



A.D. MDLXII

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI SASSARI
Dipartimento di Architettura e Pianificazione
Scuola di Dottorato in Architettura e Pianificazione, ciclo XXIV

Tesi di Dottorato:

ABITARE LA DIFFERENZA
Indagine sugli spazi relazionali della città multiculturale

Relatori:

Prof. Arnaldo Cecchini

Dottorando:

Andrea Faedda

Indice

- 1** **Differenza come nuovo paradigma interpretativo della città contemporanea**
- 1.1 Differire nello spazio e nel tempo
 - 1.1.1 Il pensiero della differenza, tra pluralismo e molteplicità
 - 1.1.2 Creolizzazione e pensiero della traccia
 - 1.1.3 Differenza come discontinuità
 - 1.1.4 Differenza come "scarto" generatore
 - 1.1.5 Pensiero dell'altro e "altro" del pensiero (opacità)
 - 1.1.6 "Opposti compresenti", tensione e instabilità
- 1.2 Il migrante come attore della differenza o attore "differente"
 - 1.2.1 "Habitus" e grammatiche spaziali
 - 1.2.2 L'abitare "transnazionale"
 - 1.2.3 La condizione di "sospensione" dell'esperienza migratoria
 - 1.2.4 Dialettica tra spazio fisico e interazione sociale
 - 1.2.5 Spaesamento e inquietudine
- 2** **Il contesto multiculturale**
- 2.1 I luoghi dell'abitare nella comunità senegalese di Sassari
 - 2.1.1 Tattiche del quotidiano nello spazio urbano: differenze e dissonanze
 - 2.1.2 Nuove topografie urbane: i luoghi dell'abitare e i luoghi del lavoro
 - 2.1.3 Geografie invisibili
 - 2.1.4 Spazio pubblico e dimensione corporea
 - 2.1.5 Trans-nazionalità
- 2.2 Il contesto d'origine del progetto migratorio: il Senegal e la città di Dakar
 - 2.2.1 La necessità di una ricerca multi – situata
 - 2.2.2 La natura "multipolare" delle configurazioni trans - nazionali
 - 2.2.3 Il quartiere di Gueele Tape a Dakar, forme d'uso dello spazio pubblico e privato
 - 2.2.4 Il "marché informel" di Dakar, negoziazione e multidimensionalità
 - 2.2.5 Camminare , una pratica d'interazione con i luoghi

- 3 Spazi Relazionali e conflitto**
- 3.1 Il "paradosso" nella ricerca sul campo
- 3.2 Lo scambio impossibile
- 3.2 "Exotopia" e comprensione dell'alterità
- 3.3 Provocare la dissonanza
- 3.4 Elogio dell'instabilità
- 3.5 Luoghi del conflitto
- 3.6 Spazi sensibili al mutamento
- 3.7 La Città dei Fantasmi
- 3.8 Dispositivi del conflitto

Introduzione

La condizione contemporanea è caratterizzata da una complessità di processi tale da richiedere la produzione di nuovi paradigmi interpretativi e rappresentazioni in grado di fornire nuove risposte alle problematiche emergenti nello spazio urbano.

Gli approcci delle discipline e delle politiche urbanistiche tradizionali tendono a ridurre la complessità attraverso l'utilizzo di categorie analitiche che non consentono la lettura delle sfumature delle relazioni esistenti tra le parti. La città è il luogo in cui le differenze si esprimono con maggiore intensità producendo da una parte forme nuove di convivenza e di abitare e dall'altra favorendo la manifestazione di conflitti.

Nella ricerca è utilizzato il concetto di differenza quale paradigma interpretativo della città, dando rilievo alle relazioni e proponendosi come strumento per comprendere i cambiamenti dei contesti multiculturali. In tal modo è stato possibile fornire un nuovo punto di vista per ridefinire le tecniche e gli strumenti del progetto della città contemporanea. La differenza è letta come momento di passaggio e cambiamento tra punti di vista, nella loro reciproca relazione.

La ricerca approfondisce le dinamiche in atto nel rapporto tra spazio pubblico e privato e in particolare negli spazi di soglia che si generano per effetto della compresenza delle differenze. La presenza delle comunità migranti che coabitano in uno stesso luogo consente la rigenerazione continua di differenti forme d'interpretazione dello spazio urbano.

L'approfondimento teorico sulla differenza è stato supportato da un'indagine sul campo, svolta attraverso il confronto fra tre diverse realtà multiculturali: il centro storico della città di Sassari, la città di Dakar in Senegal e la città di Aubervilliers, nella periferia di Parigi. L'esplorazione diretta ha fatto emergere la presenza di spazialità

mutevoli, che si definiscono di volta in volta, attraverso relazioni impreviste e non sempre facilmente individuabili con gli strumenti classici delle discipline urbanistiche.

Durante questa fase del lavoro è stato costante l'utilizzo di strumenti e metodologie che meglio si adattassero a cogliere le relazioni, le dissonanze e i conflitti che emergono nello spazio multiculturale. In particolare l'utilizzo dell'approccio biografico, collocato nel filone dei *récits de vie*, ha permesso di rivelare la presenza di inedite geografie urbane. In tal modo è stato possibile individuare luoghi densi, spazi speciali di mutamento, seguendo le tracce delle forme di appropriazione dello spazio urbano. In una fase successiva l'immersione nel contesto ha consentito che emergesse il ruolo del conflitto, come espressione diretta della differenza, che esiste e si esprime tramite le relazioni che si stabiliscono fra dualità compresenti, dove sia possibile il riconoscimento del diverso e dell'altro da sé. Il conflitto si manifesta attraverso uno stato di tensione e instabilità che porta alla ridefinizione di un nuovo equilibrio tra le parti. In questa fase, ci si pone in maniera critica nei confronti delle politiche urbane contemporanee, dove la dimensione conflittuale è spesso demonizzata, a causa dell'imprevedibilità e dell'ingovernabilità dei suoi esiti e per le costanti tensioni che impone alle istituzioni urbane. Nel lavoro di ricerca il ruolo del conflitto è pertanto ri-letto e considerato come dispositivo necessario per la rigenerazione urbana e per la riproduzione continua di nuove differenze nella città.

Differenza come nuovo paradigma interpretativo della città contemporanea.

Se vogliamo poter parlare del mondo vivente e di noi stessi, dobbiamo padroneggiare le discipline della descrizione e del riferimento in questo curioso linguaggio che non contiene cose ma solo differenze e relazioni.¹

Possiamo decidere di trovarci in un mondo di mistero e di ambiguità dove i resoconti oggettivi non sono più fondamentali, perché all'improvviso diventano importanti la segretezza e ciò che abbiamo chiamato non sapere, e certe idee sono indiscutibili, o meglio non soggette a convalida o a refutazione. Può essere positivo questo? Ciò che viene protetto non sono certo le singole componenti di quel mondo, spesso un'accozzaglia di relitti storici, bensì le relazioni fra esse. Deve esserci un "fondo" su cui poter "cucire" queste complesse relazioni, ma la trapunta a riquadri non è la storia dei vari pezzi di stoffa di cui è fatta. E' la loro combinazione in nuovo tessuto che dà calore e colore.²

La città delle differenze non rappresenta la constatazione elementare che siamo diversi, ma la consapevolezza che infinite traiettorie individuali e collettive vivono (e sognano) ciascuna una città diversa, ed è per questo che esse si scontrano (e qualche volta si incontrano) in modo per così dire insieme sistematico, incerto e imprevedibile, nella città contemporanea.³

¹ Bateson M.C., (1988), *Angels Fear Towards an Epistemology of the Sacred*, University of Chicago Press, trad.it. *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano, (1989), p.287.

² Ibidem, p.295

³ Paba G., (2010), *Corpi urbani, differenze, interazioni, politiche*. Franco Angeli, Milano, p.102.

1.1 Differire nello spazio e nel tempo

1.1.1 Il pensiero della differenza, tra pluralismo e molteplicità

L'autodeterminazione dei soggetti e delle comunità non deve partire dalla definizione delle proprie frontiere e dei divieti d'accesso, bensì piuttosto dalla definizione in positivo dei propri valori e obiettivi, e non deve arrivare all'esclusivismo e alla separatezza. Deve essere possibile una lealtà aperta a più comunità, non esclusiva, nella quale si riconosceranno soprattutto i figli d'immigrati, i figli di "famiglie miste", le persone di formazione più pluralista e cosmopolita.⁴

La teoria della differenza è preziosa. Ha permesso di lottare contro le riduzioni provocate, per esempio in genetica, dalla presunzione circa l'eccellenza o la superiorità razziale. Ma la stessa differenza può ancora essere tramite di una riduzione al trasparente. Se esaminiamo il processo della "comprensione" degli esseri e delle idee nella prospettiva del pensiero occidentale, ritroviamo al suo principio l'esigenza di tale trasparenza. Per poterti "comprendere" e dunque accettarti, devo ricondurre il tuo spessore a quella scala di valori ideale che mi fornisce motivo di paragoni e forse di giudizi. Devo ridurre. Accettare le differenze, sicuramente significa sconvolgere tale gerarchica scala di valori. Io "comprendo" la tua differenza, cioè la metto in rapporto, senza gerarchizzare, con la mia norma. Ammetto che tu esista nel mio sistema. Ti creo nuovamente.⁵

⁴ Langer, cit. in Sclavi M., (2003), *Arte di ascoltare e mondi possibili, come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Bruno Mondadori, Milano, p.339.

⁵ Glissant E., (1990)a, *Poétique de la Relation, Poétique III*, Gallimard, Paris, trad.it. *Poetica della Relazione, Poetica III*, Quodlibet, Macerata, (2007), p. 174.

1.1.2 Creolizzazione e pensiero della traccia

Che cosa succede allora a questo tipo di migrante? Egli ricompone attraverso *tracce* una lingua e delle arti che possano essere accettate da tutti. Mentre nelle comunità etniche del continente americano si sono conservate le memorie dei canti di sepoltura, di matrimonio, di battesimo, di gioia, di dolore, provenienti dall'antico paese, e si cantano, da cento anni e forse più, nelle tante occasioni della vita familiare, l'africano deportato non ha avuto la possibilità di conservare alcuna forma di eredità. L'africano, allora, ha fatto qualcosa di imprevedibile, a partire dal solo potere della memoria, cioè delle tracce che gli rimanevano: ha composto da un lato linguaggi creoli e, dall'altro, forme d'arte valide per tutti, come per esempio la musica jazz.⁶

La distinzione di Deleuze e Guattari fra la nozione di radice e quella di rizoma. Il pensiero della radice e il pensiero del rizoma. La radice unica è quella che uccide tutto intorno a sé, mentre il rizoma è la radice che si estende verso l'incontro con altre radici.

Nozione d'identità come radice unica, cultura atavica che è quella che parte dal principio della Genesi e di una filiazione, allo scopo di cercare una legittimazione su una terra che a partire proprio da quel momento diventa territorio. Proporrò l'equazione "terra eletta = territorio".

