*, 1993.
- Benasayag M. – Schmit G., *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, 2014.
- Benjamin W., *Saggi su Brecht*, Asterios, Trieste, 2014
- Berger L. – Luckmann T., *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1969.
- Bettini M., *Hai sbagliato foresta. Il furore dell'identità*, Il Mulino, Bologna, 2020.
- Bevilacqua P., *Ecologia del tempo. Uomini e natura sotto la sferza di Crono*, Castelvecchi Roma, 2018.
- Blumer H., *I social problems come comportamento collettivo*, Kurumuny, Lecce, 2013.
- Boniolo G. – Vidali P., *Introduzione alla filosofia della scienza*, Mondadori Bruno, Torino 2003.
- Braidotti R., *Nuovi soggetti nomadi. Transizioni e identità postnazionaliste*, Luca Sossella Editore, 2002.
- Bravi L. – Bassoli M., *Il Porrajmos in Italia. La persecuzione di rom e sinti durante il fascismo*, Casa Editrice Emil, Bologna, 2013.
- Bravi L. – Sigona N., *Educazione e rieducazione nei campi per "nomadi": una storia*, in M. Sanfilippo (a cura di), *I campi per stranieri in Italia*, Studi Emigrazione, XLIII (164): pp. 857-874, 2006.
- Bruder J., *Nomadland. Un racconto d'inchiesta*, Edizioni Clichy, Firenze, 2020.

Bukowski W., *La buona educazione degli oppressi. Piccola storia del decoro*, Edizioni Alegre, Roma, 2019.

Burckhardt L., *Il falso è l'autentico. Politica, paesaggio, design, architettura, pianificazione, pedagogia*, Quodlibet, Macerata, 2019.

Id., *Why is Landscape Beautiful? The Science of Strollology*, Berlin, 2006.

Butler J., *A chi spetta una buona vita?*, Nottetempo, Roma, 2013

Calvino I., *Le città invisibili*, Mondadori, Milano, 2016.

Id., *Lezioni americane*, Mondadori, Milano, 2014.

Caniglia E., *Devianza e interazione sociale*, Maggioli editore, 2016.

Cassano F., *Il pensiero meridiano*, edizione digitale, Laterza, Bari, 2015.

Cassese S., *Una volta il futuro era migliore. Lezioni per invertire la rotta*, Solferino, 2021.

Cavaglion A., *Decontaminare le memorie. Luoghi, libri, sogni*, add editore, Torino, 2021.

Cavarero A., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano, 1998.

Cervari P. – Cornaglia S. – Sorrenti D. – Tarantino M., *IES. Intelligenza empatico sociale. I neuroni specchio per lo sviluppo delle organizzazioni*, 2010.

Changizi M., *The Vision Revolution. How the Latest Research Overturns Everything We Thought We Knew About Human Vision*, Benbella Books, Texas, 2009.

Chen L. – Wolf A. B. – Fu W. – Li L. – Akey J. M., *Identifying and Interpreting Apparent Neanderthal Ancestry in African Individuals*, in *Cell*, vol. 180, issue 4, pp. 677-687, February 20, 2020.

Coetzee J. M., *Vergogna*, Einaudi, Torino, 2000.

Corbelletto R., *Rom e sinti perseguitati nell'Italia fascista*, in "l'impegno", a. XXVIII n. 2, dicembre 2008

Corradi L., *Il femminismo delle zingare. Intersezionalità, alleanze, attivismo di genere e queer*, Mimesis, Milano – Udine, 2018.

Croce M., *Bruno Latour. Irriduzionismo. Attante. Piattezza. Ibridi. Gaia*, DeriveApprodi, Roma, 2021.

Cuculo F., *La società e i molti. Luoghi e percorsi della moltitudine*, Le lettere, Firenze, 2008.

Dartnell L., *Origini. Come la Terra ci ha reso quel che siamo*, Il Saggiatore, Milano, 2020

D'Errico F. – Chikhi L., *La nascita delle culture umane*, in *Le Scienze*, n. 609, 3 maggio 2019.

De Benedittis M., *Sociologia della cultura*, Laterza, Bari, 2016.

Deleuze G., *Francis Bacon. Logica della sensazione*, Quodlibet, 2020.

Dell'Agnese E. – Vitale T., *Rom e sinti, una galassia di minoranze senza territorio*. Amiotti Gabriella, Rosina Alessandro, *Identità e integrazione. Passato e presente delle minoranze nell'Europa mediterranea*, Edizioni FrancoAngeli, 2007.

