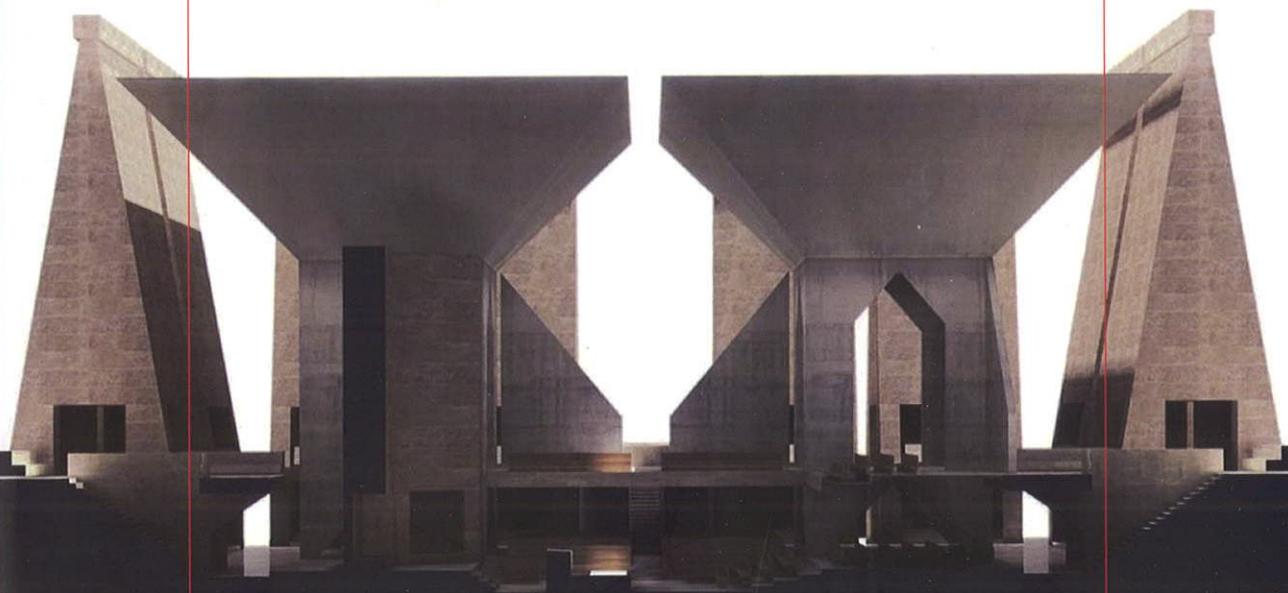


ABITARE POSSIBILE

ESTETICA, ARCHITETTURA, NEW MEDIA

A CURA DI PINA DE LUCA



Indice

- VII Introduzione
di Pina De Luca

I. ABITARE: ALL'INCROCIO DEI LINGUAGGI

- 1 Il pianeta come luogo
di Marc Augé
- 9 Tensione di superficie, spazio dello schermo
di Giuliana Bruno
- 27 Cinque variazioni su media, film e spazio
di Francesco Casetti
- 43 *Spatial imagination* e segni dei tempi
di Giacomo Marramao

II. STRATEGIE DELLA POSTMETROPOLI

- 63 Musei performativi, musei ipotetici. I musei del futuro prossimo
di Andrea Viliani
- 77 Abitare futuro. Pratiche e retoriche dell'architettura
di Marco Biraghi
- 85 Città rifugio, città ribelli e la città a-venire.
Il diritto alla città tra neoliberalismo e austerità
di Giovanna Borradori
- 103 In viaggio verso la città a venire. Da Deleuze a Koolhaas a/r
di Francesco Vitale

III. SENSI METROPOLITANI

- 117 Vieni a vivere da me. La seduzione degli schermi oggi
di Mauro Carbone
- 129 Abitare la “storia naturale della distruzione”: memoria, elaborazione,
montaggio nell’*Atlas* di Gerhard Richter
di Angela Mengoni
- 149 Modificazioni dell’esperienza estetica tardo-moderna
di Federico Vercellone
- 159 L’urbanità automatica
di Bernard Stiegler

IV. POLITICHE DELL’INTERATTIVITÀ

- 167 Mediashock
di Richard Grusin
- 181 Virtuale e abitare possibile
di Roberto Diodato
- 195 Il gioco nomade. La nuova ludicità e l’adattamento all’ambiente
fatto di umani e macchine “pensanti”
di Peppino Ortoleva
- 211 Intervista ad Andrea Molino
a cura di Dario Cecchi

Città rifugio, città ribelli e la città a-venire

Il diritto alla città tra neoliberalismo e austerità

Giovanna Borradori

L'accelerazione e intensificazione dei processi di globalizzazione trasformano non soltanto le città-mondo, teorizzate da Saskia Sassen, ma tutte le città del mondo in nodi di accumulazione di capitale finanziario e simbolico. Controllando l'accesso alle risorse urbane e determinando l'organizzazione della vita, la circolazione globale dei capitali al tempo stesso crea e svuota la città di ogni identità collettiva. Gli stili di vita legati all'esperienza metropolitana sono ormai nicchie di mercato: da un lato, guidano la speculazione edilizia nella costruzione di comunità variamente cintate; dall'altro, sono il fulcro dell'industria turistica che impacchetta centri storici e skylines, da Cordoba a Dubai, nello stesso modo in cui vende favela tours a Rio de Janeiro. Se è vero, quindi, che la città non è mai stata tanto vulnerabile agli imperativi sistemici del mercato quanto oggi, è sorprendente che continui a essere il luogo in cui le trasformazioni sociali e politiche più profonde giungono alla superficie. Da Piazza Tahrir a Zuccotti Park, la domanda cruciale è dunque la seguente: che cosa preserva la città come spazio di dissenso? Judith Butler sostiene che quello che vediamo, sentiamo e apprendiamo ci mobilita solo se ci trasporta altrove, in una realtà di cui non siamo noi il centro. La tesi di questo saggio è che, in quest'era di politiche neo-liberiste dell'austerità, sia un certo senso di espropriazione, e non di riconoscimento o di identità, che mantiene la città come cardine di resistenza, di rifugio e di ribellione.

In un racconto del 1974 di Ursula le Guin, intitolato *Quelli che si allontanano da Omelas*,¹ una città sta celebrando la Festa dell'Estate. Il sole splende nel cielo azzurro, le barche ancorate nel porto sono cullate da una leggera brezza e cortei di gente felice scorrono come fiumi per le strade, mentre musica, danze e ghirlande di fiori intrattengono giovani famiglie e coppie di anziani che passeggiano all'ombra degli ampi viali alberati.

