

Marc Augé

Una scommessa sull'avvenire
(dialogo con Mimmo Pesare)

M.P. Professor Augé, la ricerca dell'antropologia e della sociologia negli ultimissimi anni sembra essere caratterizzata da una attitudine all'eterodossia metodologica che procede servendosi di approcci "a raggio corto", per meglio rispondere alla velocità e alla progressiva mutevolezza dei fenomeni collettivi del tempo presente.

Sulla linea di tale direzione, si incontra spessissimo una tendenza narrativa a indagare i fenomeni del mondo e dell'umanità servendosi di coppie di termini, spesso dicotomici, che funzionano quasi come archetipi o anche come lenti attraverso le quali il senso della contemporaneità viene interrogato nelle sue analogie e nelle sue contraddizioni.

Penso a coppie di termini che anche lei ha usato nei suoi lavori, come *vicino/lontano, interiore/esteriore, locale/globale, luogo/nonluogo*. All'interno di questo gioco di diadi interpretative, il presente numero dei «Quaderni di Comunicazione» vuole portare in evidenza le questioni che emergono e che stanno intorno alla coppia *fiducia/sfiducia, sicurezza/insicurezza*.

Lei pensa che il dibattito attuale possa avvantaggiarsi del contributo che la riflessione su questa coppia di termini può suggerire?

M.A. Sicuramente. In effetti, credo che, anche in questo caso, il concetto di *coppia* sia necessario. Il motivo della sua necessità è evidente: siamo in un'epoca in cui il positivismo del progresso e della globalizzazione sono divenuti una *favola*; non si può nutrire una fiducia cieca nell'evoluzione del pianeta perché tale fiducia [*confiance*, N.d.T.] cieca, quando diventa l'atteggiamento dominante, non considera i rischi delle violenze, delle illegalità, delle ideologizzazioni dei conflitti del nostro quotidiano, senza parlare del rischio di una regressione ideologica che essa comporta.

Quindi, non si possono chiudere gli occhi e dire "tutto va bene".

Tuttavia, più che di fiducia parlerei di *vigilanza*, anche perché se oggi rinunciamo alla speranza della fiducia, non resterebbe più niente. Perciò credo che, almeno come dovere riflessivo da parte degli intellettuali, si potrebbe spostare la coppia interpretativa *fiducia/sfiducia* verso un'altra coppia,

quella formata dal termine *vigilanza* [*vigilance*, N.d.T.] e dai suoi contrari, il senso dei quali ruota su per giù sul concetto di *distrazione* o di *disattenzione*. La vigilanza è una disposizione della mente caratterizzata dall'attenzione verso le cose e dalla volontà di avanzare nelle cose, ed è anche la costanza e la fermezza d'animo. Credo che dobbiamo diffidare dell'eccessivo relativismo. In tempi come questi, credere che ognuno abbia la sua verità e che tutte si possano incontrare felicemente può essere pericoloso, almeno in senso politico. Io non credo che tutte le posizioni culturali e ideologiche del mondo siano sullo stesso livello, ma che ci siano delle dimensioni più auspicabili e delle urgenze sociali più *importanti* di altre.

M.P. In uno dei suoi ultimi lavori pubblicati in Italia, *Perché viviamo?* [2004, N.d.R.], *il termine* fiducia si incontra abbastanza di rado e mai in senso programmatico, tuttavia sembra essere sempre presente. Nel saggio, infatti, lei tenta, tra le righe, di fornire una soluzione ottimistica, anche se disincantata, alla domanda che l'Occidente si pone da secoli.

M.A. Sì, sebbene il tentativo sia più quello di salvare un senso di scommessa sull'avvenire. Vede, l'impianto del libro poggia fondamentalmente su due piani di significato.

Primo piano: dal punto di vista emozionale, mi sembra che il sentimento dominante nel mondo in cui viviamo sia la scomparsa di un *investimento* [*engagement*, N.d.T.] sul futuro, se non, addirittura, la scomparsa di finalità; secondo piano: da un altro punto di vista, quello legato alla sfera del progresso scientifico e informazionale, noi procediamo molto velocemente nel campo della conoscenza.

Ecco, allora, che emerge un paradosso abbastanza marcato al cui interno il progresso della conoscenza e l'incertezza sulle finalità sono due estremi evidentemente problematici; come dire, gli uomini hanno bisogno di essere rassicurati e quindi c'è bisogno di un supporto [*fortitude*, N.d.T.] che la scienza, però, non è in grado di fornire in quanto alla base della scienza non vi è un principio "di certezza". Essa, per sua costituzione, avanza verso l'ignoto e questa non è una posizione comoda: per la vita delle collettività contemporanee c'è bisogno di certezze per organizzare la società nella quale vivono i loro membri.

