

Una storia antropologica di un antico paradosso

CITTÀ NONLUOGHI MICROSTORIE

*Il senso del luogo che abitiamo cambia
come ogni attimo cambia il senso della nostra vita*

Alberto Sobrero

Prima di ragionare di antropologia della città dobbiamo domandarci se esista qualcosa che possiamo chiamare *città* o se non ci si trovi di fronte a uno di quei termini che Bertrand Russell chiamava *termini-ombrello*: termini come “etnia”, “famiglia” o “religione”, appropriati, appunto, tanto per il sole, come per la pioggia, tanto per le città più antiche (Ur, Uruk, Nippur, Assur, da una probabile radice proto-indoeuropea **pr-* **pl-*, con esito nel sanscrito *pub*, *puram*, purificare, riempire), quanto per Udine e New York, per le *bidonvilles*, per le città-diffuse, per le città-verticali, le tecnopoli, le *cyber-city*. Ma, forse, c'è un'altra domanda più attuale: esiste ancora la città? La città moderna era appena nata e c'era già chi, come i fisiocratici, ne parlava male e chi, come Rousseau, ne prediceva la prossima fine. Poi arriva Victor Hugo, con quel capitolo famoso, il secondo del quinto libro di *Notre-Dame de Paris* (1831), nel quale ci dice come, senza

che nessuno se ne sia preoccupato, la città sia già finita da tempo, addirittura con la fine del Medioevo, con l'invenzione della stampa e la nascita del libro: “*Ceci tuera cela*. Il libro ucciderà l'edificio. [...] E, ormai, anche se l'architettura si risollevasse, essa non la farà più da padrona. Dovrà subire la legge della letteratura, che una volta sottostava alla sua”. Continueranno filosofi, storici e intellettuali vari per tutto il Novecento: da Spengler a Max Weber, da Hermann Hesse a Lévi-Strauss.

Il dibattito contemporaneo sulla sopravvivenza della città ha radici antiche. E oggi nelle riflessioni di Vittorio Gregotti o di Leonardo Benevolo risuona, comunque, la profezia di Hugo: la città non è più leggibile, non la sappiamo più narrare. Prima l'abbiamo letta nei romanzi, e visitata nelle Esposizioni universali e nei musei, poi l'abbiamo vista al cinema, ora è la volta del virtuale, ma le immagini e le parole per narrarla si fanno sempre più



Sante Monachesi, Titolo sconosciuto, Collezione d'arte dell'Iri, Roma

incerte. Possiamo tentare di definire la città in molti modi: a partire dalla classica opposizione *Gemeinschaft-Ge-sellschaft*, oppure affidarci a una prospettiva politica, economica, culturale: tutti passaggi storicamente importanti, ma, oggi, tutti poco significativi.

Per capirci qualcosa dobbiamo fare molti passi indietro, nella storia delle idee più che nella storia delle cose, fino a ragionare sull'idea stessa dell'*abitare*. La città, antica, moderna o contemporanea che sia, è *uno spazio dell'abitare* ed è, forse, lo spazio nel quale i caratteri dell'abitare si manifestano nel modo più evidente. L'interrogativo allora è ben più radicale: come abita l'uomo? Bisogna ripartire da qui. Ma siamo caduti dalla padella nella brace: ci sono, infatti, poche idee (e storie delle idee) più nobili e intricate dell'idea dell'abitare. Da Platone a Lacan, passando per quasi tutta la storia del pensiero filosofico, per molta letteratura e per le più diverse scienze. Del resto, come è ancora possibile osservare in molte lingue indo-europee, il termine stesso *abitare* (nell'esito italiano forma frequentativa di *habere*, continuare ad avere, avere consuetudine) ci rimanda all'idea di *essere* e di *vivere*. Per essere bisogna *esistere*, stare in un posto, avere un proprio "luogo" nel mondo.

In tempi relativamente recenti un crocevia intellettuale è comunque quasi obbligato: il Colloquio su *Uomo e Spazio* che di svolse a Darmstadt nel 1951. Bisognava ricostruire mezza Europa e l'intera Germania e la questione non poteva essere solo di natura tecnica. Non si trattava tanto di rifare le città, ma piuttosto di pensare uno spazio per l'uomo. Insieme ad architetti, economisti e scienziati, furono invitati a parlare due dei maggiori filosofi di quel secolo: Martin Heidegger e José Ortega y Gasset. Le tesi esposte in quella occasione sono state ricordate e commentate molte volte, ma è necessario qui accennarne ancora, intendendole non in contrapposizione, come a volte le si è intese, ma come riflessi speculari della necessità di tornare, dopo il massacro della guerra, a porre nel modo più radicale il problema dell'esistenza e del senso dell'agire.

Il filosofo tedesco apre il proprio intervento ponendosi una domanda apparentemente semplice: che rapporto c'è fra abitare e costruire? Per il senso comune il costruire sta all'abitare in un rapporto di prima e dopo, e quasi di causa ed effetto: si costruisce perché si vuole abitare. Ma Heidegger, come amava spesso fare, rovescia il senso comune: è piuttosto l'abitare ad essere la condizione del costruire; è solo perché abita che l'uomo può costruire. Il passo è uno di quelli che hanno fatto la storia della filosofia del secolo passato: "Non è che noi abitiamo in quanto abbiamo costruito, ma costruiamo e abbiamo costruito perché abitiamo, cioè perché siamo *in quanto* siamo *gli abitanti*". Costruire

senza avere la capacità di abitare è un vagare ciecamente, un andare senza direzione nello spazio, ma al tempo stesso sentirsi *angosciati*, chiusi, ristretti: solo chi è capace di riconoscere, in uno spazio altrimenti indefinito, il proprio "luogo" può costruire liberamente.

