

# BEATI E PEZZENTI: IL GOVERNO SPAZIALE DELLA POVERTÀ<sup>1</sup>

DI ERNESTO SFERRAZZA PAPA

Il miserabile non può essere soggetto morale se non nella misura in cui ha cessato d'essere l'invisibile rappresentante di Dio sulla terra.

M. Foucault, *Storia della follia*

E il sistema sicuro è pigliarti per fame.

F. De André, *Un medico*

## 1. Introduzione

1. La povertà rappresenta un laboratorio d'analisi particolarmente privilegiato per cogliere alcuni significativi cambiamenti che hanno segnato la storia dell'umanità. Fenomeno che incrocia ordini di discorso multipli, la povertà ha concentrato l'attenzione della riflessione filosofica e politologica come pochi altri temi sono stati in grado di fare. Fenomeno in apparenza da relegare nei freddi archivi della scienza economica, ma che a un'indagine più attenta mostra la propria appartenenza all'universo della mitologia, della teologia, della filosofia e della scienza politica. Oltre a tutto ciò, dimensione dell'essere umano – per quanto Heidegger l'abbia relegata a questione metafisica del mondo animale e vegetale – da maneggiare con estrema cautela, poiché costantemente in balia ora di una spregiudicata condanna morale, ora di una acritica apologia. Tema dunque complesso, che attraverso la storia o, per meglio dire, le storie dell'umanità, con la potenza attrattiva di un catalizzatore di interesse: con quali armi teoriche affrontarlo?

I discorsi intorno alla povertà sceneggiano, solitamente, un film visto molte volte. Se si volessero rintracciare le costanti di tutte le narrazioni che hanno preso a tema la povertà, credo se ne potrebbero individuare tre. In primo luogo, l'idea di matrice teologica della povertà come esperienza di salvezza; in secondo luogo, la povertà come testimonianza della violenza del modo di produzione capitalistico; in terzo luogo, la povertà come un discorso sull'incapacità da parte del singolo di soddisfare determinati

---

1 Una prima bozza di questo saggio è stata presentata in occasione del Convegno italo-francese su *I poveri, la povertà*, che si è tenuto a Urbino dal 2 al 4 dicembre 2014. In seguito ho avuto modo di discutere i temi qui trattati durante il Seminario di storia della filosofia moderna dell'Università di Torino. In particolare, a Enrico Pasini devo il suggerimento relativo al paradigma indiziario e alla storia sintomatica.

standard economici, lavorativi, cognitivi. Una connotazione positiva, due negative. Ma è davvero possibile ridurre il discorso sulla povertà a una disputa fra bene e male? Vi sono altre sfumature, altre accezioni della riflessione sulla povertà che non siano chiliastiche o mortifere?

Il presente contributo analizza un passaggio, lo discute e lo misura con l'epoca contemporanea: quello da una concezione positiva della povertà, nella quale il povero è considerato alla stregua del beato e del santo, a una concezione negativa, nella quale il povero è considerato un corpo pericoloso, reietto, un miserabile da educare e punire.

In questo passaggio storico e teorico, che segna come si vedrà il movimento di emancipazione della modernità dal paradigma patristico e medioevale, si condensano una serie di problemi che tuttora disciplinano l'immaginario collettivo sul fenomeno della povertà. Il capovolgimento prospettico avvenuto nella modernità, il passaggio dal povero beato al povero pezzente, non pare infatti essersi esaurito. Anzi, esso agisce tuttora nelle pratiche quotidiane, prodotte a livello microfisico e macrofisico, con le quali l'epoca contemporanea affronta politicamente il fenomeno della miseria. Indagare il gesto moderno con il quale la povertà è stata espulsa dall'ambito della salvezza e restituita come problema interamente politico, può fornire una griglia concettuale adeguata per cogliere l'attuale dimensione politica della povertà. O, quantomeno, può renderci consapevoli di come un particolare ordine di discorso è stato prodotto, e di quali implicazioni esso ha avuto sulle vite che vi si sono trovate catturate.

## 2. Mitologie e teologie della povertà

1. La riflessione filosofica è colpevole di aver reso ipertrofica la dimensione metafisica e teologica della povertà, delegando agli storici e agli scienziati sociali l'indagine sul valore concreto e materiale che questo fenomeno ha assunto storicamente. La domanda sul 'che cosa' e non piuttosto sul 'come', sul 'dove' e sul 'quando', ha reso umbratile l'analisi delle microfisiche che hanno prodotto attivamente la figura del povero come soggetto ora da redimere, ora da salvare, ora da rinchiudere, ora da rendere invisibile, ora da reintrodurre all'interno del ciclo lavorativo, ora da eliminare. Tutte queste declinazioni della povertà non hanno tuttavia storicamente avuto a che fare tanto con una domanda ontologica, quanto piuttosto con una serie di pratiche politiche concrete messe in campo, a livello istituzionale o meno, per gestire e governare il fenomeno della povertà. Non mi sembra quindi particolarmente proficuo ricostruire una storia della filosofia della povertà, ossia tutta la serie di discorsi filosofici che sono stati fatti sulla povertà. Il rischio di una simile impresa è quello di una sterile pratica archivistica. Ciò che appare interessante e fruttuoso è piuttosto verificare come alcuni discorsi teorici si siano intersecati con una serie di pratiche di amministrazione e gestione della povertà. Quello che si tratta insomma di tracciare è una brevissima storia tecno-filosofica della povertà in età moderna, ossia l'analisi di una serie di modi di fare, di pratiche organizzate da una riflessione razionale – ovvero legittimata da una produzione testuale – intorno alla povertà.

2. Questa operazione, tuttavia, deve preliminarmente confrontarsi con un paradigma fondamentale, venuto meno solamente in età moderna. La povertà infatti, che di primo acchito appare come un fenomeno di natura prettamente economico-politica, originariamente appartiene all'universo del mito. Platone, nel *Simposio*, descrive la nascita di

Amore, divinità generata dall'accoppiamento di Penia (Povertà) con Poro (Ingegno)<sup>2</sup>. Nell'antichità il campo semantico della povertà è il divino, e questo paradigma che lega la miseria alla divinità segnerà la tradizione cristiana lungo tutto il Medioevo. Proprio nel testo biblico i padri della chiesa potevano infatti ritrovare numerose suggestioni che riconducevano la condizione del povero a quella del beato, a partire dal discorso della montagna presente nel Vangelo di Matteo, dove questo binomio era esplicitamente sancito: «beati i poveri di spirito perché di essi è il regno dei cieli» (Mt. 5, 3).

