



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA
Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata
(FISPPA)
Corso di laurea Magistrale in Psicologia Clinico Dinamica
Tesi di Laurea Magistrale

Praticare sconfinamenti.

Dinamiche identitarie e interculturali in una comunità di pratica a Trieste.

To practice beyond borders.

Identity and intercultural dynamics in a community of practice in Trieste.

Relatore

Prof. Paolo Cottone

Laureanda: ILARIA MARGHERITA

Matricola: 2053334

Anno Accademico 2022-2023

Dedico questa tesi ai miei figli, Pietro, Anna, Ester, che con fatica e ironia mi hanno lasciato la libertà di inseguire un sogno.

La dedico a mio marito Giovanni, che è stato il mio supporto pratico ed emotivo, oltre che uno stimolo intellettuale importantissimo.

E, infine, la dedico a Sara, la mia eterna amica e confidente, che mi ha dato sempre la forza di sentirmi adeguata.

SOMMARIO

INTRODUZIONE	3
CAPITOLO 1: una dimensione teorica.....	6
1.1. La comunità di pratica	6
1.2. La dimensione interculturale	16
1.3. La città oggi	24
CAPITOLO 2: il progetto di comunità di pratica a Trieste.....	38
2.1. Presentazione del progetto e suo contesto.	38
2.2. L'analisi fotografica come strumento di cambiamento.....	56
2.3. Il focus group	61
CAPITOLO 3: un'elaborazione dei risultati	70
3.1 Una sintesi del photovoice	70
3.2 La comunicazione dei risultati e l'attivazione del cambiamento	81
CONCLUSIONI.....	86
BIBLIOGRAFIA.....	95
SITI INTERNET CONSULTATI	100

INDICE DELLE FIGURE

<i>Figura 1</i> Costruzione del Sé indipendente e interdipendente. Fonte: elaborazione dell'autrice	20
<i>Figura 2</i> Adattamento dello schema proposto da Cooperrider & Whitney (2005) Fonte: elaborazione dell'autrice	23
<i>Figura 3</i> Andamento della popolazione residente a Trieste dal 2003-2022 – Fonte www.tuttitalia.it	39
<i>Figura 4</i> Percentuale di residenti a Trieste per Paese di provenienza – www.tuttitalia.it	39
<i>Figura 5</i> Scritta su muro a Trieste, zona Risiera di San Sabba – Fonte Fotografia scattata dall'autrice	40
<i>Figura 6</i> Copertina del libro <i>Storie da Stereotipi</i>	48
<i>Figura 7</i> Questionario photovoice	62
<i>Figura 8</i> Comparazione tra le risposte di inizio e fine percorso di progetto (domanda 1 e 2 del questionario di photovoice). I dati derivano dalla somma delle risposte/foto dei/delle partecipanti una volta categorizzate dentro alle risposte 1 e 2 – Fonte: elaborazione dell'autrice.	75
<i>Figura 9</i> Spiegazione del Place attachment (costruito evidente nelle risposte dei/delle partecipanti al questionario di photovoice – domande 3 e 4) attraverso le fotografie scelte e categorizzate nei costrutti precedentemente descritti. – Fonte: elaborazione dell'autrice.	76
<i>Figura 10</i> Media risposte photovoice maschi/Pakistan e femmine/Italia – Fonte: elaborazione dell'autrice	77
<i>Figura 11</i> Network riassuntivo analisi photovoice – Fonte: elaborazione dell'autrice	81
<i>Figura 12</i> La lezione universitaria nel corso di Sociologia delle migrazioni – Fonte: foto scattate dall'autrice	82
<i>Figura 13</i> Distribuzione cibo in Piazza della Libertà – Fonte: foto scattate dall'autrice	84
<i>Figura 14</i> Pulizia dei silos nel Porto Vecchio – Fonte: foto scattata da Ali Mudassar	84
<i>Figura 15</i> Rielaborazione dell'autrice a partire da modello circonflesso di Olson 1983	92

INDICE DELLE TABELLE

<i>Tabella 1</i> Le 4 dimensioni psicologiche del capitale sociale comunitario – Fonte Perkins e Long, 2002 citati in Manzo & Perkins, 2006	36
<i>Tabella 2</i> Risultati del photovoice – Fonte: elaborazione dell'autrice	64
<i>Tabella 3</i> Media numero foto per partecipante nei costrutti fattoriali – Fonte: elaborazione dell'autrice	77

INTRODUZIONE

Questo lavoro restituisce teoria, metodi e risultati di una ricerca-azione finalizzata alla costruzione di una comunità di pratica interculturale nella città di Trieste, come strumento e processo innovativo per guardare all'accoglienza di persone straniere in modo nuovo, al fine di superare la visione emergenziale che spesso definisce i percorsi identitari di chi arriva e di chi già vive nel territorio (vivere da straniero e con lo straniero). La creazione di una comunità di pratica interculturale di giovani adulti/e, frequentemente i/le più rappresentati/e nella migrazione, potrebbe infatti favorire percorsi generativi, interpretando precocemente il ruolo di collettore di attività e relazioni, funzionali ad apprendimenti e significazioni del gruppo prima e della collettività dopo.

Questo testo parte dall'ipotesi che un gruppo di persone, con origini diverse in termini demografici, culturali, educativi, possa, nell'attività pratica condivisa, percorrere strade che difficilmente sarebbero possibili con un'educazione informativa.

La gestione gruppale del processo favorisce percorsi identitari collettivi, che avvicinano a simboli e significati "a metà strada" rispetto alle visioni con cui ci si confronta.

La creazione di una comunità di pratica interculturale nei percorsi migratori può avere esiti positivi in relazione all'attaccamento (*place attachment*) che ragazzi e ragazze hanno con il luogo di dimora abituale? E quindi, si può rilevare una qualche utilità nella comunità di pratica interculturale?

Questa domanda di ricerca parte dall'inferenza che vede l'attaccamento in generale e quello al luogo in particolare come il segno di un percorso identitario, che può favorire o meno il benessere generale dell'individuo. E come incentivare percorsi di *place attachment* positivi, dove il riconoscimento del luogo di dimora consente l'appartenenza? Una delle modalità ipotizzate è quella della significazione in gruppo, un gruppo paritario, che sperimenta cose nuove insieme e si adopera per condividere la propria realtà di riferimento con l'altro/a. Attraverso il vero riconoscimento reciproco, che si stacca da dinamiche compassionevoli e generalizzanti, dove tutti e tutte si mettano in gioco accettando il cambiamento, si crea una base di sicurezza (possiamo parlare di attaccamento

sicuro al luogo?) che aiuta nella gestione quotidiana della propria realtà anche complicata, che funge da punto di riferimento e slancio di nuove opportunità. Il gruppo diventa come una famiglia allargata dove i componenti adulti o giovani adulti necessitano di un equilibrio relazionale e pratico per affrontare un passaggio critico della propria vita, quello verso l'autonomia.

Il testo inizia da una analisi della letteratura rappresentata dai tre concetti chiave: la comunità di pratica, l'interculturalità, la città con le sue dimensioni postmoderne.

La comunità di pratica è il luogo in cui si sceglie di sperimentarsi in gruppo, che ha una propria vita e dinamica ma anche una modalità di sconfinare verso la realtà esterna; l'approccio interculturale è quello che viene scelto per enfatizzare la possibilità della convivenza delle differenze, dove lo sconfinamento avviene verso le culture personali di riferimento e la stereotipizzazione; la città è dove oggi viene situata la comunità di pratica interculturale, che apre al corpo sociale ed alla relazione formale ed informale con l'altro/a.

L'analisi della città apre le porte anche alla dimensione dell'attaccamento al luogo, che nella migrazione o nel trasferimento può essere identificato con il luogo di origine e/o di destinazione attraverso aperture o rifiuti. Il luogo è portatore di simboli e significati più o meno generalizzati e riconosciuti dalla maggior parte delle persone come icone; le persone incorporando (Faccio, 2007) cultura, storia e luoghi riflettono e traghettano questi simboli e significati, non sempre in modo consapevole. Questo insieme di processi può essere adattivo, positivo, inclusivo o, al contrario, generare sofferenza, dolore ed esclusione quando il luogo diventa palesemente ostile per qualcuno, quando porta simboli distruttivi e quando i corpi sociali incorporati che vivono quotidianamente quel territorio ne confermano in ogni movimento, espressione, la struttura di significato.

Trieste, da questo punto di vista, è una città dolorosa e al contempo felice, piena di contraddizioni in cui identificarsi. Difficile immaginare un riconoscimento facile per tutti e tutte in una storia più o meno coerente. Luogo di approdo della Rotta Balcanica, è il collettore principale della migrazione dell'est (Europa e Asia) in Italia. In questo contesto si situa la comunità di pratica interculturale di giovani

ragazze italiane e ragazzi pakistani che insieme hanno vissuto quella città e condiviso la propria narrazione di vita e i significati che quella città portava loro. Immaginando di mantenere viva l'inferenza iniziale legata al rispecchiamento e all'attaccamento, l'approccio visivo e l'immagine come iconografia di significati diventano la modalità di elezione per approfondirne gli aspetti principali. L'intersoggettività e la coimplicazione soggetto-oggetto hanno mostrato i significati e i cambiamenti dei/delle partecipanti della comunità di pratica soprattutto attraverso un percorso di *photovoice*, che per natura è una modalità di espressione che supera le barriere linguistiche e demografiche favorendo reali cambiamenti di narrazione dentro e fuori il campione che lo ha sperimentato.

Il *photovoice* e il *focus group* che lo ha accompagnato hanno consentito di identificare alcuni costrutti importanti per la comprensione della relazione tra persone e tra persone e contesto, oltre che mostrare evidenze positive a favore della comunità di pratica interculturale, come punto di partenza per ulteriori ragionamenti e sperimentazioni da portare avanti nel futuro.

Indipendentemente dalla possibilità di proseguire con analisi simili, questa ricerca fa emergere la necessità di trovare con fatica punti di incontro reali nei percorsi migratori, che in questo caso sono rappresentati da esperienze legate al cibo e alla condivisione, di mettere in gioco non solo le esperienze dei migranti ma anche di chi accoglie quella migrazione, perché l'atteggiamento da attore è preferibile a quello di spettatore quando l'obiettivo riguarda la collettività, di usare il territorio come risorsa positiva su cui investire, perché simbolo di identità e attaccamento significativo per chiunque ci viva, ma con esiti molto diversi a seconda delle caratteristiche che lo definiscono o che contribuiscono alla sua costruzione sociale.

CAPITOLO 1: una dimensione teorica

Il presente capitolo ha la finalità di introdurre al concetto di comunità di pratica: un incontro più o meno intenzionale di persone, in cui la previsione degli esiti risulta difficile e dove in larga misura i/le partecipanti finiranno per modificarsi e modificare la pratica in sé. La comunità di pratica che vogliamo approfondire in questa analisi è quella interculturale, con l'obiettivo di comprenderne gli aspetti che in letteratura sono più significativi e potenziali da mettere in campo, come la narrazione o aspetti di rischio, in particolare legati all'identità, originaria e "nuova". Infine, il capitolo affronta la contestualizzazione della comunità di pratica interculturale che avviene in larga misura dentro alle nostre città, modificate nel tempo nelle loro strutture e significati e teatro di incontri.

1.1. La comunità di pratica

"L'educazione geografica alla cittadinanza in uno spazio urbano interculturale necessita di un continuo richiamo all'idea del progetto di vita, che è innanzitutto un dispiegarsi dell'azione umana nello spazio attraverso le pratiche dell'abitare, del lavorare, del trasformare, del consumare, del convivere." (Giorda & Puttilli, 2014, p.115).

Con comunità di pratica si intende un gruppo sociale di persone che, dentro una dinamica fatta di impegno, reciprocità, apprendimento, relazioni, portano avanti attività comuni e condivise. Sono comunità di pratica, per esempio, gruppi formali o informali dove condividono pratiche e saperi gli/le operatori/trici della salute mentale, i forum dove si confrontano i/le progettisti/e dello sviluppo locale, l'insieme dei/delle dipendenti che convivono dentro i processi di una azienda.

Il termine pratica, nel contesto preciso della definizione di Wenger (2006), si allontana dal significato comune di "attività pratica" contrapposta alla teoria, ma piuttosto comprende tutti gli aspetti che il gruppo sociale affronta nel suo operare nel tempo e nello spazio, che siano espliciti o impliciti, taciti o codificati, verbali o non verbali, fatti di strumenti e artefatti o solo di relazioni.

Perché una comunità sia definibile comunità di pratica deve rispondere ad alcune caratteristiche collettive fondamentali:

- L'impegno reciproco: obbligo e volontà sono due parole che rientrano nel concetto di comunità di pratica, che si fonda sulla scelta (di qualunque natura essa sia) di tenere in vita questa aggregazione, che svolge azioni e nella quale si svolgono azioni.
- Un'impresa comune: generalmente identificabile da una parte in un obiettivo reificato, che connette le identità fin dal principio, dall'altra nella reciproca responsabilizzazione che consente di creare nel tempo nuovi obiettivi, negoziandoli.
- Un repertorio condiviso: nel quale convivono tutti gli artefatti che connotano la comunità di pratica e la sua relazione con il mondo e che favoriscono risposte non deterministiche ma una tendenza a traiettorie comuni.

A queste caratteristiche si affiancano una serie di modalità di partecipazione attribuibili agli individui che fanno parte della comunità:

- L'impegno: come capacità di partecipare alla comunità e alla relazione con gli/le altri/e, di contribuire agli *output* della comunità di pratica, di guardare dentro e fuori l'aggregazione.
- L'immaginazione: vista come la capacità di reinventare, se stessi/e e il gruppo, partecipando in maniera empatica alla dinamica della comunità.
- L'allineamento: come abilità nel coordinare la complessità che deriva da far parte di una comunità di pratica, trovando una coerenza nella pratica e con la pratica.

Queste tre modalità di partecipazione e appartenenza, essendo soggette a *trade-off* e limiti, concorrono contemporaneamente alla definizione dell'identità e all'apprendimento.

Le comunità di pratica sono sempre esistite e si sono costituite naturalmente nel tempo per i fini più diversi, contribuendo alla soluzione e anche alla creazione dei problemi sociali. La comunità di pratica non è un luogo di emancipazione a priori ma ha una connotazione neutra che, a seconda delle traiettorie che prende, può portare all'oppressione o alla liberazione dei suoi componenti. Questo avviene

anche perché tale comunità può essere tentativamente orientata nel momento della sua formazione ma difficilmente potrà essere progettata fino in fondo, soprattutto per via delle negoziazioni di significato che nascono nell'agire quotidiano e che muovono variabili personali e collettive difficili da prevedere.

Nella comunità di pratica, visto il suo sviluppo naturale e istintivo dato dalla componente di interazione e relazione multipla, possono esistere molteplici ambivalenze, con connotazioni positive e negative, che forse non devono essere evitate a priori dentro un tentativo di contenimento.

Una comunità di pratica organizza e gestisce anche il nostro fare esperienza della vita quotidiana, favorendo la generazione di significati in qualche modo agevolati da un filtro comune e contemporaneamente modifica sé stessa all'interno di questo percorso costante. Come avviene nel caso degli artefatti culturali che mediano la relazione tra persona e ambiente nella costruzione della realtà (Mantovani, 2000), così anche la comunità di pratica e gli individui che ne fanno parte co-costruiscono i loro significati e gestiscono le ambiguità della vita quotidiana, favoriti dalla mediazione di "artefatti" comuni. È la pratica stessa, fatta di attività manuale e attività mentale, che si fa artefatto e agevola la produzione di significato nell'incontro tra l'individuo e la complessità della comunità.

Partecipazione e reificazione sono i pilastri della negoziazione di significato e interagiscono tra loro in questo processo. Partecipazione come "essere con", mettendo sé stessi/e in relazione all'altro/a, riconoscendolo/a. Reificazione come "essere in", nel tentativo di oggettivare un fenomeno, semplificandolo attraverso strumenti idonei.

Partecipazione e reificazione vivono insieme nella negoziazione dei significati all'interno della comunità di pratica, non come un continuum di opposti che si contendono un esito, ma come coproduttori di un *outcome*.

Reificazione e partecipazione sono anche componenti importanti nella creazione di memoria e oblio poiché entrambe contribuiscono a mantenere vivi i significati costruiti nel tempo, attraverso forme e oggetti che si consolidano e vengono poi costantemente interpretati.

A tal proposito Mantovani (2000, p. 93) afferma che "le memorie sono inestricabilmente intrecciate, perché possiamo capire noi stessi solo attraverso

la nostra relazione con gli altri (...) così la storia delle nostre società è illuminata da quella delle società con cui entriamo in contatto”. E aggiunge che la memoria può essere lo strumento per ricordare, anche e soprattutto attraverso i segni reificati di una storia passata, coloro che vengono naturalmente emarginati dalla società, la cui storia si diluisce perché non risulti troppo critica e pesante. I significati negoziati e condivisi, secondo questa visione, diventano quindi più aperti e completi, con la speranza che possano favorire con il tempo una messa in discussione collettiva dell’orrore delle esperienze passate. Il bendaggio di Itka ne è un esempio molto chiaro (Mantovani, 2000, p. 93): Itka, sopravvissuta all’Olocausto, decide di nascondere con gli abiti il timbro della sua storia di perseguitata dal nazi-fascismo, al fine di non rovinare il matrimonio di suo nipote. Ha molto chiaro il fatto che un simbolo così potente potrebbe attirare l’attenzione su di sé, diffondendo negatività in un giorno gioioso. Ma il nascondere una memoria, un doversi nascondere per l’ennesima volta, il vergognarsi di quello che si è e che si è stati, proprio malgrado, diventa un modo di perpetrare il dolore e lo stigma. Quel tatuaggio con un numero diventa un marchio di esclusione oggi come ieri.

Considerando le implicazioni della partecipazione nella comunità di pratica, risulta chiaro che la relazione e le attività che la promuovono vadano a contribuire alla formazione dinamica e negoziata dell’identità dei membri. E l’appartenenza a diverse comunità di pratica (multi-appartenenza) contribuisce in maniera multipla e complessa a questa creazione di identità, generando anche qualche difficoltà in termini di coerenza e riconciliazione delle differenze che ne scaturiscono.

La partecipazione, la non partecipazione, la partecipazione periferica, tutte influenzano la rappresentazione del sé dentro (e fuori) la comunità, anche se attraverso traiettorie di sviluppo differenti. “Le esperienze di non-partecipazione non generano necessariamente un’identità di non partecipazione” (Wenger, 2006, p. 190); quando la non-partecipazione passa però per la perifericità ci troviamo davanti ad una situazione simile a quella che Collins, Brown e Newman (Collins et al., 1987) descrivono come “apprendistato cognitivo”, che origina in parte dal pensiero di Vygotskij sulla zona di sviluppo prossimale. La perifericità,

come osservazione partecipata, consente al/alla novizio/a di apprendere in maniera graduale la dinamica della comunità di pratica, per vederne favorita successivamente la sua partecipazione attiva. Quindi l'incontro intergenerazionale e la creazione di identità in relazione alla dimensione storica, si basano sulla negoziazione tra vecchie e nuove generazioni, che progressivamente definiscono la propria collocazione tra passato, presente e futuro.

Al contrario, la marginalità diventa un freno alla partecipazione e può esprimersi come marginalità di competenza, dove sono alcuni membri ad essere esclusi e marginalità di esperienza, intesa come freno all'inserimento di alcune esperienze nella comunità perché temute, disprezzate, ignorate.

L'identificazione, per Wenger, è la modalità attraverso la quale l'appartenenza ad una comunità di pratica diventa identità e questo può avvenire proprio attraverso partecipazione e reificazione. Con la partecipazione ci si identifica con i membri della comunità, in maniera esperienziale e relazionale, individuale e collettiva. Similmente alla Teoria del Confronto Sociale (Festinger, 1954) l'individuo fa esperienza del sé attraverso la vicinanza e il confronto con gli/le altri/e, identificando gli spazi di somiglianza da cui attingere informazioni preziose sul proprio posizionamento sociale.

Nella reificazione, invece, l'identificazione avviene nei confronti di qualcosa o qualcuno attraverso l'oggettivazione di concetti apparentemente astratti, dentro i quali incasellare e categorizzare i membri della comunità. In questo contesto risultano importanti gli strumenti di identificazione (tatuaggi, riti, e altro), che diventano artefatti culturali atti a mediare la relazione tra individuo e ambiente, spesso anche attraverso la generazione di giudizi di valore. Si pensi a tal proposito come i documenti di identità abbiano rappresentato nella storia un'evidenza di appartenenza positiva o negativa alla collettività, associata ad una privazione o meno di identità (come nel caso storico dei manicomi o della più attuale clandestinità dei migranti).

A proposito quindi di identità di gruppo, Tajfel, nella sua teoria dell'identità sociale, si domanda come "quella parte di immagine che un individuo si fa di sé stesso, derivante dalla consapevolezza di appartenere ad un gruppo (o gruppi)

sociale, unita al valore e al significato emotivo attribuito a tale appartenenza” (Tajfel, 1981, p. 384) venga integrata nel sé e nel gruppo stesso. Esiste un’identità che determina le relazioni interpersonali, fatta di caratteristiche personali e di modalità individuali e un’identità intergruppi, derivata dal solo fatto di appartenere o meno ad un gruppo o categoria sociale. Queste due identità, secondo Tajfel, costituiscono un continuum ai cui poli si trovano da un lato la mobilità sociale, come tendenza dell’individuo a concentrarsi sulla propria *agency* pur appartenendo a gruppi e dall’altro quello del cambiamento sociale, dove il gruppo rappresenta l’unica possibilità di riconoscimento e cambiamento, anche a livello individuale.

Nella teoria sociale di Tajfel iniziamo ad intravedere la forte necessità di guardare al contesto, alla cultura, alla situazione socio-economico-politica per la comprensione dell’individuo poichè “c’è una relazione reciproca (o dialettica) tra gli ambienti e le situazioni sociali da una parte, e il loro riflesso o la loro espressione nei termini di appartenenza soggettiva di gruppo, dall’altra” (Tajfel, 1981, p. 360).

I confini della comunità di pratica che, come detto, è contesto-specifica, sono al tempo stesso stretti e labili. I confini distinguono le comunità di pratica di cui l’individuo fa parte, in un contesto di multi-appartenenza, attraverso una reificazione partecipata di aspetti simbolici.

Tra questi simboli reificati, gli oggetti di confine (Star, 1989) rivestono un ruolo importante nel connettere le comunità di pratica o la comunità di pratica con il mondo perché stimolano l’incontro di diverse partecipazioni. “Gli oggetti di confine sono oggetti (progetti, idee, mappe, testi) abbastanza plastici da adattarsi ai bisogni e ai vincoli delle varie parti che li utilizzano, ma abbastanza robusti da mantenere un’identità comune tra i diversi modi di utilizzo. Sono debolmente strutturati nell’uso comune e diventano fortemente strutturati nell’uso delle singole parti. Possono essere astratti o concreti. Hanno significati diversi nei diversi mondi sociali, ma la loro struttura è abbastanza comune a più di un mondo per renderli riconoscibili, un mezzo di traduzione” (Star & Griesemer, 1989, p. 393).

L'oggetto di confine risponde all'esigenza di soddisfare il bisogno informativo delle diverse comunità di pratica che raccorda, pur mantenendo un'identità propria, riconoscibile, robusta e plastica contemporaneamente. Gli oggetti di confine, come terreno di incontro tra le differenze, stimolano cooperazione e negoziazione, che si rendono necessarie in quel luogo neutro e sovraffollato.

La Star (1989) identifica quattro tipi di oggetti di confine:

- Il deposito: come la biblioteca o un museo, è formato da pile di oggetti di confine, modulari, che uniscono comunità di pratica molto diverse tra loro.
- Il tipo ideale o oggetto platonico: una mappa, vaga e non dettagliata, che riesce ad unire le comunità di pratica su un piano simbolico e astratto.
- Il terreno con confini coincidenti: si tratta di oggetti comuni che hanno gli stessi confini seppure con una diversità di composizione interna.
- Le forme e etichette: sono oggetti di confine che hanno l'obiettivo di consentire una comunicazione tra comunità di pratica lontane, ciò che Latour (1986) chiamerebbe "mobili immutabili" (oggetti che possono essere trasportati su lunghe distanze e trasmettere informazioni immutabili).

I confini non vengono oltrepassati soltanto con la creazione di oggetti di confine ma anche con l'intermediazione (Eckert, 1989) di persone che svolgono la funzione di collettori di comunità di pratica. L'intermediazione spesso ha la funzione di innovare la comunità di pratica attraverso l'introduzione di novità o deviazioni dagli standard e questo avviene di frequente grazie ai membri periferici della comunità stesse. Si pensi ad esempio alla "periferia" delle nuove generazioni che dentro alle diverse comunità sono fatte entrare con fatica e progressivamente, ma dove possono fungere da intermediarie tra passato, presente e futuro.

Rispetto agli oggetti di confine che sono legati principalmente al concetto di reificazione, l'intermediazione è più partecipativa. Gli/le intermediari/e sono essi/e stessi/e oggetti di confine e hanno quindi un ruolo molto complesso nella mediazione e innovazione delle procedure delle comunità cui appartengono (o meno), ruolo che li/le rende fragili al rischio di sradicamento e di percezione di inadeguatezza.

Gli incontri di confine tra diverse comunità di pratica o tra una comunità di pratica e il mondo, possono avvenire in tre modi:

- Faccia a faccia: quando la necessità di relazionarsi è favorita dalla riservatezza e dalla creazione di fiducia reciproca. Il limite di questa modalità risiede nel fatto che potrebbe risultare riduttiva in termini di confronto.
- Immersione: intesa come la visita alla comunità di pratica a cui si è interessati/e e l'ingresso nel "suo mondo". Qui si possono scoprire molti aspetti della comunità ricevente ma viene meno, in parte, l'interazione tra gruppi differenti poiché la relazione rimane sbilanciata e rischia di essere molto osservativa.
- Delegazioni: questo specifico sistema di incontro bidirezionale, è quello che sulla carta favorisce maggiormente una negoziazione collettiva di significato, aperta al gruppo e alle individualità. Il rischio di questa modalità è che i/le partecipanti delle delegazioni non riescano a lasciare temporaneamente il loro gruppo originario per aprirsi alla novità. Dagli incontri di confine, soprattutto se coordinati e frequenti, possono nascere nuove pratiche.

