

SAGGI – ESSAYS

ABITARE I MARGINI:
PER UNA PEDAGOGIA DELLA VULNERABILITÀ
E DELL'ALLEANZA

INHABITING THE MARGINS:
FOR A PEDAGOGY OF VULNERABILITY
AND ALLIANCE

Paola Martino (Università di Salerno)
<https://orcid.org/0000-0002-5773-2080>

L'umano appare, nei crocevia *eco-tecnologici* che orchestrano il nostro tempo, come campo di forze in cui vulnerabilità e potenza si generano nell'attrito tra poteri, istituzioni e vite. Pensare pedagogicamente questo campo esige un rovesciamento dello sguardo: non dal soggetto alle condizioni, ma dalle condizioni al soggetto. La soggettivazione è l'esito precario di un montaggio di attese e di obbligazioni, di possibilità e di interdizioni. È in questo montaggio che si disegnano le linee della marginalità. *Divenire negro del mondo, brutalismo e necropolitica* (Mbembe, 2016; 2023; 2024a) rivelano come la modernità abbia prodotto una cartografia della marginalità non contingente ma strutturale. Le figure che abitano i margini sono laboratori di *contro-condotte* da cui interrogare l'idea di educazione e ridisegnare le forme della convivenza. Il saggio intende mostrare il valore emancipativo di una progettualità pedagogica capace di muovere dall'assunzione della vulnerabilità condivisa che accomuna umani e non-umani nell'orizzonte di una comune terrestrità (Mbembe, 2024b).

The human, at the *eco-technological* crossroads that orchestrate our present, appears as a field of forces in which vulnerability and

potency are generated through the friction among powers, institutions, and lives. To think this field pedagogically requires a reversal of perspective: not from the subject to the conditions, but from the conditions to the subject. Subjectivation is the precarious outcome of a montage – an assemblage – of expectations and obligations, possibilities and interdictions. It is within this montage that the lines of marginality are traced. *The becoming Black of the world, brutalism, and necropolitics* (Mbembe, 2016; 2023; 2024a) reveal how modernity has produced a cartography of marginality that is not contingent but structural. The figures who inhabit the margins function as laboratories of counter-conducts from which to interrogate the idea of education and redesign the forms of living-together. The essay seeks to demonstrate the emancipatory value of a pedagogical project that proceeds from the acknowledgment of the shared vulnerability binding humans and nonhumans within the horizon of a common terrestriality (Mbembe, 2024b).

Abbiamo bisogno di movimenti politici che chiedano alla cittadinanza di sostenere la democrazia e il diritto di chiunque ad accedere all'educazione.

(bell hooks, *Insegnare comunità*, 2022)

La politica consiste nel trasformare [lo] spazio della circolazione in uno spazio di manifestazione di un soggetto. [...] La politica è il dissidio istituito sulla partizione del sensibile.

(Jacques Rancière, *Ai bordi del politico*, 2011)

1. *Brutalismo e necropolitica: macchine della frontiera oltre la scena del politico*

Crisi climatica, accelerazione tecnologica, fenomeni migratori, inasprimento delle disuguaglianze sociali, consacrazione della guerra a «sacramento della nostra epoca» (Mbembe, 2022, p. X)

alimentano nuovi scenari di marginalizzazione e vulnerabilità¹. Le forme storiche di esclusione sociale e politica, pur persistenti, assumono, entro un contesto segnato da crisi plurali e convergenti, tratti inediti.

Necropolitica e *brutalismo* mbembeianamente rivelano come la modernità abbia prodotto una cartografia della marginalità non contingente ma strutturale, generata tanto dalle eredità coloniali quanto dalle accelerazioni del capitalismo e dal degrado ecologico.

Non mero sinonimo di violenza o di ferocia diffusa, nel lessico di Achille Mbembe, *brutalismo* è il nome di un regime storico-materiale che, saldando l'immateriale e la corporeità, traduce il vivente in materia ed energia lavorabili mediante una logica di calcolo, classificazione ed estrazione che comprime tutti gli ambiti dell'esistenza. Mutuato dall'architettura, il termine brutalismo, nella semantica mbembeiana, ha una valenza eminentemente politica: come l'architettura opera sulle materie mediante torsioni, fratture e verticalizzazioni, così il potere agisce sul vivente come potenza antropoplastica che, attraverso costanti rimodellamenti, riduce l'essere a materiale lavorabile, *forza geologica*.

¹ L'attuale temperie politico-culturale lascia emergere diversi ambiti di marginalizzazione: soggettività migranti; soggettività di genere e sessuali che non si conformano alle norme eteronormative e binarie; soggettività poste ai margini dai processi di automazione e di algoritmizzazione della vita sociale. Le migrazioni non sono più fenomeni circoscritti a singoli conflitti o aree di povertà estrema, ma si configurano come movimenti globali che coinvolgono un numero rilevante di persone, spesso costrette a lasciare territori resi inabitabili da guerre, catastrofi ambientali o collassi economici. L'esperienza migratoria, oltre a porre i corpi in condizione di estrema vulnerabilità fisica e giuridica, produce nuove figure di esclusione sociale: richiedenti asilo relegati nei centri di accoglienza, lavoratori privi di diritti, comunità stigmatizzate come *altro* irriducibile rispetto al corpo sociale maggioritario. Pur essendo cresciuta la sensibilità verso i diritti LGBTQIA+, restano ancora forti processi di stigmatizzazione, discriminazione e violenza simbolica, che travolgono le minoranze sessuali. Inoltre, la crescente centralità degli algoritmi nell'organizzazione della produzione, della comunicazione e delle relazioni sociali genera nuove forme di esclusione, spesso invisibili, prodotte non dalla mancanza di accesso, ma dal modo in cui l'accesso stesso è regolato e normalizzato da dispositivi tecnici che escludono in modo opaco e impersonale i soggetti resi *inesistenti* dalle attività di profilazione (O'Neil, 2017).

