

Da Lascaux ai *junkspaces* (passando per Ippodamo da Mileto) Giovanni Leghissa

Dire lo spazio, nominarlo affinché l'immagine che se ne rende corrisponda a qualcosa di univoco, non è impresa facile. Come l'essere, anche lo spazio si dice in molti modi. E non stupisca l'accostamento: dopo l'ubriacatura inflittaci da coloro che volevano farci credere che l'essere è tempo, si è capito che è meglio riflettere sulla spazialità se si vuole davvero comprendere in che modo gli umani (e non solo loro) attraversano le durate storiche e le epoche dell'essere.

Quando si dice che l'essere è tempo, lo si fa mettendo tra parentesi lo spazio, facendo *epoché* di esso. Un'operazione che ha certo un senso – o, meglio, una certa performatività – se si vuole interrogare cosa succede a una coscienza che deve dislocare entro un ordine temporale gli eventi di cui è testimone e, in parte, protagonista. Comprendere i segni del mondo significa disporli in serie. Come si fa a pensare che ci siano cause, per esempio, se prima non ci siamo abituati a immaginare che il nesso di precedenza del fenomeno A rispetto al fenomeno B, successivo a A, abbia una qualche rilevanza a cui siamo disposti ad attribuire (a volte in modo indebito, invero) quella valenza che caratterizza i nessi causali? E per capire un testo, non dobbiamo forse leggere le parole una alla volta – da destra a sinistra, da sinistra a destra, dall'alto in basso, ora non importa, ma comunque in una successione che è strettamente correlata all'esperienza di ciò che chiamiamo temporalità?

Nessuno nega tutto ciò. Ma se anche concediamo che il senso dell'essere si dispiega temporalmente, ciò non vuol dire poi che si debba subordinare l'esperienza del tempo a quella dello spazio. Le cose stanno esattamente all'opposto. I soggetti che comprendono il mondo e danno un senso ad esso, infatti, abitano un mondo che se ne sta lì nella sua autonomia, che sussiste anche in assenza dei soggetti che lo esplorano e in esso decifrano segni e tracce. Ha dunque decisamente ragione chi voglia postulare una qualche precedenza ontologica dello spazio rispetto al tempo: la spazialità del mondo è la cifra primaria della sua autonomia, del suo sussistere anche in assenza di enti semoventi che si spostano sulla sua superficie.

Ma anche dopo aver constatato ciò, tuttavia, non abbiamo fatto grandi passi in avanti. Un'ontologia priva di un qualche legame con l'epistemologia

serve a poco (come serve a poco un'epistemologia priva del suo correlato ontologico, è chiaro). In quel che segue vorrei mostrare come sia di estrema importanza articolare una teoria della *spazialità dell'esperienza* – e non dello spazio puro e semplice, quindi. Si tratta di una teoria che deve tener conto di come gli enti che si muovono nel mondo non fanno mai esperienza di una spazialità muta e inerte, ma sono embricati nei movimenti tellurici del mondo stesso. Quest'ultimo, dunque, estrinseca il suo essere spaziale in quanto rende possibile il movimento di coloro che lo abitano, mentre, al tempo stesso, il farsi spazio del mondo, il suo spazializzarsi, si rende visibile solo perché il mondo è abitato da enti che se ne appropriano muovendosi in esso. Come la coscienza fa esperienza di sé costituendo, entro il flusso temporale, gli oggetti dell'esperienza (questo il grande insegnamento della fenomenologia), così gli enti non *stanno nello spazio*, bensì *abitano relazioni spaziali* mobili e mutevoli, e questo abitare costituisce tanto loro stessi quanto ciò che chiamiamo “spazio”.

Insomma, lo spazio è tutto fuorché un contenitore vuoto; esso è piuttosto una rete di luoghi i quali, in virtù della loro materialità, fanno sì che un ente stia fermo, o si muova – laddove è centrale la relazione tra la materialità del luogo in questione e la materialità dell'ente che insiste in esso.