Della Porta F., *Una breve storia della globalizzazione*, Ronzani editore, Vicenza, 2021

Derrida J., *Il sogno di Benjamin*, Bompiani, Milano, 2003.

Id., *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, (a cura di Carmine di Martino), Editoriale Jaka Book, Milano, 1987.

Descola P., *Oltre natura e cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2021.

Di Noia L., *Radici storiche e processi sociali dell'esclusione dei Rom*, in L. Di Noia (a cura di), *La condizione dei rom in Italia*, Società e trasformazioni sociali 4, Edizioni Ca'Foscari, Venezia, 2016.

Diamond J., *Armi, acciaio e malattie. Breve storia del mondo negli ultimi tredicimila anni*, Einaudi, 2014.

Durì D., *Abdelmalek Sayad: un "passeur" alle frontiere del sapere*, in Abdelmalek Sayad. *La vita dell'immigrato*, Aut Aut vol. 341, Il Saggiatore, 2009

Durkheim E., *Le forme elementari della vita religiosa*, Newton compton italiana, 1973.

Eco U., *Costruire il nemico*, La nave di Teseo, Milano, 2020.

Elias N., *Il processo di civilizzazione. La civiltà delle buone maniere*, Il Mulino, Bologna, 1982.

Falk G., *Stigma. How we treat outsiders*, Prometheus Books, 2001.

Fassin D., *Punire. Una passione contemporanea*, Feltrinelli, Milano, 2018.

- Ferraris M., *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Bari-Roma, 2021.
- Ferrarotti F., *Spazio e convivenza. Come nasce la marginalità urbana*, Armando editore, Roma, 2009.
- Fisher M., *Il nostro desiderio è senza nome. Scritti politici. K-punk/1*, Minimum fax, 2020.
- Id., *Realismo capitalista*, Nero, Roma, 2018.
- Id., *The weird and the eerie. Lo strano e l'inquietante nel mondo contemporaneo*, Minimum fax, 2018.
- Floridi L., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2017.
- Focardi F., *La questione dei processi ai criminali di guerra tedeschi in Italia: fra punizione frenata, insabbiamento di Stato, giustizia tardiva (1943-2005)*, in K. Härter – C. Nubola, (a cura di), *Grazia e giustizia. Figure della clemenza fra tardo medioevo ed età contemporanea*, Il Mulino, Bologna, 2011.
- Foucault M., *Eteorotopia*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2010.
- Id., *La verità e le forme giuridiche*, La città del sole, 2007.
- Id., *Le parole e le cose*, Rizzoli, Milano, 2016.
- Id., *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 2013.
- Id., *Utopie. Eterotopie*, Cronopio, 2006.
- Gallino L., *Una sociologia per la società mondo. Prime linee di un programma di ricerca*, in *Quaderni di sociologia*, 70-71, 2016.
- Girard R., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano, 1987.
- Giuffrè M. (a cura di), *Uguali diversi, normali. Stereotipi, rappresentazioni e contro narrative del mondo rom in Italia, Spagna e Romania*, Castelvecchi, Roma, 2014.
- Goffman E., *Asylum. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Milano, 2010.
- Id., *La vita come rappresentazione*, Il mulino, Bologna, 1997.
- Id., *Stigma. Note sulla gestione dell'identità degradata*, Ombre corte, Verona, 2018.

Greenwald A. – Lai C. K., *Implicit social cognition*, in *Annual Review of Psychology*, Vol. 71:419-445, 2020.

Gurvitch G., *The Spectrum of Social Time*, D. Reidel publishing company, Holland, 1964.

Harari Y. N., *Sapiens. Da animali a dèi: breve storia dell'umanità*, Bompiani, Firenze, 2019.

Harvey D., *Il capitalismo contro il diritto alla città. Neoliberismo, urbanizzazione, resistenze*, Ombre Corte, Verona, 2016.

Id., *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano, 2010.

Heidegger M., *Essere e tempo*, Longanesi editore, 2005.

Hublin, JJ., Ben-Ncer A., Bailey, S. *et al.* New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of *Homo sapiens*. *Nature* 546, 289–292, 2017.

Husserl E., *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, ed. Quodlibet, 2008.

Ihde D. – Malafouris L., *Homo Faber revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory*, in *Philosophy & Technology*, 32(1682):1-20, 2019.

Iorio G., *La povertà. Analisi storico-sociologica dei processi di deprivazione*, Armando Editore, Roma, 2001.

Jabès E., *Il libro delle interrogazioni*, Elitropia, 1982.