Legare il concetto d'identità come rizoma all'esistenza di culture composite, ovvero di culture nelle quali si pratica una creolizzazione. In queste culture molto spesso si incontra una contrapposizione tra l'atavico e il composito.⁷

La creolizzazione è un produttore d'imprevisti, la creolizzazione è l'imprevedibile. Il pensiero dell'ambiguità regge l'immaginario del caos-

⁶ Glissant E., (1996)b, *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, Paris, trad.it. *Poetica del diverso*, Meltemi Roma, (1998), p.14

⁷ Ibidem, p.45.

mondo e l'immaginario della Relazione. Si può riassumere tutto ciò proponendo l'opposizione fra un pensiero arcipelagico e un pensiero continentale, in cui il pensiero continentale è un pensiero del sistema e il pensiero arcipelagico è il pensiero dell'ambiguità.

La creolizzazione presuppone che gli elementi naturali messi a confronto debbano necessariamente essere di "valore equivalente" perché avvenga un processo vero di creolizzazione. Se fra gli elementi messi in relazione alcuni vengono sminuiti rispetto ad altri, la creolizzazione non avviene. Qualcosa accade comunque ma in un modo bastardo e ingiusto.⁸

1.1.3 Differenza come discontinuità

Potremmo chiederci dove stia la differenza. E' possibile che essa stia nel tempo che intercorre tra gli oggetti, perché il vero modo in cui si vedono le cose è scandagliandole e riconoscendone le discontinuità, le differenze appunto. Le differenze diventano discontinuità e una discontinuità è un evento nel tempo. Quello che noi facciamo per percepire una differenza è semplicemente convertirla in una discontinuità nel tempo. La possibile staticità di una differenza ci sfugge.⁹

Se si può notare una differenza, allora si possono percepire e ricevere informazioni dai contorni, Dal punto di vista concettuale, filosofico e anche reale, noi viviamo in un mondo di profili e di figure e creiamo mondi corporei per riempire gli spazi tra le linee.¹⁰

⁸ Ibidem, p.67

⁹ Bateson G. (1975), Conferenza al Carmazone Institute, Colorado, in *Conoscenza e complessità, strategie e prospettive della scienza contemporanea*, a cura di Alferi P., Pilati A., Edizioni Teoria, Roma, (1990), p. 116

¹⁰ Ibidem, p. 120

1.1.4 Differenza come "scarto" generatore

La confluenza massiccia e diffratta delle culture fa sì che ogni scarto (rispetto a un pre – norma suggerita o imposta) sia determinante, ma rende anche ogni determinazione (di sé) uno scarto generatore"¹¹

1.1.5 La città come "processo mentale"

Definizione di "mente"¹²

1. Una mente è un aggregato di parti o componenti interagenti.
2. L'interazione fra le parti della mente è attivata dalla differenza.
3. Il processo mentale richiede un'energia collaterale.
4. Il processo mentale richiede catene di determinazione circolari (o più complesse).
5. Nel processo mentale gli effetti della differenza devono essere considerati come trasformate (cioè versioni codificate) di eventi che li hanno preceduti.
6. La descrizione e la classificazione di questi processi di trasformazione rivelano una gerarchia di tipi logici immanenti ai fenomeni.

Si vuole descrivere un qualcosa che può ricevere informazioni e che, grazie all'autoregolazione o all'autocorrezione consentita da catene causali circolari, mantiene vere certe proposizioni che lo riguardano. Data una mente è probabile che essa sia una componente o un sottosistema di una mente più grande e più complessa, così come una singola cellula può essere un componente di un organismo o una persona può esserlo di una comunità. Il mondo del processo mentale si rivela come un mondo organizzato di scatole cinesi in cui l'informazione genera altra informazione",¹³ interfacce tra tipi diversi di sottosistemi mentali, comprese le relazioni tra le persone e tra le comunità umane e gli ecosistemi.

¹¹ Glissant, p.144

¹² Bateson G., (1988), *Angels Fear Towards an Epistemology of the Sacred*, University of Chicago Press, trad.it. *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano, (1989), p.37

¹³ Ibidem, p. 38

1.1.6 Pensiero dell'altro e "altro" del pensiero (opacità)

Allo stesso modo, il pensiero dell'Altro è sterile senza l'Altro del pensiero. Il pensiero dell'Altro è la generosità morale che mi inclinerebbe ad accettare il principio d'alterità, a pensare che il mondo non sia un blocco unico e che non esista una sola verità, la mia. Il pensiero dell'Altro può abitarmi senza spostarmi dalla mia traiettoria, senza imprimermi scarti, senza modificarmi. L'Altro del pensiero è invece questo stesso spostamento. Qui devo agire. E' il momento in cui cambio il mio pensiero, senza rinunciare al suo apporto. Io cambio e scambio. Si tratta di un'estetica della turbolenza la cui etica corrispondente non è data in principio.¹⁴

Non soltanto acconsentire al diritto alla differenza, ma – ben oltre – al diritto all'*opacità*, che non è la chiusura in un'autarchia impenetrabile, ma la sussistenza in una singolarità non riducibile. Le opacità possono coesistere, confluire, tramando tessuti la cui vera comprensione si baserebbe sulla tessitura di questa trama e non sulla natura delle componenti. Ogni Altro è un cittadino, non più un barbaro. Ciò che è *qui* è aperto quanto ciò che è *là*. Il *qui-là* è la trama, che non trama frontiere. Il diritto all'*opacità* non creerebbe autismo, bensì fonderebbe realmente la Relazione, nelle libertà.¹⁵

Disindividuare la Relazione significa rapportare la teoria al vissuto delle umanità entro le loro singolarità. Significa ritornare alle opacità, feconde di tutte le eccezioni, trasformate da tutti gli scarti, e che vivono

¹⁴ Glissant E.,(1990)a, *Poétique de la Relation, Poétique III*, Gallimard, Paris, trad.it. *Poetica della Relazione, Poetica III*, Quodlibet, Macerata, (2007), p.145

¹⁵ Ibidem, p.174

dell'implicarsi non in progetti, ma nella densità riflessa delle esistenze.¹⁶

1.1.7 "Opposti compresenti", tensione e instabilità

1.2 Il migrante come attore della differenza o attore "differente"

1.2.1 "Habitus" e grammatiche spaziali

I migranti transnazionali sono spesso percepiti come stranieri, la cui presenza costituisce una minaccia per il modo di vivere e il senso di sé / identità della società di accoglienza. Si tratta di una fonte inevitabile di conflitti, di solito locale, ma prontamente fatto saltare in aria a proporzioni nazionali e anche internazionali da parte dei media. E' anche una delle difficoltà principali che affliggono urbanisti e attivisti che, ogni giorno, devono confrontarsi e affrontare le numerose questioni correlate all'incorporazione degli immigrati nella società locale.¹⁷

1.2.2 L'abitare "transnazionale"

Il linguaggio transnazionale ci aiuta a focalizzare l'attenzione sull'interazione sociale nel contesto d'origine e della comunità di accoglienza. Ci permette di delineare uno spazio comune socioculturale e di unione politica di due o più comunità divise da confini internazionali.¹⁸

¹⁶ Ibidem, p. 179

¹⁷ Friedmann J., (2002), *The prospect of cities*, University of Minnesota Press, p.55

¹⁸ Ibidem, p.65

1.2.3 La condizione di "sospensione" dell'esperienza migratoria

L'erranza e la deriva sono la fame verso il mondo, sono ciò che ci spinge a tracciare percorsi attraverso il mondo. La deriva è anche la capacità dell'ente di essere disponibile a tutti i tipi di migrazioni possibili. La *drive* è, come la si può vivere e pensare in Martinica, una parola che viene da "deriva" e che è diventata una parola creola. E' l'insopprimibile, fatale, tendenza al movimento e insieme, l'incapacità a imporre e decidere d'imperio. E l'erranza ciò che spinge l'ente ad abbandonare i pensieri del sistema e a sostituirli con pensieri forse, non di esplorazione, perché questo termine ha una connotazione colonialista, ma di indagine del reale, pensieri di spostamento che sono anche pensieri di ambiguità e di incertezza che ci preservano dai pensieri di sistema, dalla loro intolleranza, dal loro settarismo.¹⁹

Per molto tempo l'erranza occidentale, che è stata un'erranza di conquiste, di fondazione di territori, ha contribuito a realizzare quella che oggi chiameremo "la totalità-mondo". Ma in uno stesso spazio in cui oggi ci sono sempre più erranze interne, cioè sempre più maggiori proiezioni verso la totalità-mondo e ritorni su di sé mentre si è immobili, mentre non ci si è mossi dallo stesso luogo, queste forme di erranza scatenano spesso degli "esili interiori", cioè dei momenti in cui l'immaginario, l'immaginazione o la sensibilità sono tagliati fuori da tutto ciò che gli accade intorno.²⁰

1.2.4 Dialettica tra spazio fisico e interazione sociale

1.2.5 Spaesamento e inquietudine

2. Il contesto multiculturale

¹⁹ Glissant E.,(1990)a, *Poétique de la Relation, Poétique III*, Gallimard, Paris, trad.it. *Poetica della Relazione, Poetica III*, Quodlibet, Macerata, (2007), p.100

²⁰ Glissant E., (1996)b, *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, Paris, trad.it. *Poetica del diverso*, Meltemi Roma, (1998), p.66

2.1 luoghi dell'abitare nella comunità senegalese di Sassari

2.1.1 Tattiche del quotidiano nello spazio urbano: differenze e dissonanze

La tattica ha come luogo solo quello dell'altro. Deve pertanto giocare su un terreno che le è imposto così come lo organizza la legge di una forza estranea (...) Deve approfittare, grazie a una continua vigilanza, delle falle che le contingenze particolari aprono nel sistema di sorveglianza del potere sovrano, attraverso incursioni e azioni di sorpresa, che le consentono di agire là dove uno meno se lo aspetta. E' insomma un'astuzia, un'arte del più debole.²¹

2.1.2 Nuove topografie urbane: i luoghi dell'abitare e i luoghi del lavoro

Attraverso i flussi migratori, soggetti e gruppi si de-territorializzano e ri-territorializzano²², contribuendo a riconfigurare i paesaggi urbani e facendo sì che differenti gruppi e mappe simboliche tendano a sovrapporsi e ad intrecciarsi ad una scala e ad un livello di intensità sempre maggiori .

2.1.3 Geografie invisibili

²¹ De Certeau M., (1990), *L'invention du quotidien*, Gallimard, Paris, trad.it. *L'invenzione del quotidiano*, Ed.Lavoro, Roma (2010), p.73

²² Deleuze G., Guattari F. (2003), *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma

2.1.4 Spazio pubblico e dimensione corporea

Gli urbanisti moderni avrebbero dimenticato, a causa delle preoccupazioni funzionali e formali, questo enorme potenziale poetico dell'urbano e, principalmente del rapporto, ancora inevitabile, tra il nostro corpo fisico e il corpo urbano che passa attraverso l'esperienza fisica – corporale e sensoriale – dello spazio urbano; (...) Il nostro corpo fisico e il corpo urbano s'incontrano e si toccano nello spazio pubblico della città.²³

2.1.5 Trans-nazionalità

Il transnazionalismo è un processo attraverso il quale i migranti con le loro attività quotidiane e le loro relazioni sociali, economiche e politiche creano campi sociali che attraversano i confini nazionali²⁴

2.2 Il contesto d'origine del progetto migratorio: il Senegal e la città di Dakar

²³ Berenstein Jacques P., Jeudy H.P (2006), *Corps et décors urbains. Les enjeux culturels de la ville*, L'Harmattan, Paris, p. 116

²⁴ Basch, Glick Schiller, (1994), *Nations unbound: Transnational project, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*, Gordon and Breach, New York.

