

ASH AMIN

IL PESO DEI LEGAMI SOCIALI

«The face is the only location of
community, the only possible city»
[Agamben, 2000, p. 91]

Introduzione. – Quale relazione c'è fra l'aver cura del mondo e l'aver cura del prossimo? L'intensità degli obblighi tra esseri umani influenza direttamente la qualità della partecipazione alla vita pubblica o politica? La presunta sostituzione dei legami sociali basati sulla conoscenza diretta, la fiducia, la comunità e il luogo con legami più impersonali, dispersi e differiti (come per esempio lo Stato e i mercati) è responsabile dello svuotamento della democrazia o, almeno, del trasferimento della responsabilità e della cura per il mondo a terzi? O, più semplicemente, siamo in presenza di un cambiamento ontologico dei legami sociali, connesso al ruolo di mediazione esercitato da nuovi spazi, nuovi oggetti e nuovi intermediari di cura (come per esempio cose, tecnologie, natura, stili di vita, geni)? O, forse, la cura del mondo è oggi fragile e forte come è sempre stata, ma si esprime attraverso reti di affiliazione che connettono cose che includono qualcos'altro rispetto alle relazioni interpersonali? Stiamo forse ancora cercando di definire la cura e l'impegno civico o politico dal vecchio punto di vista umanista?

Domande di questo genere, che riguardano la natura degli attuali legami sociali, sono importanti per due ordini di ragioni. Il primo ordine di ragioni deriva dalla crescente diffusione dell'idea secondo la quale il futuro della vita in comune nelle società iper-moderne dipende dalla qualità della reciproca cura tra persone e verso la «comunità», comunque la si voglia definire. Un primo obiettivo è indicare il pericolo di una lettura strettamente antropomorfa dei legami sociali e delle eccessive aspettative politiche che ne derivano. Il secondo ordine di ragioni è che il dibattito normativo sui legami sociali sta diventando sempre più polarizzato attorno a posizioni dualistiche: per o contro il comunitarismo o il cosmopolitismo; legami faccia a faccia o legami virtuali; sedentarietà o relazioni mobili (Cresswell, 2006). Un secondo obiettivo di questo articolo è «spezzare» queste letture dicotomiche e le ambigue pretese di assegnare un peso politico ai legami sociali, dimostrando che i legami affettivi sono mediati, ibridi e sempre più che umani.

La prima parte dell'articolo sintetizza la riflessione intorno alle cosiddette *affiliation politics*, per passare poi a offrire una lettura alternativa delle reti di appartenenza-affiliazione contemporanee. Sono quindi presentate evidenze empiriche di forme di attaccamento e di cura all'interno di spazi di comunicazione mediati tecnologicamente da oggetti

materiali, in trasformazioni corporee, in sfere d'intimità pubblica formate intorno a passioni condivise e a relazioni di amicizia. Tali evidenze inducono a riconoscere la presenza e il ruolo di qualcosa in più rispetto alle affiliazioni politiche tradizionali. Nelle conclusioni, quindi, saranno discusse le implicazioni di queste nuove forme di relazione e intimità per le politiche della cura, sottolineando le possibilità di un'azione collettiva che non risieda esclusivamente sull'empatia verso il prossimo, conosciuto o sconosciuto che sia.

Politiche di appartenenza. – L'autorevole voce di Zygmunt Bauman (2000) ha descritto la nostra era come «modernità liquida», caratterizzata dallo spostamento e dallo sradicamento delle persone; dall'insinuarsi di una cultura del timore, dell'ansia e del controllo anche negli spazi più intimi sulla base della diffusione dell'idea della minaccia permanente e dell'insicurezza; dalla proliferazione della cultura del sé, dell'auto-promozione e dell'autosufficienza; dall'erosione del senso di appartenenza collettiva e delle speranze radicate nel luogo, nella nazione, nell'umanità; dall'inserimento di individui e gruppi in circuiti molteplici e tecnologicamente mediati per la formazione d'identità e appartenenza. Secondo questa lettura, il mondo è diventato un luogo di legami fragili, effimeri e dispersi, che prefigurano la fine della comunità così come l'abbiamo conosciuta sino a oggi.

Ci sono molte altre narrazioni sulle trasformazioni del mondo che parlano dell'indebolimento dei legami interpersonali, della frammentazione delle comunità storiche e tradizionali come risultato della «deteritorializzazione» connessa alla globalizzazione, all'ineguaglianza e all'oppressione, al consumismo o all'iper-mobilità. Tutte queste narrazioni, pur nelle differenze che le caratterizzano, sottolineano un mutamento dei legami relazionali che, come esito dei cambiamenti indotti dalla globalizzazione, sono sempre più estesi spazialmente, spersonalizzati, plurali e più o meno transitori. È anche riconosciuto, d'altro canto, che la tendenza verso affiliazioni plurali e disperse è tutto fuorché uniforme: se, quindi, da un lato, tale tendenza permette di descrivere adeguatamente mondi socialmente e spazialmente mobili, dall'altro lato essa non cattura la condizione di milioni di persone cui è precluso ogni accesso agli strumenti della vita e della mobilità (culturale e spaziale). L'impatto della modernità liquida (o come la si voglia definire) su attori sociali diversi è quindi tutt'altro che uniforme, poiché dipende da chi sono questi attori, da qual è la loro condizione e da come si configura la loro capacità di risposta al cambiamento. C'è molto poco in comune tra le pratiche di affiliazione del professionista del *jet-set* senza alcuna appartenenza territoriale, il migrante che si costruisce un habitat tra nuovi insediamenti e vecchie parentele o legami territoriali, l'indigente che si rivolge alle proprie tradizioni nazionali per non soccombere alle migrazioni e all'ibridazione culturale, il credente che trova conforto nelle comunità religiose sgomente di fronte all'iper-modernità e al secolarismo, il povero che ha come unico aiuto la famiglia e poche risorse locali.

Simili differenze non hanno impedito il consolidarsi di interpretazioni a favore o contro la nascita di nuove geografie e sociologie dell'appartenenza. Come mette in evidenza Tim Creswell (2006), la reazione a un mondo in movimento è stata o «sedentaria» e nostalgica per la sicurezza dei legami forti forgiati in comunità definite e diffidente verso un futuro senza appartenenze comunitarie. O, ancora con le parole di Creswell, «nomadica», rivolta a valorizzare la mobilità, l'alterità e le appartenenze multiple, fiduciosa nella potenzialità delle affinità elettive, nelle identità cangianti e nell'attiva negoziazione delle differenze. Se la prima posizione guarda alla comunità e agli spazi delimitati e chiusi per rinnovare la cura verso il mondo, la seconda guarda verso appartenenze di tipo diverso, che si definiscono attraverso una molteplicità di spazi. Appartenenze di tipo cosmopolita che travalicano i confini (Sennett, 2008).

Espressione emblematica della posizione «sedentaria» è la recrudescenza dell'interesse verso la «comunità» come antidoto alle malattie del nomadismo, della modernità liquida, della cura preventiva. In effetti, il termine «comunità» è divenuto un luogo comune negli scritti di accademici e politici, usato come una sorta di reazione di fronte al disagio derivato dall'aumento dell'impersonalità, dell'alienazione e del materialismo diffusi nella cultura della società moderna. Ciò porta a replicare un vecchio dibattito sui meriti della comunità (tenuta insieme da legami tra persone e luoghi, tratti condivisi, relazioni intime) in rapporto alla società (in cui la sfera pubblica, o la cultura pubblica e politica, tiene insieme stranieri e persone lontane tra loro). Curiosamente, per esempio, l'ansia verso l'ipermodernità e l'ipermobilità si esprime come lamento per la diminuzione dell'importanza delle relazioni di vicinato o locali, e per la ridotta partecipazione alla vita associativa e agli affari pubblici. È un'ansia tanto verso i beni comuni quanto verso la tendenza all'individualismo e alla ricerca del successo personale.

La copiosa mole di scritti sul capitale sociale ispirati da Robert Putnam (2000) è un sintomo di questo tentativo di far derivare il dovere pubblico e la cittadinanza da precise tipologie di legami sociali. Questa lettura interpreta l'indebolimento dei legami locali e, in generale, della vita associativa come una minaccia per la formazione di capitale sociale, la fiducia e la capacità civica che nasce da forti legami entro e tra comunità. Coerentemente, le soluzioni proposte sono tipicamente sedentarie, e raccomandano la «coesione comunitaria» attraverso la ricomposizione della frammentazione nei quartieri, la «capacitazione» civica, il dialogo interpersonale e interculturale, i contatti faccia a faccia, la vitalità dei luoghi pubblici, la vita comunitaria, e così via. L'obiettivo è far ritornare la società moderna alle cure, ai doveri e alle soluzioni dell'appartenenza a piccoli mondi.

