

Antropologia alla prova dell'abitare. La località come strumento di analisi culturale

Erika Lazzarino

Abstract

The author proposes "dwelling" as an explicit object for contemporary anthropology applied on urban contexts. Going through two different research fields – Palestinian refugee camps in Lebanon and an action-research realized in Milan –, the article uses "locality" as a possible tool for dwelling cultural analysis. The aim is also to raise a reflection about the needs of applying anthropology onto those multi-level processes which today plan urban transformations.

Introduzione

Con questo articolo vorrei parlare di abitare da un punto di vista antropologico. In linea generale, è del tutto condivisibile quanto suggerito da Francesco Remotti (2016, p. 102), ossia che l'antropologia, occupandosi delle maniere con cui gli uomini danno forma alla loro umanità, in fondo si è sempre occupata dei modi in cui essi abitano il mondo. Per statuto epistemologico non può esimersi dal farlo. Credo tuttavia che questa lettura lasci da parte l'abitare come questione sostantiva: per comprendere le "forme" attraverso cui gli uomini abitano, scivola in secondo piano se l'abitare stesso venga culturalmente costruito e come questa reiterata costruzione possa avvenire in contesti differenti. Sembra che l'abitare sia fondamentalmente trattato come un dato ontologico e che ciò di cui valga piuttosto la pena parlare siano invece i "modi dell'abitare", "i luoghi dell'abitare", "le case dell'abitare", "le espressioni dell'abitare", "le relazioni dell'abitare", "i progetti dell'abitare", "le politiche dell'abitare", e così via. L'abitare compare più spesso come un complemento di specificazione di un ambito di ricerca che come un "oggetto" di composizione e dinamica culturalmente variabile. Credo quindi che siano plausibili i tentativi di generare "piste" teoriche sull'abitare, nella prospettiva di sdoganare una "voce" antropologica libera dall'approccio filosofico esistenzialista e (anche) trasversale alle catalogazioni etnografiche di campo. Questa "voce" potrebbe contribuire alla attualizzazione del sapere antropologico in un mondo contemporaneo affollato di "esperti dell'abitare" di ogni genere. Il mio contributo tenta appunto di andare in questa direzione. In un'epoca in cui politici, giornalisti, funzionari, sindacalisti, *opinion* e *policy-makers*, accademici, attivisti e cittadini stessi dibattono, s'interrogano, pontificano sul tema dell'abitare, di come sarebbe auspicabile farlo, delle emergenze che porta con sé e di come risolverle, di pratiche e crisi dell'abitare, di casa e nuovi servizi all'abitare, l'antropologia non può non aver nulla di peculiare da dire. E le questioni da chiarire, gli argomenti da trattare, i temi da approfondire,

gli ambiti in cui intervenire sono così numerosi e complessi, che forse questo rappresenta un contesto applicativo fra i più cruciali e fecondi per l'antropologia contemporanea in Europa. Credo che l'abitare possa diventare un oggetto dichiarato dell'antropologia, a cominciare dal termine stesso, così generico, ambiguo, scivoloso, abusato, multidimensionale. Sotto l'aspetto dell'analisi culturale, cosa significa infatti abitare?

Non mi do in questa sede il compito di tracciare un sistema di riferimento utile a inquadrare l'abitare sotto il profilo antropologico, però penso che in futuro varrebbe la pena provare a svolgere una ricognizione sul tema, con non pochi rischi di insuccesso. Su questo Remotti (2016) lascia intuire una questione cardine per l'antropologia: l'abitare, così aderente e incorporato nelle pratiche culturali e, al contempo, così espresso nelle rappresentazioni esplorate dall'antropologia, resta nella letteratura per lo più come un tema latente o di generico sfondo. Si pensi ad esempio al corpo dei *Cultural Studies* o agli studi sui transnazionalismi (come Carsten et al., 1995; Rapport et al. 1998; Al-Ali et al., 2002), ma anche alle più note teorie del mutamento culturale (come Levi-Strauss, 1964; de Certeau, 2001; Wagner, 1992; Remotti, 1996; Sahlins, 1999; Hannerz, 2001; Amselle, 2001; Clifford, 2001; Favole, 2010) o a teorizzazioni "multidimensionali" come la *teoria della pratica* (Bourdieu, 1977), *l'intimità culturale* (Herzfeld, 2003), *l'ecologia della cultura* (Ingold, 2001), solo per citarne alcune. Andando in ordine sparso, diventa oggetto di interesse esplicito qua e là, nel lavoro di un "battitore libero" come La Cecla (1993), in un recente saggio di Favole (2016), in alcune dense riflessioni di Tim Ingold (2000 e 2013), in qualche testo di visione ascrivibile ai campi dell'antropologia urbana (come Hannerz, 1992; Signorelli, 1999) e della *Place and Space Anthropology* (ad esempio Feld, Basso, 1996; Low et al., 2003; in ambito italiano ricordo Perrucci, 1997; Giordano, 1997; Archetti, 2004; Ronzon, 2008). Per certi versi, qualche "responsabilità" può anche essere imputata a quell'abitare heideggeriano (Heidegger, 1976), così facilmente estensibile a designare l'insieme indistinto dei processi che (ci) danno una forma peculiare a questo mondo: tutto diventa annoverabile, in questo modo, sotto l'ombrello dell'abitare, con l'effetto che parlarne al di fuori di una condizione esistenzialista diventi praticamente impossibile. Credo infine che vi sia anche un'altra ragione, riguardante la storia della conoscenza, che abbia reso l'abitare un tema tutto sommato dissimulato in antropologia: il fatto che, per politica epistemologica, altre sono le discipline deputate ad occuparsene. Penso all'urbanistica, all'architettura e alla pianificazione, anzitutto, ma anche alla sociologia urbana, che hanno prodotto una vasta letteratura, anche utilizzando sofisticati approcci etnografici, e si sono guadagnate una certa legittimazione nel campo dell'orientamento e della consulenza alle politiche dell'abitare in contesti urbani e specialmente periferici.

