



Unione Europea



*Ministero dell'Istruzione,
dell'Università e della Ricerca*



Dipartimento di Sociologia e di Scienza Politica
Dottorato in Scienza Tecnologia e Società XVIII ciclo
Cofinanziato dall'Unione Europea

ANTROPOLOGIA E MONDIALIZZAZIONE

di Marc Augé

Il volume raccoglie i testi delle lezioni tenute al dottorato di ricerca in “Scienza, tecnologia e società”, che fa capo al Dipartimento di Sociologia e Scienza Politica dell’Università della Calabria, e che è cofinanziato dal Fondo Sociale Europeo.

Marc Augé è Directeur d’Études presso l’École des Hautes Études di Parigi.

La traduzione e trascrizione delle lezioni è stata curata da Massimo Cerulo e Giuseppina Pellegrino.

Collana diretta da Giordano Sivini, coordinatore del dottorato di ricerca in “Scienza Tecnologia e Società”, Dipartimento di Sociologia

INDICE

I. ANTROPOLOGIA E MONDIALIZZAZIONE	4
I.1 L'oggetto dell'antropologia e la mondializzazione	4
I.2 Osservare l'altro, osservare la relazione: l'oggetto empirico ed intellettuale dell'antropologia	4
I.3 Contestualizzare l'oggetto: olio di palma, guaritori e banlieu	5
I.4 L'antropologia oggi: la globalizzazione come contesto	8
I.5 La relazione e il simbolico	8
I.6 Miti d'origine e globale/locale	9
I.7 Globalizzazione e coscienza planetaria	10
I.8 Surmodernità	12
II. La città-mondo e il mondo-città	13
II.1 La città come mondo	13
II.2 Globale e locale tra urbanizzazione ed architettura.....	13
II.3 Rovine, memoria e illusione	15
II.4 L' individualizzazione del consumo e non luoghi	16
II.5 Cosmotecnologia	17
II.6 Non luoghi, spazio pubblico e spazio globale.....	17
III. Immaginario e utopia nel XXI secolo	19
III.1 Immagini, immaginazione e immaginario	19
III.2 Crisi dell'immaginario e autenticità fabbricata	20
III.3 Immaginare l'altro: il sogno e la possessione	21
III.4 Mitologia, rito e mito	22
III.5 Silenzio dell'avvenire.....	23
III.6 Utopia e felicità della conoscenza.....	24
III.7 Per che cosa viviamo?	25
III.8 Arte ed ideologia del presente	26
III.9 Accelerazione e paradossi spazio-temporali.....	27
III.10 Narrazione e società multiculturale.....	28
IV. Il turismo e la mondializzazione	30
IV.1 Spazio e immagine	30
IV.2 Turismo e viaggio: il turbamento della memoria	31
IV.3 Utopia del turismo ed ambivalenze.....	32
IV.4 Voyeurismo, turismo estremo e conoscenza	33
IV.5 Viaggiatori e turisti nel turismo di massa.....	34
Riferimenti bibliografici	34

I. ANTROPOLOGIA E MONDIALIZZAZIONE

1.1 L'oggetto dell'antropologia e la mondializzazione

L'importanza di riflettere sull'oggetto dell'antropologia è resa evidente dall'ampiezza dei cambiamenti che si svolgono oggi sotto i nostri occhi. L'ampiezza di tali cambiamenti tocca la nostra vita quotidiana e possiamo fare astrazione di tali cambiamenti, per riflettere su di essi.

A partire dall'antropologia e dalla mondializzazione, possiamo dunque analizzare quali sono le questioni che oggi l'antropologo si pone: l'antropologo o l'etnologo è colui che osserva piccole unità o piccoli gruppi, mentre la mondializzazione ha una portata enorme. Questo problema è stato sempre, ed oggi più di sempre, al cuore della riflessione: l'etnologia tradizionale aveva come suo scenario il mondo coloniale ed il colonialismo è stato una delle prime forme di mondializzazione.

Del resto è possibile che tra qualche anno si arrivi a considerare che il testo e l'oggetto classico dell'antropologia sia stato innanzitutto lo studio di queste prime forme di mondializzazione, vale a dire i modi in cui l'illusione e l'ideologia hanno deformato l'osservazione dei fenomeni.

Dunque non si tratta di una questione completamente nuova, solo che oggi il tema della mondializzazione è la dimostrazione ufficiale ed evidente che la questione va ancora posta.

1.2 Osservare l'altro, osservare la relazione: l'oggetto empirico ed intellettuale dell'antropologia

Una disciplina si definisce a partire dal suo oggetto e dal suo metodo, e c'è un legame molto forte tra di essi. L'oggetto stesso va a definire due tipi di cose: vi è l'oggetto empirico, ad esempio si studia un villaggio, una famiglia, un piccolo gruppo; e poi vi è l'oggetto intellettuale per così dire, ovvero la cosa che si studia e che si cerca di comprendere.

Nell'ambito dell'antropologia mi sembra che questo oggetto intellettuale sia sempre, in una forma o in un'altra, la relazione: relazione tra l'uno e l'altro, o tra gli uni e gli altri, o ancora tra l'uno e gli altri: tutte le forme sono possibili sempre, ma questa relazione che è l'oggetto intellettuale dell'antropologia indica che l'antropologo è colui che studia la relazione con l'altro a casa degli altri.

Questo porta a due tipi di problemi: il primo è chi sono gli altri.

E' vero che nella prima etnologia gli altri sono gli altri lontani da noi, o l'altro esotico: l'etnologo va in Africa, o nell'America meridionale, per scoprire altri mondi, altre culture.

Allo stesso modo l'etnologo europeo che resta in Europa sul finire del diciannovesimo secolo e nel ventesimo secolo va a studiare i settori più antichi della società. Sulla scorta di un paradigma evolucionista vi è una tendenza ad assimilare le differenze nello spazio alle differenze nel tempo. E' allora che si diceva che per viaggiare nel tempo bisognava spostarsi dall'Inghilterra per studiare le popolazioni di paesi che rappresentavano il passato ed il "sans etre" (?) dell'alta borghesia.

Ad ogni modo, vi è sempre è l'idea degli altri "molto altri", molto diversi, e che è possibile studiare in funzione di questa distanza tra l'osservatore e l'osservato.

La questione dell'oggetto empirico è molto legata alla questione del metodo, la questione della distanza dalla quale guardare l'oggetto indagato, dell'estraneità.

Questa è la prima riflessione sulla questione dell'altro: l'altro è colui che viene osservato, sempre in una situazione di estraneità, colui al quale si attribuisce un ruolo.

La posizione di estraneità oggi non è dovuta soltanto ad una sorta di sguardo culturale importante ma al ruolo stesso dell'osservatore.

Osservare o essere osservati è sufficiente a creare una distanza considerevole, anche quando si studiano imprese industriali. Ma questa questione è stata posta anche nell'etnologia tradizionale, sebbene soltanto qualche volta questa se ne sia occupata.

L'altro tipo di riflessione è che nell'etnologia tradizionale l'accento è tutto sull'importanza della relazione come oggetto dell'etnologia. Un etnologo come Edmund Niche (?) ha insistito in maniera particolare nel riflettere sul lavoro di Lévi Strauss, che è una parte importante dell'antropologia tradizionale. A volte si trovano delle attribuzioni di nomi differenti, si parla nell'etnologia tradizionale di sistema di attitudini, attitudini positive o negative di differenti partecipanti alla relazione sociale: relazione tra i due sessi che sono evidentemente variabili differenti da una popolazione all'altra; relazione tra le generazioni. E' una regola molto generale che le relazioni tra nonni e nipoti sono più facili e meno competitive di quelle tra genitori e figli.

E' interessante osservare che in società diverse ci sono diverse linee di relazioni e sistemi di discendenza: la relazione può essere patrilineare quando l'appartenenza al gruppo passa attraverso l'uomo, o matrilineare quando l'appartenenza al gruppo passa attraverso la donna.

Le relazioni sono differenti; e questo è l'oggetto precipuo dell'antropologia. La psicologia si interessa dell'individuo; la sociologia si interessa più globalmente di statistiche e l'etnologia della definizione di relazioni.

Naturalmente parliamo di differenze non in termini assoluti, ma in termini di accento sull'orientamento di queste discipline. Tuttavia si tratta di differenze importanti poiché tale orientamento permette di avere un altro aspetto all'interno della ricerca antropologica, che è la comparazione.

Dunque l'etnologia è l'osservazione di un gruppo particolare, mentre riserviamo il termine antropologia alla dimensione comparativa dell'osservazione etnologica.

1.3 Contestualizzare l'oggetto: olio di palma, guaritori e banlieu

Un primo motivo di riflessione sull'oggetto intellettuale dell'antropologia è il fatto che questo oggetto è sempre stato contestualizzato. Quando si studia un villaggio o una famiglia, evidentemente non è indifferente sapere dove si situa quel villaggio e l'epoca in cui lo si studia.

Il contesto rivela lo spazio e il tempo, e la maggior parte dell'osservazione etnologica è stata effettuata all'interno del contesto coloniale.

Per cambiare completamente riferimento, un etnologo come Gerard Altabe in Francia ha studiato come pioniere i grandi aggregati abitativi delle *banlieu*, le grandi periferie

urbane e ha notato molto bene il cambiamento che la Francia ha attraversato negli anni '70.

Fino a questi anni l'effetto di vivere nelle periferie è stato vissuto positivamente come aspetto della modernizzazione. L'apparire del fenomeno della disoccupazione negli anni '70 e nuove forme di povertà hanno cambiato le cose insieme al lavoro immigrato in Francia, l'arrivo di massiccio di manodopera straniera proveniente dall'Algeria e dal Maghreb in generale. La politica del ricongiungimento familiare, che ha consentito ai lavoratori soli di riunirsi alle loro famiglie, ha prodotto un momento catastrofico per la concomitante presenza del fenomeno della disoccupazione, ossia la presenza di questi lavoratori immigrati privi di qualifica ha mutato il contesto delle periferie urbane, portando problemi di integrazione e di assimilazione.

Questo mostra come la natura del contesto cambi a seconda del tempo e dello spazio.

Un altro esempio è costituito dalla mia ricerca tra il 1960 e il 1965 in un piccolo villaggio a sud della Costa d'Avorio. Era il mio primo lavoro monografico che si ispirava ai modelli inglesi, a **Daryl Ford (?)**, in maniera più progressista, alla scuola di Manchester.

Questo villaggio in riva al mare era costituito da capifamiglia che nel XIX secolo avevano fatto fortuna grazie a traffici commerciali con gli Europei e il traffico commerciale era essenzialmente, a quell'epoca, (fine XIX secolo) basato sull'olio di palma. Questo commercio dell'olio di palma assunse particolare importanza a causa della guerra di Crimea che oppose la Francia alla Russia, ed è stata caratterizzata dalla caccia alla balena.

A livello locale gli alberi di palma e i loro proprietari hanno fatto da intermediari, producendo grandi cambiamenti nella struttura sociale, con lo schiavismo, così come cambiamenti nel sistema patrilineare e matrilineare. Questo è stato un momento storico che ha completamente cambiato l'organizzazione sociale.

Per l'etnologo è stata una scoperta importante osservare i cambiamenti dell'appartenenza matrilineare vigente nel sistema sociale. Dunque è complicato osservare come avvenimenti internazionali cambino le relazioni sociali in un contesto locale. Le relazioni sociali vedono emergere un nuovo mercato del lavoro, basato in parte su una nuova forma di schiavismo, in parte legato alla "manipolazione" dei rapporti tradizionali, ovvero rapporti di potere all'interno di situazioni patrilineari o matrilineari. Una società, quella del nord, era di tipo matrilineare, quella della costa era patrilineare. Si sono intrecciate queste società e quello che ne è emerso è una nuova configurazione di rapporti di potere con questi nuovi "arricchiti" del sud, e tutto questo in un contesto in cui gli avvenimenti internazionali avevano un riflesso su una piccola società.

Allora, quando sono arrivato la prima volta in Costa d'Avorio, nel 1965/1970, era in corso un periodo di sviluppo intenso; vi erano delle società di studio, società che analizzavano le popolazioni, studiavano nuove tecniche, nuovi modi di produzione. S'interessavano alla foresta, a come questa veniva coltivata da ogni famiglia, ecc.

Voglio dire semplicemente che quel mondo aveva la necessità di presentarsi. Il lavoro per me era molto più facile di come sarebbe stato qualche mese più tardi.

Vi è sempre un'interrogazione di ciò che appare e che abbiamo analizzato, studiato, cercato di comprendere a fondo, e la domanda dovrebbe essere: cosa abbiamo fatto esattamente? Qual è l'obiettivo della nostra ricerca?

La distanza tra me e loro non era incolmabile: essi vedevano un uomo, uno straniero dalla pelle bianca, ma mi accettavano senza problemi. Mi sono trovato di fronte a un mondo che nello stesso tempo era tradizionale e moderno: mi hanno ricevuto porgendomi delle offerte materiali, mi hanno dato del riso, quindi erano molto rispettosi delle loro tradizioni, tuttavia si mostravano aperti a delle forme di cambiamento.

Il concetto di distanza, fondamentale nell'etnologia, è stato affrontato attraverso diversi modi: c'erano delle persone silenziose ed io ho dovuto rispettare quel silenzio, e altre che invece avevano voglia di parlare; mi sono sentito a volte come nei romanzi polizieschi di Simenon o Agata Christie per come mi comportavo.

Per quanto riguarda la lingua, in Costa d'Avorio si parla francese tuttavia è un francese "modificato", particolare, e nei villaggi ci sono circa 65-70 gruppi etnici e linguistici, quindi un po' di difficoltà c'è stata per l'enorme diversità presente (bastava spostarsi tre chilometri ad est per incontrare un gruppo differente). Comunque ho conosciuto un discreto numero di parole e ho familiarizzato abbastanza bene con i diversi idiomi.

E' stata un'esperienza etnologica particolare poiché la società ivoriana era all'epoca basata (come penso sia tuttora) su un sistema particolare di credenze.

Ad esempio, quando una persona moriva, il cadavere veniva interrogato, gli si ponevano delle domande per conoscere le modalità della morte. Anche se si sapeva che era morto a causa di una malattia, lo s'interrogava comunque per scoprire se avesse fatto del male a qualcuno o per conoscere se avesse dei nemici in particolare. In questo contesto ho conosciuto dei personaggi particolari, chiamati "profeti", che sono dei guaritori e che hanno il compito d'interrogare i morti e interpretare le loro risposte.