Più o meno nello stesso modo in cui «comunità» racchiude in sé la svolta sedentaria, «cosmopolitismo» è diventato un termine chiave per il pensiero nomadico. Ci sono molte versioni del cosmopolitismo (si vedano per esempio le posizioni di Beck, Appiah, Benhabib, Calhoun, Held, Archibugi, per citarne solo alcuni), ma una tendenza comune è l'esaltazione della *mixité*, della mobilità e della trascendenza, dei legami con persone distanti e diverse, della cura per il mondo al di là della propria famiglia e del proprio orticello. I cosmopolitani non lamentano la scomparsa delle comunità locali, che considerano o come un relitto storico o come ambienti costrittivi, specialmente per chi non è a esse conforme, per chi vuole essere differente, vuole andarsene o aprire la comunità a nuove influenze e relazioni. Riprendendo Simmel (1964), i cosmopolitani vedono le comunità chiuse come entità cui mancano le capacità e le disposizioni culturali che invece sembrano avere le persone immerse in una pluralità di reti di appartenenza. La comunità è quindi vista come una sorta di ultima spiaggia per coloro che non hanno accesso ad altri mezzi di coinvolgimento sociale.

I cosmopolitani cercano di trasformare il seme della globalizzazione nelle speranze del globalismo, le energie della mobilità e della migrazione nello scambio culturale globale, le organizzazioni transnazionali e le appartenenze plurime in modi diversi di orientarsi al globale. Si esprime così la speranza verso alcuni ideali, come la «coscienza» universale, la società mondiale e l'internazionalismo, la difesa dei beni comuni globali, la diffusione di connessioni che superino i confini sociali e culturali e di forme di organizzazione collettiva che affrontino le sfide della globalizzazione sulla base di un maggiore orientamento esterno delle politiche interne, il supporto dei movimenti progressisti globali, il sostegno ai diritti e alle garanzie universali, il rafforzamento della democrazia transnazionale (sotto forma della cittadinanza globale, delle corti internazionali, dei parlamenti mondiali e del multilateralismo).

Né vincolanti né vincolati. – Sebbene le modalità di affiliazione evidenziate dalla corrente comunitaria e da quella cosmopolita siano differenti, sono invece simili le motivazioni normative. Preoccupati dalle conseguenze dell'individualismo, dell'anomia e della de-connessione sociale, i comunitaristi e i cosmopolitani cercano entrambi di restaurare i legami sociali e comunitari. Entrambi condividono l'interesse per la promozione del dialogo tra comunità, attraverso il rafforzamento di quelle arene pubbliche in cui la diversità può essere negoziata e la sperimentazione di possibili percorsi per il rafforzamento della cittadinanza e dei valori condivisi. È ovviamente difficile non essere d'accordo con questi «propositi pacifisti», per dirla con le parole usate da Bruno Latour (2004) nel commentare la proposta di Ulrich Beck per una nuova politica cosmopolita. Tuttavia, resta da chiedersi se il raggiungimento della pace richieda davvero una politica di legami e obbligazioni sociali forti e non mediati, piuttosto che una politica della cura e dell'attenzione al prossimo intesa in maniera più ampia. Secondo Latour, per esempio, non è chiaro perché una nuova «cosmopolitica» non debba essere estesa alla cura del cosmo, agendo su tutte quelle «vast nonhuman entities making humans act» (p. 453). L'appello per una nuova e più estesa visione politica richiama una comprensione allargata dei legami sociali.

Considerare i legami che si formano nello spazio virtuale, tra oggetti e corpi, e nelle relazioni intime come l'amicizia o i sentimenti pubblici permette di aprire nuovi campi d'indagine che superino le modalità consolidate delle attuali politiche di affiliazione. Partendo dalla riflessione su questi spazi di affiliazione quotidiana, l'obiettivo non è quello di ignorare le emozioni e i sentimenti negativi che abbondano negli spazi pubblici e che modellano le politiche d'appartenenza. Emozioni negative, come rabbia, terrore, sospetto, ipocrisia, paura e tradimento, giocano un ruolo centrale nella definizione e perimetrazione delle comunità, escludendo chi non si vuole e tracciando i confini della responsabilità collettiva (Runciman, 2008; Ngai, 2005; Tilly, 2005; Herzog, 2006; Turnaturi, 2007). Si tratta piuttosto di dimostrare come una politica di affiliazione positiva non debba necessariamente essere ridotta alle specificità dei legami interpersonali.

I legami «hub and spoke». Lo sviluppo di sistemi di comunicazione sempre più sofisticati, che connettono persone e luoghi distanti tra loro, ha trasformato la geografia e il significato dei legami sociali. I primi commentatori sugli sviluppi della telefonia mobile o sulle comunicazioni basate sul *web* vedevano queste tecnologie come una minaccia per le forme tradizionali di interazione sociale. Tali interpretazioni erano basate sul richiamo nostalgico a un mondo di intimità interpersonali e responsabilità locali che va scomparendo o sulla celebrazione delle possibilità offerte dalle nuove tecnologie per abbattere la frizione della distanza. Seguendo queste visioni, i nuovi spazi sociali, come le comunità sul *web* o le reti sociali diffuse, erano comparati ai vecchi spazi di affiliazione e interpretati usando vecchie chiavi interpretative (per esempio, la forza dei legami e i loro effetti sulla formazione del capitale sociale). In altre parole, i nuovi spazi sociali non erano interpretati considerando le loro caratteristiche peculiari.

Le interpretazioni più recenti, partendo dalla constatazione che le nuove tecnologie sono diventate strumenti quotidiani di appartenenza sociale, riconoscono la coesistenza, la sovrapposizione e l'influenza reciproca dei vecchi e dei nuovi spazi (Wellman, 2001; Clark, 2007; Amin e Roberts, 2008). Sebbene emergano nuove attenzioni, le questioni poste, e le interpretazioni sottostanti, rimangono però tendenzialmente le stesse.

Nonostante l'inerzia che connota l'interpretazione delle relazioni sociali, alcuni progetti di ricerca stanno comunque diffondendo un nuovo approccio sul tema, rivolto ad analizzare le forme delle relazioni in sé, con una sensibilità particolare per l'*agency* delle diverse variabili, umane e non, che costituiscono le reti associative. Questo approccio sot-

tolinea, in particolare, che l'avvento delle reti digitali non ha né disperso i contatti interpersonali né indebolito i legami sociali e l'affiliazione. Il *Pew Internet and American Life Project*, che svolge ampie indagini sull'utilizzo del *web* negli Stati Uniti, ha riscontrato per esempio che a un elevato livello di navigazione su pagine *web* (per la ricerca di informazioni o per la partecipazione a comunità virtuali) corrisponde un maggior numero di persone che si vedono personalmente e con cui si parla al telefono (Boase e altri, 2006). Un dato ancora più importante è poi che, a differenti sistemi di comunicazione, corrispondono cambiamenti nelle modalità e negli usi della partecipazione sociale. per esempio, l'acquisizione di capitale sociale attraverso la creazione di reti su base individualistica, come l'accesso a spazi che contengono molteplici contatti, aiuta gli individui a trovare lavoro, casa o servizi, così come a sostenere diversi tipi di legami, dai legami «forti» a quelli «a perdere» e di tipo non intimo.

Accanto a queste ricerche, che portano a sottolineare come, contrariamente a quanto sostenuto dalle narrazioni tradizionali che privilegiavano la località e la conoscenza diretta del prossimo, il capitale sociale si può generare anche in reti disperse, sta emergendo un ulteriore filone di ricerca sui mondi sociali basati sulle tecnologie multimediali. Questi mondi, supportati da telefoni e microprocessori di vario genere che combinano voce, vista, testo, email, fotografia, musica e video, permettono, principalmente ad adolescenti e giovani adulti, di «saltare» senza sforzo fra diversi sistemi di comunicazione per mantenersi in contatto, alimentare le proprie relazioni, allargare i propri orizzonti, comprare e vendere cose, partecipare alle *chat rooms*, scrivere sui blog, unirsi a gruppi di specialisti, e altro ancora.

La natura del coinvolgimento in questi ambiente è, in parte, di tipo utilitario, di breve durata, relativo al mantenimento di relazioni intime in continua formazione. Ma è anche modellata dall'abitare quotidiano in spazi multimediali con la loro specifica etnografia, che comprende interazioni con chi si conosce e chi non si conosce, continuità con altri spazi quotidiani d'impegno sociale, apprendimento di codici di comportamento peculiari, sviluppo di emozioni, intimità e doveri reciproci. La caricatura del *nerd* iper-connesso, che vive in un mondo virtuale chiuso, incapace di intrattenere relazioni sociali significative, non è quindi più valida. L'aumentata familiarità con le tecnologie multimediali, insieme alle innovazioni capaci di integrare *web*, immagini, video, voce e suono attraverso modalità che facilitano vere e proprie interazioni in tempo reale, tende a espandere e a moltiplicare i domini di interazione sociale e affiliazione, piuttosto che a frammentarli o a farli implodere.

L'ultima generazione di telefoni cellulari, per esempio, è usata come supplemento per i contatti fisici e la socializzazione, rinforzando le reti di cura e attenzione al prossimo, accentuando le affinità elettive, permettendo la partecipazione in campagne e reti specialistiche e la scoperta di nuove relazioni (Chambers, 2006; Richardson, Third e MacColl, 2007). Come ha commentato Yochai Benkler (2006):

[It] does not mean that these new relationships will come to displace the centrality of our more immediate relationships. They will, however, offer increasingly attractive supplements as we seek new and diverse ways to embed ourselves in relation to others, to gain efficacy in weaker ties, and to interpolate different social networks in combinations that provide us both stability of context and a greater degree of freedom from the hierarchical and constraining aspects of some of our social relations [cap. 10, par. 37].

