

dello stesso autore per elèuthera

Un etnologo nel metrò

La guerra dei sogni

Ville e tenute

Che fine ha fatto il futuro?

L'antropologia del mondo contemporaneo
con Jean-Paul Colley

Marc Augé
Nonluoghi



elèuthera

Titolo originale: *Non-lieux*
Traduzione dal francese di Dominique Rolland
Traduzione della Prefazione di Carlo Milani

© 1992 Editions du Seuil
© 2009 Marc Augé per la Prefazione
© 1992-2018 elèuthera

Progetto grafico di Riccardo Falcinelli

il nostro sito è **www.eleuthera.it**
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

Indice

Prefazione	7
Prologo	27
CAPITOLO PRIMO	33
Il vicino e l'altrove	
CAPITOLO SECONDO	63
Il luogo antropologico	
CAPITOLO TERZO	91
Dai luoghi ai nonluoghi	
Epilogo	127
Riferimenti bibliografici	131

Prefazione

L'immaginario urbano, il qui e l'altrove

Dall'uscita di *Nonluoghi* in Francia (1992), l'urbanizzazione del mondo è proseguita e si è amplificata nei paesi sviluppati, in quelli sottosviluppati e in quelli che ora si chiamano «emergenti». Le megalopoli si estendono e così anche, lungo le coste, lungo i fiumi e lungo le vie di comunicazione, i «filamenti urbani», per riprendere l'espressione del demografo Hervé Le Bras, cioè quegli spazi che, almeno in Europa, dove lo spazio è risicato, saldano fra loro le grandi agglomerazioni, accogliendo buona parte dei suoi abitanti e del tessuto industriale e commerciale.

Assistiamo così a un triplo «decentramento».

Le grandi città si definiscono innanzi tutto per la loro capacità di importare o esportare gli esseri umani, i prodotti, le immagini e i messaggi. Spazialmente, la loro

importanza si misura in base alla qualità e all'ampiezza della rete autostradale o delle vie ferroviarie che le collegano agli aeroporti. La loro relazione con l'esterno si iscrive nel paesaggio nel momento stesso in cui i centri detti «storici» sono sempre più un oggetto d'attrazione per i turisti del mondo intero.

Nelle stesse abitazioni, ville o appartamenti, la televisione e il computer occupano ora lo spazio dell'antico focolare. Gli ellenisti ci hanno insegnato che sulla casa greca classica vigilavano due divinità: Estia, dea del focolare insediata nel centro, umbratile e femminile, della casa e Hermes, dio della soglia rivolto verso l'esterno, protettore degli scambi e degli uomini che ne avevano il monopolio. Oggi la televisione e il computer hanno preso il posto del focolare al centro della casa. Hermes si è sostituito a Estia.

L'individuo, dal canto suo, è in un certo senso decentrato rispetto a se stesso. Si dota di strumenti che lo pongono in contatto costante con il modo esterno più remoto. I telefoni cellulari sono anche apparecchi fotografici, televisori, computer. L'individuo può così vivere singolarmente in un ambiente intellettuale, musicale o visuale completamente indipendente rispetto al suo ambiente fisico immediato.

Questo triplo decentramento corrisponde a un'estensione senza precedenti di quelli che definisco i «nonluoghi empirici», ovvero gli spazi di circolazione, di consumo, di comunicazione. Ma a questo punto è necessario ricordare che non esistono «nonluoghi» nel senso assoluto del termine. Ho definito «luogo antropologico» ogni spazio in cui possono essere lette le iscrizioni del legame sociale (per esempio quando vengono imposte a tutti regole rigide di residenza) e della storia collettiva (per esempio nei luoghi di culto).

Tali iscrizioni sono chiaramente più rare negli spazi marchiati dal sigillo dell'effimero e del passaggio. E tuttavia nella realtà non esistono, nel senso assoluto del termine, né luoghi né nonluoghi. La coppia luogo/nonluogo è uno strumento di misura del grado di socialità e di simbolizzazione di un dato spazio.