Il senso comune è rovesciato, ma senza per questo intendere il costruire come un qualcosa che viene dopo, perché se l'abitare non è l'atto di riempire un luogo già costruito, non è neanche qualcosa che viene prima come condizione compiuta, come una condizione che si dà una volta per tutte. Abitare è, piuttosto, un processo che richiede di continuare a costruire per tutto il tempo che si abita. Non si abita mai la stessa "casa": il senso del luogo che abitiamo cambia come ogni attimo cambia il senso della nostra vita. Ogni luogo è di per sé imperfetto e qualunque luogo di cui non ci si prenda cura, si logora, decade, e presto scompare. Anche nella solitudine della propria camera l'abitare *autentico*, come la vita autentica, è un continuo abitare/costruire: una sorta di avamposto dal quale guardare il mondo e agire su di esso in prospettive sempre nuove. Abitare è sempre un processo, una *relazione* nuova con il mondo, un punto di partenza e di arrivo, quasi, per paradosso, *una condizione migrante*. Heidegger non conclude né con una risposta, né con una non risposta, ma facendo piuttosto risuonare ulteriormente e diversamente la profondità dell'interrogativo. È possibile per l'uomo abitare? È possibile dare un senso al proprio stare al mondo? Era una domanda che nella Germania che usciva dalla catastrofe di due guerre, aveva molto poco di metafisico.

L'intervento di Ortega y Gasset è in qualche modo speculare: ciò che per Ortega caratterizza la natura umana è proprio la capacità di *costruire* e il costruire è un atto primo, continuo, concreto e singolare, nel quale l'uomo riversa tutta la propria fantasia, la propria capacità di immaginare mondi. L'uomo è, anzi, un essere condannato per abitare a costruire lo spazio della propria libertà. "Condannato", scrive Ortega, perché la natura di ogni costruire è sempre risultato di un scontro, un "da farsi" concreto e conflittuale, determinato dalle *circostanze* materiali, storiche e culturali. Non si costruisce mai pacificamente: la condizione dell'uomo è una lotta continua per tentare di rendere il mondo umano e abitabile.

Non diciamo di più: Heidegger e Ortega stanno per molti versi agli estremi di due tradizioni del pensiero filosofico occidentale, ma in questo caso si potrebbe trovare una definizione di abitare comune ad ambedue, una nozione che sottolinei come abitare e costruire siano comunque prospettive fondanti di uno stesso atto e come quest'atto sia sempre *provvisorio* e *conflittuale*. È

un'idea antica, che, anche in questo caso, ha lasciato una traccia nelle parole. Accennavo alla radice indo-europea *pr-, *pl- da cui derivano molti dei nomi delle prime città: dalla stessa radice deriva il greco *Pólemos*, signore e demone della guerra (e della guerra civile in particolare), e dalla stessa radice, nell'esito italiano, deriva l'idea di identità implicita nel termine di "popolo", ma anche l'idea di differenza implicita nel termine "plurale".

La città storica è per propria natura un'identità plurale, un'unità fra diversi che si compie attraverso un atto di divisione, di definizione nello spazio: la sua fondazione coincide con l'atto sacro di tracciare i confini e costruire le mura. Si è soliti opporre l'*urbs* (termine che i lessicografi latini amavano imparentare con *urv-are*=tracciare il solco, o con *orb-is*=cerchio, mondo) al *vicus*, al villaggio, definendo quest'ultimo come un'estensione della "famiglia naturale", e l'*urbs* come una realtà artificiale, un patto fra diversi che, tuttavia, diventa una totalità culturale e politica. È vero solo in parte. Come sanno bene gli antropologi anche la più piccola unità abitativa, anche l'unità parentale, è sempre il risultato di un processo di inclusione-esclusione, fosse pure solo a livello simbolico, come nei villaggi amazzonici, divisi in due metà e tre gruppi per ogni metà, di cui ci parla Lévi-Strauss. Non esiste la famiglia naturale (le regole elementari della parentela danno luogo a famiglie molto poco elementari) più di quanto non esista il villaggio naturale, benché, ovviamente, una cosa siano le regole dello scambio che ordinano i sistemi parentali e altra cosa sia il *pactum* (*ex pluribus unum*) sul quale si fonda il governo della città. Sono, del resto, le conclusioni a cui ci porta quasi per mano il grande linguista francese Emile Benveniste, respingendo la facile tesi (peraltro già di Aristotele) che vedeva nella città (*pólis*) un'estensione del villaggio (*kj-me*) e nel villaggio una messa in comune delle *oikoi*, delle più piccole comunità familiari (la *domus* della famiglia romana). "Non è più possibile oggi rappresentarsi così le cose; questa ricostruzione, che parte dalla cellula sociale e procede per accrescimenti progressivi è falsa. Quella che è esistita fin dall'inizio, è la società, questa totalità, non la famiglia, poi il clan, poi la città. La società, fin dalle origini (corsivo di Benveniste) è frazionata in unità che si inglobano. [...]. Ma Aristotele trasporta a livello di condizione universale e di necessità filosofica quello che la sua civiltà gli presentava, proietta nell'assoluto uno stadio storico" (vol. I, p. 239).

La storia di ogni abitare è storia di incontro/scontro

fra diversi. L'idea stessa di abitare porta in sé l'idea del conflitto: la pace, dice il filosofo greco Eraclito, è soltanto una parola al di sotto della quale non vi è nulla, o meglio vi è solo la non-guerra ("Pólemos è sovrano di tutte le cose..."). Nella storia l'opposizione si allarga e assume connotazioni diverse: non è più solo lotta fra le diverse fazioni della città, fra *intra* ed *extra moenia*, ma diviene presto opposizione tra città e città, fra civiltà e barbarie, fra la *mater-polis* e il territorio *pro-victim*. E, infine, come ultimo atto, il rischio di una città che ha consumato lo spazio concesso all'uomo, una città destinata a fagocitarsi: il punto in cui non sarà più possibile raggiungere un qualche equilibrio, l'impossibilità di conciliare abitare e costruire, come temevano i due filosofi nel Colloquio di Darmstadt. Solo la città dell'utopia è sempre indivisa e indivisibile, solo in essa abitare e costruire coincidono perfettamente, ma la stessa città mitica si presenta o come labirinto, o come torre, e in ambedue i casi come una costruzione di cui, come nella Babilonia di Bruegel, non si vede la fine, ma di cui si intuisce l'apparentarsi con la morte.