Il commento di Benkler permette di sottolineare due aspetti centrali in merito alle caratteristiche dei legami sociali contemporanei. Il primo aspetto riguarda le *web of group-affiliations*, che sono oggi diverse da quelle di quasi un secolo fa quando, nel 1922, Simmel coniò questa espressione. Un'architettura del mondo sociale di tipo concentrico, con la famiglia, le comunità rurali e tradizionali all'interno e il mondo urbano e la società moderna all'esterno, in cui la soggettività era definita in termini forti, è stata sostituita da un'architettura senza centro e periferia, che irradia verso l'esterno a partire dagli individui e che li iscrive in una varietà di reti relazionali offrendo legami molto diversi tra loro (deboli o forti, dispersi o locali, temporanei o stabili, radi o densi). Essa offre più luoghi per la connettività, più possibilità e identità per l'individuo capace di coglierle, ma, d'altro canto, abbandona a loro stessi gli individui che non hanno i mezzi per connettersi, soprattutto nei contesti in cui si sono disperse le tradizionali risorse dell'essere sociale, come la famiglia, la comunità e la religione (Pescosolido e Rubin, 2000). Il secondo aspetto concerne la natura della soggettività sociale, che potrebbe cambiare come risultato delle modificazioni dell'architettura dell'interazione sociale. Secondo Deborah Chambers (2006), la ridefinizione dei tradizionali legami basati sulla famiglia, la comunità e il luogo, determinata dall'azione delle nuove forme di comunicazione, interazione e affiliazione (per esempio, la partecipazione a questioni di politica globale o ai movimenti sociali), non riguarda solo il maggior diradamento, la maggiore fluidità e transitorietà degli stessi. Ciò che viene ridefinito sono soprattutto i significati dell'appartenenza e delle aspettative sociali. Chambers sottolinea, per esempio, che quanto più i legami diventano elettivi tanto più i tradizionali meccanismi di appartenenza basati sulla fedeltà sono sostituiti da misure che pongono maggiore accento sulla condotta morale, la fratellanza e la cura reciproca. Sempre più non solo gli individui, ma anche le collettività, compresi gli Stati (Rose, 2007), sembrano ricercare prove di intensa affettività, di pratiche non gerarchiche, di comportamenti etici e di prospettive particolari nelle pratiche associative, comprese quelle delle famiglie e delle comunità tradizionali.

Un ultimo commento, infine, intorno a quei casi in cui l'*agency* sociale risiede nelle reti mediate telematicamente. I ricercatori sociali hanno comunemente letto le infrastrutture di comunicazione, gli assemblaggi di cavi, macchine, schermi, *software* e flussi elettronici, come influenze esogene sulle pratiche sociali piuttosto che come elementi costitutivi degli esseri umani. Seguendo quanto proposto dalla *Actor Network Theory* (Latour, 2005), emerge un altro modo di guardare ai legami, cioè quello di considerare ogni elemento coinvolto nel sostenere l'associazione – umana e non umana, intenzionale e non intenzionale, latente o esplicita – contemporaneamente implicato nella sua vita sociale. Questo significa guardare l'intero assemblaggio di interazioni come formativo; un habitat quotidiano in cui le identità sociali e le affiliazioni assumono forma e significato grazie a individui che popolano ecologie di esseri e comunicazioni interrelate tra loro.

Gli ambienti transitivi mediati telematicamente, come spiega Karin Knorr Cetina (2005), sono profondamente «microsociological in character» (p. 215), ecologie di abitanti che modellano la condotta sociale in modo decisivo. L'autrice dimostra questo carattere a partire dallo studio dell'ecologia transnazionale della finanza globale e delle reti terroristiche tenute insieme da intricate reti di comunicazione. Secondo l'autrice, le solidarietà cospiratorie e le visioni del mondo sono attivamente modellate dalle abitudini quotidiane all'interno di queste reti di associazioni. In queste reti di coinvolgimento a distanza, Knorr Cetina scopre un ambiente transnazionale debolmente coordinato con somiglianze sorprendenti con le ecologie della comunicazione faccia-a-faccia (anche se le interazioni sono disperse), una forte dipendenza dalle tecnologie che permettono l'amplificazione dell'efficacia delle proprie azioni (per esempio, attraverso potenti motori di diffusione o il

dominio su siti strategici), uno spazio sociale a maglie, composto da una varietà di elementi – culturali, ideologici e transattivi – che nell'insieme facilitano forme di associazione e interazione mista, e una temporalità che non solo integra diverse zone spazio-temporali, ma sviluppa anche i suoi ritmi di accumulazione, memoria, continuità e futuro.

Queste caratteristiche transitive sono mostrate al fine di strutturare l'identità e le pratiche sociali. Secondo Knorr Cetina e Bruegger (2002), gli individui divengono operatori finanziari e attori sociali con particolari modalità di comportamento e di aspetto come risultato dell'abitare quotidianamente un mondo sociale fatto di interazioni faccia/schermo e orecchio/telefono, valutando informazioni e opportunità d'affari, costruendo fiducia e fedeltà, decidendo chi e cosa conta, sviluppando visioni del mondo, definendo le proprie identità sociali e professionali sulla base di una continua interazione con oggetti, dati, *software*, suoni, immagini, voci e persone distanti, allineati insieme in uno specifico micro-mondo transitivo.

Analogamente, Knorr Cetina (2005) sostiene che gli spazi di comunicazione di Al Qaeda, che uniscono interazioni faccia-a-faccia e faccia-schermo, scaricamento di documenti, dogma lanciati sul *web*, conversazioni telefoniche, contenuti ideologici trasmessi via cavo, devono essere considerati come una struttura di vita parallela, che modella potentemente il pensiero e la pratica. Secondo l'autrice, abitare questi spazi restituisce un senso di transizione dai tempi attuali di ingiustizia e ineguaglianza verso un futuro prossimo fatto di *jihad*, martirio e libertà, con una disciplina della pazienza e della preparazione (basata su micro-organizzazioni, fiducia diffusa, codici che riuniscono le convenzioni famigliari) e con sentimenti di unità, credenza ed emozione diffusi entro una comunità dispersa e disparata di fedeli (all'interno di un ricco campo di immagini, parole, suoni e recitazioni).

L'abitudine di abitare in ambienti contraddistinti dalla transattività, e in forme che non permettono una facile separazione tra umani e non umani, traccia i contorni fra dentro e fuori, amico e nemico, casa e mondo, comunità e alterità, appartenenza e aspirazione. Tutto ciò mette in discussione la possibilità di arrivare a comprendere le forme di cura per gli altri e per il mondo esclusivamente a partire dall'osservazione dei legami interpersonali e delle loro caratteristiche, come per esempio la loro robustezza o fragilità, le loro forme spaziali e temporali, le combinazioni di amici, parenti e stranieri. Separata dalla transattività materiale e rituale che dà ai legami sociali la loro forma, il loro significato e contenuto, l'osservazione dei legami interpersonali rivela il carattere maggiormente elettivo dei legami contemporanei, che appaiono più facili da perdere, più dispersi e plurimi rispetto al passato, chiarendo così, almeno un po', se e quanto le società moderne stanno diventando o meno più premurose, più collettive o civiche.

Cose che contano. L'idea che i legami e le identità siano modellati dall'abitudine ad abitare in specifici micro-universi transitivi ha profonde implicazioni per le interpretazioni che considerano le personalità, individuali o collettive, come entità predefinite (da caratteristiche di classe, razza, etnia, genere, educazione, professione, localizzazione ecc.) e modellate dalla qualità dei legami con gli altri essere umani (per esempio, amici, vicini, familiari, concittadini, membri dello stesso club, stranieri). Questa idea permette di considerare il ruolo della contingenza, delle pratiche localizzate e dell'assemblaggio di elementi umani e non umani nella formazione dell'identità e dell'affiliazione sociale. Rispetto alle narrazioni sui legami sociali che considerano la soggettività come data e che riducono la cura collettiva alla fiducia e ai doveri civici o il senso di comunità all'ambito delle relazioni interpersonali, centrare l'attenzione sull'abitare transitivo permette di introdurre all'interno del quadro interpretativo un numero molto maggiore di forme di associazione al fine di cogliere la natura cangiante della cura e dell'attaccamento sociale.