Certamente dei luoghi (luoghi di incontro e di scambio) si possono costituire in quelli che, per altri, risultano piuttosto dei nonluoghi. Costatazione questa che non contraddice quella dell'estensione senza precedenti degli spazi di circolazione, consumo e comunicazione, corrispondente al fenomeno attualmente designato con il termine di «globalizzazione». Questa estensione genera delle conseguenze antropologiche importanti perché l'identità individuale e collettiva si costruisce sempre in relazione e in negoziazione con l'alterità. D'ora in poi è dunque il campo planetario nel suo complesso ad aprirsi simultaneamente all'investigazione dell'antropologo dei mondi contemporanei.

Assistiamo perciò a una nuova contestualizzazione di tutte le attività umane. La globalizzazione è anche l'urbanizzazione del mondo, è anche una trasformazione della città che si apre a nuovi orizzonti. Questo fenomeno inedito ci invita a ritornare su alcuni concetti.

Mondializzazione

L'ideale di un mondo senza frontiere, per esempio, è sempre apparso agli individui più sinceramente umanisti come l'ideale di un mondo dove sarebbero finalmente abolite tutte le forme di esclusione. Il mondo attuale

ci viene spesso presentato come un mondo nel quale le antiche frontiere sono state cancellate. Ciò significa che ci avviciniamo all'ideale umanista dell'universalismo? È chiaro che le cose non sono così semplici; per chiarirle un poco, mi sembra importante riflettere in tre direzioni.

1. Oggi esiste effettivamente un'ideologia della globalità senza frontiere che si manifesta nei settori più disparati dell'attività umana mondiale.
2. La globalità attuale è una globalità in rete, che produce effetti di omogeneizzazione ma anche di esclusione.
3. Il concetto di frontiera rimane ricco e complesso. Non significa necessariamente divisione e separazione. Forse l'ideale di un mondo egualitario non passa dall'abolizione di tutte le frontiere, ma dal loro riconoscimento.

Quanto al termine «mondializzazione», esso rinvia a due ordini di realtà: da un lato a quella che chiamiamo globalizzazione, che corrisponde all'estensione su tutta la superficie del globo del cosiddetto mercato liberale e delle reti tecnologiche di comunicazione e informazione; dall'altro lato a quella che potremmo chiamare coscienza planetaria, che a sua volta presenta due aspetti. Siamo infatti di giorno in giorno più coscienti di abitare uno stesso pianeta, corpo fisico fragile e minacciato, infinitamente piccolo in un universo infinitamente grande; tale coscienza planetaria è una coscienza ecologica e inquieta: condividiamo tutti uno spazio ridotto che trattiamo male. D'altra parte, siamo anche consapevoli dell'ampliarsi quotidiano della forbice fra i più ricchi dei ricchi e i più poveri dei poveri; tale coscienza planetaria è una coscienza sociale

e infelice. Su scala mondiale, oltretutto, aumenta lo scarto, sia in termini assoluti che relativi, fra coloro che non hanno neppure accesso all'alfabetizzazione, a un estremo, e coloro che invece hanno accesso alle grandi ipotesi sulla nascita dell'universo o sulla comparsa della vita, all'altro estremo. Parlando in senso globale, è necessario aggiungere che il patrimonio filosofico dell'umanità sembra privo di eredi? E che, foraggiato dalla violenza, dall'ingiustizia e da condizioni di diseguaglianza, quel ripiegamento spesso proteso verso forme religiose più o meno fruste e intolleranti va assumendo il ruolo di pensiero presso una parte considerevole dell'umanità?