In questo senso, di particolare importanza per il pensiero medioevale è lo sviluppo del tema della povertà nella riflessione di Sant'Agostino. Dall'opera di Agostino è possibile ricavare quello che, generalizzando un poco, potremmo assumere come il paradigma patristico, ossia una concezione positiva della povertà, che vede nell'esistenza del povero un avvicinamento costante alla vita evangelica.

Agostino assegna una connotazione positiva al fenomeno della povertà a partire da due assiomi: in primo luogo, la distinzione fra città degli uomini e città di Dio, sviluppata in particolare nel *De civitate Dei*; in secondo luogo, la sovrapposizione di povertà di spirito e povertà materiale. Poiché l'autentica felicità è data all'uomo solamente nella Gerusalemme celeste, i beni temporali non possono che essere portatori di una gioia effimera. Non solo: l'attaccamento alle ricchezze materiali allontana l'uomo dalla vita del Cristo, lo rende superbo e lo inorgoglisce. Nel *De beata vita* Agostino sottolinea che la transitorietà e la caducità dei beni mondani, soggetti a mutamento, non può che condurre l'uomo a una felicità apparente; la vera ricchezza è permanente, e tale può essere solo se intesa nella sua accezione pienamente spirituale<sup>3</sup>.

L'antropologia agostiniana del povero procede a partire da questa netta frattura fra materialità e spiritualità. Per quanto non siano infrequenti accezioni negative del povero, specie per quel che riguarda la povertà involontaria, in linea generale per Agostino il vocabolario della povertà coincide con quello della santità. Come ha sottolineato Paola Vismara Chiappa, «una definizione del povero in senso spirituale si trova frequentemente nella predicazione e per Agostino sintetizza in modo unico la figura del santo, che sa valutare rettamente le realtà terrene. Egli, indipendentemente dalla situazione materiale e sociale in cui versa, non ripone la propria speranza nelle cose di questo mondo, ma in ciò che non passa»<sup>4</sup>. In questo senso è possibile per Agostino far coincidere la povertà materiale con la povertà spirituale, che biblicamente rappresentava la condizione di possibilità della beatitudine. La vita del povero è *imitatio Christi*, poiché riflette nello spazio mondano dell'esistenza temporale la forma di vita propria del figlio di Dio. Da questo punto di vista la stessa *kénosis*, l'abbassamento del Figlio a semplice carne, mostra al

2 Così Platone: «Quando nacque Afrodite gli dèi tennero un banchetto, e fra gli altri anche Poro (Espediente) figlio di Metidea (Sagacia). Ora, quando ebbero finito, arrivò Penia (Povertà), siccome era stata gran festa, per mendicare qualcosa; e si teneva vicino alla porta. Poro intanto, ubriaco di nettare (il vino non esisteva ancora), inoltratosi nel giardino di Giove, schiantato dal bere si addormentò. Allora Penia, meditando se, contro le sue miserie, le riuscisse d'avere un figlio da Poro, gli si sdraiò accanto e rimase incinta di Amore» (Plat. *Symp.*, 203 B-D).

3 «Nulla è tutto ciò che fluisce via, si scioglie, svanisce e quasi muore di momento in momento. E qui sta la ragione per cui consideriamo ormai come perduto questo genere di uomini. Invece una cosa è se permane, se è stabile, se è sempre tale qual è, come la virtù che vede in quel che chiamiamo temperanza, ossia giusto limite, e fruttuosità le sue vette più alte e belle» (Agostino, *De beata vita*, 1, 8).

4 P. Vismara Chiappa, *Il tema della povertà nella predicazione di Sant'Agostino*, Milano, Giuffrè, 1975, p. 92.

fedele la via da seguire per soddisfare la volontà di Dio: povertà, umiltà, allontanamento dai beni mondani.

A questa concezione della povertà, che mostra un paradigma teologico di complicità fra il povero e Dio, fa riferimento una precisa dialettica fra ricco e povero, incentrata sul ruolo fondamentale della misericordia e dell'elemosina. Colui che è ricco deve destinare i propri beni superflui al sostentamento del povero. Questo obbligo alla carità non è affatto secondario, per due ragioni: da un lato, fra il povero e il ricco si verifica uno scambio simbolico e materiale allo stesso tempo; dall'altro lato, il povero deve la propria sopravvivenza a figure terze, che ne prendono in cura il sostentamento. Questo rapporto economico di salvezza verrà sviluppato in età moderna, ma misurato su un paradigma radicalmente differente, che verrà disarticolato dal suo contenuto teologico, per diventare di competenza del discorso morale e dell'apparato penalistico.

3. La povertà radicale diventerà l'unità di senso dei movimenti monastici che cominciarono a diffondersi tra l'XI e il XII secolo in tutta Europa. In questi movimenti, e in particolare nel francescanesimo, l'*altissima paupertas* smise le vesti penitenziali delle prime comunità monastiche, per diventare «una parte inseparabile e costitutiva della vita apostolica e santa»<sup>5</sup>. In questa prospettiva va intesa quell'ampia letteratura francescana che mirava a indagare la possibilità di una vita perfettamente evangelica, sulla scia della testimonianza di Cristo e dei suoi interpreti medievali. Certo, in questa letteratura e anche all'interno delle dinamiche sociali, il valore della povertà assoluta, intesa come rinuncia a tutto il superfluo e spinta fino agli stessi limiti fisiologici del corpo, divenne un principio etico e politico fondamentale. La questione della povertà assoluta non può però essere ridotta a mero affare teorico; essa, infatti, strutturò concretamente una serie di relazioni sociali e politiche lungo tutto il basso Medioevo e, se da un lato offrì una conferma concreta del paradigma patristico, dall'altro lato comportò una serie di problemi con i quali l'epoca moderna dovette confrontarsi nei modi che vedremo in seguito.