Questi brevi cenni non sono affatto completi né esaustivi, e nemmeno esauriscono le ragioni di quella che a tratti può apparire come una sorta di “rimozione culturale” che serpeggia negli studi dell’antropologia italiana in particolare. Ma è utile richiamarli, per esplicitare quel che mi accingo a fare, una breve escursione antropologica sul terreno dell’abitare, basata sugli studi di campo che ho potuto sedimentare in alcuni anni di lavoro. E’ l’esperienza di chi scrive a tenere legati, per comparazione, i due ambiti di indagine qui riportati, i quali hanno nel tempo ispirato una risposta alla questione posta in questo articolo. Se l’abitare possa essere “appieno” oggetto di analisi culturale guida infatti la rilettura di due esperienze di ricerca che si sono svolte in successione nell’arco di un decennio, fra il 2003 e il 2015, la prima nei campi profughi palestinesi del Libano, la seconda nel contesto urbano di una metropoli europea quale Milano. Sebbene esse rappresentino per diversi aspetti casi fra loro irriducibili – per contesto, approccio e funzione della ricerca –, la relazione che li lega è di natura teorica. Entrambe infatti consentono di individuare la traccia di un ragionamento, che trova nella costruzione culturale della località il suo centro generativo, cui tuttavia approdano da due percorsi etnografici e speculativi complementari: essi possono disambiguare il nodo teorico cui si rivolgono solo incontrandosi, intersecandosi, ricombinandosi.

Località per traslazione

Ho cominciato a occuparmi di abitare in contesti urbani sul finire del 2003. A quel tempo - e per i successivi 5 anni - facevo campo in Libano, più precisamente nei campi profughi, autorizzati o informali, che dal 1948 ospitano oltre mezzo milione di rifugiati palestinesi, oggi ormai alla quarta generazione. Si tratta di una circostanza di “inurbamento” assai peculiare, in cui uno stato di emergenza, governato da attori umanitari internazionali favorevoli sulla carta al reimpatrio del popolo palestinese, andava col tempo a saldarsi con le logiche della cooperazione allo sviluppo, favorevoli invece al suo *resettlement* fuori dai confini della Palestina storica. Il cortocircuito risiedeva nel fatto che la “pista” umanitaria dispensava assistenza ai profughi palestinesi mantenendoli in una condizione di sospensione permanente sancita dalla forma-campo per rifugiati, mentre la cooperazione li accompagnava attraverso forme di capacitazione che, presto o tardi, avrebbero implicato percorsi di reinsediamento e incentivato il radicamento nei paesi ospiti. Sospensione e radicamento: dal punto di vista antropologico, la posta in gioco era nientemeno che l’abitare e *che cosa fosse desiderabile abitare*.

In un contesto così ambigualmente pervaso dagli aiuti, io ero interessata a capire se e come la catena di manipolazione delle risorse assistenziali interferisse con i processi di costruzione di un’identità della diaspora. Mi occupavo di antropologia dello sviluppo e dunque il mio oggetto di

ricerca ruotava attorno alle connessioni fra le politiche degli aiuti e le politiche di costruzione dell'identità, attuate tanto dai beneficiari quanto dai benefattori. Tuttavia, per giungere ad argomentare ciò che qualche anno dopo ho sostenuto in una tesi di dottorato¹, ho prima dovuto mettere a fuoco una questione che mi si poneva più a monte: come viene costruita l'esperienza sociale della diaspora? A fianco della frattura biografica che essa sempre rappresenta per coloro che sono costretti all'esodo forzato, il tempo e lo spazio si impongono come i primari "campi del percepito" sottoposti ad elaborazione collettiva. Come viene riformulata, dunque, la relazione culturale con il tempo e con lo spazio? Chiamare in causa le categorie di tempo e di spazio significa poter ricombinare diversamente le stesse dinamiche che danno consistenza alla dimensione della località. Come avviene dunque la costruzione della località per una comunità diasporica, il cui "innesco" culturale è un evento del passato e della storia?