Le ricerche sui legami sociali tradizionalmente non considerano le implicazioni sociali dell'attaccamento agli oggetti (così come agli animali e alla natura, aspetti questi che, per ragioni di spazio, non saranno considerati in questo articolo), cioè di come l'attaccamento agli oggetti influenza l'apparenza sociale e le relazioni con gli altri esseri umani. Tale omissione non deriva dalla mancanza di scritti sulla cosiddetta «cultura materiale», che mostrano chiaramente quanto e come il mondo degli oggetti (dagli strumenti, macchine e infrastrutture di comunicazione ai giocattoli, *gadgets*, ornamenti, protesi ed edifici) sia implicato nell'esperienza umana. La letteratura sulla «cultura materiale», in sostanza, rivela l'intreccio di dipendenza ed emozione che lega gli esseri umani al mondo degli oggetti, ma ancor più significativamente mostra come gli esseri umani siano loro stessi modellati dal mondo degli oggetti. Gli oggetti, e i legami con gli stessi, non sono quindi considerati come qualcosa di separato dall'identità e dall'espressività umana, ma come parti integranti delle stesse. Considerare il mondo degli oggetti come un'intrusione, o una distorsione, delle relazioni umane non è quindi più efficace. A ogni svolta dell'era consumista, questo pensiero di stampo «umanista» ha tipicamente lamentato il feticismo delle cose, la reificazione, l'alienazione, la rottura della comunità, l'individualismo e molto altro ancora. O si è preoccupato di altre perdite associate con la sempre più elevata dipendenza tecnologica, come la fine dei saperi e dei mestieri, della socialità e della solidarietà, la distruzione della cultura civica derivante dalla trasformazione degli spazi pubblici in merce, l'alterazione dell'essere umano con protesi e impianti, la genetica e la manipolazione delle cellule staminali, l'alterazione farmacologica. In contrapposizione a queste narrazioni apocalittiche sulla fine della separazione tra natura sociale e umana, la teoria sociale critica ha sviluppato visioni meno allarmistiche che riconoscono il fascino esercitato da oggetti di uso comune, che rendono la vita un po' più semplice, un po' più felice o un po' più eccitante (Bennett, 2001). Gli oggetti sono così interpretati non più come «cose» inanimate, ma soffuse di una vitalità e di uno «slancio creativo» (*ibidem*) simile a quello che caratterizza la vita umana e facenti parte del campo di forze generato dagli impeti e dai legami umani.

Tale nuova linea interpretativa annulla la divisione tra umano e non umano. Considera il mondo degli oggetti, ora animato, come parte integrante della condizione umana e gli uomini come ibridi, emanazioni non tanto di qualità umane predefinite, ma risultati di pratiche di assemblaggio che includono molti tipi di *input* e molte forme di associazione (Haraway, 1991; Thrift, 2005). Questo modo di pensare non parte guardando all'impatto degli oggetti sulla vita umana, pubblica o privata, ma assume la commistione tra oggetti ed esseri umani come data e modellata in ogni contesto. A partire dall'analisi delle pratiche materiali incorporate negli esseri umani, le conclusioni di questo approccio si interrogano proprio sulla natura e l'intensità della cura umana, verso il mondo e verso il prossimo.

Un approccio simile è chiaramente applicato da Daniel Miller nel suo libro *The Comfort of Things*, in cui è esaminato il significato delle relazioni intime che collegano gli individui agli oggetti domestici di uso quotidiano (collezioni di musica, fotografie, elementi di arredamento, decorazioni natalizie, computer portatili, ninnoli vari, ornamenti ecc.). Questi rapporti intimi, non detti e inconsci o espliciti e riconosciuti, si rivelano essere l'essenza della vita. Essi svolgono un ruolo centrale nel costruire ciò che viene percepito come casa, nel modellare le identità e le affiliazioni, nel dare significato alla vita delle persone, nel connettere gli individui con il proprio passato e con gli amici e la famiglia residenti in altri luoghi, nell'influencare le attitudini dei singoli verso i vicini, gli stranieri e il mondo intero. Miller dimostra inoltre che, nel processo di formazione dell'essenza della socialità e nel suo divenire, il ruolo delle relazioni intime con gli oggetti ha «much more to do with actually constituting the people themselves rather than just standing for them» (p. 158). L'autore arriva a tali conclusioni descrivendo trenta abitazioni, situate in South

London Street, i cui abitanti appartengono a diverse classi ed etnie e hanno stili di vita diversi. Le descrizioni che compongono il libro raccontano l'affettività della cultura materiale; sono etnografie di nostalgia e appartenenza raccolte attraverso l'analisi della disposizione fisica degli oggetti all'interno delle case e delle relazioni intime che i residenti instaurano con essi. Miller ci porta all'interno di un appartamento senza beni o influenze umane apparenti, un appartamento impersonale che è sintomo della vita del suo inquilino George. George possiede poche cose, ha sempre abitato in case di cura, non ha relazioni affettive di alcun tipo, può parlare della sua vita solo cinicamente e senza particolari emozioni, «waiting for his time on earth to be over» (p. 17). La tranquilla solitudine e la disperazione di George è riflessa nella, ed è espressa attraverso la, semplicità del suo appartamento. In totale contrasto, poco più in là lungo la stessa strada, Miller entra nel mondo dei Charkes, immersi nelle decorazioni natalizie, in stanze accuratamente arredate e pasti preparati con cura e attenzione. L'intimità dello spazio e la forma di attaccamento materiale è sintomo della cultura artigiana – lo studiato e attento sviluppo della bellezza e dell'armonia – che caratterizza questa coppia anziana e l'affettività dell'uno verso l'altra e verso la loro grande famiglia allargata.

Il libro è pieno di spunti sulla vitalità degli oggetti e sul ruolo che essi rivestono nello sviluppo degli esseri umani. Incontriamo Marjorie, i cui piccoli ricordi dei quaranta bambini che ha educato costituiscono l'archivio della sua vita familiare e delle cure dedicate agli altri e al mondo nel corso degli anni; i cui continui cambiamenti di aspetto dimostrano il bisogno d'essere giovane e socialmente connessa; il cui fatalismo morale emerge considerando il modo in cui vive con le sue cose. Incontriamo Mrs Stone fra le sue collezioni di libri, musica e quadri, specchio di una fede cristiana e comunitaria che arricchisce una vita altrimenti solitaria. Dalla relazione di Mrs Stone con le fotografie scattate intorno alla casa della sua famiglia allargata, impariamo che esse non sono i ricordi di una vita affettiva ancora attiva in Gran Bretagna e Giamaica, ma sono invece l'eco di connessioni perdute. Incontriamo Dave, che vive in un grande appartamento vuoto, spoglio di tutto ma non dei ricordi familiari e dei riferimenti alla sua vita sociale. Lo vediamo aggrapparsi a una collezione di CD e fotografie che è diventata l'ancora, la testimonianza e il punto fermo in una vita in cui nulla è andato per il verso giusto e molte relazioni si sono sciolte nel nulla, in cui tutto è stato avvolto dalla nebbia dell'eroina.

In tutte queste narrazioni, le cose e le relazioni con le cose si affermano come l'essenza dei legami e delle emozioni sociali. I coinvolgimenti degli esseri umani con gli oggetti sono descritti per mostrare le identità e l'attaccamento, ma sempre senza una chiara interpretazione delle connotazioni civiche e politiche. Lungo la strada di Miller, il buon cittadino celebrato dai comunitari e dai cosmopoliti – ben collegato, socialmente motivato, non materialista – è una eccezione, esemplificata da Charles, un uomo dai bisogni spartani che coltiva solide relazioni di amicizia. Charles è un pilastro della comunità locale, guida il *Neighbourhood Watch*, lotta contro gli speculatori, si confronta direttamente con i vicini, lavora per preservare i beni pubblici. Il suo senso del dovere civico sembra nascere dal suo retroterra di classe e di educazione, dalle sue connessioni sociali, dai suoi bisogni spartani e dal suo forte senso del luogo. In altre case della stessa strada, tuttavia:

[...] there was a dearth of neighbourly relations [...] Most people didn't even seem to know their neighbours, and there was very little social interaction based around the street itself. This was not a place one could imagine holding street parties. Even long-term residents could only talk about local society and neighbourliness as something historical, not a feature of contemporary life [Miller, 2008, p. 153].

La vita di Charles rende gli altri abitanti della strada meno cittadini, socialmente indifferenti, chiusi rispetto al mondo che si sviluppa al di là delle mura domestiche e delle relazioni personali? Sarebbe proprio di no. Il libro di Miller mostra il ruolo centrale rivestito dalla cura e dall'intimità con gli oggetti domestici della cultura materiale nel modellare le attitudini civiche e sociali: il torpore di George di fronte alla burocrazia e la sua avversione per l'attivismo sociale; la cura di Marjorie e dei Clarkes per le cose care e amate che si riversa nella cura per un particolare tipo di società; la progressiva presa di coscienza di Mrs Stone che la Gran Bretagna, e non la Giamaica, è la sua casa, poiché offre una struttura di comunità (religiosa) che provvede, rende possibile e si basa su una particolare decenza; e, infine, la graduale consapevolezza di Dave che senza la casa popolare e il supporto dell'aiuto statale, che gli hanno permesso di mantenere una casa e i ricordi della sua vita passata, non ci sarebbero stati né senso del luogo, né senso sociale, né una esistenza per la quale valesse la pena vivere.

Quando si tratta di spiegare i legami sociali e le relative affiliazioni, non possiamo ignorare le pratiche materiali di inclusione in diversi spazi transitivi di vita – domestico, pubblico, istituzionale, associativo, simbolico, ideologico. Queste pratiche, com'è dimostrato dagli esempi riferiti agli oggetti domestici della cultura materiale e dalla socialità in spazi virtuali, definiscono ciò che è familiare e ciò che è estraneo, l'interno e l'esterno, chi e cosa conta, quali sono i doveri verso gli altri e la collettività. La cura per il mondo e il posizionamento sociale all'interno di queste pratiche emerge dalle abitudini a negoziare questi spazi, abitudini che mischiano insieme l'intenzionalità umana, l'esperienza e la risposta non cognitiva derivante dalle relazioni con gli oggetti, i simboli e i segni.

