

PROLOGO



E se la geografia non fosse che la storia di un esilio?

1. L'origine e l'inizio

Il fascino per le origini e gli inizi è pericoloso: obbliga a rasentare i miti, vale a dire a sprofondare negli inferi come Orfeo, col risultato di non riportare sulla Terra Euridice ma di essere, al ritorno, fatto a pezzi. A dispetto del reale pericolo di essere dilaniato, spesso non è possibile rinunciare agli itinerari, pressoché iniziatici, che tale fascinazione ispira, sebbene essa possa mettere capo a delle illusioni o a dei miraggi, in altre parole alla perdita dell'oggetto concupito, perché troppo ardentemente desiderato. Desiderare un oggetto non è una faccenda semplice, perché caratterizzata da una scissione riassumibile dall'alternativa tra possedere o conoscere: «Questa scissione è quella fra poesia e filosofia, fra parola poetica e parola pensante, ed essa appartiene così originalmente alla nostra tradizione culturale, che già Platone poteva ai suoi tempi dichiararla 'una vecchia inimicizia'»¹. Come dire che si può possedere l'oggetto senza conoscerlo o conoscerlo senza possederlo. Scegliere l'itinerario del mito equivale ad avvicinarsi al possesso rinunciando alla conoscenza; scegliere l'itinerario della scienza significa tendere alla conoscenza abbandonando al contempo la speranza del possesso. Tale dilemma è al cuore della cultura: «Disporre del mondo è sempre il risultato di un artificio (*Kunst*), anche quando in nessun modo tale artificio corrisponde ad una totalizzante opera d'arte (*Gesamtkunstwerk*)»². Allo stesso modo, conoscere il mondo è sempre il risultato di una scienza, sebbene nessuna singola scienza riesca a saturare la realtà nella sua interezza. Lo si sarà già compreso: la poesia e la filoso-

fia, qui chiamate in causa, hanno soprattutto valore metonimico, in maniera da evitare i termini troppo ingombranti di arte e di scienza, sebbene si tratti proprio di tale opposizione che, ancora più a monte, potrebbe essere restituita da quella tra mito e logos, se i termini in questione non fossero così carichi di connotazioni da renderne illusoria ogni denotazione. Perché se Parmenide non oppone il mito al logos, per Platone la distinzione è già consumata³. Forse i presocratici caratterizzavano il momento in cui la separazione non è ancora compiuta ma è in procinto in qualche maniera di compiersi, per far quindi emergere la distinzione fondatrice tra poesia e filosofia? All'origine vi sarebbe perciò una «unità» al cui interno possesso e conoscenza dell'oggetto sono indissociabili, unità irrimediabilmente perduta e dunque inattuabile dopo che mito e logos abbiano preso differenti sensi. Sarà per questa ragione che Blumenberg ci fa tanto pensare quando afferma che «ciò che la scienza ripete, il mito l'aveva già suggerito: il successo della conoscenza riportato una volta per tutte e dappertutto»⁴. L'esplosione del mito ha liberato due forze che si escludono e occupano due poli opposti: il possesso e la conoscenza. Chi tende verso l'uno manca l'altro, e viceversa. In ciò risiede la schizofrenia dell'uomo occidentale⁵, la cui cultura tesse dei rapporti con la natura che definiscono e qualificano tale schizofrenia in misura molto maggiore di quanto essa non sappia fare da sola. Ogni cultura è un sistema di messa in parentesi di parti importanti della natura: le parti per così dire dimenticate o tralasciate sono quelle suscettibili di possesso, mentre quelle messe in evidenza divengono oggetto di cono-

scenza, dunque vengono sottoposte a «leggi».

La messa in parentesi della natura è particolarmente — e stranamente — evidente nell'epopea di Gilgamesh, a proposito di Enkidu, l'uomo selvaggio o naturale di fronte al quale viene a trovarsi un cacciatore di Uruk: «Il suo corpo era coperto di pelo arruffato come quello di Sumuqan, dio del bestiame. Era ignaro dell'umanità, nulla sapeva della terra coltivata». Inebetito dal terrore, il cacciatore «ritornò a casa con le prede che aveva catturato e rimase muto»⁶. Il padre del cacciatore inviò suo figlio da Gilgamesh, re di Uruk, che gli disse: «Fa' ritorno, cacciatore; conduci con te una prostituta, una fanciulla di piacere. Alla pozza d'acqua ella si spoglierà; quando egli vedrà il suo cenno invitante si congiungerà con lei, e la selvaggina delle lande deserte lo respingerà di sicuro»⁷. Il cacciatore fece come Gilgamesh aveva detto e la prostituta passò sei giorni e sette notti con Enkidu, il selvaggio, che in seguito ritornò presso le creature selvatiche, ma queste allora lo fuggirono e lui non riuscì più a seguirle: «Enkidu era diventato debole poiché la saggezza era in lui e i pensieri di un uomo stavano nel suo cuore»⁸. Egli si lasciò condurre dalla donna ad Uruk, la città dalle forti mura. Per mezzo del «corpo della donna» e della «città» Enkidu fu così allontanato dalla natura selvaggia, e si mise a mangiare, a bere e a vestirsi come gli uomini. La sua metamorfosi fu portata a termine dal suo incontro con Gilgamesh, di cui divenne amico dopo essere stato vinto in duello. Così il mito esplicita chiaramente la lotta tra natura e cultura, nella quale l'ultima trionfa conciliandosi l'avversario. La trasgressione del limite di natura allontana definitivamente Enkidu, ormai uomo tra gli uomini senza più nessuna possibilità di ritorno: egli è espulso dalla natura nella misura in cui essa non è che natura, ed è accolto dagli uomini nel mondo della cultura per mezzo della cultura e attraverso la cultura. La trasgressione del limite di natura fa perdere a Enkidu il possesso della natura, della quale egli non ha più che una conoscenza mediata dalla cultura, conoscenza che lo trascina verso la storia e verso la morte poiché il prezzo della scoperta della storia è la morte, la quale occupa un posto centrale all'interno di ogni cultura — anche in quelle che, come la nostra, la dissimulano e la nascondono con molteplici trucchi. Quando Adamo ed Eva sono cacciati dall'Eden, essi entrano allo stesso tempo nel mondo della storia e in quello della morte: non possederanno più nulla, ma conosceranno. Tale originario dramma illustra tutti gli altri, tutti i futuri drammi della storia, tutti i drammi che fanno sì che la storia non abbia fine a meno di soppri-