Come invertire la tendenza? Sicuramente non con un tocco di bacchetta magica, né con pie preghiere. L'ultima utopia oggi è l'educazione, se vogliamo evitare che il sapere e la scienza si concentrino esclusivamente nei medesimi poli in cui si coagulano il potere e la ricchezza, all'incrocio delle varie reti del sistema globale. Non è infatti infondato il timore che all'orizzonte della nostra storia si disegni non la democrazia generalizzata immaginata da Fukuyama, ma un'aristocrazia «globale» che vedrà il dominio dei poli planetari del potere, del sapere e della fortuna su una massa di consumatori passivi e su una massa ancora più grande di esclusi dal consumo.

La dimensione politica della globalizzazione è stata messa in evidenza da Paul Virilio in diverse opere, e soprattutto in *La bomba informatica* (1998). Si analizza qui la strategia del Pentagono americano e la sua concezione dell'opposizione fra globale e locale. Il globale è il sistema considerato dal punto di vista del sistema stesso: è dunque l'interno; e, sempre da questo punto di vista, il locale è l'esterno. Nel

mondo globale, il globale si contrappone al locale come l'interno all'esterno. L'esistenza stessa del locale è quindi instabile per definizione: o il locale è un mero duplicato del globale (a volte si parla di «glocale»), cancellando di fatto il concetto di frontiera, oppure perturba il sistema ed è, in tal caso, sancibile, in termini politici, attraverso l'esercizio del diritto di ingerenza. Quando Fukuyama evoca la «fine della storia» per sottolineare che l'associazione democrazia rappresentativa/economia liberale non è intellettualmente superabile, introduce allo stesso tempo un'opposizione fra sistema e storia che riproduce l'opposizione fra globale e locale. Nel mondo globale la storia, nel senso di una contestazione del sistema, può arrivare solamente dall'esterno, dal locale. L'ideologia del mondo globale presuppone la cancellazione delle frontiere e delle contestazioni.

Questa cancellazione delle frontiere viene messa in scena, sotto forma di spettacolo, dalle tecnologie dell'immagine e dalla gestione dello spazio. Gli spazi di circolazione, di consumo e di comunicazione si moltiplicano sul pianeta, rendendo visibile in maniera molto concreta l'esistenza della rete. La storia (la lontananza nel tempo) è bloccata nelle rappresentazioni dei diversi ordini che ne fanno uno spettacolo per il presente e più precisamente per i turisti che visitano il mondo. La lontananza culturale e geografica (la lontananza nello spazio) subisce la medesima sorte. Così, l'esotismo, che è sempre stato un'illusione, diventa doppiamente illusorio nel momento in cui viene messo in scena. E le stesse catene alberghiere, le stesse reti televisive imprigionano il globo per offrirci la sensazione che il mondo è uniforme, uguale dappertutto, e che a cambiare sono solamente gli spettacoli, proprio come a Broadway o a Disneyland.

Urbanizzazione e architettura

L'urbanizzazione del mondo si iscrive in questa evoluzione; o meglio, essa ne è l'espressione più spettacolare. L'urbanizzazione corrisponde contemporaneamente all'estensione delle grandi metropoli e, lungo le coste e lungo le vie di circolazione, all'estensione dei «filamenti urbani» individuati da Le Bras. Completa il quadro il fatto che la vita politica ed economica del pianeta dipende dai centri decisionali situati nelle grandi metropoli mondiali, tutte interconnesse fra loro al punto da costituire nel loro complesso una sorta di «metacittà virtuale» (Paul Virilio). Il mondo è un'immensa città. È un mondo-città.

Tuttavia, è altrettanto vero che ogni grande città è un mondo e persino che ognuna di esse è una ricapitolazione, un riassunto del mondo, con la sua diversità etnica, culturale, religiosa, sociale ed economica. Ritroviamo queste frontiere e divisioni – che a volte tendiamo a dimenticare, presi come siamo dall'affascinante spettacolo della globalizzazione – in un tessuto urbano fortemente variegato e lacerato, dove esse ci appaiono ben evidenti e impietosamente discriminanti. Non a caso a proposito della città si parla anche di quartieri difficili, di ghetti, di povertà e di sottosviluppo. Oggi una grande metropoli accoglie e divide tutte le varietà e le disuguaglianze del mondo. È una città-mondo. Vi si trovano tracce di sottosviluppo proprio come nelle città del Terzo mondo si trovano quartieri d'affari connessi alla rete mondiale. La città-mondo relativizza o smentisce l'illusione del mondo-città in virtù della sua mera esistenza.