Nozione abusata, ormai onnipresente, la nozione di rete va chiarita prima di procedere oltre. Altrimenti si rischiano fraintendimenti grossolani. Partiamo da qui: nel mondo non ci sono reti. Nel mondo ci sono mari pianure monti fiumi strade città eccetera. Se c'è una rete, questa sta solo nella nostra testa. Sta cioè nelle nostre rappresentazioni di un insieme di oggetti o di eventi che vediamo in qualche modo connessi, anche se non sempre tale connessione assume la forma della contiguità o della vicinanza. La rete ci permette di immaginare meglio tali connessioni: linee tracciabili su una carta connettono due fenomeni localizzabili da qualche parte nello spazio, e si rende così palpabile la connessione (e per di più, come vedremo oltre, la metafora della rete ci aiuta a superare quella della carta). Anziché ordinare le cose del mondo in uno spazio rappresentazionale piatto, in cui esse stanno una accanto all'altra, noi ci figuriamo, grazie alla rete, i vettori che articolano le relazioni spaziali. In tal modo, cerchiamo di afferrare il fatto che i luoghi vengono abitati da un ente solo in virtù della connessione che esso intrattiene con altri enti. Abitare un luogo significa organizzarlo e plasmarlo – meglio: gestirlo. Ma ciò implica l'essere già in relazione con oggetti che stanno in altri luoghi e che quindi sono raggiungibili a partire dal luogo che di fatto abitiamo. Alcuni oggetti ci sono vicini, altri no. Tuttavia, anche quelli lontani hanno, o possono avere, una relazione con ciò che costituisce il nostro modo di organizzare il luogo che abitiamo. Nessun ente sussiste in se stesso, esso si individua, ovvero diviene ciò che è, solo in virtù del suo essere in relazione con altro.

Lo spazio del mondo è insomma percorso da movimenti: non si pensi qui solo ai movimenti tellurici di lunghissima durata, alla deriva dei continenti o al rapporto del pianeta terra con il suo satellite e con l'intero sistema solare di cui fa parte. In tal caso, si tratta certo di movimenti dei quali non abbiamo percezione alcuna ma che egualmente incidono sulla nostra esperienza spaziale. Ciò che ci tocca più da vicino, comunque, è il continuo interscambio tra le cose che formano la località di un luogo, la sua abitabilità sia in quanto dimora – e quindi punto di partenza per eventuali spostamenti – sia in quanto punto di incrocio con vettori e traiettorie di altra provenienza.

La metaforica della rete, più precisamente, riveste due funzioni, entrambe importanti per il discorso che si vuole fare qui. Da un lato, essa ci restituisce

un'idea di mobilità, di interscambio, di connessione: i luoghi sono tutti connessi tra loro, ma non nel senso che lo spazio sarebbe il loro contenitore esterno, vuoto, pronto ad accoglierli; lo spazio, se pensato come reticolare, non è altro che la connessione dei luoghi. D'altro lato, essa ci abitua a pensare al fatto che, quando si evocano le forme dell'abitare e dello spostarsi, devono essere pensati assieme uomini, viventi di altre specie, artefatti e oggetti inanimati non creati dall'uomo. Tra loro sono connesse innanzi tutto le cose – case ponti strade, ma anche fiumi mari pianure monti. Quindi: artefatti e oggetti naturali. A questi ultimi si connettono i viventi di altre specie, gli animali e le piante. Insomma: gli umani sono connessi tra loro ma, al tempo stesso, sono connessi con le cose. E ciò vale anche considerando il carattere culturalmente costruito delle nostre rappresentazioni del mondo naturale. Si pensi al paesaggio, con i suoi monti sublimi e laghetti pittoreschi: per quanto sia espressione somma dell'artificio culturale, poiché in esso si riflettono proiezioni individuali e collettive che variano di epoca in epoca e di luogo in luogo – le Alpi, per noi europei, prima di Haller (1999) in un certo senso non esistevano ¹ – è pur sempre composto da piante e rocce, da cose, cioè, che non sono state costruite da noi. Ora, è importante sottolineare come dalle cose

¹ Cfr. von Haller (1999).