merne gli attori una volta per tutte, e con essi il loro ruolo sulla scena del mondo che altro non è che la natura «data», dagli attori in molteplici modi resa significante — in assenza di cataclismi — attraverso l'infinito gioco delle loro attività, riassunte dal triangolo di ferro «produrre-scambiare-consumare». L'apparente continuità di tale storia non esclude le catastrofi nel senso che René Thom annette a tale termine, cioè le discontinuità che rimangono sul palcoscenico il ruolo degli uni e delle altre.

Vorrei adesso invocare il tema del labirinto, sempre per non allontanarmi dal complesso mitico che ho deliberatamente scelto d'evocare, non per trovarvi una risposta ma per essere in grado d'accostarmi alla questione delle origini e degli inizi. Non è tanto come forma architettonica che il labirinto mi pare significativo, sebbene lo si ritrovi presente in numerosi e differenti contesti culturali, ma piuttosto come sistema di relazioni, poiché «esso contiene un tema mentale di portata e risonanza universali, commisto di angoscia e di speranza e atto a nutrire una specie di incubo intellettuale prossimo alla pazzia e insieme, su un altro piano, la meditazione dei saggi».

La storia del Minotauro è anzitutto un «*mysterium tremendum*. Esso ci attira e ci respinge. È *mirum*, è *admirandum*, è *fascinans*; di fronte alla animalità e insieme umanità del mito, noi siamo colpiti, ad un tempo, da *tremor* e *stupor*»⁹. Vi si ritrova qualche ingrediente dell'epopea di Gilgamesh, possibile precursore di Minos. La storia di Minos è conosciuta, e qui basterà ricordare che inizia con una trasgressione, quella di Pasifae che, ardendo di desiderio per il toro bianco di Poseidone che Minos aveva rifiutato di sacrificare a quest'ultimo, domanda a Dedalo d'inventare un dispositivo per permetterle di unirsi alla bestia — ciò che l'architetto fece costruendo un simulacro di vacca. Da tale mostruoso accoppiamento nacque il Minotauro. A partire da questo istante, tutte le relazioni sono, nel mito, mediate dalla tecnica di Dedalo: costruzione del labirinto, su ordine di Minos, per nascondere il Minotauro; messa a disposizione di Arianna del filo e della spada per venire in aiuto di Teseo. Espressione particolare della cultura, ogni volta la tecnica è convocata per dipanare una relazione e tentare invano di ristabilire un ordine perturbato da una trasgressione originaria che mette capo in fin dei conti all'orrore: «pesa sul Minotauro il fato dell'innocente, dell'innocentemente crudele, dell'essere incolpevole condannato dagli dei ad essere crudele ed insieme ad essere colpito per quella crudeltà. Grava su di lui la colpa di lussuria della madre e del mondo; si palesa in lui non



solo il destino della bestia — che è quello di essere sacrificata — ma pure il prorompere della bestialità nell'uomo; bestialità che, in quanto tale, deve essere punita con la morte: ed è una morte congiuntamente necessaria ed ingiusta»¹⁰. Di fatto, viene punita la non dominata bestialità che sfocia sul mostruoso, vale a dire su ciò che non è né natura né cultura ma qualcosa di ibrido che non appartiene né all'una né all'altra. Se l'ultima parola spetta alla tecnica è perché la cultura deve imporre il proprio ordine e la propria logica, una volta che vi sia stata trasgressione, vale a dire superamento del limite che separa il possesso dalla conoscenza. Volendo vivere l'una e l'altra Pasifae scatenò il dramma, che Dedalo non può abolire ma soltanto in qualche modo canalizzare, al fine di ristabilire l'ordine compromesso.