Omelas sembra una città delle favole, remota nel tempo e nello spazio, una di quelle immagini ancorate nel "c'era una volta". Ma chi sono davvero queste gio-

vani famiglie e queste coppie di anziani? È poi così facile dare un volto alla gioia? Con un colpo di mano degno di Don De Lillo, Le Guin ci chiama in causa, noi lettori, chiedendoci di smascherare gli spazi più riconoscibili e persino quelli del "c'era una volta". Forse, sarebbe meglio che ve la immaginaste da soli questa bella città ridente, ci suggerisce la scrittrice, proprio «come ve la suggerisce la fantasia, ammesso che sia all'altezza della situazione, perché di certo non posso accontentarvi tutti». Per poi, appena dopo averci stuzzicato a dubitare della cornice idillica di Omelas, lasciarci di stucco, perché quello che vediamo o crediamo di vedere è solo il palcoscenico, la favoletta ingannevole di una realtà terribile.

La rivelazione ci assale come una conflagrazione improvvisa, una bomba i cui frammenti ci lacerano ogni residuo di familiarità e di conforto, di condivisione e di empatia. La felicità e il benessere di Omelas dipendono infatti da una nicchia imperdonabile di abuso e di abbandono: un bambinetto sporco e maltrattato che vive rinchiuso in uno sgabuzzino delle scope, senza luce né finestre.

Le Guin colloca l'angusto ripostiglio nella cantina di uno degli edifici principali della città. Non ci dice se si tratta di un edificio pubblico o di un'elegante residenza privata. L'unico fatto certo è che il bugigattolo è fuori campo visivo, ma acutamente presente alle coscienze di tutti i cittadini capaci di discernimento. La piccola prigioniera è uno spazietto umido e ammuffito, appena un metro di lunghezza e poco meno di larghezza con la porta sempre chiusa. Sebbene abbia probabilmente dieci anni, il bambino nudo e malnutrito che vi è rinchiuso non sembra averne più di sei.

Come ci è finito? Chi se ne occupa? Chi ha voluto una misura tanto barbara? La verità è che non ne sappiamo molto. Il racconto è telegrafico, assomiglia al bollettino di un disastro appena accaduto. Da cronista fedele, Le Guin non immagina scenari e motivazioni, preferendo i particolari, i frammenti della fisicità di questa situazione che, per quanto incresciosi, illuminano la condizione di privazione estrema in cui vive il bambinetto. Per esempio, che questo stecchino di essere umano «è così magro che le sue gambe non hanno polpacci; il ventre è gonfio; vive di una mezza ciotola di farina di granturco e di grasso al giorno. È nudo. Le natiche e le cosce sono una massa di piaghe infette, perché sta seduto di continuo nei suoi escrementi». Al posto di accudirlo, i guardiani gli urlano contro e lo prendono a calci quando vogliono che si sposti.

Come tutti gli incarceramenti ancora in corso, anche questo ha avuto comunque un decorso. Per un certo periodo il piccolo prigioniero sperava di essere liberato e quindi piangeva, urlava, e a intermittenza prometteva che sarebbe stato buono. Ma anche la speranza alla fine svanisce e si trasforma in rassegnazione.

Nel momento in cui Le Guin lo coglie, anziché piangere e promettere il piccolo al massimo gemo e gesticola in modo un po' animalesco.

I grugniti e le piaghe sono tutto ciò che gli abitanti della ridente cittadina di Omelas riescono ad afferrare dell'abitante dello sgabuzzino. Alcuni vogliono rendersi conto di persona e l'hanno visto, molti si accontentano di sapere che è lì. Tutti comunque, inclusi i bambini appena raggiungono l'età del comprendonio, sono consapevoli del fatto che il piccolo prigioniero *deve* restare rinchiuso, perché «la bellezza della loro città, la tenerezza delle loro amicizie, la salute dei loro figli, la saggezza dei loro dotti, l'abilità dei loro fabbricanti, perfino l'abbondanza dei loro raccolti e il benigno clima dei loro cieli, dipendono interamente dall'abominevole infelicità di quel bambino».

Le Guin ci avvisa che gli individui che si decidono a vederlo ne escono devastati. Mentre la stragrande maggioranza se ne va piangendo, alcuni ne escono avvolti da una rabbia senza lacrime. Senza eccezione, tutti empatizzano con l'orrore. Come è possibile, per qualsiasi essere umano che si voglia ancora definire tale, accettare le mostruose sofferenze di un bambino? Eppure di fronte alla propria impotenza le persone provano a razionalizzare: vale la pena di sacrificare la felicità di migliaia di persone per quella di uno solo? E se i danni causati da questa condizione di sofferenza e privazioni fossero irreversibili? Forse il bambino non è più recuperabile. Forse non c'è più nulla da fare. E in questo modo, lentamente, l'accettazione si fa strada.

Poi però ci sono quelli che questa situazione non riescono proprio ad accettarla, e questa secondo Le Guin è la cosa più incredibile di tutte. Talvolta succede che un adolescente che era andato a vedere il bambino non torna più a casa. Sono soprattutto adolescenti, anche se, di tanto in tanto, ci sono anche un uomo o una donna di età più avanzata che dopo aver pianto per un giorno o due letteralmente si dileguano nel nulla. Giovani o meno giovani, quelli che spariscono escono in strada e s'incamminano soli per le vie immerse nell'oscurità, lasciandosi alle spalle le belle porte maestose che una volta garantivano la sicurezza dei cittadini. Dove vanno? Le Guin ammette che quelli che abbandonano Omelas si dirigono verso «un luogo ancora meno immaginabile, per molti di noi, della città della gioia. Non posso descriverlo. È possibile che non esista. Ma sembra che loro sappiano dove stanno andando, quelli che si allontanano da Omelas».

Sviando l'ipotesi che il suo racconto sia una nota a piè di pagina ai *Fratelli Karamazov*, che è, come è noto, un'opera fortemente incentrata sul tema del capro espiatorio, Le Guin ha confessato che il nome della città protagonista del suo racconto, è il palindromo di Salem, O(regon). L'idea di questo nome, Ome-

las, le venne appunto in Oregon, in una luminosa mattina d'estate mentre risaliva in macchina la costa occidentale degli Stati Uniti. Guardando un segnale stradale che indicava "Salem" prima di fronte e poi invertito nello specchietto retrovisore Le Guin ha immaginato Omelas, che, se non è un riferimento a Dostoevskij, non è certo un luogo qualsivoglia: perché fu a Salem, anche se in Massachusetts e non in Oregon, che l'Inquisizione americana incarcerò, perseguì e bruciò sul rogo decine di persone accusate di stregoneria.