I confini, portando il concetto su una scala più ampia, sono anche quelli culturali, che dividono sì comunità di pratica ma anche aggregazioni più larghe. I "*crossing borders*" che Mantovani cita nel suo libro (Mantovani, 2000) sono i confini che devono essere visti e superati, con calma e riflessività, evitando lo sconquassamento che la postmodernità fa inevitabilmente attraversare. Per passare oltre, come Alvar Nuñez ha mostrato di poter fare (forse in maniera parzialmente incosciente), "bisogna avere coraggio (...) come facciamo anche noi, ogni volta che osiamo prenderci del tempo per riflettere in silenzio e usare la nostra immaginazione per sfuggire a schemi inscatolati e stereotipati. Questo richiede tempo per riflettere. Alvar Nuñez non sarebbe mai potuto diventare uno sciamano dopo solo una settimana di *full immersion*" (Mantovani, 2000, p. 117).

Si è parlato di incontri, relazioni, confini e identità, tutte fonti di possibile cambiamento; ma all'interno della comunità di pratica e più in generale negli

ambienti sociali, come avviene l'apprendimento e come vengono costruiti i significati personali e collettivi?

Le teorie sull'apprendimento sono svariate e affrontano questa tematica da diversi punti di vista: biologico, neuropsicologico, psicologico, sociale e altro.

Facendo una breve disamina delle teorie psicologiche troviamo:

- Le teorie comportamentiste: focalizzate sul condizionamento (classico e/o operante), guardano all'apprendimento da un punto di vista meccanico, basato quindi su processi di stimolo-risposta. L'idea di fondo è quindi quella che l'apprendimento possa essere in qualche modo guidato dall'esterno, cosa ancor più confermata dal fatto che la teoria comportamentista considera la mente una scatola nera da non approcciare (Skinner, 1976).
- Le teorie cognitive: partendo da un'idea di individuo legata a processi cognitivi, guardano all'apprendimento come maniera di migliorare questi processi mentali attraverso lo sviluppo di strategie funzionali e più adattive. La mente umana si fa processatrice di informazioni a partire da un *input* fino al relativo *output* che dipende da una molteplicità di fattori, ambientali e individuali.
- Le teorie costruttiviste: il concetto di fondo dell'apprendimento costruttivista vede l'individuo in una costante costruzione della realtà e dei significati ad essa associati anche attraverso la relazione. Non si apprende solo davanti ad una volontà di apprendere, ma anche in maniera spontanea attraverso l'interazione (Gergen, 1994).
- Le teorie di apprendimento sociale: partono dalla più ampia teoria cognitivo-sociale che considera il comportamento frutto anche dell'*agency* individuale e non solo di un'influenza ambientale. La capacità cognitiva della persona le consente di apprendere nuovi *pattern* comportamentali anche grazie al modellamento derivato da osservazione di modelli, dei quali vengono generalizzati gli aspetti appresi per un uso successivo (Bandura & Walters, 1977).

In aggiunta a queste macro-teorie e focalizzandosi sulla differenza tra sviluppo e apprendimento, vanno citati gli approcci storico culturale di Vygotskij e dello sviluppo cognitivo di Piaget.

Vygotskij (2007) parte dalla convinzione che il pensiero derivi dal linguaggio e non viceversa; nella zona di sviluppo prossimale l'apprendista amplia le sue conoscenze a contatto con l'altro/a, più esperto/a, in una dimensione sociale. Attraverso le fasi dello *scaffolding*, il/la docente temporaneo/a diventa un modello da imitare, fa in modo che il/la bambino/a si appropri di quelle competenze osservate e le faccia proprie, facendosi progressivamente da parte. Il/la bambino/a, quindi, apprende e definisce il proprio sviluppo in maniera personale e contestuale.

Piaget, per contro, ha un approccio più universalistico poiché ritiene che tutti/e i/le bambini/e attraversino le medesime fasi di sviluppo e che l'apprendimento, o meglio, l'insegnamento, debba essere legato allo stadio evolutivo raggiunto o da raggiungere. Attraverso l'assimilazione il/la bambino/a risponde alle sollecitazioni con schemi mentali predisposti in maniera naturale, con l'accomodamento raggiunge salti evolutivi nel momento in cui sente necessità di una crescita per rispondere meglio alla realtà che sta vivendo.

Jerome Bruner rappresenta un incontro delle teorie di Piaget e Vygotskij poiché identifica tre stadi di sviluppo cognitivo molto legati al linguaggio (fase operativa, iconica e simbolica) ma li contestualizza fortemente e li rende flessibili ed individualmente determinati. La struttura del pensiero risente del linguaggio e della cultura di riferimento e attraverso il linguaggio l'individuo si rappresenta la realtà, riuscendo a produrne una mediazione con il sé. Bruner è stato definito interazionista perché vede nell'interazione sociale la fonte della negoziazione dei significati e la possibilità di apprendimento e sviluppo condivisi. Per sintetizzare, pare che Bruner riprenda da Piaget l'idea che gli individui attraversino un percorso stadiale normale, che però non è deterministico e soprattutto è socialmente determinato nei suoi esiti.

Guardando a studi più recenti, Anolli (2011) introduce il concetto di "mente biculturale" per le nuove generazioni delle nostre società. Non si tratta ovviamente di una questione deterministica, non tutti/e coloro che entrano in

contatto, seppur giovani, con culture diverse sviluppano questa nuova competenza. Partendo da una visione situazionista dinamica, molti/e studiosi/e a partire dagli anni Duemila hanno iniziato a verificare in persone esposte ripetutamente a più culture un'identità culturale multipla, ottenuta in un percorso che potremmo identificare come "immersivo" (si veda la modalità precedentemente citata nel paragrafo "I confini") e con una gestione in apprendistato (Vygotskij, 2007) tra novizio/a ed esperto/a della nuova cultura approcciata.

1.2. La dimensione interculturale

"Da una recente sperimentazione, ad esempio, è emersa l'efficacia dell'utilizzo della biografia delle relazioni coi luoghi del proprio vissuto come pratica di mediazione interculturale: diventare consapevoli del ruolo dei luoghi nella propria vita è utile al migrante per decentrare il punto di vista sulla propria storia, riconoscendo i legami con culture anche molto diverse e il ruolo che i vari spazi vissuti hanno avuto e possono avere" (Giorda & Puttilli, 2014, p.115).

Nella letteratura sulle società globalizzate i termini *multicultura* e *intercultura* vengono spesso utilizzati in maniera intercambiabile. In realtà la *multicultura* afferma un dato di fatto, la compresenza in un territorio ben identificato di culture e popoli diversi, senza alcuna connotazione pregiudiziale. Questo dato di fatto, oggi sempre più evidente con la crescita dei flussi migratori, rischia di determinare un'esclusione delle culture minoritarie per la sottolineatura dei confini e la conseguente ghettizzazione. La *multicultura* si pone obiettivi virtuosi come il riconoscimento di diritti specifici delle popolazioni immigrate, ma lo fa focalizzandosi sulla loro identità e quindi diversità rispetto alle popolazioni residenti, rischiando di dirottare il ragionamento su una visione stabilmente reificata delle culture, creando degli *ingroup* ed *outgroup*¹ ben definiti.

¹ *Ingroup*: gruppo in cui ci si identifica. *Outgroup*: gruppo estraneo.

Con il concetto di intercultura, invece, la visione della società multiculturale passa attraverso una connotazione narrativa del concetto di cultura, che non prevede di identificarla come un'unità (se non dall'esterno per semplicità) ma di sperimentarne anche le tante incoerenze.

La visione interculturale ritrova l'*agency* individuale e vede "i confini come aree di scambi permeabili (non considera le culture come omogenee ma come insiemi eterogenei di risorse per l'azione, a disposizione degli attori sociali), concepisce i gruppi come aperti verso l'esterno e celebra il primato della responsabilità personale sulla cultura e sulla comunità" (Mantovani, 2006, p.4).

Seyla Benhabib introduce il concetto di teoria democratica (Benhabib, 2018) in contrapposizione alla multiculturalità. L'approccio democratico promuove un'inclusione appunto democratica, fatta di giustizia sociale e politica, di libertà individuale insieme ad una certa fluidità culturale. Benhabib dice: "filosoficamente, non credo nella purezza delle culture, e nemmeno nella possibilità di identificarle come interi completamente discreti. Penso alle culture come pratiche umane complesse di significazione e rappresentazione, di organizzazione e attribuzione, che sono lacerate internamente da narrazioni conflittuali" (Benhabib, 2018, prefazione ix).

Baumann, similmente, richiama il concetto di comunità e lo definisce "disonesto" (Baumann, 1996) dato il suo rischio intrinseco di mostrare una realtà monolitica e più vicina alla questione multiculturale. Il termine comunità, che apparentemente porta con sé una valenza positiva o quantomeno neutra, può anche sintetizzare, semplificando, un insieme di relazioni che somigliano molto alla definizione di "minoranza etnica" (la comunità musulmana, ad esempio).

Nella concezione interculturale o democratica è scontato un riconoscimento reciproco innanzitutto di esistenza e successivamente di rispetto. La nostra storia occidentale è costellata di esperienze opposte a questa definizione, a partire dalle prime conquiste di Paesi lontani affiancate da una narrazione che ne conferma la portata. Cristoforo Colombo, per citare un esempio rappresentativo, nel "prendere possesso" delle terre in cui era involontariamente incappato nel suo viaggio di conquista, decideva di non tenere in considerazione la cultura della popolazione nativa, gli Arawak, bensì di

sradicarla, annichilirla, nella presunzione di superiorità, religiosa, sociale, civile, umana. Daniel Defoe raccontava di un apparente salvatore della cristianità come Robinson Crusoe che, rivendicando la propria stabile coerenza culturale, riusciva a dominare, con la propria acuzie occidentale, un popolo cannibale e barbaro. Gli Arawak non comprendevano quello che Colombo stava facendo nel loro territorio, non ne comprendevano la lingua né i comportamenti, poiché lontani dalla loro cultura, tanto che il conquistatore giustificava la sua impresa con una mancanza di opposizione da parte dei/delle nativi/e.

Questi atteggiamenti di superiorità ricordano non solo l'interazione tra la cultura occidentale e "le altre", ma anche realtà intraculturali di apparente difesa di valori morali. Si pensi a tal proposito a come, parimenti a quanto espresso prima, l'approccio alla salute mentale mostri, in Italia per iniziare, tratti di asimmetria informativa e decisionale nei confronti di persone in difficoltà. La mancanza di consenso informato e la delega totale delle scelte, con conseguente coercizione e passivizzazione dell'individuo, ricordano il "*taking possession*" di Colombo e la sua decisione di non sforzarsi di capire e entrare in relazione con gli indigeni, bensì di sfruttare la propria momentanea superiorità.

Anche la questione migratoria ripropone molteplici situazioni di questo genere, basti pensare ai controlli interni impliciti (Ambrosini, 2005), barriere invisibili che contribuiscono alla marginalizzazione delle persone migranti e ne impediscono la piena legittimazione nella società, controlli che si accompagnano a quelli esterni legati alla formalizzazione della permanenza sul territorio.

Tutti questi esempi riportano alla definizione di paternalismo, come "benefica linea dura" (Menegatto & Zamperini, 2018), alla pari della relazione genitore-bambino, che la classificazione americana seguente ha cercato di ridefinire in relazione al conflitto beneficenza/non maleficenza nel dualismo individuo-collettività:

- Paternalismo *soft*: in cui le persone sono libere di decidere fino al momento in cui non rischiano di danneggiare la collettività. Il paternalismo *soft* lavora attraverso incentivi piuttosto che punizioni.
- Paternalismo *hard*: in cui le persone vengono costrette a rispettare le regole vigenti, pena la privazione della libertà.

In entrambi i casi, dicono Menegatto e Zamperini (2018, p. 17), “il regolatore conosce (o crede di conoscere) ciò che è meglio per l’individuo”.

La conseguenza ovvia è quella di vietare l’uso del velo alle donne musulmane per questioni di sicurezza, di produrre accoglienza periferica per evitare contatti pericolosi, di non ridurre farmaci nonostante la salute mentale migliori, insomma, di tenere a bada i cannibali ma “consentendo la libertà di coscienza per tutto il (mio) dominio” (Defoe in Mantovani, 2000, p. 54).

All’interno di questa società, al di là di come venga definita, le persone costruiscono la propria identità nella costante interazione con l’altro/a e con l’ambiente o con gli ambienti che mutano. Il sé sarebbe quindi costituito da componenti interne e altre esterne, le prime create attraverso dinamiche personali di separazione e individuazione, da componenti innate, da quello che si definisce sé fisico e sé ecologico (Markus & Kitayama, 1991), mentre le seconde emergerebbero dalla relazione e interazione con gli/le altri/e e con il mondo. Costruiamo noi stessi ascoltando ciò che l’altro/a dice di noi e percependo, con i nostri personali filtri individuali, ciò che il mondo ci offre. La cultura in cui siamo immersi/e conferisce alla costruzione del sé i paletti entro i quali veniamo considerati/e normativi/e o devianti (Bruner, 2004) e il sé viene quindi anche costruito nella scelta di rientrare o meno in quei paletti.

Nel percorso individuale il sé tenta di trovare una coerenza, che spesso è però frammentata e difficile da ricostituire dentro ad una narrazione complessiva, nonostante la tendenza sia quella di cercarla.

Dal punto di vista culturale, il sé si fonda sia su aspetti universali, come quelli legati agli schemi corporei e alla differenziazione fisica dall’altro/a così come al riconoscimento del proprio “io” nel tempo, sia su aspetti culturalmente differenziati. In relazione a questo ultimo aspetto, i sé interno e esterno citati precedentemente, possono essere bilanciati individualmente e culturalmente situati, in un continuum tra costruzione del sé indipendente e interdipendente.

Ci sono culture nelle quali sembra che gli individui costruiscano la propria identità con un focus sull’indipendenza (Markus & Kitayama, 1991). In particolare, nelle culture occidentali i valori dell’autonomia, la comprensione del sé, l’autocontrollo sono molto diffusi e influenzano quindi le modalità di costruzione dell’individuo fin

dalla nascita. In altri paesi, come quelli asiatici ad esempio, il *focus* passa all'interdipendenza, dove i confini tra le persone diventano più sfumati e i sentimenti, le azioni e la motivazione sono spesso rivolti alla capacità di equilibrio relazionale come in un *puzzle* (Figura 1).

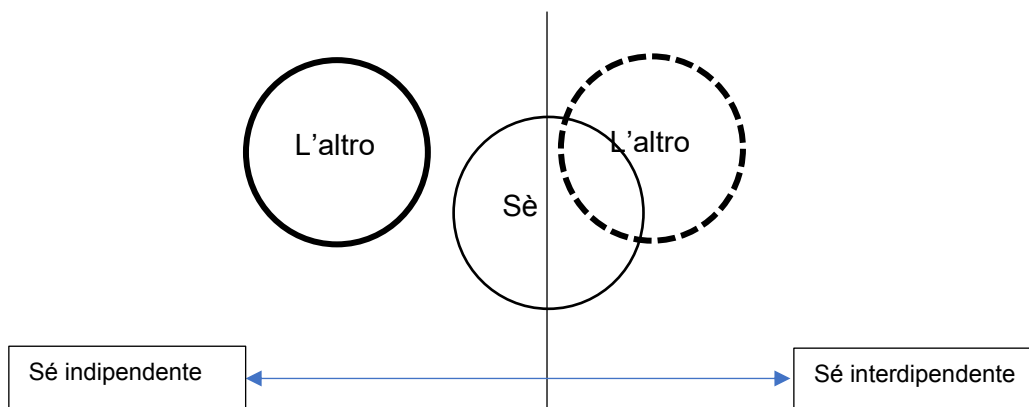


Figura 1 Costruzione del Sé indipendente e interdipendente. Fonte: elaborazione dell'autrice

Questo non significa che tutti gli/le occidentali siano relazionalmente disimpegnati/e e tutti/e gli/le asiatici/che siano invischiati/e (prendendo a prestito termini della psicologia sistemica relazionale), ma che la costruzione del sé può risentire della contestualizzazione culturale, in una dinamica complessa che predispone alcune tendenze di base. Se questo è vero, sembra che anche le emozioni espresse risentano della struttura del sé indipendente o interdipendente, attraverso una maggiore accessibilità di emozioni rispettivamente “*ego-focused*” (come l’orgoglio, la frustrazione, la rabbia) o di emozioni “*other-focused*” (come la compassione e la vergogna) (Markus & Kitayama, 1991).

Tutto quanto appena detto ha una valenza nella comprensione di alcuni atteggiamenti e comportamenti individuali, soprattutto originari, ma rischia, se preso alla lettera, di stimolare un approccio multiculturale fondato sul riconoscimento di differenze intrinseche alle culture.

“Il panorama teorico di un supposto conflitto tra culture, civiltà o etnie è estremamente vario e include anche posizioni favorevoli all’accettazione dei migranti nella ‘nostra’ cultura (...) gli immigrati rappresentino la loro cultura nella nostra. Di conseguenza la nostra cultura non è più singola ma multipla, non unitaria ma frammentaria (ecco il senso del termine multiculturale), ciò che

creerebbe dei problemi di identità a loro e a noi. (...) Comune a queste posizioni è l'idea che la cultura sia qualcosa di chiuso e di rigido, come una pelle in cui le diverse identità sociali sarebbero cucite. (...) Queste ragioni esibiscono la loro natura prosaica quando appunto entrano in scena i migranti, gente che per definizione contraddice l'esistenza di contenitori o continenti religiosi, culturali, etnici o comunitari" (Dal Lago, 1999, pp. 167-168-169). Con queste parole Dal Lago apre ad una visione che mette al centro la persona, con le sue caratteristiche culturali ma anche individuali, che non necessariamente consentono di inserirla in etnie, comunità, subculture di riferimento al fine di "identificare, stratificare e controllare" (Dal Lago, 1999, p. 169). Andando più nel dettaglio della costruzione di un'identità, la genealogia della "non-persona" (Dal Lago, 1999) identifica coloro che socialmente e ideologicamente sono esclusi dalla società, riconosciuti in quanto esseri umani ma non portatori di caratteristiche tali che li rendono "persone" a livello relazionale e pubblico. Dal Lago usa la metafora efficace del neonato, che nessuno chiamerebbe persona e che viene visto come subordinato e socialmente immaturo. Lo stesso vale per le "non persone" migranti, con la conseguenza della creazione di una sorta di luogo secondario del diritto, in cui sono consentiti approcci diversi e condannati nell'ordinamento primario.

Riprendendo la metafora del neonato in una diversa chiave di lettura, Mantovani (2000) ricorda le parole di Alvar Nuñez che, ritrovandosi "nudo come quando è arrivato in questo mondo" ha avuto l'opportunità in terra straniera di crearsi una nuova identità, forse involontaria, forse non del tutto consapevole, ma utile a comprendere quanto la costruzione di questi sé non sia mai immutabile, rigida, fissa e dogmatica quanto piuttosto libera di variare se lasciata agire.

L'identità, il significato, la visione di sé, dell'altro/a e del mondo vengono accumulate a livello individuale e sociale, spesso senza una vera consapevolezza e capacità di elaborazione della complessità che attraversa le proprie vite. Nel secolo scorso sono nati approcci a livello internazionale che tentano di favorire consapevolezza, emancipazione, espressione personale e collettiva come la pedagogia dell'oppresso di Paulo Freire, il teatro dell'oppresso di Augusto Boal, il teatro forum e molto altro.

Lo *storytelling* è anch'esso uno strumento di conoscenza, emancipazione e costruzione di significati. La narrazione intorno a sé stessi/e e agli/alle altri/e può diventare un perfetto strumento di *problem solving* (nel senso più ampio del termine) poiché si struttura attraverso la presentazione di un problema, la sua elaborazione o l'analisi della crisi e la ricerca di soluzioni, senza che l'impatto del percorso sulla storia individuale sia eccessivamente violento per l'uso di ruoli ed immaginazione. Valentina Mossa, (Mossa, V. presentazione al seminario in Modelli e Strumenti di Prevenzione del Disagio in Adolescenza, Unipd, 2022/2023) psicologa e esperta di *storytelling*, parla della possibilità terapeutica del racconto, che diventa una cura se strutturato in fasi predefinite:

- Scegliere un tema emotivo,
- Identificare i personaggi, il/la protagonista,
- Mettere a fuoco le strategie,
- Utilizzare immagini metaforiche,
- Mostrare l'errore, la soluzione e il cambiamento,
- Non dimenticare il lieto fine.

“Una storia che cura non è un racconto casuale. È un racconto costruito deliberatamente per conseguire un preciso scopo terapeutico” (Mossa, V. presentazione al seminario in Modelli e Strumenti di Prevenzione del Disagio in Adolescenza, Unipd, 2022/2023). Raccontare storie è un processo universale e naturale, non distingue tra livelli di scolarità, provenienza, età, stato mentale.

A livello interculturale lo *storytelling* sembra favorire la diffusione di valori e miti culturali in maniera facile da condividere. La narrazione condivisa può portare le persone su un terreno comune, può avvicinare narrazioni apparentemente diverse, può aiutare a comprendere le similarità tra le vite e le storie individuali piuttosto che sottolineare le differenze e i confini. Nel momento in cui la storia viene prodotta, l'ascoltatore/trice creerà immagini mentali di quello che ascolta, immagini che avranno una componente culturale diversa dal/la narratore/trice e che aiuteranno l'ascoltatore/trice a far sua la storia, co-costruendola in gruppo.

L'*Appreciative Inquiry* di Cooperrider & Whitney è uno strumento di ricerca e azione che può inserirsi nel contesto dello *storytelling* interculturale poiché lavora sull'identificazione e il riconoscimento del valore intrinseco delle cose, delle

persone, delle comunità, delle organizzazioni. “L’*appreciative Inquiry* è la ricerca cooperativa e coevolutiva del meglio che si trova nelle persone, nelle loro organizzazioni e nel mondo che le circonda. Implica la scoperta sistematica di ciò che dà vita a un’organizzazione o a una comunità quando è più efficace e più capace in termini economici, ecologici e in termini umani. Nell’AI, l’intervento lascia il posto all’indagine, all’immaginazione e all’innovazione. Invece di negazione, critica e diagnosi a spirale, c’è scoperta, sogno e progetto. L’AI implica l’arte e la pratica di fare domande incondizionatamente positive che rafforzano la capacità di un sistema di apprendere, anticipare e aumentare il potenziale positivo. Attraverso simili inchieste di massa, centinaia e persino migliaia di persone possono essere coinvolte nella co-creazione del proprio futuro collettivo (Cooperrider & Whitney, 2005, p. 8)”. L’AI nasce dal concetto di ricerca-azione di Lewin ma se ne discosta perché lavora nell’identificazione delle risorse da scoprire e utilizzare al meglio piuttosto che dei problemi da risolvere (per un approfondimento si veda la Figura 2). Su questa scia la narrazione interculturale può approcciare uno *storytelling* collettivo, che non parta necessariamente dagli aspetti più difficili della propria esperienza situata, ma piuttosto dalla condivisione di quanto di buono sia stato sviluppato nel tempo, anche grazie alle difficoltà.

Problem Solving	Appreciative Inquiry
Identificazione del Problema ↓	Rilevare che cosa di buono è presente (positività) ↓
Analisi delle cause ↓	Immaginare cosa potrebbe essere (generatività) ↓
Identificazione di possibili soluzioni ↓	Discutere su cosa dovrebbe essere

Figura 2 Adattamento dello schema proposto da Cooperrider & Whitney (2005) Fonte: elaborazione dell’autrice

Positività e generatività risiedono nel tentativo di percorrere strade mai vagliate, “collegarsi a memorie e a significati profondi perché lo scopo è costruirne di nuovi

e dare energia alle azioni; abbassare alcune barriere per garantire un'apertura e l'emergere del sogno; aiutare a produrre un rimodellamento, qualcosa di molto diverso dallo stereotipo e dall'assunto; permettere a coloro che stanno ai margini di intervenire e far sentire la propria voce" (Dario, 2015).

1.3. La città oggi

"La prima idea sulla quale si sviluppano gli studi geografici, partendo dai concetti di localizzazione e di distribuzione spaziale, è quella del riconoscimento della varietà dei luoghi e dei modi dell'umanità di abitarli, organizzarli, utilizzarne le risorse, svilupparvi culture e società. In uno spazio geografico sempre più affollato e conteso, il riconoscimento e il rispetto della complessità dei sistemi territoriali dovrebbe diventare il principio di base della costruzione di convivenze, indirizzando i processi di partecipazione e le interazioni fra comunità incessantemente in trasformazione" (Giorda & Puttilli, 2014, p.115).

Parliamo della città occidentale di oggi come luogo di interazione e negoziazione di significati, oltre che di luogo che concorre alla co-costruzione di identità individuali e collettive. "La città, infatti, non è soltanto una forma specifica di organizzazione sociale sul territorio: è anche un complesso di simboli, sedimentati nel corso della storia. Questi simboli si esprimono tanto nelle strutture fisiche (le strade, le piazze, i monumenti), quanto nei modi di vita, nelle cerimonie, nei rituali della vita urbana, quanto, ancora, nelle immagini e nei discorsi che parlano della città" (Mela, 2008, p. 187).

Si parla di una dimensione simbolica dinamica, nella quale la persona vive e agisce e in cui contribuisce attivamente alla ridefinizione dei simboli.

La capacità individuale e collettiva di negoziare e attribuire significati allo spazio passa anche attraverso quello che Ervin Goffman (1974) chiama "*framing*", schemi interpretativi fatti di strumenti cognitivi e suggerimenti trasmessi dall'ambiente, attraverso i quali gli individui comprendono luoghi e situazioni in modo culturalmente determinato.