L'illusione di superare questo conflitto è stata, tuttavia, fra i più antichi sogni dell'uomo. I villaggi amazzonici descritti da Lévi-Strauss o le città africane di cui ci parla Frobenius, sono costruiti e percepiti come universi in miniatura, trasposizione di un ordine immutabile, dell'ordine celeste, o dell'ordine del corpo umano. È un modello che ritroviamo nella città del mondo antico, come ha sottolineato Rykwert, e che ritornerà nelle utopie delle città rinascimentali, nell'*Utopia* di Tommaso Moro, nella *Città del sole* di Campanella. "È la città distinta in sette gironi grandissimi, nominati dalli sette pianeti, e s'entra dall'uno all'altro per quattro strade e per quattro porte, alli quattro angoli del mondo spettanti..." (p. 56). In tempi più recenti l'urbanistica - diventata scienza - sostituirà l'ordine celeste con l'ordine del rapporto fra uomo e uomo e fra uomo e natura. Un ordine teorizzato come razionale, ma in cui non è difficile leggere il modello sempre più invadente del macchinismo in tutte le sue diverse fasi e, comunque, il modello della produzione e del potere della produzione. Nelle diverse fasi della rivoluzione industriale immagineranno città "perfette" Robert Owen, Charles Fourier, Henri de Saint-Simon, Etienne Cabet. E più tardi tenteranno di realizzarle Ebenezer Howard, Arturo Soria y Mata, Tony Garnier, "la città giardino", "la città lineare", "la città industriale".

In un saggio famoso Françoise Choay ha distinto due grandi modelli utopici. Il primo, il modello progressista, il modello del *costruire*, da Platone a Fourier e Proudhon, immagina città che assoggettino la specificità individuale alle esigenze dell'organizzazione socia-

le, città costruite sui bisogni di uomini-tipo. Il secondo, che Choay chiama culturalista, il modello dell'*abitare*, si definisce proprio in opposizione critica al primo: si tratta di combattere la città-macchina, di recuperare i valori dell'individualismo e del rapporto con la natura, di portare in qualche modo la campagna in città. "All'utopismo progressista si oppone quello nostalgico, e alla religione del funzionalismo, il culto dei valori ancestrali di cui storia e archeologia hanno svelato le modalità di funzionamento" (p. 43). Si potrebbero classificare in diversi modi le utopie urbane. Questa di Choay ha il merito di sottolineare la discrasia fra individuo e società: fra l'individuo atomizzato di Fourier e la città-giardino di Ebenezer Howard, ma, alla fin fine, si tratta sempre del tentativo utopico di sciogliere il nesso fra la fatica dell'abitare e la fatica del costruire, risolvendo un termine nell'altro. La storia dell'abitare è storia di questa ambiguità, duplicità fra utopia e realtà, fra il progetto più o meno astratto e la vita concreta. E nella città, e nella città moderna in particolare, tutto ciò avviene in massimo grado. A metà Settecento, proprio quando nascono le nuove capitali europee, le vedute di Piranesi stanno lì a testimoniare che tutto si costruisce sulle rovine di una pretesa eternità.

La seconda metà dell'Ottocento segna il trionfo delle grandi capitali: sono gli anni delle Esposizioni universali, si avvicina la *belle époque* e la nascita dei grandi magazzini, *Au bonheur des dames*. La città trionfa, ma è come se portasse incorporati in sé i segni delle proprie ferite: la storia moderna di Londra inizia dopo la grande peste e l'incendio del 1665-1666; la storia di Lisbona dopo il terremoto del 1755; la Parigi di Haussmann prende forma dopo le rivoluzioni del 1848; Chicago è rifondata dopo l'incendio del 1871. Uno sfondo di inquietudine che si proietta in tutta la letteratura dell'Ottocento (da Hugo a Zola, da Dickens a Forster, passando per tutta la letteratura minore del genere *I misteri di...*): l'idea dei "fantasmi del sottosuolo", dei "Mohicani di Parigi", di un nemico invisibile, di una possibile apocalisse.

Battaglie mai completamente vinte; anzi, nei primi anni del secolo seguente, sembra che tutti i sentimenti e tutte le rappresentazioni della città si esasperino ulteriormente. La città è amata, odiata, maledetta, considerata territorio e origine di ogni bene e di ogni colpa dell'Occidente: c'è la città dei fervori futuristi, la città nascosta dei surrealisti, c'è la città mercificata e infetta dei grandi interpreti della *Krisis*. Non c'è vicenda letteraria che non abbia la città come proprio paesaggio, ma ogni strategia letteraria sembra ormai inadeguata, incapace di rendere quanto di nuovo accade in città. Narrare la città sembra impossibile. Ci provano in modo di-

verso Edward Forster (*Casa Howard*, 1910), Joseph Roth (*Le città bianche*, 1925), Joyce, Hesse (*Il lupo della steppa*, 1927), Döblin (*Berlin Alexanderplatz*, 1929), Brecht (*Ascesa e rovina della città di Mahagonny*, 1930) e molti altri. Ma la città è inafferrabile. "Sta al di là di ogni cosa: la Natura, con tutta la sua crudeltà si avvicina a noi più che queste folle di uomini. Un amico si spiega da sé: la terra è spiegabile, da lei siamo venuti e a lei dobbiamo tornare. Ma chi può spiegare Westminster Bridge Road o Liverpool Street al mattino quando la città comincia a respirare; o quelle stesse arterie di sera, quando la città esala il suo ultimo respiro" (Forster, *Casa Howard*).