Alcuni antropologi americani, una certa critica americana, esprime dei giudizi negativi nei confronti di questi personaggi che vengono ritenuti come degli approfittatori della buona fede del popolo, tuttavia penso che non sia così, nonostante ognuno possa avere una propria opinione.

L'altro esempio è quello del mio viaggio in Africa e di un personaggio chiamato "profeta", nel contesto di una situazione coloniale o post-coloniale.

La prima volta che sono andato ho conosciuto un profeta guaritore ed egli disse che se un bianco era lì c'era un motivo ben preciso, cioè non ero lì "per niente". Ho notato, frequentandolo in seguito, che c'era una profonda differenza fra il suo lato esteriore, come cioè voleva apparire, e il suo lato interiore, come cioè era veramente. Ho scoperto che era una persona intelligentissima e che la relazione che egli stabiliva con le altre persone compreso me si sviluppava secondo differenti modalità che di volta in volta, secondo la sua volontà, egli applicava.

Per quanto riguarda le modalità di una osservazione etnografica, di una ricerca etnografica, non penso ci sia un metodo valido universalmente, dipende dal contesto nel quale di volta in volta ci troviamo e dalle persone con le quali dobbiamo interagire; sta alla capacità del ricercatore, alla sua plasticità, riuscire a "entrare dentro" la persona oggetto di studio stabilendo con essa il giusto contatto. Il ruolo dell'osservatore in un contesto etnologico tradizionale è lo stesso che in un contesto contemporaneo, cioè il ruolo dipende da ciò che si osserva.

Io sono convinto che bisogna tenere ben presente il motivo per cui si è in quella situazione, per cui si porta avanti la ricerca. Non penso ci sia un'etica dell'osservazione, penso che sia positivo che voi giovani etnologi cercate di fare ricerca in maniera seria, ma penso che ogni ricerca sia particolare e sia in divenire, a prescindere degli argomenti di cui s'interessa. Bisogna aver chiaro l'oggetto della ricerca, stabilire una rete di relazioni che sarà diversa a seconda delle situazioni nelle quali vi troverete e in queste relazioni vi renderete conto che esistono cose più pertinenti di altre per quel che riguarda la vostra ricerca.

L'importante è far capire cosa si è analizzato, come lo si è fatto e i risultati a cui si è giunti. A volte mi chiedono quale sia la mia cultura, la cultura d'altronde è un tema che appassiona: la cultura e l'alterità, la cultura è l'altro; io sono nato a Poitiers, vivo a Parigi, ho una nonna bretone e un nonno catalano, il resto della mia famiglia è di Bordeaux, quindi la mia cultura è francese! Ma cos'è la cultura francese? Sono incapace di

rispondere perché la cultura non è qualcosa di unico e definito, ci sono dei legami tra popoli, etnie, ecc.. Non posso dire quale sia la mia cultura, amo definirmi multiculturale.

1.4 L'antropologia oggi: la globalizzazione come contesto

Oggi dunque il problema è quello del contesto globale, o mondiale, all'interno del quale un piccolo gruppo di indiani in Amazzonia, ad esempio, non può più essere studiato facendo completamente astrazione da questa mondializzazione, che entra sotto forma di politiche governative che hanno effetto su quella popolazione, o di turisti che visitano quella zona.

Il contesto della mondializzazione è oggi condiviso e c'è un contesto che, alla fine, rinvia alla globalità.

Oggi è più che mai necessario contestualizzare l'oggetto della ricerca: tra il locale e il globale certamente vi sono delle mediazioni, degli intermediari, ma il contesto ascrive le relazioni locali osservate dall'etnologo in un insieme di relazioni molto più vasto e con nuovi ruoli ed appartenenze che complicano la situazione.

L'oggetto intellettuale è dunque la relazione, l'oggetto che deve essere contestualizzato per essere compreso all'interno di tutte queste dimensioni.

Resta il problema dell'oggetto empirico, che come già nell'antropologia tradizionale e nella ricerca più tradizionale, tocca la politica e le relazioni sociali.

La questione dell'oggetto empirico è una questione che ha a che fare con oggetti nuovi, ma resta sempre interessante, secondo me, studiare piccoli gruppi ed osservare i loro comportamenti all'interno di relazioni globali.

Sono convinto che è interessante fare ricerca, ad esempio, sulle organizzazioni e i gruppi di lavoro, sulle imprese, poiché chi lavora all'interno di un'impresa condivide molte cose.

Oggi si parla di cultura d'impresa, vale a dire che l'ambiente d'affari rappresenta un concetto molto affascinante per l'etnologo. A mio avviso la cultura d'impresa si riferisce a due cose: localmente, al modo in cui i lavoratori condividono delle cose all'interno di questa cultura; e ad un livello più generale, all'idea per cui l'impresa costituisce un modello per la società, un modello per cui l'impresa è un modello di governo.

Questo è interessante, poiché la cultura d'impresa - al livello locale dei lavoratori che lavorano insieme - diventa molto difficile da difendere nella sua consapevolezza; infatti, i lavoratori, la direzione e i livelli superiori non hanno più gli stessi interessi dei proprietari: la logica finanziaria e la logica della produzione non sono più le stesse.

Detto in altre parole, è evidente che i proprietari dell'impresa (gli azionisti) e i lavoratori non hanno più gli stessi interessi e questa verità del sistema globale porta alla definizione dell'impresa come modello culturale.

Il contesto fa evidentemente parte dell'oggetto stesso, e allo stesso modo il metodo non è completamente lontano dall'oggetto, poiché colui che osserva fa parte del contesto. Il far parte di un contesto significa che all'etnologo viene attribuito un ruolo.

Questo era vero tradizionalmente: l'etnologo arrivava dopo il missionario e faceva parte del contesto ed apparteneva globalmente ad una situazione, che viveva quotidianamente.

Traslando questa situazione all'oggi, è molto difficile far comprendere a chi è oggetto di un'attenzione militare, il fatto che ci sia un'attenzione "umanitaria" nei loro confronti.

1.5 La relazione e il simbolico

Sulla questione dell'oggetto intellettuale della ricerca – la relazione - credo sia interessante fare riferimento ad un testo di Lévi Strauss, che è la sua introduzione al libro di Marcel Mauss "Teoria generale della magia ed altri saggi".

In un passaggio, si legge che

"ogni cultura può essere considerata come un insieme di sistemi simbolici, in cui al primo posto si collocano il linguaggio, le regole matrimoniali, i rapporti economici, l'arte, la scienza, la religione. Tutti questi sistemi tendono ad esprimere taluni aspetti della realtà fisica e della realtà sociale e ancor di più le relazioni che intercorrono tra questi due tipi di realtà e quelle che intercorrono tra gli stessi sistemi simbolici" (Lévi-Strauss, 1965, pag...).

All'interno di ciascuno dei sistemi simbolici menzionati da Lévi-Strauss - il linguaggio, le regole matrimoniali, i rapporti economici, l'arte, la scienza, la religione – ci sono dei rapporti tra gli uni e gli altri, vale a dire delle relazioni; il problema delle relazioni sociali, che rende difficile comprenderle ed analizzarle, è che esse esistono simbolicamente e si concretizzano all'interno di un'istituzione che ha una propria evoluzione storica.

Dunque le relazioni hanno una dimensione intellettuale e psicologica, ma anche una dimensione istituzionale (la famiglia, il matrimonio), ed esse sono collegate, pensiamo ad esempio alla dimensione dell'omosessualità e alla sua "traduzione" istituzionale.

All'interno di ciascun sistema c'è uno sguardo, una vista sull'altro sistema e alla fine c'è la doppia dimensione del simbolo. Un simbolo rappresenta un gruppo, per esempio pensiamo a ciò che il totem rappresenta per il gruppo, all'analisi classica del totemismo.

Il simbolo è qualcosa di condiviso; ma il simbolo non è semplicemente questo. Allo stesso tempo il simbolo distingue e discrimina lo stesso rapporto.

Per esempio il dio africano del golfo del Bengala identifica il gruppo ma all'interno del gruppo vengono comunque negoziate delle relazioni tra gli uni e gli altri. E' il dio definito come simbolo di relazione, per esempio nel Pantheon greco. Questo dio mitologico esiste come personaggio, come racconto, e poi ci sono delle attualizzazioni, che moltiplicano l'oggetto.

Un dio chiamato **Lekba (?)** è simile ad Hermes. E' il simbolo del commercio, il dio dei commercianti e poi c'è anche una dimensione individuale. **Lekba** in Africa è il dio che sulla soglia della porta protegge dall'aggressione degli altri ma anche dai sogni altrui. Simbolizzazioni e rappresentazioni simili si ritrovano, con lo stesso nome o con altri nomi, anche nell'America latina. Dunque le religioni dell'antichità sono ritrovate e ricomposte ma su basi preesistenti legate a concetti – come il gruppo – che vengono trasposti e che tuttavia resistono.

Lekba ha tutta una serie di attribuzioni a cascata e ciò che è interessante è il fatto che più la simbolizzazione è forte, più questo duplice aspetto di rappresentazione e di messa in pratica, questa doppia dimensione del simbolo è forte.

D'altro canto, il luogo del simbolico è legato ai media. I media sono dei mediatori e c'è da chiedersi se essi sono formati o deformati e se noi non ci costruiamo a loro immagine.

1.6 Miti d'origine e globale/locale

Il testo di Lyotard sulla condizione postmoderna è quello che ha evocato più esplicitamente la sparizione di due tipi di miti: Lyotard aveva detto in "La condizione postmoderna" (1991) che la modernità dei lumi segnava la fine dei miti d'origine e delle cosmologie che su di essi si fondavano, e aveva parlato anche delle conseguenze della fine delle grandi narrazioni, cioè dei miti del futuro, delle promesse dell'avvenire che si presentavano in qualche modo come racconti performativi, contribuendo alla realizzazione del domani che evocavano.

Oggi siamo dunque in una situazione doppiamente deludente: il presente è spossessato sia dei suoi antecedenti sia delle sue prospettive.

Il testo di Lyotard è interessante nel suo riferimento all'utopia, ma c'è questa doppia visione, di un'abolizione del riferimento mitico al passato e di un'abolizione di una visione universalista riferita al futuro.

I miti d'origine sono più locali, particolari; d'altro canto il futuro e l'universale sono spariti e sono stati sostituiti dalla coppia globale/locale in un altro linguaggio e in un'altra ideologia.

Dal lato del contesto spaziale, farò riferimento al libro "La bomba informatica" di Paul Virilio (Virilio, 2000) poiché è lui ad aver proposto l'analisi più acuta della coppia globale/locale, notoriamente divenuto un doppio concetto strategico nella prospettiva del capitalismo americano, in quanto costituisce una sorta di ideologia del sistema.

Il globale – ricorda Virilio – dal punto di vista dei responsabili militari americani è l'interno di un mondo finito la cui finitudine pone numerosi problemi logistici. Il locale è l'esterno, la periferia, per non dire l'estrema periferia del mondo.

L'identificazione del globale con l'interno e del locale con l'esterno è illuminante: dà conto di un sistema articolato attorno a una rete planetaria – la meta città virtuale dice Virilio – rete planetaria di cui la traduzione politico-militare è logica conseguenza.

Questa equazione di Virilio sul globale-interno e locale-esterno può essere collegata all'analisi della coppia sistema-storia.

1.7 Globalizzazione e coscienza planetaria

Il contesto oggi è sintetizzato da una parola cui si attribuiscono molteplici significati: questa parola è "mondializzazione". Credo che il termine rinvii a due ordini di fenomeni. Il primo fenomeno è noto come l'allargamento del termine "globalizzazione" che è una dimensione economica e tecnologica. La seconda dimensione è quella che si chiama coscienza planetaria, che ha risvolti ecologici e sociali.

La globalizzazione è l'economia di mercato estesa all'intero pianeta: la pratica dell'economia di mercato non è in pratica totalmente liberale e ciò a mio parere complica l'analisi del termine.

Libera concorrenza e libero mercato non sono per niente il caso, quando trattiamo di questi temi, in quanto la globalizzazione esprime rapporti di forza economici e politici ed è un aspetto importante che il liberalismo sia voluto e guidato dalle più grandi potenze economiche e politiche del mondo.

Tuttavia non sono affatto d'accordo sul modo di applicare le regole dell'economia liberale ai paesi sottosviluppati, ove non vi è né libera circolazione delle merci né libera circolazione delle persone e nemmeno libera concorrenza.

Le parole che utilizziamo appartengono ad un'ideologia, l'ideologia ha sempre come oggetto quello di presentare le cose in un certo modo. Dunque questo è vero anche per la globalizzazione.

Quando per esempio pensiamo all'Africa, le notizie alla televisione sono sempre relative alla fame, alle guerre. La fame è la conseguenza delle guerre, di alcune politiche particolari ma anche di un certo fatalismo che ha notevolmente ridotto le capacità di produzione dell'Africa.

L'Europa protegge le sue proprie produzioni, e questo è particolarmente vero per la Francia: dunque non vi è reale volontà di sfruttare le potenzialità d'esportazione dell'Africa.

Lo stesso si può dire per il cotone del Mali: la sua cultura e la sua storia sono state cambiate dalla globalizzazione.

Ci sono dunque dei contesti che danno significato al termine globalizzazione: la globalizzazione economica non è più semplicemente l'estensione del libero mercato, poiché il mercato non è più liberale, in alcuni o in tutti i suoi aspetti.

Il secondo aspetto della globalizzazione è la globalizzazione tecnologica. In questo senso, le tecnologie della comunicazione sono un aspetto della politica economica ma anche ciò che permette la comunicazione planetaria, ed è sempre più difficile distinguere l'economico dal non economico

Vi è una tecnologizzazione dell'economia e del mercato, ma vi è anche un mercato delle tecnologie. Le tecnologie permettono al mercato di funzionare sempre più velocemente e sono un prodotto d'esportazione con un tasso d'innovazione ed obsolescenza molto alto.

Questa riproducibilità dei prodotti non ha soltanto degli effetti perversi. Questo è vero per quanto riguarda l'Africa. Nella logica del capitalismo liberale, infatti, il mercato ha bisogno di sbocchi, e dunque per certi versi la soluzione appare vicina purché l'Africa sia consumatrice di beni. Dunque non vi è solo un aspetto di volontà morale o di necessità economica nello sviluppo dei paesi sottosviluppati.