Giacomo Todeschini, in un saggio ormai classico, ha mostrato la contraddizione insita nei movimenti pauperistici:

dal 1000 al 1200 la povertà di Gesù Cristo diventa progressivamente un valore sociale concreto. Lentamente ma inarrestabilmente la privazione si afferma nelle campagne, nelle città e nei paesi come un modo quotidiano di essere simili al Re dei Re. Privazione di che cosa? Rinuncia a che cosa? Come si può diventare poveri e imitare in tal modo la perfezione del Cristo, se poveri lo si è già al modo dei contadini indebitati e senza terra, dei mendicanti che tendono la mano davanti alle chiese e ai monasteri? Come si può essere umili, disprezzati e piagati in modo divino, se si è, come i lebbrosi, come i servi, come i delinquenti, già e per definizione oggetto di condanna o di pietà?<sup>6</sup>

Ciò che i movimenti pauperistici mettevano a tema, al netto di una facile retorica che assimilava la povertà *tout court* alla vita di Cristo, era la netta divisione fra il povero volontario, che si spogliava deliberatamente delle proprie ricchezze ma che continuava a condurre una vita laboriosa, e gli accattoni perdigiorno, oziosi e inoperosi. Mentre i pri-

5 G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza, 2012<sup>4</sup>, p. 116.

6 G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, il Mulino, 2004, p. 25.

mi testimoniavano della potenza della vita evangelica, i secondi ne erano una meschina contraffazione:

l'ozio, l'inattività e la pigrizia mentale erano il peggior ostacolo che i poveri potevano incontrare sulla propria via [...]. I poveri evangelici, gli eremiti, i mercanti monacati, i signori volontariamente impoveriti facevano risaltare – con tutta la forza della loro presa di coscienza – l'ottusa inconsapevolezza degli indigenti elemosinanti, la loro passiva accettazione della propria sorte, il fatto, in definitiva, che una tale quotidiana e desolata povertà nella sua vergognosa e indifesa arrendevolezza nulla conteneva di sacro e di carismatico, non era in alcun modo riconducibile al potere vittorioso del Cristo povero<sup>7</sup>.

L'affermarsi del significato positivo della povertà assoluta, quando volontaria, produsse come contraccolpo un inasprimento del giudizio morale sul resto delle masse povere. Se pur in forma embrionale, è possibile vedere in questa cesura netta fra povertà volontaria e miseria vergognosa uno dei prodromi del movimento che nella modernità portò alla moralizzazione del soggetto morale e al suo passaggio dal campo religioso a quello politico e penale. E già nel basso Medioevo, in forza di questa concreta dicotomia, è possibile vedere le primissime forme di separazione spaziale della povertà, per quanto pregne di un significato pedagogico piuttosto che penale: «soprattutto dopo il 1130, i poveri incapaci di individuare nella povertà uno stile santo di vita, di capire dunque come essere attivamente utili alla società, cominciano ad essere chiusi in ospedali, ospizi e comunità che li educino e li preparino a reinserirsi nel consorzio civile»<sup>8</sup>.

### 3. Dal beato al pezzente: la modernità come immunizzazione dello spazio

1. La povertà assoluta come esempio mondano di vita evangelica continuò ad esercitare un fascino chilistico, soprattutto all'interno di correnti mistiche e teosofiche. Nel corso della modernità tuttavia venne sviluppandosi un differente paradigma della povertà, a cui fanno capo una serie di pratiche e di tecniche di gestione del fenomeno disarticolate dalla sua declinazione medioevale e teologica. La povertà viene svuotata dei suoi significati religiosi, per essere restituita come problema politico di gestione dell'ordine sociale. Questo significativo passaggio ha, ovviamente, molteplici ragioni. Una in particolare riguarda l'aumento di complessità dello spazio urbano, conseguente allo spopolamento delle campagne e al processo di espropriazione delle terre comuni che Marx individua come la prima tappa del processo di accumulazione originaria. Il peccato originale del modo di produzione capitalistico, che separa il lavoratore dal mezzo di produzione, si può infatti situare storicamente secondo Marx nel XVI secolo, con l'esaurirsi dell'età feudale e con «l'espropriazione dei produttori agricoli, dei contadini, e il loro allontanamento dalle terre»<sup>9</sup>. L'affermarsi del modo di produzione capitalistico produsse l'allentamento di quei legami di mutua assistenza che strutturava la dialettica fra popolazione ricca e massa povera nel Medioevo e in epoca pre-moderna, riversando

7 Ivi, pp. 34-35.

8 Ivi, pp. 36-37.

9 K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. I, Hamburg, Otto Meissner, 1867-1894 (*Il capitale. Critica dell'economia politica*, libro I, trad. it. di R. Meyer, Roma, Newton Compton, 1996, p. 516).

per le strade delle città masse intere di pezzenti<sup>10</sup>. «Una povertà tenace e vistosa – scrive Giovanna Procacci – abitava il paesaggio sociale, perseguitata da epidemie e carestie, addensata nei centri urbani, sempre pronta ad ingrossare i ranghi delle rivolte contadine o dei moti contro la fiscalità. [...] Domestici, invalidi, bambini abbandonati, donne sole, ambulanti, operai costituiscono una popolazione eterogenea nei cui confronti si ricorreva volentieri alla pietà, ma anche alla forza»<sup>11</sup>. Di questo passaggio secolarizzante dalla povertà beata a quella ignobile sono sintomatici una serie di eventi che intervennero nello striare lo spazio urbano, assegnando ai poveri una collocazione spaziale a cui lentamente, ma implacabilmente, cominciò a corrispondere una differenziazione morale. Al povero, in quanto soggetto morale preso all'interno di una dialettica che a poco a poco diventerà quello della punizione e della salvezza, comincerà a venire assegnata una precisa collocazione spaziale, e l'architettura dello spazio urbano rifletterà questo complesso processo politico di separazione.

2. Il 1596, anno di fondazione ad Amsterdam del Rasphuis, è una tappa fondamentale nella storia delle tecnologie spazio-politiche – Derrida le definirebbe «topolitiche» – di gestione della povertà in età moderna. Letteralmente il Rasphuis era la «casa della sega»: in essa venivano incarcerati indifferentemente criminali e poveri, briganti e mendicanti, e impiegati come lavoratori coatti fino a 14 ore al giorno. Il loro compito era lavorare tronchi di albero per produrre segatura. Ispirata da un'etica mercantilistico-capitalistica di stampo calvinista, il Rasphuis rappresenta uno dei primi esempi di edificio costruito appositamente per immettere nel ciclo del lavoro, all'irrisorio costo del vitto e dell'alloggio, i fannulloni e gli accattoni che popolavano le strade delle città europee alla fine del XVI secolo. Come sottolinea James Garman, l'etica del lavoro coatto che disciplinava il Rasphuis ne strutturava l'ideologia: il lavoro era uno dei mezzi attraverso cui doveva passare la «trasformazione personale»<sup>12</sup> dei trasgressori delle regole sociali. A tale necessità rispondeva il meccanismo disciplinare-punitivo del Rasphuis: non bisogna solamente mettere a frutto la forza-lavoro del singolo povero-criminale – le due figure non sono quasi più distinguibili –, ma si tratta di penetrare ogni singolo aspetto della sua esistenza. La costruzione di un'etica punitiva del lavoro passa soprattutto attraverso una scansione burocratica del tempo, in cui l'*horologium vitae* non è altro che un'ossessiva funzionalità produttiva della scansione temporale. L'impiego del tempo, come nota Michel Foucault, segue schemi precisi: «stabilire delle scansioni, costringere a determinate operazioni, regolare il ciclo di ripetizione»<sup>13</sup>. Questa scansione del tempo è dettagliata, minuziosa, al fine di massimizzare le potenzialità del corpo dell'internato: «è in quarti d'ora, in minuti, in secondi che ci si mette a contare»<sup>14</sup>. L'utilità dei corpi inutili e dannosi passa attraverso il loro allevamento funzionale, che trasforma l'animo ribelle e sedizioso in un soggetto