In ciò che segue, vi propongo una breve riflessione sulle strade di Salem e di Omelas, cioè sulle condizioni di possibilità e di impossibilità, sulla promessa e la sconfitta dell'abitare metropolitano oggi. Vorrei passeggiare per le strade piene di sole, dove i comuni cittadini vivono nell'alone che circonda le luci dello spettacolo. Ma vorrei anche inerpicarmi nella direzione opposta, per quelle vie che, sul fare della notte, conducono gli *indignados* fuori città. Passeggiando avanti e indietro, sia per le strade illuminate e popolate che per quelle buie e solitarie, cercherò di descrivere i volti e i gesti che rendono l'esperienza metropolitana così doppia: da un lato, sottomessa, docile e obbediente ai dettati dell'*austerità* neoliberal, dall'altro, ribelle e disobbediente, capace di sfidare, e persino sovvertire, i parametri totalizzanti dell'uniformità del mercato. Questa ambiguità irriducibile, vorrei suggerire, mantiene la città come cardine di resistenza e di rifugio dalle molte forme di controllo biopolitico distintive della nostra epoca che il tardo Michel Foucault ha chiamato governamentalità.

Intendo sottolineare come uno dei meccanismi cruciali del funzionamento *neoliberal* sia una retorica millenaria del sacrificio e dell'amore sacrificale, incrementata dalla traduzione della solidarietà e del conflitto sociale nella logica binaria del debito e del credito. Questa convergenza del religioso e dell'economico è lo sfondo sul quale le nazioni, così come le città, vengono ricostituite come società per azioni. È solo in questo contesto che sembra ragionevole impoverire la parte più vulnerabile della popolazione, riducendo i servizi sanitari, le pensioni minime e gli assegni di disoccupazione. È sempre solo in questo contesto che tagliare i fondi alla pubblica istruzione e alle istituzioni civiche e culturali, dai teatri ai musei e le biblioteche, viene presentato come "danno collaterale".

Al fine di esaminare le implicazioni etiche della città *neoliberal* chiamerò in campo il tropo testamentario della città-rifugio, che è all'origine di tutta la legislazione sul diritto di asilo dei rifugiati. Secondo l'Antico Testamento, Dio incaricò Mosè di fondare sei città designate a offrire asilo all'omicida colposo, cioè a colui che «uccide il suo prossimo senza volerlo».² La città-rifugio è anche l'argomento di una delle letture talmudiche di Emmanuel Lévinas e, attraverso Lé-

vinas, è diventata una figura importante della riflessione di Jacques Derrida sul cosmopolitismo, la *governance* globale e il ruolo principe della città come forma di sovranità alternativa allo stato-nazione.

Per entrambi, Lévinas e Derrida, la città-rifugio è una figura ambigua che, come tutta la legislazione sui diritti umani, è sospesa tra idealismo e ipocrisia. Per Lévinas, la città-rifugio è l'emblema morale dell'ipocrisia della città liberale in cui tutti commettiamo involontariamente crimini terribili in quanto cittadini di democrazie basate su strutture di oppressione e ineguaglianza, sia a livello nazionale che geopolitico. Per Lévinas, quindi, Omelas è un esempio classico della città-rifugio. Per Derrida invece l'immagine della città-rifugio rappresenta la possibilità di un altrove rispetto alla *polis*, una città oltre la città, un'impossibile città a-venire. Una lettura derridiana del racconto di Le Guin vorrebbe che gli adolescenti che abbandonano Omelas sono la promessa della città oltre la città. Incapaci di sostenere il peso morale del bimbo abbandonato, i giovani che lasciano le case in cui sono cresciuti si dirigono verso questo altrove rispetto alla città della gioia, o della finta gioia: della gioia spettacolarizzata e celebrata come collante dei rituali di Omelas.

Come dunque immaginarsi questo altrove della città a-venire? Stando al racconto di Le Guin, la cui ispirazione mi pare profondamente derridiana, questo altrove è «ancor meno immaginabile per noi della città della felicità». Forse nemmeno esiste, osserva Le Guin, nonostante i giovani che lo cercano lo sentano intuitivamente, nei loro corpi, mentre si allontanano dalla città. In questo senso è un altrove diverso dalla tradizione utopica moderna, che va dall'isola atlantica di Thomas Moore alle derive dei Situazionisti, poiché in entrambi questi casi l'altrove si identifica in uno spazio-altro, rurale o puramente giocoso. L'altrove degli *indignados* di Omelas, ovvero della Salem *neoliberal*, propongo di collocarlo nell'esperienza dell'*occupazione*. L'occupazione così come è stata vissuta dai recenti movimenti di protesta in Medioriente, in Europa e negli Stati Uniti non è semplicemente l'interruzione delle normali funzioni di un'istituzione o di un organismo, ma sottende una decostruzione dell'*oikos*, il cuore della metafisica gerarchica della *polis*. In particolare, ciò che mi pare saliente e comune a questa recente ondata di occupazioni è un nuovo senso della folla vissuta come assembramento di corpi, di una nuda umanità, che fisicamente e mediaticamente si espone nella sua vulnerabilità e precarietà.

Per questa folla, dirigersi fuori dalla città *neoliberal* e incamminarsi verso la città-a-venire significa dar voce all'espropriazione di tutti i suoi marchi di riconoscimento. Questa folla emerge quindi come *polis sfigurata*, espropriata di ogni

segno di appartenenza e di legittima proprietà. Da Zuccotti Park, nel cuore di Wall Street, al Pearl Roundabout, un incrocio di superstrade ai margini del Business District di Manama, nel Bahrein, occupare significa affermare la propria esperienza di espropriazione (*dispossession*), mediante l'esposizione della nuda presenza di una massa di corpi sul selciato della strada. L'ingombro di questi corpi, che si sono ammassati sui marciapiedi delle città ribelli ai quattro angoli del pianeta, è un atto di protesta da parte di chi mette il proprio corpo a rischio, ma anche in nome di chi esiste oltre i confini della visibilità, della rappresentazione e della riconoscibilità politica, sociale e mediatica. Questa "alleanza" di folle cittadine, come la chiama Judith Butler,³ include gli stranieri, i migranti, i *sans-papiers*, gli *squatters*, i senza-casa, i disoccupati, i precari, i disabili, i privi di assicurazione, i rifugiati, gli esiliati, i deportati, e tanti altri.