Il brutalismo è «il processo con cui il potere in quanto forza geomorfologica ormai si costituisce, si esprime, si riconfigura, agisce e si riproduce attraverso la *fratturazione* e la *fessurizzazione*» (Mbembe, 2023, p. 12). Il punto d'unione tra forma e materia, l'appropriazione di ciò che per natura è inappropriabile – la vita – genera «l'ossessione di abolire la politica» (Mbembe, 2023, p. 147). Il brutalismo mira a cancellare la scena del politico normalizzando l'eccezione e piegando istituzioni e infrastrutture – pubbliche e private, militari e digitali – alla gestione *molecolare* dei corpi, secondo un dispositivo che salda l'immateriale alla corporeità e comprime tutti gli ambiti dell'esistenza entro il paradigma dell'estrazione e della messa in forma forzata, con il risultato che la distinzione moderna tra soggetto e oggetto, organismo e macchina, diritto e nuda forza, evapora nell'operatività governamentale del mondo.

Non evento episodico, ma dinamica di lungo periodo fatta di *fratturazione*, *incisione*, *svuotamento* e *drenaggio*, non solo delle risorse ma dei *nervi*, dei *tempi*, dei *legami* e della *Terra*, il brutalismo si condensa in una logica di *combustione del mondo*. La vita viene ridotta a superficie esposta e il *metabolismo economico* penetra nel ventre del vivente.

Il *divenire negro del mondo*, rilevato da Mbembe, evoca l'universalizzazione di pratiche di scarto e disumanizzazione storicamente rivolte ai soggetti razzializzati, oggi ricalibrate come codice generale di governo delle popolazioni. Il *Negro di fondo*, nel tempo della *globalizzazione dell'apartheid*, è «un *genere umano* subalterno, la parte superflua e quasi eccedente, che non serve affatto al capitale» (Mbembe, 2022, pp. 158-159). Se la sovranità si esprimeva come facoltà di esporre alla morte nel regime dell'eccezione permanente (Mbembe, 2024a), progressivamente quell'esposizione si universalizza come ordine materiale del mondo e si salda all'estensione planetaria di condizioni storicamente riservate ai soggetti razzializzati – scarto, cattura, precarizzazione del *respiro* – come codice maestro della selezione e dello svuotamento applicati a intere popolazioni. La potenza *geomorfica* del brutalismo non solo costruisce e devasta, ma estetizza la demolizione e la perdita in un ciclo di costru-

zione/distruzione e riparazioni interminabili che lascia rovine, scorie e vite residuali, spostando il baricentro dalla topologia dell'oppressione alla politica dell'espropriazione e dello scarto, dove la forza-lavoro cessa d'essere soltanto esercito di riserva e diventa energia da bruciare o *materia da rifiutare*, secondo una economia delle perdite che esternalizza, militarizza, digitalizza e miniaturizza i confini.

La *frontierizzazione* favorisce l'insediamento capillare del confine (recinto) su terre, acque e soprattutto corpi, mediante basi-dati, schedature, biometria, sensori, droni, satelliti, robot-sentinella, telecamere, fino al *confine mobile, portatile, onnipresente* che, inscritto nelle carni, produce *corpi-frontiera* simultaneamente marcati e resi illeggibili, mentre la logistica dei beni, dei dati e degli umani funziona come braccio operativo della riduzione a materia suddivisa in *classi razzialmente tipizzate*: da una parte, *persone umane solvibili e insolventi*, e dall'altra, su *scala planetaria*, come afferma Mbembe richiamando Balibar, «parte mobile dell'umanità» e «umanità errante»² (Mbembe, 2023, p. 147).

² La *parte mobile dell'umanità* e l'*umanità errante* sono fuochi prospettici su uno stesso campo di forze. Con l'espressione la *parte mobile dell'umanità* Balibar (2019) dà voce a un dato strutturale e tendenziale: l'emergere di un segmento dell'umanità spinto al movimento da un intreccio di cause – guerre civili, crolli statuali, accumulazione per espropriazione, desertificazione sociale e climatica – che ridisegna il *nomos* della terra e la distribuzione tra sedentarietà e nomadismo. È una categoria fenomenologica e macrosociologica che registra un salto qualitativo nel regime delle migrazioni: non soltanto più flussi dal Sud al Nord o interni al Sud, ma una mobilità che diventa cifra della congiuntura storica, minoritaria nei numeri assoluti e nondimeno altamente rappresentativa dell'instabilità che investe l'insieme. Attraverso l'espressione *umanità errante* Balibar sposta l'accento dal fenomeno alla posizione, dalla descrizione dei flussi alla produzione politica di una condizione. Il filosofo francese sceglie *erranti* per oltrepassare l'opposizione migranti/rifugiati e nominare coloro che sono costretti a muoversi senza poter arrivare: soggetti sospinti nell'interminabile interstizio delle frontiere-campo, nelle zone d'insicurezza che si dilatano ben oltre la linea di Stato, nella catena di violenze che dalla partenza al respingimento illegalizza, seleziona, confina, estenua. Qui la mobilità non è circolazione ma immobilizzazione, sospensione, esito di un governo securitario che, militarizzando il confine, rovescia il diritto d'asilo e converte l'obbligo di soccorso in amministrazione della morte.