Lungo questo percorso l'architettura del Movimento Moderno, fra le due guerre e nel secondo dopoguerra, sembra sognare una nuova utopia: l'idea di costruire un mega-palazzo modello per le esigenze "minime" delle famiglie modello, e un quartiere modello per la comunità modello. Si torna a parlare di una città a misura d'uomo. I nuovi materiali e le nuove tecniche seriali permettono geometrie lineari, essenziali, funzionali, una massima utilizzazione dello spazio. Come si legge nella Carta di Atene (1933), principale manifesto del Movimento, "Con l'apporto dei suoi specialisti, la tecnica moderna fornirà all'arte del costruire tutte le garanzie della scienza e l'arricchirà d'invenzioni innumerevoli. Lo svolgimento del programma sarà in fondo influenzato da fattori politici, sociali ed economici. Ed a questo punto interverrà definitivamente l'architettura". In ogni paese il razionalismo architettonico avrà una storia diversa e interpretazioni diverse e anche un non addetto ai lavori come chi scrive, comprende bene quanto sia improprio - come gli storici dell'architettura del Novecento sottolineano, del resto, da tempo - parlare di Movimento Moderno come di una corrente unitaria e ben definita. Il Movimento Moderno è questo e quest'altro ancora. Eppure proprio ai non addetti ai lavori appare almeno inquietante osservare a Marsiglia le lecorbusiane *Unités d'Habitation* della *Ville radieuse*, e pensare al chilometro (nove piani e mille e duecento appartamenti) di cemento alle porte di Roma, noto come *Il Serpentone*, inaugurato nel 1972, o alle *Vele* di Scampia, terminate anch'esse a metà degli anni Settanta.

In un recente saggio, *Viaggio al termine della metropoli*, Leonardo Lippolis ha individuato in un episodio della metà di quegli stessi anni Settanta il principale punto di rottura non solo rispetto alle idee del Movimento Moderno, ma rispetto all'intera storia della città

moderna: l'episodio è la demolizione del quartiere di Pruitt-Igoe a Saint Louis, un quartiere di 33 edifici seriali, 2870 appartamenti, costruito negli anni Cinquanta per la popolazione povera dei ghetti della città. Era il 1972. Nel 1973 si inaugurava a Manhattan il complesso World Trade Center con al centro le Twin Towers. È come se l'uomo non potesse smettere di sognare. È l'inizio di una nuova utopia. L'utopia della sicurezza, del potere, della sfida. Ma la distopia è ormai dentro l'utopia stessa. "È come se l'attendessimo. Doveva avvenire, ma non sapevamo quando", come dice De Lillo in un'intervista del 2003. E più tardi lo stesso De Lillo farà dire ad uno dei personaggi de *L'uomo che cade* (2007): "Ma è proprio per questo che avete costruito le torri, no? Non sono forse state costruite come fantasie di ricchezza e potere destinate un giorno a trasformarsi in fantasie di distruzione? Una cosa del genere la si costruisce soltanto per vederla crollare. La provocazione è evidente. Altrimenti perché spingersi così in alto, e poi raddoppiare, farlo due volte? In fin dei conti è una fantasia, perché non realizzarla due volte? In pratica è come dire: "Ecco qua, ora buttatela giù".

Nella nuova città utopica non si costruiscono più case, si costruiscono grattacieli, fortezze, cittadelle chiuse da cancellate e mura, borghi fortificati, *gated communities*, spazi che negano l'idea stessa di città, spazi anti-urbani per eccellenza (Mento). L'anima della nuova utopia sta nelle porte blindate, nei sistemi di videosicurezza nei negozi e agli angoli delle strade, nei parchi pubblici recintati da cancellate, nelle panchine a dorso di mulo... perché gli *homeless* non possano dormirci. È in quegli anni che prende corpo la sindrome della sicurezza. Bisogna meravigliare, proteggere, tenere lontano. La città continua a far paura, ma non è più il timore per le tribù del sottosuolo, o per la folla scura delle periferie, come nella letteratura dell'Ottocento, né il timore di una catastrofe ambientale come nei romanzi e nei film degli anni Trenta, e non è neanche più la violenza di questo o quel pezzo di città, follia silenziosa di qualcuno, come ai tempi di *Arancia meccanica* (1962). La differenza è che ora la follia è in tutti, è nella città in quanto tale, una follia urbana incorporata nelle azioni più semplici. In *Cosmopolis* di De Lillo è Eric Packer, il protagonista, a sperimentare questa follia. Eric ha semplicemente deciso una mattina di andarsi a tagliare i capelli, fedele, come tanti, al barbiere da cui suo padre lo accompagnava da ragazzo. Un viaggio eroico del nuovo Ulisse attraverso la città, inseguito a sua insaputa da un misterioso individuo, un giovane imprenditore non diverso da lui, con gli stessi suoi valori e preoccupazioni, assillato come lui dall'andamento del cambio fra yen e dollaro: un *alter ego* a cui le cose sono andate evidente-

mente meno bene. In macchina-casa, lungo il percorso per raggiungere il barbiere (che troverà chiuso), fa l'amore, mangia, si sottopone a visite mediche, compra e vende azioni, assediato da manifestazioni, scontri fra giovani e polizia, blocchi stradali, terroristi comunisti di varia natura. "Aprì il tettuccio e cacciò fuori la testa in quello scenario vorticoso. Le torri delle banche si ergevano subito oltre la avenue. Erano edifici nascosti nonostante le dimensioni, difficili da distinguere, così comuni e monotoni, alti, lisci, astratti, con rientranze standard, e lunghi come isolati, e intercambiabili, e dovette concentrarsi per vederli. Da lì sembravano vuoti. L'idea gli piaceva. Erano stati creati per essere gli ultimi oggetti alti, vuoti, progettati per accelerare il futuro. Non erano propriamente lì. Erano nel futuro, un tempo al di là della geografia e del denaro tangibile e della gente che lo ammucchiava e lo contava".

All'inizio degli anni Settanta comincia a prendere forma il nuovo sogno, o meglio il nuovo duplice sogno: un'utopia che ha poco a che vedere con il funzionalismo del Movimento Moderno. Per un verso, specie negli Stati Uniti, si tratta piuttosto di dimostrare la propria *potenza*, il potere per il potere, il costruire per il costruire: il World Trade Center, le Twin Towers. Per altro verso, specie in Europa, si sogna piuttosto uno stile svedese, i mobili svedesi, una forma dell'*abitare*, semplice, lineare, naturale, senza storia, modulare, che possa essere riadattata di continuo a ogni bisogno, un abitare sul quale la fisicità del costruito incida il meno possibile. L'avanguardia dell'Ikea.