10 Sull'allentamento dei legami di mutua assistenza come conseguenza dello spopolamento delle campagne cfr. S.M. Beaudoin, *Poverty in World History*, New York, Routledge, 2007, in particolare pp. 48-56.

11 G. Procacci, *Governare la povertà. La società liberale e la nascita della questione sociale*, Bologna, il Mulino, 1998, p. 29.

12 J. C. Garman, *Detention Castles of Stone and Steel. Landscape, Labor, and the Urban Penitentiary*, Knoxville, The University of Tennessee Press, 2005, p. 32; ma sulla Rasphuis si veda in generale *ivi*, pp. 29-60.

13 M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 (*Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. di A. Tarchetti, Torino, Einaudi, 1976, p. 163).

14 *Ibidem*.

docile e mansueto. Il Rasphuis rappresenta il modello architettonico-politico di una serie di istituzioni, di Opifici, di *workhouses* che videro la luce in epoca moderna, che avevano come propria unità pratica «la trasformazione pedagogica e spirituale degli individui per mezzo di un esercizio continuo»<sup>15</sup> all'interno di uno spazio che andava costituendosi come penitenziario.

Le conseguenze di un simile modello di internamento produttivo sono essenzialmente due: da un lato, le istituzioni si occupano dello spazio urbano ripulendolo dai soggetti ritenuti pericolosi, che vengono così relegati in uno spazio differenziali e lì resi finalmente utili; dall'altro lato, l'accostamento del povero con il brigante ha la funzione di suggerire l'idea che egli abitasse in qualche modo lo spazio dell'illegalità e del crimine. Si tratta di «erigere la barriera che avrebbe dovuto separare i delinquenti dagli strati popolari da cui uscivano e coi quali rimanevano legati»<sup>16</sup>, ma allo stesso tempo di produrre un discorso che legittimasse questa reclusione coatta e, possibilmente, la rendesse utile. La retorica dell'immunizzazione dello spazio urbano, a cui fa riferimento il vocabolario rigorosamente sanitario dei documenti dell'epoca, è insomma l'altra faccia della produzione di un discorso economico, morale e penale sul povero. A fronte di questo mutamento, che alla figura del beato sostituisce quella dell'accattone balordo, lo stesso lessico con il quale si identifica il povero muta drasticamente, come nota Giovanni Ricci:

nel vocabolario dell'infamia si compendia a sufficienza il processo di secolarizzazione della povertà fra Medioevo e Età Moderna. Le ragioni e le fasi di quel processo decisivo sono largamente acquisite. Si è posto così l'accento sul ventaglio di accuse che si abbattano sul povero desacralizzato: pigrizia, immoralità, simulazione, intemperanza sessuale, ignoranza della fede. [...] Seguendo l'accusa di superbia addossata ai poveri, si incontra dapprima una lunga e astratta preparazione dottrinale. Non è un fiume ricchissimo d'acqua, ma un individuabile ruscello che da sant'Agostino scende al basso Medioevo. Poi, all'alba dell'Età Moderna, quando l'immagine del povero si deteriora, il povero superbo viene come riscoperto, contestualizzato e riempito di nuovi contenuti: la tipizzazione scritturale si trasforma in un'accusa usabile praticamente<sup>17</sup>.

La modernità intesa come epoca di assestamento del sistema politico nella forma tipicamente statale, e come movimento di popolamento della città e spopolamento della campagna, restituisce quindi un movimento di secolarizzazione e di emancipazione da una concezione tipicamente teologica dei fenomeni politici. Se all'interno della tradizione patristica il povero conduce un'esistenza di progressivo avvicinamento alla forma di vita evangelica, nella modernità secolarizzata la vita del povero e del mendicante diventa qualcosa da dover gestire, amministrare, disciplinare e punire, poiché essa non ha più a che fare con il riscatto nella città di Dio, ma con le miserie dell'universo mondano e temporale. Un testo apparso in Francia nel 1607, *La chimera o fantasma della mendicizia*, stabiliva implacabilmente il nuovo destino che toccava in sorte al povero: «il miserabile troverà nell'ospizio la vita, di che vestire, un mestiere e la punizione».

Detto in altri termini, la povertà nella modernità diventa un fenomeno sociale da governare: il povero cessa di essere identificato con il beato, e diventa piuttosto un corpo

15 Ivi, p. 132.

16 Ivi, p. 315.

17 G. Ricci, *Povertà, vergogna, superbia: i declassati fra Medioevo e età moderna*, Bologna, il Mulino, 1996, pp. 137-138.

preso in carico da una serie di istituzioni che hanno come riferimento ultimo o l'apparato statale o quello ecclesiastico. Lo slittamento dal campo teologico a quello politico coincide con il mutamento prospettico che vede nel povero non più il corpo docile e mansueto dell'eletto da Dio, ma una carnalità ribelle e indomita. Se il povero nel Medioevo è figura della santità, nella modernità si trasforma in pezzente, una figura del rischio e del pericolo, un delinquente per il quale è necessario istituire una serie di spazi di reclusione – come il Rasphuis – al fine di rendere sicuro lo spazio urbano.