La *tecnologizzazione delle frontiere*, il trionfo del «luogo zero della non-relazione» (Mbembe, 2023, p. 77) esprime il rifiuto di un'idea di *umanità comune* (*divenire-uomo-nel mondo*) che vincola alla condizione di *passanti*³.

Che cos'è, allora, la frontierizzazione se non il processo con cui i poteri di questo mondo trasformano permanentemente alcuni spazi in luoghi invalicabili per certe classi della popolazione? Cos'è se non la moltiplicazione consapevole di spazi di perdita e di lutto dove la vita di tante persone ritenute indesiderabili va a infrangersi? Cos'è dunque se non un modo di condurre la guerra contro i nemici di cui si sono precedentemente distrutti gli ambiti di esistenza e le condizioni di sopravvivenza; l'uso di proiettili perforanti all'uranio e armi vietate come il fosforo bianco; i bombardamenti d'alta quota delle infrastrutture di base; il cocktail di prodotti chimici cancerogeni e radioattivi interrati nei suoli e che riempiono l'aria; le polveri tossiche nelle macerie delle città rase al suolo, l'inquinamento causato dagli incidenti di idrocarburi? (Mbembe, 2023, p. 78).

Emblematica politicamente è la figura del *senza Stato, senza documenti*, in un paesaggio di campi, prigionie e zone d'eccezione dove esplode la contraddizione tra libera circolazione di capitali-merci e sedentarizzazione forzata di intere popolazioni, sino al ritorno di fantasie genocidarie che alimentano nazionalismi etnico-xenofobi, con la Palestina assunta quale laboratorio estremo di *umanità in gabbia* sotto un regime di brutalizzazione che tende a planetarizzarsi.

³ Mbembe (2022) evoca la necessità di un'etica edificata intorno alla figura del passante. Non una celebrazione dell'esilio, della fuga o del nomadismo, ma di un'immagine di «uomo che ha cercato di percorrere un sentiero ripido: che se ne è andato via, ha lasciato il suo paese, ha vissuto altrove, all'estero, in luoghi dove si è fatto una vera dimora, vincolando così il proprio destino a quello di chi lo ha accolto e ha riconosciuto nel suo volto, quello di un'umanità a venire. Si tratta di un tragitto, di circolazione e di trasfigurazione. Il progetto di trasfigurazione impone al soggetto di abbracciare consapevolmente la parte frazionata della propria esistenza; di costringersi a deviazioni e ad accostamenti talora improbabili; di agire negli interstizi se vuole dare un'espressione comune a cose che di solito noi dissociamo [...]. Passare da un luogo all'altro significa anche intessere un duplice rapporto di solidarietà e di distacco. questa esperienza di presenza e distanza, di solidarietà e di distacco la possiamo chiamare etica del passante. Quest'etica dice che solo allontanandosi da un luogo riusciamo meglio a dargli un nome e ad abitarlo» (pp. 168-169).

Rovesciando il lessico della sovranità, Mbembe avanza la tesi secondo la quale «l'espressione ultima della sovranità consista, in larga misura, nel potere e nella capacità di decidere chi può vivere e chi deve morire» (Mbembe, 2024a, p. 7). Se la biopolitica foucaultiana indicava il dominio della vita come oggetto del potere, la *necropolitica* ne mostra il rovescio: la vita è governata dall'ombra della morte e la politica si misura su quel confine in cui l'ordine decide la sua eccezione. Per questo la guerra è «un modo per realizzare la sovranità come esercizio del diritto di uccidere» (Mbembe, 2024a, p. 8). Scartando la lettura normativa della modernità che identifica la politica con l'autonomia del soggetto razionale e con la produzione di norme da parte di un *demos* di eguali, Mbembe ricostruisce una genealogia della sovranità come potere di morte, intrecciando Foucault, Schmitt, Agamben e due immagini classiche della relazione tra soggetto e negatività: Hegel e Bataille. La regolazione della vita si intreccia a un lavoro di morte che ha nel razzismo il suo dispositivo operativo. La razza, più ancora della classe, funziona come cesura biologica che distribuisce l'esposizione alla morte e naturalizza l'uccidibilità di alcuni. Qui la sovranità non si limita a produrre soggetti: produce nemici, emergenze, fino a fare dell'eccezione la norma. Il laboratorio storico di tale concatenazione è la colonia. L'*apartheid* ne offre la forma amministrata: compartimentazione dello spazio, recinti, riserve, controllo dei flussi e denegazione della cittadinanza. La *necropolitica* riconfigura i rapporti tra sacrificio, resistenza e terrore, laddove strumenti di guerra convergono nel produrre forme inedite di esistenza (vivimorti) in cui le popolazioni sono esposte a condizioni di vita inumane. Leggendo la sovranità come architettura della *vulnerabilità letale*, come economia di corpi differenzialmente uccidibili, Mbembe mostra come la biopolitica abbia sempre avuto bisogno di una zona d'ombra necrotica per funzionare.

Mbembe (2024b) non si limita a offrire una lucida diagnosi, ma lascia baluginare un orizzonte del possibile (*ultima utopia*) reso visibile dal *diritto di respirare* e dall'emergere di una *nuova coscienza planetaria*.