Corpi politicizzati e legami sociali. Le attuali ricerche sui legami sociali e le affiliazioni non hanno nulla da dire sulle intersezioni tra biologia e cultura o sul come le predisposizioni culturali influenzino le propensioni ad associarsi e sulle relative risultanze. Eppure la composizione dei corpi – cerebrale, neurologica, genetica, molecolare, psicologica, fisica, sensoriale ed emozionale – è direttamente coinvolta nel processo che rende gli umani esseri pensanti ed emotivi, attori sociali e culturali. Vi è fin troppa ricerca nel campo delle neuroscienze, della psicologia, delle scienze cognitive e comportamentali che permette di comprendere la cultura incarnata dall'essere umano, l'interrelazione fra pensiero ed emozione, i processi cognitivi e il ruolo che in essi svolgono i sensi e il riflesso neurologico, la precedenza della percezione e del giudizio sulla chiara coscienza delle proprie azioni, la costante relazione reciproca che intercorre fra corpo e mente (Damasio, 2003; Connolly, 2005; Johnson, 2006). Questo insieme di ricerche mostra che le posizioni che assumiamo verso gli altri e verso il mondo – percezioni, valori, credi e pratiche – sono formate dal gioco che intercorre tra la biografia culturale e biologica di ognuno di noi.

Non è però questo l'aspetto della bio-cultura che voglio sottolineare qui per riflettere sulla relazione tra legami sociali e cura del mondo. Voglio invece soffermarmi brevemente sul significato dei regimi statali di categorizzazione, valutazione e disciplina dei corpi umani – la biopolitica – applicati alle pratiche di affiliazione e cura sociale. I regimi biopolitici nominano i corpi, i tratti e i comportamenti che contano o meno in una società, istituendo norme e regole di accettabilità, premio, disciplina ed espulsione, definendo verità intorno a ciò che è normale e a ciò che non lo è, attraverso un *mix* di coercizione e consenso. Come hanno dimostrato Foucault, Rabinow e Rose, i regimi biopolitici non operano mai esclusivamente come imposizioni di autorità, ma sono sostenuti dal comportamento sociale quotidiano. Una lettura delle affiliazioni e della cura sociale attraverso la biopolitica diviene quindi essenziale per «getting close to what human beings take themselves to be» (Rose, 2007, p. 25).

Una rigida dimostrazione della interrelazione fra biopolitica e soggettività sociale è data dai cambiamenti dei significati della personalità richiesti dagli sviluppi della biomedicina contemporanea come strumenti terapeutici, non solo per il benessere individuale, ma anche per quello sociale. Soprattutto nei paesi più ricchi, è ormai a disposizione di qualunque individuo una pluralità di opzioni biomediche, somministrate professionalmente senza bisogno di alcuna prescrizione. Esse sono spacciate dalle campagne pubblicitarie di salutisti, modaioli e istruttori di *fitness*, politici e *policymakers*, e dai *mass media* in genere come necessarie per la salute e il benessere. Secondo Rose (2007), il profondo cambiamento del senso della soggettività è da associare a una nuova cultura della ricostruzione personale sulla base della manipolazione del proprio corpo, a ogni livello (genetico, cellulare, psicologico, sensoriale, fisiologico, esistenziale) e con terapie molto diverse tra loro come il *fitness*, le diete, la chirurgia estetica, le protesi, la sostituzione di organi, l'assunzione di droghe e le ri-composizioni genetiche, chimiche e ormonali. In questa cultura che, come dice Hacking (2007), tratta il corpo umano come una macchina composta di parti intercambiabili che possono essere riparate o sostituite, «we are increasingly coming to relate to ourselves as “somatic” individuals, that is to say, as beings whose individuality is, in part at least, grounded within our fleshy, corporeal existence, and who experience, articulate, judge, and act upon ourselves in part in the language of biomedicine» (Rose, 2007, pp. 24-26).

Rose considera questi cambiamenti nella cultura della salute e del benessere personale in termini biopolitici, come la «somatizzazione» della politica stessa, con implicazioni che si estendono ben al di là di come gli individui vedono, e agiscono su, loro stessi. Secondo Rose, il «direct mapping of personhood, and its ills, upon the body or brain», supportato da una sempre maggiore coscienza pubblica del corpo, dei suoi dettagli e delle sue connessioni con lo star bene, sta diventando «the principle target of ethical work» che tiene insieme «what we do – how we conduct ourselves – and what we are» (p. 26). Quello che l'autore intende con l'essere un buon cittadino, un soggetto responsabile, è sempre più spesso collegato alle condotte biologiche dei singoli, a stili di vita sani, a tecniche curative, a scelte legate ai propri stili di vita, alla coscienza medica e alle cure preventive. Coloro che, per scelta o circostanza, non adottano questo sistema sono giudicati diversi, devianti, incompleti o cittadini indesiderati. Il corpo e le sue parti, la biomedicina, la culture dello star bene e degli stili di vita stanno diventando il metro di valutazione della cittadinanza sociale e del suo benessere.

Una nuova politica della comunità e dell'appartenenza, che Rose (1999) chiama «ethopolitics», sembra quindi emergere dalla società somatica. Questa nuova politica coinvolge «attempts to shape the conduct of human beings by acting upon their sentiments, beliefs, and values – in short, by acting on ethics», e investendo sé stessa nelle «self-techniques by which human beings should judge and act upon themselves to make themselves better than they are» (Rose, 2007, p. 27). Essa, inoltre, attua il proprio potere coercitivo attraverso il consenso, l'auto-disciplina e i giudizi morali. Esperti, professionisti e governi definiscono i modelli di ciò che deve essere una persona accettabile in pubblico, i giudizi di ciò che è desiderabile e ciò che non lo è, i limiti degli interventi biomedici e dei progressi futuri della biomedicina, stimolando così gli individui ad assumere in maniera responsabile il controllo delle proprie vite e dei propri corpi. L'«etopolitica» si basa su appartenenze elettive e su uno stile di vita responsabile all'interno di un ordine sociale definito biologicamente.

La svolta biopolitica, che lavora sugli stati vitali e sugli esseri umani come modalità di ordinamento sociale, attribuisce un nuovo significato ai legami sociali e alle affiliazioni. Attraverso valutazioni legate alla biologia umana, si stanno ridefinendo scelte associative, misure di benessere sociale, strumenti di giudizio sugli altri, rappresentative di cosa deve

essere una buona società e indicanti i caratteri della comunità. Informate dai commenti e dai suggerimenti derivanti dalle molteplici fonti delle politiche somatiche, e sulla base di valutazioni centrate sul corpo, basate su classificazioni di tipo genetico, medico, fisico, psicologico ed emozionale, si stanno componendo le decisioni degli individui e dei diversi gruppi sociali su chi può essere considerato amico o nemico, interno o esterno, degno o meno di ottenere la nostra attenzione. Le abitudini alimentari delle persone, il loro stato di benessere, la loro apparenza fisica, i loro stati psicologici, le loro condizioni mediche stanno diventando importanti segnali di codificazione sociale e valutazione morale, costringendo in alcuni casi all'auto-disciplina e, in caso di lacune evidenti, al castigo.

Ciò che dimostrano gli studi che legano la soggettività sociale alla biopolitica è che i legami sociali e le affiliazioni sono modellate dai regimi di categorizzazione e valutazione umana in cui la vita sociale è inserita. Questi regimi, dei quali sarebbe necessario parlare molto più a lungo di quanto si sia fatto finora nell'ambito degli studi sulla biopolitica, definiscono ciò che intendiamo con comunità, le appartenenze e le qualità emotive sulla base di regole impositive delle norme di conformità sociale.

Amicizia e spazi di intimità pubblica. Le strategie di governo degli Stati non sono le sole, in ogni caso, a definire le caratteristiche affettive dei legami sociali. Uno degli obiettivi di questo articolo è proprio quello di ampliare la consapevolezza del ruolo che riveste il rapporto tra legami interpersonali e la cura per il mondo. In questo quadro, un ulteriore aspetto da considerare riguarda la ricerca intorno al significato dell'amicizia come misura e lubrificante degli attuali legami sociali (Derrida, 1997; Pahl, 2000; Nancy, 1993). Come nei lavori rivolti allo studio degli oggetti o dei legami mediati tecnologicamente, anche questo filone di studi evita allarmismi sul declino dei legami e dei doveri sociali. Esso si concentra sulla natura dell'interazione sociale e sulla sua evoluzione. L'attenzione verso questi aspetti precede conclusioni di tipo normativo, basate sugli ideali della buona società e del buon cittadino, sottolineando piuttosto il ruolo che riveste l'amicizia come importante risorsa di cura e solidarietà nella società post-individualista e post-collettivista.

Secondo Deborah Chambers (2006), molte forme di associazionismo contemporaneo – comunità *queer*, gruppi di uomini e donne, movimenti sociali urbani di vario tipo, reti di giovani, coalizioni basate su questioni particolari e gruppi di interesse, comunità di professionisti, comunità virtuali – sono tenute insieme da relazioni intime di tipo amicale. Esse sono spesso animate da un'etica della cura e della responsabilità che richiede di trattare i partecipanti come amici, valutati per ciò che essi sono e apportano, con una condizione che permane anche nelle avversità, sulla base di relazioni fra pari, basate sul rispetto, la reciprocità e l'impegno, piuttosto che su un'idea di fedeltà fissa, data e garantita. Per Chambers, queste reti di associazionismo, sempre più numerose, rivelano forme di mutualità, supporto e obbligazione largamente ignorate nelle attuali riflessioni normative sui legami sociali. Facendo eco al pensiero di Derrida (1997), l'autrice vede queste reti come sintomi di un nuovo *ethos* sociale che valorizza la reciprocità e la mutualità come condizioni dell'appartenenza e del dovere, sulla base di una visione scettica del ruolo esercitato dalle relazioni indotte dalla famiglia, dalla tradizione, dalla nazione, dall'ideologia e dagli ideali universali.