3. Michel Foucault nella *Storia della follia* ha discusso una particolare modalità spaziale attraverso cui la modernità ha reagito alla nuova maschera assunta dalla povertà. In questo testo celebre Foucault analizza le modalità attraverso cui la follia in età moderna è stata fondamentale concepita come sragione, e quali conseguenze a livello politico e ed epistemologico ha comportato una tale rappresentazione della follia. L'esilio della follia dal campo della ragione, che ha in Cartesio il suo campione filosofico, coincide tuttavia anche con la sua esclusione dallo spazio 'normale' della città:

è noto che il XVII secolo ha creato grandi case di internamento; ma è meno noto che in pochi mesi più di un parigino su cento ci si è trovato rinchiuso. Si sa che il potere assoluto ha fatto uso di *lettres de cachet* e di misure arbitrarie di imprigionamento; ma non si conosce altrettanto bene la coscienza giuridica che poteva animare queste pratiche. [...] Si sa che per un secolo e mezzo i folli sono stati sottoposti al regime di questo internamento, e che un giorno saranno scoperti nelle sale dell'Hôpital général, nelle segrete delle case di correzione; ci si accorgerà che essi erano mescolati alla popolazione delle *workhouses* o delle *Zuchthäuser*<sup>18</sup>.

In questi spazi di internamento verrà assegnato un posto anche ai poveri e ai mendicanti, e a questa comunanza spaziale corrisponderà un analogo trattamento morale e giuridico. Il povero come il pazzo, il mendicante come l'insensato.

Una tappa fondamentale di questa particolare architettura spaziale dell'esclusione è la fondazione dell'Hôpital général a Parigi nel 1656. L'Hôpital era un modello di struttura destinata ai poveri parigini, nei quali essi venivano «accolti, alloggiati e nutriti»<sup>19</sup>. Nella fondazione dell'Hôpital général, sulla scia del Rasphuis, bisogna individuare lo stabilizzarsi in territorio europeo di una serie di spazi di reclusione, difesi in forma semi-militare e basati su un rigido apparato burocratico-amministrativo. La produzione concreta di questi spazi differenziali, nei quali viene tenuta a freno un'umanità immorale, è particolarmente significativa per una storia delle tecnologie politiche di gestione della povertà. Il consolidarsi di questa prassi, infatti, rinvigorisce la frattura epocale fra la concezione della miseria come strumento attraverso cui Dio elegge il povero come sua anima prediletta, e la miseria come proprietà del soggetto morale portatore di insicurezza per l'ordine pubblico. Dovendo minimizzare i rischi di questi nuovi *latrones et turbatores securitatis*, le nuove tecnologie di disciplinamento dello spazio sociale contribuiscono a fissare il passaggio teorico e politico dalla santità alla vergogna, dalla carità fraterna alla

18 M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972 (*Storia della follia nell'età classica*, trad. it. di F. Ferrucci, Milano, Rizzoli, 2012<sup>3</sup>, pp. 116-117).

19 Ivi, p. 118. Sulla relazione fra politica e nutrizione, che dispone i rapporti di potere nella forma dell'allevamento umano, cfr. E. Canetti, *Masse und Macht*, Hamburg, Claassen, 1960 (*Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Milano, Adelphi, 2006<sup>13</sup>, pp. 370-371).

reclusione punitiva. Se la tradizione teologica, di cui abbiamo visto il paradigma patristico agostiniano, assumendo il povero come figura dell'elezione divina non ne temeva l'esibizione, anzi la spettacolarizzava, nel momento in cui la povertà diventa un problema politico di ordine sociale, esso deve venire separata dallo spazio 'normale' e inclusa in strutture specifiche. Il gesto moderno che il potere compie nei confronti della povertà è allo stesso tempo di separazione e internamento. È lo stesso decreto di fondazione dell'Hôpital a dichiararlo esplicitamente: «Vogliamo e ordiniamo che i Poveri mendicanti, validi e invalidi, di ambo i sessi, siano messi in un ospizio per essere impiegati nelle opere, manifatture e lavori, secondo le loro capacità [...]»<sup>20</sup>.

Questa repressione è perlopiù pastorale, ossia è il realizzarsi di una retorica della salvezza che, allo stesso tempo, produce come contraccolpo una specifica moralizzazione e spazializzazione della povertà. Questi istituti infatti sono allo stesso tempo luoghi di assistenza e di punizione; il povero è sì soccorso, ma per essere in un secondo momento detenuto: «In queste istituzioni vengono a mescolarsi, spesso non senza conflitti, i vecchi privilegi della Chiesa in materia di assistenza ai poveri e di riti dell'ospitalità, e la preoccupazione borghese di mettere ordine nel mondo della miseria; il desiderio di assistere e il bisogno di reprimere; il dovere di carità e la volontà di punire»<sup>21</sup>. L'internamento, insomma, produce il povero come soggetto morale e giuridico. La povertà non può più essere compresa a partire dal lessico della teologia, ma viene affidata alla griglia ermeneutica della morale, al linguaggio della disciplina e alla semantica penalistica. Ed è ancora Foucault a riassumere il significato di questa nuova politica dello spazio:

l'usanza dell'internamento indica una nuova reazione alla miseria, un nuovo patetico e, più in generale, un rapporto diverso dell'uomo verso ciò che può esserci d'inumano nella sua esistenza. Il povero, il miserabile, l'uomo che non è padrone della propria esistenza, ha assunto lungo il XVI secolo un aspetto che il Medioevo non avrebbe riconosciuto. La *Renaissance* ha spogliato la miseria della sua positività mistica<sup>22</sup>.

4. Nelle *Questions sur l'Encyclopédie*, alla voce *Gueux, mendiant*, Voltaire scrive: «qualunque paese in cui l'accattonaggio, la mendicizia è una professione è mal governato. [...] L'opulenza deve far lavorare la povertà (*Il faut que l'opulence fasse travailler la pauvreté*)»<sup>23</sup>. Il giudizio dell'illuminista francese sulla necessità di estirpare il vizio connesso all'accattonaggio, coerente con la sua economia politica<sup>24</sup>, è particolarmente significativo: la perfetta organizzazione politica coincide con la capacità di capitalizzare la forza lavoro di ogni singolo corpo, sino a rendere questa messa all'opera coatta un vero e proprio vettore etico, il sentiero privilegiato verso la felicità: «se lavorate, sarete felici quanto gli altri uomini»<sup>25</sup>.

La prospettiva assunta da Voltaire, che evidentemente recupera un filone moralistico seicentesco sulla questione della povertà, ci permette di discutere un aspetto fonamen-

20 *Editto reale per la fondazione dell'Hôpital général*, in M. Foucault, *Storia della follia* cit., p. 744.

21 M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica* cit., p. 123.

22 Ivi, p. 127.

23 Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*, 1771 (*Dizionario filosofico. Tutte le voci del «Dizionario filosofico» e delle «Domande sull'Enciclopedia»*, testo francese a fronte, a cura di D. Felice e R. Campi, Milano, Bompiani, 2013, p. 1841).