Dunque, se la conoscenza va verso lo sconosciuto, io credo che il problema di fornire a essa il ruolo di rassicuratrice della società sia essenzialmente un problema pedagogico: tutti gli sforzi del mondo dell'educazione, dalle scuole elementari in poi, dovrebbero essere diretti a far accettare alla collettività, che ha bisogno di certezze e di organizzazione, l'idea del progresso saldamente unita a quella dello sconosciuto.

Questo le apparirà tanto più evidente nel momento in cui le chiarirò che c'è una piccola osservazione linguistica da fare in merito al libro di cui mi ha chiesto. Esso infatti ha avuto in Italia una buona traduzione, tranne che per il titolo: l'originale, in francese, non è *Perché (pourquoi) viviamo?*, ma *Per che*

(*pour quoi*) viviamo?; la domanda è: per cosa viviamo, cioè verso cosa è orientata la nostra vita, verso quali finalità è indirizzata?

Non pongo quindi la questione filosofica del *perché*, che non mi interessa, e questo è molto importante per inserire il libro nella sua cornice più adeguata. Quello che mi interessa non è fornire una risposta metafisica al senso della vita ma analizzare il pensiero del tempo immanente, qui, sulla Terra.

M.P. Quello che è accaduto qualche mese fa nelle *banlieues* parigine sembra evidenziare, oggi, lo stretto rapporto tra *consumo* e *resistenza*. Lei crede che sia possibile analizzare i luoghi urbani contemporanei in base al grado di sicurezza sociale che scaturisce da questo rapporto?

M.A. Credo che i giovani delle *banlieues* abbiano cercato di mettere a ferro e fuoco la capitale perché hanno la sensazione di non accedere al mondo del consumo. Vede, paradossalmente, non è una rivolta ideologica contro il consumo ma per accedervi! È una rivolta veicolata dall'immagine, dalla televisione. Non si tratta di una rivolta di ordine fondamentalmente politico o contro il modello sociale dominante, dunque. Possiamo anche parlare di *resistenza* ma le soluzioni sono più di ordine pratico che di ordine ideologico; per esempio si dice a volte che il modello di integrazione sociale francese sia in scacco. Io non lo credo: non è che il modello sia in scacco, semplicemente non è applicato.

Il piano di analisi, in altre parole, non è quello teoretico dell'organizzazione statale, ma quello pragmatico dell'applicazione di un modello organizzativo alla società stessa. Non è il modello a dire che bisogna mettere gli immigrati nei ghetti, il modello dice che bisogna scolarizzarli, come tutti gli altri, ma nella realtà ci sono dei quartieri dove c'è questa segregazione di fatto. Il fallimento di tutto il processo di integrazione si gioca su questo gap tra teoria e pratica. Questo è l'elemento preoccupante e c'è bisogno di soluzioni tecniche.

M.P. Professore, di recente, nelle sue relazioni di convegno, ha parlato a lungo di "utopie urbane". Nella sua analisi, il fatto che la globalizzazione abbia incrementato esponenzialmente una sorta di *coscienza planetaria*, ovvero la consapevolezza di essere tutti membri, potenzialmente attivi, del pianeta, ha portato, come conseguenza, anche una coscienza sociale dolorosa, una coscienza, cioè, sempre più evidente del discrimine tra le grandi ricchezze e le grandi povertà degli abitanti del pianeta. Questa differenza esacerbata dai processi di globalizzazione potrebbe essere addolcita da un modo di immaginare la "città-mondo" come utopia. Utopia non nel senso di non-luogo (ou-topos) ma nel senso di buon-luogo, all'interno del quale la storia dei suoi abitanti sia fondamentale almeno quanto le loro pratiche di consumo. In quest'ottica, la faccenda sarebbe quella di invertire la formula di Fukujama sulla "fine della storia". Lei crede, dunque, che l'Occidente abbia ancora fiducia nell'utopia?