Località è un termine in un certo senso opaco, non immediatamente evidente, rischioso da "semantizzare" in chiave antropologica. La sua radice e l'uso corrente richiamano infatti quasi esclusivamente un'accezione spaziale, una zona geografica dai confini indefiniti ma coesa dal punto di vista della rappresentazione culturale. Tuttavia, il passaggio dal dépliant turistico alla letteratura antropologica (e viceversa) non è così casuale. Le tesi di Appadurai (2001) sulla produzione di località e gli *-scapes* ch'essa genera in uno scenario globalizzato sono note, così come anche la centralità assegnata alla funzione immaginativa della cultura. Dal punto di vista antropologico, la località designa ciò che le persone fanno, ricordano e immaginano per guadagnarsi "il posto giusto nel momento giusto" o quantomeno per avvicinarsi il più possibile a quella fragile congiuntura in cui, semplicemente, si sentono a proprio agio.

Come ebbe a dire Remotti (1993) riferendosi alla nozione di "cultura", anche la località, ovviamente, non esiste, ma ad essa ci si può riferire *come se* esistesse per spiegare qualcos'altro: una "bussola culturale" che le persone utilizzano per timonare i propri rapporti col tempo e con lo spazio, tracciando così la mappa estesa del proprio sentirsi al mondo. Costruire la località significa esercitare una tensione sulla propria vita e su quella della propria rete sociale, affinché quel "posto giusto" (che non è necessariamente uno spazio fisico come ad esempio un ambiente domestico, ma può essere anche un luogo immaginato come lo sono le reti di protezione messe in campo dai nuovi poveri urbani o le diverse forme di appartenenza virtuale) e quel "momento giusto" (non solo le età anagrafiche e gli apprendimenti che comportano, ma

¹ Ossia che le politiche di assistenza, attestate su un innovativo *continuum* emergenza-sviluppo, entrano in collisione con le stesse culture della diaspora che pretendono di riabilitare, nel punto esatto in cui queste ultime sovvertono quel "grado zero culturale" con cui le prime decodificano culturalmente i fenomeni di rifugismo.

anche eventi biografici, cambiamenti di status sociale, riconfigurazioni storiche) si incontrino e restino variabilmente saldati fra loro. Guidata senza dubbio dalle più diverse idee di “buona vita”, riferirsi alla località apre la possibilità di parlare della dimensione culturale in cui avviene il continuo processo di posizionamento e riposizionamento rispetto ai fondamentali dello spazio e del tempo, processo che mentre evolve fa evolvere anche l'intero sistema di riferimento. Accordare fra loro questi fondamentali: in ciò consiste produrre località e disporre così di un orientamento al mondo. Ecco perché, nel senso comune, località è un termine usato soprattutto per nominare, ma con la clausola della genericità geografica, ambiti di coerenza culturale, vere o presunte logiche culturali dell'abitare.

Per argomentare come la produzione di località sia uno strumento convincente (certo non l'unico) per l'analisi culturale dell'abitare, ritorno ora alla comunità diasporica palestinese in Libano. Stante quanto introdotto sopra e coniugando il lavoro di campo con alcuni spunti tratti dai *Diaspora* e dai *Refugee Studies*, ho potuto col tempo formulare un'ipotesi in merito alla relazione fra memoria e identità² attuata dalla comunità rifugiata. Ciò mi serviva per comprendere come i profughi conferissero forma all'abitabilità del loro presente³. Caratterizzata non solo dall'esperienza dello sradicamento, ma soprattutto da quella di un non avvenuto reinsediamento, la comunità palestinese in Libano ha sviluppato un'interazione idiosincratca fra identità e memoria, grazie alla quale trattenere all'interno di una relazione diretta, circolare e inscindibile la percezione del là (Palestina, ossia la sfera del passato) e del qui (Libano, ossia quella del presente). Tale relazione è descrivibile così: informare il proprio presente come una posposizione/posticipazione che attinge a una perdita (la Palestina, la terra, la casa, l'infanzia, la giovinezza) scaturita nel passato, e restituirsì in una narrazione compressa nella memoria, sospesa nel presente e certamente impraticabile nel futuro.

La “parabola” di profugo, infatti, si caratterizza non solo per lo sradicamento (vissuto o immaginato, comunque sempre “abitato”) da un vero o presunto ambiente di vita, ma anche per una condizione tale per cui i tentativi di reinsediamento in Libano sono falliti e si sono configurati come temporanei, perché fortemente osteggiati sia dalle politiche governative libanesi e sia dalla comunità profuga stessa. L'idea

² Utilizzo le nozioni di memoria e identità non come fenomeni tangibili nella quotidianità delle persone, quanto piuttosto come “focolari virtuali” – parafrasando Claude Lévi-Strauss (1996, p. 310) – ai quali “riferirsi per spiegare certe cose”, ma senza che esse abbiano un’“esistenza reale”.