James A. – LaCroix A. Z. – Kleinbaum D. G. – Strogatz D. S., *Jhon Henryism and blood pressure differences among black men. II. The role of occupational stressors*, 1984 Sept;7(3):259-75.

Jaspers K., *Origine e senso della storia*, Mimesis edizioni, Milano-Udine, 2014.

Jonas H., *Il principio di responsabilità*, Einaudi, Torino, 1989.

Kahneman D., *Pensieri lenti e veloci*, Mondadori, Milano, 2019.

Kahaneman D. – Slovic P. – Tversky A., *Judgements under uncertainty: heuristics and biases*, in *Science*, vol. 185, n. 4157, 1974.

Kandel E., *La mente alterata. Cosa dicono di noi le anomalie del cervello*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2018.

- Kant I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino, 2021.
- Id., *Per la pace perpetua*, Feltrinelli, Milano, 2013.
- Kenrick D. – Puxon G., *The Destiny of Europe's Gypsies*, ed. It. *Il destino degli zingari. La storia sconosciuta di una persecuzione dal medioevo a Hitler*, Rizzoli, 1975
- Kirchmayr R., *La violenza di uno sguardo. Scene da Sartre (e da Husserl)*, in Rovatti P. A. (a cura di), *Scenari dell'alterità*, 2004.
- Kramer J., *When there is no word for "home"*, New York Times, Section 7, April 29, 1984
- Kuhn T., *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 2009.
- La Cecla F., *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Laterza, Bari, 2020.
- Latour B., *Sfere e reti: due modi per interpretare la globalizzazione*, Cartografie dell'attualità. Per una critica della ragion spaziale, Philosophy Kitchen, anno 2, n. 2, 2015.
- Le Breton D., *Il mondo a piedi. Elogio della marcia*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- Leccardi C., *Sociologie del tempo. Soggetti e tempo nella società dell'accelerazione*, edizione digitale Laterza, Bari- Roma, 2015.
- Leghissa G., *Il gioco dell'identità. Differenza, alterità, rappresentazione*, Eterotopie mimesis, Milano, 2005.
- Lemarchand R., *Forgotten Genocides. Oblivion, Denial and Memory*, University of Pennsylvania press, Philadelphia, 2011
- Lemert E. M., *Devianza, problemi sociali e forme di controllo*, Meltemi, Milano, 2019.
- Lombardi Vallauri E., *La lingua disonesta. Contenuti impliciti e strategie di persuasione*, Il Mulino, Bologna, 2019.
- Longo A. R., *La sorprendente modernità di Homo heidelbergensis*, in *Le Scienze*, 4 maggio 2020.
- Lovelock J., *Gaia. Nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri, 2021
- Luhmann N., *Conoscenza come costruzione*, Armando editore, Roma, 2007.
- Id., *The Future cannot begin: Temporal Structures in Modern Society*, *Social Research*, 43:1, Spring, 1976.

- Luperini R., *Il Novecento*, Loescher editore, 1981.
- Maffesoli M., *Del nomadismo. Per una sociologia dell'erranza*, Franco Angeli, Milano, 2000.
- Id., *La nostalgie du sacré. Le retour du religieux dans les sociétés postmodernes*. Les Édition du Cerf, 2020.
- Magnante P., *Il mondo dell'ovvio. Il concetto di senso comune da Simmel a Pirandello*, SaMa edizioni, Firenze, 2018.
- Malafouris L., *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*, The MIT Press, 2016.
- Mann A., *Life's little oscillations*, in Knowable magazine from Annual Reviews, March 2020.
- Marrone G., *Corpi sociali. Processi comunicativi e semiotica del testo*, Einaudi, Torino, 2001.
- Marx K., *Il capitale*, Ed. integrale, Compton, Roma, 1970.
- McLuhan M., *La Galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Armando Armando, Roma, 2013.
- Melandri E., *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata, 2004.
- Meldolesi A., *Un'origine complicata*, Le Scienze, n. 609, 3 maggio 2019.
- Mithen S., *The singing Neanderthal. The origin of music, language, mind and body*, Orion books, London, 2006.
- Montani P., *Emozioni dell'intelligenza. Un percorso nel sensorio digitale*, Meltemi, 2020.
- Id., *Materialità del "virtuale"*, Àgalma, n. 40, ottobre 2020.
- Morrison T., *L'importanza di ogni parola*, Sperling & Kupfer, 2019.
- Morton T., *Iperoggetti*, Nero, Roma, 2018.
- Muzzetto L., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schutz e il mondo taken for granted*, FrancoAngeli, Milano, 2006.
- Ong W. J., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna, 2001
- Palidda S., (a cura di), *Razzismo democratico. La persecuzione degli stranieri in Europa*, Mimesis edizioni, Milano, 2009.