L'esempio più noto ed estremo in questo secondo versante utopico è forse quello offerto dalle teorie dei *situazionisti*, dalla *New Babylon* (presentata nel 1957 sulla rivista *Potlacth*) di Constant Nieuwenhuys, pittore, scultore, architetto olandese (1920-2005): l'ideale di una città abitabile, tutta e in ogni luogo, una città senza quartieri, senza case, senza strade, senza nulla di definitivo, superamento di ogni stabilità, di ogni funzionalismo; uno spazio che può essere attraversato in ogni direzione, costruzioni che possono cambiare forma e funzione, essere "giocate", utilizzate nei modi più diversi, a seconda delle situazioni. Quartieri che entrano in simbiosi con i sentimenti. Nella *New Babylon* di Constant non esiste segnaletica, non esistono marciapiedi, luoghi vietati e luoghi permessi, non esiste pubblico e privato, come non esiste il tempo di lavoro e il tempo libero. La vita è un continuo sperimentare, tensione continua a esplorare, a conoscere. Alla rigorosa divisione degli spazi si oppone un continuo nomadi-

smo. Bisogna perdersi per conoscere la città e se stessi nella città, ma, a differenza di quanto era stato ancora possibile per i surrealisti, questo non può accadere nelle città spezzate e frammentate. Bisogna distruggere ogni forma solida e stabile e mettere la città in armonia con la vita che scorre. Non è più la città che governa il comportamento degli uomini, ma gli uomini che manipolano a loro piacere la città. Un'utopia che si rispecchia deformata in quegli spazi che l'antropologo Marc Augé chiamerà "nonluoghi", luoghi senza identità, senza storia, dove non possono darsi relazioni. Vi possono essere costruzioni - aveva scritto Heidegger nel 1951 - in cui non si abita, ci sono spazi che non diventano per noi "luoghi". "Un ponte e un aeroporto, uno stadio e una centrale elettrica sono costruzioni, ma non abitazioni [...] Queste costruzioni albergano l'uomo. Egli le abita e, tuttavia, non abita *in esse* [...]; ma le abitazioni hanno già in sé stesse la garanzia che un *abitare* sia davvero possibile?".

Nello spazio urbanizzato degli ultimi decenni sembra dilatarsi sempre più la distanza fra costruire e abitare: un costruire estraneo all'abitare e un abitare che non è più in grado di ripensare il proprio costruire. Torno ancora una volta sul romanzo *L'uomo che cade*. Non è il romanzo più bello, né il più significativo di De Lillo e meno che mai della letteratura americana post settembre 2001, ma è forse il romanzo che almeno in una pagina coglie terribilmente il senso di quella tragedia. È quando i bambini che dopo l'11 settembre continuano con il loro cannocchiale a osservare il cielo dal ventisettesimo dei quaranta piani del condominio noto come Godzilla, rivelano agli adulti il loro segreto. Hanno visto passare l'aereo sul parco, le torri sono state colpite, ma non sono crollate: ma si aspettano che succeda di nuovo. È il loro segreto. "Con me se l'è lasciato sfuggire. Il nome. Mi hanno detto che gli aerei erano un segreto. Di non dire a nessuno che loro tre se ne stanno lassù al ventisettesimo piano a perlustrare il cielo. Ma soprattutto di non dire a nessuno di Bill Lawton. Poi si è accorto dell'errore. Si era lasciato scappare il nome. E mi ha fatto promettere due, tre volte. Non lo deve sapere nessuno. [...] - Non può non conoscere il nome vero. È troppo intelligente. Secondo me continua ad usare l'altro proprio perché è sbagliato. - Mi sa che è proprio quello il punto. Il mito sta lì...". E non è questione di città grandi e di città piccole, di paesaggi urbani a misura d'uomo e di grattacieli. Succede più in un posto che in un altro, ma, per dirla ancora con i termini sottesi al colloquio di

Darmstadt, è della possibilità stessa di trovare un proprio "luogo" in una società di massa, della possibilità stessa della democrazia, che stiamo discutendo. "Egli le abita e, tuttavia, non abita *in esse* [...]; ma le abitazioni hanno già in sé stesse la garanzia che un *abitare* sia davvero possibile?".

Questo, a mio avviso, è il genere di questioni che fanno da sfondo al ragionare di antropologia urbana e forse è qui che l'antropologia può cominciare a dire qualcosa. Dirò subito che sulle *chances* della nostra disciplina in questo campo non tutti i maestri sono concordi. Non tanto per una questione di principio quanto per una questione di metodo. Per principio l'antropologia come scienza generale dei sistemi culturali, comprende certo fra i propri interessi lo studio di chi vive in città: o meglio, non c'è ragione per la quale l'antropologia debba occuparsi di chi vive in un villaggio africano o in una campagna svizzera e non possa dirci niente di chi vive a Napoli, a Mirandola o a Parigi. Sta di fatto che di quel che fanno - e di quel che pensano di fare - nei villaggi africani sappiamo abbastanza, mentre di quello che accade nella testa dei napoletani, dei mirandolesi, o dei parigini, sappiamo molto poco. È ciò che con ironia più di mezzo secolo fa annotava un grande paletnologo ed etnologo francese, André Leroi-Gourhan: "La grande recente scoperta è stata quella di un miliardo di uomini che l'etnologia dimenticava a cominciare dai compatrioti dello stesso etnologo; si sapeva tutto della vita di qualche centinaio di aborigeni dell'India, senza conoscere gli Indiani stessi e si conosceva ogni segreto del folklore bretone senza sapere cosa rappresentino da un punto di vista etnologico le masse operaie della regione parigina. È a partire da questa presa di coscienza che l'etnologia ha potuto assumere il suo vero significato".