2.2.1 La necessità di una ricerca *multi – situata*

La ricerca *multi-situata* ha permesso che emergesse uno spazio-transnazionale a più voci, rappresentazione di una serie di traiettorie differenti all'interno del processo migratorio.

Le reti familiari e di amicizia interne alla comunità transnazionale si intrecciano con reti informali e formali create nei molteplici contesti locali di immigrazione. I connazionali all'estero tendono a superare le differenze etniche e religiose ad alcuni, oltre a riferirsi ai legami di comunità, tendono a costruire altre reti nei contesti di approdo.²⁵

2.2.2 La natura "multipolare" delle configurazioni trans - nazionali

L'attenzione viene focalizzata sempre più sui processi attraverso i quali i migranti tessono reti e mantengono relazioni sociali multiple che collegano le loro società di origine a quelle di approdo. La capacità di essere "qui" e "là" contemporaneamente, travalicando confini amministrativi e politici, permette di forgiare spazi transnazionali nella vita degli attori e delle situazioni che si osservano nei diversi contesti.²⁶

D'altra parte, altri autori hanno sottolineato come, per un insieme di ragioni che includono la globalizzazione, le innovazioni tecnologiche e i processi di decolonizzazione, le reti transnazionali possono funzionare con un'intensità sconosciuta nel passato: con un'estensione globale quasi in tempo reale.

I migranti diventano simboli d'ibridità o di creolizzazione e di varie forme di ri-articolazione liberatorie e trasgressive delle relazioni tra luoghi, culture e identità, non più considerabili come naturali e immobili"

²⁵ Riccio B. (2007), *Toubab e Vu cumprà, trans nazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*, Cleup, Padova, p.42

²⁶ Ibidem, p.17

Cercando di superare il modello "bipolare" che tendeva a rappresentare.²⁷

2.2.3 Il quartiere di Gueele Tape a Dakar, forme d'uso dello spazio pubblico e privato

2.2.4 Il "marché informel" di Dakar, negoziazione e multidimensionalità

Lo spazio pubblico si riferisce a tutti quei luoghi funzionali "non chiusi" di una città in cui le persone cercano di raggiungere i propri obiettivi vitali. Sia si tratti di un mercato, di una stazione ferroviaria, di una strada, di un quartiere o di un parco, lo spazio pubblico ha un interesse sociale, economico, culturale e politico evidente. Camminare attraverso alcune strade di Dakar permette di osservare la presenza di spazi multidimensionali e multifunzionali in cui lo spazio fisico cambia e si connota di continuo con significati nuovi, rigenerando funzioni e nuove interpretazioni. Questi spazi pubblici non possono essere considerati come unitari, sono luoghi che si decompongono in una moltitudine di "sotto-spazi" che vanno a costituire un insieme sia dal punto di vista sociale che economico.

In Africa, gli spazi pubblici sono sostanzialmente degli ambiti adatti per l'investigazione e l'azione, poiché non sono esclusi dalle dinamiche che riguardano un tipo di urbanizzazione spesso appena accennata e che perciò lascia spazio all'approssimazione, all'incertezza e all'imprevisto. Spesso la concezione degli spazi pubblici così com'è progettata dai tecnici delle città non tiene conto della dimensione culturale. Soprattutto non si considera la cultura dell'occupazione dello spazio, con i suoi effetti indotti che producono deviazioni che sono all'origine di tensioni e

²⁷ Ibidem, p.19

conflitti: gli utilizzatori di questi spazi mettono in atto pratiche che disorientano gli urbanisti e i poteri pubblici e che portano a una riconfigurazione dello spazio urbano.

Gli occupanti dei luoghi pubblici si possono considerare come attori-ricercatori, perché hanno la capacità di leggere e comprendere i luoghi dove vivono, riuscendo a identificare e valorizzare le potenzialità e le opportunità che esistono in questi spazi, al fine di trasformarli facendoli diventare interstizi d'inclusione, luoghi di dialogo, di produzione di beni e servizi. Si assiste quindi a una sorta di *de-specializzazione* dello spazio pubblico.²⁸ La specializzazione riduce e fissa gli spazi pubblici e i loro occupanti in ruoli e attività predefinite che non lasciano nessuno spazio alla creatività. Con la de-specializzazione, gli spazi pubblici non sono più un affare dei tecnici ma bensì degli occupanti che vi lasciano il proprio segno.

Si tratta di spazi, dove tutto si muove, non c'è niente che possa rimandare a una percezione di staticità.

In seguito al continuo esodo dalle zone rurali del paese, negli ultimi anni la città di Dakar è sempre più interessata da una crescita demografica molto intensa e veloce. Fra le tante conseguenze generate da questo fenomeno, c'è senza dubbio il problema dell'inserimento dei nuovi arrivati. La bassa offerta di lavori regolari di tipo "salariato", aggiunta alla difficoltà di accesso a una formazione qualificata produce la marginalizzazione di numerose persone che non riescono a trovare un impiego all'interno del settore formale. In questo quadro, il commercio e le attività a esso annesse offrono possibilità d'inserimento che non richiedono formazioni qualificate o disponibilità di risorse finanziarie.

²⁸ Diop, Ndiaye, Cissé, Pedrazzini, (2009), in *Quelques rues d'Afrique. Observation et gestion de l'espace public à Abidjan, Dakar et Nouakchott*, Lasur, Lausanne, pag.95

Molti piccoli mestieri che non hanno bisogno d'ingenti forme d'investimento: le fabbriche di mattoni, la vendita di frutti e legumi o tutta una serie di servizi che permettono alle persone di sentirsi inseriti all'interno della struttura sociale ed economica.

Questi settori costituiscono degli sbocchi professionali per i nuovi cittadini che trovano nei mercati, nelle strade, negli incroci, degli spazi dove possono esercitare la loro creatività, sperimentando delle attività generatrici di reddito.

Differenti persone e gruppi occupano le strade svolgendo diverse attività che possono anche cambiare secondo la stagione o per nuove esigenze date dalla vendita di prodotti e servizi che possono garantire migliori guadagni. Ognuno ha la propria strategia di marketing per cercare di attirare la clientela: alcuni cantano o danzano oppure si dirigono verso i clienti con decisione, a volte quasi al punto di apparire aggressivi.

I racconti di vita degli abitanti, attraverso delle interviste libere e non strutturate, hanno permesso di ricostruire il percorso della loro installazione negli spazi pubblici per comprendere meglio il senso del rapporto che essi avevano con questo tipo di spazi.

S'instaurano, tra gli attori in gioco, delle relazioni orizzontali di convivialità e mutua assistenza e si sviluppano differenti forme di scambio e condivisione.

Si possono trovare molteplici forme di micro - organizzazione

Si assiste anche a una sorta di raggruppamenti familiari intorno alle attività economiche di auto promozione. Si tratta di un'economia sociale che permette di assicurare la sopravvivenza di un gruppo familiare. Generalmente negli spazi pubblici i primi arrivati, dopo un'esperienza di qualche tempo, accolgono, orientano e accompagnano i loro parenti,

iniziandoli verso le nuove attività economiche. In questo modo s'instaura una catena familiare di produzione che contribuisce a rinforzare e rivitalizzare i legami familiari e sociali. In questo tipo di dinamiche, la famiglia si afferma come unità di produzione, di attore principale nel processo di lotta alla povertà.

In un contesto dove mancano le infrastrutture di base, lo spazio pubblico dà luogo a forme sottili di sostituzione o di riqualificazione che avvengono per opera delle persone. In Africa in generale e in Senegal in particolare, le amministrazioni pubbliche non riescono a fornire servizi di base come il risanamento e la manutenzione delle strade, dei mercati, delle stazioni dei bus e degli spazi pubblici in genere. Anche là dove non c'è un mercato, si assiste all'occupazione del suolo pubblico da parte di persone che lo utilizzano liberamente secondo i propri bisogni; se ad esempio nelle case mancano i servizi igienici, ci s'inventa delle toilettes pubbliche a pagamento; poiché nella città manca un adeguato servizio di raccolta dei rifiuti, lo spazio pubblico è reso disponibile per questa funzione, come dimostrano le numerose discariche abusive presenti nelle grandi città di tutto il continente. Una stazione dei bus può trasformarsi in un mercato così come d'altra parte un mercato che ricopre una posizione strategica nella città può cambiare le proprie funzioni integrando ai suoi margini dei punti per lo stazionamento dei mezzi di trasporto di merci ma anche di persone; i mercanti ambulanti che occupano le strade di Dakar o i dintorni dei mercati come Sandaga²⁹ illustrano perfettamente le dinamiche di trasformazione dello spazio pubblico in rapporto ai modi di utilizzo di cui si parla. Si può dire che all'interno di questi spazi pubblici prende forma un conflitto continuo tra la legalità (le normative di regolamentazione che impedirebbero l'appropriazione e l'occupazione spontanee) e la legittimità di un'occupazione che si autorizza da sé, spinta dal bisogno e dalla necessità. Le persone si appropriano degli spazi per sopperire alla

²⁹ *Sandaga* è il più grande mercato del centro-città di Dakar.

mancanza di risorse e dei servizi essenziali cui non possono accedere. Un'auto-regolazione dello spazio da parte degli occupanti di queste strade.

2.2.5 Camminare, una pratica d'interazione con i luoghi

L'atto di camminare è un processo di appropriazione del sistema topografico da parte del pedone, è una realizzazione spaziale del luogo; e infine implica dei rapporti tra posizioni differenziate. Il camminare sembra dunque trovare una prima definizione come spazio di enunciazione.³⁰

Il gesto del camminare gioca con le organizzazioni spaziali, per quanto panottiche esse siano: non è loro estraneo (non ha luogo altrove) né conforme (non ne trae la sua identità). Vi crea un'ombra e un equivoco. E' esso stesso l'effetto d'incontri e di occasioni successive che non cessano di alterarlo e di farne il blasone dell'altro, ovvero il propagatore di ciò che sorprende, attraversa o seduce i suoi percorsi. Questi diversi aspetti instaurano una retorica. E anzi la definiscono.³¹

Camminare significa essere privi di luogo. E' il processo indefinito dell'essere assenti e in cerca di uno spazio proprio. L'erranza che moltiplica e accorpa la città ne fa un'immensa esperienza sociale della privazione di luogo, un'esperienza, è vero, frantumata in innumerevoli e infime deportazioni (spostamenti e percorsi), compensata dai rapporti e dalle intersezioni di questi esodi che s'intrecciano creando un tessuto urbano, e posta sotto il segno di ciò dovrebbe essere infine il luogo, ma non è che un nome, la Città.³²

³⁰ De Certeau M. (1990), *L'invention du quotidien*, Gallimard, Paris, trad.it. *L'invenzione del quotidiano*, Ed.Lavoro, Roma (2010), p.151.