Il neoliberalismo come razionalità politica

La nozione di neoliberalismo, inteso come razionalità politica, si basa su una profonda trasformazione nella relazione fra mercati, stati e società civile. Come è stato ampiamente teorizzato, il progetto *neoliberal* si incentra sulla privatizzazione a tappeto dei beni dello stato, sulla *deregulation* dei meccanismi di controllo a tutti i livelli, dall'istruzione all'ambiente, dalla finanza al lavoro, e su una ridistribuzione asimmetrica della ricchezza attraverso una politica fiscale che favorisce i più abbienti. Ciò che passa troppo spesso inosservato è invece l'idea che il mercato ripaghi in modo naturale le persone in funzione del loro valore reale.⁴

La mia analisi ruota intorno al riconoscimento che il neoliberalismo rappresenta un vero e proprio cambio di paradigma nelle relazioni tra il settore produttivo e quello politico. Il panorama del tardo Novecento ha visto l'accelerazione e l'intensificazione dei processi di privatizzazione selvaggia, che da un lato hanno reso la politica sempre più schiava di gruppi di interesse commerciali, più o meno esplicitamente gestiti dai lobbisti, e dall'altro hanno spinto i media nelle mani di imprenditori senza scrupoli, da Silvio Berlusconi a Rupert Murdoch, proiettati su scala transnazionale. La peculiarità del nuovo millennio sta invece in una nuova dimensione della privatizzazione, che è stata interiorizzata a livello capillare sia individualmente che collettivamente. Non solo le funzioni dello stato vengono appaltate ad aziende private, dalle prigioni all'esercito, e gli amministratori delegati di quelle stesse aziende diventano ministri e sottosegretari, ma il potere statale è, come ha notato Wendy Brown, «totalmente im-

brigliato nel progetto di accumulazione di capitale per mezzo di politiche fiscali, ambientali, energetiche, lavorative, sociali e monetarie, oltretutto in una serie infinita di misure di sostegno, e persino salvataggio, del settore privato».⁵

In questa prospettiva, il neoliberalismo è una forma di razionalità politica che «ha lanciato un assalto frontale contro i fondamenti della democrazia liberale, scalzando i suoi principi base del costituzionalismo, dell'eguaglianza giuridica, della libertà civile e politica, dell'autonomia politica e dell'inclusione universale utilizzando i criteri del mercato basati sulla proporzione tra costi e benefici, l'efficienza, il profitto e l'efficacia».⁶ Quindi non solo le garanzie costituzionali e lo stato di diritto, ma l'essere umano stesso viene tradotto nei termini della logica aziendale. Più che il trasferimento di potere decisionale dal settore pubblico a quello privato, il cuore del neoliberalismo consiste in una profonda trasformazione della sfera politica in cui ai principi democratici si sostituiscono principi imprenditoriali.

Facendo appello alla ragione di stato dei vecchi realisti, questa "democrazia di mercato" interpreta lo stato come attore e facilitatore del benessere finanziario globale. Essere cittadino di una democrazia liberale oggi è dunque una condizione simile a quella di un azionista passivo di un'azienda. Con la disintegrazione del *demos* nella nozione di "capitale umano" il cittadino è incoraggiato a vedere se stesso come soggetto radicalmente vulnerabile, la cui unica salvezza è nel progetto di "investimento su se stesso."

In uno scarto netto rispetto alla definizione classica dell'individuo come agente di bisogni che sono per definizione soggettivi, l'individuo *neoliberal* è "responsabilizzato" rispetto al benessere dell'economia globale. Responsabilizzarsi significa accettare la fine del modello fordista di lavoro e avere fiducia nelle forme di occupazione usa e getta: cioè in una forza lavoro sempre più flessibile, che viene assunta e licenziata a piacere. La peculiarità di quella che i critici francofortesi avrebbero chiamato la "mentalità" del soggetto *neoliberal* è che, invece di opporsi all'ingiustizia e di combattere per i propri diritti, dice a se stesso: «Sono un fallito», «Non lavoro abbastanza», «Non sono sveglio come lui o come lei».

Questo "cittadino responsabilizzato", che è forse la forma di governamentalità più distintiva del neoliberalismo, non potendo più contare sul principio universalistico di dignità kantiana, si deve invece adeguare alle esigenze della politica macroeconomica planetaria, all'interno della quale uno degli obiettivi principali, sia a livello individuale che statale, è la costruzione del *credit rating*. In questo modo, le esperienze più genuine dell'*homo politicus*, ovvero la solidarietà e il conflitto, sono tradotte nella logica binaria del credito e del debito propria dell'*homo economicus*.

Gli abitanti di Omelas hanno fatto pace con il loro essere indebitati, una condizione che è strutturalmente indistinguibile dall'essere vulnerabile e disponibile al sacrificio. Come in tutte le buone città *neoliberal*, anche a Omelas quelli che un tempo erano legami politici sono ormai ridotti alla gestione di danni collaterali: l'indifferenza alla sofferenza umana e l'abbandono sociale sistematico.

La città-rifugio

Poiché involontariamente complici dell'abuso del bambino rinchiuso nello sgabuzzino delle scope, dal punto di vista morale gli abitanti di Omelas sono per metà innocenti e per metà colpevoli. L'ambiguità di questa posizione è al centro della figura biblica delle città-rifugio che Mosè fonda per offrire riparo a coloro che uccidono accidentalmente il loro prossimo. Come esempio il Talmud presenta il caso di un'ascia che si stacca dal manico e colpisce un passante uccidendolo. Ciascuna delle sei città-rifugio bibliche deve essere fortificata e protetta dagli assetati di vendetta che altrimenti rivendicherebbero la loro perdita con la legge del taglione: occhio per occhio, dente per dente. Il periodo di residenza da rifugiato non è illimitato e si estende sino alla fine del pontificato dell'autorità rabbinica più alta nella città in cui è avvenuto il crimine, che nel linguaggio giuridico moderno corrisponde all'omicidio colposo.

Il ruolo delle città-rifugio è tuttavia più complesso di quanto può apparire in superficie. Se è vero che il richiedente asilo trova nella città-rifugio protezione da morte certa, la salvezza ha un prezzo molto alto: la separazione dal suo mondo di provenienza. La città-rifugio esonera l'omicida dal pagare in natura per il torto che ha inflitto, ma lo punisce attraverso la procedura che lo salva, perché l'asilo implica l'esilio. Le città-rifugio sono quindi sia ospitali che inospitali, luoghi di perdono da crimini che non avremmo mai voluto commettere e di punizioni mai esplicitamente sanzionate. La città-rifugio è così congegnata come una sorta di purgatorio morale, in cui l'identità del rifugiato rimane ambivalente e contraddittoria.