gli umani dipendano, e ciò in due sensi. In primo luogo, gli umani affidano la loro sopravvivenza alla stabilità e durata delle cose, alla loro utilizzabilità e manipolabilità. In secondo luogo, gli umani si prendono cura delle cose, e passano gran parte del loro tempo a custodirle affinché funzionino a dovere. Di questo ci si rende conto solo quando esse si rompono, o oppongono resistenza al loro utilizzo da parte degli umani. Un terremoto distrugge case e città, un maremoto potrebbe distruggere i cavi sottomarini che rendono possibili i collegamenti attraverso il world wide web, una malattia potrebbe distruggere coltivazioni o allevamenti su larga scala e rendere difficoltosa la nutrizione di intere popolazioni. Da qui l'enorme apparato istituzionale messo in piedi, sia a livello statale che a livello transnazionale, per garantire che non vi siano intoppi nella gestione di tutto ciò che condivide con gli umani lo spazio abitato. In altre parole, è più il tempo che si passa a mantenere in buon ordine le cose di quello che si passa a usarle affinché rendano piacevole la vita degli umani – o semplicemente vivibile. Si potrebbe dire, senza esagerare, che le istituzioni umane altro non sono che apparati di prevenzione e di manutenzione volti a gestire la fruizione, nel corso del tempo, di tutto ciò che condivide con noi lo spazio abitato (Hodder, 2012). ²

Pensare lo spazio in termini di rete, di intreccio tra umani e cose che condividono gli stessi luoghi, significa dunque spostare l'attenzione dalla carta e dalla mappa in direzione di una concezione sistemica dei fenomeni storico-sociali – una concezione sistemica, va aggiunto, che tiene conto dei tempi lunghi dell'evoluzione, e non si ferma a ciò che abitualmente si chiama storia e che coincide grosso modo con il tempo trascorso dalla svolta neolitica in avanti.

La mappa è stata per lungo tempo il grande principio d'ordine dello spazio, è stata anzi ciò che ha generato la più diffusa concezione dello spazio in quanto condizione di possibilità della comprensione dell'azione umana. Come ha magistralmente mostrato Franco Farinelli in più luoghi della sua vasta produzione teorica quale geografo critico, prima si immagina il mondo come ordinabile

² Su ciò, si veda Hodder (2012). Il riferimento a tale lavoro dell'archeologo britannico è qui essenziale: se qui si evoca la nozione di "rete", lo si fa soprattutto a partire dall'analisi dell'*entanglement* tra cose e umani ivi compiuta, al fine di offrire un'alternativa all'uso della nozione di rete che si trova nell'*Action-Network Theory* di Latour (2005).

secondo i rapporti spaziali resi intelligibili da una carta, poi si fondano città, si costruiscono stati, si edificano i saperi, dalle matematiche alla geopolitica (2009). ³ Come, in tempi recenti, la nostra immagine del mondo è stata modificata dalla fotografia, senza che ce ne rendessimo davvero conto, al punto che Benjamin ha parlato di un “inconscio fotografico”, così, da quando esistono le carte, queste costituiscono il nostro inconscio cartografico: nell’antica Grecia prima, e nella modernità europea poi, ogni relazione con le istituzioni (in primo luogo con quella istituzione che sovrasta tutte le altre, lo Stato) e, più in generale, con ciò che sostanzia l’essere sociale viene pensata a partire dalla carta, dalla messa in forma categoriale dello spazio in quanto spazio schematizzabile, ordinabile, misurabile e, infine, manipolabile. È ben chiaro che la mappa non è il territorio (non occorre Korzybski per dircelo (1933), ⁴ probabilmente lo si sa da sempre), tuttavia è in funzione della rappresentazione offerta dalla carta che lo spazio del mondo diviene ciò senza di cui l’interazione tra umani non risulta nemmeno pensabile. Chi comanda, deve sapere dove e come si muovono i soggetti governati; e tale conoscenza dipende dall’aver a disposizione carte e mappe. Ma c’è di più: queste non si limitano a raffigurare come copie gli spazi abitati, esse, sotto molti aspetti, performano i movimenti di coloro che abitano lo spazio di interazione. Affinché si dia giurisdizione, si deve disporre di una mappa del territorio. Affinché si dia un impero, si deve prima poter costruire una mappa dell’impero stesso. ⁵