- Perilli E., *Il perturbante nell'espansione urbana. Elementi di psicologia dei luoghi*, Edizioni Magi, Roma, 2019.
- Pescosolido B. A. – Martin J. K., *The stigma complex*, *The Annual Review of Sociology*, 41:87-116, 2015.
- Phelan B. – Link J., *Conceptualizing stigma*, *Annual Review of Sociology*, 2001.
- Id., *Stigma and its public health implications*, *Lancet*, 367:528, 2006.
- Phelan J. – Link B. – Dovidio J., *Stigma and Prejudice: one animal or two?* in *Social, Science and Medicine*, 67, pp. 358-367, 2008.
- Piasere L., *I rom d'Europa. Una storia moderna*, Laterza, Bari, 2004.
- Id., *L'antiziganismo*, Quodlibet, Macerata, 2015.
- Id., *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*, L'ancora, 1999.
- Pirandello L., *Il fu Mattia Pascal*, Newton Compton Editore, Roma, 2009.
- Id., *Sei personaggi in cerca d'autore*, Crescere edizioni, 2018.
- Prete A., *La poesia del vivente: Leopardi con noi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2019.
- Quammen D., *L'albero intricato*, Adelphi edizioni, Milano, 2020
- Quiles del Castilo M. N., *El estigma social. Convivir con la mirada negativa del otro*, Alianza editorial, 2019.
- Raimo C., *Roma non è eterna. Vita, morte e bellezza di una città*, Chiarelettere editore, Milano, 2021.
- Remotti F., *Contro l'identità*, Laterza, Bari, 2013.
- Revelli M., *Quel movimento che aprì la via alla globalizzazione*, *Il Manifesto*, 1° giugno 2009
- Rivera A., *Il razzismo. Le parole, gli atti, la propaganda*, Edizioni Dedalo, Bari, 2020.
- Robertson R., *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Asterios editore, 1999.
- Ronchi R., *Bertolt Brecht. Tre dispositivi*, Ortothes, Napoli-Salerno, 2017.
- Rosa H., *Alienazione e accelerazione. Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino, 2015.

- Id., *Resonance. A Sociology of Our Relationship to the World*, Polity Press, 2019.
- Roth P., *Ho sposato un comunista*, Einaudi, 2014.
- Rovatti P. A. (a cura di), *Scenari dell'alterità*, Bompiani, Milano, 2004.
- Rovelli C., *L'ordine del tempo*, Adelphi, 2017.
- Sachs J. D., *Terra, popoli, macchine. Settantamila anni di globalizzazione*, Luiss University Press, Milano, 2020.
- Sagarin E., *Deviants and Deviance: an introduction to the study of disvalued people and behavior*, New York Praeger, 1975.
- Santambrogio A., *Costruzionismo e scienze sociali*, Morlacchi, Perugia, 2010.
- Id., *Karen Barad. Performatività della natura. Quanto e queer*, Archivio antropologico mediterraneo, Anno XXI, n.20 (1), 2018.
- Saramago J., *Cecità*, Feltrinelli, Milano, 2016.
- Sayad A., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato* (1999), Raffaello Cortina, Milano, 2002.
- Schütz A., *La fenomenologia del mondo sociale*, Meltemi, Milano, 2018.
- Id., A., *Lo straniero. Un saggio di psicologia sociale*, Asterios Editore, 2013.
- Id., *Saggi sociologici*, UTET, 1979.
- Schütz A. – Luckmann T., *The structures of the Life-World*, Northwestern Univ Pr, 1975.
- Scheff T., *Being Mentally Ill: A Sociological Theory*, Third edition, 1971.
- Scheler M., *Il risentimento*, Chiarelettere, 2019.
- Searle J., *La costruzione della realtà sociale*, Einaudi, Torino, 2006.
- Sen A., *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, New York-London, 2006.
- Seneca L. A., *Lettere a Lucilio*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna, 2008.
- Sigona N., *Figli del ghetto. Gli italiani, i campi nomadi e l'invenzione degli "zingari"*, Civezzano Nonluoghi libere edizioni, 2002.
- Simmel G., *Saggi sul paesaggio*, Armando editore, 2012.

Id., *Sociologia*, Meltemi, 2018.