Lévinas è il primo a ricondurre la discussione sulle città-rifugio dall'ambito talmudico alla condizione contemporanea, che non a caso chiama "città liberale".⁷ Il passo che Lévinas prende in considerazione è Makkot 10a, in cui Mosè fonda tre città destinate ad accogliere l'omicida colposo. Le città-rifugio sono equipaggiate per ricevere e proteggere al meglio questa figura. Per esempio, devono essere protette da un servizio d'ordine, onde evitare che siano possibili atti di

vendetta, ma devono essere rigorosamente disarmate, cioè prive di oggetti contundenti nello spazio pubblico, per garantire che, se un parente della vittima dovesse infiltrarsi tra la popolazione, non potrebbe comunque portare a termine il suo piano. La collocazione topografica delle tre città-rifugio è anche oggetto di riflessione: esse debbono sorgere vicino a reti fluviali, e quindi commerciali, con un via vai sostenuto di scambi con l'esterno. L'anonimato del centro urbano con una frequente rotazione di abitanti è forse il contesto più adatto per l'esiliato, che si deve creare un mondo nuovo. Lévinas coglie l'importanza di questa raccomandazione biblica quando nota che l'idea del rifugio metropolitano non è il villaggio allargato ma la grande città, in cui un minimo di popolazione è assicurato da un meccanismo di incentivi all'immigrazione.

L'ambiguità di un crimine che non è veramente un crimine, di una sanzione che non è per intero una sanzione, definisce secondo Lévinas l'ambiguità morale in cui ci troviamo a vivere nelle città delle democrazie costituzionali dell'emisfero Nord, in cui siamo tutti omicidi colposi nella misura in cui partecipiamo a strutture di oppressione nazionali e geopolitiche, traendo dall'ingiustizia che queste strutture provocano quotidiano profitto. Un fatto, questo, che ci rende per metà colpevoli e per metà innocenti, anche se di questa responsabilità non siamo in molti ad avere piena coscienza. Di conseguenza, la partecipazione democratica contemporanea avviene in uno stato di coscienza latente, che Lévinas illustra con le infinite gradazioni che sussistono tra il sonno e la veglia. Se fossimo perfettamente svegli, saremmo pienamente consapevoli di quello che facciamo; ma non lo siamo, e questa è la ragione per cui anche le migliori intenzioni qualche volta portano a risultati inattesi. Ciò detto, siamo abbastanza svegli per sapere che non siamo del tutto svegli e per riconoscere che la responsabilità è un concetto più ampio dell'intenzione.

Lévinas sostiene che questo è il fondamento "urbano" del perdono, un compromesso necessario alla vita politica se questa è immaginata a partire dalla *polis*.⁸ Così come le città-rifugio bibliche danno asilo all'omicida colposo in nome del fatto che non intese ferire, ed esilio in nome del suo ruolo nella perpetrazione di un'ingiustizia, le nostre città ci danno asilo per i crimini di cui ci macchiamo involontariamente, ed esilio dalla verità, che si rivela soltanto nella lettura e nella riflessione del testo sacro.⁹

Su questa base, Lévinas assegna a Gerusalemme un ruolo extra-politico: dotata di un sistema di governo celeste nel quale regna una veglia lucida e totale, Gerusalemme è la figura dell'assenza di omicidio colposo e dunque del superamento della necessità del perdono. Questo passaggio sospeso tra il mistico e il messia-

nico è già nel testo biblico, dove uno dei rabbini del consesso si chiede perché siano necessarie le città-rifugio visto che la Torah stessa è da concepirsi come rifugio. La risposta che riceve da un collega è che ci possono essere momenti di interruzione della lettura, ovvero di esitazione nella comprensione del significato del testo dovuta alla sua interpretazione, in cui, ovviamente, il testo stesso non può essere inteso come rifugio. Quindi ci sono due letture possibili del testo sacro come rifugio: da un lato, che il testo è il rifugio ultimativo e, dall'altro, che il testo ha bisogno di un rifugio, uno spazio storico e politico in cui è possibile discutere liberamente del suo significato. Mentre Lévinas sicuramente non accetta che il testo sacro si collochi oltre il processo della sua interpretazione, egli non accetta nemmeno che, proprio in quanto sacro, il testo sia riducibile a un atto di pura interpretazione. Quindi fa un passo «che va al di là della nobile lezione della città-rifugio, l'indulgenza e il perdono».¹⁰ Per Lévinas, la Torah «è la giustizia, la giustizia completa, la giustizia che va oltre le situazioni ambigue delle città-rifugio... completa... perché è l'appello alla vigilanza assoluta».¹¹ In questo senso il testo sacro è la condizione di veglia perfetta.

Il cuore della città è fuori dalla città

Per Lévinas, se da un lato la Torah si iscrive in uno spazio storico e politico, dall'altro apre a una dimensione oltre la politica. Molta della riflessione politica di Derrida parte proprio da questa piega del pensiero di Lévinas, per cui la *polis* non è il fondamento dell'identità e dell'appartenenza, delle pratiche di inclusione ed esclusione, ma sempre e solo una relazione al suo oltre, al suo altro e ai suoi altri.

Derrida al tempo stesso teme e ammira questo "oltre" della politica, che pur ne rappresenta il cuore. Lo teme perché gli pare che Lévinas offra una soluzione messianica al problema politico, ma ne ammira il carattere trasgressivo, che si propone di sviluppare più radicalmente di quanto Lévinas abbia fatto.¹² Mentre Lévinas ha ragione, secondo Derrida, ad affermare che la politica deve intendersi come risposta a ciò che sta al suo esterno, questo "fuori" non può essere solo una pretesa etica, ma deve essere implementato politicamente per mezzo di una decostruzione dei concetti e delle istituzioni della politica classica. Laddove per Lévinas l'"oltre" rispetto alla città e al testo sacro è ancorato eticamente nell'incapacità umana di rimanere indifferenti alle sofferenze degli altri, la cui vulnerabilità è causa di una frattura permanente all'interno del sé, per Derrida è necessario creare istituzioni politiche in grado di interpretare questa capacità di

risposta: la capacità di accogliere l'altro che potremmo semplicemente definire come potenziale di ospitalità. Una di queste istituzioni è il Parlamento Internazionale degli Scrittori che nel 1996 promosse la creazione della Rete delle Città-Rifugio.