Spingendo il pensiero politico oltre le frontiere dell'universalismo di conquista e dell'identità nazionale, guardando a una comunità terrestre capace di includere umani, non-umani e apparati tecnico-computazionali, Mbembe dà voce all'*ultima utopia*. Ultima non perché chiuda l'orizzonte, ma perché ne muta radicalmente la scala e la materia: non più l'uomo astratto, ma il vivente in quanto tale, in una trama dove l'organico e il tecnico si intrecciano.

Elevato a bene comune incalcolabile e principio sovrano che sfugge all'appropriazione, il respiro fonda una *comunità terrestre* oltre ogni sovranismo biosecuritario. Interrompendo il ciclo di combustione ed esaurimento, il diritto universale a respirare diventa un compito istituzionale: riparazione, *de-escalation* tecnologica, restituzione e cura non come retorica del rimedio ma come grammatica minima del comune, capace di tutelare la respirazione quale prerogativa primigenia di chi abita la Terra.

Non mero allargamento geografico della vecchia coscienza europea, la *coscienza planetaria* è un decentramento cognitivo, etico e sensibile. Sistema stratificato di percezioni, flussi e interfacce che ridefiniscono i confini di ciò che è reale, comune e governabile, la dimensione planetaria non è un globo omogeneo. Ripensando l'eredità glissantiana del *Tutto mondo*, l'universalismo da pratica di riduzione a uno diviene pratica di disappropriazione, esposizione e relazione. «Si tratta [...] di imparare a *nascere-con-gli-altri*, vale a dire abbandonare senza compromessi tutti gli specchi che ci aspettiamo riflettano inevitabilmente un'immagine di noi stessi» (Mbembe, 2024b, p. 187).

Per il filosofo camerunese, l'*en-commun* è un fare-spazio dove molteplici centri e molteplici vite si co-appartengono senza fondersi. Nella cartografia che Mbembe disegna, emerge un *tutto frantumano*, intramato di reti, flussi e circuiti che si ricompongono. Non totalità chiusa, il *Tutto planetario* è un'interconnessione irregolare, un'unità di differenze che restano tali proprio mentre transitano, si agganciano, si separano.

Tenendo insieme, senza conciliarle, due verità – l'interdipendenza metabolica che lega a ogni altra forma di vita e l'asimmetria

dei poteri che governano questa dipendenza – Mbembe, non rifuggendolo, re-inscrive il conflitto affidandogli il compito di rendere possibile una vita plurale sulla stessa Terra, attraverso un'idea di *comune*, di *Tutto* capace di fare posto ai molti, rendendo visibile la trama effettiva delle connessioni e delle vulnerabilità. Il criterio del politico è la capacità di prendersi cura delle condizioni materiali della convivenza terrestre. Se il respiro è ciò che più radicalmente condividiamo, il *Tutto planetario* si misura sulla possibilità di respirare in comune. Tutto ciò che rende vivibile il mondo – aria, suolo, acqua, reti, dati – cessa di essere mera risorsa e ridiventa condizione, debito reciproco, responsabilità.

Nell'età della combustione del mondo, dell'egemonia della *frontierizzazione*, del trionfo del *capitalismo digitale* e del governo algoritmico (Luce, 2025), fragilità e vulnerabilità diventano, come si tenterà di mostrare muovendo dal butleriano *paradosso della soggettivazione*, condizioni da cui ripartire per costruire un'idea di *comune*, per ritrovare spazi di resistenza, emancipazione, decisione e una rinnovata sensibilità-progettualità pedagogica in grado di disobbedire alla torsione ideologica che fa dell'adattamento l'unico destino.

2. Soggettivazione e pedagogia della vulnerabilità: dalla tutela al comune passando per l'alleanza

L'attuale *Stimmung* è contrassegnata da una duplice tensione: da un lato, l'inasprirsi di processi di esclusione, precarizzazione e marginalizzazione; dall'altro, l'emergere, spesso inatteso, di forme di resistenza e di soggettivazione che prendono corpo proprio a partire dai margini. È in questo intreccio che la pedagogia è chiamata a ripensare sé stessa come riflessività teorico-pratica e critica capace di interrogare le condizioni del vivere comune aprendo spazi di possibilità e delineando un quadro in cui la marginalità diviene una prospettiva da cui ripensare le coordinate stesse dell'educazione. Sempre più avvertita è l'esigenza di non ridurre la pedagogia a *scienza museale e differita* (Annacontini & Pesare, 2021), di elevarla

a riflessività capace di leggere e modificare le forme di vita del presente, dando voce a una visione educativa della vulnerabilità che faccia della fragilità condivisa il fondamento della cura e riconosca nelle differenze minoritarie fonti di sapere, di immaginazione, di progettazione.

L'umano appare, nei crocevia *eco-tecnologici* che orchestrano il nostro tempo, come *campo di forze* in cui vulnerabilità e potenza si generano nell'attrito tra istituzioni e vite. Pensare pedagogicamente questo campo esige un rovesciamento dello sguardo: non dal soggetto alle condizioni, ma dalle condizioni al soggetto. La soggettivazione non è mai il fiorire incontaminato di un io, ma l'esito precario di un montaggio di tempi e legami, di attese e di obbligazioni, di possibilità e di interdizioni. È in questo montaggio che si disegnano le linee della marginalità come effetto di dispositivi governamentali che occultano gli assetti di spossessamento favorendo l'adattamento delle condotte. A partire dalla stessa immanenza dei dispositivi, tuttavia, emergono contro-condotte capaci di far emergere linee di fuga situate.