La speranza di Derrida nell'amicizia e nell'ospitalità come nuove metafore dell'appartenenza ha suscitato molte critiche. Secondo queste critiche, Derrida non considera le «dure» politiche delle nazioni e degli interessi di parte e adotta un ottimismo di stampo umanista. Nonostante ciò, se l'amicizia è veramente in grado di mediare molti legami e doveri sociali, è senz'altro importante chiedersi come tutto ciò possa formare una nuova

politica della comunità. Questo aspetto è mostrato in modo chiaro dal libro di Leela Ghandi (2006) su come l'amicizia, forgiatasi nelle più disparate e avverse circostanze, tra intellettuali e attivisti indiani e inglesi nella tarda era vittoriana – amicizia sostenuta da problematiche condivise, mutuo rispetto e da nuove forme di appartenenza cosmopolita – separò gli interessi in campo e aumentò sempre più la divisione tra la difesa sanguinaria dell'Impero e la forte mobilitazione anti-coloniale. Secondo Ghandi «multiple, secret, unacknowledged friendships and collaborations between anticolonial South Asians and marginalized anti-imperial "westerners" enmeshed within the various subcultures of late Victorian radicalism» (p. 10) furono responsabili della nascita di una nuova spinta cosmopolita che partì dai conservatori e dai riformisti presenti in entrambi gli schieramenti. L'attivo scambio di concezioni e idee subalterne permise la nascita di un programma condiviso di emancipazione, che incorporò al suo interno gli interessi del vegetarianismo, del benessere degli animali, dell'omosessualità e del socialismo di matrice teosofica, del pensiero libertario e anti-imperialista. In questo programma, le connessioni fra gli elementi erano per nulla ovvie: era un programma rivolto a costruire una nuova visione radicale della società futura, attraverso contatti tra attori che vivevano in mondi culturali e materiali molto diversi e che furono probabilmente perseguitati per le loro idee e/o connessioni. La definizione di questo programma ha richiesto un grandissimo coraggio e una grandissima convinzione, così come la volontà di affrontare terreni sconosciuti, tanto che, secondo Ghandi, «friendship as the most comprehensive philosophical signifier for all those affective gestures that refuse alignment along the secure axes of filiation to seek expression outside, if not against, possessive communities of belonging» (*ibidem*).

L'aspetto interessante del ragionamento svolto da Leela Ghandi è che l'amicizia permette di definire e sostenere nuove intimità, di immaginare e desiderare nuovi mondi costruendo una specie di democrazia relazionale che comprende l'attenzione reciproca e la presenza di affinità tra alleati inaspettati. Come ha suggerito Fran Bartkowski (2008), anche le nuove forme di relazioni intime «post-umane» – con embrioni, esseri tecnologici, animali – che caratterizzano la nostra era sembrano coinvolgere sentimenti di amicizia verso gli attori non-umani. Il rischio è quello di sopravvalutare le qualità ultime dell'amicizia, a lungo considerate definite sulla base di caratteristiche affettive tra persone che già si conoscono, fra simili o familiari. Probabilmente, quindi, assumersi il rischio di avventurarsi in nuove alleanze e appartenenze richiede forti legami affettivi, così come la dipendenza dei rapporti di amicizia da affetti duraturi e costruiti nel tempo può aiutare in questa «apertura» verso nuove alleanze.

Il sentimento di intimità è sempre più apprezzato, definito e condiviso pubblicamente, nei casi in cui sconosciuti distanti tra loro si ritrovano insieme in uno spazio condiviso fatto di rivendicazioni, formazione di identità e appartenenza. Nessuno studio dei legami sociali può essere completo senza una comprensione delle pratiche di affiliazione nella sfera pubblica. Ciò appare particolarmente evidente in quelle sfere relazionali in cui sono in ballo forti sentimenti di identificazione e prossimità culturale, come dimostra lo studio di Lauren Berlant (2008) sugli «intimate publics» formati intorno a film e libri di successo del XX secolo quali *Show Boat* e *Loves of a She Devil*. Berlant non adotta la tradizionale argomentazione secondo la quale questi film e libri furono strumenti per modellare la cultura popolare americana, dalla comprensione dello stile di vita americano alle pratiche culturali collettive. Al contrario, l'autrice sostiene che queste opere sono servite come «porous, affective scenes of identification among strangers that promises a certain sense of belonging and provides a complex of consolation, confirmation, discipline, and discussion about how to live as an *x*» (p. vii).

Attraverso queste narrazioni epiche circolate ampiamente negli anni di formazione

della cultura e della sfera pubblica americane, milioni di americani – in particolare donne bianche, secondo Berlant – si sono trovati uniti nella condivisione di spazi culturali e affettivi comuni. Questi drammi, interiorizzati da così tanti individui e discussi diffusamente in privato e in pubblico, diventarono intimamente percepiti come riassunti della nazione e del ruolo delle donne al suo interno: della storia americana e dello stile di vita americano e di ciò che essi comportano per le donne, la cura e gli obblighi, i desideri, le speranze e le trasgressioni, le differenze di razza, classe, educazione, immigrazione, le localizzazioni urbane e rurali, i sogni di libertà, emancipazione e di uno stile di vita moderno. L'individuo, il prossimo e l'America, insieme con il passato, il presente e il futuro, entrano così in stretta prossimità, in uno spazio comune formato da modi di essere e sentimenti collettivi. Questa prossimità, sempre secondo Berlant, dà all'intimità pubblica un'energia politica basata su opinioni forti e sentite e su rivendicazioni etiche che possono raggiungere nel profondo quelle strutture politiche formali, viste dal soggetto immerso nella sfera dell'intimità pubblica come fredde, prive di vita o degradate.

Le implicazioni generali di questo lavoro, che unisce la politica e i sentimenti collettivi è, come osserva Berlant, che «politics, mediated by publics, demands expressive assurance, while political subjectivity is, nonetheless, incoherent; that ideological incoherence or attachment to contradictory ethics and ways of life is not a failure but a condition of mass belonging» (p. 22). E, infatti, le campagne politiche e i movimenti sono arrivati a riconoscere questi aspetti, sviluppando strumenti sempre più sofisticati per cogliere i sentimenti popolari, lavorando precisamente con quella sorta di ambivalenza, incoerenza e contraddizione che tiene insieme la sfera dell'intimità pubblica al fine di conquistare i cuori e le menti (Amin e Thrift, 2010; Hariman, 1995 e 2009; Lazzarato, 2004). Questo fine ha spesso comportato la mobilitazione di sentimenti negativi, come ha descritto Sianne Ngai nel libro *Ugly Feelings* (2005). Secondo l'autrice, la caricatura degli afro-americani, rappresentati in libri, film e televisione come iperagitati o come «pliant body unusually susceptible to external control» (p. 12), ha permesso la definizione di una politica razziale giocata sulla rabbia, l'irritazione, l'ansia, la paranoia e il disprezzo. Intorno a queste strutture emotive di tipo razziale si è sviluppata una politica delle «responsabilità» che ha rappresentato i bianchi americani come inanimati, autogovernati e autoritari.

La ricerca sui legami sociali e le affiliazioni può con sempre maggiore difficoltà ignorare l'influenza e il significato politico dell'intimità pubblica e degli spazi in cui essa si esplica. Ignorare ciò significherebbe perdere di vista la miriade di ritrovi (per esempio, le comunità internet di vario tipo, quella degli entusiasti del cinema, dei *bloggers* e dei *twitterers*, dei lettori di quotidiani e di riviste, dei telespettatori) dove emozioni condivise, quali eccitazione, empatia, rabbia e sospetto, arrivano a definire gli appartenenti e gli esclusi, i normali e gli anormali, il giusto e lo sbagliato, i conoscenti e gli estranei (Lazzarato, 2004; Terranova, 2007). Gli affetti delle intimità pubbliche definiscono la lealtà pubblica, il senso di appartenenza e di dovere, gli orientamenti politici. Come sostiene Jason Frank (2005), i moralisti sentimentali del XVIII secolo – coscienti che la soggettività civica era il prodotto dell'«ongoing encounters with enthusiasm» e che lo sviluppo degli umori politici prese piede «over the articulation of command mentality» (p. 372) – sapevano bene che il freddo razionalismo dell'Illuminismo andava superato attraverso «that uncommon, extraordinary passion ascribed to those who bring the new into the world: heroes, poets, orators, musicians, even philosophers themselves» (p. 389).