Su scala locale, e nelle pratiche spaziali più quotidiane, compaiono muri, separazioni, barriere. Negli Stati Uniti vi

sono città private; in America Latina, ma anche al Cairo e un po' dovunque nel mondo, assistiamo alla comparsa di quartieri privati, settori della città dove si può entrare solo certificando la propria identità e le proprie relazioni. I palazzi dove viviamo in città sono protetti da codici di accesso. Accediamo al consumo solo grazie a codici (che si tratti di carte di credito, di telefoni cellulari o di carte apposite erogate da ipermercati, compagnie aeree o altri soggetti ancora). Visto su scala individuale e dal cuore della città, il mondo globale è un mondo della discontinuità e del divieto.

Per converso, l'estetica dominante è un'estetica della distanza, che tende a farci ignorare tutti questi effetti di rottura. Le immagini trasmesse dai satelliti geostazionari, le foto aeree, ci abituanano a una visione globale delle cose. Le torri di uffici o di appartamenti educano lo sguardo, così come il cinema e in misura ancora maggiore la televisione. Lo scorrere delle automobili sull'autostrada, il decollo degli aerei sulle piste degli aeroporti, i navigatori solitari che fanno il giro del mondo sotto lo sguardo dei telespettatori ci danno un'immagine del mondo come vorremo che fosse. Assistiamo all'inizio del turismo spaziale (e del pianeta come paesaggio) che consentirà ai viaggiatori di osservare la Terra da lontano (da un'altitudine di cento chilometri), in assenza di gravità. Da quella distanza il pianeta Terra offre un'immagine di unità e di armonia. Ma questa immagine si turba se la osserviamo da troppo vicino.

Va rilevato che, quando evochiamo l'ideale di un mondo senza barriere e senza esclusioni, non è del tutto certo che sia il concetto di frontiera a essere in questione. La storia

del popolamento umano è la storia del superamento di quelle che chiamiamo «frontiere naturali» (fiumi, oceani, montagne). La frontiera ha assillato l'immaginario delle popolazioni che colonizzavano la Terra. La prima frontiera è l'orizzonte. A partire dai viaggi di esplorazione, nell'immaginario occidentale c'è sempre stato un oriente misterioso, un oltremare illimitato o un occidente lontano. Nei romanzi di Dino Buzzati o di Julien Gracq, la frontiera è una minaccia che inquieta o affascina. Certo, le frontiere sono state spesso attraversate da conquistatori che attaccavano e sottomettevano altri esseri umani, ma questo rischio inerisce a tutte le relazioni umane da quando sono guidate dai rapporti di forza. Il rispetto delle frontiere è dunque un pegno di pace.

Il concetto stesso di frontiera segna la distanza minima che dovrebbe sussistere fra gli individui affinché siano liberi di comunicare fra loro come desiderano. La lingua non è una barriera insuperabile, è una frontiera. Apprendere la lingua dell'altro, o il linguaggio dell'altro, significa stabilire con lui una relazione simbolica elementare, rispettarlo e raggiungerlo, attraversare la frontiera.

Una frontiera non è un muro che vieta il passaggio, ma una soglia che invita al passaggio. Non è un caso che gli incroci e i limiti, in tutte le culture del mondo, siano stati oggetto di un'intensa attività rituale. Non è un caso che gli esseri umani abbiano dispiegato ovunque un'intensa attività simbolica per pensare il passaggio dalla vita alla morte come una frontiera: è solo grazie all'idea che la si possa attraversare nei due sensi che la frontiera non cancella irrevocabilmente la relazione fra gli uni e gli altri. L'illusione, diceva Freud, è figlia del desiderio.