Tuttavia, ciò ha creato l’illusione di poter dominare lo spazio, di poter cioè porre il soggetto che organizza in termini categoriali la rappresentazione del mondo in una sfera separata dal mondo stesso. Se si decide di accogliere la metafora della rete, invece, si ottiene come risultato non trascurabile una immediata visibilizzazione del fatto che il soggetto che costruisce mappe del mondo è parte del mondo che la mappa è chiamata a rappresentare. Il soggetto cartografico è uno nodo della rete, che si trova intrecciato a tutti gli altri nodi. La posizione di quei soggetti (amministratori, militari, architetti e urbanisti, scienziati di varie discipline, dalla geografia all’antropologia, dalla paleontologia all’economia) che, in virtù del loro ruolo istituzionale, mettono in relazione il movimento di cose e umani seguendone gli sviluppi sulla mappa del mondo, dipende a sua volta da miriadi di intrecci tra cose e luoghi. Questa posizione, così come la dipendenza di essa da altri nodi, non risulta visibile nella carta del mondo. Essa è dunque il punto cieco dell’operazione compiuta dal soggetto che osserva il mondo per cartografarlo. Ma di questo punto cieco deve ora farsi carico una teoria della spazialità che voglia essere teoria dell’interazione tra luoghi, cose inerti, artefatti, enti animati di varie specie e soggetti umani. Ciò porta a relativizzare la carta, a concepirla come uno strumento tra altri strumenti.

Certo, con ciò non ci si libera con un colpo solo dell’inconscio cartografico che ancora articola il sogno di poter dominare il mondo semplicemente rappresentandolo. Quel che si ottiene è, almeno, un piccolo passo avanti in direzione di una teoria dell’esperienza spaziale intesa quale teoria della complessità dei flussi che attraversano i luoghi del mondo. Va tenuto presente, infatti, che

³ Cfr., per esempio, Farinelli (2003; 2009).

⁴ Cfr. Korzybski (1933).

⁵ Scrive significativamente Said: «la costruzione di un impero, per realizzarsi, deve essere sostenuta dall’idea di avere un impero» (1998, p. 36); ed è chiaro che tale idea ha bisogno di una rappresentazione cartografica, la quale non sarà che la spazializzazione del rapporto tra dominatori e dominati. Ma si veda anche Jacob (1992). Farinelli (2003; 2009).

liberarsi dall'inconscio cartografico costituisce un'impresa tutt'altro che semplice. Non possiamo infatti minimizzare la resistenza che la nostra struttura cognitiva oppone a una concezione sistemica della realtà, la quale implica il tener conto del fatto che il soggetto del sapere è interno al mondo che descrive e di conseguenza non può rappresentare se stesso mentre compie l'operazione della descrizione (il punto cieco di cui si parlava sopra). Da quando abbiamo appreso a fare disegni e schizzi, ci siamo messi a raffigurare su una superficie piana il mondo là fuori, senza preoccuparci di chiedere troppo dove siamo noi mentre compiamo l'atto del raffigurare. Si pensi alle pitture di Pinnacle Point, in Sudafrica, o alle grotte di Lascaux: *homo sapiens* ha sempre manifestato la necessità di disporre di rappresentazioni del mondo utili al fine di prendere distanza da esso. Al pari delle rappresentazioni del mondo che si trovano nella nostra testa (endogrammi), le rappresentazioni esterne del mondo (esogrammi) ci servono per dire dove siamo, chi siamo e come dobbiamo agire. **6**

E ci permettono, soprattutto, di costruire legami sociali duraturi, che uniscono le storie narrate e condivise da una comunità con le raffigurazioni "artistiche" della realtà abitata.