Il Parlamento Internazionale degli Scrittori è un'istituzione transnazionale che si dedica alla protezione degli scrittori e del diritto alla libertà di espressione contro la messa in atto di politiche di censura. Il Parlamento fu costituito a seguito della Fatwa pronunciata dall'Ayatollah Khomeini nei confronti dello scrittore di origine indiana Salman Rushdie e di tutti gli editori e i traduttori del suo libro *Versetti Satanici*, uscito nel 1988. Dopo l'assassinio dello scrittore algerino Tahar Djaout nel giugno 1993, più di trecento scrittori provenienti da tutto il mondo firmarono una petizione che mise le fondamenta per la creazione del Parlamento, con sede a Strasburgo, di cui Rushdie fu insignito primo presidente. Nel 1995 la Carta Europea delle Città di Asilo (*European Charter of the Cities of Asylum*), uno degli obiettivi centrali del Parlamento, fu ratificata dal Parlamento Europeo e dal Consiglio d'Europa, l'organizzazione dedicata alla protezione della democrazia e dei diritti umani, alla ricerca sull'identità culturale europea e alla soluzione di problemi sociali emergenti. La Rete delle Città-Rifugio è modellata sulla Carta Europea delle Città di Asilo.

Intitolato *Una dichiarazione d'indipendenza*, il discorso inaugurale di Rushdie istiga una serie di questioni riguardo al rapporto tra la libertà di pensiero e la libertà d'azione, la politica e la letteratura all'interno della tematica generale del cosmopolitismo. Per Rushdie, non c'è libertà senza il progetto politico cosmopolita, ovvero la possibilità di libero movimento tra tutti i paesi reali concepibili, che siano reali o immaginari.

Gli scrittori sono cittadini di molti paesi: di quello limitato e circoscritto della realtà osservabile e della vita di tutti i giorni, dello sconfinato regno della fantasia, della semi perduta regione della memoria, delle federazioni di cuori ardenti e freddi, degli stati uniti della mente [...] della libera repubblica della parole.¹³

Quando nel 1996 Derrida si rivolse ai membri del Parlamento, una serie di città si erano già impegnate a fungere da rifugi per scrittori perseguitati o in pericolo. Ed è proprio questa nascente Rete delle Città-Rifugio a cui Derrida vuole trasmettere la sua visione delle città-rifugio.

Proteggendo il corpo degli scrittori, la Rete delle Città-Rifugio dichiara la propria indipendenza dalla sovranità degli stati-nazione, che è chiaramente im-

potente di fronte alle nuove minacce di censura e persecuzione nell'età dell'informazione globale. Derrida è d'accordo con Rushdie che l'enfasi sulla città, piuttosto che sullo stato, è dovuta al fatto che si sono ormai perse le speranze che lo stato sia in grado di creare una nuova immagine per la città: «Se ci riferiamo alla città piuttosto che allo Stato, è perché speriamo da una nuova figura della città ciò che quasi rinunciamo ad attenderci dallo Stato». ¹⁴ Ma anziché seguire Rushdie nel mantenere ferma l'idea della *polis* come orizzonte normativo del cosmopolitismo, Derrida invita il Parlamento a fare un grande salto ispirato all'iperbole levinasiana e reinventare il *topos* della città. Non si tratta di dare al vecchio capitolo della città nuovi attributi. «No, noi sogniamo un altro concetto, un altro diritto, un'altra politica della città», ¹⁵ proprio nel momento in cui «la fine della città risuona come un verdetto, in un momento in cui questa diagnosi o prognosi è così comune». ¹⁶

La Rete delle Città-Rifugio dovrebbe assumersi il compito di creare un'altra politica della città attraverso l'innovazione del diritto internazionale. Questo è il cuore del progetto della città a-venire, che è compito del Parlamento di perseguire essendo esso stesso un'istituzione di una nuova forma di sovranità internazionale, alternativa allo stato nazione e agli organismi di cui gli stati nazione sono membri esclusivi.

Se Derrida vede nel Parlamento degli Scrittori l'istituzione che interpreta più letteralmente l'ideale di solidarietà cosmopolita per la prima volta descritto da Kant nel suo saggio inaugurale del progetto dei Lumi, *Pace Perpetua*, proprio per questa ragione pensa che il Parlamento si trovi in una posizione privilegiata per re-immaginare l'ordine politico globale della prospettiva illuministica. Similmente alla città a-venire, la Rete delle Città-Rifugio rappresenta per Derrida al tempo stesso un sintomo della crisi della compagine internazionale, una nuova forma di solidarietà geopolitica e una promessa di giustizia. Concepita in questo modo, la Rete dovrebbe costituirsi come una nuova Carta dell'Ospitalità, allargando il suo mandato di accoglienza a categorie ben più ampie rispetto a quella degli scrittori intesi in senso classico, e soprattutto quelli acclamati e riconosciuti in campo nazionale e internazionale sul modello di Rushdie.

Per abbracciare davvero questo diritto "urbano" all'immunità e all'ospitalità, le città-rifugio dovrebbero offrire asilo non solo agli scrittori, ma agli «stranieri in generale, i migranti, gli esiliati, i deportati, i senza-stato, e i rifugiati». ¹⁷ Identificare colui che è senza legge, senza nome e senza un modo di essere-nel-mondo riconducibile all'aver una dimora, collega il progetto delle città-rifugio, e quindi della città a-venire, con la figura dello straniero, e più precisamente allo straniero

proprio nel suo essere straniero, in opposizione allo straniero in quanto attuale, o anche solo potenziale, compatriota.

Va ricordato, visto il progresso molto limitato che si è fatto nell'accoglienza degli stranieri in Europa e negli Stati Uniti negli ultimi due decenni, che l'anno in cui scriveva Derrida, il 1996, fu particolarmente buio per la reputazione della Francia come luogo di ospitalità e di rifugio dall'oppressione, a causa dell'imposizione delle leggi Debret sugli immigrati e sui *sans papiers*, che provocarono massicce proteste nelle strade di Parigi. Ed è proprio in quel contesto di tensione sociale che Derrida pone la domanda-chiave: come è possibile offrire rifugio senza un senso dell'ospitalità? Se l'ospitalità è davvero il valore normativo delle città-rifugio, esse devono rendersi ospitali allo straniero in quanto tale, poiché senza di esso non può sussistere alcuna ospitalità. L'ospitalità si coglie infatti solo in presenza di uno straniero, inteso come un altro che non solo ha bisogno di cure e di attenzione, ma che ne è degno.