³¹ Ibidem, p.156

³² Ibidem, p.159

La deambulazione è un giungere camminando a uno stato d'ipnosi, a una spaesante perdita del controllo, è un medium attraverso cui entrare nella parte inconscia del territorio.³³

Perdersi significa che tra noi e lo spazio non c'è solo un rapporto di dominio, di controllo da parte del soggetto, ma anche la possibilità che sia lo spazio a dominare noi.³⁴

Le esperienze d'investigazione dello spazio urbano attraverso gli erranti mostrano la possibilità della nascita di un "urbanismo poetico", che s'insinua attraverso la pratica di un'altra forma di apprensione urbana, assai differente dalla "diagnostica urbana" tradizionale, e questo può, in effetti, portarci a una re-invenzione poetica, sensoriale, e al limite anche, libidinosa, o erotica delle città.³⁵

³³ Careri F. (2006), *Walkscapes, camminare come pratica estetica*, Einaudi, Torino, p.54

³⁴ La Cecla F. (1998), *Perdersi, l'uomo senza ambiente*, La Terza, Roma-Bari.

³⁵ Berenstein Jacques P. (2006), *Corps et décors urbains. Les enjeux culturels de la ville*, L'Harmattan, Paris, p. 116.



Dakar, (Senegal), quartiere Guele Tapée



Dakar (Senegal), la Corniche



Dakar (Senegal), spazio dell'ombra (1)



Dakar (Senegal), spazio dell'ombra (2)



Dakar (Senegal), racconti dalla strada (1)



Dakar (Senegal), racconti dalla strada (2)



Dakar (Senegal), racconti dalla strada (3)



Darou Al Salam (Senegal)



Darou Al Salam (Senegal), Mamaret



Dakar (Senegal), quartiere Guele Tapée, Cheikh

3 Spazi Relazionali e conflitto

3.1 Il "paradosso" (imbarazzo) nell'esperienza della ricerca sul campo

Accanto agli scienziati sociali ci sono degli altri narratori della vita quotidiana che chiamerò "narratori interculturali" che sono abituati a considerare le occasioni di imbarazzo non come un handicap, ma come una fondamentale risorsa. Le possibilità d'imbarazzo per loro non sono affatto da nascondere, anzi vanno messe in primo piano e valorizzate. I narratori interculturali ci mostrano la vita non come un'auspicabile continuità di comportamenti prevedibili turbata da malaugurati incidenti di percorso, ma come un susseguirsi d'imbarazzi imprevisti grazie ai quali cresciamo, impariamo a vedere le cose in modi nuovi, costruiamo ponti verso mondi inesplorati.³⁶

Mentre gli scienziati tradizionali mostrano come opera il *savoir faire* dell'evitamento degli imbarazzi, i narratori interculturali ci mostrano come opera il *savoir faire* dell'accoglimento e trasformazione in risorse degli stessi.

Il *savoir faire* al quale i narratori interculturali attingono si fonda su dei principi diversi dalla concezione positivista e riduzionista del sapere prevalente ancora oggi nella vita quotidiana e nelle scienze sociali. Rimanda a un'epistemologia della complessità in cui hanno un ruolo centrale il paradosso, la circolarità della comunicazione, la polifonia, la comprensione dialogica, l'arte di ascoltare, l'umorismo.³⁷

Quando l'imbarazzo diviene interpretabile come un segnale dell'emergere di un problema comunicativo di tipo interculturale, si presenta come un atto non più solo discorsivo ma meta comunicativo.

³⁶ Sclavi M. (2003), *Arte di ascoltare e mondi possibili, come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Bruno Mondadori, Milano, p.188.

³⁷ Ibidem, 189

Bisogna trovare il modo di dirsi che si fa parte di mondi culturali diversi e che, pur senza rinunciare al proprio, si desidera capire le ragioni dell'altro. Bisogna associare l'imbarazzo non come un atteggiamento difensivo-offensivo, ma di attesa-intesa, esplorativo. Una diversa abitudine di pensiero che favorisca la gestione creativa dei conflitti, il riconoscimento e rispetto e l'adattamento reciproco.

Secondo Gregory Bateson un buon osservatore è fondamentalmente un esploratore di altri mondi possibili. Questo saper accogliere altre cornici che prima escludevano è chiamato da Bateson "apprendimento dell'"apprendimento" o "deutero apprendimento".³⁸

Negli eventi interculturali le caratteristiche tipiche di ogni esperienza sono meno facilmente ignorabili e questo è il motivo per cui l'esperienza del viaggio, dell'incontro con lo straniero è paradigmatica delle più generali dinamiche di ogni esperienza.

Esperienza è un concetto complesso che collega fa loro tre diverse e opposte dimensioni dell'agire. Prima di tutto c'è l'avventurarsi in un territorio non familiare e non prevedibile. Il termine "esperienza" rimanda a "pericolo" e a "esperimento".

Quando entriamo in contatto con una cultura straniera, i dettagli che ci appaiono più rilevanti sono "gesti familiari con conseguenze sorprendenti", oppure "gesti sorprendenti con conseguenze familiari". Il nostro corpo come agente e sede di matrici percettivo-valutative date per scontate e condivise è implicato nei rapporti interculturali in un modo tutto speciale.

³⁸ Ibidem, 199

In queste occasioni, più facilmente che nella nostra cultura d'origine, abbiamo l'opportunità di renderci conto di possibilità che non solo individualmente, ma collettivamente non avevamo mai contemplato.³⁹

Senza l'abilità di imparare da ciò che è successo non possiamo parlare di "esperienza".⁴⁰ Nel dialogo interculturale e più in generale nell'interpretazione dell'esperienza il darsi reciprocamente atto che le stesse cose possono essere viste da punti di vista diversi e spesso opposti è la condizione per fare passi in avanti.⁴¹

³⁹ Ibidem, p.208

⁴⁰ Ibidem, p.203

⁴¹ Ibidem, p.203

3.2 Lo scambio impossibile

L'altro, l'alterità, non entra in gioco che in una relazione duale, mai molteplice o plurale.⁴²

In materia d'alterità, tutto è possibile (convivialità, comunicazione istantanea, reti) – ciò che occorre, è una forma duale, antagonista e irriducibile. Contro questa assunzione verso lo scambio generalizzato, questo movimento di convergenza verso l'Unico e l'Universale: la forma duale, la divergenza senza appello.⁴³

Ciò che conta, al di là di tutte le categorie del volere, del sapere, del credere, e del potere, è ritrovare una condivisione del destino e una strategia dell'alterità – in questa pluralità di universi complici e paralleli o in ogni forma che altera l'essere individuale, lo smuove, lo metabolizza, lo metamorfosa, lo seduce. Questa deriva può prendere la forma paradossale del lasciar fare: lasciare l'altro volere, potere, sapere, lasciare l'Altro decidere o desiderare. Non è una forma di sconfitta ma di spossessamento e di astuzia del desiderio. D'investimento ironico dell'Altro. Uno stratagemma più seducente e più efficace di quello della volontà. Una strategia più potente di quella del desiderio: il gioco con il desiderio. Si può così affidare la propria volontà, il proprio desiderio, a qualcun altro, e diventare libero in cambio di prendere su di sé la vita di qualcun altro. Così si crea una circolazione simbolica degli affetti, dei destini, un ciclo dell'alterità. C'è in questa circolazione simbolica, in questa condivisione dei destini, l'essenza di una libertà più sottile di quella individuale, di determinarsi in tutta coscienza – libertà di cui non sappiamo alla fine che cosa fare, e che tanto vale in effetti alienare subito

⁴² Baudrillard J. (1999), *L'Echange impossible*, Editions Galilée, Paris, ed.it. *Lo scambio impossibile*, Asterios, Trieste, (2000), p.68.

⁴³ Ibidem, p.80

per ritrovare la concatenazione impersonale dei segni, degli eventi, degli affetti, delle passioni.⁴⁴

Tutto il pensiero contemporaneo dell'alterità si dispiega sotto il segno di questo "compromesso dialettico", secondo le innumerevoli varianti di un pensiero fiacco, altruista, umanista, pluralista – in realtà invocazione dell'Altro fittizia. Il fatto è che non c'è un'alterità radicale se non nella dualità. L'alterità non si fonda su di una vaga dialettica dell'Uno e dell'Altro, ma su un principio irrevocabile. Senza questo principio, duale e antagonista non troverete mai che un'alterità fantasma, giochi speculari della differenza e di una cultura della differenza, in cui si è perduto il grande pensiero della dualità.⁴⁵

E' una rottura di simmetria che inaugura l'esistenza del mondo visibile. La materia, la vita, il pensiero stesso derivano da una rottura di simmetria. Il soggetto e l'oggetto, il maschile e il femminile sono asimmetrici. Ed è da questa asimmetria che proviene la loro attrazione reciproca. Affinché due cose possano equivalersi e scambiarsi, bisogna che siano strappate a questa attrazione reciproca, non devono potersi metamorfosare l'una nell'altra.

Ogni volta si ricrei una simmetria o una relazione speculare (del mondo e del suo doppio, del soggetto e dell'oggetto), si ha in cambio la liquidazione di questa dualità fondamentale.⁴⁶

Ogni società in via d'integrazione e di omogeneizzazione tende, al di là di una certa soglia critica (che le nostre società hanno già ampiamente superato), verso la dissociazione. Omogeneizzate, integrate quanto volete, la separazione avverrà comunque. L'esclusione e la

⁴⁴ Ibidem, p.87

⁴⁵ Ibidem, p.99

⁴⁶ Ibidem, p.100

discriminazione saranno addirittura in funzione “diretta” dei progressi dell’integrazione.⁴⁷

⁴⁷ Ibidem, p.101

3.2 "Exotopia" e comprensione dell'alterità

Per *exotopia* (o *extralocalità*) si intende una *tensione dialogica* in cui l'empatia gioca un ruolo transitorio e minore, dominata invece dal continuo ricostituire l'altro come portatore di una *prospettiva autonoma, altrettanto sensata delle nostra e non riducibile alla nostra*⁴⁸

Nel campo della cultura l'*exotopia* è la più potente leva per la comprensione. E' soltanto agli occhi di un'altra cultura che la nostra propria cultura si svela in modo più completo e profondo(...). Un senso svela le proprie profondità se s'incontra ed entra in contatto con un altro, altrui senso: tra di essi comincia una sorta di dialogo, che supera la chiusura e l'unilateralità di questi sensi, di queste culture. Noi poniamo ad un'altra cultura nuove domande che essa non si poneva. Quando si ha questo incontro dialogico fra due culture esse non si fondono e si confondono e ognuna conserva la propria unità e la propria aperta totalità, ma entrambe si arricchiscono reciprocamente.⁴⁹

In definitiva in un quadro di *exotopia*, la ricercatrice non ha come obiettivo principale quello di classificare, ma di permettere ai soggetti studiati di esprimere opinioni e percezioni diverse dalla sua, di *essere diversa* da come la vede. Costruisce quindi su questi indizi delle congetture che poi cercherà di confermare o meno, con altre osservazioni e conversazioni.

Il perno propulsore della ricerca sono le differenze, lo sventagliarsi delle possibilità.⁵⁰

⁴⁸ Sclavi M. (2003), *Arte di ascoltare e mondi possibili, come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Bruno Mondadori, Milano, p.172.