Come ha sostenuto Gabriel Tarde (1989) più di un secolo fa, le sensazioni generali di similitudine e differenza, di appartenenza e divisione, così come gli stessi orientamenti collettivi verso il mondo, non sono tanto modellati dai processi razionali di comunicazione e deliberazione, quanto piuttosto dal ritmo delle imitazioni tra le folle e il pubblico, dal

contagio delle mode e dei sentimenti (Barry e Thrift, 2007; Borch, 2005). Le emozioni contagiose, con il loro forte senso di appartenenza, rendono comune il nuovo o il non comune, associano energie e speranze ai progetti, legittimano attitudini al lavoro, al benessere, al divertimento e allo star bene, permettono di immaginare il futuro come felice, costruttivo, pieno (Toscano, 2007; Thrift, 2005). Di conseguenza, gli spazi di intimità pubblica e le stesse intimità pubbliche non possono essere visti come divergenze dalla sostanza «reale» dell'essere in società e del giudizio politico. Le loro dinamiche, comunque manipolate, dimostrano abitudini collettive e orientamenti, il campo in cui le questioni divengono di interesse e rilevanza pubblica attraverso una forte risposta popolare (Laclau, 2005).

Conclusioni: legami sociali e politiche di cura. – Identificare legami sociali che vanno al di là delle relazioni interpersonali o della semplice mediazione ha importanti implicazioni per una discussione sulle politiche di cura nel capitalismo contemporaneo. Le prossimità e le solidarietà nate da legami a distanza, dall'amicizia, dalle intimità pubbliche, dalla comunanza con gli oggetti, dalle nuove soggettività biologiche mostrano ampia evidenza di una continua identificazione collettiva e di una solidarietà in un mondo considerato libero e post-collettivo. Esse aiutano ad ampliare il dibattito intorno alle politiche di cura al di là delle compulsioni comunitarie e cosmopolite, dei parrocchialismi e della mondanità globale dominanti nel pensiero contemporaneo.

Questa prospettiva non implica ignorare la rilevanza politica e culturale delle transazioni sociali. Comporta, al contrario, l'apertura della discussione sul significato che esse assumono. per esempio, è vero, come sostiene Charles Tilly (2005), che gli orientamenti collettivi e i sentimenti (come per esempio la propensione alla violenza, il trattamento degli immigrati, la forza dell'attaccamento ai beni pubblici) sono modellati in una certa società soprattutto da legami transazionali tra persone, e fra persone e istituzioni, piuttosto che da caratteristiche comportamentali (come per esempio le attitudini di particolari gruppi sociali) o da condizioni sistemiche (come per esempio le strutture che premiano il successo economico o i riconoscimenti sociali). Così come è anche reale la preoccupazione di Tilly sul fatto che la ricerca e la politica devono ancora comprendere pienamente il ruolo formativo delle transazioni sociali. L'aspetto su cui questo articolo si è probabilmente discostato dalla modalità relazionale con cui Tilly e altri autori descrivono il sociale risiede nel tentativo di riconoscere il ruolo dei non-umani – oggetti, simboli, tecnologie – come attori e intermediari-chiave nel mondo delle transazioni sociali, coinvolti direttamente nel modellare le pratiche affettive e di affiliazione.

E proprio partendo da questa definizione allargata di legame sociale, l'articolo ha cercato di guardare oltre una politica umanista del riconoscimento come risposta ai cambiamenti derivati da un mondo in movimento, in cerca di altri luoghi di affiliazione per re-immaginare una politica di cura per i nostri tempi. Il desiderio di aprire un nuovo campo di riflessione e di azione per una politica della cura scaturisce, in parte, dai dubbi intorno a ciò che ci si può realisticamente aspettare da una politica di riconoscimento inter-umano in una società caratterizzata, da una parte, da legami a perdere, multipli ed effimeri e, dall'altra, da legami di natura fortemente elettiva e specialistica, a volte fra persone che non si conoscono, all'interno di reti chiuse (per esempio, i *fan clubs*, le diaspore, i gruppi professionali).

In questa situazione, l'ingegneria dell'empatia con gli estranei a partire da mondi sociali diversi, per esempio sulla base di progetti multietnici o multiculturali locali, o di cambiamenti nel linguaggio dell'integrazione nazionale e transnazionale, seppur ancor valida, troverà probabilmente molte risposte riluttanti o contrarie. Non è semplice convin-

cere gli esseri umani, inseriti in reti di contatti, considerati abbondanti e appaganti, ad abbracciare una politica di apertura verso gli sconosciuti vicini, specialmente in tempi in cui vi è un forte sospetto biopolitico nei confronti degli stranieri e degli estranei.

La cautela per una politica di riconoscimento interpersonale non è intesa come giustificazione dell'impersonale, del pensare solo a sé stessi, di una società indifferente e non curiosa che esonera gli individui dallo sviluppare legami con, e doveri verso, gli estranei. Deriva più semplicemente dalla coscienza dei tanti impedimenti che rendono difficile la costituzione e la mobilitazione di questi legami come forma di attenzione per una società non attenta. E, probabilmente, sono anche emerse o continuano a esistere altre tipologie di affiliazioni e impegno sociale, che possono formare la base di una politica della cura più realistica, che includa, attraverso forme indirette, obbligazioni verso gli estranei, i beni comuni e il benessere collettivo.

Una comprensione allargata delle modalità contemporanee di affiliazione sociale permette di discutere del vivere con le differenze per andare al di là delle aspettative iperinflazionate degli stranieri di tutti verso ognuno. Essa invita a un esame critico, ma simpatetico, delle affinità e intimità esistenti, accordate a pratiche e rivendicazioni etiche che sono aperte verso la novità e la differenza, curiose dello sconosciuto e dell'inesplorato, sicure di fronte al rischio dell'incertezza, impegnate nell'arte dell'attenzione e dell'assistenza, conscie delle interdipendenze tra vita collettiva e universo personale. Spinge vero l'interesse a valutare questi aspetti attraverso molti luoghi e molte forme di affetto e affiliazione: amicizia con le persone, cose e stati di essere che richiedono un'attenzione all'altro e, ove appropriato, il richiamo dell'altro; superamento di intimità e credenze pubbliche che diffondono paura, odio, ansia e sospetto per lavorare invece con emozioni positive, come la compassione, la generosità e la curiosità (Hariman, 2009); pratiche di comunicazione e comunità disposte alla moltiplicazione, all'addizione, al decentramento, e così via.

Questo tipo di politica della cura non è tanto interessata agli attori e alle modalità tradizionalmente privilegiate (per esempio, lo Stato o il soggetto «curante», il contatto tra stranieri, la comunità locale) quanto è rivolta a ricercare la moltiplicazione e l'espansione di un'etica della cura in sé, così che possano diffondersi, attraverso le autostrade e le strade minori di una società, particolari tipi di simpatia ed empatia verso il mondo. Potrebbe essere descritta come una politica di riempimento affettivo/etico che entra ed esce, così che prendersi cura, in forme e per cose diverse, diviene il punto centrale della soggettività sociale e delle pratiche istituzionali, rendendo fortemente anormale e anomala una cultura pubblica piegata sul danno e sull'inimicizia. Sviluppare una cultura pubblica della cura per il mondo richiede, in sostanza, un lavoro sulla cura in sé, sulle sue moltiplicazioni e proliferazioni, così che essa inizi a divenire un sentimento pubblico primario e una misura della buona società (Connolly, 2008). Questo significa, in conclusione, avere una mente aperta verso le molte forme di legami e attaccamenti che possono popolare una simile cultura pubblica.

Va però fatta un'ulteriore precisazione, a titolo di precauzione. Riconoscere forme di cura che vanno al di là delle relazioni interpersonali e riconoscere il loro valore sociale non implica automaticamente che la politica della cura sia la risposta ai problemi contemporanei di disaffezione sociale e intolleranza. Empatia e simpatia verso lo straniero, l'esterno, la natura, i beni comuni, il mondo materiale, il rinnovamento del pianeta, e così via, sono richiesti da una società impegnata nel raggiungimento del benessere collettivo e nella preservazione dei beni comuni. Essi radicano pratiche etiche, socialmente e istituzionalmente (Tobias, 2005). Ma la cura si scontra con molte emozioni negative, con altri interessi e pratiche, con legami avversi e mobilitazioni che distruggono quotidianamente l'etica dell'assistenza (per esempio l'autoritarismo politico, l'ineguaglianza sociale, lo sfrutta-

mento economico, le ingiustizie istituzionali e l'oppressione culturale). Molto frequentemente, questi attriti finiscono per circoscrivere o compromettere l'assistenza, legittimando l'indifferenza, l'intolleranza e il malessere. Molto frequentemente, le strutture e le disposizioni della cura sono loro stesse modellate da questi attriti (si veda, per esempio, Povinelli, 2006, su come il liberalismo ha alterato il significato dell'amore personale nelle colonie dei colonizzatori).

La preoccupazione che, in risposta ai cambiamenti dell'iper-mobilità/modernità, l'attuale deriva verso una politica dei legami (con l'alterità, la comunità, la nazione, il cosmopolitismo) riduca delle possibilità, si applica anche a una politica della cura concepita più ampiamente. Una cultura popolare di cura per la terra, per lo straniero non integrato, per il commercio equo, per il manufatto – pur con il supporto istituzionale – non scongiureranno né la distruzione ambientale, né la xenofobia, l'individualismo del mercato o il feticismo delle merci. Sono necessarie altre tattiche e strategie politiche: cambiamenti legislativi, riforme istituzionali, opposizioni di principio, contro-poteri, indignazione e rabbia, trasformazione delle preoccupazioni latenti in questioni di pubblico interesse, meccanismi di contro-proposizioni per smuovere le coscienze (Amin e Thrift, 2010; Žižek, 2008; Connolly, 2005; Latour e Weibel, 2005; Callon, Lascoumes e Barthe, 2009).