Tali evocazioni, verso le quali sarebbe molto agevole indulgere, non servono tanto a soddisfare un qualsivoglia gusto per i testi antichi, quanto a cercare di mettere in evidenza, attraverso delle «immagini totali» sedimentate nella storia della cultura, l'irruzione del lavoro degli uomini nell'elaborazione di un ordine che cerca di costringere tutto ciò che non obbedisce spontaneamente ai desideri umani. Il mito del labirinto riesce assolutamente emblematico di una «geografia umana o culturale originaria» così come è stata definita da un dimenticato geografo dell'Ottocento, che ha tentato una sintesi del pensiero di Ritter e Hegel: «Il lavoro è l'anima della cultura. La cultura colma l'abisso tra natura e spirito, è l'eterno ponte tra la materia e il pensiero. Attraverso l'uomo la natura perviene a se stessa nella cultura, e per mezzo del di lui lavoro e attività riceve il proprio compimento. Il lavoro rende l'uomo effettivamente signore della realtà»¹¹. Kapp è di certo un figlio del secolo passato, ma è anche un nipote di Dedalo. È attraverso il lavoro e la tecnica che la natura si manifesta e dispiega. Gli uomini producono il loro labirinto per imprigionarvi la loro bestialità e nasconderla agli sguardi, e cercano di ucciderla a forza di cultura senza però mai del tutto riuscirci. Il labirinto è sempre da ricostruire: essi tentano, senza fine, di trovare la prigione culturale che potrebbe liberarli dalla prigione naturale. Anche se tale fatica di Sisifo non sempre si è concretizzata in realtà materiali, nondimeno essa è stata rappresentata in tutte le epoche da visioni utopiche.

2. Le utopie ovvero le «geografie umane sognate»

Tale ricerca della prigione perfetta non è, insom-

ma, che la ricerca del territorio perfetto illustrata dalla lunga teoria di utopie da un lato, e di cui ancora testimonia quella delle realizzazioni di cui la storia è d'altro canto disseminata. Che cos'è il territorio perfetto se non una replica del «paradiso perduto» la cui nostalgia è così grande tra gli uomini che essi tentano con ogni mezzo di ricostituirlo? È ciò che fa ad esempio Ippodamo da Mileto, al quale Aristotele dedica parecchie pagine, quando descrive la sua città ideale composta da diecimila abitanti, «divisa in tre classi: una prima classe era formata da artigiani, una seconda da contadini, e una terza da coloro che combattevano per il paese e portavano le armi. Egli divideva inoltre il territorio in tre parti, la prima sacra, la seconda pubblica e la terza privata: l'ambito sacro era destinato ad assicurare le tradizionali offerte agli dei; quello pubblico serviva al sostentamento dei guerrieri; il dominio privato, infine, era riservato agli agricoltori»¹². Non bisogna dimenticare, accanto a città ideali di tale natura, tutti i megalomani progetti degli imperatori, tra i quali uno dei più folli fu probabilmente quello di Alessandro e del suo architetto Dinocrate che consisteva nell'ingagliare un colosso nei contrafforti del monte Athos, «colosso che avrebbero potuto colonizzare: nella mano sinistra la monumentale statua avrebbe portato un'intera città, nella destra una coppa verso la quale sarebbero stati portati a convergere i fiumi della montagna, e dalla quale essi si sarebbero riversati nel mare, alla maniera delle cascate del Niagara»¹³. In tal maniera, a partire dall'antichità e fino ai giorni nostri le scienze e le tecniche sono state chiamate in causa per instaurare una formale matematica urbana del piano e dell'edificazione: «in Descartes, come in Spinoza, la stessa immagine del mondo è inorganica, fondamentalmente meccanica»¹⁴. Il ruolo della geometria è dunque considerabile, essa diviene «l'utopia di ogni nuovo urbanesimo borghese»¹⁵. Non è certo un caso se la città dei sogni del Cinquecento è di forma circolare o ancora poligonale come quella di Palmanova.

Dal punto di vista sociale, il ruolo di questa geometria è quello di racchiudere il «disordine» dell'esistenza, esattamente quello che desiderava Minos ordinando a Dedalo la costruzione del labirinto. Ma di quale disordine si tratta? Proprio di quello che si riferisce alla vita e all'azione le cui radici affondano nell'organico o se si preferisce nella natura. La geometria si vede assegnare il compito di ricacciare indietro l'ordine concreto, quello che si pensa sia estraneo alla cultura, e che non si può conoscere perché non è il prodotto dell'uomo — che, come afferma Vico, può conoscere

soltanto ciò che egli stesso ha prodotto.

L'utopia appare dunque come lo strumento per respingere la natura «data» che non è in grado di essere né il fondamento dell'ordine perfetto né tantomeno quello del territorio ideale. È alquanto sorprendente dover constatare che fino al Settecento si descrive meno ciò che è di quanto si descriva ciò che dovrebbe essere: eppure l'utopia che rifiuta la storia non è un mito ma un simulacro di mito (simulacro della sintesi secondo Louis Marin) che non fornisce accesso né al possesso né alla conoscenza, una sorta di frontiera o meglio una frangia che partecipa dell'una e dell'altra senza essere né l'una né l'altra: una sfida alla logica del terzo escluso. Quando «inventa» la sociologia, Durkheim denuncia proprio questa tentazione dei filosofi: «in tal modo essi ricercavano non ciò che le istituzioni e i fatti sociali sono, la natura e l'origine di essi, ma ciò che essi dovrebbero essere; si preoccupavano non di fornirci un'immagine della natura allo stesso tempo vera e possibile, ma di proporre alla nostra ammirazione e alla nostra imitazione l'idea di una società perfetta»¹⁶. Si assiste, allora, all'entrata nella storia: «la società contemporanea, la società presente, ecco la storia diventata via che si segue, verità che si accetta, vita che si condivide»¹⁷. Ciò che attraverso la storia si istituisce è «la legge che è pura repressione (e che) contiene la promessa della liberazione completa dalla natura poiché nulla la lega a questa in maniera essenziale, se non la negazione, che è il contrario dell'essenza»¹⁸.