⁴⁹ Bachtin, cit. in Sclavi, p.172.

⁵⁰ Sclavi M. (2003), *Arte di ascoltare e mondi possibili, come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Bruno Mondadori, Milano, p.174.

Nell'empatia il ricercatore isola e decontestualizza alcuni tratti dell'esperienza, quindi mantenendo valido il proprio contesto. Finge di mettersi nelle scarpe dell'altro, ma in realtà all'ultimo momento mette l'altro nelle proprie scarpe. Nell'exotopia invece la ricerca inizia quando il ricercatore avendo cercato di mettersi nelle scarpe dell'altro, si accorge che non gli vanno bene. Ma per accorgersene bisogna "esporsi" (...) ⁵¹. Bisogna mettersi nella condizione che William Foote Whyte, nell'appendice al suo *Street Corner Society* descriveva come "sentirsi arrivare risposte a domande che non ci si era mai sognati di porre".⁵²

Per noi la comprensione riguarda qualcosa di diverso dalla benevolenza o anche dalla compassione. La comprensione è piuttosto una condizione di reciproca attenzione, che sorge quando si perde la capacità di autodefinirsi.⁵³

Qualcosa d'inaspettato, dentro di noi, rimane inspiegato e irrisolto; sia accetta l'incertezza permanente e ci si volge al di fuori. Si potrebbe pensare a questo modo non lineare di sperimentare la diversità come a un *émigration extérieure*. Si avanza sino ai confini di se stessi.⁵⁴

⁵¹ Ibidem, p.174

⁵² Foote Whyte in Sclavi, p.174

⁵³ Sennett R. (1990), *The conscience of the eye, the design and social life of cities*, Knopf, New York, trad.it, *La coscienza dell'occhio*, Feltrinelli Milano, (1992)

⁵⁴ Ibidem

3.3 Provocare la dissonanza

L'antropologia diventa una disciplina centrale dell'ermeneutica e fenomenologia contemporanea nella misura in cui si riconosce che l'etnografia (la pratica di annotazione delle osservazioni che corrisponde all'osservazione partecipante) si basa su una specifica abilità di osservazione-ascolto guidata dalla capacità di riconoscere e accogliere le dissonanze culturali ("mosse spiazzanti involontarie"), trasformandole in occasioni di conoscenza reciproca. In una società complessa dove il conflitto diventa un carattere intrinseco di ogni comunicazione e dove il riconoscimento e rispetto reciproci vanno continuamente riaffermati, non si può essere dei buoni osservatori se non si possiede la strumentazione teorica, epistemologica e pratica dell'ascolto attivo, dell'autoconsapevolezza emozionale, della gestione creativa dei conflitti".⁵⁵

Assumere l'atteggiamento dell'esploratore di mondi possibili, di chi considera "il disagio come punto di partenza per nuove forme di comprensione."⁵⁶

La radice di questi malintesi non è dovuta alla mancanza d'informazioni sui comportamenti, ma sulle cornici, sulle reazioni alle reazioni reciproche. Questo specifico senso della differenza (senso della dissonanza) non è un parto della fantasia, ma il risultato di un processo di osservazione sperimentale guidato dall'ascolto attivo.⁵⁷

Chiamo *dissonanza* nel nostro ambiente culturale tutte le situazioni in cui le incomprensioni e i conflitti si perpetuano, nonostante i tentativi degli attori di adottare tattiche e strategie mutevoli. In altre parole tutte le situazioni che per essere comprese richiedono un Cambiamento, una

⁵⁵ Sclavi M. (2003), *Arte di ascoltare e mondi possibili, come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Bruno Mondadori, Milano, p.143

⁵⁶ Ibidem, p.145

⁵⁷ Ibidem, p.145

uscita "forte" da cornici "forti"; il superamento di resistenze che tutti i protagonisti in qualche modo collaborano, spesso inconsapevolmente a riprodurre.⁵⁸

In una società multiculturale la comunicazione fra diversi è la ragione dell'incontro; il modello è l'agorà, un mondo composito dove gli uomini vengono a patti in funzione di loro commerci, ma anche per soddisfare il bisogno di osservarsi, di esplorare mondi sociali diversi e arricchire il proprio bagaglio di esperienze. Nell'agorà ognuno pur conservando la propria identità al tempo stesso cambia.⁵⁹

La strega agisce ai limiti della logica, facendo apparire il contesto diverso da quello che le persone comuni avevano supposto. Creando bisticci contestuali, essa produce uno scorrimento continuo di "doppi vincoli" .⁶⁰

In particolare dobbiamo tener presenti le barriere che devono essere mantenute se si vuole che la rete mentale diventi più ricca e complessa e si evolva verso una sorta di "acme ecologico", un sistema semistabile di massima differenziazione, complessità ed eleganza. Cerchiamo quei contrasti che si sviluppano o si differenziano al crescere della raffinatezza.⁶¹

⁵⁸ Ibidem, p.176

⁵⁹ Sclavi M. (2003), *Arte di ascoltare e mondi possibili, come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Bruno Mondadori, Milano, p. 214

⁶⁰ Bateson G. (1988), *Angels Fear Towards an Epistemology of the Sacred*, University of Chicago Press, trad.it. *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano, (1989), p.260

⁶¹ Ibidem, p.262

3.4 Elogio dell'instabilità

Se accettiamo che sia reale e condivisibile il bisogno di un certo ordine nella società, inteso come la possibilità di una convivenza civile fra diversi (grazie a norme scritte e non), dobbiamo riconoscere l'esistenza di un bisogno di disordine che muove i meccanismi vitali della società. Nella tensione fra istanze ordinatrici e caotiche, c'è la sperimentazione, il successo, il fallimento, l'innovazione dei legami sociali nello spazio. Se viene meno questo campo di prova, allora anche la società (la città) non può che riprodursi per parti uguali secondo moduli sempre uguali a se stessi.⁶² (Cellamare, p. 78)

3.5 Luoghi del conflitto

I conflitti rappresentano forme di resistenza non solo alle trasformazioni fisiche ma anche alla pervasività d'idee dell'abitare etero dirette e stravolgenti. I conflitti obbligano a cercare soluzioni più complesse tra i soggetti coinvolti e, se si sviluppano intelligentemente e a un livello più alto della semplice negoziazione e mediazione, permettono di mettere in discussione le relazioni di potere e i riferimenti culturali di fondo, dando vita a nuove prospettive interpretative. In questo senso, vanno piuttosto potenziati che non mediati.

Si tratta di una dimensione, quella del conflitto, spesso demonizzata: fonte di paura per l'ingovernabilità dei suoi esiti e per le costanti tensioni che impone ai tessuti e alle istituzioni urbane. Una dimensione che molte letture di sociologia urbana reputano tollerabile solo nella misura in cui risulti inoffensiva rispetto all'ordine costituito: una sorta di mutamento

⁶² Cellamare C. (2011), *Progettualità dell'agire urbano. Processi e pratiche urbane*, Carocci, Roma

reversibile che esaurirebbe i suoi effetti, lasciando inalterati la struttura sociale che li ha innescati.⁶³

Il conflitto, nelle sue molteplici forme, costituisce l'essenza della collettività e contribuisce a delineare l'immagine destabilizzante e vitale di una città in continua ridefinizione, che si ri-costruisce e si ri-genera attraverso l'incontro e lo scontro, il movimento e l'azione.⁶⁴

Pensare alla città vuol dire tenerne in conto gli aspetti conflittuali: limitazioni e opportunità, pace e violenza, aggregazione e solitudine, convergenze e divergenze.⁶⁵

⁶³ Ruggiero V. (2000), *Movimenti nella città*, Bollati Boringhieri, Torino

⁶⁴ Attili G. (2007), *Rappresentare la città dei migranti*, Jaca Book, Milano, p.29

⁶⁵ Lefebvre H. (1996), *Writings on cities*, Blackwell, Oxford, 1996



Rue Myra (Parigi), la preghiera del venerdì (1)



Rue Myra (Parigi), la preghiera del venerdì (2)



Aubervilliers (Parigi)



Aubervilliers (Parigi), *les femmes*. Riappropriazione dello spazio

3.6 Spazi sensibili al mutamento

Nell'interfaccia fra due civiltà si deve sempre raggiungere un certo grado di comprensione reciproca. Nel caso di due sistemi molto diversi, che condividono pochissime premesse, allestire un terreno comune di comunicazione non è facile e non sarà tanto più difficile in quanto in tutte le culture le persone tendono a credere che i loro valori e preconcetti siano "veri" e "naturalisti".⁶⁶

Avviene così che i dilemmi generati dal contatto fra le culture sono spesso risolti concentrando gli sforzi su quella premessa comune su cui è più facile trovarsi d'accordo, sicché l'incontro fra due civiltà è trasformato in una questione di commercio e in un'occasione di profitto o in una manovra per il potere, con l'assunto implicito che l'esito inevitabile sia il dominio di una società sull'altra.⁶⁷

L'alternativa sarebbe una modifica dei nostri modi di vedere che portasse a un'affermazione delle complessità e a una reciproca integrazione di *entrambi* i lati di ogni interfaccia.⁶⁸

Che cosa ci vuole per reagire in modi più complessi alle interfacce? Come minimo, sono necessarie impostazioni che affermino la complessità nostra e la complessità sistemica dell'altro e che proponano la possibilità che le due complessità insieme possano costituire un sistema comprensivo, con una rete mentale comune e con elementi di ciò che è necessariamente misterioso. Questa percezione insieme del sé e dell'altro è l'affermazione del sacro.⁶⁹

⁶⁶ Bateson G., Bateson M.C. (1988), *Angels Fear Towards an Epistemology of the Sacred*, University of Chicago Press, trad.it. *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano, (1989), p.263

⁶⁷ Ibidem, p.264

⁶⁸ Ibidem, p.264

⁶⁹ Bateson G., Bateson M.C. (1988), *Angels Fear Towards an Epistemology of the Sacred*, University of Chicago Press, trad.it. *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano, (1989), p.263 p.264

Perché questi luoghi ci mettono di fronte a un avvenimento, un'epifania, qualche volta a una *geofania*, e in questo forzano la nostra attenzione, la risvegliano a volte bruscamente. Sono dei luoghi che s'impongono come un'evidenza e per conseguenza ci ricordano ogni volta che la sola percezione non è sufficiente.