Credo che l'Africa sia stata al cuore dell'interpretazione liberale dell'avvenire dagli anni '60. La questione è se il rinnovamento accelerato dei prodotti sia sufficiente a garantire alla parte più dinamica del mercato il suo rinnovamento. Forse il rinnovamento dei prodotti è sufficiente a garantire il dinamismo della produzione senza che sia necessario cercare nuovi mercati: questo è un problema.

La globalizzazione tecnologica è un aspetto problematico anche per l'accesso limitato delle tecnologie da parte di alcuni paesi: l'utilizzo delle tecnologie non è per tutti, è ancora minoritario malgrado tutte le apparenze.

Occorre dunque distinguere la realtà della globalizzazione da ciò che il termine rappresenta ideologicamente: la globalizzazione è globalmente vera.

La coscienza planetaria è altra cosa dalla planetarizzazione. La realtà della globalizzazione non è la stessa cosa dello spirito della globalizzazione.

La coscienza planetaria ha due aspetti: il fatto che la coscienza planetaria si sviluppi non contribuisce in alcun modo alla realtà della globalizzazione, ma contribuisce allo spirito della globalizzazione.

Il primo aspetto della coscienza planetaria è quello ecologico: sono gli ecologisti a mettere per primi l'accento sul fatto che il nostro stile di vita ha degli effetti fisici sull'ambiente, e questi temi assumono crescente importanza: l'allargamento del buco nell'ozono, il riscaldamento dell'atmosfera, l'aumento dei gas, gli effetti che il riscaldamento ha e così via. Il problema è prevedere e capire quali siano le reali conseguenze di tutto ciò, ad esempio per quanto riguarda il fenomeno della desertificazione del pianeta.

Indipendentemente dal sapere qual è la portata reale di questi problemi, vi è l'immagine di questo piccolo pianeta, e l'attitudine della coscienza ecologica è una sorta di metafisica, in quanto rinvia alla consapevolezza della fragilità di questo pianeta.

La coscienza planetaria ha poi un aspetto sociale o sociologico, poiché l'ideologia della globalizzazione si basa su un sentimento di uniformizzazione. Uniformizzazione degli aeroporti, delle città, dei programmi televisivi: tutto si somiglia.

In contrasto a questa uniformizzazione, le disuguaglianze aumentano, i più ricchi tra i ricchi si arricchiscono e i più poveri tra i poveri s'impoveriscono.

Naturalmente ci sono zone intermedie più complicate, ma ai due estremi le differenze si accrescono. Questo rafforza il sentimento di trovarsi di fronte ad un'omogeneizzazione parziale, che allo stesso tempo continua agli estremi. Tali estremi però sfuggono ad un controllo simbolico e sociale, e ad una situazione che è essa stessa generatrice di violenza. E' la maniera pessimista o ottimista di considerare le cose: questa situazione di

disequilibrio non può che trovare manifestazione nella violenza. L'immigrazione nei contesti urbani è un esempio di questi problemi.

Questi due aspetti della mondializzazione sono assai diversi: da un lato la globalizzazione, dall'altro la coscienza planetaria, con immagini associate e realtà molto problematiche.

1.8 Surmodernità

Parlando dell'ideologia della globalizzazione e dell'evoluzione dei mercati e delle tecnologie, ho utilizzato il termine surmodernità (Augé, 1993), che suggerisce una sovradeterminazione, una modernità sovradeterminata.

Il termine viene da Freud e da Althusser per l'analisi sociale: vi è una molteplicità di fattori che spiegano un fenomeno anziché una spiegazione semplice, una sorta di saturazione, una sovraspiegazione e una sovrabbondanza di fattori che producono qualcosa di complesso. Gli elementi di questa sovrmodernità sono l'accelerazione del tempo, la percezione che abbiamo del tempo, il sentimento di accelerazione del tempo. Questa percezione è dovuta all'avvenimento, alla comunicazione, al fatto che apprendiamo un avvenimento istantaneamente.

Questa abbondanza di novità produce un effetto di accelerazione del tempo: poiché la storia è finita secondo la formula di Lyotard, l'avvenimento è re, insieme alle immagini televisive che lo trasmettono.

L'altro elemento è la restrizione, la riduzione dello spazio, poiché oggettivamente le distanze si sono accorciate.

Rispetto al termine surmodernità, voglio precisare i rapporti con il termine più celebrato "postmodernità", che suggerisce l'idea che la modernità sia finita. Non credo sia questo il caso, il termine surmodernità si rifà alla nascita della modernità e ne richiama le caratteristiche. i sentimenti e gli elementi costitutivi che sono ancora all'opera, ma con un effetto di sovradeterminazione.

Credo che l'idea di una morte dell'ideale moderno sia politica.

Il termine ipermodernità suggerisce l'idea di un fenomeno troppo grande e difficilmente comprensibile in quanto vi sono troppi fattori in esso. Surmodernità è invece un termine calibrato sulla sovradeterminazione, ma anche sul sovraccarico.

La circolazione delle informazioni e delle notizie è un fattore della modernità, ma quando le informazioni sono troppe c'è un sovraccarico.

Qui ci si può chiedere se tecnologie supersviluppate come Internet producono nuove relazioni sociali. Internet è un'invenzione prodigiosa, un mezzo: ma il mezzo resta tale. La televisione ha costituito uno strumento di liberazione per certi aspetti, ad esempio in Algeria dove le antenne paraboliche (o, forse, *paradiaboliche*) hanno permesso di collegarsi con il resto del mondo. E vi sono altri esempi in quei paesi in cui regimi politici hanno tentato di bloccare la rete.

Le possibilità tecnologiche sono enormi: non credo che però siano necessariamente o in se stesse fonte di libertà.

II. La città-mondo e il mondo-città

Attraverso l'analisi dell'urbanizzazione, della circolazione e delle immagini della città contemporanea si possono affrontare diversi temi.

Mi sembra che la città rappresenti lo spazio attraverso il quale riusciamo a vedere ogni cosa, e possiamo cercare di analizzarla partendo da due considerazioni: una, più classica, che riguarda la grande città, la grande metropoli come un mondo che racchiude classi diverse della società; la seconda che verte sull'idea che il mondo divenga città.

Sono due affermazioni sulle quali cercherò di soffermarmi; riassumendo, quindi, la città è un mondo e il mondo è una città.

II.1 La città come mondo

In che senso la città è un mondo? Essa è uno spazio centrifugo e centripeto perché notiamo che verso di essa arrivano persone, prodotti e immagini e, nello stesso tempo, si verifica il processo inverso. Ci sono delle persone che migrano, ci sono dei prodotti che vengono fabbricati all'interno della città e ci sono delle immagini che escono fuori dalla città. Questo doppio movimento è caratteristico della grande città: più essa è grande più questa doppia circolazione è incontestabile.

Il secondo elemento riguarda la pluralità interna alla città: pluralità etnica per i movimenti migratori, pluralità sociale, ecc. Si può dire che c'è all'interno delle grandi metropoli una sorta di subsviluppo e nello stesso tempo questa diversità fa della grande città un mondo. La politica della città diviene molto più complessa, si verificano movimenti, proteste, forme di partecipazione politica poco ortodosse. Inoltre ci sono problemi legati alla violenza cittadina, alla povertà (i quartieri poveri arrivano quasi al centro delle città), alla cooperazione sociale, alla familiarizzazione delle diverse etnie. Tutto ciò rende la grande città come un mondo a sé stante ed è molto affascinante vedere come all'interno di essa si manifestano "tutti i problemi del mondo".

Il cinema rende bene questa idea: alcuni film della metà del secolo rappresentano la città come luogo di libertà contrapposta agli obblighi della campagna. E' un interessante paradosso; possiamo inoltre notare, guardando dei film di qualche anno fa, come l'immagine della città cambi con il passare del tempo: penso ad alcuni film di Pasolini che rendono bene l'idea o al film di Wim Wenders sulla storia di Lisbona che, raccontando un viaggio in autostrada attraverso l'Europa, racconta nello stesso tempo come la città cambia. Quindi il mondo è una città nel senso che l'urbanizzazione oramai non risparmia più nulla. L'urbanizzazione è la nuova era che ci attende. Questa riguarderà, in misura diversa, anche i cosiddetti paesi del Terzo Mondo.

La città-mondo viene vista come una totalità e il mondo-città corrisponde all'insieme di tutte le reti di comunicazione presenti nel sistema. Nella città si trova l'interno e l'esterno, il sistema e la storia, quest'ultima a volte irrompe nel sistema e lo manda in *tilt*. Quando si parla della città-mondo e del mondo-città bisogna dire il mondo è il modello della città ma si può dire anche che la città è il modello del mondo poiché questo è in via di trasformazione per diventare simile ad una immensa città globale.

II.2 Globale e locale tra urbanizzazione ed architettura

Vorrei ora mettere in evidenza alcuni aspetti riguardanti l'architettura e l'urbanizzazione e penso che le conseguenze su entrambi i piani siano numerose e contraddittorie.

Una di queste è l'apparizione di alcune singolarità relative all'architettura. Gli architetti oggi sono i nuovi artisti, sono conosciuti in tutto il mondo: si pensi all'italiano Renzo Piano, chi non lo conosce? Essi quindi producono delle opere "griffate", di marca, e quindi l'architettura diventa alquanto singolare. Credo che i grandi architetti creino delle grandi opere che rappresentano delle curiosità per il mondo intero. Ad esempio il museo Guggenheim a Bilbao attira molta gente, molti turisti che vanno lì in primo luogo per ammirare la stessa architettura del museo che diventa così, esso stesso, la prima opera da osservare. Lo stesso discorso vale per la Piramide del Louvre. E questi musei-opere vanno sviluppandosi nell'intero globo: si pensi al museo Guggenheim che va aprendo "succursali" in varie parti del mondo.

Il progetto degli architetti deve chiaramente tenere conto del contesto locale, delle tradizioni storico-sociali: così a Bilbao è stata rispettata la storia del popolo basco (il museo ha una sorta di "anima basca") e nello stesso tempo lo sviluppo industriale che aveva avuto la città. Al Louvre la Piramide è stata inserita e progettata nel contesto dell'architettura della *ville lumière*. Globale e locale quindi: le costruzioni architettoniche che si verificano su scala mondiale vanno ad inserirsi in differenti contesti locali che mantengono una specifica importanza nei confronti dell'opera progettata.

Il paradosso è che, affinché il locale possa continuare ad esistere ed attirare turisti da ogni parte del mondo, esso deve inglobare il mondiale.

Un architetto di nome **Rème Coulas(?)**, uno dei più famosi oggi, a proposito della questione globale/locale, lanciò l'espressione di "città generica" che è la città-tipo, ma un'altra definizione di città generica è che essa è quella che somiglia ai suoi aeroporti: l'architettura della città e quella degli aeroporti è la stessa.

La città generica si oppone alla città storica, tuttavia ci sono dei casi in cui le due si mescolano: è il caso di Barcellona, città generica per le sue costruzioni olimpiche, ma storica per la presenza di quartieri antichi e caratteristici.

Nel mondo attuale la nuova tendenza è quella di creare delle città: pensiamo alla Cina che rappresenta un ottimo esempio in questo campo; città come Shanghai o Pechino sono città create, nel senso che sono fatte secondo le richieste del mondo globale, vivono in esse 2, 3 o 4 milioni di abitanti e rispettano delle regole urbanistiche ultramoderne.

Oggi la ricostruzione, a differenza di quella avvenuta dopo la seconda guerra mondiale, è possibile prima di una distruzione; ad esempio si parla di una ricostruzione dell'Iraq prima che vi sia una reale distruzione. Avviene una sorta di negazione del tempo, un nuovo presente rimpiazza il "vecchio" presente.

La mobilità s'interroga sulla definizione di città e di tutto ciò che di essa fa parte: aeroporti, stazioni, autostrade, infrastrutture e mezzi di comunicazione rappresentano l'argomento di principale interesse. Le idee estetiche e le esigenze di funzionalità si mescolano.

Io penso comunque che sia un'illusione pensare che l'architettura o l'urbanizzazione possano creare la relazione sociale.

Ritornando al discorso sui non-luoghi e all'opposizione luoghi/non-luoghi vorrei evidenziare una nuova coppia di opposti: il vuoto e il pieno. Facendo l'esempio dell'aeroporto o di un supermercato, ci rendiamo subito conto che si tratta di luoghi sempre molto affollati, pieni di gente, in cui si può trovare di tutto: cibo, capi d'abbigliamento, profumi, ecc. Tuttavia sono anche dei luoghi vuoti, nel senso che tutto quello che si trova al loro interno è un qualcosa di passeggero. Anche le persone sono solo in transito in quei luoghi: si fermeranno lì solo per un breve periodo di tempo.

Vuoto e pieno dunque, due coppie di opposti che procedono di pari passo: a volte è difficile persino distinguere con chiarezza dove finisca l'uno e dove incominci l'altro.

II.3 Rovine, memoria e illusione

Albert Camus, in alcuni scritti, parlando di alcune rovine da lui osservate in Algeria e che facevano parte di un'antica città romana, diceva che l'osservare quel mucchio di pietre lo faceva riflettere sulla percezione del tempo. Dunque le rovine influiscono sulla memoria, hanno un rapporto con la storia.

Nelle rovine la pietra ritorna alla sua funzione naturale, originale e anche la nostra percezione del tempo muta prospettiva. Ciò che si vedeva prima quindi era solo un'illusione, mentre le rovine ci mostrano la realtà.

Ma cos'è un'illusione? L'architettura è un'illusione o comunque crea illusioni: essa modifica la realtà, plasma oggetti reali a suo piacimento. Un'illusione che rimanda ad un'allusione, un'allusione a ciò che potrebbe essere. Quando si osservano le rovine si pensa come poteva essere ciò che si sta osservando; l'architettura e l'urbanizzazione creano delle allusioni a come potrebbe essere la città del futuro e in generale a ciò che potrebbe essere.

L'architettura in generale crea una grande illusione: l'illusione di contenere il passato, l'avvenire e il presente. Contenere nel senso di dominare e attualizzare.