Tutto ciò richiede una politica di coscienza ecologica e di consumi modesti associata, per esempio, a una politica per la diminuzione dell'inquinamento e dello sfruttamento delle risorse naturali, all'informazione sulle falsità sull'ambiente e sugli abusi su larga scala, allo sviluppo di nuove tecnologie, alla diffusione di imposte sull'ambiente, di penalità e premi, alla promozione di nuovi modi di vita e lavoro e alla promulgazione di atti legislativi per la protezione dei diritti della natura. Significa una politica del commercio equo connessa a una politica di regole standard sulla responsabilità sociale delle imprese, sulle condizioni di lavoro e sulle pratiche di commercio; richiede la riforma dei diritti di proprietà per diffondere il possesso e il controllo, incentivi per mercati non monetari e per valute alternative, campagne per regolare la pubblicità, richiamo alla responsabilità sociale, definizione di un'etica delle pratiche economiche. Significa una politica di cura per lo straniero associata a una politica che faccia conoscere la tendenza razziale della biopolitica, attenzione ai beni comuni, preservazione del benessere sociale universale, articolazione di idee non nazionalistiche di comunità.

Così come la cura per l'altro e per il mondo non sono sinonimi, una politica per comunità aperte e democratiche non è riducibile a una semplice politica di cura.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AGAMBEN G., *Theory Out of Bounds*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.
- AMIN A. e J. ROBERTS (a cura di), *Community, Economic Creativity and Organisation*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- AMIN A. e N. THRIFT, *Future Left*, Durham, Duke, 2010.
- BARRY A. e N. THRIFT, *Gabriel Tarde: Imitation, Invention and Economy*, in «Economy and Society», Londra, 2007, 4, pp. 509-525.
- BARTKOWSKI F., *Kissing Cousins: A New Kinship Bestiary*, New York, Columbia University Press, 2008.
- BAUMAN Z., *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity, 2000.
- BENKLER Y., *The Wealth of Networks*, Yale, Yale University Press, 2006.

- BENNETT J., *The Enchantment of Modern Life*, Princeton, Princeton University Press, 2001.
- BENNETT J., *Vibrant Matter: A Political Economy of Things*, Durham, Duke University Press, 2010.
- BERLANT L., *The Female Complaint*, Durham, Duke University Press, 2008.
- BOASE J. e altri, *The Strength of Internet Ties*, Washington, Pew Internet and American Life Project, 2006.
- BORCH C., *Urban Imitations: Tarde's Sociology revisited*, in «Theory, Culture and Society», Nottingham, 2005, 3, pp. 81-100.
- CALLON M., P. LASCOUTES e Y. BARTHE, *Acting in an Uncertain World*, Cambridge, MIT Press, 2009.
- CHAMBERS D., *New Social Ties*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2006.
- CLARK A., *Understanding Community: A Review of Networks, Ties and Contacts*, University of Leeds, ESRC National Centre for Research Methods, 2007 («NCRM Working Paper Series», 9/07).
- CONNOLLY W., *Pluralism*, Durham, Duke University Press, 2005.
- CONNOLLY W., *Capitalism and Christianity, American Style*, Durham, Duke University Press, 2008.
- CRESWELL T., *On the Move*, Londra, Routledge, 2006.
- DAMASIO A., *Looking for Spinoza*, New York, Harcourt, 2003.
- DERRIDA J., *The Politics of Friendship*, Londra, Verso, 1997.
- FRANK J., «*Besides Our Selves: An Essay on Enthusiastic Politics and Civil Subjectivity*», in «Public Culture», New York, 2005, 3, pp. 371-392.
- GHANDI L., *Affective Communities*, Durham, Duke University Press, 2006.
- HACKING I., *Our neo-Cartesian Bodies in Parts*, in «Critical Inquiry», Chicago, 2007, pp. 78-105.
- HARAWAY D., *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York, Routledge, 1991.
- HARIMAN R., *Political Style*, Chicago, Chicago University Press, 1995.
- HARIMAN R., *Cultivating Compassion as a Way of Seeing*, in «Communication and Critical/Cultural Studies», Londra, 2009, 2, pp. 199-203.
- HERZOG D., *Cunning*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
- JOHNSON M., *Mind Incarnate: From Dewey to Damasio*, in «Daedalus», Boston, 2006, 3, pp. 46-64.
- KNORR CETINA K., *Complex Global Microstructures: The New Terrorist Societies*, in «Theory, Culture and Society», Nottingham, 2005, 5, pp. 213-234.
- KNORR CETINA K. e U. BRUEGGER, *Global Microstructures: The Virtual Societies of Financial Markets*, in «American Journal of Sociology», Chicago, 2002, 4, pp. 905-950.
- LACLAU E., *On Populist Reason*, Londra, Verso, 2005.
- LATOUR B., *Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck*, in «Common Knowledge», Durham, 2004, 3, pp. 450-462.
- LATOUR B., *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-network Theory*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2005.

- LATOUR B. e P. WEIBEL (a cura di), *Making Things Public*, Cambridge, MIT Press, 2005.
- LAZZARATO M., *Les révolutions du capitalisme*, Parigi, Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2004.
- MILLER D., *The Comfort of Things*, Cambridge, Polity, 2008.
- NANCY J.-L., *The Experience of Freedom*, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- NGAI S., *Ugly Feelings*, Cambridge, Harvard University Press, 2005.
- PAHL T., *On Friendship*, Cambridge, Polity, 2000.
- PESCOSOLIDO B. e B. RUBIN, *The Web of Group Affiliations Revisited: Postmodernism and Sociology*, in «American Sociological Review», Nashville, 2000, 1, pp. 52-76.
- POVINELLI E., *The Empire of Love*, Durham, Duke University Press, 2006.
- PUTNAM R.D., *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York, Simon and Schuster, 2000.
- RICHARDSON I., A. THIRD e I. MACCOLL, *Moblogging and Belonging: New Mobile Phone Practices and Young People's Sense of Social Interaction*, in «ACM International Conference Proceedings Series», New York, 2007, pp. 73-78.
- ROSE N., *Powers of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- ROSE N., *The Politics of Life Itself*, Princeton, Princeton University Press, 2007.
- RUNCIMAN D., *Political Hypocrisy*, Princeton, Princeton University Press, 2008.
- SENNETT R., *The Public Realm*, intervento al *BMW Foundation Workshop on Changing Behaviour and Beliefs* (Lake Tegernsee, 17-21 luglio 2008).
- SIMMEL G., *Conflict & The Web of Group-Affiliations*, New York, Free Press, 1964.
- TARDE G., *L'opinion et la foule*, Parigi, PUF, 1989 (edizione originale: 1890).
- TERRANOVA T., *Futurepublic: On Information Warfare, Bio-racism and Hegemony as Noopolitics*, in «Theory, Culture and Society», Nottingham, 2007, 3, pp. 125-145.
- THRIFT N., *Knowing Capitalism*, Londra, Sage, 2005.
- TILLY C., *Identities, Boundaries and Social Ties*, Boulder, Paradigm, 2005.
- TOBIAS S., *Foucault on Freedom and Capabilities*, in «Theory, Culture and Society», Nottingham, 2005, 4, pp. 65-85.
- TOSCANO A., *Vital Strategies: Maurizio Lazzarato and the Metaphysics of Contemporary Capitalism*, in «Theory, Culture and Society», Nottingham, 2007, 6, pp. 71-91.
- TURNATURI G., *Betrayals*, Chicago, Chicago University Press, 2007.
- WELLMAN B., *Physical Space and Cyberspace: The Rise of Personalised Networking*, in «International Journal of Urban and Regional Research», Londra, 2001, 25, pp. 227-252.
- ŽIŽEK S., *Violence*, Londra, Profile Books, 2008.

(Traduzione dall'inglese di Francesca Governa e Michele Lancione)

THE FREIGHT OF SOCIAL TIES. – Questions relating to the nature of contemporary social ties are important for two reasons. Firstly, an idea has grown that the future of communal life in hyper-modern societies depends on the quality of care between persons and for «community», however defined. One aim of this article is to caution against a narrowly anthropomorphic reading of social ties and inflated political expectation from social ties. Secondly, normative discussion on social ties is becoming increasingly polarised around dualist positions, for or against communitarianism or cosmopolitanism, face-to-face or virtual ties, sedentary or mobile relations. By showing that affective ties are mediated, hybrid, and always more than human, a second aim of this article is to break free from this impasse and its unambiguous claims regarding the politics freight of social ties. The article begins with a summary of the kind of thinking on «affiliation politics» that has come to the fore, and then goes on to offer an alternative reading of contemporary webs of affiliation. It finds evidence of attachment and care in technologically mediated communication spaces, through material objects, in bodily transformations, and in intimate publics formed around shared passions and friendship; evidence that forces recognition of more than the language of affiliation politics. The article closes with a consideration of the implications of such forms of intimacy for the politics of care, one which outlines possibilities for collective action that do not rely only on empathy between known or unknown others.

Durham University, Department of Geography

ash.amin@durham.ac.uk