24 Sull'economia politica voltairiana cfr. P. Neiertz, *Voltaire et l'économie politique*, Oxford, Voltaire Foundation, 2012.

25 Voltaire, *Dizionario filosofico* cit., p. 1843.

tale del processo moderno di segregazione spaziale della povertà. La prassi dell'internamento che abbiamo analizzato in precedenza, infatti, non è un movimento originario. Voltaire, interessato unicamente alla prospettiva economica del fenomeno della povertà, non coglie che il governo della povertà interviene solamente in seconda istanza. L'internamento, infatti, si può produrre unicamente a partire da un movimento che lo anticipa e che ne costituisce la condizione di possibilità. Con *movimento* bisogna intendere un'azione concreta nello spazio. Per recludere, infatti, bisogna prima prendere: il primo passo della segregazione è la cattura, ma la cattura è comunque il punto finale di un'azione che a sua volta la precede. Il primo movimento, in senso logico e cronologico, non è quindi né l'internamento né la cattura, bensì la caccia.

Gregoire Chamayou in *Les chasses à l'homme* ha ricostruito la genealogia del potere cinegetico, ovvero la storia delle tecnologie attraverso cui alcuni individui o gruppi di individui «furono braccati, inseguiti, catturati o uccisi nelle forme della caccia»<sup>26</sup>. La caccia ha una significativa ambivalenza: si caccia allo stesso tempo per escludere e per includere. La caccia è un movimento predatorio che, mentre cattura le proprie vittime, le espelle dal terreno di caccia: «cacciare degli uomini, braccarli, presuppone sovente di averli in precedenza cacciati, espulsi, esclusi da un ordine comune»<sup>27</sup>. Chamayou nota come proprio i poveri furono l'oggetto di un ambizioso sistema poliziesco di caccia, che ebbe il proprio momento di massimo splendore nella modernità e che, come vedremo nell'ultima parte del saggio, sembra attualmente rivivere gli antichi fasti. Secondo Chamayou

l'atto fondativo delle cacce poliziesche, la scena inaugurale del potere di razza che diventerà quello della moderna polizia, è l'immensa caccia ai poveri, ai disoccupati e ai vagabondi lanciata in Europa nel XVII secolo – dapprima con le Poor Laws dell'Inghilterra elisabettiana, poi nel 1656, con la creazione dell'ospizio generale per rinchiodervi e nutrirvi i poveri. Con questa misura il potere reale aveva deciso di regolare il problema della povertà con l'internamento massiccio dei poveri. Ma, beninteso, per poterli rinchiodere bisognava prima catturarli<sup>28</sup>.

Per essere definiti cacciabili, ovvero per essere l'oggetto di una pratica venatoria interspecifica, i poveri dovevano necessariamente essere rappresentati come vite di minor valore: non più uomini di Dio, ma corpi inutili e pericolosi.

Questa operazione moderna, alba delle prassi poliziesche che vedranno il loro massimo splendore nel XVII e nel XVIII secolo<sup>29</sup>, non fu portata avanti senza conflitti. Anzi: l'arte della separazione che essa metteva in campo, cristallizzata nel duplice movimento caccia-reclusione, si rivelò fallimentare. Da un lato, come nota Chamayou, le operazioni di caccia produssero una resistenza popolare che le rendeva pericolose per quello stesso ordine che intendevano stabilire<sup>30</sup>. Dall'altro lato, come ha argomentato Giovanna Pro-

26 G. Chamayou, *Les chasses à l'homme*, Paris, La fabrique, 2010 (*Le cacce all'uomo. Storia e filosofia del potere cinegetico*, trad. it. di M. Bascetta, Roma, manifestolibri, 2010, p. 7).

27 *Ibidem*.

28 Ivi, p. 81.

29 Sul punto cfr. P. Napoli, *Naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société*, Paris, La Découverte, 2003.

30 «Nonostante gli arresti reali, il popolo continuava a dare l'elemosina ai 'suoi' poveri e a proteggerli. Non era raro che dei caccia-vagabondi, nell'atto di impadronirsi di un miserabile venissero aggrediti e bastonati dal popolino. I rapporti ufficiali deplorano così 'la difficoltà di arrestare i mendicanti, a causa dell'animosità del popolo contro le guardie dell'ospizio'. Più preoccupante

cacci, la separazione fra vite degne e vite miserabili si rivelò in realtà come una strategia volta a punire le seconde, senza in realtà mai risolvere i problemi sociali ed economici che le producevano. L'esclusione inclusiva, per dirla con una felice espressione di Agamben, contribuì unicamente a «saldare la miseria al problema politico»<sup>31</sup>, rafforzando la diseguaglianza di classe e fomentando il conflitto. L'epoca moderna, lungi dal risolvere il fenomeno della povertà, ha contribuito a farlo esplodere nella sua veste criminale.

#### 4. *Taggare e punire*

1. La postmodernità, intesa come superamento delle categorie e dei paradigmi interpretativi della realtà prodotti nella modernità, è probabilmente poco più di un esercizio accademico. La modernità, piuttosto che polverizzarsi come sostiene Appadurai<sup>32</sup>, sembra essersi radicalizzata, come sostiene Giddens<sup>33</sup>. L'ordine di discorso prodotto nella modernità, lungi dal liquefarsi, reagisce alla «fluidità marittima» dell'epoca contemporanea, producendo una serie di dialettiche profondamente conflittuali e difficilmente maneggevoli<sup>34</sup>. Tuttavia, è necessario tentare di sondare ciò che resta dell'impianto moderno, analizzando quello che Agnes Heller e Ferenc Fehér hanno chiamato «il rafforzamento o l'eliminazione di singole funzioni della modernità»<sup>35</sup>. Se è vero ciò che abbiamo sostenuto nelle pagine precedenti, ovvero che nella modernità si produce un'arte della separazione che è allo stesso tempo una tecnica della differenziazione morale, il cui risvolto fu la criminalizzazione e la corrispondente punizione del soggetto povero, è opportuno domandarsi come agisca nell'epoca del capitalismo pienamente realizzato questa struttura «topolitica».