3. Verso la geografia umana

A partire dal Settecento, l'emergenza delle scienze umane o delle scienze dell'uomo segue un processo del tutto singolare, al cui interno l'oggetto non è la natura dell'uomo ma un altro oggetto, quello della natura sociale¹⁹. Si mira alle leggi della società nella storia, le leggi che è possibile inferire dalla società in atto, in movimento: «la realtà particolare è il perno di questo passaggio: confutando l'universale, essa diviene caso specifico che richiama la generalità della legge»²⁰. Tale passaggio permette la costituzione della geografia umana di cui Turgot, con il proprio progetto di geografia politica, fornisce nel 1751 il primo abbozzo. Bisognerà però attendere Alexander von Humboldt e soprattutto Carl Ritter per scoprire le conseguenze dell'entrata nella storia dell'*Erdkunde*. Le analisi humboldtiane sullo zucchero e lo schiavismo a Cuba sono di considerevole portata, ma non pare siano state considerate sotto la nuova angolazione

della natura sociale delle cose. In genere, di Humboldt si ricorda soltanto la componente naturalistica, che ha largamente occultato tutto ciò che si riferisce alla discussione sociale che costituisce, lo si voglia o no, uno dei fondamenti della geografia umana contemporanea, ivi incluso tutto ciò che essa può avere di quantitativo. Dal canto suo Ritter, accordando un ruolo preponderante alla storicità, è probabilmente colui che ha fondato la geografia umana nella sua concezione moderna. D'altronde, le reazioni dei suoi successori sono abbastanza esplicite, e bastano da sole a spazzar via ogni dubbio in proposito. Sono ben noti i tentativi di ritorno alla geografia fisica pura da parte dei geografi post-ritteriani, tentativi che alla fine dell'Ottocento non sono rimasti senz'eco nella geografia francese, al cui interno il versante fisico ha costituito la preoccupazione maggiore se non unica.

Il dramma della geografia si è svolto tra due poli: uno occupato dalla scena del mondo, solo oggetto degno d'interesse agli occhi dei geografi fisici, l'altro occupato dagli attori impegnati nella storia e la cui relazione con la scena del mondo deve divenire l'argomento privilegiato. Ad un oggetto concreto si sostituisce un oggetto immateriale che non è nient'altro che l'insieme delle relazioni che gli uomini intrattengono con la scena del mondo, consegnata alle forze della cultura di cui gli uomini sono portatori. La geografia umana si caratterizza dunque per un doppio rifiuto: rifiuto della natura delle cose e rifiuto della natura degli uomini. La conoscenza che essa elabora è quella delle relazioni mediatizzate dalle culture che informano l'energia umana. Altrimenti detto: la geografia umana è un'analisi degli effetti del lavoro dell'uomo. Essa non si è, spesso, nemmeno interrogata sulla natura di tale lavoro, considerandolo una forza indefinita ma oltremodo reale di cui si classificano gli effetti ma non si conoscono le cause. Se la geografia umana si fosse realmente preoccupata del lavoro umano, avrebbe integrato la lezione critica di Humboldt, che già denunciava gli effetti del triangolo di ferro sul corpo degli schiavi. E più tardi, essa si sarebbe interessata agli effetti della città sui corpi dei lavoratori, vale a dire agli effetti della città sulla natura attraverso la biologia umana.

Si entra in contatto, in questo caso, con una delle caratteristiche profonde della modernità: il calcolo degli effetti e delle loro conseguenze si è completamente allontanato dal dominio organico, e la forza del corpo umano è stata assimilata ad una forza meccanica, come già Descartes aveva fatto per gli animali. La conoscenza della natura, ammesso che sia possibile, è completamente di-



menticata a vantaggio della conoscenza che è possibile ricavare dalla natura. Aveva perfettamente ragione Heidegger nel parlare di «sequestro» della natura, per indicare il processo che serve non a conoscere quest'ultima, ma soltanto ad estrarne delle risorse. La natura non interessa più in se stessa, essa non è che un laboratorio per l'applicazione dei procedimenti culturali. Essa muta col mutare dell'azione antropica, che viene descritta nei termini di un protocollo d'esperienza di laboratorio, vale a dire svolta in un luogo chiuso e ben determinato: un frammento della scena del mondo. La geografia umana si è così trasformata in una cronaca del sequestro della natura. È evidentemente banale affermare che i rapporti dell'uomo con le cose della natura creano la confusione tra quest'ultime, e tuttavia è proprio quel che accade, a motivo dell'oblio della funzione originaria delle cose stesse, di continuo rimaneggiate dall'assegnazione di successive funzioni da parte della cultura — e in base a tale incessante riassegnazione si può benissimo procedere alla misurazione della dimensione estetica, e di conseguenza etica, della società. Aveva perfettamente ragione Reclus a scrivere nel 1876, all'inizio della sua *Geografia universale*: «Tali innumerevoli cambiamenti, che l'attività umana produce su tutti i punti del globo, costituiscono una delle più importanti rivoluzioni nei rapporti dell'uomo con gli stessi continenti». Come portatrice di rappresentazioni, la geografia umana costituisce un sistema di pensiero più interessante per quello che esso rivela implicitamente che per quello che enuncia esplicitamente.