Il nostro ideale non dovrebbe perciò essere quello di un mondo senza frontiere, ma di un mondo nel quale tutte le frontiere siano riconosciute, rispettate e attraversabili, cioè un mondo in cui il rispetto delle differenze cominci con il rispetto degli individui, indipendentemente dalla loro origine o dal loro sesso.

Di fronte al mondo-città e alla città-mondo possiamo provare la sensazione, già espressa da Virilio all'inizio degli anni Ottanta nella sua opera *Lo spazio critico*, di una scomparsa della città in quanto tale. Sicuramente l'urbano si estende in tutte le direzioni, ma i mutamenti nell'organizzazione del lavoro, la precarietà, che è la versione negativa della mobilità, e le tecnologie, che attraverso la televisione e Internet impongono a ogni individuo, nel cuore stesso della sua intimità, l'immagine di un centro demoltiplicato e onnipresente, tolgono ogni pertinenza a opposizioni del tipo città/campagna o urbano/non urbano.

L'opposizione tra mondo-città e città-mondo è parallela a quella tra sistema e storia. Ne costituisce, per così dire, la traduzione spaziale e paesaggistica concreta. La preminenza del sistema sulla storia e del globale sul locale genera conseguenze nell'ambito dell'estetica, dell'arte e dell'architettura. I grandi architetti sono diventati stelle internazionali e, quando una città aspira a comparire nella rete mondiale, cerca di affidare a uno di loro la realizzazione di un edificio valido come testimonianza, ovvero capace di provare la propria presenza al mondo, di provare l'esistenza di quella città nella rete, nel sistema. Anche se in linea di principio questi progetti architettonici tengono conto del contesto storico o geografico, di

fatto vengono presto fatti propri dal consumo mondiale: la loro riuscita è convalidata dall'afflusso di turisti provenienti dal mondo intero. Il colore globale cancella il colore locale. Queste opere architettoniche sono singolarità che esprimono la visione di un singolo autore e si affrancano dal particolarismo locale, testimoniando un cambiamento di scala. Tshumi a La Villette, Renzo Piano al Beaubourg o a Nouméa, Gehry a Bilbao, Pei al Louvre, sono il locale globale, il locale dai colori globali, l'espressione del sistema, della sua ricchezza e la sua ostentata affermazione. Ognuno di questi progetti ha le proprie giustificazioni locali e storiche particolari, ma in fin dei conti il loro prestigio deriva dal riconoscimento mondiale di cui sono fatti oggetto. A tal proposito, Rem Koolhaas si è espresso con una formula energica e icastica («Fuck the context!»). Al contrario, alcuni architetti, come Nouvel, insistono sulla particolarità di ogni progetto nel proprio luogo. Ma queste arringhe sotto forma di negazione non impediscono alla grande architettura mondiale di inscrivere globalmente nell'estetica attuale, che è un'estetica della distanza, che tende a farci ignorare tutti gli effetti di rottura. A dire la verità, è il contesto a essere cambiato, è il contesto a essere globale.

Ed è proprio qui che il paradosso si complica. L'architettura urbana, in un certo senso, è l'espressione del sistema. Talvolta ne è persino l'espressione più caricaturale, quando, come a Times Square, generalizza l'estetica dei parchi di divertimento o quando, come a Disneyland, mette in scena il regno dell'immagine e della fiction, o ancora quando le città entrano in competizione per costruire la torre più alta del mondo. Eppure non si può negare lo splen-

dore spettacolare di alcune realizzazioni architettoniche. Se per un verso l'architettura sostiene le illusioni dell'ideologia del presente, e partecipa all'estetica della trasparenza e del riflesso, dell'altezza e dell'armonia, all'estetica della distanza che, in maniera più o meno deliberata, incoraggia queste illusioni ed esprime il trionfo del sistema nei punti più forti della rete planetaria, allo stesso tempo l'architettura assume anche una dimensione utopica. In questo mondo saturo di immagini e di messaggi, le uniche vie di uscita e di speranza si trovano dalla parte dell'utopia: solamente l'architettura l'ha compreso, forse all'insaputa degli architetti stessi.