La città oggi risente dei cambiamenti storici dovuti all'ingresso in un'epoca post-moderna, nella quale la frammentazione degli individui, ma anche dei territori, rischia di far smarrire questi punti di riferimento simbolici in una difficoltà diffusa di trovare "il proprio ruolo nella società". La frammentazione porta anche all'iperspecializzazione dei luoghi attraverso la creazione di ghetti settoriali, i luoghi del lavoro, quelli della residenzialità, i luoghi più poveri, le aree della salute, con la conseguenza che gli individui si spostano dentro la città alla ricerca di soluzioni in condizioni di incertezza e complessità sempre maggiori. L'esempio citato da Mantovani nel suo "*professions as cultures*" (Mantovani, 2000, pp. 26-27) spiega bene la spinta dell'attuale società ad eliminare spazi pubblici di condivisione (che siano fisici o virtuali) e la tendenza dei singoli alla focalizzazione sulla propria attività, sul proprio spazio da proteggere (si pensi alla crescita dei luoghi della proprietà privata o pubblica "non utilizzabile", come i divieti di gioco negli spazi pubblici e l'eliminazione di panchine per il rischio di uso da parte dei senzatetto). Questa dinamica porta con sé il rischio di sviluppare *bias* (distorsioni cognitive) di conferma e necessità di legittimazione per carenza di confronti e di sperimentazioni. "Ciascuno, dunque, vive un'esperienza urbana 'individualizzata', sempre più povera di riferimenti collettivi; a causa di ciò stenta a riconoscere la città come una totalità e, di conseguenza, non riesce – se non con fatica – a farsene una mappa mentale globale" (Mela, 2008, p.177).

In questa città un po' smarrita rimane però un concetto cardine di "identità relativa alla città" (Lalli, 1992) che si configura con la percezione di essere portatori o portatrici di alcune caratteristiche che proprio la città o una porzione di essa conferiscono. I cinque costrutti operazionalizzati nella Scala dell'identità urbana di Lalli e Thomas (Lalli, 1992) rimandano ai concetti di valutazione, familiarità, attaccamento, continuità, coinvolgimento, dove si immagina l'identificazione in un confronto *ingroup-outgroup* con le altre città, una sensazione di "sentirsi a casa", di vedersi in quel luogo nel presente e nel futuro a livello cognitivo e emotivo. Il processo di creazione dell'identità ha certamente a che fare con la quotidianità dell'individuo, con il suo agire nell'ambiente, ma anche con una costruzione sociale collettiva dell'identità stessa che contribuisce alla creazione dell'*ingroup*

composto dai residenti della città, da distinguere da coloro che ne sono fuori per mancanza di determinate caratteristiche.

Lalli ricorda che questa identificazione rispecchiata, nel e dal luogo, non è comunque del tutto generalizzabile perché fa i conti con diverse variabili intervenienti e con le caratteristiche dei singoli individui.

A partire dalla base dell'identità urbana e considerando i cambiamenti sociali che coinvolgono il mondo della globalizzazione, oggi si trova nella multi-appartenenza (Mela, 2008, p. 190) il costrutto maggiormente conforme alla pluralità di attaccamenti che le persone sviluppano nei confronti dei diversi luoghi, per via della mobilità scelta o obbligata.

Le città negli anni sono diventate vetrina di differenza da diversi punti di vista, alcune differenze considerabili "reali", perché fatte di culture che si intrecciano, di abitudini, di comportamenti e stili di vita; altre differenze definibili "immaginate", quelle che servono e sono servite a costruire e strutturare pregiudizi, che contribuiscono al mantenimento di una qualche forma di omeostasi, a costo di evidenti *bias* egocentrici e di conferma.

Per quanto riguarda l'incremento di eterogeneità nelle città, Mela (2008) riconosce tre aspetti predominanti che la caratterizzano:

1. Le nuove migrazioni: al 1° gennaio 2022 il numero degli/delle stranieri/e presenti in Italia era di circa 5 milioni di residenti (con 3,5 milioni circa di extracomunitari regolarmente soggiornanti), l'8,5% della popolazione totale, concentrati/e per oltre l'80% nel centro-nord (dati Istat). Nella maggioranza dei casi i/le cittadini/e stranieri/e, forse per motivi di opportunità economica, risiedono in città piccole, ma nel confronto generale con la popolazione italiana risultano più urbanizzati/e, con un 43% di residenti in città con più di 50.000 abitanti, contro un 35% di italiani/e.
2. I nuovi squilibri: la struttura delle nuove città risulta favorire il rafforzamento delle diseguaglianze sociali. Attraverso il concetto di incapsulamento urbano (avvicinabile alla già citata frammentazione post-moderna che allontana le persone dalla relazione) gli individui sono costretti a "crearsi il proprio percorso di vita in condizioni di precarietà e incertezza, in

competizione con gli altri e senza punti di riferimento collettivi” (Mela, 2020, p. 110). A questo si aggiunge la paura, che si diffonde a tutti i livelli nella città, paura dell’invasione, dell’estraneo ma anche paura di quanto già presente all’interno. La paura crea una necessità difensiva che favorisce *gated communities*, aree protette per chi ha disponibilità economica e aree marginali, dove viene concentrata e nascosta (o mostrata quando serve) la difficoltà in una “guerra tra poveri”.

3. Le trasformazioni della famiglia (e degli equilibri demografici): la famiglia postmoderna è centrata su aspetti affettivi e meno su quelli etici, viene meno progressivamente l’istituzionalizzazione dell’amore in tutte le sue forme (i matrimoni sono sempre meno, così come le nascite e gli obblighi verso le famiglie di origine) e si assiste ad una pluralizzazione delle forme familiari.

Le differenze familiari comprendono tre aspetti: le differenze di genere (il maschile e il femminile anche contenuti nella stessa persona), le differenze generazionali (viste attraverso scambio e riconoscimento) e quelle di stirpe. “Oggi crescendo i matrimoni misti e le famiglie multietniche diventa importante comprendere in che modo tutto ciò che è definito transgenerazionale (tradizioni, miti, costumi, valori, religioni, segreti, ecc.), frutto di almeno due culture, venga a combinarsi nella stessa famiglia”. (Gambini, 2007, p. 50).

Le differenze, anche grazie alla comunicazione globale, sono spesso conosciute a tutti i livelli sociali, ma la conoscenza senza confronto può contribuire alla creazione di nuovi stereotipi e pregiudizi verso ciò che non è abituale.

Fischer (1975), nella sua teoria subculturale², introduce alcune proposizioni che postulano il legame tra livelli di urbanizzazione e sviluppo subculturale. In particolare, le prime quattro proposizioni risultano importanti in tema di differenze urbane:

² Subcultura: qui intesa come descrive Fischer (1975) nel suo testo: “è un insieme di credenze, valori, norme e costumi associati a un sottosistema sociale relativamente distinto (un insieme di reti e istituzioni interpersonali) esistenti all'interno di un sistema sociale e di una cultura più ampi. (Per comodità di presentazione, "sottocultura" sarà usato anche per riferirsi a "sottosistema".)”

- Proposizione 1: più un luogo è urbanizzato (in riferimento soprattutto alla densità abitativa), maggiore sarà la varietà subculturale.
- Proposizione 2: più un luogo è urbanizzato, maggiore sarà l'intensità delle subculture in esso presenti. Con intensità qui Fischer si riferisce alla forza e attaccamento ai valori della subcultura, in contrapposizione all'anomia (conflitto, debolezza o assenza di norme sociali).
- Proposizione 3: più un luogo è urbano, più numerose sono le fonti di diffusione e maggiore è la diffusione in una sottocultura. La diffusione, intesa come adozione di comportamenti e credenze di un'altra sottocultura, viene favorita dalla vicinanza e dall'interdipendenza funzionale tra le subculture che affrontano questa osmosi.
- Proposizione 4: più un luogo è urbanizzato, maggiore il suo livello di anticonformismo³: questa proposizione deriva dalle prime tre; un luogo maggiormente popolato, con maggiore intensità di credenze specifiche e capacità di diffusione delle stesse (soprattutto in un processo periferia - centro, quindi subcultura verso macro-cultura), mostrerà maggiori deviazioni dalla norma sociale di riferimento e maggiori situazioni e comportamenti non tradizionali.

“La vita sociale non è un fenomeno di massa. Si verifica per la maggior parte in piccoli gruppi, all'interno della famiglia, all'interno delle famiglie, all'interno dei quartieri, all'interno della chiesa, gruppi formali e informali” (Fischer, 1975, p. 1323 - citazione di Oscar Lewis).

Le persone nei luoghi, nelle città complesse, come precedentemente delineate, vivono, decidono e agiscono. Queste azioni e decisioni sono portate avanti in situazione di incertezza e su questo aspetto nel tempo sono nate le più svariate teorie.

La teoria della strutturazione delle decisioni (Galotti, 2007) prevede che gli individui (considerati razionali) cerchino di comprendere un contesto complesso attraverso la semplificazione e generazione di opzioni di scelta plausibili.

³ Anticonformismo: inteso come deviazione dalle norme generali imposte dalla macro-cultura di riferimento.

Le teorie che si occupano più nel dettaglio del momento della decisione sono:

- La teoria del prospetto (Kahneman & Tversky, 1979), grazie alla quale le persone si rappresenterebbero prioritariamente le opzioni di scelta, chiamate proprio prospetti;
- La teoria del campo decisionale (Busemeyer & Johnson, 2004), in cui il decisore aumenterebbe o ridurrebbe le opzioni di scelta in base alle evidenze che scaturiscono dalle varie opzioni agite;
- La teoria del decisore adattivo (Payne & Bettman, 2004), che come suggerito dalla definizione, prevede che l'individuo cerchi un bilanciamento (adattivo) tra lo sforzo decisionale e la massimizzazione delle opzioni;
- La teoria differenziazione e consolidamento (Svenson, 1992), in cui chi decide tenterebbe di scegliere l'opzione preferita differenziandola nelle caratteristiche dalle altre opzioni disponibili;
- La teoria del doppio processo (Kahneman & Frederick, 2002), in cui il doppio processo è formato da una componente analitica e ponderata contro una componente intuitiva, che si alternerebbero in base alla convenienza.

Tutte queste teorie, seppur tentando una contestualizzazione, sembrano però mancare di una visione bidirezionale persona/ambiente della decisione e dell'azione, visione che vedrebbe il contesto come entità che può influenzare e modificare i percorsi individuali e esserne modificato.

La teoria della cognizione situata (Hutchins, 1980) tenta di mostrare che le decisioni e le azioni delle persone si espletano in modo contestuale e le competenze che gli individui sviluppano sono difficilmente generalizzabili in contesti differenti da quelli che le hanno originate (l'esperimento chiave della teoria è quello che mostra come la competenza matematica in alcune persone sia sviluppata nelle situazioni di vita reale ma non nella teorizzazione e formalizzazione della competenza stessa).

A questo proposito, Michael Cole, attraverso dapprima ricerche *cross-culturali*⁴ (in seguito criticate) e dopo con un approccio interculturale, ha portato avanti studi etnografici su popolazioni indigene, mostrando che la ricerca culturale deve prevedere sempre e comunque una contestualizzazione e attenzione alle differenze culturali radicate, senza immaginare che la cultura possa essere una variabile interveniente da contenere, bensì una variabile imprescindibile nella scelta degli strumenti, degli obiettivi e delle azioni messe in campo. I Kpelle, popolazione della Liberia studiata da Cole, hanno fatto emergere che gli apprendimenti cognitivi sono culturalmente situati e difficili da riprodurre in contesti culturali differenti. La popolazione liberiana mostrava, infatti, di non essere in grado di rispondere alle sollecitazioni mnemoniche e cognitive derivate da test tipicamente occidentali, ma era perfettamente in grado di classificare, ricordare e organizzare il pensiero a proprio modo. Questa si dimostra un'ulteriore evidenza della non superiorità cognitiva occidentale e della differenza culturale di procedure e stadi di apprendimento, in contrapposizione ad alcune opinioni dello psicologo Piaget.

La teoria dell'azione situata fa un ulteriore passo in avanti rispetto a quanto detto, identifica infatti nel contesto un agente trasformante e trasformando che, producendo opportunità multiple, trova un incontro favorevole con l'individuo in alcuni punti di contatto. Non si tratta di interazione o di una azione reciproca, quanto piuttosto di un incontro possibile da cui tutti/e escono trasformati/e. Quindi, nel confronto con le teorie decisionali sopra citate "questa concezione non sostiene che, nell'agire, il soggetto non formuli dei piani; afferma però che tali piani sono attivati nel corso stesso dell'azione e a contatto con una situazione 'locale'" (Mela, 2008, p. 255) e anche "il copione (...) consiste di poche e sommarie notazioni, che gli attori interpretano in modo estemporaneo volta per volta, tenendo conto della loro esperienza, ma anche delle contingenze locali e

⁴ "Ricerca *cross-culturale*": ricerca che mira a *bypassare* le differenze culturali e a trovare processi psicologici, cognitivi di alto livello che possano essere trasversali ad ogni popolazione e individuo. Il presupposto della ricerca è che questi processi si differenzino a livello quantitativo ma non qualitativo e vadano quindi depurati per essere compresi.

delle mutevoli reazioni del pubblico” (Mantovani, 1995, citato in Mela, 2008, p. 255).

Tentando di portare la teoria dell’azione situata nella città è utile introdurre due concetti: quelli di schema corporeo e di orientamento spaziale.

Lo schema corporeo di Schilder (1935) racconta di un’idea di spazialità individuale, intesa come percezione di sé nella situazione, sia a livello fisico sia psicologico sia sociale. Il livello posturale personale cambia continuamente, si adatta e si trasforma di momento in momento e riguarda lo spazio dentro e fuori dal corpo (Schilder, 1935).

L’orientamento spaziale riguarda invece la presenza di punti cardinali rilevanti per l’individuo che fungeranno da motore del comportamento. La familiarizzazione della persona nel contesto (attraverso l’orientamento spaziale) avviene con un processo diretto, fondato sull’attività dell’individuo nel luogo (la città), o indiretto, dove l’individuo diventa ricettore e percettore di messaggi dell’ambiente attraverso il linguaggio. Questa conoscenza è generalmente molto precoce, parte nella prima infanzia e definisce la capacità della persona di orientarsi nello spazio percependo al contempo la propria presenza nello stesso. In questo la cultura gioca un ruolo fondamentale definendo griglie di interpretazione e accettabilità di comportamenti molto diverse, tanto da arrivare alla costruzione sociale dei medesimi spazi in maniera anche molto differente per l’uno/a o per l’altro/a.

Come afferma Osti (2010), le pratiche sono il luogo dove lo schema corporeo, l’orientamento spazio-temporale e, aggiunge, i gesti, trovano una collocazione unitaria attraverso lo svolgersi di “un set di eventi di cui sono protagonisti soggetti situati. Se vogliamo è una serie di azioni irriflesse e meccaniche, determinata da rapidi cortocircuiti fra percezioni, valutazioni e gesti” (Osti, 2010, p. 188). La pratica viene distinta dall’azione (e quindi anche dalla decisione) perché meno attivante a livello cognitivo e più automatica.

Le pratiche urbane⁵, se da un lato possono risultare fonte di strutture simboliche forti e quindi apparentemente fonte di sicurezza nell'orientamento, d'altra parte limitano sensibilmente una definizione autonoma e interpretativa dell'ambiente. La familiarizzazione culturale con i luoghi crea quindi apprendimenti che definiscono lo stare delle persone nei luoghi? Il fatto di cercare di comprendere le differenze culturali nell'approccio allo spazio riconduce ad una visione multiculturale?

La prossemica psico-antropologica di Hall (1966), con tutte le distorsioni riscontrabili per via della datazione del libro, racconta come "persone di culture diverse, quando interpretano il comportamento dell'altro, spesso fraintendono la relazione, l'attività o le emozioni. Ciò porta all'alienazione negli incontri o a comunicazioni distorte" (Hall, 1966, p. 181). Hall afferma che "poiché noi americani abbiamo un 'pregiudizio culturale' crediamo solo nelle differenze superficiali tra i popoli del mondo. Non solo ci manca gran parte della ricchezza che deriva dal conoscere gli altri ma spesso siamo lenti a correggere le nostre azioni quando le difficoltà cominciano a manifestarsi" (Hall, 1966, p. 183).

A proposito di identità ed azione contestualizzate, Goffman, con il concetto di "territori del sé" (Goffman, 1971) elenca una serie di spazi di relazione tra interno (persona) ed esterno (ambiente) così riassunti:

- spazio personale: lo spazio privato;
- stallo: lo spazio di cui si può rivendicare il possesso, anche temporaneo;
- spazio d'uso: il territorio intorno o di fronte, rivendicato per necessità strumentali;
- turno: l'ordine dello scambio dei beni tra i rivendicanti;
- rivestimento: la pelle che copre il corpo e i vestiti che coprono la pelle;
- territorio di possesso: gli effetti personali;
- riserva di informazioni: un insieme di fatti sotto il controllo dell'individuo;
- riserva conversazionale: area delle interazioni riservate.

⁵ Pratiche urbane: "modalità di azione e di relazione con la città e i suoi spazi, messe in atto nella vita quotidiana in forma routinaria, o comunque non inserite in un percorso strategico volto al raggiungimento di particolari scopi." (Mela, 2008)

Questi spazi personali sono definiti sempre dal contesto, che Goffman metaforicamente definisce come un palcoscenico dove gli individui mettono in atto la loro *performance*, dove le persone vengono viste, avvicinate, anche violate nel loro spazio a tutti i livelli e dove la formazione della loro identità dipende da questa dinamica mutevole e complessa. “Possiamo immaginare che ogni individuo, indipendentemente dalla cultura in cui è cresciuto o vive, cerchi di preservare uno spazio fisico, figurativo e relazionale, allo stesso tempo, dall’usurpazione di persone che giudica estranee o inadeguate” (Osti, 2010, p. 183).

Per approfondire maggiormente la relazione dell’individuo con il territorio in cui si riconosce, è fondamentale introdurre il concetto di attaccamento al luogo o *place attachment*.

La definizione di attaccamento al luogo porta con sé alcuni aspetti centrali, identificati da diversi autori e autrici nel tentativo di descrivere una relazione che prevede responsività e sintonizzazione in parte differenti tra loro e rispetto al classico attaccamento infantile o amoroso. Alcuni elementi centrali riscontrabili nelle teorie più diffuse sul *place attachment* sono:

- L’affettività (Hidalgo & Hernandez, 2001): la dimensione affettiva di attaccamento si esplica nella percezione di base sicura del luogo stesso, verso cui la dimensione sociale di attaccamento risulta superiore rispetto alla dimensione fisica.
- La nostalgia (Deutsch, 2005): in linea con quanto accade al/alla bambino/a che si allontana forzatamente dalla madre e si esprime in un pianto inconsolabile a causa della distanza fisica, qualcosa di simile è identificabile nell’allontanamento dal “luogo madre”, soprattutto nel caso delle migrazioni, in cui è evidente la difficoltà di ritornarvi.
- La soddisfazione di bisogni primari: alcuni autori (Jorgensen & Stedman, 2001) definiscono un costrutto più ampio, quello del senso del luogo, che comprenderebbe sia l’attaccamento, sia la dipendenza, sia l’identità.
- La tripartizione: Scannell & Gifford (2010) ritengono che l’attaccamento al luogo sia spiegabile soltanto attraverso una visione multidimensionale, persona-processo-luogo. Le tre dimensioni tentano di affrontare quegli aspetti più tipicamente psicologici di attaccamento emotivo e

comportamentale, insieme alla negoziazione di significati individuale e collettiva, con, infine, la caratterizzazione del luogo di attaccamento con i suoi spazi oggettivi e simbolici.

Come viene integrato nell'individuo l'attaccamento ai luoghi in un'epoca di mobilità e soprattutto di migrazione? In questa chiave viene introdotta la distinzione tra "*places as roots* (luoghi come radici)", quei luoghi in cui si immagina di sviluppare un attaccamento perché abituali, originari, fonte di memorie e sede di una importante porzione di vita e "*places as routes* (luoghi come percorsi)", in cui viene comunque sviluppato un attaccamento, visto in chiave di scelta, traiettoria di vita, sviluppo della propria identità personale (Gustafson, 2013).

Lewicka (2011) introduce una distinzione simile parlando di attaccamento tradizionale (storico, domestico) ed attivo (quello derivato da una scelta) e definisce tre possibili assenze, mancanze di attaccamento ai luoghi come:

- L'alienazione: quando si producono atteggiamenti negativi verso il luogo di residenza;
- La relatività del luogo: nel caso in cui si evidenzino accettazione provvisoria ed ambivalenza;
- Il *placelessness*: identificabile in una sostanziale indifferenza verso il luogo in cui si risiede.

La mobilità porta inoltre alla possibilità di sviluppare attaccamenti multipli che sembrano evidenziare esiti positivi ed arricchimenti personali piuttosto che situazioni problematiche.

Queste definizioni e ricerche ci mostrano come il concetto di *place attachment* non possa avere una definizione unitaria ed una validità quantificabile per qualunque individuo. A livello fenomenologico il costrutto viene definito da Seamon (2013) come olistico, come parte della totalità dell'esperienza di interazione uomo-ambiente, dialettico nel vivere ambivalente dentro a quella totalità e generativo, come interpretazione continua e dinamica del rapporto tra persona e luogo.

L'attaccamento ai luoghi viene anche studiato in una dimensione comunitaria e collettiva piuttosto che solo individuale, soprattutto in relazione agli studi sui

quartieri e le comunità locali. In questo senso sono stati identificati due valori che lo definiscono: il radicamento o *rootedness* e il legame o *bondedness* (Riger & Lavrakas, 1981), il primo che risponde ad un senso di appartenenza profondo e stabile, il secondo alla percezione di essere parte del luogo stesso. Questa forma di attaccamento non si delinea solo per inclinazioni e vissuti individuali, ma anche per determinate caratteristiche dell'ambiente che lo accoglie (compresa la dimensione sociopolitica), che favorisce una risposta plurale simile. Si pensi ai quartieri ghetto delle città, in cui i significati attribuiti ai luoghi vanno ben oltre l'appartenenza individuale e si costruiscono in maniera collettiva, producendo dei percorsi storici molto radicati e, in taluni casi, anche situazioni di profondo disagio legate alla possibilità di cambiamento come di sradicamento.

Nei processi di rigenerazione urbana, ad esempio, così come nei tentativi di pianificazione urbanistica volti a favorire o meno la convivenza di persone di culture lontane, si richiede uno sguardo su queste forme di significazione implicita. "La condivisione di uno spazio di quartiere comune da parte di gruppi diversi non porta inevitabilmente a un senso di comunità⁶; pertanto, è essenziale comprendere i diversi significati che un quartiere ha per i suoi residenti per creare luoghi di successo" (Loukaitou-Sideris, 1995, in Manzo & Perkins, 2006, p. 338). L'attaccamento al luogo sembra favorire la permanenza (in termini di tempo trascorso) nel quartiere, incentivando la relazione con il vicinato, l'investimento nella cura dei luoghi stessi, il vigilare sulla comunità e la coesione sociale. Tutto questo indipendentemente dalle differenze degli abitanti.

Il senso di comunità, come risposta di attaccamento tra le persone in un luogo, è spesso correlato all'attaccamento al luogo e mostra con questo una tendenza comune verso la partecipazione attiva alla comunità di riferimento. Ma senso di comunità e attaccamento al luogo non spiegano da soli tutte le dinamiche legate alle interazioni tra persone ed ambienti, che necessitano piuttosto di uno sguardo politico o sociopolitico che completi la visione. Le persone che si sentono parte

⁶ Per una definizione di senso di comunità, si prenda quella più condivisa a livello teorico di sentimento di appartenenza ad un gruppo, che comprenda anche una connessione emotiva basata su una storia comune o su interessi o preoccupazioni condivise.

legittimata nella relazione con il territorio in cui vivono costruiscono significati positivi e partecipativi, per contro l'emarginazione e l'asimmetria di potere possono favorire la separazione tra *outsider* ed *insider* nel luogo stesso, con il rischio che si creino, come dice Castells (1983), "sistemi urbani separati dalle esperienze personali, con strutture senza attori".

Per completare il quadro di appartenenza comunitaria delle persone al luogo, è necessario verificare il legame tra *place attachment* e capitale sociale, definito dai legami formali ed informali tra le persone e dall'impatto che questi legami sociali hanno sulle opportunità. Così come il senso di comunità e l'attaccamento al luogo, anche il capitale sociale sembra contribuire in maniera determinante alla partecipazione delle persone alla comunità e alla tutela dei luoghi.

Come rappresentato nella Tabella 1, la costruzione di legami sociali (capitale sociale comunitario) informali favorisce a livello cognitivo il senso di appartenenza ad un gruppo locale e a livello comportamentale la formazione di buone relazioni di vicinato; nella formalizzazione dei legami sembra però esistere la vera partecipazione comunitaria e la costruzione di *agency* individuale e collettiva nell'appartenenza territoriale.

Dominio Psicologico

<i>Capitale Sociale</i>	<i>Cognizione/Fiducia</i>	<i>Comportamento sociale</i>
<i>Informale</i>	Senso di comunità	Vicinato
<i>Formale</i>	Empowerment	Partecipazione

Tabella 1 Le 4 dimensioni psicologiche del capitale sociale comunitario – Fonte Perkins e Long, 2002 citati in Manzo & Perkins, 2006

Per riassumere e tentare di identificare un processo positivo nella relazione territoriale tra persone e persone con l'ambiente, risultano fondamentali alcune variabili:

- L'attaccamento al luogo,
- Il senso di comunità,
- Il capitale sociale,
- Il riconoscimento sociopolitico della presenza sul territorio.

Queste quattro fondamentali caratteristiche psicologiche e sociali sembrano favorire la partecipazione individuale e comunitaria locale e l'*agency*, oltre che la costruzione sociale di significati che può agevolare una convivenza delle differenze.

CAPITOLO 2: il progetto di comunità di pratica a Trieste

“Quasi sempre, il territorio è uno spazio di diversità, di meticciamenti, di coevoluzioni. Non è un oggetto neutrale: per ogni suo abitante può essere fattore di inclusione o di emarginazione, di appartenenza o di alienazione, di radicamento o di estraneità.

Il territorio è fatto di diversità, di differenze, di relazioni che incessantemente ne cambiano la composizione e il paesaggio. Riconoscere questa pluralità di presenze è già un modo di e-ducere, di educare nel senso etimologico del termine: mettere in luce, far emergere, decostruendo i falsi stereotipi e tentando di dare un ordine di senso alla diversità della realtà.