³ Ciò si sarebbe rivelato di estremo interesse, perché mostrava come intorno alla produzione della località potessero attivarsi differenti politiche dell'abitare, le quali, a loro volta, segmentavano la comunità rifugiata al proprio interno, fra il diritto al ritorno e l'assimilazione in terra straniera, intorno cioè a diverse prospettive, progettualità e desiderabilità di futuro.

del campo profughi rimarca questo duplice aspetto: lo sradicamento da una dimensione abitativa precedente, dove ambiente e abitare collaboravano alla loro sostanziale corrispondenza esperienziale, da un lato, e, dall'altro, un non avvenuto reinsediamento, che sancisce la spaccatura di questa corrispondenza e la rende permanente e definitiva, tanto da occupare l'intero orizzonte dell'attesa politica collettiva. Riflettendo sulla perdita della Palestina, una volta Kadra Mouhammad lbriq⁴, del campo di Shatila, affermò: «quando mi è stata sottratta, non solo mi sono sentita divisa in due, da una parte la terra e dall'altra il mio corpo, ma molto, molto di più: ho percepito che tutto ciò che il mio corpo conteneva mi era stato portato via». Questa considerazione suggerisce proprio l'avvenuta discrasia fra la capacità di provare agio in un luogo, ossia il sapere non tematizzabile che è inscritto in un corpo che semplicemente abita il suo ambiente, e il luogo, l'ambiente in cui quel sapere si è formato, aggrappato, accresciuto. Si delinea così un parallelismo: la memoria crea temporalità e getta ponti, così come la diaspora è un senso temporale, un ponte esso stesso, gettato fra qualcosa che si è perso e qualcosa che non si è ancora trovato, fra qualcosa che è presente nell'assenza e qualcosa che è assente nella presenza.

Spazio e tempo, qui e altrove, passato e presente si ricombinano in una traslazione permanente, segnata da una dinamica polarizzata fra la terra abitata prima dello sradicamento (Palestina) come una "presenza assente" e la terra in cui non ci si è insediati (Libano) come una "assenza presente". Da una parte, la memoria condivisa fa della Palestina una presenza pervasiva e costantemente immaginata, «lo spazio lontano che pesa su quello vicino, investendolo da tutte le parti con una presenza massiva, con una stretta indisserrabile» (Giordano, 1997, p. 54); nei racconti degli anziani la Palestina torna attraverso una irripetibile articolazione di dettagli (l'infanzia, le persone, i frutti, le case, gli odori, ecc.)⁵, mentre nell'immaginario delle generazioni più giovani assume la valenza di un "paradiso perduto" (Schulz, 2003, p. 108; Sayigh, 1979, p. 10), dove i dettagli possono essere aggiunti a piacimento: in entrambi i casi, però, la memoria è assegnata a uno spazio, "si fa luogo" a tal punto da esplodere nell'esperienza dei sensi che attivano l'abitare. Tale *territorializzazione* della memoria attiva il farsi-presente della Palestina ossia, in ultima analisi, la presenza di una assenza: è l'abitare che resta presente, ma nella privazione del

4 Intervista del 19-07-2004.

5 Fra le altre si riporta come esempio una memoria di Lotfe Mahmoud Setta, un anziano palestinese del campo di Burj El-Barajneh: «il mio villaggio era bellissimo, sorgeva fra il mare e le colline prima che diventassero montagne, in una campagna lievemente odulata. Era davvero splendido, e fertilissima la terra intorno, giacché vi si coltivavano aranci, ulivi, fichi e soprattutto viti. Vi cresceva di tutto, ma speciale era l'una dolcissima: per questo si chiamava Majed El-Kroom, che significa "uva gloriosa"» (intervista del 27-02-2005)

luogo fisico da abitare. In quanto territorializzata, la memoria può stabilire una continuità con il passato, laddove questo custodisce l'esperienza dello sradicamento: «memoria e terra vanno insieme – afferma l'anziano Mouhammad Omar Deeb⁶ del campo di Shatila – solo in questo modo non smetteremo mai la nostra lotta». Se memoria e terra “vanno insieme”, insieme staranno anche, ma sulla polarità opposta, il presente e la perdita della terra. Proprio perché ciò che si custodisce è un'esperienza di separazione dalla terra, la memoria tenderà a territorializzarsi, ossia a operare come un dispositivo di continuo riallocazione della e nella terra assente.

Se, da una parte, la *territorializzazione della memoria* nutre ed è a sua volta nutrita dalla condizione di *presenza nell'assenza* della Palestina, dall'altra parte l'esperienza della discontinuità (spaziale) e della rottura (temporale) deterritorializzerebbe ogni volta l'identità culturale dei profughi stessi. Ciò che infatti essi si trovano anzitutto a condividere è una «*extraterritorialità*, la loro non-vera-appartenenza al luogo, poiché stanno “dentro” ma non sono “dello” spazio che fisicamente occupano» (Bauman, 2002, p. 344. Corsivo dell'autore): ciò che condividono è in primo luogo ciò che li tiene divisi. Il non avvenuto insediamento in Libano corrisponde a una disattivazione dell'abitare pur in presenza di un luogo potenzialmente abitabile, ad una disaffezione strutturale, alla mancanza di corrispondenza con il qui (cfr. Van Aken, 2005, p. 150), ossia ad una *assenza nella presenza*. Condividere la discontinuità, lasciare che continuamente “il passato ci parli” della rottura perpetua questa assenza, questa illocalizzabilità dell'abitare, ed implica così un processo di *deterritorializzazione dell'identità*. Ciò che i profughi palestinesi si trovano a condividere, ovunque in diaspora essi si trovino, è proprio quell'esperienza che deterritorializza la propria identità culturale (Schulz, 2003, p. 97), ossia un evento di sradicamento e dispersione «investito del potere simbolico di evocare la comune appartenenza» (Fabietti, Matera, 1999, p. 91). E la *deterritorializzazione dell'identità* mette simultaneamente in moto la dinamica complementare e compensatoria di riunificazione immaginaria fra comunità disperse, quella, cioè, di *territorializzazione della memoria* (Hall, 1990, pp. 223-227). Fra questi due processi che si polarizzano, si compensano e si alimentano reciprocamente si dispiega ciò che Stuart Hall definisce «questo gioco della “differenza” all'interno dell'identità», che descrive l'abitare traslato della diaspora (ivi 228), o, come lo definisce Vereni (2004, pp. 18-20), «diaforentità».