Nelle sue opere più significative, l'architettura sembra fare allusione a una società planetaria ancora assente. Propone frammenti brillanti di un'utopia esplosa cui ci piacerebbe credere, di una società della trasparenza che non esiste ancora da nessuna parte. Allo stesso tempo, l'architettura disegna qualcosa che è dell'ordine dell'allusione, tracciando a grandi linee un tempo non ancora giunto, e che forse non arriverà mai, ma che rimane dell'ordine del possibile. In questo senso, il rapporto con il tempo espresso dalla grande architettura urbana contemporanea riproduce, capovolgendolo, il rapporto con il tempo espresso dallo spettacolo delle rovine. Nelle rovine percepiamo l'impossibilità di immaginare completamente ciò che rappresentavano per coloro che le osservavano quando non erano rovine. Non dicono la storia, bensì il tempo, il puro tempo.

Quel che è vero per il passato è forse vero anche per il futuro. La percezione del puro tempo è la percezione presente di una mancanza che struttura il presente orientandolo verso il passato o verso l'avvenire. Ma questa

sensazione nasce tanto di fronte allo spettacolo del Partenone quanto di fronte al museo di Bilbao. Il Partenone e il museo di Bilbao hanno un'esistenza allusiva. Accade quindi che l'architettura, in controtendenza rispetto all'ideologia del presente in cui si iscrive, sembra restituirci il senso del tempo e parlarci di quel che verrà. Ma l'avvenire, oggi, ha qualcosa di vertiginoso. Su scala planetaria, pone la questione di una società umana unificata della quale dubitiamo o che temiamo, considerato quello che sappiamo degli uomini e della loro storia. Su scala extraplanetaria, pone la questione degli altri mondi e dell'universo, di cui cominciamo a prendere coscienza in maniera ancora incerta; una questione che eccede le nostre capacità di immaginazione.

Il qui e l'altrove

Un ulteriore elemento di turbamento e insieme di libertà concerne proprio la difficoltà che ci si porrà d'ora in avanti nel tracciare una frontiera fra il qui e l'altrove.

Ai suoi inizi, l'antropologia culturale utilizzava il concetto di «tratto culturale». Il tratto culturale poteva essere un'invenzione materiale (un metodo di cottura, una tecnica di cattura del pesce o della selvaggina, un ornamento del corpo) o immateriale (un rito, una divinità, un'istituzione). La circolazione e la diffusione di questi tratti erano considerate come una delle spiegazioni del cambiamento all'interno dei gruppi umani nel mondo. La questione era sempre di sapere quali parti giocassero rispettivamente la «diffusione» e l'evoluzione in questo processo.

Nel mondo contemporaneo i termini della questione sono radicalmente mutati. Dopo la colonizzazione non c'è più stata alcuna possibilità di osservare l'evoluzione autonoma di un qualsiasi gruppo umano. Per amore o per forza, l'umanità è diventata oggettivamente solidale. L'esistenza del mercato ha accelerato la circolazione e lo scambio di beni di tutti i tipi. L'appartenenza alla rete planetaria è diventata la condizione necessaria per la prosperità economica e per la dignità politica. Da questo punto di vista, la domanda rivolta ai grandi architetti mondiali (siano americani, italiani, francesi, olandesi o di altra nazionalità...) da parte di molte città sparse su tutti i continenti rivela la stessa logica manifestata dalla pretesa dei paesi emergenti di controllare la tecnologia nucleare. Diventa così ogni giorno più difficile distinguere fra l'esterno e l'interno, l'altrove e il qui. Si capisce bene allora come la questione dei prestiti, delle influenze o degli scambi nei diversi ambiti della creazione possa rivelarsi più complessa di quanto non sembri: non mette forse in gioco, al giorno d'oggi, un nuovo rapporto con gli altri e con la diversità del mondo, o magari una nuova forma di uniformazione dilagante, anzi di dominio?