Educare attraverso la conoscenza del territorio aiuta a riconoscere le diversità presenti nel proprio spazio di vita, a comprendere come esse possano costituire opportunità e fattori di inclusione oppure determinare forme di emarginazione e di disuguaglianza. Un quartiere urbano multietnico può essere allo stesso tempo un esempio di integrazione e inclusione sociale ma può anche contenere i segni di chiusure e asimmetrie tra i diversi gruppi sociali che lo abitano. Riconoscere tali segni nel paesaggio e nelle caratteristiche, materiali e immateriali, del territorio, significa proporre un progetto educativo che trova nello spazio vissuto la propria sintesi e unità di riferimento.” (Giorda & Puttilli, 2014 p.114)

2.1. Presentazione del progetto e suo contesto.

La popolazione straniera residente a Trieste al 1° gennaio 2022 è di 22.192 persone (come da Figura 3), che rappresentano l'11,2% del totale residente, di alcuni punti percentuali sopra la media nazionale (che si attesta generalmente intorno all'8,5%).

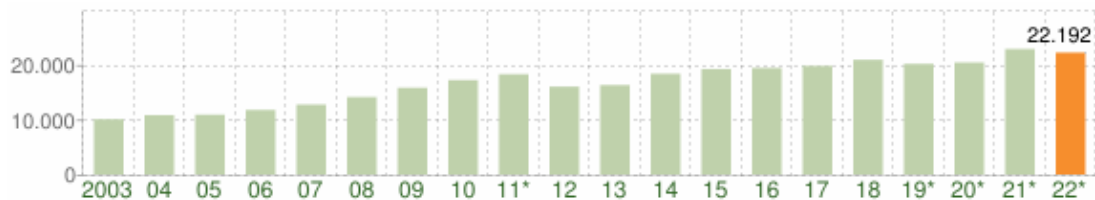


Figura 3 Andamento della popolazione residente a Trieste dal 2003-2022 – Fonte www.tuttitalia.it

Il fatto che la città di Trieste sia il punto di approdo dei viaggi a piedi attraverso la Rotta Balcanica, da cui provengono persone migranti dall’Asia e dai Balcani, fa sì che il numero di dimoranti o transitori nel territorio sia complicato da identificare e di norma molto superiore rispetto a quanto registrato dai dati ufficiali.

Le età maggiormente rappresentate dagli/dalle stranieri/e residenti sono quelle dai 25 ai 45 anni, probabilmente in relazione all’obiettivo economico della migrazione e alla necessità di risiedere in Italia per lavorare.

I residenti a Trieste vedono in generale una maggioranza relativa di cittadini/e provenienti dalla Serbia e dalla Romania, come indicato nella Figura 4.

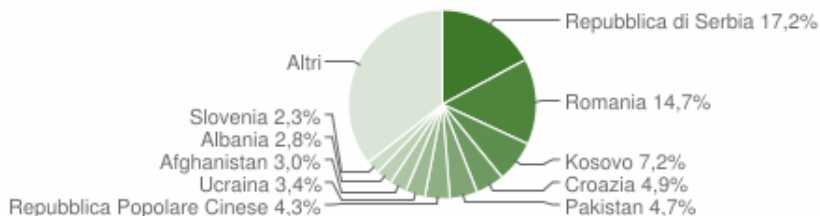


Figura 4 Percentuale di residenti a Trieste per Paese di provenienza – www.tuttitalia.it

Il numero di minori stranieri non accompagnati (MSNA) sul territorio del Friuli-Venezia Giulia al 2021 era di 2.854, di cui 861 nel Comune di Trieste, 860 dei quali maschi. Il 67% dei MSNA in carico ai servizi sociali regionali è rappresentato da minori provenienti da Bangladesh e Pakistan, di età compresa tra i 14 e i 17 anni (Immigrazione FVG, 2021, report online).

Da segnalare che il Friuli Venezia Giulia, secondo il *report* nazionale 2021 della Salute Mentale (SISM, 2021, report online), conta 241 persone straniere residenti in trattamento per problemi di salute mentale ogni 10.000 abitanti residenti stranieri, un numero di molto superiore alla media italiana di 105 (da definire se per maggiore attenzione alla salute mentale ed alla capacità di visione

etnopsichiatrica, se perché la Rotta Balcanica favorisca problemi di disturbo mentale per le esperienze che porta con sé, o perché il territorio porti a malessere o altri motivi più difficili da decifrare).



Figura 5 Scritta su muro a Trieste, zona Risiera di San Sabba – Fonte Fotografia scattata dall'autrice

“Si può parlare di identità culturale a Trieste nella misura in cui la si può descrivere come connotata, prima di ogni altra cosa, dalla multiculturalità, dalla presenza cioè di diverse comunità linguistiche, religiose, nazionali” (Bonomi & Pugliese, 2018, p. 167).

Trieste è una città di confine, stretta tra Carso e mare, a pochi chilometri dalla Slovenia, bilingue, vicina all’Austria con la quale condivide un passato comune nell’Impero austro-ungarico e città spesso considerata lontana e distante dal resto d’Italia.

Annessa all’Italia solo nel 1954 con sofferenze e trasferimenti forzati di molte famiglie oltreconfine, porta con sé l’apparente incoerenza di una città considerata laica, cosmopolita e aperta ma con segni di dolore, chiusura e violenza che paiono archetipi difficili da eliminare (si veda Figura 5 come rappresentazione simbolica). Nella città di Trieste sono presenti chiese delle principali confessioni che la abitano: greca ortodossa, serbo ortodossa, neogotica, protestante luterana, metodista, la sinagoga, la moschea, quelle cattoliche, in una convivenza plurale che resiste nel tempo. Questa grande apertura prende avvio nel 1719 con la fondazione del Porto Franco di Trieste ad opera di Carlo VI.

Trieste è anche la città dove Franco Basaglia e Franco Rotelli hanno cambiato la storia della psichiatria in Italia, dove è nata la prima cooperativa sociale nel nostro Paese (Cooperativa Lavoratori Uniti Franco Basaglia) e dove esistono centri di salute mentale distrettuali aperti (almeno un tempo) 24 ore al giorno (con un numero di prestazioni erogate per utente di circa 25, più del doppio della media nazionale e con un numero di ricoveri in SPDC⁷ costantemente al di sotto delle altre Regioni italiane – SISM, 2021, report online). A Trieste sono state create

⁷ SPDC: Servizio Psichiatrico di Diagnosi e Cura

come sperimentazione di successo le microaree, zone complicate della città in cui portare servizi e vicinanza, per uno sviluppo di prossimità, in modo anticipatorio e illuminato rispetto a quanto oggi si dice, dopo l'esperienza del Covid, sulla necessità di non centralizzare sanità e servizi. Le microaree, inserite anche in luoghi centrali e strategici della città, convivono con ricchezza e lustro in una vicinanza quasi unica sul territorio italiano.

Trieste è anche la città dell'accoglienza diffusa, dove storicamente le comunità di accoglienza dei migranti sono distribuite in case appartamento nel centro città, per un retaggio storico e culturale di efficacia dimostrata, anche attraverso la questione microaree.

Ma Trieste è anche altro.

Trieste è l'unica città italiana dove è presente un campo di concentramento che aveva al suo interno un forno crematorio, la Risiera di San Sabba. "La società multiculturale è potenzialmente una società altamente conflittuale. La violenza è una sorta di invitato di pietra del banchetto multietnico: è elemento latente nelle dinamiche del riconoscimento-disconoscimento, nella percezione e nella costruzione simbolica dell'Altro" (Parotto, 2011, p. 40). La Federazione del fascio di Trieste nel 1921 contava circa 14.000 iscritti, la prima a livello nazionale; in Piazza Unità d'Italia, la piazza affacciata sul mare, simbolo architettonico di apertura senza filtri sul mondo, si è affacciato Benito Mussolini per la promulgazione delle leggi razziali e qui, in un territorio che comprendeva anche Trieste, il Terzo Reich stabilì una "zona d'operazioni" sotto il diretto controllo civile ed amministrativo tedesco e non una zona solo occupata come nel resto del Paese.

Trieste nel 1937 porta avanti per opera dell'avvocato Piero Pieri, presidente della Provincia, la prima mappatura che prevedeva oltre 100 pagine di studi sulla presenza di ebrei in posti di rilievo politico ed istituzionale del Regno d'Italia, con un'evidente matrice antisemita.

Il fatto di essere luogo di confine ha favorito l'estrema nazionalizzazione politica e la diffusione del fascismo, anche e soprattutto in chiave protettiva dal nemico

sloveno e croato (fascismo di confine). La politica di assimilazione⁸ forzata delle popolazioni slovene e croate in Italia ha portato addirittura all'obbligo di italianizzazione dei cognomi, come in una profonda revisione (e in alcuni casi anche perdita) dell'identità.

Questa ambivalenza o, come forzatamente definito prima, incoerenza della città di Trieste, pare confrontare chiusure e aperture in una visione a fisarmonica, due filosofie inconse che qualcuno attribuisce alla presa di potere alternata di una *élite* cosmopolita contrapposta ad una realtà piccolo borghese *xenofoba*.

Come Parotto propone, una delle questioni che si affacciano è quella di “stabilire se il passato ‘multiculturale’ di Trieste, la sua identità ‘difficile’, abbia influito e influisca sull’integrazione delle comunità di nuova immigrazione” (Parotto, 2011, p. 41). Per rispondere a questa domanda non facile, Giuliana Parotto, nel capitolo “Il linguaggio del multiculturalismo. Trieste cosmopolita tra identità e differenza” (Parotto, 2011, pp. 39-63), identifica il calzante esempio della proposta della comunità musulmana di costruire una nuova moschea in città nel 1998: “la proposta è ricca di implicazioni identitarie: una comunità, già presente sul territorio, vuole inserirsi, con pari dignità, nel tessuto cittadino e divenire ‘visibile’” (Parotto, 2011, p. 57). La politica di quel momento vede in questa possibilità il realizzarsi della vera essenza di una Trieste inclusiva, di quella cultura naturalmente internazionale e l’esito finale di una relazione durata quasi due secoli tra la città e la religione islamica. La città è distante solo 300 km dalla città musulmana più vicina, titola il giornale locale in quei momenti, cosa che ci ricorda che nell’area balcanica una percentuale elevata della popolazione (diversa per ogni Paese) è vicina all’Islam.

L’opposizione politica e una parte della cittadinanza insorgono alla notizia, immaginando un “luogo dove si praticerebbero barbare attività come l’infibulazione o lo sgozzamento di animali” e si vedrebbe “un crescente numero

⁸ L'assimilazione culturale è un tipo particolare di acculturazione. Con questa espressione si intende quel processo per cui un individuo o un gruppo abbandona la propria cultura e cerca di assumere quella dominante (Wikipedia – consultata il giorno 31/08/2023).

di reati in Italia ad opera di extracomunitari che nella stragrande maggioranza sono musulmani” (Parotto, 2011, p. 59).

Ciò che va sottolineato ai fini di questa valutazione è la rinuncia della comunità musulmana alla realizzazione dell’opera, per riproporla successivamente, forse in tempi più maturi e vederla completata nell’autunno 2015 nel Centro Culturale Islamico di Trieste.

Andando brevemente in una panoramica sul mondo islamico a Trieste, risulta complicato identificare il numero di musulmani residenti o dimoranti nella città; Battera (2011) rileva un numero di circa 2.400 musulmani culturali (provenienti da paesi in larga parte islamizzati), circa l’1% della popolazione totale e il 10% dei/delle residenti stranieri/e. La provenienza è la più svariata, dai Balcani, dall’Asia, dall’Africa, con differenze rilevanti in termini di approccio alla religione, tipo di pratica e gruppi di aggregazione e quindi con una difficoltà di generalizzazione di pratiche. “Vi è la tendenza in alcuni paesi (specie nel Regno Unito) da parte delle *leadership* musulmane di vedersi riconosciuti come gruppo etnico, indipendentemente dalla religiosità degli individui (fino all’assurdo di parlare di ‘musulmani atei’)”. Questo è favorito dalla tendenza del potere pubblico di individuare “un rappresentante unico per l’insieme dei musulmani” (Battera, 2011, p. 149, Nota 2). Aspetto che allontana decisamente da una visione interculturale per andare verso una multiculturalità difensiva. Vero è che esiste una spinta a livello europeo verso il “comunitarismo” in chi proviene da Paesi di stampo musulmano, che porta ad una tendenza aggregativa per nazionalità piuttosto che per religione, con evidenze di scontri anche sull’approccio diverso alla religiosità.

A tal proposito interessante evidenziare che pare esistere una dimensione musulmana locale, intesa come un insieme di comunità islamiche che si creano nei territori anche e soprattutto della migrazione, con pratiche diverse e culti popolari (*folk islam*) ed una visione universale omogenea molto fedele alle scritture (*umma*). “Si tratta di un dualismo che ha implicazioni che trascendono la dimensione teologica, influenzando altresì l’organizzazione sociale e i luoghi di aggregazione” (Abenante, 2011, p. 127).

Ci sono studi controversi sull'esito della migrazione per le popolazioni di matrice musulmana, la visione più intuitiva porta ad evidenziare un rinforzo della componente religiosa universale e scritturalista dell'identità, scaturito dal confronto con altre popolazioni, religioni o altre modalità di affrontare la religione. Si passerebbe quindi da musulmani "per nascita", altrimenti chiamati musulmani etnici perché nati in famiglie musulmane, a musulmani "per scelta". Un altro fronte di studio rileva la difficoltà di prevedere la risposta emotiva e comportamentale al viaggio migratorio, diverso per ognuno, ricco di simboli e significati imprevedibili e che porta con sé una trasformazione religiosa e identitaria imprevedibile. "Il viaggio o la migrazione costituiscono un 'viaggio mentale, un atto di immaginazione' nel quale il migrante tende a re-immaginare sia il punto di partenza che il punto di arrivo. (...) Inoltre, una serie di recenti ricerche evidenzia che i musulmani mostrano la tendenza a utilizzare abilmente una serie multipla di identità locali e a connetterle e legittimarle, quando necessario, con il riferimento all'identità più ampia" (Abenante, 2011, p. 128).

Per quanto riguarda l'integrazione⁹, parola ampiamente definita e che meriterebbe molto spazio di approfondimento, la città di Trieste come il resto d'Italia vive simili realtà, fatte salve le specificità sopra descritte. L'Italia, nel Servizio per i rapporti con le confessioni religiose e per le relazioni istituzionali, non prevede un accordo di intesa con la comunità islamica presente sul territorio. Difficile identificarne le ragioni in poche righe ma è necessario interrogarsi sugli esiti pratici e simbolici di un approccio di questo tipo.

D'altro canto l'Italia, seppur storicamente influenzata dalla forte presenza del Vaticano nel suo territorio e definita dalla sua origine religiosa e valoriale di matrice cattolica, oggi risulta sempre più laica e secolarizzata (Trieste forse ancor di più per la sua laicità originaria), oltre che portatrice di percorsi di

⁹ "Con integrazione noi intendiamo i processi mediante i quali le relazioni con l'ambiente sono mediate in modo tale che le distintive proprietà interne e i confini del sistema come una entità sono mantenuti di fronte alla variabilità nella situazione esterna. Deve essere realizzato che l'auto-mantenimento di un tale sistema non è solo il mantenimento dei confini ma anche il mantenimento delle distintive relazioni delle parti del sistema entro il confine". (Parsons & Shils 1962, citato in Boccagni & Pollini, 2012, p.29).

individualizzazione sempre più diffusi e di declino dell'importanza della famiglia, fatta eccezione per quella nucleare come precedentemente esposto. La forte matrice religiosa di molti/e migranti stranieri/e musulmani/e può inficiare, quindi, il processo di integrazione come nello "scontro di civiltà" (Huntington, 1996) tra un Paese laico in cui politica e religione sarebbero distanti e uno meno civilizzato perché immerso nella religiosità?

Il *background* islamico può essere utilizzato come "capitale sociale" positivo e quindi come strumento interculturale di interazione con la società occidentale, arricchendola, oppure come metodo di fuga e di arroccamento dentro aggregazioni e convinzioni originarie o, infine, nascosto e mantenuto solo nel privato, per semplificare l'interazione (Colombo & Sciortino, 2002).

Il 1° dicembre 2000 a Trieste, durante la tavola rotonda "Islam e immigrazione: è possibile l'integrazione?", un rappresentante della comunità islamica della città si è fatto portavoce di una possibile soluzione per l'apparente incontrollabilità di flussi migratori locali, affermando che "per ottenere un permesso di residenza, i musulmani immigrati dovrebbero prima ottenere un certificato di frequenza alla moschea, che garantirebbe la loro onestà". Una frase in linea con un pensiero condiviso da molti musulmani ed una confusione tra politica e religione inaccettabile per l'opinione pubblica italiana. Ragionamenti non familiari per entrambe le parti, nascita di difese prodotte dalla non comprensione reciproca, che rendono difficile la convivenza. "Ai musulmani viene continuamente richiesto, come condizione per la loro integrazione, di mostrare le proprie credenziali democratiche, mentre nessuna prova viene chiesta a chi sostiene il contrario (...). La scelta stessa delle immagini, si fa notare, è indicativa: per esempio la preghiera islamica è sempre fotografata da dietro, nel momento della prosternazione, suscitando nell'osservatore occidentale l'immagine del ridicolo e della sottomissione, e non nel momento in piedi con le mani alzate, che evocherebbe invece sentimenti di pace e composta meditazione" (Colombo & Sciortino, 2002, p. 164).

Il progetto di Comunità di Pratica Interculturale prende avvio a valere sul Progetto Attivagiovani¹⁰ della Regione Friuli-Venezia Giulia, nato per favorire l'inserimento di giovani tra i 18 e i 29 anni nel tessuto sociale, economico della Regione, partendo dalle loro risorse e preferenze.

Gli/le iscritti/e al percorso sono stati/e 10, Shazaib, Baqar, Adil, Murtaza, Noorani, Sara, Teresa, ChiaraStella, Emma, Alessia. I ragazzi tutti arrivati attraverso percorsi di migrazione non accompagnata dal Pakistan e Afghanistan, musulmani, le ragazze cittadine italiane e più o meno stabilmente residenti a Trieste, con appartenenza religiosa non ben identificabile. La conformazione del gruppo è nata da un casuale passaparola.

Le attività previste per il gruppo prendevano spunto da due percorsi "generici ed istituzionali", nati dalla *partnership* con la Cooperativa Sociale Onlus Agricola Monte San Pantaleone di Trieste, nata nel 1978 dal percorso di deistituzionalizzazione del manicomio portato avanti da Franco Basaglia e Franco Rotelli ed oggi attiva nell'inclusione lavorativa e in progetti di innovazione sociale, insieme a IRES FVG (Istituto di Ricerche Economiche e Sociali) come capofila del percorso Attivagiovani nella città.

Il primo percorso è stato chiamato "*Team Building Peripatetico*", prevedeva 28 ore di attività con la finalità di percorrere la Trieste interculturale, nei suoi angoli inaspettati e suggeriti dall'esperienza dei singoli che di volta in volta diventano guide culturali. Da questo percorso è nata una mappa di Trieste rivisitata dall'esperienza collettiva, come oggetto di confine "tipo ideale o platonico"¹¹, da cui sono derivati nuovi significati, simboli e attaccamenti su cui orientarsi o da cui farsi orientare nella vita quotidiana. La mappa è stata illustrata da Carlotta Zanettini, una artista triestina. "*The image of the journey far from home is only apparently the opposite of domestic cultural transmission; in reality, it is its other face. The **maps** of our tradition were given to us to explore reality and the fruits of our explorations are the tales of new things we have seen thanks to those maps and, in some cases, in spite of them*" (Mantovani, 2000, p. 120).

¹⁰ <https://attivagiovani.fvg.it/>

¹¹ Per la definizione si veda il Capitolo 1, paragrafo 1.1

Il secondo percorso, “Eccellenze del territorio”, questa volta di 34 ore, prevedeva l’incontro con esperienze virtuose e persone “importanti” per uno/a o per molti/e, in materia di interculturalità, cultura in genere, politica, sociale, accoglienza, intrattenimento e altro. L’obiettivo in questo caso era quello di ampliare le relazioni, le conoscenze e le curiosità nei confronti di realtà che potevano uscire da un percorso abituale.

Gli incontri con attori, attrici e organizzazioni del territorio hanno favorito l’accostamento di diverse comunità di pratica, quella interculturale del progetto e altre che potevano anche essere apparentemente molto distanti. Questi incontri “di confine” sono stati di tre diverse tipologie:

- Faccia a faccia: per favorire relazioni dirette e sincere sulle pratiche o entro la pratica, con uno svantaggio derivato dalla visione parziale dell’altra realtà. Un esempio di questo è stata la chiacchierata con un giudice in carica presso un Tribunale regionale che, come parte di una comunità di pratica istituzionale ha dato la sua visione del contesto, visione importante e supportiva, ma per forza limitata alla generalizzazione.
- Immersione: la visita immersiva nell’”altra pratica” dove vedere in maniera chiara anche l’impegno dei membri di quella comunità nel loro confine interno. Un incontro di questo tipo è stato fatto con DonK Humanitarian Medicine¹², organizzazione di medicina umanitaria che lavora sul territorio nazionale proprio a partire dalla città di Trieste.
- Delegazioni: un incontro tra delegazioni di comunità di pratica con la finalità di rinegoziare i propri significati e con il rischio di spingere le diverse pratiche a chiudersi di più. Un incontro di confine come questo, con i suoi rischi, può anche produrre però una nuova pratica imprevedibile. L’esempio più rilevante di questa attività corale è stato l’incontro, in territorio neutro, della comunità di pratica del progetto con altre comunità di giovani locali presso il Polo Giovani Toti di Trieste (luogo appunto di aggregazione giovanile di proprietà del Comune di Trieste). Questo incontro ha generato una condivisione di emozioni e

¹² <https://lnx.donkkm.org/>

storie inaspettata, un riconoscimento e una accettazione reciproche, anche attraverso l'offerta di cibo che ciascuno ha portato.



Figura 6 Copertina del libro *Storie da Stereotipi*

Da tutte queste attività progettuali è nato un libro intitolato "Storie da stereotipi" (Figura 6), che contiene brani scritti dai ragazzi e ragazze del progetto di comunità di pratica interculturale, arricchiti da curiosità e esperienze, con il coordinamento della scrittrice e giornalista triestina (Emily Menguzzato) e le illustrazioni della stessa artista che si è occupata

della mappa del precedente percorso, inclusa nel testo stampato. Il libro è stato diffuso nella città gratuitamente.

Anche nel caso del libro ricorre la parola "confine", "oggetto di confine", inteso come luogo di incontro di diverse comunità di pratica che interagiscono su un confine immaginario: ragazzi/e che frequentano l'università, adulti/e che lavorano sul territorio, giovani migranti che stanno percorrendo la strada dell'accoglienza, giovani o adulti/e stranieri/e che hanno trovato il loro spazio locale, uffici istituzionali con i/le propri/e impiegati/e, che attraverso le pagine rivivono e approcciano la comunità di pratica interculturale, in maniera forse generativa di altri percorsi immaginati o realizzati.

Questo libro come oggetto di confine riassume le caratteristiche che Leigh Star identifica a tal proposito (Star, 1989):

- Modularità: come capacità di mostrare prospettive diverse in un medesimo oggetto. Nel libro vengono soddisfatti i lettori e le lettrici che cercano l'emotività, chi il racconto biografico, chi l'intrattenimento, sempre con un unico fine, quello di condividere un percorso in maniera non stereotipata.
- Astrazione: nell'oggetto di confine saranno necessariamente presenti alcune caratteristiche ma ne saranno taciute altre: la mappa dell'intercultura contenuta nel libro non ha la presunzione di essere la mappa di tutta la

popolazione triestina, ma vuole solo rappresentare un percorso accompagnato da simboli evocativi, per mostrare una prospettiva.

- Adattamento: l'oggetto di confine si adatta a persone e contesti diversi. Il libro è servito a chi lo ha scritto, a chi ne ha suggerito un'evoluzione piuttosto che un'altra, alle Istituzioni, ai ragazzi e ragazze che lo leggeranno in futuro, alle comunità di accoglienza per approfondire aspetti spesso oscuri, agli studenti e studentesse delle scuole e, soprattutto, a chi in quel libro viene rappresentato.

- Standardizzazione: l'oggetto di confine pone dei limiti derivati dalla forma stessa dell'oggetto (il libro è fatto di carta, non posso metterci dentro tutto ma solo quello che può essere tradotto in carta leggibile, cosa che impegna alla riflessione, all'adattamento).

La comunità di pratica si è formata partendo da una progettazione formale e istituzionale, fatta di una serie di artefatti culturali che si sposano molto bene con le modalità di vita occidentali: lunghe schede di iscrizione con questionari a valenza statistica che fungevano da iniziale reificazione e potevano limitare la partecipazione dei ragazzi migranti, in difficoltà per la comprensione di alcuni aspetti, oggettivamente lontani da alcune domande e risposte, annoiati dalla procedura. Il supporto all'iscrizione in un luogo di intrattenimento e festa e quindi in deroga alla reificazione attraverso processi partecipativi, ha consentito di completare una prima fase "rischiosa". Alla luce di quanto fatto, si può ipotizzare che la formalizzazione dell'appartenenza a questa comunità, seppur con l'impossibilità di turnover dei ragazzi e le ragazze che, invece, in termini di partecipazione avrebbe potuto favorire una certa forma di apprendimento, abbia però consentito la creazione di un confine interno e la creazione di un gruppo sociale, agevolandone la coesione. La parziale progettazione, che ha visto coinvolti/e alcuni/e coordinatori e coordinatrici per la definizione di linee guida della comunità di pratica, non ha potuto immaginare e controllare del tutto (fortunatamente) l'andamento e gli esiti delle pratiche avviate nel periodo in cui si è svolto il progetto, durante il quale ci sono stati eventi inaspettati e traiettorie imprevedibili, come il passaggio di proposte e di coordinamento da una persona all'altra. In particolare, è capitato spesso che gli incontri più riusciti fossero quelli

in cui era presente il cibo, probabilmente perché aspetto di riconoscimento identitario e di forte condivisione per entrambe le culture nell'incontro.