Ma la questione è piuttosto di metodo. Consideriamo (molto all'ingrosso) i tre grandi indirizzi antropologici del secolo passato: l'indirizzo storico-filologico del primo evolucionismo, l'indirizzo funzionalista e quello strutturalista. Per strade diverse ognuno si propone l'obiettivo ermeneutico che è proprio di ogni disciplina sociale: riconoscere il fenomeno osservato in un contesto di significazione più ampio. Nel primo caso si tratta di riscoprire il senso dei fenomeni culturali attraverso la loro storia; nel secondo di osservarli in laboratori circoscritti, in modo da poterne individuare meglio la funzione nell'equilibrio complessivo; nel caso dello strutturalismo si tratta di spiegare i singoli aspetti del fenomeno a partire dalla logica interna al sistema. Ma probabilmente nessuno dei grandi padri della disciplina avrebbe pensato possibile applicare la propria strategia di ricerca ad un *corpus* quale la città contemporanea.

nea: troppo lontana e diversa dal mondo antico per Frazer, troppo grande per Malinowski, troppo disordinata per Lévi-Strauss. *Abitare* la città sembra di per sé un paradosso e non meraviglia che la dizione stessa "antropologia urbana" potesse suonare ancora negli anni Settanta quasi ossimorica, una disciplina analoga a quelle che ama inventarsi Umberto Eco: Fonetica del film muto, Letteratura sumera contemporanea, Urbanistica zigana...

Diversa è la storia del rapporto fra urbanistica e sociologia. In Francia e in Inghilterra la sociologia, prima che dalle teorie di Saint-Simon, Spencer o Comte, nasce proprio dalle grandi inchieste della prima metà del XIX secolo, le inchieste sulla miseria della popolazione urbana, sullo stato delle abitazioni, sulle condizioni del lavoro di fabbrica. E al centro delle proposte dei primi riformatori c'è sempre la questione urbana; che si ami o meno la città, il problema è sempre quello di riformarla, di costruirla diversamente. L'urbanistica come disciplina istituzionale nasce tardi (il termine, nel suo senso pieno, è usato probabilmente per la prima volta nel 1910 in un articolo del *Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie*), ma già nell'Ottocento si può parlare di urbanistica, quando la si intenda in base ai suoi due caratteri essenziali: ritrovare, come era nel mondo antico e nello stesso Medioevo, la forma vivente della città nella sua totalità; e, in secondo luogo, ma in questo caso a differenza di quanto era nel mondo antico e medioevale, percepire la vita della città come uno spazio in continua evoluzione, uno spazio entro cui si muovono interessi, desideri, bisogni individuali e collettivi. Una città che riscopra la sua specificità, la sua singolarità, che ripristini immaginarie mura, ma al tempo stesso una città di tutti e una città in continuo movimento, capace di mutare restando sempre se stessa. Non credo che in questa chiave sia del tutto azzardato porre all'inizio dell'urbanistica contemporanea il lavoro di Patrick Geddes, evolucionista, biologo, allievo di Thomas Huxley, ma anche urbanista e sociologo, avversario di ogni utopia, ma ideatore di *eutopie*, di città migliori e realizzabili. Nella storia delle nostre discipline è difficile trovare un libro che, come *Città in evoluzione* (1915), anticipi i temi del dibattito di un intero secolo, o, detto altrimenti, un libro che dopo un secolo, anche in molti suoi aspetti e osservazioni, appaia ancora attuale e in parte ancora da realizzare. Libro ricchissimo, disordinato, incompiuto in molte sue parti, quasi uno zibaldone di studi urbani. E, del resto, non poteva essere diversamente, perché più che di fronte a una disciplina di cui definire oggetto e metodo Geddes pensa alla città (per dirla con un suo grande contemporaneo, Emile Durkheim) come a un fatto so-

ziale totale, e all'urbanistica come a un campo di pratiche dove si incrociano esperienze di economisti, storici, sociologi, giuristi e amministratori, e, anzi, come a un settore delle scienze sociali che definiva *polistica*, "il settore che studia le città, le loro origini, la loro ripartizione; il loro sviluppo e la loro struttura; il loro funzionamento interno ed esterno, materiale e mentale; la loro evoluzione, particolare e generale. [...] Comprendere i fattori geografici e storici della vita delle nostre città è il primo stadio per capire il presente; è una tappa indispensabile per ogni tentativo di prevedere il futuro, evitando i pericoli dell'utopismo" (p. 63).

L'urbanistica come alleanza fra architettura e scienze sociali ha, tuttavia, una storia breve. Nata ufficialmente all'inizio del secolo appare già svuotata della sua carica più innovativa fra le due guerre e negli anni della ricostruzione. Il Movimento Moderno nelle sue convinzioni di fondo e nei suoi metodi rompe questa alleanza. Riconosciuti i molti meriti storici di quell'indirizzo (distinguendo tempi e luoghi), ne rimangono i molti limiti. A dir poco astratta era l'idea della città-tipo per l'individuo-tipo (e peggio che mai per l'uomo nuovo), e non meno astratta era l'utopia del *costruire*, la convinzione che il costruire in quanto tale fosse in grado di trasformare in meglio la vita sociale, che si possa vivere meglio insieme perché si costruisce meglio. Il paradosso di quella architettura che negli anni Cinquanta ha ristrutturato le nostre città e ha condizionato il modo stesso di abitarle, sta proprio nella povertà e in genere nella pochezza di preliminari indagini sociali. Bisognerà attendere gli anni Settanta del secolo passato per riconoscere pienamente, ma spesso con un ritardo incolmabile, quanto quel modello di abitabilità - i condomini di centinaia di appartamenti, la separazione artificiale fra spazi privati e comuni, le strade ridotte a flussi di traffico - fosse non solo espressione di un'ideologia e di una pratica di organizzazione sociale destinate in breve ad essere superate, ma principalmente quale scarto si stesse determinando in quegli anni fra la città pensata e la città vissuta.