Località per prossimità

Per quanto oggi, a distanza di alcuni anni, io non sia più affezionata a termini quali territorializzazione/deterritorializzazione e memoria/

⁶ Intervista del 09-12-2004.

identità e probabilmente farei scelte espressive più lineari, credo però che l'analisi culturale continui a restare valida. Profondamente diverso da quello dei campi palestinesi delle città del Libano, nel contesto urbano milanese dove faccio ricerca applicata oggi metto al lavoro uno sguardo antropologico sull'abitare che non sarebbe potuto maturare altrimenti: osservare come la dimensione spaziale e quella temporale interagiscono in diaspora, ossia nel caso in cui esse si ricompongono *tramite scissione o per traslazione*, è utile per comprendere quanto invece può accadere quando operano all'interno di dinamiche più consuete, non traumatizzate, di abitare, ossia in quei casi in cui esse si ricompongono *tramite coincidenza o per prossimità*. Ad accomunarle è la produzione di località come *pratica di localizzabilità del sé* fra spazio e tempo, fra spazi del tempo e tempi dello spazio. In questo senso, la località si rivela uno strumento utile per l'analisi culturale dell'abitare e, dunque, un modo possibile per l'antropologia di produrre discorso e *visione* sull'abitare, anche passando attraverso specifiche forme di abitare.

Mi sposto ora nella città di Milano, dove dal 2010 con un gruppo interdisciplinare⁷ lavoro come antropologa applicata ai processi di rigenerazione urbana, soprattutto in ambiti periferici. Dall'esplorazione di alcune periferie nasceva lo spunto per un progetto di ricerca-azione audiovisivo a regia collettiva, chiamato *immaginarie esplorazioni*⁸, il quale nell'edizione 2013-2015 ha lavorato sul tema delle "forme urbane dell'abitare insieme". L'idea era di utilizzare il video come strumento di indagine antropologica per esplorare l'arena di pratiche urbane che nella città di Milano esprimono un'esperienza di condivisione dell'abitare: ci interessava comprendere i modi in cui gli abitanti, per soddisfare una qualche condizione culturale legata all'abitare, producessero località socialmente diffuse (un condominio, un gruppo, una rete, ecc.) e culturalmente condivise (culture dell'abitare). Non mi soffermo qui sul percorso di antropologia visuale sviluppato nel progetto, né sui possibili utilizzi del video per generare conoscenza antropologica e nemmeno sull'esercizio di riflessività messo in campo dalla ricerca-azione collettiva⁹. Mi interessa invece tracciare i punti salienti della ricerca antropologica, approfonditi dal gruppo di lavoro, che tramite open call si è composto di circa 30 giovani under 35 provenienti da una pluralità di percorsi formativi e professionali.

Nel corso di quasi due anni, fra studio della letteratura, seminari e indagini di campo, il gruppo di ricerca-azione ha messo a fuoco tre diverse ipotesi per osservare l'abitare come produzione culturale di località e dunque, secondo la mia ipotesi, pratica di localizzabilità del sé. Questi tre modelli riescono a mio avviso a tematizzare diversamente la

⁷ www.dynamoscopio.it

⁸ www.immaginarieesplorazioni.it

⁹ Rimando a Lazzarino: 2016.

relazione fra spazio e tempo, e fra spazi del tempo e tempi dello spazio, mostrando come pratiche, proiezioni e progetti di abitare, singoli o comunitari, siano in grado di performare variabilmente la località, ora come anticipazione di una comunità immaginata “buona e controllata” (1° modello, nel film raccontato dal progetto di social housing *Cenni di Cambiamento*), ora come costruzione di una rappresentazione sociale sovra-locale (2° modello, nel film raccontato dalla comunità di creativi di via Malaga), ora come attivazione nella quotidianità di forme improvvisate di creatività culturale (3° modello, nel film raccontato dal condominio di viale Bligny 42). Lascio che sia il film documentario *(IN)HABITS* (Lab 80 film, 2016), esito finale della ricerca-azione, a descrivere la parte etnografica di questa ricerca: luoghi, gruppi di abitanti, rappresentazioni e pratiche.