Analizzando brevemente le tre caratteristiche principali della comunità di pratica, nel progetto interculturale si possono evidenziare:

- Un repertorio condiviso: dato soprattutto dalla comunicazione tramite un gruppo WhatsApp. Il gruppo creato è diventato una forma di aggiornamento sulle attività, un manuale di condivisione, una risorsa ambigua (per linguaggi differenti, per difficoltà di comprensione delle disponibilità e altro) e di impegno.
- Un'impresa comune: l'obiettivo di arrivare alla stesura del libro collettivo.
- Un impegno reciproco: non si può dire che tutti e tutte i/le partecipanti alla comunità di pratica abbiano mostrato lo stesso livello di impegno nelle attività pratiche proposte. E questo aspetto è ben delineato anche da Wenger (2006, pp. 90-91) nell'"esclusione della omogeneità" come requisito necessario. Difficile anche comprendere se la partecipazione sia l'unico indicatore di impegno verso la comunità di pratica, considerando che esistono anche diversi aspetti di reificazione che, anche se non evidenti, potrebbero valorizzare l'impegno individuale. Nei mesi di progetto si sono evidenziate interrelazioni e manifestazioni di supporto (anche non richiesto) che potrebbero diventare indicatori di impegno reciproco, come il caso di una delle ragazze che ha cercato casa ad uno dei partecipanti in difficoltà o quello della preparazione di cibo di uno dei ragazzi per la festa al Polo Toti, a cui non avrebbe nemmeno potuto partecipare.

Il progetto ha visto la presenza di alcuni soggetti con funzione di "intermediazione", intesa come relazione tra le comunità di pratica e le stesse con l'ambiente esterno (Eckert, comunicazione personale citata in Wenger, 2006). Di particolare rilievo la figura di un uomo pakistano, Alì Mudassar, arrivato in Italia con grandi sofferenze sette anni fa e oggi inserito nel contesto cittadino in maniera quasi unica. Alì, attraverso la sua multi-appartenenza e espressione identitaria (nel progetto fa il docente/mediatore, lavora come educatore in un Centro Diurno per senzatetto, fa parte della comunità islamica, fa il volontario nella Comunità di Sant'Egidio e molto altro) è riuscito a stimolare connessioni

inaspettate tra comunità lontane, ha contribuito alla creazione di reti, ha reso fluido un percorso diventando un ponte. Ma “lo sradicamento è un rischio professionale dell’intermediazione. (...) Gli intermediari devono spesso combattere contro due tendenze opposte: una tendenza centripeta che li spingerebbe a diventare membri a pieno titolo della comunità e una tendenza centrifuga che ne fa degli intrusi da respingere. In effetti, il loro contributo sta precisamente nella capacità di non stare né dentro né fuori” (Wenger, 2006, pp. 128-129).

Parlando di apprendimento, la neonata comunità di pratica ha portato ciascuno dei suoi membri, a volte per obbligo altre per impegno, a conoscere nuovi e diversi modi di vivere e di affrontare le situazioni, attraverso uno scambio generazionale e culturale. Si può ipotizzare che ci siano stati apprendimenti precedentemente definiti costruttivisti, attraverso la formazione di nuovi significati condivisi nella relazione. La città di Trieste è stata vista in modi diversi, le culture che si sono confrontate hanno forse perso qualche stereotipia, la vicinanza ha alleggerito alcune tensioni. In aggiunta si può immaginare (o sperare) che, con uno sguardo accurato sui processi e gli esiti, si potrebbe verificare una qualche forma di apprendimento sociale, avvenuta attraverso l’assidua frequentazione di possibili modelli di riferimento (come nell’esempio di Alì Mudassar, considerabile un *peer* dai ragazzi migranti della comunità, ma che rappresenta del tutto e per tutti/e un esempio di evoluzione interculturale).

Tra le negoziazioni di significati va citata la condivisione nel gruppo della storia di Renato Rosaldo (Spiegel, A., (2017). Online), famoso antropologo, e della sua elaborazione del lutto della moglie Shelly. Rosaldo, nella sua immersione etnografica nella popolazione Illongot, apprende l’esistenza della parola “liget”, a suo avviso impossibile da tradurre nella propria madrelingua e anche, se condividiamo il legame consecutivo tra pensiero e linguaggio, complessa da comprendere. La parola diventa chiara a Rosaldo quando Shelly viene a mancare improvvisamente per una caduta dalle altissime scogliere della zona in cui stavano svolgendo le loro ricerche. Quella parola fatta di “caos e violenza incontenibile” dà voce al suo dolore.

Durante le attività della comunità di pratica è capitato di ragionare sulla parola “obbedienza”, letta in una fotografia degli anni Settanta scattata nell’ex Ospedale Psichiatrico di Trieste. La fotografia citava la frase “donne, l’obbedienza non è più una virtù”; una frase che è stata volontariamente scelta per capire in quale mondo culturale, stereotipato o finalmente compreso, si sarebbe arrivati nel dialogo tra ragazze occidentali e ragazzi asiatici musulmani. La parola obbedienza per la cultura occidentale, almeno quella percepita dal gruppo, rimarcava una necessità di emancipazione e liberazione, per i ragazzi pakistani mostrava una possibilità di triplice valenza. Di seguito le parole in lingua Urdu che sono state associate all’italiana “obbedienza” e le traduzioni dei ragazzi stessi:

- Pharamaabaradaar ee: significa eseguire qualunque ordine ti venga dato senza alcun motivo;
- Hukm maanana: significa fare tutto ciò che il tuo anziano o una persona grande ti chiede senza flessibilità;
- Itata karna: è ciò che fai senza essere adescato o messo sotto pressione da nessuno.

Nel caso delle tre parole l’obbedienza sembra stare in un continuum di scelta, accettazione, fino alla forzatura, tre significati che aprono una piccola finestra per comprendere alcune differenze culturali evidenti, nel femminile come nell’accudimento generazionale.

A proposito di questo, è capitato spesso che durante le riflessioni collettive si parlasse di “matri e padri” e di rispetto e cura loro dovuti. Secondo il modo di vedere dei ragazzi, in una chiave che richiama il sé interdipendente della Figura 1 (capitolo 1), il ciclo di vita della famiglia prevede un debito dei/delle figli/e nei confronti delle generazioni anziane, che devono essere accudite fino alla fine della loro vita. I ragazzi hanno più volte mostrato forti perplessità nei confronti dell’istituzione occidentale della casa di riposo o RSA (Residenza Sanitaria Assistenziale), aberrazione ingiusta e per loro incomprensibile. Il dibattito ha visto un sostanziale allineamento anche delle ragazze e dei/delle coordinatori/trici sulla necessità di rivedere un modello di cura spesso violento e disimpegnante,

a cui va però affiancata la contraddizione che vede la donna occidentale spesso sopraffatta dalla funzione di cura, degli anziani come dei figli.

Nel confronto tra i sé interdipendente e indipendente come traiettorie delle due culture (per usare una generalizzazione a volte troppo forzata), si è anche scoperto come un'educazione al sonno incentrata sull'autonomia in Occidente (non a caso esistono libri su come far addormentare i bambini piccoli nel loro letto fin dai primi mesi di vita) si scontri con il sonno condiviso da madre e figli/e di età inferiore ai 13/14 anni nell'esperienza dei ragazzi pakistani. Un livello familiare simbolico che gioca sui poli affettivo e etico in maniera diversa (Gambini, 2007). Queste costruzioni di diverse realtà hanno obbligato tutti e tutte ad una riflessione non tanto su cosa sia giusto o sbagliato, ma piuttosto su come possano esistere vite possibili, diverse da quelle a cui siamo abituati/e.

Nella neoformata comunità di pratica, si sono attraversate quindi tematiche importanti e "rischiose", come quelle religiosa e femminile.

In particolare, un incontro con la vicepresidente e responsabile cultura dell'Associazione culturale islamica di Trieste e della Venezia Giulia ha consentito di lavorare su stereotipi e pregiudizi occidentali legati all'Islam, oltre che sulle differenze interne alla religione musulmana, fatta di persone delle più svariate provenienze e portatrici di diverse modalità di interpretazione delle scritture.

Per quanto riguarda invece la questione femminile, aspetto molto delicato nel confronto tra occidente e altre culture, si è deciso di fare alcuni incontri tra le donne della comunità di pratica dopo aver letto il libro di Rafia Zakaria, "Contro il femminismo bianco" (2021), per lasciare che il dibattito fosse elaborato dentro a chi è davvero parte del discorso.

Facendo riferimento a questi due aspetti identitari e complicati, religione e femminile, si è chiarito come in questa comunità di pratica non tutto potesse essere condiviso e "riconciliabile", soprattutto per via delle multi-appartenenze dei singoli componenti del gruppo.

Diverso è stato l'approccio nei confronti dell'omosessualità che ha visto un incontro molto più facile delle due culture: nel dialogo sui diritti c'è stato un accordo comune sulla necessità che vengano garantiti in maniera universale,

diversa è la scelta individuale e religiosa, che porterà eventualmente il singolo ad evitare comportamenti non conformi (“non esistono solo musulmani in Pakistan e lo stato deve garantire i diritti di tutti, come sta avvenendo con una nuova legge approvata circa due mesi fa”, affermano due dei ragazzi pakistani in uno degli incontri).

Per quanto riguarda la continuità (o discontinuità) delle pratiche, la naturale evoluzione della comunità di pratica interculturale ha portato ad una apertura verso l'esterno: sono stati fatti seminari all'Università di Trieste per presentare il progetto, che hanno portato anche allo scambio di nuovi contatti; sono stati progressivamente aperti gli incontri di progetto a persone esterne, con una evoluzione verso “gli scambi con delegazioni” citati in precedenza. Questo processo, in un'impossibilità di prevedere se la comunità creata sopravviverà al termine del progetto formale, lascia uno spiraglio verso l'attivazione generativa di altre comunità o di apprendimenti positivi e collettivi.

Avvicinandosi seppur parzialmente alle teorie dei gruppi, il progetto di comunità di pratica interculturale ha evidenziato alcune caratteristiche interessanti nelle dinamiche gruppali e in particolare:

- Il gruppo nato per questo progetto è un gruppo istituzionale, a cui si sono iscritte liberamente persone attraverso un percorso però standardizzato. In relazione a questo aspetto, il gruppo ha dovuto sottostare a norme e burocrazia (come limiti di orario e di attività, la compilazione del registro e altro) che lo hanno reso un gruppo formale. La finalità del gruppo è secondaria, legata quindi ad un obiettivo finale, anche se probabilmente un obiettivo primario di interazione ha attraversato il gruppo fin dall'inizio.
- Il gruppo in questione è definibile piccolo gruppo, fatto di meno di 12 persone.

Questo ha consentito di creare una dimensione di sicurezza in cui trovarsi a proprio agio e esprimersi, ma forse ha limitato la capacità di cambiamento (“cambio di identità” per Friedman, regressione per Freud e in parte Bion) che nel grande gruppo diventa una priorità quasi immediata. L'idea del “modello a *sandwich*” (Friedman, 2021) per gestire percorsi interculturali di comprensione reciproca, racconta proprio della possibilità

di incontrarsi nel grande gruppo solo dopo e prima di aver contenuto le difficoltà dentro al piccolo gruppo.

- Per alcune persone più fragili la costituzione di questo gruppo, così presente in un dato tempo, ha creato una forma di aggrappamento e di ricerca di omeostasi con forte resistenza alla chiusura del progetto (qualcosa di simile all'assunto di dipendenza di Bion). Usando una metafora sistemica, si è prodotta una forma di invischiamento nel gruppo, facile da gestire per la maggioranza dei componenti, ingombrante per chi ha mostrato difficoltà nel sopportare questo "abbandono". È utile citare il richiamo al disturbo della relazione oblativa (Friedman, 2021) per la necessità di eroismo, cura e identificazione di qualcuno nel progetto, che ha spinto a tratti verso atteggiamenti di allontanamento.
- Le tre aree mentali di gruppo (Silvestri & Ferruzza, 2012) identificate nel livello interattivo, istituzionale e etnico ben rappresentano le dimensioni che si sono alternate nei mesi di formazione della comunità di pratica. La comunicazione nel qui e ora, la percezione degli eventi legata alle proprie istituzioni di appartenenza reali (i luoghi in cui si lavora o studia, la famiglia se presente, altri gruppi di riferimento formalizzati e altro) e mentali (in particolare i valori originari) e tutti gli aspetti sensoriali legati alla propria identità primaria (le immagini, i suoni, gli odori, i sapori dei cibi, i richiami e gli allontanamenti mnestici), hanno contribuito alla creazione del sé grupale in una continuità dinamica.

Transitando attraverso la dimensione interculturale, va citata in particolar modo l'esperienza di uno dei ragazzi pakistani, che si è trovato ad affrontare un ritorno "a casa" dopo anni di permanenza in Italia e a rivivere una cultura che guardava solo da lontano da troppo tempo. Un matrimonio a sorpresa, la necessità di affrontare la perdita del padre e le abitudini, anche affettive, della famiglia, lo hanno portato molto vicino a quanto si conosce dell'esperienza di Alvar Nuñez: "Sono cambiato", dice, "ho preso cose di qua e quando torno in Pakistan non sono più come loro e mi vergogno però di non emozionarmi più come loro, di non essere più così".

Attraverso ore di *storytelling* individuale e collettivo, esperienze come queste sono state elaborate in gruppo e sono state progressivamente svelate, senza una vera consapevolezza di ciò che stava succedendo. Il gruppo, ad esempio, ha deciso di condividere un piccolo viaggio in traghetto, durante il quale sono stati affrontati temi delicati e a tratti dolorosi, con il tentativo di “sovrascrivere” una memoria di viaggio precedente attraverso un’elaborazione comune.

La volontà di portare avanti percorsi di *storytelling* misto, fatto da tutti i componenti del progetto, che siano ragazze italiane o ragazzi migranti e fatto al termine del progetto, ha avuto l’obiettivo di evitare “pratiche di inflazione identitaria” (Manocchi, 2014, p. 397), che spesso accompagnano la narrazione sulla migrazione attraverso storie che sono volontariamente raccontate per creare una vittimizzazione di sopravvivenza. Alla fine del progetto tutti i componenti della comunità avevano avuto modo di elaborare un percorso collettivo in cui assicurarsi la tranquillità di essere sé stessi. “Il rifugiato è tenuto al di fuori del diritto, proprio in quanto imprigionato in apparati legislativi, burocratici e tecnici che lo de-umanizzano, rendendolo un oggetto ‘sacro’ (Agamben, 2003) e quindi sacrificabile alle logiche che si pongono come principale, taciuto, obiettivo la preservazione del sistema” (Manocchi, 2014, p. 405).

2.2. L’analisi fotografica come strumento di cambiamento

Le foto hanno accompagnato il progetto dall’inizio alla fine. La condivisione di foto personali o gruppali su WhatsApp si è evoluta nel tempo come strumento comunicativo che rispecchiava l’andamento della fiducia e delle relazioni che si stavano instaurando. La tendenza generale ha visto una prima fase, lunga, di foto fatte quasi solo dai coordinatori e coordinatrici del progetto, con qualche eccezione condivisa con fatica. Si è arrivati al termine del percorso con una miriade di foto fatte e inviate da tutti/e i/le ragazzi/e, foto divertenti, provocatorie, ambiziose.

La tecnica VEP (*Visitor Employed Photography*), adatta a valutare la percezione dei luoghi, viene utilizzata nella ricerca antropologica, sociologica, psicologica e

non solo, per favorire narrazioni simboliche anche in campo interculturale e dentro le più svariate differenze di età e scolarizzazione, proprio perché riduce la complessità del confronto e facilita l'espressione. La VEP risultava interessante in associazione al progetto di comunità di pratica interculturale perché consona alla procedura peripatetica di attraversamento dei luoghi. Con la VEP si procedendo in mano al "visitatore" una macchina fotografica e si definiscono criteri di produzione fotografica a cui segue un'intervista più o meno approfondita che aiuta a far emergere una narrazione più complessa.

Similmente il *photovoice* è una tecnica di ricerca-azione sociale che si svolge in gruppo, finalizzata soprattutto a dare voce a chi viene generalmente escluso dai processi decisionali, in modo da consentire anche l'attivazione di processi di cambiamento. La tecnica del *photovoice* prevede una fase di preparazione, in cui si definiscono temi, strumenti e procedure, una fase di attuazione in cui si scattano le fotografie e se ne discutono i dettagli, sempre contestualizzandoli e, da ultimo, la fase di comunicazione e presentazione dei risultati alla comunità allargata, con l'obiettivo della trasformazione. L'approccio del *photovoice* è stato utile nel progetto di comunità di pratica interculturale perché fonte sia di auto e etero analisi sia di produzione di un cambiamento potenziale.













Ai ragazzi e alle ragazze del progetto è stato chiesto fin dall'inizio di condividere tutto il materiale fotografico che ritenevano opportuno e utile al gruppo e da questa richiesta sono scaturite naturalmente evidenti differenze tra i/le partecipanti. Chi è abituato/a a vedersi e vedere il mondo attraverso le foto e la condivisione ha continuato ad esporsi in questo modo, altri/e hanno utilizzato poco questo strumento, forse per una predisposizione individuale, forse per il modello relazionale e i ruoli che nel gruppo sono andati formandosi.

La vera e propria elaborazione delle fotografie è avvenuta in una giornata di fine progetto, attraverso l'esposizione, su una tavola, delle foto fatte nel tempo da ragazzi e ragazze (sono state escluse le foto dei/delle coordinatori/trici, anche se probabilmente hanno influenzato fino dall'inizio la produzione fotografica impostandone il metodo e le tipologie). Non è stata fatta alcuna selezione delle immagini condivise dai ragazzi e dalle ragazze, se non per quanto riguarda doppioni o immagini similari. Si troveranno quindi foto che apparentemente non

hanno nulla a che fare con il progetto stesso, ma per qualche motivo sono state condivise dai/dalle partecipanti del progetto. Le foto vengono riportate qui di seguito, con la numerazione corrispondente:

<p>FOTO1</p> 	<p>FOTO2</p> 	<p>FOTO3</p> 
<p>FOTO4</p> 	<p>FOTO5</p> 	<p>FOTO6</p> 
<p>FOTO7</p> 	<p>FOTO8</p> 	<p>FOTO9</p> 
<p>FOTO10</p> 	<p>FOTO11</p> 	<p>FOTO12</p> 

<p>FOTO13</p> 	<p>FOTO14</p> 	<p>FOTO15</p> 
<p>FOTO16</p> 	<p>FOTO17</p> 	<p>FOTO18</p> 
<p>FOTO19</p> 	<p>FOTO20</p> 	<p>FOTO21</p> 
<p>FOTO22</p> 	<p>FOTO23</p> 	<p>FOTO24</p> 

<p>FOTO25</p> 	<p>FOTO26</p> 	<p>FOTO27</p> 
<p>FOTO28</p> 	<p>FOTO29</p> 	<p>FOTO30</p> 
<p>FOTO31</p> 	<p>FOTO32</p> 	<p>FOTO33</p> 
<p>FOTO34</p> 	<p>FOTO35</p> 	<p>FOTO36</p> 



L'obiettivo dell'analisi delle immagini era quello di valutare il progetto di comunità di pratica interculturale con un indicatore qualitativo che potesse far comprendere se ci sono state modifiche reali o simboliche sia nell'attaccamento dei ragazzi e delle ragazze alla città di Trieste, sia nell'atteggiamento verso la comunità di pratica stessa. Nella definizione di *place attachment* la componente simbolica e di significato dei luoghi viene espressa attraverso un'oggettivazione di qualcosa che contribuisce al mantenimento di quell'attaccamento (*place meanings*) e questo riesce ad essere facilmente espresso attraverso l'immagine visuale.

Un cambio inconsapevole di significati verso una maggiore apertura e positività verso l'altro/a e la città potrebbe mostrare l'utilità di progetti come questo, per contro uno stallo o una chiusura in difesa delle culture in avvicinamento ci mostrerebbe la necessità di rivedere alcuni passaggi del percorso per renderlo più utile.

2.3. Il focus group

Dopo aver esposto le immagini ai ragazzi e alle ragazze, è stato sottoposto loro un questionario che qui di seguito viene riportato (Figura 7):

Nome e Cognome del ragazzo/ragazza: _____

Focus group 4 giugno 2023:

DOMANDE:

- 1) Quale o quali foto sono per te più rappresentative dell'inizio di questo progetto? Non devi scegliere qualcosa che è stato davvero scattato all'inizio. Ma solo che ti fa tornare con la mente ai primi giorni in cui ci conoscevamo.

NUMERO _____

- 2) Quale o quali foto sono per te quelle che raccontano invece la fine del progetto? Anche in questo caso va bene una foto fatta in qualunque momento, non per forza alla fine.

NUMERO _____

- 3) Quale o quali foto ti fanno pensare a quello che provi per la città di Trieste?

NUMERO _____

- 4) Riesci a dire perché? Senza pensare troppo, va bene anche una parola, un'emozione, qualunque cosa.

- 5) Riesci a riconoscere almeno una foto fatta da te? Se sì quale?

NUMERO _____

- 6) Ci sono foto che si somigliano? Come contenuto, come soggetto, come emozione? Scrivi quali e perché.

Figura 7 Questionario photovoice

La prima e la seconda domanda avevano l'obiettivo, se unite, di mostrare con una approssimazione qualitativa l'andamento del progetto e le modifiche, se presenti, dell'approccio culturale dei singoli, derivato dal contatto prolungato con culture differenti.

La terza domanda era legata al *place attachment* contestualizzato nel luogo di attività del progetto stesso. Questo per comprendere i significati che la città di Trieste suscita ai/alle partecipanti e, con il supporto della quarta domanda, a comprenderne meglio gli aspetti secondari e latenti.

La quinta domanda è stata sottoposta ai ragazzi e alle ragazze per mettere in collegamento con il progetto alcuni loro aspetti identitari. Si è immaginato che il riconoscimento di una foto, anche se non davvero scattata oppure scelta tra molte, potesse indicare una percezione di collocamento individuale. Può esserci inoltre l'utilità di valutare la correlazione tra queste immagini e quelle elencate nei punti precedenti e successivi.

L'ultima domanda ha avuto l'obiettivo di chiudere il ragionamento fatto dal/dalla partecipante aiutandolo/a a creare una narrazione sul percorso, progettuale, personale, interculturale, secondo gli aspetti che sono più salienti per ognuno/a. L'uso nel questionario di termini semplificati o il richiamo ad aspetti emotivi è da un lato collegato alla necessità di attivare contenuti latenti, dall'altro per consentire anche ai ragazzi con qualche difficoltà linguistica di esprimere la loro opinione senza necessità di eccessiva padronanza dell'italiano.

Vengono qui di seguito (Tabella 2) riportate le singole risposte dei/delle partecipanti.

		PARTECIPANTI							
		1 Maschio Pakistan 21 anni	2 Maschio Pakistan 21 anni	3 Femmina Italiana 21 anni	4 Femmina Italiana 23 anni	5 Maschio Pakistan 22 anni	6 Femmina Italiana 22 anni	7 Femmina Italiana 23 anni	8 Femmina Italiana 24 anni
DOMANDE (si veda Figura 7)	1	8,2	29	8,4	24	8,12,15	1,13,16,17	5,12	1
	2	28	20,28	13,24	35	28,34	22,24,28,33,34,36	1,22,28	11,19
	3	11	4,11	11,12	18	24,11,17,12	2,4,12,17,19,26	36,19,12	5,37
	4	Positività	Per il mare e per gli amici	(*) Per il mare	È un'unione, un caos da vivere	(*) Mare, la piazza	Mare, multiethnicità, nuove amicizie, vita "cittadina"	(*) 36 nuove relazioni, 19 passaggio e emblema	Trieste è casa, le risate con gli amici, entusiasmo e complicità.

								la 12 porta tra Trieste e qualcos'alt ro	
5	22	17,11,28 ,25,26	31	7	34,28,8,33 ,35,24	16			-
6	-	13,29,7 cucinare e mangiar e tutti assieme	(*) La felicità e l'amicizia in tutte	(*) 22,1,29,13 momenti in compagni a, cibo, che dialoghi 2,26,5,33, 28 allegria, insieme, cultura	22,24,34 perché mi piace!	(*) 20,22,24,2 6, 28,34,36 punto d'arrivo di un rapporto che si è evoluto	(*) Selfie	5, 6, 37 complicità, sintonia, casa.	

Tabella 2 Risultati del photovoice – Fonte: elaborazione dell'autrice

NOTE (*): per correttezza vengono qui riportate per intero le risposte troppo lunghe da inserire in tabella.

Partecipante 3 – risposta 4: “Ho scelto queste foto per il mare, che è la cosa a cui sono più legata a Trieste”. Risposta 6: “Secondo me tutte le foto di gruppo di assomigliano perché in tutte si vede la felicità e l’amicizia che si è creata nel gruppo.”

Partecipante 4 – risposta 6: “22,1,29,13: momenti in compagnia, accompagnati da un sacco di cibo, che hanno stimolato molti dialoghi e spunti di riflessione. 2,26,5,33,28: allegria, insieme, cultura.”

Partecipante 5 – risposta 4: “Perché in queste foto si vede bene mare, la piazza, io quando penso Trieste mi viene in mente mare, montagna, la bellezza della città.”

Partecipante 6 – risposta 6: “20,22,24,26, 28,34,36 perché esprimono il punto d’arrivo di un rapporto che si è evoluto: da un gruppo di persone accomunate dalla partecipazione al progetto a un gruppo di amici, con cui si può scherzare e stare in compagnia, così come si possono trattare argomenti talvolta delicati.”

Partecipante 7 – risposta 4: “36 per le nuove persone conosciute e i nuovi amici, la 19 perché ci passo per andare in Università ed è un po’ l’emblema di Trieste,

la 12 perché sullo sfondo dietro ad Alì ci sono le casette sopra la ferrovia e il tragitto che da Trieste mi porta a casa dei miei inizia da lì, quindi quella zona è un po' la porta tra Trieste e qualcos'altro."

Risposta 6: "le foto che si somigliano e forse anche quelle che mi piacciono di più sono i selfie perché siamo tutti sorridenti e anche se generalmente uno si mette in posa per un *selfie*, e anche noi in alcune foto abbiamo delle smorfie divertenti, mi sembrano comunque foto spontanee e da cui si vede che siamo un bel gruppo."