Se l'abitare a che fare con la nostra presenza al mondo, ci sono dei luoghi che esprimono in maniera particolare le tensioni, le genesi, il dinamismo, le continuità e le discontinuità dei passaggi tra vecchie e nuove situazioni. Sono luoghi dove succede qualche cosa che ci mette a nudo di fronte all'impossibile indifferenza reciproca tra noi e il mondo. Tra noi e le cose. Non si tratta di rispondere alla questione "dove sono io?" ma piuttosto a "chi sono io in rapporto a chi?"⁷⁰

Non si tratta del ricordo di un luogo ma piuttosto di esplorare l'importanza che questo ha avuto nella nostra vita, il modo per il quale si è iscritto dentro di noi, nella nostra intimità, e per questo è divenuto unico e insostituibile, dunque necessario. Ciascun luogo che per noi è importante è spesso anche un luogo di rinnovamento e rinascita.⁷¹

Il luogo è sempre necessario. Non c'è mondializzazione che a partire da una serie di diluizioni nell'aria. Perché se c'è una diluizione non c'è relazione. La vera relazione non è fra il particolare e l'universale ma fra il luogo e la totalità-mondo, che non è un insieme totalitario ma il suo opposto, nella diversità.⁷²

⁷⁰ Zanini P. (2008), *De la nécessité de (certains) lieux*, in *L'habiter dans sa poétique première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Editions Donner Lieu, Paris, p.300

⁷¹ Ibidem, p.300

⁷² Glissant E. (1990)a, *Poétique de la Relation, Poétique III*, Gallimard, Paris, trad.it. *Poetica della Relazione*, Poetica III, Quodlibet, Macerata, (2007), p.100

3.7 La città dei fantasmi

Questo racconto vuole essere la testimonianza del nostro incontro con una comunità di migranti di Sassari e che ora purtroppo non esiste più, scomparsa in seguito all'esecuzione di un provvedimento di sgombero da parte dell'amministrazione comunale.

A Sassari nell'area tra Corso Vico e via XXV aprile, presso gli edifici dell'ex-deposito dell'Azienda Trasporti Pubblici, negli ultimi anni si è installata una comunità di migranti di varie nazionalità. Romeni, marocchini ma anche sardi, alcuni perfino sassaresi che le peripezie della vita hanno reso in un certo senso "migranti in patria". Li abbiamo conosciuti tutti, negli ultimi tempi siamo spesso andati a visitarli, incuriositi da quel piccolo mondo che avevano creato all'interno del recinto che delimita l'area. Nell'ex-deposito si trova una serie di piccole casette, fatte con tavolette di legno e altri materiali di recupero. Le case sono dentro uno stabile, che un tempo doveva ospitare le officine, vista la grandezza delle sue dimensioni. Si vede subito che dietro la costruzione di queste abitazioni c'è una certa sapienza tecnica; piccole tavole, anche di poche decine di centimetri, inchiodate tra loro, insieme a un'infinità di materiali di vario genere; pezzi di compensato, lamiera e fogli di cartone. L'insieme non disturba per niente, anzi si nota pure una certa armonia.

All'interno ognuno ha una piccola stanza per dormire, con un letto e un materasso e nonostante la povertà delle costruzioni c'è molta cura e tutto è in ordine. All'esterno, un ampio cortile circondato da un muro che delimita l'intera area. Il muro è limite e confine, oltre c'è la città. All'interno del deposito di via XXV aprile è nata così una piccola città "altra", fatta da tutto questo insieme di scarti che la città del consumo ritiene per sé insignificanti ma che invece in questo spazio ri-acquistano valore, un nuovo senso. Uno spirito di reciproca solidarietà si è formato

col tempo fra le persone che abitano qui. Nonostante l'estrema povertà c'è comunque un grande decoro. Tutto all'interno di quelle piccole baracche è in perfetto ordine. Vestiti, coperte, qualche libro.

I nostri amici migranti ci hanno raccontato che più volte la municipalità, i servizi sociali, si erano presentati per proporre loro delle nuove sistemazioni ma i migranti, hanno sempre tutti declinato quest'invito, per vari motivi: "Noi vogliamo rimanere qua, siamo come una grande famiglia e tutti si comportano bene, tra di noi ci si aiuta, e poi qua vicino c'è la stazione, ci sono i negozi e le mense, dove ogni giorno andiamo a prendere i pacchi con il cibo. Ci volevano portare fuori, lontano, per questo abbiamo detto no, noi vogliamo stare in città".

Non è stata sempre una comunità completamente stabile e omogenea quella di via XXV aprile, ogni tanto qualcuno parte ma qualcun altro arriva. Catapultato qui da qualche angolo del mondo, rifiutato e cacciato o attirato per la presenza di un amico e connazionale.

Petru, romeno, di Bucarest. Quando abbiamo parlato con lui per la prima volta, ci ha raccontato che con la moglie si trovava a Sassari solo da una settimana. Non conoscevano nessuno, hanno saputo dell'esistenza di questo spazio dell'accoglienza, grazie a informazioni ricevute da canali che solo gli esclusi e gli emarginati conoscono. Canali che trasmettono su frequenze parallele, distorte, accessibili solo a chi possiede le chiavi giuste per sintonizzarvisi. E queste chiavi, questi codici, sono spesso forniti dalla condizione del comune disagio e della sofferenza quotidiana. Petru ci racconta la sua storia: "Prima di arrivare in Sardegna stavamo in Norvegia, ma sia io che mia moglie soffrivamo per la rigidità del clima e perciò cercavamo un posto più caldo. Un amico mi aveva detto che c'era un'isola nel mediterraneo dove la gente era molto ospitale e gentile. Così abbiamo deciso di partire. In Romania abbiamo tre figli che vanno a

scuola, li chiamiamo tutti i giorni. Ci chiedono di inviare loro del denaro per tutte le necessità quotidiane. Siamo qui in Sardegna solo da una settimana ma sono già molto deluso. Ci siamo da pochi giorni ma sentiamo di avere già perso la nostra dignità, quello che ci fa più male è l'incredibile indifferenza della gente, nessuno ci considera e per noi è molto difficile farci capire, perché qui nessuno parla l'inglese, *we are invisible*, ecco quello che siamo. In Norvegia esistono molte strutture per l'accoglienza degli immigrati come noi, sono gratuite e con tutti i servizi essenziali. Laggiù eravamo abitanti come tutti gli altri e le persone del posto erano sempre disponibili e gentili nei nostri confronti.

Petru continua a raccontarsi, mentre è impegnato nella costruzione di un caricatore artigianale per il cellulare, mettendo insieme alcune batterie e collegandole poi con un filo elettrico. "Dieci anni fa ero un calciatore professionista, da giovane avevo anche giocato in serie A, nello *Steaua* di Bucarest, poi in qualche squadra dei paesi scandinavi e poi ancora.." Il racconto s'interrompe, allora capiamo che qualcosa è successo nella sua vita, una vita che la società di cui siamo parte vorrebbe fosse sempre lineare. Le deviazioni dai percorsi, le curve brusche, non sono contemplate e Marcello forse ha lasciato le autostrade del senso comune per percorrere sentieri diversi e inesplorati. Così come hanno fatto tutti gli abitanti di questa città esclusa, dimenticata e incompresa, la "città dei fantasmi", ecco come la chiama Antonio, di Sassari, anche lui abita qui. Un "migrante interno", un migrante della vita. Ci fa entrare nella sua piccola casa, dove la moglie tiene tutto in perfetto ordine.

"Questa è la città dei fantasmi, i fantasmi siamo noi. Oltre questo muro c'è un'altra città, quella degli indifferenti. Per loro noi non esistiamo, noi siamo gli introvabili".

Quella città che li ha esclusi, che non li vuole e li rifiuta. Quella città che non ha voluto capire, perché non ascolta il disagio dell'altro, perché prima di tutto ha paura del proprio dolore.

Antonio non è l'unico abitante sardo, ce ne sono diversi. Alcuni provengono dalle zone interne dell'isola. Qui c'è uno spaccato del mondo contemporaneo, le storie e i racconti locali s'intrecciano e si fondono con altre storie di paesi lontani. Così come le lingue che si parlano in questo microcosmo interculturale: il sardo, il sassarese, il rumeno, l'arabo, ma anche l'inglese di Petru che non conosce l'italiano, il francese di Mohammed, un ragazzo tunisino che ci tiene a dire che non abita qui, lui vive in una "casa vera", perché aveva un lavoro regolare, ora è stato licenziato e viene ogni tanto per trascorrere il tempo libero e visitare gli amici.

Una varietà di spazi e tempi diversificati, caratterizzati da un'estrema eterogeneità interna, non sempre facilmente comparabili e riducibili ad un'unica dimensione, sembrano convivere irriducibilmente in maniera talvolta incerta e contraddittoria. (...) nell'orizzonte di una stessa località è possibile assistere a veri e propri scarti plurisecolari: veder convivere situazioni che rimandano a orizzonti temporali diversissimi.⁷³

Poi c'è Franco, un pastore che dalla parlata caratteristica sembra provenire da un'imprecisata località del Logudoro. Lo ascoltiamo interessati mentre con Tonio, anche lui pastore, ma della Barbagia, ci racconta storie incredibili di faide lontane, descrivendo luoghi di una Sardegna senza tempo, tanto distante ma anche così prossima, al punto tale da affascinare e sorprendere tutte le donne e gli uomini delle baracche, seduti su sedie barcollanti ad ascoltare in religioso silenzio, e

⁷³ Decandia L., (2000), *Dell'identità. Saggio sui luoghi, per una critica della razionalità urbanistica*, Rubettino, Firenze.

sembra pure che tutti capiscano il sardo, e il sassarese. Inizia una gara a *sa murra* tra Tonio e Franco, gli altri assistono divertiti e incuriositi, per il vociare ritmato e i movimenti del corpo, qualcuno prova anche a scimmiettare i due giocatori. Il clima è festoso, quasi armonico, tra persone che si trovano a co-abitare insieme, condividendo le necessità e i disagi.

Davanti all'edificio che contiene le casette di legno si trova una piccola costruzione in muratura, di un unico livello. Un tempo c'erano gli uffici dell'azienda trasporti pubblici. Ci sono diversi ambienti, in un grande stanzone vive Franco con sua moglie, lei è della Romania. Nello stanzone attiguo, ci sono invece i "musicanti". Loro vogliono essere chiamati così. Sono un gruppo di giovani rumeni che ogni tanto girano per la città suonando la tromba e altri strumenti a fiato. Alla ricerca di qualche spicciolo percorrono le strade e le piazze di Sassari, intonando brani che ti fanno sentire dentro un film di Emir Kusturica. Così, la band improvvisata della città dei fantasmi prova a incontrare la città degli indifferenti, a capeggiare il gruppo c'è Franco, il pastore logudorese, che con bastone e cappello in mano si presenta ai passanti e a chi, incuriosito da questa nuova melodia, si affaccia alle finestre e ai balconi, "buongiorno signore, un po' di musica per mangiare", ringraziano e riprendono a suonare. Nelle loro incursioni musicali nella città prediligono sempre i quartieri del Monte Rosello e del Centro Storico. Quasi mai invece si avventurano in altre zone; "qui almeno la gente ci sorride, da altre parti abbiamo provato ma ci siamo accorti che davamo fastidio".

La città dei fantasmi, è un insieme di tanti luoghi, tanti quanti sono quelli che vi sono iscritti nei corpi dei suoi abitanti. Così questo luogo strano è magicamente collegato con altri luoghi del mondo. E anche noi, che siamo solo spettatori temporanei di questo scenario, percepiamo quello strano stato di sospensione che fa parte dell'animo migrante, un stare

contemporaneamente qua e là (un là che rimanda verso un altrove indefinito, quasi immaginario), e che produce un continuo spaesamento. Allora iniziamo a pensare, che dopo questi incontri, queste esperienze di alterità, qualcosa anche dentro di noi comincia a cambiare. La città dei fantasmi è un luogo di muta, un momento di rinascita perché fa rimettere in discussione noi stessi e il nostro stare al mondo.