M.A. Purtroppo l'utopia non è per niente un concetto alla moda. Si dice che le "grandi narrazioni" siano finite, e questo è un fatto. Ma io inserisco

nel concetto di utopia quello che lei inserisce nel concetto di fiducia, cioè la consapevolezza che se non ci avviciniamo a un'idea o a un progetto di ciò che vorremo fare per il pianeta, allora non c'è più senso a farne parte. Abbiamo la sensazione che su molti piani le cose non vadano bene ma, a ben vedere, se guardiamo la realtà sociale da un altro punto di vista, forse possiamo ricavare una lettura ottimistica che può sembrare paradossale viste le morti, le violenze, le superstizioni degli ultimi decenni. Ancora una volta l'*empasse* si gioca tra la teoria e la pratica: nella definizione internazionale dei diritti dell'uomo, la validità e la legittimità teoretica di essi è accettata da tutti, anche da coloro che non li rispettano. Esiste, diciamo così, almeno un *obbligo concettuale*. Da esso, probabilmente, nascono i movimenti di resistenza, anche oggi. La validità teoretica dei diritti sociali è oggi un dato acquisito e nonostante i lati più beceri della globalizzazione non possiamo idealizzare il passato: ci sono stati, nel frattempo, l'uguaglianza dei sessi, la denuncia delle torture, gli sviluppi della democrazia e della conoscenza in generale. La coscienza del pianeta non è soddisfacente, le istituzioni sono insufficienti ma c'è qualcosa che accade, che si fa. Ecco perché non sono completamente d'accordo con la formula di Fukujama sulla fine della storia: semplicemente non credo che questa sia una formula definitiva...

M.P. In questo senso probabilmente Lyotard non è stato capito fino in fondo o è stato equivocado, visto che il suo nome viene spesso associato a Fukujama e alle frange di filosofi *neocoon* che avrebbero postulato la fine della ragione, del pensiero, di tutto. Non crede che *La condizione postmoderna* fosse un tassello di una visione del mondo più complessa e che gli esiti delle sue riflessioni siano state volutamente oggetto di mistificazioni e di banalizzazioni?

M.A. Assolutamente sì! Lyotard aveva una concezione molto sottile delle cose, era una mente acribica. Ha parlato della condizione postmoderna ma certamente non idealizzava il passato o le società primitive come molti suoi detrattori hanno sostenuto. Tutta la sua produzione, viceversa, è attraversata da un principio e da un'analisi filosofica e storica assolutamente indice di tolleranza e di libertà intelligenti, ciò che lui ha chiamato *differend* [*Il dissidio*, 1988, N.d.R.], ovvero l'idea secondo cui, in base al punto di vista dal quale si guarda il mondo, non si giudicano gli avvenimenti nella stessa maniera. In quest'ottica, la rivoluzione francese per alcuni rivoluzionari è un ideale universale, invece per un conservatore, con l'avvento di Napoleone diventa simbolo dell'imperialismo francese, tanto per fare un esempio molto banale. Ci sono sempre almeno due aspetti insieme. Se fate attenzione a quello che succede nel mondo oggi, si ha l'impressione che ci sia qualcosa che è nell'ordine del *differend* generalizzato. Io non credo, chiaramente, che Bush sia il simbolo della libertà, al contrario, ma non si può neanche dire che i paesi che lui attacca siano dei simboli di democrazia. Forse attraverso tutte queste violenze, questi punti di vista interessati, parziali, ingiusti, qualcosa nel breve periodo sembra suggerirci che tutto il racconto della contemporaneità ha perso ogni senso.

Il problema è che la storia si sviluppa sul lungo periodo, mentre le vite individuali sono brevi.

M.P. Professor Augé, torniamo al problema della sicurezza/insicurezza della contemporaneità, magari cercando di metterla in relazione all'analisi sullo spazio, tematica che le è molto familiare.

Georges Perec ha scritto

Vorrei che esistessero luoghi stabili, immobili, intangibili, mai toccati e quasi intoccabili, immutabili, radicati; luoghi che sarebbero punti di riferimento e di partenza, delle fonti (...). Tali luoghi non esistono, ed è perché non esistono che lo spazio diventa problematico, cessa di essere evidenza, cessa di essere incorporato, cessa di essere appropriato. Lo spazio è un dubbio: devo continuamente individuarlo, designarlo. Non è mai mio, mai mi viene dato, devo conquistarlo¹.

In queste righe lo spazio come esperienza *interna* viene definito problematico, un dato instabile e precario, finanche nella sua relazione con lo spazio *esterno*, quello oggettivo, geografico, quello fruibile, ma anche quello eterotopico dei nonluoghi e delle utopie urbane che lei studia.

A suo modo di vedere, la "sicurezza antropologica" dello spazio e dei luoghi, può essere rintracciata e ri-definita nella giusta armonizzazione tra spazio interno e spazio esterno?

M.A. Uhm... mi pare un buon modo di presentare le cose!