Nel XVI secolo il Rinascimento, prima italiano e poi francese, ha beneficiato sia di un ritorno all'Antichità greco-latina, che ha rivitalizzato la tradizione cristiana, sia di apporti lontani (America, Africa, Cina) nei quali Lévi-Strauss ha scorto la fonte della vitalità e del dinamismo europeo di quell'epoca. In questa prospettiva, il «qui» era chiaramente l'Europa e l'«altrove» il resto del mondo. Le cose sono davvero cambiate? Sì, nel senso che esiste sempre un centro del mondo, ma che tale centro si è demoltiplicato.

cato e in qualche misura deterritorializzato. La «metacittà virtuale» di cui parla Paul Virilio rimanda sia alle megalopoli del mondo (le più influenti delle quali situate prevalentemente, ma non esclusivamente, in America, in Asia e in Europa), sia alle reti di scambio, di comunicazione e di informazione che le collegano. D'altra parte, oggi in molti ambiti si parla più volentieri delle città che dei paesi dove quelle città si trovano.

È perciò importante distinguere le situazioni. In parte, tutto circola e tutto si trova dappertutto. Così in Brasile sono ricomparse etnie che si ritenevano scomparse perché il governo brasiliano ha adottato una politica che favorisce l'attribuzione delle terre ai gruppi etnici socialmente costituiti. Individui meticci, dispersi e isolati si sono riuniti e hanno reinventato, sulla base di ricordi e di improvvisazioni, regole comuni e rituali. Per le loro cerimonie hanno spesso fatto ricorso a oggetti reperibili sul mercato, nella maggior parte dei casi di origine asiatica: si tratta chiaramente di una diffusione di «tratti» materiali al servizio di una reinvenzione culturale. Il ritorno alle fonti si effettua attraverso prestiti da fonti esterne. D'altra parte, è fuor di dubbio che non v'è nulla di realmente inedito in tutto ciò: possiamo immaginare che i gruppi e i culti si siano sempre costituiti sulla base di un «bricolage». Eventualmente, la novità risiede nell'estrema lontananza delle fonti: cosa che testimonia di una nuova organizzazione del pianeta.

Nell'ambito dell'urbanistica, dell'architettura, dell'arte o del design (campi che, almeno parzialmente, si intersecano e coincidono), il gioco con le forme o con gli oggetti lontani non si sviluppa a partire dai medesimi vincoli. Proceede da una scelta deliberata e assume senso negli ambienti

privilegiati e coscienti delle immense possibilità che l'apertura del pianeta a tutti gli sguardi offre teoricamente e idealmente. Deriva da un eclettismo ispirato, di vocazione umanistica, opposto ai monopoli culturali e all'etnocentrismo. La difficoltà con cui si scontrano i difensori di questo eclettismo, come tutti gli artisti contemporanei, è l'estrema flessibilità del sistema globale, straordinariamente adatto a recuperare tutte le dichiarazioni di indipendenza e tutte le ricerche di originalità. Le rivendicazioni di pluralismo, di diversità, di ricomposizione, di ridefinizione dei criteri, di apertura a culture diverse, sono accettate non appena formulate, e quindi proclamate, banalizzate e messe in scena dal sistema, cioè concretamente dai media, dall'immagine, dalle istanze politiche e da altre forze ancora. La difficoltà dell'arte, intesa nel senso più ampio del termine, è sempre stata quella di prendere le distanze da una situazione sociale che deve nonostante tutto esprimere se vuole essere compresa dalle donne e dagli uomini ai quali si rivolge. L'arte deve esprimere la società (ovvero, al giorno d'oggi, il mondo intero), ma deve farlo volontariamente. Non può essere una semplice espressione passiva, un aspetto della situazione. Se intende mostrarci qualcosa di differente da ciò che abbiamo sotto gli occhi tutti i giorni, per esempio nei supermercati o alla televisione, dev'essere espressiva e riflessiva. Le condizioni attuali rendono al contempo più necessario e più difficile che mai questo scarto fra espressione e riflessione, che evidentemente riguarda innanzi tutto l'eclettismo paradossale del ricorso all'esterno in un mondo nel quale non esiste più l'altrove.