La dimensione esplicita pone in evidenza ciò che sarei tentato di chiamare il caos umano della natura, dal momento che le relazioni intrinseche di quest'ultima sono modificate senza che a tale processo si accompagni il minimo sospetto delle crisi in procinto di scatenarsi sulla scena del mondo in tal modo abbandonata al gioco delle relazioni innescate dal lavoro umano. L'implicito risiede proprio in tale «caos umano della natura» che è, di fatto, l'immagine che gli uomini si fanno della natura stessa, la loro immagine insomma, che — come Narciso — essi amano più di tutto il resto. Mi torna in mente il famoso testo di Borges sul geografo che si mette a disegnare la carta del mondo e che, alla fine della propria vita, si ritrova davanti al proprio ritratto: Pigmaliione e Narciso allo stesso tempo.

La geografia umana mette in scena delle società che partecipano insieme di Narciso e Pigmaliione: esse negano tutto ciò che non è come loro, tutto ciò che esse non hanno fatto e tutto ciò che esse

non sono. Esse non desiderano che loro stesse e trovano in se stesse il loro scopo. Pertanto gli ambiti della natura da cui sembrano discostarsi e che esse lasciano relativamente intatti le identificano e le definiscono allo stesso grado delle loro proprie opere. Tale identificazione in negativo non sembra aver fin qui attirato l'attenzione dei geografi, e presupporrebbe l'esistenza di una teoria delle lacune che resta ancora da elaborare.

Eredi di Dedalo, queste società tentano di imprigionare la natura nelle loro opere e con ciò stesso di dissimulare quel che, nella natura, ha permesso il loro operato. Sono tutte simili a Venezia, che esiste soltanto grazie alle foreste sommerse che la sostengono, invisibili ma non per questo meno reali: zattera di pietra, Venezia si alza su dei larici che la mantengono a fior d'acqua. Metafora della cultura umana, Venezia mostra a gara che la natura, sebbene sempre presente, è comunque sempre respinta e rigettata ai margini, come un indispensabile paria con il quale però la relazione è fatta di distanza. Non è questo ciò che ci insegna l'evoluzione della stessa geografia umana? Stringiamo le cose un po' più da vicino, voglio dire nella prospettiva di quel che tale evoluzione coglie in generale, e che si articola attorno alla triade produzione-scambio-consumo.

A dispetto delle apparenze, non si tratta del triangolo di ferro economico ma di qualcosa di più radicale e di più profondamente radicato in ciò che è dato, in ciò che noi non comprendiamo ma che apprendiamo ad utilizzare. Parleremo dell'economia della natura, come fece Linneo nel Settecento, o della depravazione naturale delle cose all'interno della quale gli uomini si sono intrufolati come parassiti, nel senso che Michel Serres assegna a tale termine? Gli uomini si servono del brulichio della natura credendo di introdurre ordine in quel che per loro si presenta come caos, mentre in realtà creano del caos all'interno dell'ordine. Un ordine che essi non conoscono, e di cui scoprono la presenza per mezzo delle crisi che essi provocano. I soli ad aver intuito l'esistenza di tale ordine originario e ad averlo integrato in maniera quasi superstiziosa furono i fisiocratici, consapevoli che il circuito economico da essi postulato era impossibile senza che si rendesse giustizia alla triade economica naturale, la stessa senza la quale l'altra non poteva esistere. Tale coscienza durò comunque poco, giusto il tempo necessario alla cultura settecentesca per instaurare un ferreo triangolo come base di tutta l'economia industriale, in virtù del quale la produzione, lo scambio e il consumo hanno occupato tutto lo spazio sociale disponibile: alla triade originaria si è sostituito il trian-

golo metallico di cui la geografia umana è divenuta la cronaca quotidiana. A considerarla da dietro le quinte della scena del mondo, tale cronaca corrisponde a quella della «prostituta cittadina» chiamata ad addomesticare Enkidu. Infatti è proprio della domesticazione che si tratta: domesticare è fare in maniera che la sopravvivenza dipenda dalla cultura e dai suoi strumenti. Addomesticare le piante e gli animali significa renderli dipendenti, una volta per tutte, dagli uomini e dalla loro cultura, vuol dire rendere impossibile il loro ritorno alla situazione anteriore. Enkidu non può tornare tra le creature selvagge che lo fuggono, e che egli non può più seguire perché è divenuto troppo «pesante». Pesante per tutto quello che nel frattempo ha appreso ma pesante anche a motivo di tutto quello che gli è ormai divenuto indispensabile e di cui non può più fare a meno. Egli è prigioniero non delle nuove cose che ha scoperto nella società degli uomini ma delle nuove relazioni che gli uomini hanno intessuto tra le cose. Egli è invischiato in una invisibile rete di rapporti la cui solidità è più grande di quella dei legami materiali, egli è in altri termini irrimediabilmente addomesticato e rinchiuso nella prigione della cultura, una delle più sicure.