È evidente che tenendo conto delle lezioni degli antichi, la vera libertà è interiore ma bisogna aggiungere che non esiste l'interiorità assoluta: l'identità individuale si costruisce attraverso la relazione con l'altro. Non si può immaginare un individuo senza *l'altro*, senza alterità. Possiamo utilizzare questa formula: non si è mai soli, anche quando fisicamente siamo da soli ci sono i ricordi, i progetti, le speranze... la solitudine assoluta non è concepibile. La solitudine assoluta non si può immaginare, forse è come immaginare Dio, ed è per questo che Dio ha creato il mondo. Lo spazio interiore è uno spazio assolutamente necessario ma non è sufficiente dal momento che esiste *l'altro*, cioè, anche in senso fisico-geografico, c'è comunque un minimo spazio "da creare" dove l'altro può avere il suo posto così come io ho il mio. Dunque, in effetti, non si può separare lo spazio interiore da quello esteriore, sono in rapporto costante nello stesso modo in cui lo sono i termini della coppia "l'uno/l'altro". Ecco il perché della assoluta difficoltà di armonizzare i due spazi, quello interiore e quello esteriore; la sicurezza dello spazio è il frutto più o meno riuscito di questa relazione e si costruisce di volta in volta. Questo ha delle conseguenze pratiche: è difficile vivere in uno spazio ostile, pensiamo alla prigione, dove la natura dello spazio esteriore distrugge lo spazio interiore.

In effetti la soluzione di una "riuscita fiducia" nello spazio e nei luoghi è data proprio dalla riuscita della gestione di tale relazione.

M.P. Quindi, come spesso emerge dai suoi scritti, l'oggetto dell'antropologia continua a essere "l'altro"?

M.A. L'oggetto dell'antropologia è la relazione tra l'uno e l'altro. E la relazione tra gli uni e gli altri è *presso gli altri* [*chez les autres*, N.d.T.]. Penso che questa sia una eredità dello strutturalismo che ha ben riflettuto sul fatto che ciò che studiamo è sempre la relazione.

Tuttavia io non procedo, nei miei studi, riferendomi a modelli codificati dalle ricerche degli strutturalisti o degli storicisti o degli esistenzialisti. Probabilmente, per ben comprendere il mondo attuale, è necessario elaborare un percorso di ricerca che riconsideri *insieme* esistenzialismo, strutturalismo e storicismo.

M.P. Professore, mi pare che, negli ultimi anni, la produzione scientifica delle scienze sociali e la produzione delle arti figurative e visuali, del cinema, dell'architettura, siano accomunate dalla tendenza, consapevole o meno, a un rilancio forte del tema dell'*abitare*.

Secondo lei il problema dell'abitare, oggi, si avvia a diventare una sorta di *topos* della contemporaneità? E attraverso quali caratteristiche si renderebbe evidente una sua pregnanza?

M.A. Il problema dell'abitare è assolutamente un problema centrale nella ricerca antropologica ma ha ragione lei quando afferma che sta uscendo fuori dai suoi confini per investire ogni campo della riflessione. Da sempre le modalità di residenza dell'uomo sono simbolizzazioni, metafore che parlano della società e dell'uomo stesso.

L'abitare in un certo senso è la "percezione del luogo antropologico". Tuttavia oggi questo problema bisogna prenderlo in considerazione in relazione all'incremento demografico, oltre che all'evoluzione della società. Quanti siamo oggi nel mondo? 6 miliardi, 7? Questo è un problema!

Vede, anche questo dato, freddamente statistico, modifica il rapporto tra spazio interiore e spazio esteriore, il tema filosofico di cui parlavamo poc'anzi. L'abitare, in questo siamo d'accordo, non è solo un verbo, è un *luogo liminare*, un assunto intermedio tra spazio interiore e spazio esteriore. La persona si progetta e si pensa nell'ambiente più prossimo, persino nel caso dell'abitacolo dell'automobile, lo spazio più piccolo di relazione con la società.

Ma l'abitare è anche il luogo socio-filosofico della più grande ineguaglianza umana: ci sono persone che hanno grandi appartamenti, residenze moderne, e ci sono persone che vivono per strada, gli SDF [*sans domicile fixe*, N.d.T.]. Negli anni Ottanta li chiamavano "i nuovi poveri"... adesso non li chiamano più nuovi perché sono poveri già da tanto tempo! È, cioè, sufficiente prendere a metafora questo tema dell'abitare per comprendere come esista una disuguaglianza assoluta di diritti economici e di dignità umana tra i due estremi delle classi sociali.

Anche in questo *l'abitare* si avvia a diventare un *topos* etico. Credo che stia nascendo e si stia sviluppando una coscienza tra i professionisti dell'urbanesimo e della costruzione, una coscienza che si esplica praticamente a un ritorno all'*essenziale*.