Oggi gli urbanisti e gli architetti, al pari degli artisti e degli scrittori, si trovano forse condannati a ricercare la bel-

lezza dei «nonluoghi», resistendo al tempo stesso alle apparenti evidenze dell'attualità. Artisti e scrittori vi si dedicano cercando, per certi versi, di ritrovare il carattere enigmatico degli oggetti, delle cose disconnesse da ogni esegesi o istruzione per l'uso, e considerando, per altri versi, i media come oggetti che vorrebbero farsi prendere dalle proprie mediazioni, rifiutando il simulacro e la mimesi.

Dal canto loro, gli architetti hanno due scappatoie. Alcuni sono coinvolti direttamente dalla miseria del mondo e dall'urgenza di alloggi, dalla necessità di costruire o di ricostruire; altri hanno l'opportunità di affrontare direttamente gli spazi della comunicazione, della circolazione e del consumo, i «nonluoghi empirici» che compongono i paesaggi dominanti del nostro nuovo mondo. Aeroporti, stazioni, viadotti, taluni ipermercati, vengono immaginati dai maggiori architetti come uno spazio comune suscettibile di far presagire, a quanti ne fanno uso in qualità di utenti, passanti o clienti, che né il tempo né la bellezza sono assenti dalla loro storia. Ancora una volta frammenti di utopia, a immagine della nostra epoca divisa fra la passività, l'angoscia e, malgrado tutto, la speranza, o quanto meno l'attesa.

La città è più che mai il luogo di questa speranza e di questa attesa. Ormai rimane solo la città, su questo pianeta di cui gli uomini hanno fatto il giro. Le sue nuove forme, tramite la loro stessa assenza di misura, di cui possiamo deplorare o ammirare quel che ci appare di volta in volta disumanità o grandezza, evocano il duplice orizzonte del nostro avvenire: l'utopia di un mondo unificato e il sogno di un universo da esplorare. La Terra diventa progressivamente un'immensa nave spaziale sulla quale la vita si organizzerà ogni giorno di più in funzione del conte-

sto extraplanetario: prima il sistema solare, poi, un giorno infinitamente lontano, forse la galassia e, un giorno ancora più lontano, altre galassie. Domani la periferia planetaria (la Luna, Marte) accoglierà forme urbane concepite sulla Terra, e allora capiremo che le nostre città più importanti erano da molto tempo a immagine del nostro avvenire. Parleremo di nuovo di genere umano. Forse ci abitueremo a parlare dell'uomo in genere e a rispettarne la presenza in ogni individuo. Costateremo che, rispetto agli imperativi della scienza, le disuguaglianze sono risibili e nocive. Scopriremo di nuovo il senso della storia. O almeno, questa è l'illusione che potrà risvegliare nei più ottimisti tra noi lo spettacolo della città in trasformazione, proprio come risvegliava illusioni simili già nel XIX secolo nei poveri del mondo rurale in Europa; e come ancora oggi le risveglia nei dannati della Terra che preferiscono rischiare la morte fuggendo piuttosto che subirla rimanendo nel loro paese. Ingannevoli o promettenti, le luci della città brillano ancora.

Parigi, febbraio 2009