Veniamo, invece, ad una rapida disamina della ricerca antropologica, che ha costituito l’impianto teorico e narrativo del film. Abbiamo intrecciato alcune domande aperte di partenza con le riflessioni di Tim Ingold, contenute nel luminoso saggio *Bulding, dwelling, living: How animals and people make themselves at home in the world* (2000, pp. 172-188). Dalla perspicacia di questo antropologo abbiamo mutuato la denominazione del primo modello: la “building perspective” designa infatti l’abitare come mero atto di occupare uno spazio fisico. Corrisponde alla visione di decisori politici, urbanisti e social designers (quando ad esempio sono alle prese con l’annosa questione della domanda di casa che le politiche di edilizia residenziale pubblica non vogliono o non riescono a soddisfare), ma pervade di sé anche il senso comune dell’abitare come appropriazione privata. In questo modello, l’abitare è un atto prima costruito nel progetto (o nell’immaginazione) e solo dopo realizzato nella sua intrinseca materialità: ciò significa che «worlds are made before they are lived in; or in other words, that acts of dwelling are preceded by acts of worldmaking» (ivi 179). Il solo e unico vero abitante di questi spazi disegnati e costruiti dai diversi progettisti e poi “riempiti” di abitanti è dunque il progetto stesso – argomberemo nella prima sezione del film. Questo non è solo un progetto architettonico, ma un progetto antropopoietico: determina (o crede di poterlo fare) le dinamiche di interazione e riconoscimento sociale, fondando così una specifica cultura dell’abitare, quella di vivere *dentro* ad un progetto sociale programmato, di essere “utenti” di un servizio chiamato “casa”. Dal punto di vista dell’abitare, la peculiarità culturale di questo primo caso è che il progetto abitativo, di natura sia architettonica e sia sociale, produce una località nella quale il tempo viene anticipato nello spazio: la costruzione processuale dell’identità di un gruppo, solitamente alimentata tramite pratiche che forgiavano luoghi e luoghi che forgiavano pratiche, si trova ad essere preventivamente definita attraverso il progetto architettonico che stabilisce gli spazi fisici dell’abitare (alloggi privati, ballatoi che ibridano vita privata e

sociale, campi sportivi, spazi associativi, spazi di servizio sociale, il cortile pubblico, ecc.).

Il secondo modello sposta l'analisi antropologica dal versante politico a quello più propriamente culturale, mettendo sotto la lente la matrice "occidentale" dell'abitare, basata sulla corrispondenza fra uno spazio-casa e l'atto di coincidere con se stessi che in esso trova un contenitore, una forma. Tale stretta corrispondenza ci mostra che ovunque il soggetto "coincida con se stesso", individuandosi tautologicamente come soggettività nel mondo, lì dunque c'è anche la casa. "Casa" allora non è soltanto, in questa visione, la delimitazione di uno spazio fisico, bensì la modalità con cui gli abitanti si rappresentano riflessivamente. Abitare una casa, quindi, accade ogni qualvolta ci riconosciamo in una rappresentazione di noi stessi che abbiamo sapientemente costruito, come nel caso della comunità di creativi e artisti approfondita nel film. Abitare estende (o contrae) il suo significato a seconda della capacità inclusiva della rappresentazione che abbiamo di noi stessi, diventa un concetto mobile, che possiamo portarci dietro come un bagaglio culturale. L'immagine di una lumaca con il guscio rende con efficacia l'idea. A ben osservare, questo secondo modello – in cui abitare significa costruire la rappresentazione in cui annidarsi – riproduce una versione dinamica della "building perspective": abitare e casa assurgono ad un regime metaforico e nomadico, slegato senz'altro dallo spazio, ma le qualità culturali della casa (sicurezza, protezione, armonia, ecc.) vengono conservate e trasferite nella rappresentazione di sé. Anche in questo caso, infatti, gli abitanti danno forma al loro stesso essere abitanti prima ancora di abitare un luogo. Abitare si esplica ugualmente nell'occupare un involucro in cui il soggetto abitante è contenuto. Dal punto di vista della produzione di località, spazio e tempo interagiscono nel processo di rappresentazione culturale, una narrazione di sé che precede e governa l'esperienza del luogo, una trasfigurazione dove lo spazio viene anticipato nel tempo.

Il terzo ed ultimo modello compie un ulteriore slittamento rispetto ai primi due. Qui, lo sguardo critico dell'antropologia si rivolge all'ontologia della soggettività occidentale che l'abitare implicherebbe in sé. Questa prospettiva, che chiamiamo, ancora con Ingold, "dwelling perspective" (ivi 185), tenta di de-naturalizzare la concezione stessa di soggettività, ossia il modo culturalmente appreso dal soggetto occidentale (quello della coincidenza con se stessi) di abitare il mondo. La sfida consiste nella presa d'atto – da parte del gruppo di ricerca-azione – che sia forse possibile cominciare a pensare e sperimentare modi di farsi soggetti, e dunque di abitare, senza necessariamente coincidere con uno spazio-casa o con uno spazio-rappresentazione. È possibile infatti pensarsi e agire come soggetti in relazione al mondo attraverso forme diverse da queste (ad esempio, con il corpo oppure il gruppo, in un gesto oppure in un ambiente organico)? Ecco finalmente emergere la domanda-