Si crea un'illusione materiale, l'Inghilterra vittoriana è un ottimo esempio di questo concetto in quanto si creò l'illusione di aver raggiunto la perfezione attraverso la struttura. Tuttavia si crea anche un sentimento di paura: paura per il destino del pianeta, paura dell'altro, paura della storia e inoltre paura della scienza nonostante questa continui ad esercitare un certo fascino. La scienza s'interroga sui problemi della società tuttavia i risultati a cui arriva e il modo in cui lo fa può essere a volte inquietante; si crea quindi una sorta di paura metafisica – il primo a parlarne fu Pascal - che concerne l'esplorazione della frontiera tra materia morta e materia viva e in generale l'esplorazione della vita compiuta dalla scienza che dà vertigini. Inoltre la scienza ci insinua il dubbio su ciò che siamo veramente, il processo di secolarizzazione favorisce il sorgere di questo dubbio.

Oggi assistiamo a una cosa terrificante: vediamo l'avanzamento della scienza che ci rende incapaci d'immaginare cosa sarà la conoscenza tra 30 anni. Questa super-scienza raggrupperà una piccola élite in un qualche centro di ricerca mondiale ed essa si concentrerà sullo studio della vita futura e nello stesso tempo le darà un preciso indirizzo. C'è il rischio quindi che la capacità di produrre conoscenza diventi una esclusiva prerogativa di questa "aristocrazia".

Ritornando al concetto di *surmodernité* penso ci sia un problema in rapporto alla conoscenza. Nell'opera *L'avenir d'une illusion* Freud ha parlato del futuro come il prodotto di un desiderio. La scienza è un'altra cosa, essa non studia illusioni ma un qualcosa di concreto. Freud dice che abbiamo la capacità di comprendere il mondo proprio perché ne facciamo parte, cioè riusciamo a conoscerlo perché siamo parte di esso. Da ciò ci sarebbe da fare un ampio discorso sull'identità, sui riti, sulla definizione dell'altro, insomma su una serie di temi "forti" che afferiscono al tema della conoscenza.

Gli scienziati oggi stanno vivendo un periodo di delegittimazione. La scienza oggi per procedere deve negoziare la sua stessa attività sulla sfera pubblica; la scienza oggi lascia un vuoto senza indirizzo e quindi abbiamo quelle forme che diceva lei che cercano di riempire questo vuoto esistenziali però, di fondo, nelle crisi dell'identità tutto ciò è solo un palliativo. Credo che l'uomo surmoderno debba avere a che fare con questo problema, con questo insanabile conflitto. De Martino diceva: "Noi abbiamo dinanzi un umanesimo integrale ma c'è sempre l'insidia dell'angoscia di un porto sicuro". Nel senso che le

certezze tolgono responsabilità. Sono d'accordo quando si parla di delegittimazione della scienza. Il ruolo del potere, il ruolo dell'immaginazione in questo contesto svolgono un ruolo importante.

II.4 L' individualizzazione del consumo e non luoghi

E' lo spazio che definisce la comunicazione, ed ancor più l'organizzazione dei moderni mezzi di trasporto.

Non è più pensabile una grande città senza un aeroporto, senza reti di trasporto, senza apparati di circolazione che la prolungano e, in un certo senso, la producono.

L'altro elemento che costituisce la città è poi l'individualizzazione del consumo: c'è una forma di individualizzazione nuova, l'individualizzazione del consumatore. Il soggetto è interpellato – come sosteneva Althusser – ed una delle traduzioni di questa esistenza individuale accentuata è la possibilità del consumo, che più che una possibilità è un dovere.

La realtà del consumo non è per niente necessaria all'esistenza umana: come controparte, però essa è espressione di una specie di valorizzazione (*mise en valeur*), di un valore. Nella pratica e nei legami della pubblicità e dell'immagine, l'attività del consumo è un'attività individuale. Pensiamo all'attenzione per il corpo, per la salute, per la sicurezza, che insieme ad una certa immagine del progresso tecnologico descrivono e situano l'individuo a partire da ed attraverso la capacità di consumare.

Al tempo stesso, tutti gli oggetti di valore diventano prodotti, ad esempio un libro è un prodotto culturale. Il linguaggio evolve velocemente, ad esempio per parlare di servizi e beni pubblici si parla di prodotti da consumare da parte di clienti. Il vocabolario è sempre molto interessante poiché cambia le immagini che abbiamo delle cose e attraverso le immagini cambia la realtà.

In altri termini, comunicazione circolazione e consumo (le "3C") sono fenomeni caratteristici della nostra società e dei suoi valori. Questi aspetti hanno conseguenze sulla organizzazione dello spazio. Le "3C" definiscono lo spazio empirico. Gli spazi di comunicazione hanno un aspetto immateriale ma c'è una tradizione empirica materiale, degli apparati materiali (reti, antenne, etc.) che la accompagna. Per la circolazione questo è ancora più chiaro: gli aeroporti, le autostrade collegano il globo.

Per il consumo la traduzione è data dagli ipermercati e supermercati, che sono spazi interessanti, particolarmente sviluppati in Francia, dove prima di arrivare nelle città si attraversano intere aree dedicate al consumo, templi del consumo. Ho usato in un primo momento il termine *non luogo* per definire gli spazi empirici della circolazione, della comunicazione e del consumo.

Secondo una prima approssimazione, il non luogo è una categoria che si oppone al luogo.

Nell'antropologia e nell'etnologia tradizionale, il luogo è una descrizione completa dello spazio e delle relazioni sociali: nelle società il tempo e lo spazio sono l'essenza, la base, la materia prima della simbolizzazione.

Nel villaggio tradizionale il luogo traduceva la realtà e il funzionamento delle relazioni sociali: ci sono molteplici regole di funzionamento e sistemi di residenza, un'infinità di formule e di regole di residenza che appartengono all'analisi dello spazio e che dicono qualche cosa dell'organizzazione delle relazioni.

In un certo modo, questo è ciò che chiamo il luogo antropologico: un luogo attraverso il quale è possibile leggere delle relazioni sociali. Se ciò non è possibile, ci troviamo di fronte ad un non luogo. Quando questa lettura non è possibile, ci troviamo di fronte allo spazio individuale del consumo, uno spazio per il consumo individuale, attraverso il

passaggio negli aeroporti, gli acquisti negli ipermercati, dove c'è una somma di individualità ma non c'è un quadro di relazioni simbolizzate; c'è soltanto un individuo che circola in funzione di un codice. Questo è un idealtipo poiché anche negli ipermercati e negli aeroporti ci sono coloro che lavorano tutti i giorni e che hanno delle relazioni, delle abitudini: in altri termini c'è un luogo che crea relazioni sociali all'interno di un non luogo in senso empirico. E' interessante descrivere la coppia luogo-non luogo per decifrare il carattere squisitamente sociale dello spazio. Naturalmente non è che "luogo" significhi "bene" e "non luogo" stia per "male". Lo preciso perché l'effetto di essere assegnati ad una residenza ed essere confinati in un luogo pena il suscitare scandalo non è più un ideale.

Tutta la storia dell'urbanizzazione ha trovato radici in necessità economiche ma c'è anche il fatto che appartenere ad una città significa **(partener pour la ville est un partener pour la diverté)**

Definendo un senso della relazione sociale, questo risiede nella simbolizzazione.

Le società con un senso completo sono società totalitarie: c'è un simbolico totalitario. Da un lato, queste relazioni sono obbligatorie. Dall'altro lato, le relazioni degli individui gli uni con gli altri non sono più pensabili ma ci sono certe forme sociali e certe situazioni che io credo siano patologiche. Nei paesi in via di sviluppo è molto interessante vedere che, ad esempio nelle ricerche che io ho condotto, ci sono due tipi di individui disturbati: **les chapez** del villaggio, oggetto di accuse, senza diritti ed altre cose; e l'esiliato del villaggio, che si trova in questo spazio particolare.

La libertà ha bisogno del senso come l'identità ha bisogno di un territorio.

II.5 Cosmotecnologia

Noi siamo circondati da un mondo di immagini che circolano, molto letteralmente e molto fisicamente: satelliti che trasmettono immagini ed informazioni da un punto all'altro del pianeta, reti televisive.

In un certo modo, la cosmologia come rappresentazione del mondo, in origine, rinvia all'immagine della terra e alla spiegazione inglobante delle singolarità.

Mentre la cosmologia dà senso al tutto e parte dal tutto per arrivare all'individuo, la scienza non costituisce mai una totalità, indaga l'ignoto e non fa parte di una totalità.

L'altro mondo delle immagini in qualche modo costituisce una sorta di totalità, racconta una storia in modo tale che vedendo la televisione abbiamo la sensazione di vedere tutto, di poter consumare a volontà. Vale a dire che la cosmologia ha una forma tecnica, la forma delle immagini tecniche e tecnologiche: quando si parla di cosmologia si parla di religione come forma concomitante.

Oggi, in maniera molto significativa, abbiamo sempre più bisogno di tecnologia e consideriamo la tecnologia come un mezzo per conoscere il mondo: il problema è comprendere se la tecnologia è un mezzo oppure è un elemento inglobante a sua volta.

L'idea della cosmotecnologia si limita alle immagini, che sono un prodotto e sono difficilmente mediatrici tra gli individui.

L'insieme delle relazioni che si stabilisce attraverso le immagini non può dunque essere considerato una relazione pienamente simbolizzata ed affettiva. Se l'uomo è un animale politico e sociale, la solitudine del consumo individuale delle immagini e la cosmotecnologia sono dei surrogati.

II.6 Non luoghi, spazio pubblico e spazio globale

Gli stessi non luoghi sono dei luoghi dove si producono delle relazioni sociali che sono frammentate, temporanee e precarie proprio come lo sono le relazioni sociali che caratterizzano la società contemporanea.

I nuovi tipi di relazioni passano dai canali dei nuovi media e di Internet. Si crea un'attività che porta alla nascita di nuovi tipi sociali; queste relazioni tuttavia non esistono in quanto separate dalle altre: sono sociali proprio come lo sono le relazioni che avvengono all'interno della sfera pubblica, della famiglia, ecc..

Molti studi dimostrano che quando le persone provano interesse fra loro passano ad un altro tipo di relazione, nel senso che la conoscenza inizia virtualmente ma poi si passa ad una conoscenza reale o attuale.

Penso di poter dire che il primo tipo di relazioni, cioè quelle virtuali, sono il mezzo che ci consente di arrivare al secondo tipo, cioè alle relazioni finali; bisogna quindi distinguere tra mezzo e fine. Capisco bene che le prime relazioni non sono sempre possibili per le enormi difficoltà legate al mondo della rete.

Un esempio è dato dall'inchiesta che si sta portando avanti in Giappone sul mondo "chiuso" degli adolescenti di quel paese. Essi non escono mai di casa o dal loro ufficio e trascorrono le loro giornate su Internet. Ciò porta ad una serie di problemi psichici come ad esempio alcune forme di nevrosi.

Tuttavia bisogna considerare Internet come la nuova frontiera: essa supera la televisione poiché in rete, al contrario del mezzo televisivo è possibile interagire, è possibile essere in primo piano, parlare con altri, scambiare opinioni, concetti, immagini, suoni.

I gruppi che si formano in Internet però hanno un'esistenza "corta", nel senso che gli appartenenti al gruppo cambiano in continuazione e sarebbe interessante concentrarsi quindi sulla durata delle relazioni che si formano.

Per il resto penso che l'insieme della vita sociale non possa essere vincolata, né basarsi solamente su queste relazioni: noi abbiamo dei sentimenti che ci permettono di vivere realmente, al di là delle relazioni virtuali.

Lo spazio pubblico in questo contesto è molto importante, lo spazio pubblico è il luogo dove l'opinione pubblica si forma, l'*Agorà* per i Greci: qui c'è la democrazia, la rappresentanza del popolo, la stampa, è il luogo dove le opinioni si veicolano, è la realtà.

Il rischio però è di essere sempre più prossimi ad un mondo planetario dove manca lo spazio pubblico. Negli Stati Uniti ad esempio i cittadini possono votare dalla propria casa collegandosi ad Internet: ciò significa che la sfera privata (la casa) sostituisce quella pubblica (la società). Trovo questa soluzione terrificante!

Per concludere sostengo che lo spazio pubblico, il mantenimento di quest'ultimo, è per noi di fondamentale importanza. Internet disegna un diverso rapporto nei confronti dello spazio, poiché quello di Internet è il mondo dell'ubiquità. Tuttavia i problemi reali della società non sono in questo mondo dell'ubiquità, ma vanno affrontati materialmente.

Lo spazio pubblico è per definizione un luogo dove si forma l'opinione pubblica, degli altri. Qual è allora il rapporto di Internet con lo spazio pubblico? Internet è uno spazio virtuale che è presente istantaneamente dappertutto. Attraverso i diversi siti si può viaggiare in tutto il globo e creare un'opinione mondiale. Non sono sicuro che l'esistenza di Internet ne faciliti la formazione, poiché la rete non cambia la problematica della società ma permette soltanto la costituzione di diverse relazioni.

Non ho delle convinzioni assolute sulla questione, sono sicuro che Internet ci stia e ci abbia già cambiato la vita, tuttavia non so dove possa portare il suo sviluppo: è un qualcosa in divenire. Non penso comunque che la tecnologia possa essere la soluzione per problemi irrisolti e qui ritorna il problema del fine e dei mezzi.

Il virtuale non è il contrario di reale, il virtuale fa parte del reale: il contrario di virtuale è l'attuale, ciò che abbiamo sotto gli occhi. Gli spazi della vita pubblica oggi sono

straordinariamente occupati, le videocamere sono dovunque, noi siamo continuamente "controllati". Sono d'accordo che ci sia bisogno di una ridefinizione di cosa sia reale oggi: potremmo dire che il reale viene ridefinito dal virtuale.

Per quanto riguarda i non luoghi, gli spazi virtuali rientrano fra questi ultimi. Il non luogo è uno spazio dove possono esistere delle relazioni sociali quasi esclusivamente effimere: si pensi agli incontri che possono avvenire in aeroporto; pensiamo ad esempio ad un dialogo con un agente di polizia che mi dice di attraversare sulle strisce pedonali: egli sta applicando il codice, non si crea una relazione sociale.

In generale comunque c'è una ridefinizione dello spazio globale anche per quanto riguarda la sfera politica; ci sono nuove forme di espressione democratiche: le associazioni, ad esempio, partecipano attivamente alla vita democratica, hanno nuovi spazi.