Non va però trascurato un elemento della storia dell'esperienza spaziale compiuta da *homo sapiens* che ci permetterebbe di cogliere come ci sia qualcosa che sta prima della carta – qualcosa, cioè, che pone il soggetto che abita il mondo dentro la rete che connette luoghi, cose inanimate e animate (animali e piante). Sin da quando siamo diventati sedentari (processo, quello di sedentarizzazione, che si mette in moto in concomitanza con la svolta neolitica) condividiamo con i nostri conspecifici un'esperienza spaziale che, seppur in maniera irriflessa, ci fa subito cogliere in maniera intuitiva il nesso che lega luoghi, cose, umani. Si tratta dell'esperienza che gli umani compiono quando ci si installa in case o costruzioni vicine le une alle altre – fino a diventare, poi, città, da Çatalhöyük a Shangai. In tale esperienza il soggetto abitatore del luogo si trova immerso in una sintassi spaziale di cui esso è solo in parte autore e creatore, in quanto tale sintassi emerge dal modo stesso in cui la conformazione dei luoghi predetermina l'ordinamento che lo spazio abitato via via assume. Si osserva qui come la conformazione fisica del terreno che offre lo spazio per l'insediarsi concretesca con vie percorribili, spazi comuni, spazi privati, confini che delimitano l'abitato. La città ippodamea, o la Ferrara di Biagio Rossetti, con la loro ortogonalità, con la loro carica utopica, con il loro dipendere dalla mappa quale unica rappresentazione possibile del mondo abitato, nascondono il fatto che abitare significa, *in primis*, adattarsi entro i confini di una nicchia ecologica, significa cioè sfruttare le possibilità insediative che un luogo mette a disposizione a partire dalla sua stessa fisicità (Hanson–Hillier, 1984). Prima del progetto urbano, prima della mappa del territorio, prima dunque della volontà di dominare uno spazio che diverrà spazio della comunità politica, si impongono le regole del luogo e, in relazione ad esse, le regole della modularità urbana, che inducono a tirar su muri e a edificare *qui* o *lì*, accanto a questo specifico edificio già esistente, o in quello spazio ancora vuoto, e non qualche metro più in là. Ovviamente tale modularità urbana non si fa catturare solo dall'autopoiesi del sistema che si genera partenogeneticamente a partire dal primo nucleo insediativo; essa riflette anche – e al tempo stesso – una sintassi sociale, che può includere sia sistemi di parentela nel senso levistraussiano, sia specifiche espressioni della distinzione nel senso di Bourdieu. La sintassi urbana di città e villaggi è

6 Sul modo in cui l'intreccio tra esogrammi e endogrammi fornisce quell'impalcatura (*scaffolding*) senza la quale nessuna forma di socialità sarebbe possibile, si veda Donald (2011).

reticolare in senso eminente, in quanto, nella struttura stessa degli edifici e nella dislocazione degli spazi abitati, essa articola ben precise relazioni di potere, specifiche scelte compiute al fine di garantire la visibilità delle gerarchie sociali. Se proprio dobbiamo imparare da Las Vegas, è bene capire che nessun progetto architettonico o di design di interni è mai stato esente dal presentarsi – nella concretezza stessa degli edifici posti gli uni accanto agli altri, nella forma, nei colori, nell’insieme degli arredi, nella distribuzione dei pieni e dei vuoti, nella posizione dei luoghi d’incontro o di passaggio – quale esibizione, ostensione, visibilizzazione di un gioco di interazioni tra soggetti che negoziano la propria posizione sociale grazie alla possibilità che hanno di insediarsi in un luogo piuttosto che in un altro. Si apprendono le regole del gioco sociale camminando attraverso uno spazio urbano, oppure occupando un certo posto entro un ufficio *open space* (Clegg–Kronberger, 2005; Dale–Burrell, 2008). Tali regole vengono senza dubbio apprese anche parlando: nessuno nega che l’aver acquisito il linguaggio, ad un certo punto della nostra storia evolutiva, ha reso assai peculiare il processo di socializzazione che ci caratterizza come specie. Tuttavia, ascrivere alla sola pratica comunicativa resa possibile dal fatto che parliamo la produzione e riproduzione delle forme di socialità è assolutamente erroneo. A tal proposito, si pensi a due esempi canonici e al regime discorsivo che ne dipende. Nietzsche, nel *Crepuscolo degli idoli*, giustamente teme “che non ci sbarizzeremo di Dio perché crediamo ancora nella grammatica”; altrettanto opportunamente, Wittgenstein, nelle sue *Note sul “Ramo d’oro” di Frazer*, ricorda come nel nostro linguaggio si sia “depositata un’intera mitologia”. Una buona parte della riflessione condotta da filosofi e cultori delle scienze umane nel corso del Novecento non ha fatto altro che sviluppare il programma di ricerca contenuto implicitamente negli enunciati di Nietzsche e Wittgenstein: se si vuole operare una radicale critica sociale, si deve operare uno smascheramento dei sistemi di credenze che vengono veicolate dalle pratiche linguistiche e che poi si sedimentano nel senso comune. Tale programma, soprattutto quando non assume le forme ingenuie della critica delle ideologie ma si fa genealogia in senso foucaultiano o decostruzione in senso derridiano, si è rivelato senz’altro fecondo in quanto ci ha aiutato a edificare un’ontologia dell’attualità, ovvero una visione di noi stessi in virtù della quale possiamo dire: ecco, siamo divenuti questo, ma potremmo essere diversi da come siamo, potremmo costruire altre forme di socialità, altre modalità di relazione intraspecifiche, altre modalità di gestione del potere, altre forme di distribuzione delle risorse. Ma qui ho utilizzato apposta una metaforica tratta dalla sfera dell’abitare: se si vuole edificare un’altra società, o per lo meno criticare quella esistente, non basta porre attenzione al linguaggio, alle sue grammatiche, al modo in cui sistemi di credenze obsoleti, o mitologie perniciose, si annidano in esso. Occorre prestare attenzione alle forme concrete dell’abitare, al modo in cui gli umani percorrono i luoghi e smistano i flussi al loro interno. Occorre insomma prestare attenzione alle regole sociali che ogni forma di insediamento umano incorpora.