Partecipante 8 – risposta 6: "5, 6, 37 racchiudono tutte quella complicità, quel sentirsi in sintonia con l'altro e gustarsi il momento che io collego a casa."

L'analisi delle risposte è stata fatta collettivamente e ha prodotto il dialogo riportato qui di seguito (elaborazione personale riassuntiva), con indicazione dei parlanti attraverso le lettere C (Coordinatrici) e Px (Partecipante con il rispettivo numero di riferimento, recuperabile dalla tabella 2).

C: "P4, la 24 è l'immagine che ti fa venire in mente l'inizio del percorso."

P4: "Sì perché era davvero l'inizio del percorso e non sapevo nemmeno a cosa stessi andando incontro."

C: "Invece P5 8,12,15."

P5: "Perché era l'inizio quando abbiamo iniziato a fare le foto."

C: "La 12 è strano...come mai l'hai messa?"

P5: "Erano le prime volte e abbiamo fotografato Alì (il mediatore) da Piazza Unità."

C: "Quindi anche per te era l'inizio vero?"

P5: "La prima giornata in cui abbiamo fatto le iscrizioni per me era tutto un po' strano, non conoscevo tutti, poi quando abbiamo iniziato a giocare a pallavolo per me era tutto normale. Mi sembrava che ci fossimo conosciuti tutti un po' prima. Quindi l'inizio vero è stato quando abbiamo iniziato a fare le cose. La 15 perché proprio in quei giorni ho iniziato ad essere pratico con la moto, tante cose cambiavano e stavo iniziando una vita proprio diversa."

C: “Ma quindi questo gruppo lo vedi integrato nella tua vita (dato che associ cambiamenti importanti che ti riguardano all’inizio di questo percorso), oppure lo senti staccato?”

P5: “Non so come spiegarlo ma lo sento attaccato, altrimenti non lo farei. La mia vita è talmente impegnata che lo faccio perché lo sento attaccato anche con le mie emozioni. Fino ad ora ma anche avanti, andrò con me questo progetto. Questo progetto e io siamo cresciuti insieme, stiamo crescendo. Quando siamo stati in Università per il libro, sono andato la prima volta in moto.”

C: “P3 la 8 e la 4.”

P3: “Per me l’inizio del progetto è stato con il cibo. E l’altra perché ho iniziato a girare di più per la città con i ragazzi.”

C: “P7 ha messo invece la 5 e la 12. Ecco di nuovo la 12. P2 invece la 29, anche per te un inizio legato al cibo.”

P5: “Io ho messo la foto con il cibo come inizio perché era la prima volta che ci sedevamo ad un tavolo tutti insieme.”

C: “Vediamo invece la fine come viene rappresentata. Mettiamo vicini l’inizio e la fine di P2. Che cos’è stato l’inizio e cosa la fine per te? Nella 29 non ci sono persone, nella 20 e 28 sì, è per quello che le hai scelte?”

P2: “Sì, alla fine c’è un gruppo.”

C: “In P3 è diverso invece, qui un gruppo c’era già anche all’inizio. Dacci una spiegazione istintiva del passaggio dall’inizio alla fine fatto con le persone.”

P3: “Per me c’è sempre stato un gruppo, quando mi hanno palato del progetto c’era già un gruppo per me, c’era già l’idea di fare gruppo, ma nelle foto dell’inizio, anche se eravamo un gruppo, eravamo più distanti in un certo senso, mentre in quelle della fine si vede che era già passato del tempo e eravamo molto più attaccati.”

C: “P5 quindi come abbiamo finito?”

P5: “Queste foto rappresentano gli ultimi giorni, le ultime visite, stavamo parlando di finire il progetto.”

C: “Quindi una fine vera questa, P5, una fine reale che è il libro. Invece P4, le foto 24 e 35, inizio e fine...”

P4: “Ero a mio agio lì, nella 35, all’inizio ero titubante, come mi comporto? Alla fine invece ero in tuta, tranquilla, a mio agio, stavamo giocando. Era davvero la fine, stavamo scrivendo quindi era come fare un resoconto, ma anche come mi sentivo era diverso.”

C: “P7 invece 5,12 vs. 1,22,28. Anche qui cibo...”

P7: “Per la fine ho messo foto scattate in momenti in cui ero presente perché sono arrivata a progetto iniziato e in queste mi sentivo davvero partecipe. L’inizio ha foto in cui c’è Alì (il mediatore) perché è chi mi ha portata nel progetto. Ho messo la 12 anche in quello che provo per Trieste perché accomuna le due cose l’immagine di Alì (di nuovo il mediatore)! Perché è stato lui ad avvicinarmi al progetto e perché è una delle persone che collego con Trieste, forse anche l’immagine che rappresenta oltre ad Alì stesso...non so come dirlo per dirlo bene, ma essendo lui un immigrato e essendo io vicina al mondo dell’immigrazione da un pochino di tempo...particolarmente a Trieste, (più che a Udine a casa dei miei) forse per quello.”

C: “Ora passiamo alla terza domanda. P4, tu sei l’unica ad aver scelto la foto 18 per rappresentare il tuo legame con Trieste, negli altri casi ci sono diverse somiglianze. Cosa ci dici?”.

P4: “Quello è il *kebab* di Piazza Unità. È un posto che frequento da tantissimo tempo, fin da piccolissima vado a mangiare il *kebab* il venerdì, c’era a Opicina e mi ricordava casa.”

C: “Una casa larga...*kebab* nel 2010...era già una casa multiculturale.”

P4: “Io ho un concetto abbastanza largo di Trieste. Ho abitato in Carso e per me piazza Unità non significa molto. So che è un simbolo ma non per me.”

C: “Quindi il *kebab* è qualcosa che ci accomuna. Noi come famiglia lo abbiamo scoperto un paio di anni fa, quando Haleem ci ha portati per la prima volta. Ero terrorizzata perché non volevo mangiare l’agnello, ma poi ho scoperto che ci sono anche altre carni.”

C2: “Anche io andavo a mangiarlo al primo anno di Università. Mi ha portato una amica che era già al secondo anno e io ho detto «mi bevo una birra» e tutti mi hanno zittita!! Ora le hanno le birre però. Pizza *kebab* però l’ho mangiata con voi.”

P5: “Io invece ho scelto queste foto perché rappresentano la bellezza di Trieste. Quando sono arrivato in Italia i primi due giorni sono rimasto a Trieste. Dopo sono andato in Carnia. Là sentivo parlare di Trieste, mi immaginavo come potesse essere. Poi quando sono tornato un anno fa andavo ogni giorno, quando potevo, a fare un giro in Piazza Unità. Mare, montagna, le persone, una città di luce, una bella immagine.”

C: “La luce come mai? Che simbolo è la luce?”

P5: “Non so se hai visto il film «Trieste è bella di notte». Quello che dicono è vero. Quando arrivi dall’alto vedi tutte le luci della città, tante lucine.”

C: “E come mai non l’hai scelta di notte nelle foto?”

P5: “Non la sentivo. Non erano le mie. Queste luci erano più belle.”

C: “Però in queste foto che hai scelto si vedono le luci ma anche persone che sorridono.”

P5: “Là c’è la felicità. Ero felice quando ho visto le luci di Trieste.”

C: “Che cosa dice però sempre Alì (il mediatore), che camminando vedeva la montagna, la immaginava bella ma poi da vicino la montagna è fatta di pietre. Quindi per te non è stato così? Hai visto le luci da lontano ma le hai trovate anche nella vita?”

P5: “Io penso che questo dipenda dalla tua personalità, da come prendi la vita.”

P3: “Io ho scelto 11,12 per Trieste perché prima abitavo in campagna e per arrivare al mare dovevo fare 20 minuti in macchina o 40 minuti in bus. Quando mi sono trasferita a Trieste la prima cosa che ho visto arrivando era il mare e ero molto molto felice e ancora oggi quando ho tempo libero in estate e in inverno mi siedo sul molo e ascolto la musica, mi piace proprio.”

C: “Questo Molo (Audace) mi pare che sia un po’ un simbolo per tutti...”

P5: “Quando sono arrivato a Trieste per un mese vivevo in albergo e sempre stavo là, uscivo dalla stazione, andavo verso il mare e tornavo alla stazione. Non sapevo cosa ci fosse dietro, conoscevo solo la riva.”

C: “Questo Molo sembra un po’ una casa per tutti/e, l’altra sera siete andati/e lì insieme o sbaglio?”

P5: “Per me si chiama T non Molo Audace. Con i miei connazionali diciamo così. Ho scoperto da poco come si chiama davvero a Trieste.”

C: “Ci sono foto che proprio nessuno ha toccato. Arte Migrante, San Giovanni, il Cinema Nazionale...Sai cosa mi sembra strano P4, che non hai scelto la foto 7 per Trieste (foto di dolci fatti dalla nonna).”

P4: “Ero indecisa ma poi questa rappresentava solo casa personale, per me Trieste è molto più aperta a stimoli, le facce, le espressioni, le diversità.”

C: “Sì, la 7 sei tu, invece Trieste è un'altra cosa, forse. Quando siamo andati ad Arte Migrante a cantare e suonare non eravamo noi, cosa dite? eravamo noi ma a casa di qualcun altro, ospiti, sarà per quello che nessuno l'ha scelto? Sono contenta che non abbiate scelto foto che avete condiviso con tutti e tutte ma scattate in vostri contesti personali, che per me avrebbe significato poca coesione.”

CAPITOLO 3: un'elaborazione dei risultati

3.1 Una sintesi del *photovoice*

Il presente capitolo rielabora a livello qualitativo in maniera strutturata ciò che è emerso dal percorso di *photovoice* e dalle interazioni della comunità di pratica interculturale, con l'obiettivo primario di comprendere meglio quali sono gli aspetti rilevanti del *place attachment* per i ragazzi e le ragazze coinvolti/e e se ci sono spunti di generalizzazione e replicabilità a partire da questi riscontri.

Come prima cosa sono state classificate solo le foto scelte dai ragazzi e dalle ragazze e indicate nella Tabella 2. La risposta 5 del *focus group* non è stata inserita nelle classificazioni dei costrutti perché non prevedeva una significazione legata alla domanda di ricerca del progetto, mentre poteva aiutare a comprendere meglio l'atteggiamento dei/delle partecipanti.

La classificazione è stata fatta attraverso alcuni costrutti identificati nelle discussioni e in base all'evidenza rappresentata:

- Cibo: foto 1, 8, 13, 18, 22, 29;
- Confidenza: come sentimento di vicinanza e possibilità di essere sé stessi/e, foto 5, 18, 24, 26, 28, 34, 35, 36, 37;
- Intermediazione: come filtro relazionale con la città e con l'altro/a; foto 12, 16, 20;
- Mare: foto 11, 12, 17;
- Relazioni: sinonimo di amicizia, allegria ma anche di gruppi allargati; foto 5, 8, 20, 22, 33;
- Simboli tradizionali: quei luoghi, oggetti, situazioni che sono considerate "classiche" di Trieste, anche stereotipate; foto 4, 11, 12, 19, 28, 33;
- Vita cittadina: intesa come modalità e attitudine verso la città, fatta di passeggiate e vita vissuta; foto 2, 4, 16, 24, 26, 28.

La definizione dei costrutti è avvenuta appunto partendo dalle indicazioni dei ragazzi e delle ragazze durante le discussioni del *photovoice*. Nel tentativo di descrivere le foto scelte nelle diverse domande del questionario, i/le partecipanti hanno usato sinonimi o espressioni che in alcuni casi si richiamavano a vicenda;

questo ha consentito di raggruppare le foto in fattori sovraordinati che richiamavano concetti simili. Nel caso di foto scelte ma non espressamente richiamate nella discussione, il criterio di assegnazione è stato quello della somiglianza con altre foto già assegnate con il supporto del gruppo.

Per esemplificare il concetto si prenda il costrutto “cibo”: le foto scelte sono state la 1, la 8, la 13, la 18, la 22 e la 29.

La foto 8, che raffigura un gruppo di persone al tavolo di un *fast food*, viene citata dalla partecipante 3 espressamente in relazione al cibo, quando descrive la sua risposta alla domanda 1 del questionario. La partecipante 4 nella risposta 6 cita le foto 1, 13, 22, 29 richiamando l’espressione “un sacco di cibo”. Anche il partecipante 5, nel momento in cui è stato sollecitato a definire l’inizio del suo percorso progettuale, ha confermato l’associazione della foto 29 con il cibo. La foto 18 viene raccontata in una dettagliata memoria autobiografica dalla partecipante 7, che associa il *kebab* con un racconto di vita familiare, aspetto che viene confermato dalle due coordinatrici che condividono altrettante memorie personali.

Passando al costrutto “confidenza”, composto dalle foto 5, 18, 24, 26, 28, 34, 35, 36, 37, emerge una complessità maggiore nella categorizzazione, dovuta al fatto che il costrutto non viene richiamato in maniera esplicita dai/dalle partecipanti ma è stato scelto per la sua capacità etimologica¹³ di riassumere i diversi concetti emersi.

La partecipante 4 richiama alcune foto, tra cui la 5, la 26 e la 28 e le identifica anche con la parola “insieme”. La partecipante 6 nella risposta 6 richiama diverse foto, tra cui la 24, 26, 28, 34, 36 e, in una perifrasi, evidenzia il passaggio da estranei/e a gruppo coeso in cui è presente la possibilità di giocare ma anche di essere seri/e, con una familiarità e confidenza che lo permettono. La partecipante 7 dichiara nella risposta 6 di trovare somiglianze nei *selfie* (i più evidenti e in linea con il costrutto sono forse quelli delle foto 24, 28 e 34) che mostrano il “bel

¹³ Confidenza: Familiarità, dimestichezza: c’è grande c. fra loro; siamo ormai in c. come vecchi amici; prendere c., acquistare familiarità, e fig. prendere pratica, sicurezza: non mi riesce ancora di prendere c. con questo computer; trattare con c. Da Vocabolario Enciclopedia Treccani.

gruppo” che fa “foto spontanee”. Questa dichiarazione sembra mostrare una capacità di vicinanza di chi scatta o partecipa alla foto.

La partecipante 8 parlando di foto come la 5 e la 37 introduce il concetto di “complicità”, parlando anche di sentirsi a casa e in sintonia con l’altro/a. La partecipante 3 quando descrive la fine del progetto e richiama la foto 24 usa il termine “attaccati”. La partecipante 4 introduce la foto 35 per descrivere le sensazioni che prova alla fine del progetto: si sentiva a suo agio, tranquilla, accettava addirittura di andare agli incontri in tuta, evidenza di confidenza e di serenità di approcciare gli altri e le altre in maniera spontanea.

È stato deciso di inserire anche la foto 18 nel costrutto di complicità per via delle espressioni di familiarità e vicinanza che traspaiono nell’immagine e che assomigliano molto a quelle indicate dal gruppo nelle altre foto.

L’”intermediazione” è focalizzata sulla presenza di Ali Mudassar, mediatore e uno dei coordinatori del progetto. Le foto 12, 16, 20 lo raffigurano come protagonista. La foto 12, ad esempio, viene richiamata dal partecipante 5 nella risposta 1, dove viene citato in modo esplicito il nome di Ali. Lo stesso avviene per la partecipante 7 nella quarta risposta del questionario.

Il costrutto “mare” è stato riassunto con le foto 11, 12, 17. La partecipante 3 nella risposta 4 cita il mare nella scelta delle foto 11 e 12. Le stesse foto tornano nei legami con il mare nel caso della domanda 4 del partecipante 5. La 11 viene citata anche dal partecipante 2 e la 12 e la 17 dalla partecipante 6. Anche in questi casi non ci sono dubbi sull’attribuzione di significato alle foto perché il mare viene sempre citato in maniera esplicita e spesso simbolica esclusiva.

Il costrutto “relazioni” ha una costruzione simile a quella di confidenza perché è stato scelto come sinonimo di diverse parole uscite nelle dichiarazioni di ragazzi e ragazze, come nel caso della parola amicizia. La partecipante 3 nella risposta 6 dice che in tutte le foto di gruppo si vede “la felicità e l’amicizia”. Non a caso le foto selezionate sono tutte e cinque foto di gruppo.

Ma questo costrutto non ha a che fare solo con questioni relazionali intime, bensì deve essere integrato con un concetto di relazione allargata. Nelle foto scelte non ci sono solo componenti del progetto ma anche persone esterne che hanno in qualche modo contribuito a rendere il percorso quello che è stato. Concetto che

necessitava di un approfondimento empirico essendo stato avvicinato confrontandosi con il confine della comunità di pratica e il capitale sociale nel capitolo 1.

Poi ci sono i “simboli tradizionali”, quei luoghi che si trovano in ogni guida della città di Trieste, quelli che sono definiti “belli e tipici” da chiunque li visiti: Piazza Sant’Antonio, Piazza Unità d’Italia, il Molo Audace, il Caffè San Marco, il Castello di Miramare. Tutte le sei foto ruotano attorno a quei luoghi e ne esprimono alcuni aspetti. La piazza viene citata ad esempio dal partecipante 5 nella risposta 4, dove viene richiamata proprio la “bellezza della città” che passa attraverso quel luogo specifico. La partecipante 7 usa il termine “emblema” per riferirsi al Molo Audace e lo stesso accade per il partecipante 5 che lo identifica come simbolo anche dei suoi connazionali pakistani. La partecipante 4, inserendo nella risposta 6 anche le foto 28 e 33, parla di “cultura” come indicatore di “tutti gli aspetti visibili di una cultura e di una civiltà, quali i manufatti urbani, gli utensili della vita quotidiana e gli oggetti artistici” (Vocabolario Enciclopedia Treccani, etimologia di cultura, punto 3). La partecipante 4, pur dichiarando di non riconoscerne l’aspetto emotivo di attaccamento come molti altri/e, riconosce il “simbolo” di piazza Unità d’Italia.

L’ultimo costrutto, quello di “vita cittadina”, è composto dalle foto 2, 4, 16, 24, 26, 28. Il termine è stato preso in prestito dalla risposta 4 della partecipante 6, dove la vita cittadina è espressa in particolare nelle foto 2, 4 e 26.

La partecipante 3 riconosce nella foto 4 il suo “girare per la città con i ragazzi”: un girare spontaneo e non legato al progetto in sé. Le foto 16, 24 e 28 sono state scelte perché rappresentano non luoghi simbolici ma atti di vita quotidiana, come la visita ad una mostra, il prendere un caffè nei luoghi del passeggio cittadino, meno legati al progetto e più ad aspetti laterali o a sottogruppi formatisi.

Come evidente alcune fotografie richiamano concetti multipli e sono quindi state inserite in più costrutti definitivi.

In sintesi, la codifica vuole tentare una semplificazione dei concetti emersi utilizzando però modalità e concetti chiave scaturiti dal gruppo.

Attraverso lo strumento di analisi Atlas.ti, sono state portate avanti elaborazioni dei costrutti sopracitati, partendo dal confronto tra le foto scelte in riferimento alla prima fase del progetto e a quella conclusiva (come da domanda 1) e 2) del questionario sottoposte nel *focus group*).

Qui di seguito si riporta l'esito del confronto (Figura 8), che mostra apparentemente un'introduzione al percorso di comunità di pratica interculturale fatto dal mediatore per eccellenza, il cibo, collettore di grande rilevanza nella società occidentale ma evidentemente anche in quella pakistana, in chiave di supporto alla relazione. Il cibo è spesso fonte di avvicinamenti e lotte dentro alle comunità di accoglienza e fonte di incomprensioni con gli enti deputati alla gestione della migrazione. Frasi come "devono imparare a mangiare la pasta" seppur spesso utilizzate, mancano di lungimiranza. "Il cibo è cultura. L'alimentazione è un linguaggio, si impara a mangiare come si impara a parlare e le prime esperienze alimentari ci segnano in maniera indelebile, ogni alimentazione è lo specchio di una cultura e ci distingue gli uni dagli altri" (Marino Niola, Conferenza "Nello stesso Piatto. Cibo, condivisione, integrazione." Pistoia 17 gennaio 2015).

Il costrutto vita cittadina richiama una modalità che apparentemente non è stata appresa nel progetto ma favorita soprattutto dall'accoglienza diffusa e dalla giovane età. Questo aspetto sembra però stato arricchito dal confronto nella comunità di pratica interculturale perché, se associato al riconoscimento di simboli culturali e tradizionali, potrebbe indicare una maggiore consapevolezza del proprio stare in città e sentirsene parte.

L'aspetto forse più interessante è la crescita del costrutto di confidenza tra l'inizio e la fine del percorso, aspetto che fa ben sperare rispetto al ruolo che progetti come questo possono avere nella creazione di relazioni vere e efficaci.

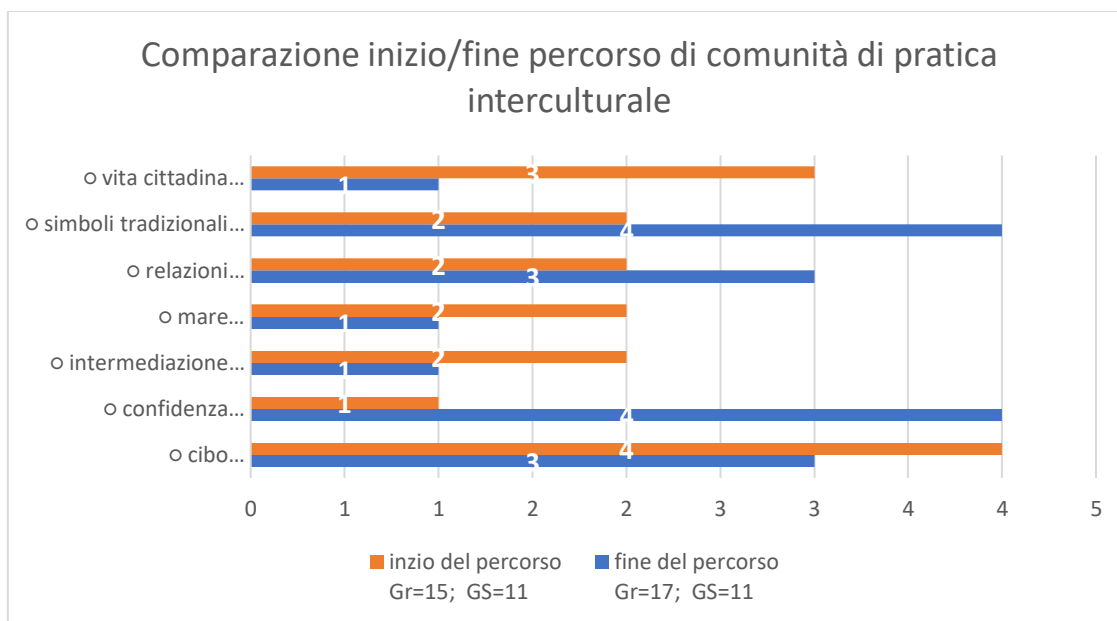


Figura 8 Comparazione tra le risposte di inizio e fine percorso di progetto (domanda 1 e 2 del questionario di photovoice). I dati derivano dalla somma delle risposte/foto dei/delle partecipanti una volta categorizzate dentro alle risposte 1 e 2 – Fonte: elaborazione dell'autrice.

Guardando poi al *place attachment* verso la città di Trieste (Figura 9), come richiamato dalla domanda 3) del questionario di *focus group*, si evidenzia una focalizzazione che si potrebbe riassumere in due concetti sommati come in una sorta di analisi fattoriale sovraordinata:

- Simboli tradizionali + mare: quindi il territorio, con i suoi significati simbolici e riconoscibili.
- Vita cittadina + confidenza: quindi le relazioni, le interazioni, la vita vissuta nella città con le persone.

Andando a richiamare i concetti teorici del capitolo 1 della presente ricerca, sembra possibile identificare nei due punti precedenti una somiglianza con i costrutti di *routedness* e *bondedness*. Il radicamento al luogo (*routedness*) risponderebbe alla capacità interattiva di riconoscere simbolicamente la città, interattiva perché non riguarda solo l'individuo ma la relazione individuo-contesto. Questo, forse, è reso possibile dalla "bellezza" riconosciuta della città di Trieste, dalla sua capacità di far vivere tutti e tutte nelle sue pieghe senza ghettonizzare l'accoglienza. Il secondo concetto (*bondedness*) richiama la possibilità di sentirsi

parte di quel luogo vissuto, come indicatore di senso di comunità e di appartenenza ai legami informali.

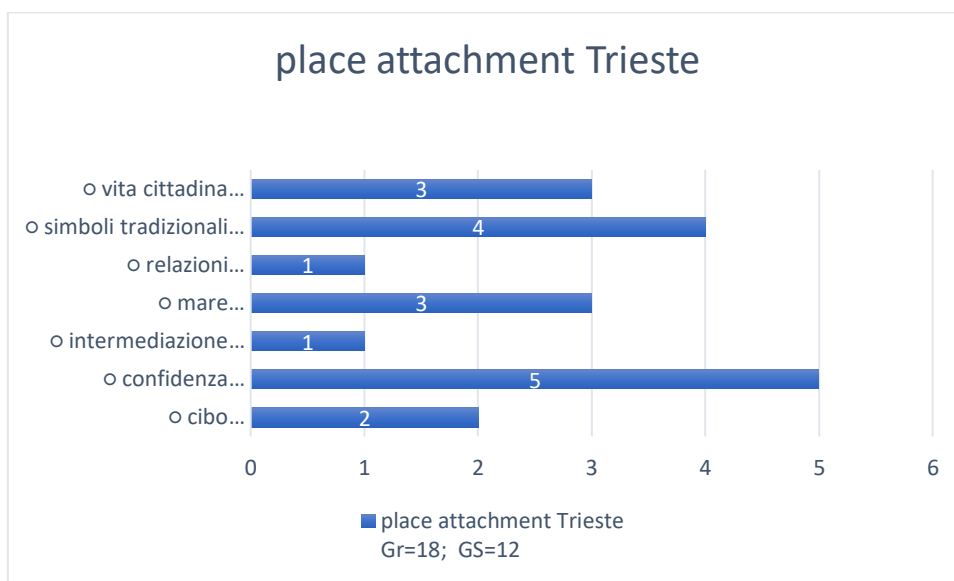


Figura 9 Spiegazione del Place attachment (costrutto evidente nelle risposte dei/delle partecipanti al questionario di photovoice – domande 3 e 4) attraverso le fotografie scelte e categorizzate nei costrutti precedentemente descritti. – Fonte: elaborazione dell'autrice.