Già alla fine degli anni Settanta si parla di fine della città e di fine dell'urbanistica. Come nei romanzi di Paul Auster, la città *scompare*: è scomparsa la pretesa di una forma unitaria della città, ma ora la città scompare anche nella sua visibilità. La città scompare perché non se ne riconoscono più i limiti, perché si dissolve il confine che oppone città e non-città, perché vivere in una città piccola o grande, dentro o fuori la città, non fa molta differenza. Scompare perché al suo interno si

moltiplicano i “nonluoghi”, spazi troppo illuminati perché ci si possa riconoscere, o spazi senza luce, che hanno perso o non hanno mai avuto radici. La città scompare perché parti sempre più estese della vita assumono forma virtuale, e principalmente perché ormai abbiamo perso ogni familiarità con essa, perché i suoi spazi ci risultano sempre più indifferenti. Difficile parlare di paesaggi urbani: quell'età dell'adolescenza nella quale luoghi e percorsi entrano a far parte della nostra memoria e diventano per noi particolarmente significativi, trascorre sempre più spesso in luoghi chiusi, lungo percorsi che si attraversano di corsa, in macchina, con timore. Scompaiono i luoghi della memoria. In un recente studio, *Les monuments sont habités* (2009), Daniel Fabre osserva come sempre più spesso accada che a dissolversi per primi siano proprio gli spazi monumentali, sacri e consacrati: le tante Piazze del Popolo, delle Erbe, della Cattedrale, lo spazio intorno al Colosseo, alla Mole Antonelliana, al Palazzo Reale, ci sembrano sempre più vuoti, insignificanti, turistici, pronti per traslocare nello spazio virtuale.

Riprendendo il titolo di un famoso saggio di Frank Lloyd Wright (*The disappearing city*, 1932), la sociologa Janet Worlff ha parlato della storia della città moderna come di una storia in tre atti: *The real city, the discursive city, the disappearing city* (1992). Arriva a compimento quel carattere della modernità urbana che avevano visto Karl Marx, Georg Simmel, Oswald Spengler, Walter Benjamin e molti altri: “Tutto ciò che è solido si dissolve nell'aria”, scriveva Marx nel *Manifesto*. La fabbrica del postmoderno lavora a pieno ritmo. Le macchine della scienza provvedono ad annullare le distanze, dissolvono spazio e tempo, rimescolano natura e cultura, reale e virtuale, gli oggetti e la loro rappresentazione. Le macchine economiche e sociali possono in tempo reale modificare la ricchezza delle nazioni, trasferire capitali, spostare interi processi produttivi, ristrutturare i confini del potere fra entità nazionali, sovranazionali e regionali, demolire le conquiste dello stato sociale. Le macchine culturali disperdono memorie, spianano singolarità e differenze, condensano ogni tempo nel presente, smantellano antiche narrazioni e ne producono di nuove, sempre più fragili, sempre più effimere. A buon diritto Leroi-Gourhan termina le sue pagine dedicate ne *Il gesto e la parola* alla storia della città domandandosi quale sia il destino di un oggetto-città nato per umanizzare lo spazio e il tempo, in un mondo che ha condensato in un solo, virtuale buco nero lo spazio e il tempo.

Il mondo, diciamo pure nei termini ben noti del sociologo Zygmunt Bauman, è diventato liquido. Diventano liquide le idee, le convinzioni politiche, le notizie, le istituzioni, le ragioni della ricchezza e della povertà, i sentimenti, le relazioni interpersonali, ma anche le relazioni con le cose, i modi e le ragioni della produzione e del consumo. C'è la velocità con la quale un'idea sostituisce un'altra idea, un sentimento un altro sentimento, la velocità con la quale può cambiare una moda o una scelta politica. Le cose marciano in questa direzione ed è probabile che almeno nel prossimo futuro le macchine continueranno a girare sempre più veloci, seguendo fino in fondo il tentativo paradossale di uscire dall'assedio potenziando le condizioni che l'hanno prodotto. In questo quadro le stesse categorie della tradizionale sociologia urbana suonano vecchie. Il centro, la periferia, il privato e il pubblico, i luoghi della memoria, della tradizione e dell'innovazione, l'ordine sul quale si era costruita la città moderna è sempre più logoro e confuso. Più dei nostri politici sembra lo abbiano capito gli studenti universitari quando a Roma, protestando contro il decreto taglia-cultura della Gelmini, imboccavano improvvisamente non le strade che portano al centro della città, ma la sopraelevata che conduce in periferia; o quando in tutta Italia, ribaltando l'ordine tradizionale fra sacro e profano, violano e ridanno improvvisamente vita ai luoghi monumentali dell'identità urbana. La città post-moderna, o tardo moderna, come sembra più opportuno dire, appare impermeabile ad ogni prospettiva urbanistica: al massimo si può tornare all'architettura come arte, ma come un'arte-merce, esposta fra le altre merci nel mercato mediatico. Il dibattito sulla fine della città (sulla fine dell'urbanistica e della stessa architettura) esplose negli ultimi due decenni e al suo centro si pone la necessità di riscoprire criticamente la disciplina a partire dalla sua storia, dai suoi stessi presupposti filosofici, la necessità di prospettare nuove alleanze disciplinari e nuovi modi di collaborare.

Qui sta la grande possibilità dell'antropologia: si tratta di uscire una volta per tutte dall'immagine di una disciplina antiquaria o marginale. Poi c'è il rischio. Non è in discussione il fatto che il post-moderno sia dilagato in ogni aspetto della nostra vita, il fatto che secondo il noto gioco di parole dalla condizione *now here* si sia passati alla condizione *nowhere*. È certamente vero, che la macchina della società globale ha triturato ogni pretesa identità, e che quel che non ha fatto si appresta a fare nelle grandi come nelle piccole città. Le grandi contraddizioni sociali ed economiche interne a questo mondo globalizzato sono ormai cronaca quotidiana: ascesa e crisi di economie finanziarie; inattese esplosioni di ri-

volta; nuove forme di rifiuto e di fuga dalle aree marginali al mercato. Ma il rischio è un'analisi e una critica della globalizzazione che resti interna alle contraddizioni della globalizzazione stessa, una versione critica aggiornata degli studi sull'*urban way of life*; un qualcosa che molto meglio di noi, e molto prima di noi, hanno, comunque, fatto filosofi, sociologi ed economisti. Il rischio è quello di fermarci agli "ibridismi", ai "nonluoghi", senza vedere come la contraddizione sia più profonda, come le utopie del post-moderno e le tante figure che gli fanno da corona - l'ubriacatura delle metafore labirintiche, dell'elogio del nomadismo e del pensiero diasporico -, finiscano per mettere in ombra il bisogno di avere un luogo, il bisogno di *abitare*, e, per altro verso, la conflittualità, sempre insoddisfatta, di cui parlavano i filosofi di Darmstadt.