Come non esita a rilevare Judith Butler (2005), «L'«assoggettamento» indica il processo del divenire subordinati al potere tanto quanto il processo del divenire un soggetto» (p. 8). La soggettività non coincide con una sostanza autonoma e sovrana, ma è un posizionamento prodotto dalla presa del potere, è l'effetto ambivalente di pratiche e discorsi che la rendono possibile, leggibile e al contempo la vincolano.

«Effetto del contraccolpo del potere» (Butler, 2005, p. 12), la visione butleriana del soggetto rovescia la gerarchia tra agente e forza normativa aprendo la strada a una teoria non sovranista dell'azione. Non vi è *agency* senza *dipendenza originaria*, senza un attaccamento che lega *tenacemente* il soggetto – *struttura in formazione* – ai poteri che foucaultianamente lo *costituiscono* e lo formano. «È dunque necessario, per poter persistere come se stessi, desiderare le condizioni della propria subordinazione» (p. 15), scrive icasticamente la Butler. Il *paradosso* – soggettivazione come subordinazione – è la *trama psichica del politico*, che costringe a pensare l'azione come ripetizione-trasformazione, non come atto puro. L'alterazione è

possibile solo dentro la dipendenza che ci costituisce: «L'assoggettamento è, sì, un potere *esercitato su* un soggetto, ma ciononostante è anche un potere *assunto dal* soggetto, assunzione, questa, che costituisce lo strumento stesso del divenire soggetto» (Butler, 2005, p. 17). Nietzschevolmente il soggetto è l'effetto del potere che si ritorce, la soggettivazione comincia in un movimento riflessivo che già porta in sé il marchio normativo. La resistenza non è un *fuori* puro, ma abita gli stessi *fallimenti costitutivi* delle strategie di soggettivazione. Resistere significa risignificare, forzare gli atti, i segni, le posture con cui il potere si ripete. Il potere, che non può essere *rifiutato* ma solo *reformulato*, opera come ripetizione. Qui dimora la sua fragilità strutturale: la ripetizione può incepparsi, slittare. Il soggetto agisce dentro dipendenze che non sceglie, ma che si possono riformulare, si desidera in circuiti che lo precedono, ma che possono essere riorchestrati: non c'è soggetto che preceda il potere e tuttavia la ripetizione che lo costituisce ne indica il punto di piega, la fenditura.

La vulnerabilità è la condizione relazionale che rende la vita esposta tanto alla cura quanto alla violenza, è l'altra faccia della dipendenza costitutiva, ciò che lega agli altri e, al contempo, espone al loro potere. Ogni vita, in quanto esposta e dipendente, reclama condizioni di protezione e cura.

La domanda radicale che consegna la Butler è inaggirabile: come organizziamo le dipendenze, come distribuiamo la protezione, chi includiamo nel circuito del cordoglio e della responsabilità? La critica del potere non può limitarsi a denunciarne l'arbitrarietà, ma deve intervenire nella sua ripetizione, spostandone i gesti, gli stili, le immagini, le *operazioni normative* che autorizzano o negano le esistenze marginali. Infrastrutture materiali – accesso alla cura, dispositivi di protezione, politiche dell'asilo – decidono quotidianamente chi può *resistere*. I corpi non sono ugualmente esposti perché non sono ugualmente riconosciuti, e non sono ugualmente riconosciuti perché dispositivi giuridici, economici gerarchizzano, *differenziano* di continuo chi merita protezione e chi no. Distinguendo tra *precariousness* (vulnerabilità ontologica) e *precarity* (vulnerabilità socialmente prodotta), Judith Butler mostra e denuncia la

distribuzione differenziale della vulnerabilità. (Butler, 2013). Disinnescare questa *distribuzione differenziale* non è solo una questione di welfare, sanità, diritto di famiglia, politiche migratorie, pratiche di memoria, ma è un compito anche pedagogico. Se la capacità di agire passa attraverso reti di dipendenza, la pedagogia della vulnerabilità dovrebbe permettere un ripensamento delle istituzioni paideutiche in grado di trasformare la fragilità in risorsa favorendo una *politica del comune*. Si tratta, come mostrato da Anna Grazia Lopez (2023), di riconoscere non solo come la vulnerabilità sia una “condizione permanente” (ontologica) e “contingente”, ma di disinnescare l’immaginario che identifica vulnerabilità e minorità valorizzandone, invece, la «potenza generativa di cambiamento» (Lopez, 2023, pp. 211-212) attraverso reti di sostegno e l’oltrepassamento di un *paternalismo* che occulta la capacità d’azione dei soggetti marginalizzati.

Come articolare pedagogicamente il dato ontologico dell’esposizione con la sua distribuzione storicamente differenziale? Come portarsi oltre una visione della cura che si rovescia in tutela che infantilizza, stigmatizza e marginalizza facendo della vulnerabilità non solo un dato ma un effetto? Come dar voce al dissenso favorendo la costruzione di *spazi di resistenza* e di *lotta per il riconoscimento* (Casadei, 2015)?