guida del film, una domanda che fa ricadere la sua tensione ben oltre il progetto di ricerca o il film stesso, oltre quel che può esprimere l'antropologia se non attraverso l'esercizio applicato dell'abitare. Al cuore della "dwelling perspective" risiede il fatto che «the forms people build, whether in the imagination or on the ground, arise within the current of their involved activity, in the specific relational contexts of their practical engagement with their surroundings. (...) a dwelling perspective ascribes the generation of form to those very processes whose creativity is denied by that perspective which sees in every form the concrete realisation of an intellectual solution to a design problem» (ivi 186). La corrispondenza fra il soggetto e la casa qui può finalmente rompersi; abitare è un processo continuo di generazione di forme, che emergono come opere interrelate dei viventi nei loro ambienti, nel loro essere immischiati all'interno di campi di relazione che abbracciano tutto. Tempo e spazio coincidono nell'emergenza della pratica, nel suo "farsi" come espressione della disponibilità simultanea del nostro "stare dentro" all'uno come all'altro. La "bussola" della località ci orienta in un mondo che "facciamo mentre ci fa". Da questo punto di vista, traiamo un modo diverso di guardare l'abitare e di guardarci mentre abitiamo: sfuma definitivamente la differenza fra costruito e non costruito, la lumaca ha perso il guscio. L'ultima parte del film chiude così, senza didascalie o risposte ma con un'intuizione tutta da sperimentare, la parabola critica compiuta dalla riflessione antropologica di questa ricerca-azione.

Nelle differenti sfumature che ho cercato di porre in evidenza, questi tre contesti di abitare, se osservati attraverso la lente dell'antropologia, costituiscono esempi di *località per prossimità*. In essi le pratiche di localizzabilità del sé attivano un'esperienza di corrispondenza (piuttosto che di complementarità) fra la dimensione del tempo (il ricordo, l'immaginazione) e quella dello spazio (quello di oggi e i molteplici altrove). I soggetti accordano il loro apprendimento culturale sulla base della convergenza (piuttosto che sulla divergenza) fra spazio e tempo nell'evidenza del qui-ed-ora.

Qualche nota conclusiva

L'escursione deve terminare qui. Ho tentato di argomentare l'ipotesi che l'abitare possa offrirsi come oggetto sostantivo ed esplicito dell'antropologia. La mia tesi è che, se lo si considera dal punto di vista dell'analisi culturale, l'abitare può essere osservato come produzione culturale della località. Quest'ultima coincide con la dimensione di ricomposizione permanente della relazione fra spazio e tempo e si esprime in una pratica culturale peculiare, che ho definito *pratica di localizzabilità del sé*, ossia quella attitudine agente ad orientarsi al mondo, localizzandovisi, la quale mentre evolve fa evolvere anche l'intero sistema di riferimento. Il caso dei campi palestinesi in Libano ha

costruito la “tappa” in cui spazio e tempo si pongono in una relazione di reciproco differimento, e in questa dinamica la località viene costruita *per traslazione*. La “bussola culturale” dei palestinesi in Libano indica che “laddove tu sia in diaspora, lì tu non puoi abitare”. Durante la “tappa” della ricerca-azione svolta nel contesto urbano milanese, invece, ho potuto mettere a fuoco una relazione di corrispondenza fra spazio e tempo, che istruisce il processo di costruzione della località *per prossimità*, orientandoci secondo la ricerca di agio nella loro sostanziale convergenza. La nostra “bussola culturale” indica una cosa per noi semplice e scontata, ossia che, pur con svariate sfumature, “là dove tu sei, lì puoi abitare”. Dal punto di vista della costruzione della teoria antropologica, il caso palestinese e quello milanese sono fra loro connessi, nella misura in cui il primo rende palesi, separandoli, i termini di una relazione spazio-tempo, che nel secondo caso, dove vanno ad avvicinarsi sino a sovrapporsi, non sarebbero affatto facilmente individuabili, come quando si cerca di osservare un’ombra nel buio pesto.

In conclusione, mi preme mettere in luce come la località possa rivelarsi uno strumento utile anche per un altro ordine di ragioni. Questa pista di indagine riesce a mio parere a restituire con maggior efficacia le potenzialità della ricerca antropologica sull’abitare tanto negli studi urbani quanto nei progetti di rigenerazione urbana. In questo modo, l’antropologia può offrire la chiave generativa per un nuovo corso della progettazione urbana, riscattandosi dal mero compito di studiare i significati che le persone attribuiscono agli spazi della città, come spesso accade. Risignificare l’abitare in una prospettiva di profondità, che chiama in causa “filieri” di produzione culturale spesso molto complesse e troppo fragili, introduce nuova *visione* nei processi di rigenerazione urbana e negli ambiti che li governano, una visione che possiede il merito di fare incontrare i possibili orientamenti al mondo con il mondo possibile in cui orientarsi.

Un simile accorgimento, anche se ad un altro livello, vale anche per l’antropologo applicato ai contesti urbani, ossia che una *Design Anthropology* possibile «non trasformi il mondo. È piuttosto parte della trasformazione stessa del mondo» (Gatt, Ingold, 2013, p. 146).

Bibliografia

- Al-Ali N., Koser K., a cura di (2002). *New Approaches to Migration? Transnational communities and the transformation of home*. London-New York: Routledge.
- Amselle J.L. (2001). *Connessioni. Antropologia dell’universalità delle culture*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Appadurai A. (2001). *Modernità in polvere*. Meltemi, Roma: Meltemi.
- Archetti M. (2004). *Lo spazio ritrovato. Antropologia della contemporaneità*. Roma: Meltemi.