Quello che non è stato approfondito, ma che sarebbe interessante analizzare, è il *place attachment* correlato ai legami formali del capitale sociale, operazionalizzati ad esempio nelle relazioni con i sistemi burocratici della città. Si pensi ad esempio alla gestione pratica dei diritti come quello alla residenza, che portano alla luce legami multipli con la città (gli/le assistenti sociali, i tutori e tutrici, l'anagrafe, il Consiglio Comunale, le comunità di accoglienza, i/le proprietari/e di case, ecc). "(...) la funzione estetica – la funzione del decoro, la funzione della competenza e la funzione del bello – non può non accompagnare la funzione etica che sostanzia inevitabilmente questo processo. Nella città delle immagini, nella città del segno, la ricostruzione di un decoro, dentro lo scambio, è una funzione, è un obbligo, è un auspicio, è una necessità ed è un compito di chi è chiamato a disegnare questi spazi, a costruirli, a definirli. Mai più dentro l'alienità, ma dentro la ricomposizione possibile e tendenziale, dentro il corpo sociale, dentro il riconoscimento di identità differenti, ma nella comunanza di

differenze e non più nell'identificazione di diversità da 'altrove' collocare." (Rotelli & Saraceno, 2021, p.108).

Nell'approfondimento dovuto, che paragona le risposte di ragazzi (tutti pakistani) e ragazze (tutte italiane) all'interno dei costrutti del *photovoice*, si è usata la media della presentazione di foto per ciascun partecipante (Tabella 3 e Figura 10).

È stata valutata la possibilità di escludere la partecipante 6 dall'analisi dato il numero molto elevato di risposte date, ma la correlazione tra la matrice con partecipante 6 e quella senza partecipante 6 ha mostrato un risultato di 0,927.

	Maschi/Pakistan	Femmine/Italia
cibo	1,0	1,8
confidenza	1,7	2,8
intermediazione	0,7	0,8
mare	1,7	1,2
relazioni	1,0	1,2
simboli tradizionali	2,7	2,6
vita cittadina	2,3	2,0

Tabella 3 Media numero foto per partecipante nei costrutti fattoriali – Fonte: elaborazione dell'autrice

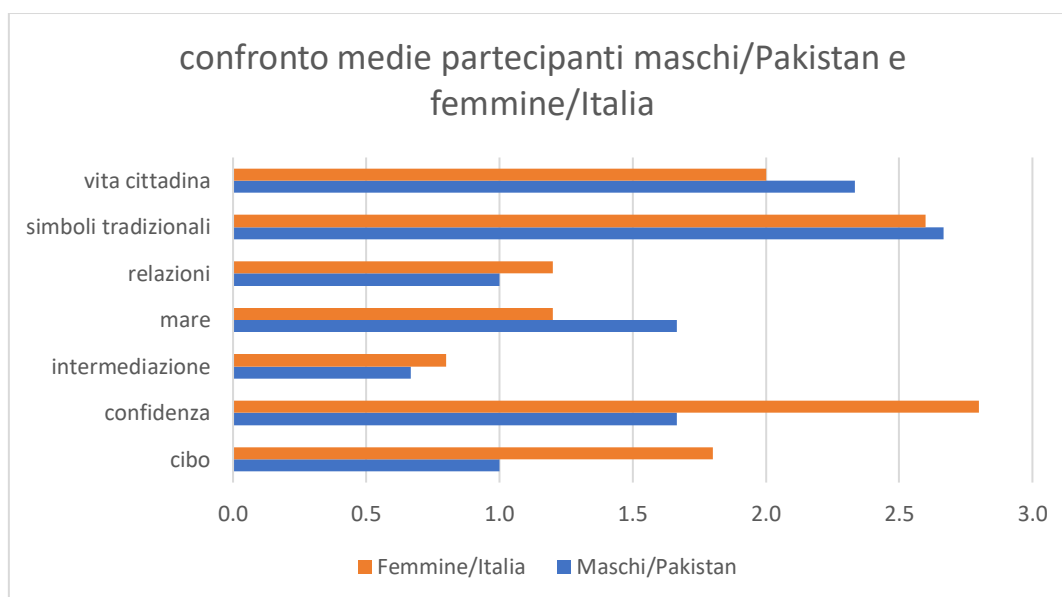


Figura 10 Media risposte photovoice maschi/Pakistan e femmine/Italia – Fonte: elaborazione dell'autrice

La correlazione tra le due matrici indicate in tabella 3 è di 0,69, una correlazione media che si spiega soprattutto con la maggiore predisposizione a risposte confidenza e cibo delle ragazze italiane e un più alto numero di risposte mare dei ragazzi pakistani. Questo deriva da una differenza di genere o di cultura? O da entrambe?

Per quanto riguarda il cibo, va fatta una distinzione tra le foto che mostrano solo cibo (1,13,29) e quelle che mostrano persone a tavola (8,18,22) e va rilevato che per ragazzi e ragazze il cibo non ha valenza in termini di attaccamento al luogo di Trieste ma è riferito al contesto del progetto.

I ragazzi sembrano riferirsi al cibo in termini relazionali (forse definibili ancor meglio dai costrutti di relazione e confidenza, per questo scelti in numero più elevato), le ragazze più al cibo pakistano che hanno assaggiato ripetutamente durante il percorso, come novità, arricchimento e scoperta.

La risposta 6) al questionario del *focus group* sembra in parte smentire quanto appena detto perché evidenzia un numero di risposte molto emotive, affettive e relazionali correlate al cibo, sia per i ragazzi sia per le ragazze. Forse perché in questa domanda viene richiesta una sintesi del percorso (a differenza delle domande 1) e 2) che potevano essere percepite come più razionali), una focalizzazione sui punti salienti che, come abbiamo visto in precedenza, hanno una forte componente di interazione affettiva.

Per quanto riguarda il numero maggiore di risposte confidenza delle ragazze, va rilevato che gli studi sui/sulle giovani adulti/e (così chiamati/e perché in una fase di post adolescenza e non ancora adulti/e nel pieno senso della parola) occidentali identificano il ruolo sociale come organizzatore psichico primario. Questo ruolo prevede una prima fase centrata sul prolungamento degli studi universitari e della condizione di figli/e come in una pseudo-adolescenza (Lancini & Madeddu, 2014): la mente è impegnata nell'acquisizione di competenze importanti e nella sperimentazione del sé culturale, oltre che nel tentativo di stabilizzazione della propria identità, mentre le relazioni rimangono simili a quelle della fase precedente (intime, significative, uno specchio e laboratorio sociale). Dal punto di vista del genere, invece, la motivazione potrebbe risiedere nel maggiore investimento emotivo delle ragazze sulle relazioni in genere e

l'importanza delle stesse nella sperimentazione sulla propria identità (Cattelino, 2010), aspetto potenzialmente in linea con il concetto di identità prosociale che potrebbe essere testato dentro un progetto interculturale.

Per quanto riguarda il mare, la differenza tra le medie di 0,5 potrebbe non essere molto significativa. Andando a verificare le risposte al questionario si percepisce una grande importanza del mare nel riconoscimento di Trieste come luogo identitario, sia per i ragazzi sia per le ragazze. Se un campione così ridotto può dare un'idea di generalizzazione, si noti comunque che il 100% dei ragazzi identifica il mare come simbolo di attaccamento a Trieste, lo stesso non vale per le ragazze. I ragazzi in arrivo dalla Rotta Balcanica, di solito, nell'ingresso in Italia vedono il mare. Questo *imprinting* iniziale come fonte (bella) di aspettative sul futuro può essere motivo di grande attribuzione simbolica.

Per quanto riguarda la domanda 5) del questionario di *focus group*, nella quale si chiedeva di riconoscere le foto fatte direttamente dai partecipanti con un obiettivo di ricostruzione identitaria a fine progetto, emerge in primis la differenza di approccio dei singoli rispetto al fotografare il percorso. Due partecipanti hanno identificato un rilevante numero di foto proprie, quattro ragazzi e ragazze solo una ciascuno, tre nessuna. Questa differenza di approccio si evidenzia anche nel post progetto, dove i due ragazzi "fotografi" continuano a condividere a livello visuale le loro esperienze di vita con i compagni e compagne del percorso di comunità di pratica interculturale. Si può inferire che la frequente condivisione fotografica sia da un lato una modalità relazionale visuale di alcuni/e, dall'altro un segno di maggiore coinvolgimento nel progetto.

I tre ragazzi e ragazze che hanno riconosciuto solo una foto scattata da loro, non hanno selezionato quella in nessuna delle altre cinque domande, forse perché rappresentativa solo di momenti personali dove il gruppo della comunità era meno rilevante. Questo aspetto sembra interessante e pare smentire parzialmente il mancato coinvolgimento come appena ipotizzato: seppur la produzione fotografica sia stata limitata, il gruppo ha trovato un equilibrio espressivo a livello interattivo, scegliendo le foto altrui che meglio rappresentavano il proprio pensiero e lasciando scattare a chi era deputato a fare quello nel gruppo.

L'ultima domanda del questionario, che richiedeva di trovare una somiglianza tra foto come espressione di luoghi, emozioni, percorsi per attivare un ragionamento personale e finale, pur evidenziando differenze personali di approccio alla relazione, mostra un filo conduttore unico e molto evidente: la creazione di un gruppo coeso.

Tentando di riassumere gli aspetti suddetti che meglio rispondono alla domanda di ricerca del presente progetto, sembra possibile immaginare un flusso (Figura 11):

- L'inizio del progetto di comunità di pratica interculturale pare legato prevalentemente al cibo e alla vita cittadina; difficile dire quale sia la direzione della relazione.
- Il cibo rimane una voce saliente anche nella fine del progetto, avendone tracciato la strada soprattutto a livello relazionale, ma anche essendone stato influenzato (si pensi alle nuove cucine condivise).
- La vita cittadina, come attività spontanea dell'individuo, diminuisce la sua importanza alla fine del progetto, e potrebbe aver determinato un passaggio verso i simboli tradizionali, sempre parte della vita cittadina, ma più legati alla simbologia triestina e a un attaccamento significativo.
- La fine del percorso vede quindi una focalizzazione su (a parte il cibo) simboli tradizionali (in cui si può inserire anche il mare) e confidenza, che sono anche aspetti chiave e centrali del *place attachment*.

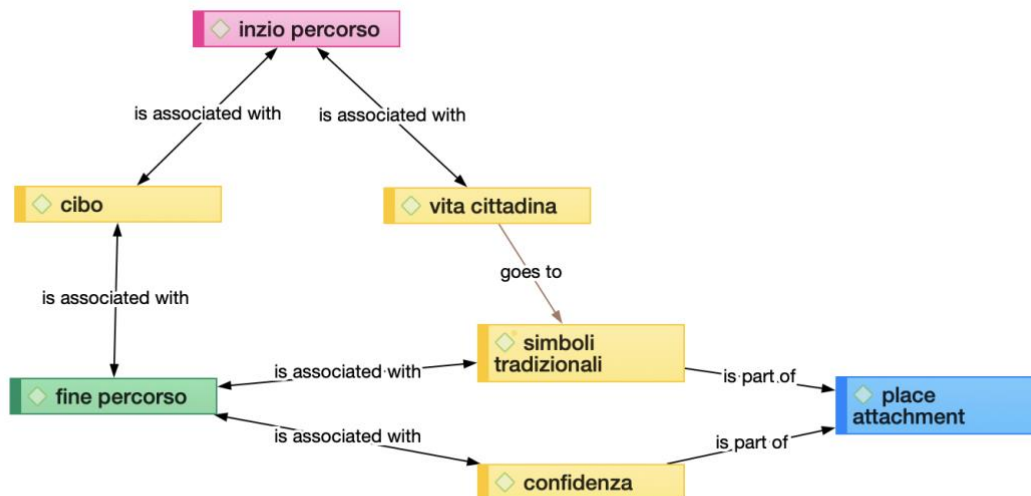


Figura 11 Network riassuntivo analisi photovoice – Fonte: elaborazione dell'autrice

3.2 La comunicazione dei risultati e l'attivazione del cambiamento

La comunicazione del progetto e dei suoi risultati è stata e sarà fatta in due momenti, uno in itinere (quindi non veicolato dal *photovoice* se non in fase embrionale), l'altro a completamento del percorso.

La prima occasione di condivisione è stata data dalla partecipazione come ospiti presso il corso di sociologia delle migrazioni dell'Università di Trieste, tenuto dal prof. Gabriele Blasutig (Figura 12). In quella sede sono state esposte le modalità di costituzione di una comunità di pratica interculturale supportate da teorie di riferimento, ma soprattutto sono stati condivisi gli aspetti più emotivi e relazionali che hanno accompagnato il percorso, aspetti che hanno trovato gli studenti e le studentesse interessati/e e appassionati/e. In accordo con il professor Blasutig, ci sono stati incontri-intervista tra ragazzi del progetto, loro amici e chi frequentava il corso, incontri autogestiti e finalizzati all'approfondimento della migrazione locale.



Figura 12 La lezione universitaria nel corso di Sociologia delle migrazioni – Fonte: foto scattate dall'autrice

L'utilità di tutto questo risiede da un lato nello stimolare un contatto de-stereotipato, che eviti approcci compassionevoli e dall'altro nell'apertura di un luogo istituzionale come l'Università a ragazzi migranti con generale bassa scolarizzazione, perché possano avere voce in un contesto in cui spesso vengono "tradotti" da attori/trici che immaginano la loro condizione ma non ne colgono mai fino in fondo le sfumature.

"L'Istituzione è l'inconscio politico della società", diceva Georges Lapassade, e in questo caso l'istituto formale dell'Università (i cui gruppi oggetti sono dati dagli studenti assegnati ai diversi corsi) viene sollecitato da un istituzione gruppo soggetto che tenta una strada alternativa per un ragionamento su materie complesse come quelle che riguardano le migrazioni. Il coinvolgimento delle ragazze italiane del progetto, tutte o quasi studentesse universitarie, ha garantito anche una visione diversa dell'Istituzione e una partecipazione attiva alla creazione del sapere specifico.

La vera giornata di restituzione dei risultati del *photovoice* avrà luogo il 12 Ottobre 2023, al Teatro Miela di Trieste, in apertura della XXIV edizione del Festival S/paesati. Alla serata inaugurale saranno invitate Istituzioni locali, comunità di accoglienza, cooperative sociali, tutori e tutrici, ragazzi e ragazze migranti, giornalisti e giornaliste e tutti coloro che hanno accompagnato in qualche modo il progetto. Sul palco saliranno gli 8 ragazzi e ragazze come protagonisti/e del percorso e come scrittori e scrittrici del libro "Storie da stereotipi", che verrà letto e venduto in quella sede. Una giornalista modererà i dialoghi.

I ragazzi e le ragazze saranno coloro che, dopo aver ragionato e discusso nei mesi precedenti con il supporto dei coordinatori e coordinatrici, avranno voce e parola su quello che è la loro modalità di affrontare la migrazione e l'intercultura in città.

Una nota importante da segnalare è la decisione della casa editrice Bora. La di stampare, oltre alle 150 copie finanziate dal FSE (Fondo Sociale Europeo) che ha supportato il progetto dentro alla sperimentazione Attivagiovani, anche 200 copie a proprie spese, da vendere (in libreria e online su Amazon) e su cui gli 8 scrittori/trici potranno avere un piccolo guadagno. Una prova di fiducia e una dimostrazione della possibilità di attivarsi, impegnarsi, farsi ascoltare, nonostante la giovane età, nonostante la provenienza e le necessità pratiche prioritarie.

Le copie gratuite del libro, le 150 stampate a valere sul progetto Attivagiovani, verranno distribuite a scuole locali, a chi ha partecipato al progetto, ad amici, amiche e familiari lontani, a chi lavora ogni giorno in ambito migrazioni, come testimonianza del lavoro fatto e come volano di nuove progettualità e cambiamento nella narrazione.

Evidenze di un cambiamento sono apparse anche già nelle settimane successive alla chiusura del progetto. Alcuni dei ragazzi coinvolti, due in particolare, hanno avviato un percorso autonomo e mirato a supporto dell'integrazione di giovani migranti nel territorio di Trieste. Le loro azioni pratiche e chiare hanno suscitato scalpore, ammirazione e odio nel territorio e nell'opinione pubblica, che ne è entrata in contatto attraverso la stampa locale. I giovani, coinvolgendo a catena altri amici, conoscenti, realtà locali, hanno in particolare:

- Cucinato insieme a casa o presso le cucine della Comunità di Sant'Egidio, portando nella piazza di ritrovo dei migranti appena arrivati dalla Rotta Balcanica (Piazza della Libertà, dove l'associazione Linea d'Ombra cura i piedi feriti – Figura 13) cibarie in occasioni diverse, in particolare il 28 Giugno 2023, giorno di Eid Al Adha, perché quella giornata importante di festa fosse garantita anche a chi in quel momento era perso in terra straniera;



Figura 13 Distribuzione cibo in Piazza della Libertà – Fonte: foto scattate dall'autrice

- Pulito il *silos* abbandonato nel Vecchio Porto di Trieste (Figura 14), ad oggi sede dormitorio di chi non trova accoglienza immediata. Si tratta di un magazzino abbandonato, dove vengono sistemate tende di fortuna, coperte e dove si cucina con quello che si trova. I ragazzi hanno coinvolto gli attuali dimoranti del silos per una pulizia radicale, al fine di far passare un duplice messaggio: alla cittadinanza per un tentativo di cambio di narrazione (un impegno per il decoro cittadino, una città che è anche loro) e ai giovani arrivati da terre lontane perché ritrovino la dignità del vivere, di non accettare condizioni disumane, di mostrarsi, per cancellare un po' di quel processo naturale di disumanizzazione (si sa che ci sono, che dormono lì, ma c'è un forte tentativo della cittadinanza di difendersi dall'orrore negandolo).



Figura 14 Pulizia del silos nel Porto Vecchio – Fonte: foto scattata da Ali Mudassar

- Continuato le passeggiate che il progetto aveva iniziato verso luoghi importanti della città, perché la migrazione, nonostante sia portatrice di dolore, difficoltà burocratiche, fisiche, economiche, non si riduca alla ricerca di “soluzioni pratiche” ma anche di arricchimento emotivo, cognitivo, relazionale: una serie di risorse immateriali da spendersi nelle difficoltà.

CONCLUSIONI

“Credo che tutti sappiate perché Sarajevo è stata particolarmente intollerabile: perché viene aggredita in quanto luogo di convivenza tra diversità. Si spara sul mercato, sulla strada, sulla vita quotidiana, sui luoghi della vita quotidiana: perché non c'è un mito contro un altro mito, come è di solito nelle guerre, ma miti contro realtà, quotidianità, mercato concreto. (...) Per la gente di Sarajevo il modo di fare la guerra di resistenza è vivere il quotidiano: ostinarsi a rifiutare misure eccezionali, l'emergenza, riproporre ossessivamente il valore concreto e inattaccabile della quotidianità. (...) Per fare la guerra occorre recuperare miti, archetipi, prototipi, tipi, stereotipi. Gli attrezzi sono gli stessi della follia. La finta normalità è data dalle regole. La vera normalità è data dall'irripetibile modo di interpretare, vivere, giocare le regole da parte di ciascuno: quando questo gioco singolare finisce comincia la guerra, così come esaurite le scelte resta la follia.” (Rotelli, F. & Saraceno, B., 2021, p.131).

Questo elaborato ha tentato di rispondere alle seguenti domande di ricerca: la creazione di una comunità di pratica interculturale nei percorsi migratori può avere esiti positivi in relazione all'attaccamento (*place attachment*) che ragazzi e ragazze hanno con il luogo di dimora abituale? E quindi, si può rilevare una qualche utilità nella comunità di pratica interculturale?

La risposta alle domande prevedeva la complessità di approcciare diversi attaccamenti iniziali (originari e nuovi), di mettere in relazione diverse culture di riferimento e ragazzi e ragazze con differenze notevoli in termini di scolarizzazione, abitudini di vita, esperienze.

Come visto nel capitolo 1 la comunità di pratica aiuta a formalizzare e contenere le esperienze che un gruppo può decidere di fare insieme e, contestualmente, favorisce l'identificazione di uno scopo comune. Come spesso discusso in testi di matrice interazionista (simbolica), la comunità in cui identificarsi come fonte di somiglianze prototipiche porta benessere e autostima. Ne sono un esempio le comunità di *body builders*, spesso diagnosticati come vigoressici (e quindi a

rischio di depressione, isolamento sociale, ecc.) quando invece mostrano livelli di autoefficacia fisica, coesione, benessere e autostima piuttosto alti (Salvini & Iudici, 2020). La stessa cosa vale per le comunità di persone definite obese, che nella società trovano stigmatizzazione mentre nei gruppi online trovano somiglianze e rispecchiamenti positivi (Vannini, 2016). L'approccio comunitario può avere quindi un valore anche e soprattutto per i ragazzi che arrivati in Italia da percorsi migratori (e per questo stigmatizzati prioritariamente sull'apparenza, per il colore della pelle) non hanno modo di rispecchiarsi se non in atteggiamenti formali o in connazionali arrivati prima di loro. Uno specchio dinamico e vissuto quasi quotidianamente con *peers* diversi, può aiutare il percorso iniziale di adattamento a una realtà molto lontana e difficile. D'altra parte, un rispecchiamento inverso, che vede ragazzi e ragazze occidentali allo specchio con chi ha vissuto una cultura diversa, ha affrontato esperienze precoci, può, nella relativizzazione e senso di possibilità, ridurre quel senso di ansia e di frustrazione generalizzato che spesso accompagna i giovani e le giovani in questa fase di postmodernità. Non a caso lo specchio è anche la raffigurazione principale della copertina del libro prodotto nel progetto.

La visione protettiva della comunità dovrebbe però fungere da trampolino di lancio verso l'inserimento pieno nella società in cui si vive, perché l'individuo possa davvero esprimersi in una realtà fatta di possibilità e scelte e non si rischi di favorire un approccio multiculturale o ghettizzante.

La comunità di pratica viene rappresentata da Wenger (2006) molto legata a due concetti, la reificazione e la partecipazione: la prima può essere ricostruita nella condivisione di significati e l'attribuzione di simboli da condividere e a cui "attaccarsi". Nell'analisi del progetto sono emerse diverse evidenze di tentativi di riproduzione simbolica legati al territorio, sia per i ragazzi sia per le ragazze. Ne sono esempi l'attaccamento al mare e la transizione dalla focalizzazione sulla vita cittadina al riconoscimento di simboli come esito di un percorso di conoscenza ed affettività anche verso la città. In questa dimensione, come Bruner (1997) insegna, sembra essere avvenuto un apprendimento di modalità adattive di relazione al luogo di attaccamento, non per imitazione, ma per interazione e vissuto condiviso.

Per quanto riguarda la partecipazione è utile riprendere il concetto di rispecchiamento definito nelle righe precedenti: “essere con” qualcuno che guarda ad un aspetto diverso con un occhio abituale aiuta a identificarsi nella comunità e nella società. La partecipazione si vede anche nel costrutto di confidenza che è emerso nell’analisi di fine progetto, costrutto che spiega la capacità di “essere (se stessi) con” qualcuno. “Né esiste per me un centro di salute mentale più bello di un mercato in Senegal o a Marrakech. Vorrei capire meglio il perché, ma certo c’entra il fatto che le classi sociali si mescolano, scambiano, gli individui si guardano, giocano e lavorano (e possono essere anche molto pazzi). È uno dei pochi posti, un buon mercato, dove il corpo sociale si riconosce, esiste intero ed è difficile per tutti sfuggire al fascino del suo brulicare (del mercato e del corpo). Dove ci si singolarizza attraverso la partecipazione” (Rotelli & Saraceno, 2021, p. 51).

Il *background* islamico, come esposto nel capitolo 2, sembra essere stato capitalizzato come fonte di arricchimento del gruppo e questo si vede ad esempio nelle risposte cibo delle ragazze italiane nel *photovoice*, associate al contatto con piatti pakistani. La differenza culturale dei ragazzi pakistani sembra essere quindi stata un vantaggio per l’apprendimento del gruppo, attraverso la negoziazione di significati che ha stimolato.

In alcuni casi, nel gruppo delle ragazze, ha preso il sopravvento la componente compassionevole e di aiuto, superata con litigi a proposito di divergenze di opinioni e/o fraintendimenti. In quel momento si trattava solo di persone, senza provenienza, con l’esito positivo di vera umanizzazione dell’altro/a.

Se si guarda a questi aspetti, pare che l’esito di questa comunità di pratica possa dirsi positivo, ma non va negato il fatto che ci sono state difficoltà (fisiologiche) soprattutto in termini di partecipazione. Delle 10 persone iscritte al progetto solo 8 hanno partecipato attivamente e a volte con la necessità di una spinta del mediatore o delle coordinatrici. Va rilevato inoltre che c’è stato il tentativo di iscrizione in itinere di una ragazza di origine ucraina, la quale ha partecipato ad un solo incontro del gruppo (dove pareva da subito ben predisposta) ma senza formalizzare l’iscrizione. Difficile comprendere le motivazioni del caso specifico, che possono essere dovute alla mancanza di

interesse, alla difficoltà ad entrare in un gruppo già formato, all'essere l'unica a rappresentare una nazione che, in questa fase storica, sta attraversando un momento di grande sofferenza. Il rischio della creazione di marginalità di competenza all'interno di un gruppo, che inconsciamente non permette l'accesso a chi per qualche motivo potrebbe minare l'omeostasi, potrebbe essere un ulteriore impedimento.

Comunque, un gruppo così attivo e coinvolgente non favorisce una facile partecipazione a chi, come studenti e studentesse universitari/e, lavoratori e lavoratrici, ha poco tempo a disposizione. È evidente che deve essere percepito utile o benefico perché valga la pena di frequentarlo con la fatica necessaria.