Se la Rete delle Città-Rifugio rappresenta una risposta a una situazione di crisi internazionale, per Derrida essa rappresenta anche la promessa di istituire una nuova forma di solidarietà geopolitica, di protezione dei diritti umani e civili. La promessa delle città-rifugio è quindi l'instaurazione di un processo di decostruzione della governamentalità, ¹⁸ che consiste nello smontaggio del regime biopolitico dominante, basato sul controllo e la riproduzione degli spazi del riconoscimento, la previsione statistica e la proiezione disciplinare. L'effetto decostruttivo consiste nell'allargamento dell'orizzonte del riconoscimento, e quindi nel potenziamento e nella dilatazione dell'accoglimento di altri non ancora iscrivibili in categorie predeterminate. In questo senso, la visione derridiana sottolinea l'elitismo, nemmeno troppo implicito, del discorso di Rushdie, che presume la riconoscibilità dello scrittore affermato come bene da salvaguardare anche vicinamente.

Al modello di Rushdie, Derrida contrappone il valore dell'anonimato. Le città-rifugio immaginate da Derrida dovrebbero esistere a nome degli anonimi, di coloro che sono senza legge (*nomos*) e senza nome (*onoma*). Per essere davvero tali, le città-rifugio dovrebbero aprire le proprie porte anche a chi non ha nome, una situazione che potrebbe sembrare puramente immaginaria, un esercizio di paradosso intellettuale, ma è purtroppo all'ordine del giorno in ogni isola o città di approdo e di transito di migranti, da Lampedusa a Tarifa, da Calais a San Diego. Nella realtà è infatti assai comune che i migranti non dichiarino nome e generalità per evitare la deportazione da parte delle autorità di frontiera.

Sebbene sia consapevole della difficoltà estrema, se non dell'impossibilità di

tradurre il principio di ospitalità incondizionata in un qualsivoglia corpo giuridico o compagine istituzionale, Derrida invita la Rete delle Città-Rifugio a produrre leggi e diritti che riconoscano la condizione di estraneità dello straniero. Se è pur vero che queste leggi e questi diritti sono tappe di un processo di assimilazione, e quindi di negazione dell'estraneità, esse sono parte integrante del senso della dimora (*demeure*), che esiste proprio *a causa* dello straniero: per dirla in modo troppo telegrafico, non si danno stranieri se non nella dimora altrui.

Con questa precisazione, Derrida vuole porre l'accento sulla differenza che ogni accoglimento dello straniero promuove nella struttura di accoglienza. Questa differenza non sottrae ma rigenera la struttura d'accoglienza, che si tratti di una casa, un'istituzione pubblica o privata, o un paese. Detto altrimenti, è nella relazione di estraneità reciproca che sia lo straniero che l'ospite hanno la possibilità di identificare il proprio modo di essere in quanto "proprio". Leggere l'accoglimento dello straniero in questi termini significa attenuare la violenza che viene percepita da entrambe le parti: dalla parte ospitante, che si sente invasa da un corpo estraneo e spodestata, e dalla parte ospitata, che si sente evasa dall'agente di ospitalità, troppo velocemente e sommariamente tradotta, cioè non colta nella propria estraneità.

Da questa prospettiva, ogni singolo atto di ospitalità cancella l'autonomia di entrambe le parti, la cui identità emerge relazionalmente. Il senso della dimora propria emerge solo in relazione all'esperienza dell'ospitalità: un'apertura all'altro che ci fa scoprire chi siamo e dove siamo, una soglia il cui varco costituisce il proprio, sia dell'ospite che del suo ospite.

Città ribelli e la città a-venire

Quindici anni dopo il discorso di Derrida sulle città-rifugio, che avvenne in un clima in cui le città incominciavano a insorgere proprio sul tema dell'accoglienza agli stranieri, vorrei suggerire che il progetto della città a-venire sta spettralmente ritornando nei moti di protesta che hanno scosso la coscienza politica delle nostre città *neoliberal*.

Come quei pochi adolescenti di Omelas che, dopo aver visto il bimbo rinchiuso nello sgabuzzino, senza portarsi nulla con sé abbandonano volontariamente le loro case, le folle che si sono riversate nelle strade di Londra e di Tunisi rappresentano una configurazione possibile della promessa della città a-venire. Occupando una piazza, un parco e lasciando le proprie case esse danno voce a

quel fondamentale nucleo di espropriazione presente in ogni casa, la cui identità è già da sempre nelle mani dell'altro: l'ospite, lo straniero, il bambino chiuso nello sgabuzzino.

Ciò che è accaduto, e che sta in parte ancora accadendo anche se più lontano dalle luci dei riflettori, con le dimostrazioni di massa che hanno occupato le strade, le piazze, i parchi, gli incroci delle nostre città negli ultimi tre anni, è che la casa, la nazione, la dimora propria è stata esposta come il luogo stesso dell'esproprio.

Sebbene queste dimostrazioni e occupazioni abbiano avuto luogo per scopi politici diversi, l'effetto abbagliante e unitario di queste grandi folle di corpi per le strade, spesso esposti al rischio di violenza da parte delle forze dell'ordine, è stato il loro stesso esporsi come corpi vulnerabili. Al Cairo e a New York, a Londra e a Manama, si è materializzato quello che Elaine Scarry ha definito il corpo come «luogo originale della realtà».¹⁹ Come nelle fotografie di atrocità e di abuso di diritti umani, che hanno avuto un ruolo essenziale nella coscienza umanitaria,²⁰ queste folle hanno dato visibilità all'impossibilità di distruggere il linguaggio di un sofferente.

L'ammassarsi dei corpi nelle strade delle nostre città *neoliberal* ha posto un'istanza nello spazio pubblico. Ma non capiremmo un fatto-chiave di questi eventi se dessimo la pubblicità dello spazio per scontata. È il carattere pubblico dello spazio che, attraverso questi atti di protesta, è diventato oggetto della contestazione. Come ha notato Judith Butler,²¹

Sebbene questi movimenti dipendano dall'esistenza del selciato, della strada, e della piazza, e si siano spesso radunati nelle piazze, come Tahrir, la cui storia politica è cospicua, è altrettanto vero che le azioni collettive formano lo spazio, raccolgono il selciato, e animano e organizzano l'architettura.

Queste adunate caotiche di massa, disordinate e spesso senza un programma o una piattaforma politica coerente, hanno mostrato che la materialità dello spazio pubblico è prodotta performativamente dai corpi che si espongono, e quindi affermano, la loro nudità e vulnerabilità.