Le nostre visite proseguono, ci rendiamo conto immediatamente di piccole necessità quotidiane. Gli abitanti "storici", quelli che hanno occupato per primi l'ex-deposito sono i più esperti e aggiornati in fatto di previsioni meteorologiche. Hanno fatto già diversi inverni qui e hanno imparato ad attrezzarsi per il freddo e l'umidità. I nuovi arrivati come Petru e sua moglie hanno invece con sé solo poche cose per coprirsi. Ritorniamo perciò dopo qualche giorno, dopo aver raccolto un po' di vestiario invernale con l'aiuto di amici e parenti. Giusto in tempo perché le previsioni meteo annuncino un brusco abbassamento delle temperature per il fine della settimana. Ci ringraziano e ci accomodiamo all'interno del deposito, dove tra le case c'è uno spazio comune che solitamente si usa per condividere i momenti dei pasti e dello svago, quando si gioca a carte o si suona. Non c'è un'aria allegra, percepiamo qualcosa di diverso rispetto alle visite precedenti. Nei volti di Petru, Tonio, Franco, Nicolai, Amir e di tutte le donne, è evidente la preoccupazione. Petru anticipa la mia domanda e mi mostra subito un foglio bianco con lo stemma del Comune di Sassari:

ORDINANZA N.84, DEL 24/10/2012

Oggetto:

OCCUPAZIONE ABUSIVA AREA COMPRESA TRA VIA XXV APRILE, PIAZZA DELLA STAZIONE, CORSO VICO E PIAZZA SANTA MARIA –ORDINANZA DI SGOMBERO-

ORDINA

L'IMMEDIATO SGOMBERO DELL'AREA IN PREMESSA DA TUTTI GLI OCCUPANTI ABUSIVI, PROCEDENDO NEL CONTEMPO ALLA LORO IDENTIFICAZIONE, OLTRE LO SGOMBERO DA COSE SUPPELLETTILI E DA BENI PERSONALI.

“Ci hanno detto che qui devono iniziare i lavori per la nuova stazione dei bus, e poi dovranno fare un centro commerciale. Noi non vogliamo andare via, ci conosciamo tutti ormai, qua ci vogliamo bene. Il comune dovrebbe sistemare questo spazio, pulirlo e fare degli alloggi più confortevoli. Invece si continuano a fare centri commerciali. ”

Cerchiamo di tranquillizzarli, lo facciamo con sincerità, perché in fondo anche noi crediamo che l'ordinanza del Comune sia solo una sorta di “primo avvertimento”, almeno questo è il parere generale, condiviso da tutti. Ci scambiamo i numeri di telefono, con la promessa che se nei prossimi giorni si fosse presentato il pericolo imminente dello sgombero, avremmo cercato di fare qualcosa.

Non abbiamo fatto in tempo. Il 29 ottobre 2012, di primo mattino, le ruspe demolitrici hanno fatto la loro comparsa presso la Città dei Fantasmì. Apprendo la notizia da un quotidiano on-line. Colpisce l'incipit dell'articolo: “I cittadini e i commercianti di corso Vico e via XXV aprile attendevano l'operazione da tempo”. A lato del pezzo la foto dello sgombero, dove un pubblico di spettatori-cittadini assiste alla demolizione-esecuzione. Da una parte i “cittadini”, dall'altra un chi indefinito e imprecisato di sgomberati, senza tetto, immigrati.

La cittadinanza oggi è ancora uno status che sancisce l'esclusione del diverso. Il migrante, il nomade, tende sempre a spostarsi, producendo effetti talmente destabilizzanti per una società così sedentarizzata come la nostra che la sua presenza deve essere rimossa, anche fisicamente, attraverso la cancellazione delle tracce del suo passaggio. Il migrante è un abitante perennemente in transito, non definito, vago, la sua figura è poco conciliabile con le politiche ancora troppo rigidamente centrate sull'uguaglianza cittadino = abitante = residente. A questa dimensione politica e culturale, così poco preparata ad affrontare i processi contemporanei, non si sottrae neanche l'amministrazione comunale sassarese, il cui principale obiettivo pare essere la rimozione del conflitto dentro la città, il conflitto sempre demonizzato e visto come un problema, per la paura della sua ingovernabilità e dell'imprevedibilità dei suoi esiti. Ancora non ci si rende conto che sono proprio i conflitti, i paradossi generati dagli scambi impossibili, (in questo caso tra abitanti stanziali e temporanei) che costituiscono la linfa per la rigenerazione continua della città, per il mantenimento della sua vitalità. Non si può non pensare alla città senza contemplarne anche gli aspetti conflittuali. Anche quando questi possano sembrare "irrisolvibili", sempre che un conflitto debba essere per forza "risolto". A questo proposito Jean Baudrillard ci dice: "Contro tutto ciò che si sforza di riconciliare i termini antagonisti, mantenere lo scambio impossibile, giocare sull'impossibilità stessa di questo scambio, giocare su questa tensione e su questa forma duale, alla quale niente sfugge, ma alla quale tutto si oppone".⁷⁴

⁷⁴ Baudrillard J. (1999), *L'Échange impossible*, Editions Galilée, Paris, ed.it. *Lo scambio impossibile*, Asterios, Trieste, (2000), p.80

Invece dietro il solito pretesto delle condizioni igienico- sanitarie e del pericolo per la salute pubblica, si procede ad operazioni di sgombero, si va avanti con la "sensibilità delle ruspe". Non si tiene minimamente conto della fitta rete di legami comunitari che intanto la città dei fantasmi aveva prodotto nel tempo. E non è un caso che proprio in prossimità della stazione ferroviaria, alle porte di Sassari, si sia installata questa grande residenza collettiva e temporanea. L'area è da sempre un luogo naturale di transito e chi, più del migrante, ha necessità di collocarsi in prossimità di una stazione, luogo della partenza e dell'arrivo?

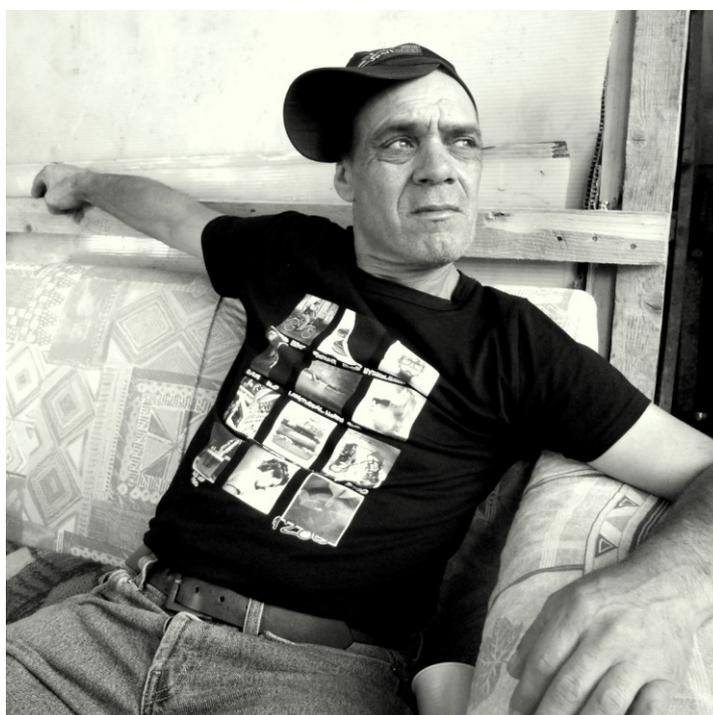
Una politica urbana più sensibile avrebbe dovuto porsi prima di tutto nell'ottica sincera dell'ascolto dell'Altro. "Ascoltare e rispondere con empatia, comprendere le pretese degli altri nel contesto della loro particolare esperienza storica, esplorare i loro mondi di significato, rilevanza e valore, con sensibilità e persino con affetto".⁷⁵ Sarebbero potute emergere nuove idee, soluzioni inedite e innovative che avrebbero anche portato a ridefinire la progettualità dell'area di via XXV aprile, magari contemplando anche questa sua vocazione all'accoglienza dell'abitante temporaneo. Residenze e *foyers des migrants* esistono in tante città europee e la loro posizione è consapevolmente prevista all'interno della città compatta, col punto di vista di portare al centro chi si trova al margine della società. Il racconto che ci ha fatto Petru, a proposito della Norvegia, è una testimonianza diretta del fatto che le politiche inclusive della differenza producono esperienze positive e consentono ai migranti di sentirsi creativamente protagonisti nella vita pubblica. Allora i conflitti potrebbero essere produttori di nuovi fermenti urbani, esser qualcosa di veramente fecondo per le nostre città perché consentono la produzione di nuove differenze.

⁷⁵ Forester J. (1995), *Deliberazione politica, pragmatismo critico e storie traumatiche, ovvero non lasciare il dolore fuori dalla porta*. CRU, Critica della razionalità urbanistica, 4, 60-78, p.67

Si legge nella stampa locale che l'amministrazione comunale abbia provveduto alla sistemazione delle persone "sgomberate" presso *bed and breakfast* e "strutture convenzionate". Ci si chiede fino a quando durerà quest'ospitalità, e dopo? Dopo, o forse già da ora, gli "sgomberati" sono alla ricerca di qualche anfratto e interstizio, dove poter ricostruire una nuova casa attraverso la propria arte sapiente di esperti neo-carpentieri del rifiuto e dello scarto, abili e geniali nel raccogliere ogni genere di oggetto (dalla piccola tavola fino al pezzo di cartone) che possa servire per una parete, un tetto. Come forse ora sta facendo anche Petru, che sono riuscito a rintracciare per telefono, qualche ora dopo lo sgombero. In uno stentato inglese mi ha detto che lui non si trova in nessun *bed and breakfast* o "struttura convenzionata". Intanto sento in sottofondo suoni di martelli che battono chiodi e tavole che urtano una sull'altra. Non mi ha voluto dire dove si trova(no). Ho tentato di richiamarlo varie volte ma non risponde più al telefono. Forse ha pensato che anche io facessi parte dei famosi *Guardian Angels*, quelli in divisa con basco sulla testa e anfi ai piedi, che percorrono le strade della città, alla ricerca di senzatetto da segnalare alle autorità (sulla Nuova Sardegna del 30 ottobre, in chiusura dell'articolo sull'operazione di sgombero, c'è un loro specifico invito alla "collaborazione", con tanto di numero di telefono). Adesso Petru e gli altri amici sono tornati nuovamente invisibili, dispersi chissà dove, fantasmi, ma questa volta senza più la loro città.



Sassari, *Città dei Fantasmi*



Sassari, *Città dei Fantasmi*, Antonio F.