Non a caso de Certeau, nelle pagine del suo lavoro sulla vita quotidiana dedicate al paesaggio urbano (2010, pp. 143-192), ci invita a percorrere le città in un certo modo al fine di rendere possibile una nuova riappropriazione degli spazi urbani. ⁷ Affinché lo spazio parli, affinché i luoghi si intreccino con le trame di un vissuto che non è quello dei monumenti o delle istituzioni del potere, ma è quello delle memorie di una comunità e delle biografie individuali, i luoghi di una città o di un territorio vanno attraversati, vanno percorsi in modo da

⁷ Si veda anche Crang (2000).

poter riappropriarsi di essi. A prima vista, le analisi che de Certeau compie della passeggiata e dell'attraversamento degli spazi urbani sembrano sfociare in una mera apologia di ciò che potremmo chiamare – facendo eco a un altro dei suoi testi – una “presa di parola spaziale”. In realtà, per de Certeau non è in gioco la lotta dei subordinati contro le maglie di un potere che si esprime attraverso le nuove geografie dettate da un progetto urbano che gestisce, produce e riproduce esclusione e diseguaglianze. Piuttosto, ciò a cui mira l'articolazione della dialettica tra strategie e tattiche – vero perno teorico dell'*Invenzione del quotidiano* – è la negoziabilità che, fino a un certo punto, è sempre inerente a ogni gesto di attraversamento spaziale. Attraversare luoghi – almeno là dove è possibile – permette una loro riappropriazione che li rende comuni, aperti, condivisibili. Certo, le istituzioni preposte all'amministrazione – siano esse pubbliche o private, qui pensiamole nella loro massima generalità ed estensione – adotteranno sempre una qualche strategia volta a recintare i luoghi, al fine di regolare il flusso che li attraversa. Ma, d'altra parte, a tali strategie si opporrà sempre una qualche tattica, locale e minimale, attuata con mezzi da *bricoleur*, volta a mettere in crisi il lavoro in grande stile delle strategie. De Certeau non inventa nulla quando descrive, pur magistralmente, la dialettica tra strategie e tattiche – anche per Foucault a ogni potere corrisponde sempre una contro-condotta, che emerge dalle stesse maglie del potere. Ma è fondamentale la lezione che de Certeau ci impartisce quando ci mostra che il gioco della negoziazione sociale non ha lo spazio come sfondo, come scenario, ma è essa stessa spaziale da cima a fondo: ogni strategia di potere è, innanzi tutto, gestione dei flussi spaziali, delimitazione di luoghi, istituzione di confini, messa in opera di controlli, installazione di misure di sorveglianza, mentre ogni tattica di resistenza, corrispettivamente, è attesa del *kairòs*, ovvero attesa del momento opportuno per usare in modo alternativo questo o quel luogo, per attraversare questo o quel confine, per accedere a questa o a quella risorsa.