Le folle che abbiamo visto sugli schermi televisivi di tutto il mondo si sono poi spostate dalle piazze e i monumenti, ovvero da luoghi topici e riconoscibili, alle strade secondarie, talvolta cambiando persino nome e obiettivi mentre le guardavamo. È accaduto per esempio al movimento di Occupy Wall Street che, dopo essere stato evinto da Zuccotti Park, a un passo da Wall Street, si è spostato sulle

spiagge di Staten Island, distrutte dall'uragano Sandy, occupando e deformando, e quindi in un certo senso decostruendo, lo spazio delle agenzie di soccorso sia pubbliche che parastatali, che si occupavano di fornire servizi ai senza casa. Ed è così che Occupy Wall Street si è ribattezzato Occupy Sandy, un movimento di sostegno ai rifugiati dall'uragano, che ancora oggi esiste, resistendo l'etica dell'abuso e del sacrificio, accanto alle comunità meno agiate delle periferie di New York e del New Jersey. Di nuovo Butler.

Quindi, quando pensiamo a cosa significa radunarsi in una folla, una folla che cresce, e cosa significa muoversi nello spazio pubblico in un modo che contesta la distinzione tra pubblico e privato, vediamo che i corpi nella loro pluralità si appropriano del pubblico (*lay claim to the public*), trovano e producono il pubblico appropriandosi e riconfigurando la materia degli ambienti materiali.

La domanda allora diventa: come questi corpi nella loro pluralità si appropriano del pubblico? La risposta che potremmo dare seguendo Butler è: producendo lo spazio performativamente, cioè non come un'astrazione costruita intorno a principi normativi, che è quello che le teorie politiche classiche sostengono essere lo spazio pubblico, ma piuttosto producendo il pubblico come l'ambiente materiale che sostiene la nostra esistenza in quanto esseri fragili e dipendenti. Quando pensiamo ai corpi che agiscono insieme, ovvero quando pensiamo alla folla,

Nessun corpo individualmente crea lo spazio di visibilità (*space of appearance*), ma questa azione, questo esercizio performativo accade solamente "tra" i corpi, in uno spazio che costituisce l'intervallo tra il mio corpo e quello di un altro. In questo modo, quando agisco politicamente il mio corpo non agisce da solo. L'azione, in realtà emerge da quel "frammento".

Lo spazio di visibilità creato dall'ammassarsi dei corpi sul selciato delle strade richiede la mobilitazione di una collettività, che Butler chiama "alleanza" (*alliance*). L'alleanza è l'assembramento dei corpi che producono performativamente lo spazio pubblico esponendosi fisicamente a essere feriti, dalla polizia, dall'esercito e dalla violenza settaria.

In questa prospettiva la città a-venire, ed è quello che vi propongo di immaginare, è la massa dei corpi umani che hanno recentemente occupato il selciato delle strade delle nostre città ribelli. Parlando in nome della loro stessa vulnerabilità, questi corpi hanno diretto l'attenzione dei media e dei loro spettatori a se

stessi, ma anche, proprio attraverso la loro vulnerabilità, a tutti coloro che non sono mai filmati e nemmeno contattati: quelli che esistono oltre il confine del visibile, del rappresentabile e dell'immediatamente riconoscibile. Ovvero, tutti quegli stranieri, illegali, senza casa, deportati, e rifugiati a cui non è concesso di piangere i loro morti in pubblico.

Note

¹ Cito nel seguito da: U. K. Le Guin, *The Ones Who Walk away from Omelas*, in Id., *The Wind's Twelve Quarters*, Harper & Row, London-New York 1975; trad. it. di R. Rambelli, *Quelli che si allontanano da Omelas*, in Id., *I dodici punti cardinali*, Ed. Nord, Milano 2004, pp. 264-272.

² Deuteronomio, 4:41-3.

³ J. Butler, "Bodies in Alliance and the Politics of the Street," in EIPCP, <http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en>.

⁴ Cfr. E. A. Povinelli, *Economies of Abandonment. Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*, Duke University Press, Durham 2011, p. 17.

⁵ W. Brown, *We are All Democrats Now*, in "Kettering Review", vol. 29, 1, dicembre 2011, pp. 46-47.

⁶ Ivi, p. 47.

⁷ E. Lévinas, *Au-delà du verset: lectures et discours talmudique*, Editions de Minuit, Paris 1982; trad. it. di G. Lissa, *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Guida, Napoli 1986, pp. 105-124.

⁸ Su questo punto la posizione di Lévinas converge con quella di Hannah Arendt nella *Condizione Umana*.

⁹ Lévinas stabilisce un ruolo parallelo di assoluto eccezionalismo alla Torah e Gerusalemme, una città non-città, dotata di un sistema di governo celeste nel quale regna una veglia lucida e totale. Gerusalemme in questa prospettiva è la figura dell'assenza di omicidio colposo e dunque del superamento della necessità del perdono. Come ha ben scritto Oona Eisenstadt, «Derrida non accoglie facilmente quello che gli pare essere una fetizzazione sia della città santa che della terra santa, che è in tensione con la subordinazione in cui Lévinas legge l'idea del Sinai rispetto alla faccia». Cfr. O. Eisenstadt, *The Problem of the Promise: Derrida on Lévinas on the Cities of Refuge*, in "Crosscurrents", 52, n. 4, 2003, p. 477.

¹⁰ E. Lévinas, *Aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, cit., p. 119.

¹¹ Ivi, p. 118.

¹² J. Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Editions Galilée, Paris 1997; trad. it. di S. Petrosino, *Addio a Emanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998.

¹³ S. Rushdie, "Una dichiarazione di indipendenza", in http://archiviostorico.corriere.it/1994/febbraio/10/senza_liberta_non_scrive_sogna_co_0_9402104707.shtml.

¹⁴ J. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays encore un effort!*, Editions Galilée, Paris 1997; trad. it. di B. Moroncini, *Cosmopoliti di tutti i paesi ancora uno sforzo!*, Cronopio, Napoli 2005, p. 20.

¹⁵ Ivi, p. 25.

¹⁶ Ivi, p. 15.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cfr. S. K. Kelly, *Derrida's Cities of Refuge: Toward a Non-Utopian Utopia*, in "Contemporary Justice Review", vol. 7, N. 4, Dicembre 2004, p. 427.

¹⁹ Cfr. E. E. Scarry, *The body in pain. The making and unmaking of the world*, Oxford University Press, Oxford 1988.

²⁰ Cfr. G. Borradori, "Tiny sparks of contingency. On the aesthetics of human rights", in C. Corradetti (ed.), *Philosophical Dimensions of Human Rights*, Springer, Oxford 2012, pp. 157-172.

²¹ J. Butler, "Bodies in Alliance and the Politics of the Street," in EIPCP, <http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en>