In tali condizioni, la natura non è più qualche cosa di vivente al cui interno si può crescere, ma uno spettacolo alla cui contemplazione si è invitati, si è convocati proprio per provare la nostalgia di un'antiorità ormai inaccessibile. Contrariamente a quel che abitualmente si crede, e con un'ingenuità disarmante, l'emergenza della nozione di paesaggio nella pittura, nella letteratura e nella geografia, non significa affatto un ritorno verso la natura, ma proprio al contrario segna l'atto di morte della natura stessa, registrato con una certa indifferenza dalle arti e dalle scienze del Settecento e dell'Ottocento. Georg Simmel aveva perfettamente ragione nell'affermare che il paesaggio non è un brano di natura, perché la natura non si compone di parti ma è l'unità di un tutto²¹. Il paesaggio diventa pertanto un tentativo di domesticazione non della natura, ma di elementi, di distinte apparenze naturali, mediatizzate dallo psichismo di un soggetto profondamente marcato dalla cultura alla quale egli appartiene. È d'altronde l'analisi del paesaggio, inteso come rappresentazione elevata al rango di oggetto, a rendere possibile la messa in evidenza delle distanze e degli scarti tra differenti culture, poiché tale analisi è per definizione sempre parziale e di parte, e cambia da una cultura all'altra: «al contrario di quanto avviene nel caso dell'elemento animale, l'inserzione dell'elemento umano all'interno dei dati na-

turali del mondo non si realizza senza problemi: esso si sottrae, si oppone, esige, lotta, esercita e subisce violenza. Questo primo grande dualismo è all'inizio dell'infinito processo che svolge tra il soggetto e l'oggetto»²².

La geografia del paesaggio è insomma divenuta l'alibi della geografia umana, la cui cronaca s'interessa soltanto della trasformazione della scena del mondo: scena che interessa le società soltanto nella misura in cui essa funziona da supporto alle rappresentazioni che vi si svolgono, sempre condizionate dalla logica del triangolo di ferro. Il dato naturale non è assente dal processo, ma viene trattato come una massa informe e priva di identità. La tragedia della cultura risiede nella credenza, di cui essa è impregnata, che la natura pervenga a vera identità soltanto attraverso la cultura.

Quel che nella «triade naturale» è in causa è la vita nel senso pieno del termine, la vita in tutte le sue manifestazioni, mentre all'interno del triangolo di ferro essa è subordinata, diventa nient'altro che uno strumento al servizio di obiettivi che si riferiscono più all'inorganico che all'organico. La geografia umana — troppo umana — riporta la cronaca dei narcisistici oggetti di cui l'uomo è creatore.

È particolarmente significativo che la maggior parte dell'attenzione della geografia umana si concentri oggi sulla città. Si dirà che la città è divenuta l'orizzonte di tutte le società, e che essa è ossessiva per la sua presenza, il suo numero, e per il ruolo che essa ricopre. È vero, sebbene sarebbe necessario sfumare alquanto il quadro. Ma il punto è un altro. In effetti, la città contemporanea si vede ed è vissuta come il luogo della riuscita autonomizzazione della cultura tecnica: essa è il labirinto moderno, non tanto in virtù della forma ma come sistema di relazioni tragiche che permanentemente conduce a delle invenzioni tecnologiche per rimediare in qualche modo, almeno temporaneamente, alle crisi che vi si sviluppano. Le invenzioni di cui si tratta non appartengono soltanto all'ambito delle scienze applicate classiche, al dominio dell'ingegneria, ma anche a quelle delle scienze sociali, sempre più incessantemente mobilitate per correggere le relazioni patologiche che intervengono in un territorio che non ha più alcun riferimento con la triade originaria, sostituita dal triangolo in base al quale l'unica parcella organica con la quale vi è ancora rapporto immediato è il corpo umano. Che cosa ne è stato non dell'uomo, ma del corpo dell'uomo, nella città contemporanea? È un problema che la geografia umana non si pone, poiché con i suoi strumenti abituali essa non può porselo: la città contemporanea ha fatto esplodere



l'uomo per non conservarne che il corpo, la sola cosa che per essa è utile, trattandosi di una materia organica di cui il triangolo di ferro ha bisogno per condurre in porto i propri processi. La città moderna è il labirinto al cui interno la società tiene prigioniero non l'uomo — espressione che per essa non ha più senso — ma il corpo che è l'unica risorsa che la collega ancora alla natura. La città contemporanea dispone del corpo come la città di Uruk già disponeva del corpo della prostituta.