Sloterdijk P., *Teoria delle sfere: monologo sulle poetiche dello spazio*, in *Cartografie dell'attualità. Per una critica della ragion spaziale* – Philosophy Kitchen, anno 2, n. 2 – 2015.

Smith F. H. – Ahern J. C. M. – Janković I. – Karvanić I., *The Assimilation Model of modern human origins in light of current genetic and genomic knowledge*, in *Quaternary International*, vol. 450, September 2, 2017.

Spector M. – Kitsuse J., *Constructing social problems*, Taylor and Francis Inc, 2000.

Spinelli S., *Rom, genti libere. Storia, arte e cultura di un popolo misconosciuto*, Dalai editore, Milano, 2012.

Spivak G. C., *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Meltemi, Milano, 2016.

Spivak G. C. – Guha R., *Subaltern Studies. Modernità e postcolonialismo*, Ombre corte, Verona, 2002.

Stafford M. C. – Scott R. R., *Stigma, Deviance and Social Control. Some conceptual issues in The Dilemma of Difference. A Multidisciplinary View of Stigma*, 1986.

Stasolla C., *La razza zingara. Dai campi nomadi ai villaggi attrezzati: lo “scarto umano” in venticinque anni di storia*, Tau editrice, Perugia, 2020.

Id., *Sulla pelle dei rom. Il Piano Nomadi della giunta Alemanno*, edizioni Alegre, Roma, 2012.

Steger M., *La globalizzazione*, Il Mulino, Bologna, 2019.

Stringer C. – Galway-Witham J., *On the origin of our species*, Nature 546 212-214, 2017.

Strings S., *It's not Obesity. It's Slavery*, The New York Times, Opinion, May 25, 2020.

Suman F., *Le culle africane dell'umanità potrebbero essere più di una*, in Pikaia, ottobre 2018.

Tabucchi A., *Sostiene Pereira*, Feltrinelli, 2007.

Taguieff P. A., *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Raffaello Cortina Editore, 1999.

Teti V., *Pietre di pane. Un'antropologia del restare*, Quodlibet, Macerata, 2011.

Todorov T., *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Einaudi, Torino, 1982.

Id., *Noi e gli altri: la riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino, 1991.

- Tolstoj L., *Resurrezione*, Garzanti editore, Milano, 2012.
- Tosi Cambini S., *Negazioni e ossimori. La radicalità degli stereotipi dei gagé nei confronti dei rom*, in *Uguali, diversi, normali. Stereotipi, rappresentazioni e contro narrative del mondo rom in Italia, Spagna e Romania*, a cura di Martina Giuffè, Castelvecchi, Roma, 2014.
- Tuppini T., *Vortici. Forme dell'esperienza*, Orthotes Editrice, Napoli- Salerno, 2020.
- Vanoli A., *Strade perdute*, Feltrinelli editore, Roma, 2019.
- Virno P., *Avere. Sulla natura dell'animale loquace*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020.
- Vitale T., *Evidenze sui rom in Italia: oltre ogni stereotipo*, in *Vita e pensiero* n. 6, 2015.
- Id., *Gli stereotipi che ingombrano politiche e rappresentazioni*, in *La condizione giuridica di rom e sinti in Italia*, Giuffrè, pp. 255-272, 2011.
- Id., *Governare mediante gli sgomberi e la segregazione dei gruppi zingani*, in S. Palidda, (a cura di), *Razzismo democratico. La persecuzione degli stranieri in Europa*, Milano, 2009.
- Wacquant L., *Iperincarcerazione. Neoliberismo e criminalizzazione della povertà negli Stati Uniti*, Ombre corte, Verona, 2013.
- Id., *I reietti della città. Ghetto, periferia, Stato*, ETS, 2016.
- Id., *Parola d'ordine: tolleranza zero. La trasformazione dello stato penale nella società neoliberale*, Feltrinelli, 2000.
- Wilson E. O., *Le origini profonde delle società umane*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2020.
- Wrangam R., *Il paradosso della bontà. La strana relazione tra convivenza e violenza nell'evoluzione umana*, Bollati Boringhieri, Torino, 2019.
- Zarrilli L., *La dissoluzione della ex Jugoslavia: un tentativo di sintesi*, in *Geopolitiche dei Balcani. Luoghi, narrazioni, percorsi*, (a cura di) E. Dell'Agnese – E. Squarcina, Edizioni Unicopli, Milano, 2002.
- Zerubavel E., *Dato per scontato. La costruzione sociale dell'ovvietà*, Meltemi, Milano, 2018.
- Zuboff S., *Il capitalismo della sorveglianza*, Luiss University Press, 2019.