III. Immaginario e utopia nel XXI secolo

Rispetto ai temi dell'immaginario, dell'immaginazione e dell'utopia. Vorrei concentrarmi su tre tipi d'immaginario: individuale, collettivo e della creazione. Da questi temi nascono delle domande che toccano direttamente il nostro mondo attuale e che riguardano parole come l'industria culturale, l'immagine, l'individuo. In seguito ritornerò sull'etnologia per analizzare tre fonti d'immaginario da esplorare: il sogno, la possessione e la "messa in immagine". Infine vorrei concentrarmi sul mondo attuale, parlando del silenzio e della questione del senso e del dovere dell'immaginazione oggi.

III.1 Immagini, immaginazione e immaginario

Quello di immaginario è un concetto difficile da definire: l'immaginazione ha un significato, l'immaginario ne ha un altro; quest'ultimo è il risultato dell'immaginazione.

Noi usiamo il termine in maniera più estesa, lo usiamo come sinonimo d'immaginazione, ma l'immaginario è la somma di immagini e rappresentazioni che esistono nella storia.

Possiamo pensare a vari tipi di immaginario: l'immaginario individuale si esprime soprattutto nel sogno, l'immaginario collettivo si esprime soprattutto nel mito e l'immaginario della creazione si esprime nelle opere e penso ci sia una relazione molto forte tra questi tre tipi d'immaginario e di conseguenza fra i sogni, i miti e le opere.

Oggi c'è una crisi del mito causata dalla produzione di massa, ci sono più prodotti che opere; rischiamo di svegliarci un giorno, accendere la tv e vedere trasmesso il sogno che abbiamo appena fatto. Credo che oggi il problema dell'immaginario sia che ci sono troppe immagini che vengono da ogni parte e che pesano sull'immaginazione, che rendono cioè difficile il lavoro d'immaginazione.

Il tema dell'immaginario è quindi una sfida, una questione importante. Questo tema ci porta direttamente ad una considerazione sui consumi tecnologici: la televisione veicola delle immagini, quindi essa ha una potenza in questo senso, tuttavia i prodotti che essa

impone non sono altro che fabbricati, sono ideologici. Napoleone diceva che la religione è l'oppio dei popoli, ma oggi è la televisione ad esserlo.

Rispetto all'immaginario, l'esercizio dello sguardo antropologico è un esercizio di adattamento alla situazione che di volta in volta ci troviamo a vivere e, contemporaneamente, penso che oggi ci sia una forma particolare d'immaginario legata all'immagine veicolata dai media, che è molto difficile da analizzare.

Ci troviamo nell'era in cui tutto viene "messo in immagine", tutto viene spettacolarizzato: attraverso le immagini conosciamo ciò che accade nel mondo e addirittura abbiamo una sorta di familiarità con le persone che governano il mondo come Bush, Kerry, Chirac, Berlusconi; è una familiarità inusuale poiché noi non conosciamo queste persone, esse assumono ai nostri occhi la forma di caricature, di marionette poiché non conosciamo l'originale.

III.2 Crisi dell'immaginario e autenticità fabbricata

E' vero che viviamo in un mondo invaso dalle immagini e la domanda che mi pongo è se questa sovrabbondanza d'immagini non paralizzi l'immaginazione. Siamo ancora capaci d'immaginare? Penso al cinema, agli effetti speciali, che rimandano al tema dell'immaginario ma nello stesso tempo lo eliminano poiché con questi mezzi riusciamo a vedere tutto, non abbiamo più bisogno d'immaginare. Ciò ha delle conseguenze nei nostri rapporti individuali? Per rispondere vorrei concentrarmi sui tre tipi d'immaginario: individuale, collettivo e della creazione. Si può notare che c'è una circolazione tra questi tre tipi d'immaginario. La forma più semplice dell'immaginario individuale è rappresentata dal sogno, tuttavia in quest'ultimo possiamo ritrovare anche l'immaginario collettivo che è sì costituito da molte cose, ma essenzialmente riguarda il mito che altro non è che la "messa in forma" di sogni collettivi. Se pensiamo alle grandi opere umane è evidente che la maggior parte di esse si rifanno al mito e di conseguenza all'immaginario collettivo.

Bisogna domandarsi se oggi ci sia una crisi dell'immaginario, se ci siano dei problemi concernenti la produzione dei miti e delle opere. Per quanto riguarda i miti il problema è che essi sono quasi del tutto spariti o comunque hanno perso molta importanza.

Il filosofo francese **Vincent D'ecombe(?)** ha ripreso l'analisi di Lyotard nelle sue opere *La condizione postmoderna* del 1979 e *Le différent* del 1983 e ha distinto due momenti: il moderno e il postmoderno.

Il primo momento è quello in cui la narrazione originaria (il mito di fondazione che spiega la nascita di gruppi o luoghi particolari) non ha più valore, sparisce; tuttavia la modernità fa nascere dei nuovi miti che sono universali e non più particolari e che si rivolgono al futuro e non più verso il passato. Essi sono miti universali che parlano dell'emancipazione dell'uomo in generale, dell'uomo generico.

Il secondo momento invece, quello postmoderno, è quello in cui la narrazione universale basata sulla liberazione dell'uomo generico è delegittimata e il suo modello di riferimento è il marxismo.

Parlando invece dell'immaginario della creazione e quindi delle opere vorrei citare il lavoro del semiologo **Christian Mess** che si è concentrato sullo studio del cinema che egli considera come un'arte e un'industria nello stesso tempo.

E' evidente che la moltiplicazione delle immagini ha evidenziato questo duplice aspetto del cinema e se trasliamo questa considerazione alla televisione possiamo notare come per essa valga ancora di più.

In generale quindi si parla di prodotti culturali, nel senso che sono frutto di una produzione industriale e di gruppo, non c'è più la creazione individuale originaria. Il

liberalismo incide molto in questo contesto, d'altronde nel liberalismo c'è molta libertà (la libertà della volpe nel pollaio) che permette queste creazioni "industriali".

Di fronte a questa enorme abbondanza d'immagini cosa fa l'uomo d'arte (il pittore, lo scultore, l'artista in generale)? Egli "cerca", poiché la creazione è un'operazione critica e come tale necessita di una ricerca approfondita; ricerca che è più intellettuale che estetica. Allora se i miti spariscono e le opere divengono più difficili cosa abbiamo sotto gli occhi? Le immagini: immagini di ogni tipo, immagini televisive in prevalenza, che però bloccano la circolazione poiché le immagini vengono veicolate in un solo senso.

C'è quindi un problema evidente, che possiamo chiamare la crisi dell'immaginario, e che corrisponde ad una riduzione dell'altro, dell'alterità e anche della memoria storica che diviene una sorta di spettacolo.

Si pensi ai viaggi turistici nei paesi esotici: si va all'estero, in un grande albergo ma non si vede l'altro, bensì si vedono le immagini che erano state programmate dai tour operators già prima che il viaggio avvenisse, l'immaginazione è in questo senso distrutta. C'è una sorta di turismo "già visto", il turista va a vedere ciò che già aveva visto o aveva programmato di vedere, c'è una negazione o forse una fabbricazione dell'autenticità.

D'altronde siamo nell'epoca della comunicazione in cui tutto avviene tramite mezzi tecnologici come i telefonini o i portatili e quindi vi è una sorta di negazione dell'autenticità. Vi è una sorta di *melange* di egocentrismo e di alienazione che può benissimo definire l'epoca attuale.

III.3 Immaginare l'altro: il sogno e la possessione

Ora vorrei ritornare sull'etnologia poiché un grande tema di studio etnologico è quello che riguarda l'immaginazione dell'altro che avviene attraverso il racconto, il mito, il rito, ecc.

Vorrei parlare quindi delle tre fonti dell'immaginario: il sogno; la possessione, cioè l'allusione al fatto che in molte società vi sono dei rituali che caratterizzano le differenti culture e che hanno un rapporto diretto con la religione; la messa in immagine che riguarda il sogno e la possessione e che produce un effetto che nella letteratura etnologica viene chiamato il "rituale d'avversione" (ad esempio quando lo schiavo gioca il ruolo del padrone, ecc.). A proposito del sogno farei allusione ad un libro scritto da un etnologo-psichiatra, **George Devreu(?)**, che ha studiato gli Indiani del Nord-America e si è interrogato direttamente sull'importanza del sogno.

Egli sostiene, ed io sono d'accordo, che il sogno e la possessione sono un po' dappertutto, ma ci sono delle culture che sono più caratterizzate dall'uno o dall'altro fenomeno.

In Africa è più presente il sogno, mentre la possessione fa parte dell'arsenale del rituale. Negli Indiani d'America esiste la figura dello Sciamano che ha il compito d'interpretare i sogni e, in un certo senso, di sognare per gli altri. In quei gruppi vi sono delle persone normali e delle persone ritenute folli; questi ultimi tuttavia sono trattati molto bene e sono abbastanza integrati nel gruppo poiché ritenuti "sognatori". Il sogno viene considerato come elemento costitutivo della realtà, come un qualcosa che non deve essere dimenticato e che, tuttavia, deve essere interpretato dagli sciamani chiaroveggenti. C'è una continuità tra la vita della veglia e la vita del sogno; c'è un rapporto di contribuzione reciproca: l'una è fortemente legata all'altra.

Per quanto riguarda la possessione ce ne sono di due tipi: quella dell'origine e quella dell'attualità. La prima rinvia a Lyotard e alla sua analisi sulla sparizione del mito; la seconda riguarda il mondo attuale. La possessione è un inganno della personalità: la persona posseduta non è se stessa, è come se essa stesse partecipando ad un rituale

senza saperlo. Si dice che chi è posseduto abbia un'identità più ricca: è come se avesse diverse identità e nello stesso tempo una personalità più complessa. Potremmo dire che egli è posseduto da se stesso.

Penso ai rituali voodoo, o alle tribù che ho conosciuto in Africa: la possessione gioca un ruolo fondamentale nelle loro pratiche religiose. L'episodio della possessione rappresenta una sorta di ritorno all'origine per l'individuo posseduto, egli ritorna ad una sorta di "stato naturale", è come se ritornasse al momento della nascita. La possessione dunque è un fenomeno molto interessante a mio parere, più interessante del sogno poiché essa rappresenta una sorta di rinascita che si perpetua, con la possessione cioè torniamo a nuova vita e ne siamo coscienti.

Nella possessione quindi, a differenza del sogno, esiste un senso ben definito. La possessione cambia l'immagine del proprio significato quando diventa una possessione rivolta verso l'attualità più che verso l'origine e il mito.

La possessione è presente nei "culti" moderni: in Africa (penso a un film sul "maître fou" sui migranti che tornavano in Ghana) ed in America Latina ad esempio. Lì ci sono dei personaggi "posseduti", come Bolivar, che esprimono la critica al Governo e rappresentano una sorta di guida per il popolo. La cosa notevole così è che un numero considerevole di personaggi morti risorge a nuova vita attraverso il culto ed essi divengono dei nuovi eroi portando con sé una notevole forza sovversiva.

Ci sono poi delle forme di possessione che si avvicinano a quelle della messa in scena teatrale: quando manca il sogno e la possessione abbiamo la messa in scena *tout court* che troviamo nei riti d'avversione e in contesti tradizionalmente forti; in Africa, penso in particolare alla Costa D'Avorio, abbiamo l'esempio degli schiavi e dei ruoli che diversamente assumono nei casi in cui ci sia un regno forte e consolidato oppure nei casi in cui ci sia un interregno, cioè quando un re muore e bisogna nominare il successore. In questi casi il rito d'avversione consiste nel ruolo degli schiavi che devono rappresentare il potere di dominio del re. Quando manca il re, lo schiavo gioca il ruolo del sovrano per qualche giorno, come in una sorta di carnevale; nel caso invece in cui il re sia presente lo schiavo gioca il ruolo di primo ministro o consigliere del re. Nel primo caso l'individuo esprime l'identità, nel secondo esprime la relazione con l'altro. Il rito che essi mettono in mostra consiste nel mettere in immagine la presenza esteriore, c'è una sorta di pratica mimetica dell'altro con il quale si stabilisce una sorta di relazione simbolica.

III.4 Mitologia, rito e mito

Nella mia analisi faccio riferimento all'immaginario collettivo dove si ritrova il mito; nella mitologia di Roland Barthes ad esempio l'analisi è concentrata sui comportamenti e sugli oggetti che rivestono un valore esemplare nella società e che vengono tuttavia considerati come naturali. Le mitologie sono comunque un prodotto che deve essere consumato. L'etnologo è interessato principalmente alle trasformazioni del mito e, in misura maggiore, al perché il mito si trasforma. Il legame tra immaginario collettivo e immaginario individuale è costituito proprio dal mito e dalla sua potenza; credo che l'immagine sia fondamentale in questo, nel senso che l'immagine è la "messa in consumo" del mito e il turismo allora rappresenta il mezzo per veicolare il concetto di autenticità poiché la gente visita paesi, come il Brasile, nei quali la popolazione vive ancora di miti molto antichi.

Il mito cambia, si rinnova, ma non si annulla mai. Il rito produce il mito senza dubbio, ma possiamo riflettere sul fatto che nell'era arcaica i miti avevano una vita propria, non c'era questo legame inscindibile con i riti, poiché i miti sono delle storie, delle narrazioni che parlano di un'esistenza. Il passaggio del mito ad un'interpretazione scientifica

dell'individuo è chiaramente un'avventura occidentale, basti pensare alle rappresentazioni teatrali che chiariscono molto bene il concetto. Diciamo così che il rito può produrre il mito ma non è sempre una qualcosa di automatico.

Quindi ricapitolando abbiamo parlato di sogno, possessione, possessione che riguarda le proprie origini, possessione che riguarda l'attualità, messa in scena, immagini, mimetismo e credo che siamo arrivati, progressivamente, ad un'altra situazione che è quella dell'alienazione all'immagine.

Io faccio antropologia della contemporaneità e penso che oggi viviamo o comunque siamo di fronte a molte situazioni e fenomeni che hanno caratterizzato il periodo coloniale e, per evocare questo contesto coloniale, ho cercato di distinguere più forme dell'immaginario presenti in Africa e in America Latina.