Affermazione inaccettabile, intollerabile e eccessiva, dunque falsa come tutto ciò che è eccessivo. Ahimè: non lo penso, a dispetto delle apparenze. Per far funzionare i processi produttivi l'impresa non ingaggia degli uomini, si sa, ma dei corpi in grado di mettere a disposizione, temporaneamente, una certa quantità d'energia informata. Quando l'energia o l'informazione non sono più adatte, questi corpi vengono respinti, e ad essi non resta che intraprendere percorsi nomadi all'interno della città, nel caso non riescano a darsi in affitto un'altra volta. Che cosa sono questi corpi? Dei luoghi d'estrazione d'energia e di informazione che talvolta divengono anche, puramente e semplicemente, dei luoghi d'estrazione di sangue o di organi. Sangue e organi che si scambiano con moneta o lavoro. Impressionante, certo, ma terribilmente vero. La città antica aveva i suoi schiavi, il cui corpo apparteneva in maniera definitiva a colui che li aveva acquistati, aveva le sue prostitute che offrivano il consumo del proprio corpo in cambio di moneta, Roma aveva i suoi gladiatori eccetera. In fondo tutto ciò era nell'ordine delle cose istituito dalla città, dalla comunità politica di cui non faceva parte lo schiavo, che per Aristotele era «nient'altro che un separato strumento d'azione del proprietario»²³. La città contemporanea non è la città antica, e tutti o quasi coloro che l'abitano appartengono alla comunità politica, il che però non ha più significato, perché la comunità che oggi prevale è quella economica. E a differenza della cittadinanza politica, l'appartenza alla comunità economica non è data una volta per tutte. Il rigetto da parte della comunità economica è comunque un fatto temibile, perché in realtà non vi è vera e propria comunità economica ma soltanto una «città economica» sede del processo che, per funzionare, reclama dei corpi, queste ultime cellule organiche, questa indispensabile materia vivente. La «città economica» funziona come la colonia penitenziaria di Kafka, marchia i corpi prima di ributtarli fuori. L'unica materia prima naturale che la città utilizza direttamente è appunto costituita dai corpi trascinati nel vasto movimento di produzione, di scambio e di consumo. Ecces-

sivo, ancora una volta si dirà. No, se si medita appena un poco secondo un modo di ragionare al margine che la geografia umana ha sempre padroneggiato male.

Il ragionamento marginalistico, così abituale per gli economisti, non è praticamente ancora penetrato in geografia, eppure se si vuole comprendere la città contemporanea è il solo ricorso contro l'accecamento del visibile, vale a dire contro l'inganno immancabilmente veicolato dallo sguardo totalitario che rende ciechi nei confronti delle tragiche relazioni che nella città legano gli uomini tra di loro e con le cose. Tali relazioni sono sempre nascoste, rinchiuso come il Minotauro all'interno di morfologie apparentemente insospettabili, almeno al primo sguardo e spesso fino all'ultimo, poiché non sono mai esse a venire messe in causa. Fuori dalla città politica, l'uomo dell'antichità non aveva più esistenza e perdeva ogni identità, fuori dalla città economica contemporanea egli perde ugualmente ogni identità, perché egli diviene allora un corpo smobilitato. I margini della città non sono più in periferia, sono ovunque si trovano i corpi «nomadi» messi in disparte. La città contemporanea ha istituito un nuovo nomadismo che fa paura alla maggioranza sedentaria, e quest'ultima ha escogitato una nuova forma di controllo, la città come una sorta di boa alla quale i nomadi possono ricorrere come verso un «punto sosta», e che è in realtà un luogo fortemente tecnicizzato dove essi possono trovare i modi di aggrapparsi momentaneamente al mondo «sedentario» della città stessa. Nessuno ignora che in molte città intere zone urbane sono già «territorio di percorso» di questi nuovi nomadi, i quali reinventano di necessità delle collettività la cui violenza è soltanto il riflesso di quella che li ha precipitati nello stato nel quale versano. Ultimo orizzonte sociale, la città contemporanea ricapitola con inaudita ferocia la storia della cultura umana. La città è tutt'altra cosa rispetto a quello che noi vediamo, essa è il laboratorio di una nuova ferocia che è la negazione dell'idea storica di città.

Finora la geografia umana ha descritto il funzionamento della città senza comprendere che si trattava di una disfunzione che preparava la propria dissoluzione. La città diventa incomprensibile a meno di non attardarsi sulla sorte che essa riserva all'ultima particella organica che manipola: il corpo. Il corpo è, quasi senza mediazioni, l'ultimo legame della città con la natura organica. È al destino urbano del corpo che è legato il destino della città. Le modificazioni che nel corso della storia quest'ultima ha subito non sono state forse dovute alla presa di coscienza della condizione al corpo ri-

servata? Nei secoli passati, le grandi epidemie hanno prodotto delle modifiche sostanziali all'interno degli organismi urbani: ristrutturazioni, derivazioni idriche, regolamenti d'igiene eccetera. Oggi le epidemie sono di altra natura perché generate dallo stesso triangolo di ferro che fa anche del corpo un oggetto di produzione, di scambio e di consumo. Il vettore epidemico è interno al ciclo economico: il denaro ratifica l'uso o il non uso dei corpi e per ciò stesso conferisce loro un valore di scambio. In tal modo il valore del nostro corpo è quello accordato a colui in cui ci si imbatte svoltato l'angolo, accovacciato contro un muro, senza volto, inerte ed abbandonato: è il nostro doppio, ma noi non lo riconosciamo. Tale doppio, gettato alle ortiche, è abbandonato e rifiutato perché non è più collegato alla città economica dai flussi monetari che l'attraversano e incessantemente la modificano nel suo tessuto relazionale. Il mediatore pressoché unico della territorialità, quello che annoda e disfa ogni relazione, è lo strumento monetario, che assicura la più grande fluidità. Più della sua disponibilità che non è mai più di un attributo, la sua conoscenza permette, attraverso il gioco del triangolo di ferro, di assicurarsi l'appropriazione dei corpi. Sottendendo tutti i flussi che attraversano la città, il denaro, strumento culturale definitivo, riassume la nostra società, allontanandosi dalla triade naturale originaria — eccezione fatta per il corpo, indispensabile al funzionamento del tutto. Che cosa sarebbe una città senza corpi? Un deserto di pietra, un deserto inorganico privo di ogni interesse. E se la desertificazione della città fosse già iniziata senza che noi lo sapessimo, senza che noi nemmeno lo dubitassimo?