De Certeau si concentra sullo spazio urbano della modernità, ma è chiaro che il suo discorso va esteso fino a comprendere quella dimensione storica di lungo periodo in cui si rendono visibili gli invarianti antropologici: nessuna socialità tra primati parlanti può essere compresa, infatti, in assenza di riferimenti alla gestione dei luoghi e dei flussi che li attraversano, gestione che qualcuno compie in vece di qualcun altro e che viene continuamente negoziata in virtù della stessa capacità che gli enti semoventi hanno, appunto, di cambiare posto. Se il luogo definisce il gioco di stanzialità e mobilità che costituisce la vita di ogni ente semovente che con *homo sapiens* condivide lo spazio del mondo, allora – con buona pace di coloro che vorrebbero convincerci del fatto che, con l'estendersi del dominio del capitale, viviamo in una società del controllo capillare e generalizzato **8** – bisogna qui ricordare che ogni spazio abitato, dentro e fuori i singoli edifici, controlla il movimento dei membri dei gruppi e al tempo stesso favorisce mobilità e transiti. Chiunque eserciti una qualche forma di potere, per piccola che ne sia la porzione rispetto al complesso delle dinamiche sociali, si preoccuperà, *in primis*, non tanto di stabilire una proprietà, quanto di definire ciò che rende “proprio” un ambiente, un luogo, un modo di stare al mondo, dando vita a quella dinamica di esclusione e inclusione che sola rende possibile l'instaurazione di un sistema sociale. Che non tutti i transiti siano possibili, che non tutte le traiettorie siano percorribili, che non sia possibile andare dove si vuole,

8 Seminale, in tal senso, *Poscritto sulle società di controllo* di Gilles Deleuze (1990) – un testo, questo, che non esiterei a definire paranoide.

che non sia possibile incontrare chi si vuole e dove si vuole, non dipende insomma dalla ineguale distribuzione delle risorse tipica del capitalismo moderno, ma dipende dalla struttura gerarchica di ogni gruppo umano dall'età postneolitica in avanti. E ogni insediamento, dal villaggio alla metropoli, non è che la materializzazione di tale struttura.

Tali considerazioni ci permettono, in conclusione, di allontanarci non solo da una critica sterile delle società di controllo, che da Deleuze ad Agamben inquina molta parte del discorso delle scienze umane contemporanee, ma anche dall'irenistica visione del rapporto tra progettazione urbana e istituzioni che si trova per esempio nel modo in cui Kolhaas (2006) racconta l'inevitabile imporsi dei grandi spazi contemporanei. Nella sua narrazione, accattivante e magistrale, Kolhaas sembra più esaltare che criticare la cornice postmoderna delle città in cui tutto è grande, tutto è possibile, ma in cui ogni luogo assomiglia a tutti gli altri e ogni evento urbano, ormai sottratto a ogni logica del progetto, assume l'aspetto dell'ineluttabile, ovvero di un inarrestabile tonfo verso la banalità di un'infelicità senza desideri gestita però con stile, con acribica attenzione per il comfort di coloro che abitano la città. Nel discorso di Kolhaas qui preso in esame non è certo assente un qualche intento critico, rilevabile se non altro nel nome scelto per definire lo spazio urbano del terzo millennio incipiente: *junkspace*. Con tale espressione non viene indicato uno spazio residuale, amorfo, marginale, abitato da chi non può permettersi di soggiornare nel centro urbano. No, *junkspace* è il nome dato alle aree urbane "belle" delle città contemporanee, aree che si presentano omogenee indipendentemente sia dalla collocazione geografica della città, sia dalla funzione che devono svolgere gli edifici o gli spazi. Luccicante e piena di merci, allettante e capace di piacere a tutti, anzi, tale da dover piacere a tutti, visto che essa deve produrre segni di appartenenza condivisibili da tutti, forte del proprio carattere che mescola indistinzione globale e senso del locale, priva di storia perché capace di ricreare la storia, di impacchettarla ristrutturandola, reimmergendola in nuovi contesti, la città che produce *junkspace* e che si alimenta dei propri *junkspaces* non è certo neutra politicamente: al di là dell'apparente democraticità del lessico postmoderno che innerva ogni *junkspace*, vi sono tratti cripto-fascisti (a volte neanche tanto cripto) nell'appiattimento globale che i nuovi spazi urbani generano. Kolhaas, che non manca di rilevare ciò, si mostra ben consapevole del fatto che gli spazi urbani della contemporaneità incorporano un progetto politico ben preciso. "Il *Junkspace* è politico: dipende da una rimozione centrale della facoltà critica in nome del comfort e del piacere" (p.83). Tuttavia, il cinismo ironico con cui espone il proliferare su scala globale di *junkspaces* impedisce a Kolhaas di cogliere due punti importanti. In primo luogo, la politica degli spazi è parte integrante di progetti di gestione del comune da parte delle istituzioni: essa non è ineluttabile, in quanto è frutto di scelte. Sappiamo che lo spazio contemporaneo, sia localmente che su scala globale, è uno spazio che le istituzioni devono co-gestire, nel senso che il loro intervento deve essere negoziato con altri attori presenti sulla scena. Ma da ciò non è decretabile l'irrelevanza delle decisioni prese da attori istituzionali all'interno dei processi che portano costruire abitare e pensare gli spazi urbani. **9**