Ho parlato del sogno che ha forme differenti a seconda delle culture, ho parlato della possessione che è un fenomeno che possiamo osservare in differenti culture, e ho parlato della messa in scena o messa in immagine che non è necessariamente legata al sogno o alla possessione ma che produce comunque delle immagini, per questo ho evocato il rituale che ho chiamato "rito d'avversione" e ho portato l'esempio degli schiavi che giocano il ruolo del sovrano (inversione dei ruoli che noi Occidentali conosciamo attraverso la festa del Carnevale). Da ciò arriviamo al periodo della colonizzazione dei paesi africani e all'apparizione di quei personaggi che si sono autonominati, prendendo spunto dalla Bibbia, "profeti".

Essi sono un fenomeno interessante da studiare e molti etnologi si sono concentrati su di loro soprattutto negli anni '50. Ci sono due tipi di profeti: quelli dell'Etiopia, più vicini al Cristianesimo, e i Sionisti, che nulla hanno a che vedere con Israele ma che sono più vicini alla tradizione africana. I primi sono più vicini ad un messaggio di tipo religioso e quindi più vicini agli Evangelisti che li hanno convertiti, mentre i secondi sono fortemente radicati nella tradizione africana e hanno il ruolo di guaritori. Questi due tipi di profeti rappresentano due modalità di "profetismo". Per quanto riguarda il primo tipo di profeta ricordo che in Costa d'Avorio c'era un profeta di nome Aris, che veniva dalla Liberia e che, appartenente alla scuola metodista prese una barca e, in compagnia della sua donna, di pochi amici e della Bibbia, percorse tutta costa dello Stato convertendo migliaia di persone fin quando non fu espulso dalle autorità locali francesi. Questi profeti, ciò che essi fanno, m'interessa molto per due ragioni: per la messa in scena che essi compiono e per il ruolo di guaritori che rivestono (mi riferisco in questo caso soprattutto ai profeti sionisti); in fin dei conti essi rispecchiano una parte di modernità. Mi sembra che questo movimento profetico, che parla dell'avvenire, ha come fine l'assoluta uguaglianza tra bianchi e neri, messaggio che era veicolato anche dal prima menzionato Aris.

La seconda ragione per cui sono molto interessato ai profeti è che la loro azione è da una parte rivolta all'avvenire e, nello stesso tempo, essa è una sorta di gestione immediata del presente per le azioni che essi compiono quotidianamente. Il profeta appare egli stesso come la realizzazione della promessa, egli diviene Dio, egli diviene il Cristo; ciò si verifica soprattutto in Costa D'Avorio, in Sudafrica e in Congo, paesi dove la religione è profondamente radicata.

Alla fine degli anni '60, inizio anni '70 ci fu in Africa una sorta d'ideologia dello sviluppo per cercare di promuovere lo sviluppo di quel continente e in seguito apparvero delle figure come quelle di Lady Diana che favorirono lo sviluppo di organizzazioni non governative tese a favorire lo sviluppo e la crescita dell'Africa.

III.5 Silenzio dell'avvenire

Penso che il tema del silenzio e la sparizione di prospettive d'avvenire siano molto interessanti. Mi chiedo se il silenzio postcoloniale non sia stato una sorta di anticipazione del silenzio più ampio che è quello in cui viviamo. Si può dunque parlare di silenzio a proposito di due fenomeni: nel contesto post-coloniale, perché c'è un momento in cui la relazione tra il colonizzato e il colonizzatore non è più una relazione sociale, e in questo senso si può parlare del silenzio, e poi nel contesto più generale dell'avvenire dei paesi sottosviluppati.

E' chiaro il mondo di oggi non è silenzioso ma pieno di rumori, tuttavia io parlo di un silenzio a riguardo dell'avvenire.

I temi che riguardano questo punto sono quelli che ho già citato: globale/locale e la loro dimensione temporale, fallimento dei modelli culturali ("cultura d'impresa" compresa) veicolati dalle istituzioni contemporanee, molto rumore che "drammatizza" la nostra vita quotidiana (se ci pensiamo bene noi viviamo la nostra quotidianità come i personaggi che vediamo al cinema. A questo proposito vorrei parlare della questione del senso.

Ho parlato del senso sociale, cioè della relazione con l'altro che si esplica nella famiglia, nello Stato, nelle istituzioni, ecc. Se guardiamo i riti tradizionali, notiamo bene che il loro fine è di contribuire alla rappresentazione del senso inteso come relazione con l'altro.

Possiamo dire che il rito da questo punto di vista è un dispositivo simbolico produttore d'identità. L'identità ha bisogno dell'alterità: la definizione dell'individuo non può essere fatta attraverso astrazione oltre l'individuo, in questo senso l'identità è relazionale.

Questo legame all'altro s'inscrive nel tempo poiché le identità si aggiungono le une alle altre, si costruiscono, e "l'animale simbolico" ha necessariamente bisogno del tempo. Di fronte all'ideologia del presente solo la scienza può darci un'immagine ed un'idea dell'avvenire; la scienza può rassicurarci sul futuro (attraverso la tecnologia), l'avvenire si modella sulla scienza e nello stesso tempo si diradano i dubbi sul progresso della nostra capacità di conoscenza. Quest'ultima si approfondisce in due direzioni: quella di Pascal dell'infinitamente grande e infinitamente piccolo e quella della fiducia in Dio. La ragione inoltre ci fornisce la capacità d'influire sull'organizzazione della società e in un certo senso d'influire sul futuro, sulla costruzione di esso.

III.6 Utopia e felicità della conoscenza

A questo punto vorrei ritornare sull'idea di utopia di cui la postmodernità ha dimostrato la vanità, l'inutilità, o la perversione al contrario di quanto aveva fatto la modernità. La mia domanda è: quale può essere la nuova forma d'utopia oggi?

Il paradosso riguarda il progresso della scienza vincolata a forti poteri politici ed economici; la sparizione dei saperi tradizionali pone un problema che la scienza ed i poteri ad essa legati sembrano sottovalutare. Io penso che il sapere sia qualcosa da conservare o comunque una finalità a cui tendere e, se il sapere è una finalità, c'è un certo numero di priorità da definire. La priorità dell'educazione è la preparazione ad accogliere il nuovo: ciò significa essere elastici mentalmente.

Voglio riflettere sul problema dell'utopia partendo da due considerazioni: la prima riguarda la disuguaglianza della conoscenza e la seconda riguarda ciò che l'esperienza storica ci ha mostrato, cioè l'essere pronti ad accogliere qualsiasi cosa il futuro ci riservi; una sorta di "attitudine utopica pratica" che darebbe una specie di disponibilità nei confronti dell'avvenire. Potrebbe essere questa la vera educazione: educare le persone ad accogliere il futuro, ciò ci potrebbe permettere di uscire dal regno del silenzio e trovare una sorta di "nuova felicità". E' difficile definire cosa sia la felicità, ma penso esista una "felicità della conoscenza" che consiste nel conoscere qualcosa in più. La conoscenza specifica è

un lusso che molti non hanno tuttavia la cultura è il futuro, bisognerebbe investire nella cultura e nella conoscenza in generale perché esse ci rendono più ricchi.

III.7 Per che cosa viviamo?

Il mio libro “Per che cosa viviamo” (tradotto in italiano “Perché viviamo”) è una riflessione che parte dall’etnologia e dalle sue radici africaniste per interrogarsi sulle finalità esplicite, a partire dall’esperienza coloniale, dalla colonizzazione come linguaggio civilizzatrice, missione volontarista e civilizzatrice: un oggetto che si avvicina al futuro.

Oggi c’è da chiedersi se l’assenza di finalità, di formule politiche e di una visione del futuro non sia generalizzata.

Come si legge nel prologo,

“Perché viviamo: Per cosa viviamo? Ci vuole un grande coraggio o tanta incoscienza per porsi questa domanda; e ancor più coraggio ci vuole per cercare una risposta. Ad esempio parlando di felicità, di ciò che intendiamo felicità per noi stessi o di ciò che immaginiamo sia per gli altri la felicità. D’altra parte la morale delle favole non arriva proprio quando la favola si conclude e la felicità comincia? Quando il principe sposa la contadina e il tempo incalza e mancano le parole, vissero felici e contenti ed ebbero molti figli. Se non abbiamo niente da dire o da raccontare sulla felicità e se proviamo una grande difficoltà a definire cosa essa sia quando si tratta di evocare ciò che la ostacola o la minaccia, la letteratura è più ricca e ci dilunghiamo di più: il dolore sotto le diverse forme, la malattia, la povertà, la solitudine, la morte. La definizione minima della felicità è assenza del dolore, tregua, pausa. Nel mondo di oggi aumenta ogni giorno la distanza tra i più ricchi e i più poveri, gli uomini sono ogni giorno più ineguali davanti alla malattia, alla povertà, alla morte e forse anche davanti alla solitudine poiché i più poveri dei poveri sono tentati di cercare la salvezza nella fuga, nello sradicamento, nel volo spesso solitario verso le luci sfavillanti e mortifere del mondo sviluppato. Certo non potremmo affermare che tutti i più o meno ricchi sono contenti e tutti i più o meno poveri infelici, c’è una disposizione personale alla felicità o alla disgrazia che sfugge a questo determinismo...Mi riesce difficile pensare che tutti noi non proviamo un senso di alienazione e allo stesso tempo di diffidenza nei confronti di questo sistema. Perché il bisogno di avere con qualcun altro dei veri contatti, una vera relazione, il bisogno anche d’immaginare la nostra vita, di costruire le nostre immagini, senza contentarci di consumarne di prefabbricate, mi sembrano alla fine delle esigenze assai condivise in grado di costruire l’abbozzo di un controsistema, di una resistenza. (Augé, 2004a: ...)

Costruire dei programmi politici sul futuro a partire da modelli completamente costruiti, è il modello dell’utopia intellettuale: ma questa via ha mostrato i suoi limiti. Allora per cambiare il presente, occorre non rifiutare ciò che è nuovo: occorre immaginazione per accettare e avere la capacità di comprendere quello che accade.

I nuovi intellettuali, i giovani appena formati hanno questo compito.

L’ideologia pratica, l’utopia pratica è anche quella dell’educazione: la formula ideale sarebbe quella dell’utopia generalizzata, del sapere per tutti ma è complicato perché ci sono problemi metodologici, di diffusione delle conoscenze in regioni periferiche e sottosviluppate, di raggiungibilità di certe fasce di popolazione e così via.

E’ un programma enorme che ha bisogno di energie, di entusiasmo. C’è un legame ma per formare bene le teste c’è bisogno di tecnologie, di innovazione, etc. etc. Sono d’accordo che è un programma lungo. Ma questa prima utopia è la preconditione perché

più gente possibile discuta e parli dell'avvenire in senso politico: i due temi mi sembrano legati.

La generalizzazione delle azioni locali è una direzione, l'altra è un'attitudine intellettuale positiva nei confronti della conoscenza e del sapere, vale a dire che l'educazione e la conoscenza devono diffondersi il più possibile. La conoscenza però non deve divenire un valore assoluto, piuttosto la socializzazione deve avvenire in vista della conoscenza.

Oggi la conoscenza si basa, assume la forma di un sistema inclusivo. Bisogna notare però che nel momento in cui siamo inclusi in questo sistema di conoscenza siamo già in uno stato minoritario, nel senso che non abbiamo la possibilità di superare i limiti che questo sistema ci impone. Inoltre il tema dell'accelerazione della conoscenza per quanto riguarda le scienze "dure" (fisica, astrofisica, biologia, ecc.) accresce i nostri dubbi concernenti il futuro della società.

Qui credo occorra una distinzione tra scienze e scienze storiche. Penso che le scienze sociali e le scienze umane siano delle scienze storiche perché il loro oggetto di studio è situato nella storia. Questo non è vero per ciò che riguarda le scienze dure perché nel loro caso l'oggetto di studio è la materia morta cioè un qualcosa che non cambia storicamente. Bisogna tenere ben presente però che i risultati delle ricerche delle scienze dure hanno delle ripercussioni importanti sul corso della storia.

III.8 Arte ed ideologia del presente

L'arte contemporanea è un'esperienza mondiale come il turismo di massa, significa cioè che tutto può essere estetizzato, tutto può essere messo in arte. E' il contesto poi che chiarisce il contenuto dell'arte.

C'è una grande attività artistica, una produzione considerevole, enorme, che influisce sulla gente comune e sulla società. Da una parte l'arte è l'espressione dello stato delle cose attuali, e questa è la sua espressione più diffusa nella società, è la sua espressione ufficiale; dall'altra parte c'è un'arte da scoprire che non è alla portata di tutti, della gente comune, ma che va in un certo senso scoperta per le diverse funzioni che di volta in volta può svolgere.

Penso che da antropologo debba pormi alcune domande: cos'è l'artista oggi? Cosa significa essere figlio del proprio tempo?

Possiamo partire da un'affermazione: l'artista deve appartenere alla sua epoca per avere una possibilità di sopravvivere. Ciò solleva però difficoltà e paradossi; parlando della pittura, dove troviamo il segno che un'opera appartiene al suo tempo? Quali sono i segni che determinano l'opera come appartenente ad una particolare temporaneità?

Penso a Edouard Manet, alle sue opere e ai segni che lo caratterizzano e lo collocano in un determinato tempo. Egli è il pittore della città, colui che ritrae determinati ambienti e come tale egli viene "etichettato", egli viene così riconosciuto come appartenente alla sua epoca.

Possiamo dire che l'artista non può avere pertinenza con la sua contemporaneità se non si situa o non è situato nel suo tempo. C'è una necessità di riconoscenza di appartenenza alla sua epoca, quindi la contemporaneità non è così immediata e questo è un paradosso. Possiamo chiamarlo il paradosso dell'originalità: per essere contemporanea un'opera deve essere moderna, cioè deve essere originale e originaria nello stesso tempo, deve essere qualcosa di nuovo ma situata e legata al tempo in cui viene prodotta.

Per essere contemporanea quindi un'opera ha bisogno del passato e del futuro: essa viene prodotta nel passato, secondo schemi propri della sua epoca e come prova della sua possibilità, tuttavia essa ha bisogno del futuro poiché solo quest'ultimo può esprimere

un giudizio sulla sua validità e soltanto esso può essere una fonte di riconoscimento retrospettivo sul presente.