L'idea di usare la narrazione e lo *storytelling* per fermare e razionalizzare i pensieri che hanno attraversato il gruppo durante i mesi di attività, costruendo un oggetto simbolico (il libro) che potesse essere diffuso fuori dalla comunità e far continuare in qualche modo il progetto quando passato in mani diverse, ha favorito un approccio generativo verso nuove prospettive interculturali perché ha obbligato ciascuno a ragionare sulla propria esperienza di vita e su quella degli/delle altri/e, nell'obiettivo di dare una continuità logica a quelle pagine.

Il libro è stato lo scopo principale del progetto, quello che lo ha mantenuto in piedi, anche se informalmente era chiaro che la relazione fosse più importante. In uno sviluppo futuro e nella replicabilità eventuale del progetto è quindi importante identificare un obiettivo pratico che accomuni il gruppo, quale che sia la motivazione per cui ogni componente ha interesse a perseguirlo. Un nuovo libro, una seconda edizione, potrebbe risultare un semplice esercizio di stile, perché di probabile ridotto interesse commerciale e di conseguenza di minor impatto in termini di *empowerment*. Un nuovo oggetto di confine, come un documentario, un percorso di *videovoice*, un progetto condiviso (come la creazione di una associazione interculturale di *peers* triestini), potrebbero valere lo sforzo di una nuova progettualità con nuovi partecipanti e, forse, con il supporto degli "esperti" (i ragazzi e le ragazze) della prima edizione.

Un nuovo progetto futuro dovrà anche tenere conto della difficoltà di iscrizione iniziale sia di ragazzi migranti, spesso impegnati in questioni burocratiche legate alla permanenza sul territorio italiano, oltre che nella ricerca di casa e lavoro, sia

di ragazzi e ragazze italiani/e, a loro volta alla ricerca di obiettivi personali. Il rischio di questo tipo di progetto è di richiamare l'attenzione solo di coloro che sono già molto sensibili sul tema migratorio e già impegnati in attività ad esso collegate o di migranti in una fase già molto avanzata del loro percorso sul territorio, come è accaduto in questo primo percorso di comunità di pratica interculturale. Sarebbe comunque interessante approfondire questa incognita metodologica, che vede da un lato la necessità di favorire la relazione tra persone disposte a relazionarsi, capaci di comprendersi in termini linguistici, che hanno già superato le prime fasi acute del percorso di accoglienza; d'altro lato, come visto, la comunità di pratica favorisce un approccio, fatto di confidenza, di accettazione e rispecchiamento, di legami utili e quindi potrebbe avere una grande valenza anche per ragazzi e ragazze, italiani/e e stranieri/e, nelle prime fasi della loro permanenza nella città.

Rimane aperta anche la questione legata al genere e la nazionalità dei/delle partecipanti al progetto che, per casualità, ha visto confrontarsi ragazzi pakistani con ragazze italiane, con una omogeneità di genere e provenienza che ha forse influito sull'esito del percorso. Anche in questo caso sarebbe importante approfondire la tematica sviluppando una progettualità con un campione diverso, per vedere, ad esempio, se il costrutto di confidenza rimane un fulcro dell'analisi. Questo progetto di comunità di pratica interculturale può avere quindi uno sviluppo futuro come replica rivista del prototipo, ma può anche fungere da stimolo nell'approccio all'accoglienza di adulti e soprattutto di MSNA.

La restituzione del percorso di *photovoice* e di comunità di pratica coinvolge molte persone del territorio che quotidianamente hanno a che fare con giovani migranti e potrebbero, forse, trovare spunti utili per rivedere alcune metodologie abitualmente usate nell'accoglienza. L'idea di co-progettare davvero i percorsi individuali (PEI – Piano Educativo Individualizzato) dei ragazzi e delle ragazze, come avvenuto nel progetto, può evitare una versione paternalistica della permanenza nell'Istituzione migratoria e minimizzare i fallimenti.

L'idea di gestire il percorso migratorio in maniera meno marginale rispetto alle attività "reali" della città e dei territori, lavorando sulla partecipazione ad attività miste, complesse, vere, se vero che il progetto di comunità esposto ha creato un

percorso virtuoso in termini di attaccamento e relazione, potrebbe ridurre l'auto e etero ghettizzazione.

Le comunità di accoglienza, soprattutto di minorenni, rimangono centrali, nonostante la legge Zampa favorisca l'affido familiare, come quasi unica soluzione praticata. Gli educatori e le educatrici, come i/le referenti di struttura, sono spesso ragazzi e ragazze in formazione con grande buona volontà ma non sempre competenze adeguate alla funzione. Questo porta alla necessità di una versione autoritaria o lasciva/caotica dell'accoglienza, che sarebbe probabilmente più funzionale se riconoscesse l'importanza delle proprietà di totalità e non sommatività¹⁴ nella gestione. Nel progetto di comunità di pratica è stato da subito evidente il fatto che anche coordinatori e coordinatrici ne facessero pienamente parte, non come supervisor ma in quanto persone che potevano partecipare al cambiamento ed esserne influenzate/i (se non si fossero opposti/e a questa dinamica naturale). La totalità e non sommatività come proprietà centrali del gruppo aiutano ad evitare situazioni in cui il sistema rileva la necessità di designare un paziente prototipico (tipicamente il ragazzo migrante con apparente comportamento oppositivo) al fine di poter mantenere la propria omeostasi anche di fronte all'Ente pubblico che lo ha incaricato. Diverso è l'approccio consapevole in cui l'organizzazione si fa parte del sistema, accetta di essere promotrice del cambiamento e lavora per il benessere di tutti gli attori e le attrici del contesto.

Una questione simile riguarda il concetto di equifinalità, inteso come apertura verso esiti plurimi indipendentemente dal punto di origine. Spesso nelle comunità di accoglienza minori l'esito di un percorso individuale viene deciso da una manciata di atteggiamenti e caratteristiche iniziali dell'individuo o dell'interazione, in modo che il dogma del bravo ragazzo o dello scapestrato rimangano incisi nella pietra e ne influenzino la vita a lungo termine. In un sistema aperto, come quello che il gruppo di comunità di pratica interculturale ha cercato di essere,

¹⁴ Totalità: secondo questa proprietà tutti gli individui che compongono il gruppo vengono influenzati dal cambiamento anche di uno solo, essendo in relazione. Non sommatività: il gruppo non è formato dalla somma delle parti ma dalla loro interazione.

sono la natura dei processi e i parametri del sistema che influenzano il risultato e orientano le possibilità.

Prendendo a prestito il modello circonflesso di Olson (Olson et al., 1983), nato per comprendere i gruppi familiari, si può ipotizzare che le variabili più funzionali nei percorsi di accoglienza possano essere la flessibilità e la coesione, dove le posizioni centrali di media flessibilità e media coesione potrebbero favorire il benessere collettivo. Una posizione bilanciata non impedisce anche grandi spostamenti tra una polarità e l'altra, mentre le posizioni più rigide e dogmatiche impediscono anche il più piccolo movimento con la netta prevalenza di una variabile sull'altra. La variabile comunicazione, da aggiungere alle due suddette, è lineare e facilitante il processo.

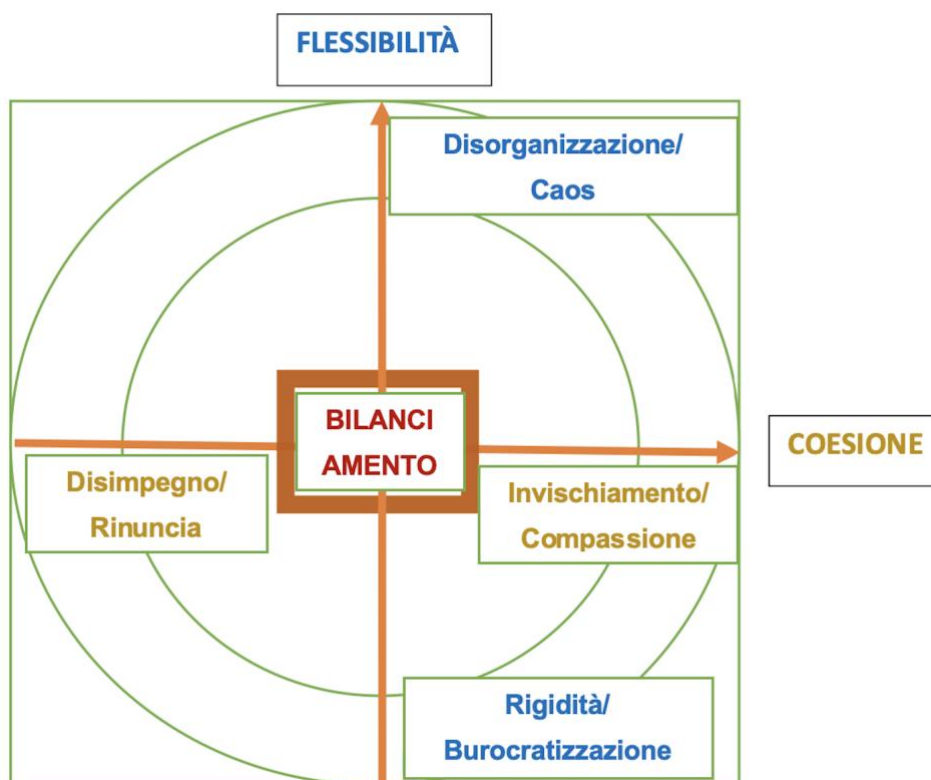


Figura 15 Rielaborazione dell'autrice a partire da modello circonflesso di Olson 1983

Nella Figura 15 si è tentato di rivedere il modello circonflesso di Olson in maniera da poterlo adattare alle comunità di accoglienza o ai gruppi interculturali per natura o per scelta. Con coesione si intende il legame emotivo come bilanciamento tra separazione/autonomia e senso di appartenenza. Esso va da

quasi assente a invischiante. Nel primo caso, da parte degli operatori e delle operatrici vi è una rinuncia al legame per il rischio di burnout, che porta il migrante a una spasmodica ricerca di altri supporti. Nel secondo caso, la tutela infantilizzante del migrante diventa fonte di pena e compassione.

Nell'analisi della coesione i costrutti che vengono presi in considerazione sono i legami, i confini, le coalizioni, la condivisione di spazi e tempi, le modalità in cui si prendono le proprie decisioni, interessi e attività. Aspetti che ricordano molto ciò che ha caratterizzato la comunità di pratica interculturale: la confidenza e il senso di appartenenza sono state un naturale obiettivo finale, le attività in comune venivano proposte ma non erano funzionali alla vita quotidiana, le decisioni personali venivano spesso ma non sempre condivise nel gruppo per supporto. I tentativi di invischiamento ci sono stati, ma il gruppo ha subito emarginato la troppa connessione emotiva e pratica.

Per flessibilità si intende invece un costrutto fatto di organizzazione, *leadership*, ruoli, regole e negoziazioni. Nell'accoglienza il continuum va da un caos totale dato dalla difficoltà a gestire la complessità della materia e delle relazioni (l'imprevedibilità degli eventi e l'arbitrarietà della burocrazia, la difficoltà di relazione per la lingua e per le frequenti menzogne di sopravvivenza) fino ad arrivare a una gestione militaresca che non lascia spazio alla differenza.

Nella comunità di pratica interculturale le regole sono state poste e tendenzialmente rispettate, come la necessità di completare un numero sufficiente di ore di progetto, ma c'è stato anche ampio spazio per la gestione di percorsi individualizzati e negoziati, come nel caso di una studentessa universitaria che ha proposto di fare un tirocinio dentro a questo progetto, con regole e ruoli differenti dal resto del gruppo. Il rispetto del coordinamento è sempre stato evidente ma allo stesso modo anche la capacità negoziale di tutti i componenti del gruppo, giovani adulti/e in una fase della vita in cui hanno tutte le possibilità e capacità di far valere la propria opinione.

È chiaro che tutto quanto detto ha un legame strettissimo con la volontà politica e sociale delle istituzioni di lavorare, in maniera efficace, sui percorsi di migrazione, costruendo o meno spazi di possibilità per pratiche innovative; la responsabilità delle organizzazioni private e dei singoli che lavorano

nell'accoglienza sono quindi spesso minori. Come è accaduto a Leros, in Grecia, dove un gruppo di psichiatri ha chiuso un manicomio fondato sulla violenza e sulla necessità degli/delle infermieri/e di portare con sé giorno e notte i bastoni. Franco Rotelli racconta che “quando finalmente nel 1990, nonostante l'opposizione della psichiatria greca, un gruppo di funzionari CEE riesce a fare inviare nell'isola due equipe, una da Trieste e una da Maastricht, il Presidente della società greca di Psichiatria dice che Leros non è un problema psichiatrico. (...) In questi ultimi quattro anni abbiamo lavorato fianco a fianco con la gente di Leros e con gli infermieri: non abbiamo mai pensato che fossero loro la 'violenza'” (Rotelli & Saraceno, 2021, p.135).

BIBLIOGRAFIA

- Abenante, D. (2011). *La comunità islamica a Trieste: i tentativi di integrazione di una comunità fluida*. In Scarciglia, R. (Cur.). (2011). *Trieste multiculturale. Comunità e linguaggi di integrazione*. (pp. 125-162). Bologna: Il mulino.
- Agamben, G. (2003). *Stato di eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Ambrosini, M. (2005). *Sociologia delle migrazioni*. Bologna: Il mulino.
- Anolli, L. (2011). *La mente biculturale: il prossimo «salto in avanti» della specie umana?* *Giornale italiano di psicologia*, 38(3), 533-548.
- Bandura, A., & Walters, R., H. (1977). *Social learning theory (Vol. 1)*. Englewood cliffs: Prentice Hall.
- Battera, F. (2011). *La comunità islamica a Trieste: i tentativi di integrazione di una comunità fluida*. In Scarciglia, R. (Cur.). (2011). *Trieste multiculturale. Comunità e linguaggi di integrazione*. (pp. 125-162). Bologna: Il mulino.
- Baumann, G. (1996). *Contesting culture: Discourses of identity in multi-ethnic London (Vol. 100)*. Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (2018). *The claims of culture*. In *The Claims of Culture*. Princeton University Press.
- Bonomi, A., & Pugliese, F. (2018). *Tessiture sociali: la comunità, l'impresa, il mutualismo, la solidarietà*. Milano: EGEEA.
- Bruner, J. (1997). *The culture of education*. In *The Culture of Education*. Harvard University Press.
- Bruner, J. (2004). *The Narrative Creation of Self*. *Annals of The New York Academy of Science*, vol. 818 (ed. J. Snodgrass – R. Thompson).
- Castells, M. (1983). *The city and the grassroots: A cross-cultural theory of urban social movements (No. 7)*. University of California Press.
- Busemeyer, J., R., & Johnson, J., G. (2004). Capitolo 4 – Le Decisioni. In Girotto, V. (Cur.). (2013). *Introduzione alla psicologia del pensiero*. (pp. 111-117). Bologna: Il mulino (itinerari).
- Cattelino, E. (2010). *Rischi in adolescenza. Comportamenti problematici e rischi emotivi*. Roma: Carrocci.
- Collins, A., Brown, J., S., & Newman, S., E. (1987). *Cognitive apprenticeship: Teaching the craft of reading, writing and mathematics (Technical Report No.*

403). BBN Laboratories, Cambridge, MA. Centre for the Study of Reading, University of Illinois.

Colombo, A., & Sciortino, G. (2002). *Assimilati ed esclusi*. Bologna: Il mulino.

Dal Lago, A. (1999). *Non-persone. L'esclusione ei migranti in una società globale*. Milano: Feltrinelli Editore.

Cooperrider, D., L., & Whitney, D. (2005). *Appreciative inquiry: A positive revolution in change*. San Francisco, CA: Berrett-Koehler Publishers.

Dario, N. (2015). *Appreciative inquiry. Una metodologia che rivoluziona la ricerca-azione*. *Formazione & Insegnamento*, XIII, 2, 339-354.

Deutsch, N. (2005). In Scannell, L., & Gifford, R. (2010). *Defining place attachment: A tripartite organizing framework*. (p. 1). *Journal of Environmental Psychology*, 30(1), 1-10.

“*Eckert, P. (1989). *Jocks and burnouts: Social categories and identity in the high school*. Teachers College Press.

Faccio, E. (2007). *Le identità corporee. Quando l'immagine di sé fa star male*. Firenze: Giunti Editore.

“*Festinger, L. (1954). *A theory of social comparison processes*. *Human Relations*, 7, 117-140.

Fischer, C., S. (1975). *Toward a Subcultural Theory of Urbanism*. *American Journal of Sociology*, 80(6), 1319-1341.

Friedman, R. (2021). *Gestire i conflitti: Dreamtelling, disturbi della relazione e matrice del soldato*. Milano: Franco Angeli.

Galotti, K., M. (2007). Capitolo 4 – Le Decisioni. In Girotto, V. (Cur.). (2013). *Introduzione alla psicologia del pensiero*. (pp. 106-110). Bologna: Il mulino (itinerari).

Gambini, P. (2007). *Psicologia della famiglia. La prospettiva sistemico-relazionale*. Milano: Franco Angeli.

Gergen, K. (1994). Note. In Mantovani, G. (2000). *Exploring borders: Understanding culture and psychology*. (pp. 131-133). Londra: Routledge.

Giorda C., & Puttilli, M. (2014). *Spazi urbani, cittadinanza, intercultura: educare attraverso il territorio*. Atti del xxxi congresso geografico italiano vol. I. Milano: Mimesis.

- Goffman, E. (1971). *Relations in public*. New York: Harper & Row.
- Goffman, E. (1974). *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. Harvard University Press.
- Hall, E., T. (1966). *The hidden dimension (Vol. 609)*. New York: Anchor.
- Gustafson, P. (2013). *Place Attachment in an Age of Mobility*. In Manzo, L., & Devine-Wright, P. (2013). *Place attachment: Advances in theory, methods and applications*. (pp. 37-48). Londra: Routledge.
- Hidalgo, M., C., & Hernández, B. (2001). In Scannell, L., & Gifford, R. (2010). *Defining place attachment: A tripartite organizing framework*. (pp. 3-7). Journal of Environmental Psychology, 30(1), 1-10.
- Hirsch, B., J. (2005). *A place to call home: After-school programs for urban youth*. Teachers College Press.
- “*Huntington, S., P. (1996). *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Hutchins, E. (1980). *Culture and inference: A Trobriand case study*. Harvard University Press.
- Jorgensen, B., S., & Stedman, R., C. (2001). In Scannell, L., & Gifford, R. (2010). *Defining place attachment: A tripartite organizing framework*. (pp. 1 – 3 – 6). Journal of Environmental Psychology, 30(1), 1-10.
- Kahneman, D., & Frederick, S. (2002). Capitolo 4 – Le Decisioni. In Girotto, V. (Cur.). (2013). *Introduzione alla psicologia del pensiero*. (pp. 111-117). Bologna: Il mulino (itinerari).
- Kahneman, D., & Tversky, A. (1979). Capitolo 4 – Le Decisioni. In Girotto, V. (Cur.). (2013). *Introduzione alla psicologia del pensiero*. (pp. 111-117). Bologna: Il mulino (itinerari).
- Lalli, M. (1992). *Urban-related identity: Theory, measurement, and empirical findings*. Journal of environmental psychology, 12(4), 285-303.
- Lancini, M., & Madeddu, F. (2014). *Giovane Adulto. La terza nascita*. Milano: Raffaello Cortina editore.
- “*Latour, B. (1986). *Visualization and cognition*. Knowledge and society, 6(6), 1-40.

- Lewicka, M. (2011). *Place attachment: How far have we come in the last 40 years?* Journal of environmental psychology, 31(3), 207-230.
- Manocchi, M. (2014). *Richiedenti asilo e rifugiati: processi di etichettamento e pratiche di resistenza.* Rassegna italiana di sociologia, 55(2), 385-410.
- Mantovani, G. (2000). *Exploring borders: Understanding culture and psychology.* Londra: Routledge.
- Mantovani, G. (2006). *Multicultura o intercultura.* Giornale italiano di psicologia. Fascicolo 2 giugno 2006.
- Manzo, L., C., & Perkins, D., D. (2006). *Finding common ground: The importance of place attachment to community participation and planning.* Journal of planning literature, 20(4), 335-350.
- Markus, H., R., & Kitayama, S. (1991). *Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation.* Psychological Review, 98(2), 224–253.
- Mela, A. (2008). *Sociologia delle città.* Roma: Carocci.
- Mela, A. (2020). *La città postmoderna. Spazi e culture.* Roma: Carocci.
- Menegatto, M., & Zamperini, A. (2018). *Coercizione e disagio psichico. La contenzione tra dignità e sicurezza.* Roma: Il Pensiero Scientifico Editore.
- Olson, D., H., Russell, C., S., & Sprenkle, D. H. (1983). *Circumplex model of marital and family systems: VI. Theoretical update.* Family process, 22(1), 69-83.
- Osti, G. (2010). *Sociologia del territorio.* Bologna: Il mulino (manuali).
- Parotto, G. (2011). *Il linguaggio del multiculturalismo. Trieste cosmopolita tra identità e differenza.* In Scarciglia, R. (Cur.). (2011). *Trieste multiculturale. Comunità e linguaggi di integrazione.* (pp. 39-64). Bologna: Il mulino.
- Parsons, T., & Shils, E., A. (1962). In Boccagni, P., & Pollini, G. (2012). *L'integrazione nello studio delle migrazioni: teorie, indicatori, ricerche (Vol. 51).* Milano: Franco Angeli.
- Payne, J., W., & Bettman, J., R. (2004). Capitolo 4 – Le Decisioni. In Giroto, V. (Cur.). (2013). *Introduzione alla psicologia del pensiero.* (pp. 111-117). Bologna: Il mulino (itinerari).
- Riger, S., & Lavrakas, P., J. (1981). In Manzo, L.C., & Perkins, D.D. (2006). *Finding common ground: The importance of place attachment to community participation and planning.* (p. 338). Journal of planning literature, 20(4), 335-350.

- Rotelli, F., & Saraceno, B. (2021). *Quale psichiatria? Taccuino e lezioni*. Merano: ab Alpha beta.
- Salvini, A., & Iudici, A. (2020). *La mente "malata" e la cura repressiva della diversità*. Battaglia Terme (PD): Nexus.
- Scannell, L., & Gifford, R. (2010). *Defining place attachment: A tripartite organizing framework*. *Journal of Environmental Psychology*, 30(1), 1-10.
- Schilder, P. (1935). *The psycho-analysis of space*. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 16, 274.
- Seamon, D. (2013). *Place Attachment and Phenomenology: The Synergistic Dynamism of Place*. In Manzo, L., & Devine-Wright, P. (2013). *Place attachment: Advances in theory, methods and applications*. (pp. 11-22). Londra: Routledge.
- Silvestri, A., & Ferruzza, E. (2012). *Originalità e valore euristico del pensiero di Ferdinando Vanni sulla psicoterapia di gruppo*. *Gruppi*, 1/2012, pp. 51-77.
- Skinner, B., F. (1976). *La scienza del comportamento, ovvero il behaviorismo*. Milano: Sugarco. (Originariamente pubblicato nel 1974).
- Star, S., L. (1989). *The structure of ill-structured solutions: Boundary objects and heterogeneous distributed problem solving*. *Distributed artificial intelligence* (pp. 37-54).
- Star, S., L., & Griesemer, J., R. (1989). *Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39*. *Social Studies of Science*, 19(3), 387-420.
- Svenson, O. (1992). Capitolo 4 – Le Decisioni. In Girotto, V. (Cur.). (2013). *Introduzione alla psicologia del pensiero*. (pp. 111-117). Bologna: Il mulino (itinerari).
- Tajfel, H. (1981). *Human Groups and social categories. Studies in social psychology*. Cambridge University Press.
- Vannini, P. (2016). *Body/embodiment: Symbolic interaction and the sociology of the body*. Londra: Routledge.
- Vygotskij, L., S. (2007). *Pensiero e Linguaggio. Pubblicazione postuma*. Firenze: Giunti Editore.
- Wenger, E. (2006). *Comunità di pratica. Apprendimento, significato e identità*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Zakaria, R. (2023). *Contro il femminismo bianco*. Torino: add editore.

‘**’=testo non direttamente consultato

SITI INTERNET CONSULTATI¹⁵:

Immigrazione FVG, 2021, report online: Regione Friuli-Venezia Giulia - Direzione Centrale Autonomie Locali, Sicurezza e Politiche dell’Immigrazione - Anno 2021:

https://www.regione.fvg.it/rafvfg/export/sites/default/RAFVG/cultura-sport/immigrazione/FOGLIA14/allegati/Report_MSNA_anno_2021.pdf

SISM, 2021, report online: Di Cesare, M., Magliocchetti, N., Romanelli, M., Santori, E. - Ministero della Salute, Rapporto salute mentale - Direzione generale della digitalizzazione, del sistema informativo sanitario e della statistica Ufficio di Statistica e Direzione generale della prevenzione sanitaria - Analisi dei dati del Sistema Informativo per la Salute Mentale (SISM) - Anno 2021:

https://www.salute.gov.it/imgs/C_17_pubblicazioni_3282_allegato.pdf

Spiegel, A., (2017). Online. *Invisibilia: A Man Finds An Explosive Emotion Locked In A Word*. Npr, National Public Radio, Washington, USA.

<https://www.npr.org/sections/health-shots/2017/06/01/529876861/anthropologist-discovers-the-terrible-emotion-locked-in-a-word>

Tuttitalia, guida ai comuni, alle province ed alle regioni d’Italia - Gwind srl:

<https://www.tuttitalia.it/friuli-venezia-giulia/14-trieste/statistiche/popolazione-andamento-demografico/>

¹⁵ tutti i siti internet sono stati consultati un’ultima volta nel mese di Ottobre 2023.

RINGRAZIAMENTI

Ringrazio il professor Paolo Cottone, relatore di questa tesi, per la disponibilità unica con cui ha seguito il progetto e per i preziosissimi consigli che mi ha dato.

Ringrazio la Cooperativa Sociale Agricola Monte San Pantaleone per lo spazio che mi ha lasciato nella progettazione, realizzazione e stesura del progetto e della ricerca correlata.

Voglio ringraziare anche i ragazzi e le ragazze del progetto di comunità di pratica interculturale, insieme a Emily, Ali e Carlotta, che hanno arricchito questo lavoro di emozioni e condivisione.