In secondo luogo, non è che a furia di stare in spazi tutti belli e tutti uguali, tutti profumati e perennemente accompagnati da una musica *lounge* nel sottofondo, gli umani diventano più scemi e perdono

9 Esiste una *governance* globale, ma non esiste un governo transnazionale, capace di sostituire la sovranità degli stati in merito alla gestione dei flussi e dei luoghi. Tuttavia, oltre agli stati

la loro facoltà critica; gli umani non esercitano le loro capacità critiche perché hanno scambiato libertà in cambio di sicurezza almeno a partire dalla svolta neolitica, e dimenticare il permanere di determinati invarianti antropologici nel contesto delle pratiche sociali contemporanee può rivelarsi non solo un errore di metodo, ma rischia anche di essere un fattore che impedisce di leggere la realtà che ci circonda. Per ogni membro della specie *homo sapiens*, abitare uno spazio, così come percorrerlo, significa sempre cercare di instaurare un precario equilibrio tra libertà e sicurezza. La libertà è rischiosa e la sicurezza un po' instupidisce, questo oggi, negli spazi colorati e ovattati di un *mall* o di una *lounge* aeroportuale, come davanti alle pitture parietali di Lascaux. Ma che la sicurezza sia così attraente da non far rimpiangere la libertà dipende dal fatto che la vita in compagnia dei nostri conspecifici è sempre pericolosa – e ciò vale sia nello spazio aperto della città sia nelle metropoli contemporanee. Per instaurare regimi di fiducia tali da poter attutire, almeno in parte, la paura di fronte a tale pericolo, abbiamo dovuto moltiplicare i regimi di controllo, le strutture identitarie forti, e abbiamo dovuto marcare con chiarezza confini e frontiere. Coloro che arrischiano l'attraversamento dei confini perché animati dal desiderio di libertà non sono mai stati la maggioranza, visti i costi piuttosto alti che l'acquisizione della libertà comporta. Tuttavia, fino a prova contraria è ancora possibile la costruzione immaginaria di spazi utopici, di luoghi in cui costruire, abitare e pensare sono attività che una collettività compie in vista della condivisione di spazi e ambienti che tutti possono attraversare liberamente. Tale costruzione immaginaria avrà una pur debole forza messianica, ma non è escluso che sia sufficiente per elicitarne nuove forme di gestione dello spazio comune del mondo.

nazionali operano svariati attori capaci di agire globalmente e di attivare dinamiche di gestione di territori, risorse, flussi, a volte cooperando con e altre andando contro attori istituzionali dotati di un potere sovrano. Su ciò, mi limito a rimandare a Chorev (2005), Djelic-Quack (2003; 2010). Sul progetto politico neoliberale che la nozione di *governance* veicola, si veda Andronico (2012).