Condizione ontologica di relazionalità e, insieme, dispositivo storico-politico di furto, cattura, confinamento, espropriazione, la spoliazione (Butler & Athanasiou, 2019) può e deve essere trasformata in una pratica educativa di emancipazione e libertà. Per far sì che l’educazione non resti imprigionata nelle maglie di una discorsività pedagogica impegnata a sciogliere l’aporia che la spoliazione porta con sé, è necessario innanzitutto portarsi oltre il dichiarato, urlato e alibistico stato d’impotenza che induce a registrare il debito delle ferite senza riarticolarne il senso.

L’ordine del discorso non concede scappatoie: lo scarto tra l’ontologico e il materiale va tenuto in tensione, non pacificato. Articolare pedagogicamente il dato ontologico dell’esposizione con la sua distribuzione differenziale implica una messa a fuoco bistabile: da un lato, l’esposizione come condizione che precede ed eccede,

che include le forze che sottraggono al mito del corpo-proprietà e della sovranità senza crepe; dall'altro, i dispositivi di cattura, ovvero la genealogia concreta di come la vulnerabilità venga codificata e amministrata, di come il soggetto diventi il luogo di una responsabilità caricata a debito, di una colpa individualizzata e di come le istituzioni della sicurezza, del lavoro, della cittadinanza, dei confini, della sessualità disegnano gradienti di esposizione insopportabili per alcuni e comodi per altri.

Tenere lo sguardo pedagogico fisso su questo campo significa impedire che la relazione sia ridotta a pura reciprocità senza potere, perché è proprio la struttura relazionale la leva su cui appoggiarsi per disfare l'ordine della *tutela*. La tutela si fonda su una funzione di protezione che presuppone minori, incapaci, soggetti da addomesticare. Producendo dipendenza passiva, la tutela chiede conformità e addestra all'auto-colpevolizzazione perché converte il bisogno in fallimento personale e l'aiuto in concessione condizionata. Di contro, oltre l'imperialismo neoliberista, appare una necessità irrimandabile la ri-centralizzazione della cura.

Confinata in una dimensione privata e altruistica, individualizzata e privatizzata (Fraser, 2017; 2023), vincolata alle prestazioni di genere, la cura ha smarrito il suo portato politico e pedagogico. Pratica politica, sociale ed educativa, la cura implica scelte di giustizia, distribuzione del potere e strutture di riconoscimento. Vi è, attorno a questa categoria reggente del pedagogico (Boffo, 2006), un frastuono teorico, una proliferazione discorsiva che, tuttavia, spesso si arena in formulazioni astratte, disincarnate dalla materialità dei contesti e delle vite che richiedono cura. In quanto atto relazionale e situato, la cura sfugge ai paradigmi della razionalità calcolante e alla strutturazione dell'intervento educativo. Come ammonisce Iori (2006), non può essere interpellata attraverso «moduli raziocinati» (p. 56), la cura si sottrae alla logica dell'efficienza, del risultato, schiudendo una logica del dono, della reciprocità, della vulnerabilità condivisa. È proprio questa qualità donativa, eccedente e non strumentalizzabile, che la rende sospetta rispetto ai dispositivi del potere, che tendono a neutralizzarne la forza politica confinandola in una sfera altruistica, privata, deistituzionalizzata.

Sistematicamente invisibilizzata, svalutata, privatizzata, la cura, che mette sempre in gioco relazioni di potere (potere di/potere su), pone una questione urgente di giustizia politica (Tronto, 2023).

Chi ha diritto di ricevere cura? Chi è obbligato a fornirla? Chi ha la possibilità di sottrarsi o delegarla? Questi interrogativi rivelano la dimensione strutturale e sistemica della disuguaglianza anche nella cura, che riproduce e amplifica le gerarchie di genere, classe, razza e cittadinanza.

Contro la destrutturazione, l'individualizzazione e la privatizzazione della protezione sociale tipica delle società neoliberiste, Isabell Lorey, che muove dal riconoscimento della precarietà-vulnerabilità come dato ontologico e modalità di governo, problematizza una forma di legame sociale non securitario, capace di valorizzare la cura e l'interdipendenza reciproca: *ciudadania, curadinanza*. Scrive la teorica politica tedesca: «Il concetto di *ciudadania* – un neologismo ispanico che fonde cittadinanza (*ciudadania*) e cura (*cuidado*) e che in italiano diventerebbe ‘*curadinanza*’ – illustra come possano annodarsi legami sociali in grado di spezzare la logica della precarietà da cui essi stessi nascono» (Lorey, 2018, p. 15).

Individuando tre dimensioni del precario (*esser precari* – condizione ontologica; *precariato* – condizioni strutturali che gerarchizzano la precarietà; *precarizzazione governamentale* – governare tramite l'insicurezza), Lorey mostra come nell'orizzonte del governo neoliberista, contrassegnato da una precarietà esistenziale, sociale e governamentale, viviamo «in una società dell'insicurezza politicamente garantita» (p. 19). I regimi neoliberisti utilizzano la precarizzazione non solo come una conseguenza inevitabile del sistema economico, ma come una strategia deliberata per mantenere il controllo sociale. Attraverso il diffondersi dell'insicurezza economica e sociale, i governi possono disciplinare le popolazioni, frammentandole e riducendo la loro capacità di resistenza collettiva. La precarizzazione, lungi dall'essere marginalizzata, è normalizzata: si governa attraverso la precarietà.