2. Loïc Wacquant ha analizzato le politiche di assistenza ai poveri negli Stati Uniti a partire dalla fine degli anni Settanta, mostrando come vi sia stata una «progressiva sostituzione di un (semi) Stato assistenziale con uno Stato penale e poliziesco all'interno del quale la criminalizzazione della marginalità e la concentrazione punitiva sulle categorie diseredate fungono da politica sociale»<sup>36</sup>. Il punto centrale dell'analisi sociologica e politica di Wacquant consiste nel mostrare come vi sia stata una riallocazione di risorse

---

ancora era il fatto che i tentativi di arresto dei mendicanti suscitassero talvolta moti popolari. Nel 1659, all'indomani della creazione dell'ospizio generale, si contarono fino a 'otto sedizioni armate a Parigi contro le guardie dell'ospizio'» (G. Chamayou, *Les chasses à l'homme* cit., p. 85).

31 G. Procacci, *Governare la povertà* cit., p. 81.

32 Cfr. A. Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996 (*Modernità in polvere: dimensioni culturali della globalizzazione*, trad. it. di P. Vereni, Milano, Raffaello Cortina, 2012, pp. 39-116).

33 Cfr. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990 (*Le conseguenze della modernità: fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, trad. it. di M. Guani, Bologna, il Mulino, 1994).

34 Sul punto cfr. P. Giaccaria, *Confine\*Soglia*, in *Terra mobile. Atlante della società globale*, a cura di P. Perulli, Torino, Einaudi, 2014.

35 A. Heller-F. Fehér, *The Postmodern Political Condition*, New York, Columbia University Press, 1989 (*La condizione politica postmoderna*, trad. it. M. Ortelio, Roma, Marietti, 1992, p. 9, trad. legg. mod.).

36 L. Wacquant, *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Marseille, Agone, 2004 (*Punire i poveri. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale*, trad. it. di M. Ménard, Roma, DeriveApprodi, 2006, p. 53).

per quanto riguarda il sistema burocratico statunitense, che ha comportato il loro trasferimento dal campo della protezione a quello della punizione. Scrive Wacquant:

man mano che viene disfatta la rete di sicurezza (*safety net*) dello Stato caritatevole, si tesse quella dello Stato disciplinare (*dragnet*), chiamata a sostituire la prima negli strati inferiori dello spazio sociale statunitense, in modo da contenere il disordine e il caos prodotti dall'intensificazione dell'insicurezza sociale e della marginalità<sup>37</sup>.

Le politiche statunitensi, in particolar modo repubblicane – ma anche democratiche, soprattutto durante la presidenza Clinton – hanno funzionato attraverso una stretta relazione fra assistenza e laboriosità, mescolando *welfare* e *workfare*. L'assistenza agli indigenti è stata subordinata alla loro immissione coatta nel ciclo del lavoro (qualunque tipo di lavoro), mettendo in campo a questo proposito una serie di diffuse misure di controllo e sorveglianza delle norme di condotta privata. Questa forma di governo della povertà, come è facile immaginare, non si rivelò affatto funzionale a risolvere il problema, ma servì piuttosto «a ridurre la visibilità dei poveri entro lo scenario urbano»<sup>38</sup>. Queste modalità governamentali e punitive della povertà non si esauriscono nella sua espulsione: non potendo eliminarla la rinchiudono, con un movimento tipicamente neoliberale, nello spazio del privato, della famiglia, facendo intendere che sia lo stesso povero, incapace di raggiungere determinati standard economici, a essere colpevole della sua povertà<sup>39</sup>.

Agli albori del XXI secolo è possibile quindi apprezzare non solo come le retoriche utilizzate nel discorso politico sulla povertà potrebbero essere tranquillamente frutto della penna di un Malthus o di un Defoe, ma come la struttura topologica che separa punendo e reclude moralizzando sia sostanzialmente la medesima sviluppata dai grandi processi di internamento dell'età moderna. Wacquant, a questo proposito, mostra come proprio sul finire del XX secolo si sia realizzata quella che lui definisce «grande reclusione», ovvero una crescita esponenziale delle incarcerazioni o, in ogni caso, di pene detentive alternative. Così come il Rasphuis e l'Hôpital in età moderna, il carcere ancora oggi «si presenta come un mezzo semplice e diretto per ristabilire l'ordine – al tempo stesso economico, razziale e morale – e per soffocare ogni storia di problemi sociali [...] La reclusione conferma il suo ruolo di rimedio universale in risposta alla crescenteinsicurezza sociale e alle patologie urbane a essa associate»<sup>40</sup>. L'invariante fra modernità ed epoca contemporanea, allora, sembra essere precisamente il governo spaziale della povertà: essa, in quanto identificata come una proprietà delle classi e degli individui di minor valore e di poco conto, necessità di spazi finalizzati al suo nascondimento.

3. Oltre al regime di criminalizzazione e spazializzazione della povertà, vi è un altro aspetto da tenere in considerazione, ovvero il ruolo ricoperto dalle nuove tecnologie all'interno dei processi di individuazione del disagio sociale e delle vite miserabili. L'attuale governo spaziale della povertà è facilitato dall'emergere di nuovi dispositivi

37 Ivi, p. 70.

38 Ivi, p. 71. Nota acutamente Chamayou: «Ieri come oggi, non potendo sradicare la povertà, bisognava rendere i poveri invisibili. Passare dalla visibilità accusatrice della mendicizia errante all'invisibilità tranquilla della povertà rinchiusa: questa era la prima funzione delle cacce di reclusione» (G. Chamayou, *Le cacce all'uomo* cit., p. 85).

39 Sul punto si veda L. Bazzicalupo, *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

40 L. Wacquant, *Punire i poveri* cit., p. 156.

tecnologici. Nonostante la letteratura scientifica abbia sviluppato abbondantemente il tema della sorveglianza e del controllo tecnologici, ciò non è stato ancora adeguatamente declinato sul fenomeno dell'accattonaggio e della povertà. È nei meandri del web, negli anfratti delle nuove tecnologie informatiche a nostra disposizione, che possiamo scorgere il mantenimento dell'impianto delle seicentesche e settecentesche cacce ai poveri e, allo stesso tempo, l'emergere di una nuova razionalità biopolitica di sorveglianza diffusa e di gerarchizzazione del tessuto sociale.