Il "di più" che possiamo offrire sta proprio in un modo di vedere il mondo - per spazi circoscritti, dall'interno, in tempi lunghi - che non rispettano e, anzi, nella loro forma contrastano la falsa coscienza della realtà e del pensiero post-moderno. Il fare etnografia, quell'aspetto del nostro mestiere che non si può improvvisare e che non si può insegnare, diventa la nostra forza. Intendiamoci: non è questione di ridurre gli spazi, di passare dalla città ai quartieri, ai rioni, o ai condomini. O forse è anche questo, ma principalmente si tratta di trovare un terreno dove appaia chiaro e descrivibile come alle spinte del *nowhere*, alla spirale del costruire e consumare, si oppongono forze che reclamano un altro bisogno. A vedere le cose da vicino, il punto essenziale diventa un altro e molto più radicale: la messa in discussione della nozione di identità non può trascinare con sé anche la nozione di *appartenenza*, non può negare il bisogno di un "luogo", il bisogno di appartenere nel senso letterale di essere parte di un mondo per quanto piccolo, e magari confuso e mutevole. Il mondo dei "nonluoghi" riflette la libertà del mercato, ma è come se la legge del mercato vista da vicino si ribaltasse a ogni passo su se stessa e i processi di liberazione diventassero piuttosto tensione a conquistare a qualunque costo un proprio luogo, volontà di impossessarsi di una porzione non negoziabile di alterità (Ilardi). *Eterotopie*, diceva Foucault, luoghi altri, fuori squadra, per una ragione o per l'altra fuori del mercato, un po' reali e un po' immaginari, ma che pure esistono. Spazi che tutto ci sembrano tranne che "nonluoghi", spazi conquistati, densissimi, irregolari, dove è sempre possibile vedere il conflitto delle appartenenze, ma anche la domanda di senso che in esso si pone: quei mo-

numenti abitati dagli studenti, gli spazi del nuovo comunitarismo urbano, le forme della resistenza e della ridefinizione quotidiana, le *mental maps*, la capacità di riconoscere, come il Marcovaldo di Calvino, i funghi nella striscia di terra sterile che segue l'alberatura del viale, o di scambiare ancora la panchina e la fontana di un giardino pubblico per un pezzo di campo.

Oggi l'antropologia sembra a molti costituire la disciplina guida della *polistica*. Lo dico usando l'espressione di Geddes, perché è forse grazie a questi nuovi incontri disciplinari che l'urbanistica ha ripensato la sua storia e lungo di essa ha garantito un posto anche a personaggi che provenivano da studi ed esperienze diverse. Personaggi come Patrick Geddes, ma anche come Jane Jacobs, Kevin Lynch, Michel De Certeau.

"Quasi sempre - scrive un illustre urbanista e storico dell'urbanistica - la pratica urbanistica ha acquistato senso entro un racconto [...] Con una lussuosa ostentazione di mezzi espressivi e lessicali questa letteratura, molto vicina a quella di etnologi e antropologi, continua a costruire e ricostruire mappe in profondità, descrizioni dense di territori percepiti come prossimi a scomparire o di nuova formazione, di territori di loro abitanti e di loro microstorie" (Secchi 2000, p. 140).

Alberto Sobrero

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- M. AUGÉ, *Nonluoghi*, Elèuthera, Milano 1993.
 L. BENEVOLO, *La fine della città*, Laterza, Roma-Bari 2010.
 E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, 2 voll., Einaudi, Torino 1976.
 T. CAMPANELLA, *La città del sole e altri scritti*, Mondadori, Milano 1991.
 F. CHOAY, *La città. Utopie e realtà*, Einaudi, Torino 2000.
 D. DE LILLO, *Cosmopolis*, Einaudi, Torino 2003.
 D. DE LILLO, *L'uomo che cade*, Einaudi, Torino 2008.
 D. FABRE, A. IUSO (dir.), *Les monuments sont habités*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris 2009.
 P. GEDDES, *Città in evoluzione*, Il Saggiatore, Milano 1970.
 V. GREGOTTI, *Contro la fine dell'architettura*, Einaudi, Torino 2008.
 M. HEIDEGGER, *Costruire abitare pensare*, Mursia, Milano 1976.
 M. ILARDI, *Il tramonto dei nonluoghi. Fronti e frontiere dello spazio metropolitano*, Meltemi, Roma 2007.
 A. LEROI-GOURHAN, *Où en est l'ethnologie?*, in *La science peut-elle former l'homme?*, Fayard, Paris 1955.
 C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano 1965.
 L. LIPPOLIS, *Viaggio al termine della metropoli*, Elèuthera, Milano 2009.
 F. MENTO, *Postmetropoli, le forme della città*, in P. BARBERI (a cura di), *È successo qualcosa alla città*, Donzelli, Roma 2010.
 J. ORTEGA Y GASSET, *Il mito dell'uomo oltre la tecnica*, in L. TADDIO (a cura di), *Costruire Abitare Pensare*, Mimesis, Milano 2010.
 J. RYKWERT, *L'idea di città*, Einaudi, Torino 1981.
 B. SECCHI, *Prima lezione di urbanistica*, Laterza, Roma-Bari 2000.
 A. SOBRERO, *Antropologia della città*, Carocci, Roma 2009.
 M. VITTA, *Dell'abitare*, Einaudi, Torino 2008.
 F. L. WRIGHT, *The disappearing city*, W. Payson, New York 1932.
 J. WOLFF, *The real city, the discursive city, the disappearing city: Postmodernism and urban sociology*, "Theory and Society", 21, 1992.