Sassari, *Città dei Fantasmi*



Sassari, la *Band della Città dei Fantasmi*

3.7 Dispositivi del conflitto

Nel contesto delle nostre metropoli multiculturali, l'idea di confine è non solo più stimolante ma anche necessaria; l'ambiente più produttivo per lavorare con la resistenza è la zona di confine⁷⁶

Come in ogni dispositivo che funziona, in questa "precipitazione" "del qui" e "dell'altrove" che costituisce uno stretto, si catalizzano degli avvenimenti, si riproducono degli scambi paradossali, si confrontano delle logiche apparentemente inconciliabili.⁷⁷ (Zanini, 2008) [sugli stretti]

Consentire e favorire una nozione pratica più flessibile e meno esclusiva dell'appartenenza e permettere quindi una certa osmosi tra comunità diverse e riferimento plurimo da parte di "soggetti di confine" favorisce l'esistenza di "zone grigie", a bassa definizione e disciplina etnica e quindi di più libero scambio, di inter-comunicazione, di inter-azione.⁷⁸

Per Baudrillard: " Allora in fondo, il segreto si trova proprio là dove le persone lo distillano, anche nelle loro relazioni duali, ambivalenti; qualcosa, in quel momento ridiventa inintelligibile, come una materia preziosa".⁷⁹

Uno spazio *entre-deux*. Una spaziatura come un dispositivo di mediazione che agisce all'interno del gioco delle polarità. Poiché non tutto deve essere, chiaramente e immediatamente decifrabile, questo tipo di spazio indica una distanza che ricombina uno spazio, creando una sorta di sospensione temporale, tra ciò che è appena stato e l'anticipazione di ciò che è possibile in divenire.

⁷⁶ Sennett R. (1990), *The conscience of the eye, the design and social life of cities*, Knopf, New York, trad.it, *La coscienza dell'occhio*, Feltrinelli Milano, (1992), p.220

⁷⁷ Zanini, Vattimo G. (2002), *La società trasparente*, Garzanti, Milano.

Zanini P. (2008), *De la nécessité de (certains) lieux*, in *L'habiter dans sa poétique première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Editions Donner Lieu, Paris

⁷⁸ Langer, cit. in Sclavi, Sclavi M. (2003), *Arte di ascoltare e mondi possibili, come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Bruno Mondadori, Milano p.339

⁷⁹ Baudrillard J., Nouvel J. (2003), *Architettura e nulla. Oggetti singolari*. Electa, Milano, 2003

Questo spazio non è sempre individuabile, misurabile. Le sue caratteristiche d'indefinitezza fanno sì che esso possa essere suscettibile di una infinita possibilità di declinazioni.

L'incessante prodursi di tensioni, genera ai margini, tra gli stati rappresi di materia urbana, degli imminenti spazi *in-between* o, se vogliamo, dei *buchi neri*, dei luoghi intermedi definiti dalla sovrapposizione e dall'assemblaggio di parti (frammenti) in un insieme discontinuo, in cui il vuoto interstiziale amplifica gli spazi tradizionalmente definiti serventi, distributivi, trasformandoli in spazi di relazione e dell'evento.

Appartenendo contemporaneamente ad entrambi, questo "spazio abitabile tra le cose" favorisce il contatto e la relazione tra "mondi diversi" e spazi distinti. Per Hertzberger: stabilire un contatto è un po' come la seduzione, con entrambe le parti che hanno pretese identiche sull'altro, sapendo che è possibile ritirarsi in ogni momento.

Nella poetica di Van Eyck, con l'introduzione del termine filosofico di intermedio, l'ambito di ciò che è *in-between* si sostanzia attraverso un desiderio di reciprocità che egli definisce "fenomeni gemelli". Gli opposti sono considerati sempre in relazione alla realtà gemella che ne è stata sottratta. Grazie ad una reciprocità di contrasti, la tensione che si crea nella relazione ambivalente degli opposti genera uno specifico *in-between*, un luogo in cui, il gioco vicendevole dei fenomeni gemelli, che in parte si sovrappongono, produce un tessuto di luoghi reciprocamente distinti, validi solo per la loro condizione intermedia di essere in mezzo. Sospesi nell'enigma della forma.

In tutte le attività tecniche, è bene seguire l'istinto dell'urbanista a lavorare con la resistenza nelle situazioni di confine. E' sui margini vivi che si sviluppano le abilità. (...) Un'attività di visualizzazione più precisa

ancorché più complessa è richiesta soprattutto ai bordi, nelle zone on cui si ha a che fare con le difficoltà; occorre visualizzare ciò che è difficile per potervi rivolgere l'attenzione necessaria.⁸⁰

Lavorare con la resistenza nelle situazioni di confine".⁸¹

⁸⁰ Sennett R. (2008), *The craftsman*, Yale University Press, trad.it., *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano 2008, p.219

⁸¹ Sennett R. (2008), *The craftsman*, Yale University Press, trad.it., *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano 2008

Riferimenti bibliografici

AA.VV. (2009), *Quelques rues d'Afrique. Observation et gestion de l'espace public à Abidjan, Dakar et Nouakchott*, Lasur, Lausanne,

Agier M. (2009), *Esquisses d'une antropologie de la ville. Lieux, situations, mouvements*, Bruylant Academia, Louvain-La-Neuve.

Alferi P., Pilati A. (1990), (a cura di), *Conoscenza e complessità, strategie e prospettive della scienza contemporanea*, Edizioni Teoria, Roma.

Arborio A., Fournier P. (1999), *L'enquete est ses méthodes, l'observation directe*, Armand Colin, Paris.

Attili G. (2007), *Rappresentare la città dei migranti*, Jaca Book, Milano.

Bachelard G. (1957), *La poétique de l'espace*, Presse Universitaires de France, trad.it, *La poetica dello spazio*, Edizioni Dedalo, Bari, (1975).

Basch L., Glick Schiller N., Szanton-Blanc C. (1994) *Nations unbound: Transnational project, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*, Gordon and Breach, New York.

Bateson G., Bateson M.C. (1988), *Angels Fear Towards an Epistemology of the Sacred*, University of Chicago Press, trad.it. *Dove gli angeli esitano*, Adelphi, Milano, (1989).

Baudrillard J. (1999), *L'Echange impossible*, Editions Galilée, Paris, ed.it. *Lo scambio impossibile*, Asterios, Trieste, (2000).

Baudrillard J., Nouvel J. (2003), *Architettura e nulla. Oggetti singolari*. Electa, Milano.

Berenstein Jacques P., Jeudy H.P (2006), *Corps et décors urbains. Les enjeux culturels de la ville*, L'Harmattan, Paris.

- Berque A. et al. (2008), *L'habiter dans sa poétique première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, Editions Donner Lieu, Paris.
- Bertaux D. (1997), *L'enquete et ses méthodes, le récit de vie*, Armand Colin, Paris.
- Bhabha H. (2001), *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma.
- Bonomi A. (1996), *Il trionfo della moltitudine, forme e conflitti della società che viene*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Bottaro P. (2008), *Différence / différer / différence*, Les amis du Carré Bleu.
- Bourdieu P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique de Trois études d'éthnologie Kabyle*, Ed. du Seuil, trad.it. *Per una teoria della pratica, con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina, Milano, 2003.
- Calabi D., Lanaro P. (1998), *La città italiana e i luoghi degli stranieri, XIV-XVIII secolo*, La Terza, Bari.
- Cancellieri A. (2010), *Come sopravvivere alla differenza. Etnografia dei confini sociali in un condominio multiculturale* in *Etnografia e ricerca qualitativa*, n.1 (gennaio – aprile 2010, pp. 11-36).
- Careri F. (2006), *Walkscapes, camminare come pratica estetica*, Einaudi, Torino.
- Cellamare C. (2011), *Progettualità dell'agire urbano. Processi e pratiche urbane*, Carocci, Roma.
- Colombo E., Semi G. (2007), *Multiculturalismo quotidiano, le pratiche della differenza*, Franco Angeli, Milano.
- Daly Metcalf B. (1996), *Making Muslim Space in North America and*

Europe, University of California Press, Los Angeles.

Decandia L. (2000), *Dell'identità. Saggio sui luoghi, per una critica della razionalità urbanistica*, Rubettino, Firenze.

Decandia L. (2008), *Polifonie urbane, oltre i confini della visione prospettica*, Meltemi, Roma.

De Certeau M. (1990), *L'invention du quotidien*, Gallimard, Paris, trad.it. *L'invenzione del quotidiano*, Ed.Lavoro, Roma (2010).

Deleuze G., Guattari F. (1977), *Rizoma*, Pratiche Editrice, Parma.

Deleuze G., Guattari F. (2003), *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma.

Fincher R. (1998), J. Jacobs, a cura di, *Cities of Difference*, The Guilford Press, New York, London.

Forester J. (1995), *Deliberazione politica, pragmatismo critico e storie traumatiche, ovvero non lasciare il dolore fuori dalla porta*. CRU, Critica della razionalità urbanistica, 4, 60-78.

Friedmann J. (2002), *The prospect of cities*, University of Minnesota Press.

Glissant E. (1990)a, *Poétique de la Relation, Poétique III*, Gallimard, Paris, trad.it. *Poetica della Relazione, Poetica III*, Quodlibet, Macerata, (2007).

Glissant E. (1996)b, *Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, Paris, trad.it. *Poetica del diverso*, Meltemi Roma, (1998).

Hall E.T. (1966), *The Hidden Dimension*, Doubleday & C., New York, trad.it. *La dimensione nascosta. Vicino e lontano, il significato delle distanze tra le persone*, Bompiani, Milano, (1968).

Holston J. (1998), *Space of Insurgent Citizenship*, in L. Sandercock, *Making*

- the invisible visible*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- Young I. M. (1996), *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano.
- La Cecla F. (1997), *Il malinteso, antropologia dell'incontro*, Laterza, Bari.
- La Cecla F. (1998), *Perdersi, l'uomo senza ambiente*, La Terza, Roma-Bari.
- Lefebvre H. (1996), *Writings on cities*, Blackwell, Oxford.
- Miranda A. (1997), *Pendolari di ieri e pendolari di oggi*, L'Harmattan italia, Torino.
- Paba G. (2010), *Corpi urbani, differenze, interazioni, politiche*. Franco Angeli, Miano.
- Riccio B. (2007), *Toubab e Vu cumprà, trans nazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*, Cleup, Padova.
- Ruggiero V. (2000), *Movimenti nella città*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Sayad A. (2002), *La doppia assenza*, Cortina, Milano.
- Sandercoch L. (1998), *Making the invisible visible, a multicultural planning history*, University California Press, Los Angeles.
- Sclavi M. (2003), *Arte di ascoltare e mondi possibili, come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Bruno Mondadori, Milano.
- Semi G. (2007), *Multiculturalismo quotidiano, le pratiche della differenza*, Franco Angeli, Milano.
- Sennett R. (1990), *The conscience of the eye, the design and social life of cities*, Knopf, New York, trad.it, *La coscienza dell'occhio*, Feltrinelli Milano, (1992).
- Sennett R. (2008), *The craftsman*, Yale University Press, trad.it., *L'uomo*

artigiano, Feltrinelli, Milano.

Tschumi B. (1996), *Architecture and disjunction*, The Mit press, trad.it *Architettura e disgiunzione*, Pendragon, Bologna,(2005).

Vattimo G. (1980), *Le avventure delle differenze*, Garzanti, Milano.

Vattimo G. (2002), *La società trasparente*, Garzanti, Milano.

Zanini P. (2008), *De la nécessité de (certains) lieux*, in *L'habiter dans sa poésie première. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle*, Editions Donner Lieu, Paris.