- Bauman Z. (2002). In the Lowly Nowherevilles of Liquid Modernity. *Ethnography*, 3, 3: 343-349.
- Bourdieu P. (1977). *Outlines of a Theory of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Carsten J., Hugh-Jones S., a cura di (1995). *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Clifford J. (2001). Indigenous Articulations. *The Contemporary Pacific*, 13 (2): 468-490.
- de Certeau M. (2001). *L'invenzione del quotidiano*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Fabietti U., Matera V. (1999). *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*. Roma: Meltemi.
- Favole A. (2010). *Oceania. Isole di creatività culturale*. Roma-Bari: Laterza.
- Favole A. (2016). Punti d'approdo: sull'abitar molteplice. In: AA.VV. *Le case dell'uomo. Abitare il mondo*. Novara: UTET.
- Feld S., Basso K., a cura di (1996). *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Gatt C., Ingold T. (2013). *From Description to Correspondence. Anthropology in Real Time*. In: Gunn W., Otto T., Smith R.C., a cura di *Design Anthropology. Theory and Practice*, London-New York: Bloomsbury Academic.
- Giordano G. (1997). *La casa vissuta. Percorsi e dinamiche dell'abitare*. Milano: Giuffrè Editore.
- Hall S. (1990). *Cultural Identity and Diaspora*. In: Rutherford J., a cura di. *Identity*. London: Lawrence & Whisart.
- Hannerz U. (1992). *Esplorare la città*. Bologna: Il Mulino.
- Hannerz U. (2001). *La diversità culturale*. Bologna: Il Mulino.
- Heidegger M. (1976). Costruire abitare pensare. In: ID. *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia.
- Herzfeld M. (2003). *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*. Napoli: l'Ancora del Mediterraneo.
- Ingold T. (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Ingold T. (2001). *Ecologia della cultura*. Roma: Meltemi.
- Ingold T. (2013). *Making. Anthropology, Archaeology, Art, and Architecture*. New York: Routledge.
- La Cecla F. (1993). *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*. Milano: Elèuthera.
- Lazzarino E. (2016). Raccontare la città fra teoria e immagini. Ricerca-azione, ricerca urbana e video-ricerca. In: Porcellana V., Stefani S., a cura di, *Processi partecipativi ed etnografia collaborativa nelle Alpi e altrove*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Lévi-Strauss C. (1964). *Il pensiero selvaggio*. Milano: Il Saggiatore.
- Lévi-Strauss C. (1996). Elogio dell'antropologia. In: ID. *Razza e storia e*

- altri studi di antropologia*. Torino: Einaudi.
- Low S.M., Lawrence-Zúñiga D., a cura di (2003). *Anthropology of Space and Place: Locating Culture*. USA: Blackwell Publishing.
- Perrucci G. (1997). *Tradizioni dell'abitare. Ricerche di Antropologia urbana e rurale*. Pescara: Edizioni Universitarie.
- Rapport N., Dawson A., a cura di (1998). *Migrants of Identity. Perceptions of Home in a World of Movement*. Oxford-New York: Berg Press.
- Remotti F. (1993). *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Remotti F. (1996), *Tesi per una prospettiva antropo-poietica*. IN: Allovio S., Favole A., a cura di, *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*. Torino: Il Segnalibro.
- Remotti F. (2016). *Abitare, sostare, andare: ricerche e fughe dall'intimità*. In: AA.VV. *Le case dell'uomo. Abitare il mondo*. Novara: UTET.
- Ronzon F. (2008). *Il senso dei luoghi. Indagini etnografiche*. Roma: Meltemi.
- Sahlins M. (1999). *What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century*. *Annual Review of Anthropology*. 28: I-XXIII.
- Sayigh R. (1979). *Palestinians: From Peasants to Revolutionaries*. London: Zed Press.
- Schulz H.L. (2003). *The Palestinian Diaspora. Formation of Identities and Politics of Homeland*. London: Routledge.
- Signorelli A. (1999). *Antropologia urbana. Introduzione alla ricerca in Italia*. Milano: Guerini e associati.
- Van Aken M. (2005). *Il dono ambiguo: modelli d'aiuto e rifugiati palestinesi nella valle del Giordano*. IN: Van Aken M., a cura di, *Rifugiati*. Roma: Meltemi.
- Vereni P. (2004). *Vite di confine. Etnicità e nazionalismo nella Macedonia occidentale greca*. Roma: Meltemi.
- Wagner R. (1992). *L'invenzione della cultura*. Milano: Mursia.

Filmografia

- Immaginariesplorazioni (2016). *(IN)HABITS*. Bergamo: Lab 80 film; colour, 60 mins. <https://vimeo.com/159487003>

Erika Lazzarino

Antropologa, esperta di strumenti di co-progettazione per la rigenerazione urbana, svolge attività di ricerca qualitativa, progettazione e consulenza per l'accompagnamento di processi di sviluppo locale. Fondatrice dell'Associazione culturale Dynamoscopio (Milano).