Si tratta, in ogni caso, di un problema che non preoccupa affatto la geografia umana e a ragion veduta, poiché le due categorie cui essa dovrebbe ricorrere — il corpo e la moneta — non sono, per essa, degli oggetti scientifici. È ben per questo che la città resta una sconosciuta a dispetto degli studi che le sono consacrati, perché per mirare al cuore della territorialità urbana non esistono al giorno d'oggi che due accessi concettuali cui i geografi non sanno; non vogliono o non possono ricorrere: il corpo e la moneta.

Quel che i miti ci suggeriscono non l'abbiamo ancora trasformato in oggetto di conoscenza. Si è dimenticato il ruolo della marginalità, il corpo della prostituta, nell'acculturazione di Enkidu? Si è dimenticato, nella stessa occasione, che questa donna è divenuta un corpo, e soltanto un corpo, nella città? Si è dimenticato, infine, che all'interno del mito del labirinto tutte le relazioni sono azzerate e allo stesso tempo rilanciate dagli strumenti

di Dedalo? Non si tratta di una bipolarizzazione tra corpo e strumento culturale, la moneta in questo caso, ma di tutt'altra cosa che ci riconduce alla scissione possesso/conoscenza. Attraverso la conoscenza del definitivo strumento culturale che è la moneta, gli uomini vogliono accedere, nella città economica, all'impossibile possesso cui sostituiscono un simulacro: l'appropriazione non della natura ma di quella parte della natura che è il corpo e nient'altro che il corpo.

La città contemporanea gira così intorno ad un asse le cui estremità sono occupate dal corpo e dal denaro: da un lato la «natura» mobile e rinnovabile e dall'altro la cultura cristallizzata sottoforma di un sistema di segni, il denaro, che sottende tutti i flussi e li mobilita. Sotto tal profilo la città non è più un territorio nel senso classico del termine ma una sorta di «campo magnetico» le cui linee di forza si organizzano a partire da questi due poli. La città utilizza la conoscenza della moneta per appropriarsi dei corpi e gestirli: tutto il resto non è che illusione, a partire da quella che crede che la città possa essere descritta facendo ricorso alla sua forma e alle sue funzioni. Queste ultime sono soltanto epifenomeni, la cui evoluzione dipende dai flussi monetari e corporei ai quali le forme si adattano, con un ritardo di cui sarebbe interessante conoscere la scala temporale, e le cui funzioni oscillano al loro interno a seconda delle informazioni — eredi degli attrezzi di Dedalo — inventate per ristabilire equilibri dinamici sempre minacciati dal caos. La città è entrata nel gioco della simulazione e nessuno sarebbe più in grado di disegnarne una se al Piccolo Principe saltasse di nuovo il ticchio di richiederlo.

La città si è costruita sulla base dell'esilio dalla natura, e la geografia umana, che della città ha fatto il proprio privilegiato orizzonte, resta ancora da decifrare secondo tale modalità, la cui traiettoria deve ripercorrere tutto il cammino che va dal mito al logos.

Note

¹ G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale* (Torino, Einaudi, 1993), p. XIII.

² H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos* (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979), p. 13.

³ M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* (Paris, PUF., 1983), p. 29.

⁴ H. Blumenberg, *op. cit.*, p. 45;

⁵ A. Warburg, cit. in Agamben, *op. cit.*, p. cit.

⁶ N.K. Sandars, a cura di, *L'epopea di Gilgamesh* (Milano, Adelphi, 1986), p. 87.

⁷ Ivi, p. 88.

⁸ Ivi, p. 89.



⁹ P. Santarcangeli, *Le livre des labyrinthes. Histoire d'un mythe et d'un symbole* (Paris, Gallimard, 1974), pp. 14-15.

¹⁰ Ivi, p. 15.

¹¹ E. Kapp, *Philosophische oder vergleichende allgemeine Erdkunde als wissenschaftliche Darstellung der Erdverhältnisse und des Menschenlebens nach ihrem innern Zusammenhang* (Braunschweig, Westermann, 1845), p. 365.

¹² Aristotele, *La politique* (Paris, Vrin, 1989), pp. 124-25.

¹³ E. Bloch, *Le principe espérance, II, Les épures d'un monde meilleur* (Paris, Gallimard, 1959), pp. 352-3.

¹⁴ Ivi, p. 354.

¹⁵ Ivi, p. 355.

¹⁶ Cit. in P. Manent, *La cité de l'homme* (Paris, Fayard, 1994), p. 77.

¹⁷ Ivi, p. 74.

¹⁸ Ivi, pp. 52-3.

¹⁹ Ivi, p. 79.

²⁰ Ivi, p. 83.

²¹ G. Simmel, *La tragédie de la culture et autres essais* (Paris, Editions Rivages, 1988), pp. 229-43.

²² Ivi, p. 177.

²³ Aristotele, *op. cit.*, p. 37.