Contro l'idea neoliberista di un legame sociale che gerarchizza separando i meritevoli dai non meritevoli di protezione, Lorey, sulla scorta della esperienza del collettivo femminista di Madrid, le

Precarias a la deriva, propone una comunità della cura capace di riconoscere il diritto a fornire e ricevere cure e rompere con *tre fondamentali dicotomie della cittadinanza di stampo liberale*: pubblico/privato; appartenenza sessuale/disuguaglianza retributiva; autonomia/dipendenza. La *ciudadania* si edifica su un «diritto che intende i singoli non separati gli uni dagli altri, bensì come singolarità molteplici reciprocamente legate» (Lorey, 2018, p. 24).

Lorey propone un'utopia concreta radicata nelle pratiche reali di resistenza e solidarietà che emergono nella comunità. Anche Butler e Athanasiou (2019) mostrano come la spoliazione può trasformarsi in una forza politica attraverso azioni collettive che sfidano le strutture oppressive. Un esempio emblematico è rappresentato dalle proteste globali, come quelle avvenute in Piazza Tahrir durante la Primavera Araba o le manifestazioni di Occupy Wall Street. In questi contesti, individui privati dei loro diritti e delle loro risorse si sono uniti utilizzando i loro corpi nello spazio pubblico come forma di resistenza performativa. Queste azioni non solo denunciano le ingiustizie subite, ma ridefiniscono anche le modalità di partecipazione politica, mettendo in discussione le nozioni tradizionali di sovranità e appartenenza. Come posto in rilievo da Butler e Athanasiou, queste forme di resistenza non emergono dalla sovranità del soggetto, ma dalla relazionalità, dalla consapevolezza dell'interdipendenza e dalla capacità di riconoscere la vulnerabilità altrui come parte integrante della nostra stessa esistenza. Questo riconoscimento reciproco diventa la base per una solidarietà attiva, in cui la spoliazione subita da alcuni si traduce in una questione di responsabilità collettiva.

La resistenza collettiva, secondo Butler e Athanasiou (2019), si manifesta attraverso pratiche performative che trasformano la vulnerabilità condivisa in un potenziale politico, sfidando le strutture di potere e promuovendo nuove e concrete forme di *alleanza* e coesistenza basate sulla reciprocità, sul riconoscimento.

Forma politica delle identità immanenti, priva di deleghe rappresentative e di appigli a norme trascendenti, il performativo fa sì che l'identità si istituisca nell'atto stesso dell'agire collettivo. Politica che assume la conflittualità delle relazioni senza pretendere di

predeterminarne gli esiti, il performativo è una prassi che si autofonda e trae senso dal proprio stesso esercizio, facendosi prova vivente di ciò che enuncia. Non si configura come governo o amministrazione, ma come messa in scena pubblica di sé: una *performance* che rende visibile un soggetto politico nell'atto di presentarsi (Bazicalupo, 2013).

La vulnerabilità, sebbene spesso imposta da logiche di esclusione e precarizzazione, può essere rielaborata in chiave pedagogica come strumento di consapevolezza, resistenza e trasformazione sociale, può diventare una leva per la formazione di soggetti critici e dissidenti, in grado di nutrire una solidarietà partecipata. I copri feriti, sofferenti, spoliati, catturati da reti di potere e discriminazione, possono divenire, unendosi in un corpo collettivo, luogo di lotta e resistenza. «Il corpo detiene una forza deittica quando si raduna insieme ad altri corpi in una zona visibile ai media» (Butler, 2017, p. 18) e nomina bisogni materiali essenziali – lavoro, casa, salute, istruzione – come istanze intrinsecamente politiche. Proprio per questo la libertà di riunione non si riduce alla libertà di parola: il radunarsi significa qualcosa di eccedente il dicibile, una *messa in atto corporea e concertata* che fonda un diritto di apparizione distinto dalla semplice enunciazione.

Il popolo non preesiste, si compone performativamente nell'atto di apparire. L'alleanza dei corpi, la relazione che accade *tra* i corpi, mostra una contro-politica che consente di sottrarre lo spazio pubblico al monopolio del potere. Insediandosi nello scenario urbano, i corpi pongono in essere l'ordine sociale che aspirano a realizzare attraverso forme di convivenza, cura e sostegno reciproco, in cui il *tra* dei corpi non è vuoto ma lo spazio stesso della socialità.

Judith Butler spezza l'incantesimo che avvolge il mito della folla progressiva per definizione: «non sto di certo dicendo che tutti i corpi radunati in mezzo alla strada o tutte le manifestazioni di massa siano in sé una buona cosa, né che i corpi assembrati formino sempre una comunità ideale o diano voce a nuove politiche degne di lode» (Butler, 2017, p. 146). Non abbandonando l'esi-

genza di discriminare tra alleanze emancipative e alleanze reazionarie, la filosofa mostra come un'alleanza valga nella misura in cui dilata le condizioni di vivibilità per chi è stato relegato alla condizione di *indegno di lutto* e *dispensabile*, e nella misura in cui organizza, difende e reinventa le infrastrutture che permettono a quei corpi di resistere e di comparire.

Pratiche di speranza (Nussbaum, 2020), i movimenti sociali contemporanei, come quelli per la giustizia climatica, per i diritti civili e politici, per le comunità della cura, contemplando l'occasione del mutamento, dimostrano che è possibile mobilitare una solidarietà basata sulla vulnerabilità condivisa, in grado di allargare mutualisticamente e convivialmente lo spazio fenomenale della politica (Martino, 2025a).