Penso sia un problema di pertinenza, d'altronde Mallarmé diceva che "l'epoca fissa l'esistenza di un poeta", nel senso che l'artista è inevitabilmente segnato dall'epoca in cui vive e l'opera che egli produce non può che iscriversi in quell'epoca di riferimento e articolarsi nel proprio contesto storico. L'opera inoltre, non dimentichiamo, deve esprimere una capacità simbolica, una capacità di relazione tra essa stessa, l'autore e il pubblico.

III.9 Accelerazione e paradossi spazio-temporali

Essere del suo tempo, appartenere al proprio tempo è una questione difficile e penso che la prima cosa da dire è che il nostro tempo è accelerato e quindi la suddivisione storica tradizionale non è più sufficiente.

Ciò presenta tre paradossi: il primo è spazio-temporale, poiché il pianeta diventa nella nostra immaginazione un qualcosa di molto piccolo. L'idea del secolo come unità di divisione pertinente per una divisione storica che racconti l'evoluzione umana non è più adeguata: nell'ultimo secolo ad esempio si sono avute delle trasformazioni scientifiche che hanno capovolto tutte le convinzioni precedentemente maturate.

Il secondo paradosso è che va costituendosi una nuova idea di spazio-tempo che modifica l'ideologia del presente e produce una sensazione d'immobilità, causata dall'accelerazione del tempo che impedisce il movimento. Più si va veloce più si è immobili, questo è il paradosso che a sua volta richiama tutti i temi di cui abbiamo già parlato: la spontaneità, il dominio dello spazio sul tempo e la distinzione locale-globale, la mondializzazione globale e tecnologica che produce circolazione di immagini e messaggi nel mondo intero, i non luoghi, ecc.

Il terzo paradosso è che l'ideologia del presente si trova in un mondo in piena eruzione storica. Penso che, contrariamente a quanto sostiene Fukuyama, la formula politico-economica ideale sia mercato economico liberale e democrazia. Penso che la scoperta scientifica non sia accelerata da questo mondo dove tutto è determinato, penso che lo sviluppo sia paradossalmente favorito dalla mancanza di colonizzazione e, in questo senso, basti pensare, come esempio, alla Cina, paese in pieno sviluppo produttivo autonomo.

Questi sono i tre paradossi che riguardano questo mondo segnato dall'ideologia del presente e dall'accelerazione del tempo.

Noi viviamo in un mondo che può essere definito il regno dell'estetica, viviamo in un mondo in cui gli immobili, dotati di ogni tecnologia, sono intelligenti. Gli architetti, come dicevo già in precedenza, costruiscono i punti forti sui quali si costruisce il sistema mondiale, essi sono i nuovi artisti del mondo globale e c'è qualcosa di prometeico in questo. Essi non sono più architetti bensì sono artisti dichiarati o, in senso metaforico, scrittori; essi hanno una grande responsabilità ma, nello stesso tempo, una possibilità infinita di dimostrare il loro valore e le loro capacità. Gli artisti hanno una nuova percezione del tempo che è strettamente legata all'evidenza del quotidiano, a ciò che appare qui e ora. Un po' come nei poemi mallarmeiani, Mallarmé infatti diceva che le parole devono disegnare le cose. C'è una dis-oggettivazione: ci sono le parole che disegnano gli oggetti e questi ultimi sono delle costruzioni che non possono essere ridotte alla funzione da loro svolta; gli oggetti sono là ma sono indipendenti dalla loro funzione.

Per quanto riguarda l'arte dell'attualità possiamo dire che l'immagine non è la realtà, che la realtà dell'immagine non è la cosa stessa, quindi l'arte che vorrebbe disalienare il pubblico ha superato il pubblico stesso. Inoltre la storia continua: sia la storia interna (della letteratura, dell'arte, ecc.) che la storia del contesto (generale e globale).

La prima, che dà la misura della pertinenza, è legata al passato; la seconda invece punta la sua luce sull'avvenire ponendosi domande sul futuro. L'arte quindi, detto in altro modo, deve resistere al suo contesto, l'opera non può essere soltanto l'espressione del suo tempo, l'arte è resistenza, l'arte è atto critico, essa deve avere una memoria contro l'accelerazione del tempo. L'arte continua a produrre delle opere nonostante la persona si "dissolva", l'arte attira l'attenzione sulla materialità degli oggetti e presenta l'immagine come enigmatica. Possiamo dire quindi che l'arte ha una vocazione critica, ma questa vocazione deve essere compresa dal pubblico e ciò può avvenire attraverso la mediazione della pedagogia, attraverso la necessità di un'utopia come l'educazione.

Tre autori a me cari hanno parlato del rapporto tra uomo e società : Marcel Mauss, George Bataille e Freud. Il primo ha portato l'esempio del *potlac* nelle popolazioni dell'America del Nord e ha trovato che ciò poteva essere un esempio per la socialdemocrazia europea nel senso che poteva incoraggiare i ricchi a donare per il buon funzionamento della società. Anche George Bataille era favorevole al *potlac*, lo etichettò come magnifico in quanto eliminava il concetto di potere e considerava gli uomini come tutti uguali. Egli sosteneva che non esisteva la coscienza dell'individuo unico, nel senso che l'individuo poteva esistere solo in relazione agli altri. La società poteva sorgere solo dalla relazione fra gli uomini secondo Mauss; Bataille sottolineava il carattere relazionale dell'uomo mentre Freud sosteneva che la conoscenza di se stesso è possibile solo se ci mettiamo in relazione con l'altro. Tre polarità dunque: coscienza di se stesso, coscienza dell'altro e coscienza del mondo. L'arte è al cuore di tutte e tre.

Per quanto riguarda il problema dell'accelerazione della vita penso che in questo modo si corre il rischio di non riuscire più a immaginare l'avvenire; inoltre più si va veloce, più si corre il rischio di restare immobili nel senso che si corre il rischio di restare paralizzati nell'incertezza e nel caos derivanti dalla velocità incontrollabile della vita. In questa situazione il sentimento della solitudine è più forte e ci sentiamo sempre più soli in un mondo che non trova il tempo di fermarsi a riflettere; per ovviare a questo problema dovremmo fermarci autonomamente e dedicarci qualche volta a, come dice Voltaire, coltivare il nostro giardino.

III.10 Narrazione e società multiculturale

Noi abbiamo un rapporto narrativo con noi stessi e con gli altri: raccontiamo la nostra storia cercando di applicare al racconto una certa continuità. Per quanto riguarda la storia di solito i racconti prendono una strada ben determinata ma il filo conduttore deve essere la continuità del racconto; ad esempio i grandi racconti escatologici ricostruiscono il passato: il racconto marxista comporta uno sguardo retrospettivo sul passato.

Oggi cosa succede? C'è l'esperienza del ventesimo secolo, esperienza terribile perché le grandi narrazioni parlano di totalitarismi e i discorsi che pretendono di liberare l'umanità sono falliti nella realizzazione locale.

Davanti a questo fallimento, fallimento anche di un'esperienza storica, noi decretiamo queste narrazioni obsolete. Anche oggi abbiamo delle narrazioni che non sono cronologiche, per questo i termini "identità" e "cultura" sono dei termini criticabili; mi riferisco in questo caso al discorso della coscienza malvagia post-oloniale, al discorso sull'alterità che mi sembra macchiato da una sorta di razzismo. Nel senso che in questo caso siamo davanti ad una narrazione che è sempre incompleta.

Per essere più chiari: la colonizzazione ha spesso penalizzato l'altro, ma la categoria dell'altro è una categoria estremamente problematica poiché rispettare l'altro può voler dire molte cose. Un rispetto dell'altro in maniera individuale ci porta alla frontiera di un

rispetto culturale: conoscere una nuova popolazione, una nuova etnia non significa disconoscere quelle precedentemente conosciute.

E' una sorta di **narrazione contro narrazione**. Se mi chiedete cosa penso della società multiculturale io vi rispondo che sono contrario ad essa perché penso che sia una falsa nozione.

Oggi, tornando alla città, Parigi non è più Parigi: i quartieri sono da un lato compartimenti stagni dall'altro sono molto mescolati, molto ibridati; i quartieri più periferici hanno forme di residenzialità e concentrazione della popolazione che recuperano forme di differenza etnica e di conseguenza il sistema scolastico funziona male. Questa è la contraddizione della politica francese, che funziona male: il punto di vista assimilazionista non funziona perché il sistema scolastico riproduce disuguaglianza da questo punto di vista. L'altro aspetto della questione è la cultura delle periferie come mezzo per favorire la formazione dei giovani.

Tuttavia non bisogna mai dimenticare che una cultura è una storia condivisa, è un'insieme di istituzioni, è una partecipazione condivisa; la società multiculturale rappresenta la cultura del supermercato. Penso che parlare di società multiculturali sia un modo elegante per parlare di società con un alto tasso di disuguaglianza, in cui le persone sono in situazioni molto differenti tra loro.

La cultura è come l'identità, si trasforma continuamente; è il discorso che ho già fatto quando ho parlato della mia storia personale.

Identità e cultura sono delle nozioni relative, relative ad una storia, relative ad una posizione ma che sono in continuo movimento. Ciò che voglio dire è che identità e cultura sono delle nozioni mobili con una grande plasticità e quindi bisogna fare attenzione a fissarle in schemi definiti poiché, in quel caso, cambierebbero natura. D'altronde tutti i valori sono relativi, voglio dire che nulla può essere definito chiaramente e per sempre; la storia ci aiuta a comprendere come definire le cose, ma tutto è in continuo divenire, l'unica cosa che non muta sono i valori.

Per quanto riguarda il tema dell'industria culturale, il discorso ritorna sul ruolo fondamentale giocato dalla tecnologia nella produzione dell'arte: l'esempio del cinema è quello più calzante poiché il cinema è una forma d'arte e nello stesso tempo è un'industria. Nessuno ha dei dubbi che il cinema sia un'arte, ma ci si può interrogare su cosa susciti in ogni osservatore ciò che si osserva quando si è al cinema.

Il problema è che oggi l'estrema concentrazione dei prodotti culturali crea una sorta di confusione in noi che siamo i riceventi: la nostra capacità di critica si abbassa notevolmente, storditi come siamo dall'enorme flusso che l'industria culturale ci sottopone. Questo è un problema fondamentale che riguarda l'arte oggi: l'arte mercificata cessa di essere arte nel suo significato originario.

Il problema è che il sistema dell'industria culturale è oggi molto forte e difficilmente si può sfuggire ai suoi tentacoli, gli artisti che contestano questo sistema sono schiacciati dal sistema stesso. Visto che sono in Italia mi viene facile portare come esempio il sistema italiano con il sig. Berlusconi e il suo modo di gestire le sue televisioni; mi verrebbe da ridere ma purtroppo c'è poco da scherzare quando si parla del sig. Berlusconi e delle sue maniere poco ortodosse.

Le religioni sono state tra i primi sistemi ad approfittare di Internet per veicolare i loro messaggi: a New York ad esempio sono nati dei siti ebraici che diffondono i loro precetti religiosi. Non so se la narrazione orale valga anche in un'epoca fortemente influenzata da Internet, certo è che la rete viene usata un po' da tutti per veicolare idee e discorsi (ad esempio i terroristi islamici la usano per proclamare ed incitare alla Guerra Santa, mentre il presidente Bush la usa per proclamare la guerra al terrorismo). Posso dire con sicurezza che Internet è un mezzo, è uno strumento terribile di propaganda.

IV. Il turismo e la mondializzazione

Il turismo illustra in modo esemplare alcuni aspetti della surmodernità. Esso è evidentemente influenzato dalle nuove possibilità di circolazione planetaria, l'apertura dell'intero pianeta al turismo è rafforzata dalla circolazione delle informazioni e delle immagini. Lo stesso tema può dunque essere affrontato da diverse angolazioni: il turismo è una industria, radicata ormai in ogni parte del mondo.

Innanzitutto bisogna distinguere tra due dimensioni di turismo: turismo come viaggio e turismo come espressione di un altro rapporto con la storia, nel senso che i turisti vanno a vedere ciò che fa parte della storia.

Per quanto riguarda la prima dimensione, i turisti vanno a vedere quello che hanno già visto in immagine (sui *dépliants*, in internet) e una volta che essi sono arrivati lì girano una sorta di film attraverso le foto, le riprese con la videocamera, ecc. Il turismo quindi diventa una questione d'immagine: la stessa realtà è un'immagine.

Quando facciamo una foto ad un monumento ad esempio, noi lo spettacolarizziamo, nel senso che mettiamo in immagine un qualcosa che è già un'immagine.

D'altronde l'immagine è oggi imperante; nel mondo globalizzato l'immagine è onnipresente. Vorrei fare un esempio che riguarda l'architettura: se pensiamo a *Times Square* ci accorgiamo immediatamente che gli enormi schermi presenti nella piazza non sono dei semplici oggetti presenti lì momentaneamente, bensì essi fanno ormai parte dell'architettura della piazza, un'architettura che quindi si fonde con l'immagine. Gli schermi non possono essere separati dal palazzo che li sostiene: sono una cosa sola. L'immagine quindi è, nella nostra vita quotidiana, imperante. Troviamo degli schermi ovunque: negli aeroporti, nelle stazioni ferroviarie, nelle auto, nelle case, persino negli autocarri. Non ho dubbi che a breve inizieremo a dialogare con queste immagini/schermi che ci circondano e si inizieranno a vedere in giro delle persone che parlano con la propria automobile.

IV.1 Spazio e immagine

Due cose sono, secondo me, da sottolineare per quel che riguarda il rapporto tra spazio e immagine:

1) lo spazio in cui viviamo è costantemente sorvegliato, nel senso che tutto viene controllato, ripreso, tenuto sotto osservazione. Qualsiasi nostro movimento è come se fosse seguito da qualcuno che ci controlla nell'ombra e ciò è reso possibile grazie alla tecnologia. 2) la natura in cui viviamo è molto bella ma nello stesso tempo ci è così estranea poiché essa viene mediatizzata da tutti gli artifici tecnologici che oggi abbiamo a disposizione. A tal proposito pensiamo ai piccoli villaggi di provincia che sembrano essere ancora immacolati e nei quali si scopre poi l'albergo ultramoderno con il centro benessere, oppure pensiamo ai parchi di divertimento come Disneyland in cui la natura recita solo la parte di comparsa e nel quale tutto è immagine o riproduzione di immagini presenti solo nella fantasia o in altre epoche storiche.