Nel 2015 viene licenziata negli Stati Uniti un'applicazione per *Smartphone*, *NYC Map The Homeless*. Questa applicazione, ideata da un giovane ingegnere americano, tale David Fox, offre agli utenti la possibilità di fotografare i senzatetto, gli accattoni, i mendicanti, postare la foto e aggiungervi una serie di tag utili alla schedatura del soggetto fotografato. L'ideatore ha dichiarato che lo scopo dell'*app* è di «aiutare gli ufficiali di polizia a scovare queste persone e a tenerle lontane dalle strade». Il compito di rendere sicuro lo spazio urbano, di ripulirlo, è oramai affidato ai privati cittadini. Armati di *smartphone*, essi possono andare a caccia di poveri per le strade di New York. Gratuitamente si può diventare agenti dell'eliminazione degli individui pericolosi, o presunti tali, dalle strade della Grande Mela. L'applicazione viene pubblicizzata sullo *store* di Google con toni apocalittici<sup>41</sup>:

Homelessness is a growing crisis in New York City. In response to this crisis the NYC Mayor's Office and Police Department recently declared they are increasing efforts to help the growing homeless population. Living on the streets is dangerous for the homeless, and it is dangerous for people encountering a homeless person who may perform an act of violence out of desperation or because of mental illness. Currently it is impossible to locate and help the homeless in a timely manner.

Lo scopo principale della nuova politica di assistenza ai poveri che questa avveniristica *app* riflette, in piena coerenza con l'epoca bioeconomica nella quale viviamo, sembra essere quello di impedire loro di essere nocivi per la parte di popolazione non povera piuttosto che di aiutarli a non essere poveri. L'obiettivo non è il soccorso, ma il disarmo.

Questa *app* risponde anche a un'altra funzione. Infatti, non solo è molto difficile mappare il pericolo, scovare il soggetto pericoloso perché povero, ma è anche un costo oneroso per le finanze statali. A questa difficoltà sopperisce l'avanzata tecnologia di questa applicazione gratuita, che mette in campo la buona volontà dei singoli cittadini, richiedendo come unico requisito il possesso di uno *smartphone* e una connessione internet: «The NYC Map the Homeless (NYC-MTH) app is a simple and easy volunteer crowd-sourcing solution. It gathers data and produces answers». Le modalità di funzionamento sono semplicissime, alla portata di chiunque voglia ergersi a difensore della sicurezza sociale. Il fine dell'*app* è fornire le coordinate spazio-temporali del rischio imminente: «Tap one button to take a picture and tag it! It only takes a few seconds. The pins are automatically displayed and clustered on a detailed map of NYC». A questo punto, per le autorità è particolarmente agevole 'prestare soccorso' al soggetto fotografato, la cui condizione esistenziale è oramai ridotta a una serie di tag (*#man #woman #PassedOut #Violent*):

41 Si veda la pagina web: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.dfox.nycmapthelhomeless&hl=it>.

When a mapped pin is selected, it shows a precise location, time, and description. Authorities can quickly identify locations of concern and act in a timely manner. In the future, this tool will give authorities and the public the ability to run advanced data queries on the data we compile, which will allow us to form detailed insights into the homeless crisis.

I dati raccolti e decodificati da questo algoritmo producono una mappa, una rappresentazione grafica dell'insicurezza. Nel fare ciò formalizzano un certo regime di visibilità, ovvero «un'architettura sistematica di dispositivi», il cui compito è quello di «delimitare un asse pubblicità-privatezza, o divulgazione-segreto»<sup>42</sup>. L'occhio del potere sinottico<sup>43</sup>, che moltiplica gli agenti al fine di affinare ossessivamente il controllo dello spazio, è ormai affidato alle ludiche telecamere che ognuno porta con sé.

NYC-MTH non è semplicemente un'applicazione sviluppata da un giovane ingegnere americano con un limitato senso della solidarietà sociale. Può essere considerata un sintomo, una spia di qualcosa, sulla scia del paradigma indiziario sviluppato da Carlo Ginzburg<sup>44</sup>. Essa, in quanto spia, rimanda alla cristallizzazione di un discorso sulla povertà, che l'epoca in cui viviamo ha direttamente ereditato dalla modernità. Una volta espulsa dal campo teologico della beatitudine, la povertà è stata oggetto di un apparato poliziesco, moralizzante e punitivo, che in un impianto economico neoliberale, basato essenzialmente sul criterio della performance, trova un terreno di coltura particolarmente fertile, mentre lo sviluppo tecnologico permette di portare questo processo alle estreme conseguenze. Quest'ordine di discorso, che sovrappone povertà e insicurezza, è la condizione di possibilità per operazioni come quella del giovane David Fox, ma chissà a quali altre meraviglie biopolitiche potremo assistere se avremo un po' di pazienza.

Quella che queste pagine hanno ricostruito è una brevissima storia, una diagnosi senza cura. Non si tratta di reintrodurre un ordine di discorso teologico, e non si tratta in alcun modo di invocare la *pietas* cristiana per far fronte al fenomeno della miseria globale e locale. Le soluzioni al fenomeno della povertà, sembra quasi puerile affermarlo, non verranno in alcun modo da queste pagine. Ma non deve essere ignorato il campanello d'allarme che operazioni come la criminalizzazione delle fasce povere della popolazione americana o lo sviluppo di applicazioni che propongono una vera e propria caccia al povero fanno suonare. La biopolitica, intesa come un insieme di tecnologie di amministrazione della vita biologica dell'individuo, non è mai immune da un possibile rovesciamento in tanatopolitica, i modi del far morire, e in necropolitica, i modi dell'uccidere. E, a questo proposito, è significativo che nella presentazione della NYC-MTH Fox citi un testo dell'ex capo della polizia di New York e di Los Angeles, William Bratton, che potrebbe diventare presto lo slogan delle nuove politiche di lotta alla povertà: *collabora o crepa!*<sup>45</sup>

42 A. Mubi Brighenti, *Tecnologie della visibilità. Annotazioni sulle pratiche di sorveglianza*, «TECNOSCENZA. Italian Journal of Science & Technology Studies», 2, 2011, n. 2, pp. 85-101.

43 Sul passaggio dal modello panottico foucaultiano al modello sinottico decentrato si veda il classico D. Lyon, *Surveillance Society: Monitoring Everyday Life*, Maidenhead, Open University Press, 2001 (*La società sorvegliata. Tecnologie di controllo della vita quotidiana*, trad. it. di A. Zanini, Milano, Feltrinelli, 2002).

44 Cfr. C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in Id., *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 1986. Per un esempio di storia sintomatica cfr. E. Pasini, *Essential differences. Or, an exercise in symptomatic history of philosophy*, in *Leibniz's Metaphysics and Adoption of Substantial Forms*, a cura di A. Nita, Cham, Springer Switzerland, 2015, pp. 59-72.

45 W. Bratton-Z. Tumin, *Collaborate or perish! Reaching Across Boundaries in a Networked World*, Danvers, Crown Business, 2012.