Se è vero, infatti, che il mondo si stia preparando a diventare un'unica *città-mondo*, ebbene, sarà una città che bisogna amministrare ed è un problema non di poco conto, in quanto ci sono degli aspetti tecnici da prendere in considerazione; pensiamo all'architettura funzionalista degli anni Trenta, che era il più razionale possibile, ma nello stesso tempo la dignità di ogni individuo era frustrata dal controllo di spazi infinitesimali e angusti. Credo che questo sia davvero un aspetto essenziale, sotto tutti i punti di vista.

Lo vediamo anche nei conflitti attuali tra palestinesi e israeliani, è sempre un problema di frontiere, di territori e anche un problema *interno* rispetto al modo di abitare la propria storia. Quindi, a partire da queste riflessioni sull'abitare, possiamo descrivere la situazione nel mondo: l'abitare è anche un modo di leggere i conflitti. Pensiamo anche alla situazione dei rifugiati, dei profughi, delle periferie e del Sud del mondo. Nel francese antico, per definire i *senza fissa dimora*, i vagabondi, si diceva senza fuoco (focolare), né luogo.

Questo è l'abitare: non basta il luogo, occorre anche il fuoco per riscaldarlo!

M.P. Per finire: sebbene lei, professore, abbia condotto interessanti ed eterogenei studi, dall'antropologia delle pratiche quotidiane, al potere, al paganesimo, al turismo, il suo nome è associato indissolubilmente a quello dei nonluoghi, definizione fortunata e titolo di un suo saggio del 1992. Da allora è possibile registrare un cambiamento della fenomenologia dei nonluoghi o questi 14 anni hanno mantenuto le loro caratteristiche in maniera organica e cristallizzata?

M.A. La ringrazio per avermi fatto questa domanda. Dunque, se per *nonluoghi* designamo empiricamente gli spazi di comunicazione, circolazione e consumo, bisogna dire che essi si sviluppano in maniera talmente accelerata che il mondo stesso oggi è diventato un *nonluogo*. Tuttavia, negli ultimi tempi, la mia riflessione è consistita nell'interrogarmi sull'uso che possiamo fare di questo concetto. Del resto, quando una categoria attira così tanto l'attenzione, c'è bisogno che continui a indicare qualcosa... ecco perché sono tornato sulla definizione iniziale.

Diciamo allora che oggi i *nonluoghi* indicano, secondo me, uno spazio dove si ha la sensazione che le relazioni sociali (regole, codici, procedure ecc.) siano perfettamente "leggibili".

Il perfetto nonluogo è quello dove le relazioni sociali sono tutte completamente decifrabili attraverso l'osservazione. Ma in questi luoghi non c'è libertà, la residenza è *assegnata*. E da questo punto di vista mi è sembrato che quei luoghi che, in qualche modo, percepiamo come "parentesi aggregative", ad esempio aeroporti, supermarket, mall, siano luoghi dove non si possano leggere le relazioni sociali simboliche: ci sono dei codici che vi indicano ciò che dovete fare, come e dove entrare ecc; sono degli spazi dove la condizione *normale* è quella di essere *soli*. Ed è per questo che li ho chiamati *nonluoghi*. Ma non penso che si possa fare una lista al cui interno ci sono i nonluoghi da una parte e i luoghi dall'altra, come spesso concludono, banalizzando, alcuni dei miei

critici; se torniamo su questa nozione, ed è questo il passaggio sul quale ho insistito negli ultimi anni, possiamo vedere come i due aspetti siano legati: questa coppia permette di leggere il grado di socializzazione in uno spazio.

Di contro mi è sembrato che a partire da questa distinzione si possa andare verso altre nozioni, presentate anche da altri autori o verso coppie di termini alla moda – ne discutevamo all’inizio –, tipo globale/locale, tutti modelli molto carichi ideologicamente. È interessante opporre a questi la nozione di luogo/nonluogo, oppure le categorie di Paul Virilio interiore/esteriore, in riferimento al sistema globale che mi sembrano essere coerenti rispetto al discorso che abbiamo intrapreso.

Si potrebbe dunque cercare di leggere la tensione tra luogo e nonluogo a partire da questa prospettiva: la *ville-monde* [citta-mondo, N.d.R.] è un luogo mentre il *mondo-città* è una rete.

(Traduzione di Cosimo Degli Atti)

Note

¹ G. Perec, 1974, *Espèces d'espaces*, Paris, Éditions Galilée; trad. it. 1989, *Specie di spazi*, Torino, Bollati Boringhieri.