Vorrei fare alcune riflessioni sul turismo: io non amo il turismo di massa, lo considero inutile, in quanto bada solo alla quantità. Le persone che fanno turismo cercano di rispondere alla loro esigenza di conoscere e scoprire il mondo, tuttavia spesso questa esigenza è mascherata dal dovere di viaggiare per apparire.

D'altra parte il viaggio è anche un'occasione per ritrovarsi che bisogna tenere presente. Quando si viaggia si formano piccoli gruppi di turisti che, attraverso il viaggio, si

ritrovano tra loro e si ritrovano anche con se stessi. Il tema del viaggio come mezzo di ritrovo è una dimensione importante da tenere presente.

Per quanto riguarda invece la seconda dimensione del turismo, c'è da considerare che spesso i turisti vanno a visitare luoghi che hanno fatto parte della storia in quanto lì si è verificata qualche guerra o qualche avvenimento importante. In questo caso il viaggio è l'occasione per essere lì sul posto e in qualche modo per modificare il proprio rapporto con la storia.

A tal proposito penso che l'umanità possa prendere coscienza della propria stupidità anche quando i luoghi di tragedie storiche si trasformano in luoghi di turismo: pensiamo al muro di Berlino, alla linea *Maginot* che in Francia si può visitare, a *Ground Zero*, allo stesso Iraq. Questo processo è positivo in quanto il turismo diventa mezzo di diffusione e conservazione della memoria storica.

Altro riferimento è il mio libro sulle rovine (Augé, 2004b), infatti vi si trova una riflessione sul tempo e più precisamente sul contesto spazio-temporale in qualche maniera, attraverso l'esempio del turismo.

Quel che ci colpisce nello spettacolo delle rovine – anche quando l'erudizione pretende di farlo raccontare alla storia, o quando l'artificio di suono e luci le trasforma in spettacolo, è la loro capacità di fornire il senso del tempo, senza riassumere la storia e senza concluderla nell'illusione del sapere o della bellezza. Vale a dire che le rovine non sono né capaci di ricostruire la storia che si è accumulata dentro di esse, né trasformano questa storia, e tuttavia c'è qualcosa del tempo che si percepisce attraverso lo spettacolo delle rovine.

Ma molto spesso noi vediamo che le rovine sono rappresentate nel presente come un'immagine: sono un obiettivo, un luogo, un prodotto per il turismo.

C'è poi un legame storico in particolare tra turismo e guerra: penso al Vietnam e a **Den Bien Phu (?)** che oggi inizia ad essere visitata da turisti.

In generale penso che possiamo distinguere tra diverse forme di spostamenti, per così dire: l'esodo, l'esilio, lo spostamento, la liberazione, ecc. Quindi penso che esista una dimensione turistica della guerra anche se bisogna distinguere tra paesi e paesi e tra guerra e guerra.

Per analizzare gli spostamenti attuali però bisogna considerare l'ambiguità che sta al cuore di molte situazioni di "viaggio", che non sempre sono piacevoli nel senso che non sempre il viaggio è turistico in quanto molte volte è dovuto a cause di forza maggiore.

IV.2 Turismo e viaggio: il turbamento della memoria

A questo punto vorrei proporre qualche riflessione sul tema turismo-viaggio, in quanto il viaggio è un tema che supera il turismo ma, nello stesso tempo, quest'ultimo include il viaggio.

Quando si parla di viaggio si pensa automaticamente ai viaggiatori, agli esploratori: pensiamo agli uomini che scoprirono l'America, a tutto ciò che questa scoperta causò sia per quanto riguarda il lato positivo che quello negativo.

Il viaggio stesso, il viaggio individuale, che cos'è fondamentalmente? Penso che sia il desiderio di fare la prova dell'altro. Il viaggiatore parte per spirito di avventura e di scoperta ma il suo obiettivo fondamentale è quello di trovare altri uomini. Penso sia questa la dimensione simbolica del viaggio, la sua dimensione più esaltante.

Incontrare l'altro può essere un'esperienza traumatizzante: pensiamo a molti conquistatori che si sono "difesi" dall'incontro con l'altro sterminando gli indigeni. L'incontro con l'altro è un'esperienza esaltante, ma non è un'esperienza facile: l'altro può rappresentare uno specchio nel quale non si ha voglia di guardare.

Sull'estraneità dell'altro e sul turbamento della memoria, come scrive Freud, che questo incontro può causare, ci sarebbe molto da discutere; ma a me interessa sottolineare come l'incontro con l'altro sia possibile solo grazie al viaggio e ad un'esperienza quindi di spostamento.

Il punto è che con il viaggio ci spostiamo da una situazione, da un ambiente familiare ad un altro che familiare non è; ci troviamo in una zona non conosciuta in cui ci sentiamo estranei e nella quale l'altro rappresenta ai nostri occhi il non conosciuto.

Il tempo del viaggio non è chiaramente il tempo della vita quotidiana. Quando sono arrivato a Cosenza ad esempio ho fatto un qualcosa di extra quotidiano, che ha spezzato la mia routine quotidiana, che ha mi creato un rapporto differente con la dimensione temporale, che ha fatto scattare in me un meccanismo memoriale a riguardo delle persone che ho incontrato qui.

Pensiamo ad Ulisse, il viaggiatore per eccellenza. Egli senza dubbio amava la guerra e amava anche i grandi viaggi, tuttavia la sua odissea ha rappresentato l'impossibilità del ritorno al passato che è una caratteristica intrinseca del tempo. Egli ritorna a Itaca e nessuno, a parte il suo cane, lo riconosce; il passato non può tornare, il tempo prosegue per la sua strada.

Penso che il rito e i rituali, termini così importanti per gli antropologi e che indicano una sorta d'inizio, di un qualcosa che va ad incominciare, collimano bene con il tema del viaggio: uno dei piaceri di quest'ultimo è il tempo che lo precede, l'attesa prima della partenza, la *suspence* che avvolge il viaggiatore quando ancora non è in viaggio.

E lo stesso discorso vale per il ritorno anche se in quel caso manca l'entusiasmo ma è la tristezza a farla da padrone. Quindi nel viaggio, anche in quello più banale, ci sono molte dimensioni temporali che non sono facilmente distinguibili e che a volte assumono un aspetto poetico: l'amore, la morte, il racconto.

Pensiamo a Proust quando scrive nella sua *Recherche* che non vorrebbe più innamorarsi per non dover nuovamente rivivere la morte dell'amore che gli dimostra inequivocabilmente la sua dimensione caduca. L'esperienza dell'amore è un'esperienza di morte. L'amore quindi come un viaggio già acquistato e che non può più essere restituito. In questo contesto gioca un ruolo fondamentale il racconto poiché grazie ad esso possiamo riordinare e dare un senso alla nostra esperienza.

Penso a Flaubert il quale, prima d'iniziare il suo viaggio verso l'Oriente, scrive a sua madre: "Oh quanto tempo passeremo insieme quando sarò ritornato e ti racconterò tutto del mio viaggio". In questo senso il viaggio termina per quel che riguarda la dimensione fisica ma continua per quel che riguarda la dimensione orale-narrativa.

Chateaubriand scrive che "il viaggio è un'esperienza da raccontare". Per fare un esempio basti pensare ai filmati o alle foto che vediamo quando un amico torna da un viaggio: è come se si rivivesse l'esperienza itinerante narrandola e, in questo caso, illustrandola (il rapporto con l'immagine assume in questo caso un ruolo principale nel supporto alla narrazione); in quest'ultimo caso si crea anche un legame solidale con colui che narra e che ha vissuto l'esperienza del viaggio.

IV.3 Utopia del turismo ed ambivalenze

Per quanto riguarda il turismo vorrei far notare tre ambivalenze: turismo da una parte e migrazioni dall'altra: i ricchi viaggiano per divertimento i poveri sono costretti a farlo per necessità. C'è inoltre un'impossibilità di movimento e quindi di turismo per molte popolazioni vittime di catastrofi naturali che le hanno confinate in una zona ben definita dalla quale, anche volendo, non possono muoversi.

La seconda ambivalenza riguarda il tema dell'opposizione locale/globale, in quanto i paesi che sono considerati come maggiormente turistici sono quelli maggiormente tradizionali, maggiormente radicati nella propria storia e nelle proprie caratteristiche. L'ultima ambivalenza riguarda le mete del turismo che sono a tempo determinato nel senso che oggi va di moda una particolare destinazione mentre domani ne emergerà un'altra; si crea quindi una sorta di turismo modaiolo difficilmente prevedibile.

Mentre il turismo consiste in un'andata e in un ritorno che avvengono di solito in breve tempo, le migrazioni consistono in un solo viaggio d'andata a lungo termine.

In rapporto ai turisti possiamo classificare tre tipi di paesi. Ci sono dei paesi che accolgono i turisti ma che non producono turisti: si pensi ai paesi dell'Africa, dell'America latina, dell'Asia; ce ne sono altri che accolgono turisti e ne producono a loro volta: si pensi ai paesi dell'Europa; e infine ci sono paesi che producono turisti ma non ne accoglierebbero e questi ultimi sono quelli maggiormente difficili da identificare.

Tirando le somme e ritornando alla questione iniziale penso il turismo abbia una dimensione utopistica: l'utopia del turismo è che tutti possano essere turisti e possano fare turismo. Questa è un'utopia perché l'attuale netta divisione tra paesi poveri e paesi ricchi non permette a tutti di viaggiare per turismo.

IV.4 Voyeurismo, turismo estremo e conoscenza

C'è una cultura del voyeurismo alimentata dalla televisione, che alimenta il gusto di guardare l'altro, una cultura dell'esibizionismo. E questo si rispecchia anche in certe forme di turismo, o di immagine dell'altro.

Il caso delle foto dei maltrattamenti ai prigionieri iracheni ad Abu Ghraib mi sembra che faccia parte di questa cultura dell'immagine, di una simulazione di innocenza.

In un altro contesto, quello della colonizzazione, mi ricordo delle foto della Costa d'Avorio che raffigurano i francesi insieme alle popolazioni indigene, in cui la testa del prigioniero è mostrata come trofeo.

Il turismo estremo contiene un'idea della sofferenza, di sperimentare pericoli che non si verificano normalmente. Sono spesso i giovani a praticarlo, c'è un'idea della ricerca. C'è sempre un oggetto al centro: al centro dell'attenzione, della tortura, dello sguardo.

Il fatto che le immagini di sacrificio e di martirio siano oggi così pervasive ha un ruolo: la visione costante del martirio detiene un ruolo nel creare conoscenza e nel riconoscere dei ruoli. Le immagini creano un effetto di normalità, ma questa non è una spiegazione, fa parte del contesto considerare eroico il suicidio ma come tutto ciò avvenga resta un enigma.

D'altro canto, c'è un altro rapporto tra turismo e conoscenza. Il turismo di massa organizzato offre ai giovani dei prodotti (sole, paesaggio, mare) e soddisfa le curiosità sul paese. Le cose sono organizzate in modo tale che i giovani abbiano l'illusione della conoscenza. Ad esempio, nell'ambito dei club come il Club Méditerranée si programmano le visite a luoghi e curiosità locali, ci sono gruppi folcloristici che ballano: tutto è concepito perché il turista si appropri di una conoscenza. Il turista porta avanti il sentimento di aver compreso, capito, visto qualche cosa che lo ha arricchito. Ma è un'illusione che si alimenta di stereotipi.

Infatti c'è un rapporto tra conoscenza e riconoscimento: oggi per via delle immagini da cui siamo circondati, spesso ciò che conosco, lo riconosco ancora prima di conoscerlo. Questo è vero per i personaggi celebri della televisione: Bush lo conosco perché riconosco il suo volto. Nell'organizzazione del sistema turistico c'è un effetto simile.

Le immagini dei luoghi sono note ancora prima di arrivarvi, ad esempio Rio de Janeiro. Si pensa di conoscere perché si è visto quel paesaggio da qualche altra parte e lo si riconosce, quindi si pensa di conoscerlo.

Ci sono poi forme di turismo intellettuale, ad esempio le conferenze che si svolgono anche entro circuiti turistici. L'archeologia offre un prototipo di questo tipo di turismo.

Molti circuiti turistici concepiti all'interno di questo tipo di organizzazione nei paesi in via di sviluppo o paesi con problemi sono delle organizzazioni militanti ma questa non è la regola all'interno del sistema turistico.

IV.5 Viaggiatori e turisti nel turismo di massa

Il viaggiatore resta, i turisti ritornano a casa: c'è un sentimento di permanenza, come nel romanzo da cui è stato tratto "Il tè nel deserto".

Nel turismo di massa più popolare i turisti sono – nella loro testa – viaggiatori: lo spostamento che essi sperimentano è simile al viaggio, fanno fotografie e filmati che rivedono al loro ritorno, e che sono strumenti del loro racconto, e del loro ricordare il passato. Questo è un modo per trasformare l'esperienza: non per dimenticarla, ma per modificarla e ricostruirla.

Però il turismo e il viaggio non coincidono: il viaggio è un'esperienza di incontro dell'altro, il turismo è soprattutto incontro con stereotipi. Spesso nel turismo non c'è l'esperienza esistenziale che caratterizza il viaggio solitario. Tuttavia il turista ha aspettative, desideri e sperimenta relazioni temporali simili a quelli del viaggiatore di lusso, del viaggiatore del passato. Il viaggio dell'individuo solitario, come nel XIX secolo i viaggi di formazione dei giovani borghesi, il viaggio di formazione contiene quest'idea che i giovani si formino attraverso l'esperienza del viaggio. Il viaggio ha una dimensione temporale, il viaggio è l'oggetto del racconto.

Concludendo, c'è più di una semplice opposizione tra il turismo e il viaggio.

Riferimenti bibliografici

AUGÉ, M. (2004a), *Perché viviamo?* Meltemi editore, Roma.

AUGÉ, M. (2004b), *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Bollati Boringhieri,

AUGÉ, M. (1993), *Non luoghi. Per un'introduzione all'antropologia della surmodernità*, Eleutera editrice, Milano.

LÉVI-STRAUSS, C. (1965), Introduzione all'opera di Marcel Mauss, in MAUSS, M. (1965), *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino.

LYOTARD, F. (1991), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*. Feltrinelli, Milano.

MAUSS, M. (1965), *Teoria generale della magia ed altri saggi*, Einaudi, Torino.

VIRILIO, P. (2000), *La bomba informatica*, Raffaello Cortina editore, Milano.