Dando voce a vulnerabilità nascoste, *pre*-occupandosi della contingenza esistenziale, i movimenti sociali, *alterdemocratici* (Monod, 2025), di coscienza civile favoriscono l'emergere di una pratica di autodeterminazione collettiva volta a contrastare l'erosione delle istituzioni e il restringimento dello spazio politico attraverso la «riappropriazione concreta dello spazio pubblico» (Monod, 2025, p. 181). Questi movimenti, infrangendo l'immagine rigida del mondo, mostrano come le crisi possano diventare leve per il darsi di un cambiamento positivo e un nuovo ordine di senso. Ancora, lasciano intravedere una strategia di resistenza pedagogica in grado di «costruire spazi di emancipazione per chi è in vario modo oppresso, legami di solidarietà con gli ultimi e con i diversi, stili di convivenza pacificata al cui interno anche la conflittualità possa darsi come occasione di confronto e di negoziazione, anziché di sopraffazione e di violenza» (Contini, 2009, p. 24). L'educazione non è solo un mezzo di emancipazione individuale, ma anche un motore di trasformazione sociale, in grado di promuovere nuove forme di solidarietà e convivenza.

I movimenti sociali (Muraca, 2019), con le loro istanze di giustizia, equità e trasformazione, hanno storicamente influenzato la pedagogia militante, favorendo, attraverso l'intersezione tra educazione e azione politica, pratiche educative in grado di sfidare i mo-

delli tradizionali. Come evidenziato da Laval e Vergne (2022), i movimenti sorti in America Latina e ispirati alla pedagogia degli oppressi di Freire (Movimento dei senza terra in Brasile, Bairros de pie in Argentina, Carovane pedagogiche in Colombia), accordano educazione, convivialità sociale e autonomia, testimoniando la possibilità dei cittadini e dei lavoratori di costituirsi come soggetti politici al di là dello Stato e del mercato (Martino, 2025b).

Bibliografia

- Annacontini G., & Pesare M. (2021) (a cura di). *Costruire esistenze. Soggettivazione e tecnologie del sé*. Milano: Mimesis.
- Balibar È. (2019). *Sur la situation des migrants dans le capitalisme absolu*, Attac France. Disponibile in: <https://france.attac.org/nos-publications/les-possibles/numero-19-hiver-2019/dossier-des-migrations-et-discriminations-aux-gilets-jaunes/article/sur-la-situation-des-migrants-dans-le-capitalisme-absolu> [30/03/2026].
- Bazzicalupo L. (2013). *Politica. Rappresentazione e tecniche di governo*. Milano: Carocci.
- Boffo V. (2006) (a cura di). *La cura in pedagogia*. Bologna: CLUEB.
- Butler J. (2005). *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*. Roma: Meltemi.
- Butler J. (2013). *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*. Milano: Post-media Books.
- Butler J. (2017). *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*. Milano: nottetempo.
- Butler J., & Athanasiou A. (2019). *Spoliazione. I senza casa, senza patria, senza cittadinanza*. Milano: Mimesis.
- Casadei T. (2015). La vulnerabilità in prospettiva critica. In O. Giolo & B. Pastore (a cura di), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto* (pp. 73-99). Roma: Carocci.
- Contini M. (2009). *Elogio dello scarto e della resistenza. Pensieri ed emozioni di filosofia dell'educazione*. Bologna: CLUEB.
- Fraser N. (2017). *La fine della cura. Le contraddizioni del capitalismo contemporaneo*. Milano: Mimesis.
- Fraser N. (2023). *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*. Bari-Roma: Laterza.
- Iori V. (2006). *Nei sentieri dell'esistere*. Trento: Erikson.

- Laval C., & Vergne F. (2022). *Educazione democratica. La rivoluzione dell'istruzione che verrà*. Aprilia: Novalogos.
- Lopez A.G. (2023). Il carattere generativo della vulnerabilità. *Cultura pedagogica e scenari educativi*, 1(1), 210-214.
- Lorey I. (2018). Dal regime di precarietà alla cittadinanza. Accudimento e cura in una nuova interpretazione del legame sociale. *DWF. Lavori aperti*, 119(3), 12-22.
- Luce S. (2025). *Il governo degli algoritmi. Poteri, accumulazioni e resistenze nel capitalismo digitale*. Torino: Epieikeia.
- Martino P. (2025a). *Vita per la libertà. La pedagogia politica di Jan Patočka*. Roma: Anicia.
- Martino P. (2025b). Vulnerabilità e comunità: educazione, relazionalità, resistenza sociale. *Articolo 33*, 6, 30-36.
- Mbembe A. (2016). *Critica della ragione negra*. Como-Pavia: Ibis.
- Mbembe A. (2022). *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*. Bari-Roma: Laterza.
- Mbembe A. (2023). *Brutalismo*. Bologna: Marietti.
- Mbembe A. (2024a). *Necropolitica*. Bologna: ombre corte.
- Mbembe A. (2024b). *La comunità della Terra*. Bologna: Marietti.
- Monod J. (2025). *L'arte di non essere eccessivamente governati. La crisi della governamentalità*. Roma: Castelvecchi.
- Muraca M. (2019). *Educazione e movimenti sociali*. Milano: Mimesis.
- Nussbaum M.C. (2020). *La monarchia della paura. Considerazioni sulla crisi politica attuale*. Bologna: il Mulino.
- O'Neil C. (2017). *Armi di distruzione matematica. Come i big data aumentano la disuguaglianza e minacciano la democrazia*. Milano: Bompiani.
- Tronto J. (2023). *Who cares? Come ripensare una politica democratica*. Roma: Castelvecchi.