

Marco Giugliarelli

Eterotopie-Altre. I confini dello spazio utopico

Abstract:

Foucault elaborates his concept of *Heterotopia* in purely spatial terms between 1966 and 1967. While clearly defining the specific features of these spaces, he avoids any rigorous systematization and this attempt to stimulate a debate without establishing its preconditions will originate misunderstandings and interpretive issues.

The aim of this paper is to return the foucauldian concept to its original function, in the belief that only radically different spaces can be considered truly heterotopic, and resistance places that - raising an unprecedented perception of the possible - impose a discontinuity in the strategic production of space and prefigure new areas of thinking about revolt.

Key-words: Michel Foucault; Heterotopias; Utopias; Space; Discontinuity; Revolt; Destituent power

Premessa

Quando nel 1967 Henri Lefebvre pubblica *Il diritto alla città*, introduce quella nozione di eterotopia che avrà premura di sviluppare più compiutamente nei suoi lavori successivi (per esempio, nelle pagine de *La rivoluzione urbana*). In Lefebvre, per eterotopia bisogna intendere uno spazio che, all'interno dello spazio urbano e a ogni livello della vita urbana, si trova in costante relazione-tensione dialettica con lo spazio istituzionalizzato e razionalizzato dell'isotopia, cioè quel prodotto compiuto e coerente che deriva dal processo capitalistico di appropriazione del valore d'uso della città (la sua cultura, ovvero simboli, modi di vita, ecc...), strategicamente – o, per meglio dire, ideologicamente – orientato alla sua trasformazione in valore di scambio. Partendo dall'assunto per cui la città, nel suo



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

complesso, rappresenta «l'isotopia più estesa che [...] si sovrappone alle altre (ai sottoinsiemi spaziali contemporaneamente subordinati e costitutivi)»¹, a qualsiasi livello si decida di considerarla, dal più generale al più specifico, sarà possibile riscontare l'esistenza di eterotopie in contrasto dinamico, dialetticamente in «contraddizione» con spazi isotopici (politici, religiosi, culturali, commerciali)². In poche parole, per dirla con Harvey, l'eterotopia lefebvrina «delinea degli spazi di possibilità liminali»³; spazi diversi da quelli istituzionalizzati; spazi generati da una *prassi* urbana, «da ciò che le persone fanno, sentono, percepiscono e riescono ad articolare quando sono alla ricerca di un senso nella loro vita quotidiana»⁴. Sorti dalle pratiche urbane di gruppi anomici, sono spazi che «vengono riassorbiti dalla prassi dominante»⁵ e nuovamente si ripropongono per contestarla.

Ebbene, tale premessa pare essenziale per chiarire fin da subito che il termine eterotopia, da questo momento in poi, non sarà più da intendere nell'accezione di Lefebvre – non immediatamente, almeno – ma assumerà i contorni dello *spazio-altro* così come teorizzato da Michel Foucault, nel tentativo di espandere i confini di un concetto ancora ambiguo, farlo dialogare con alcune posizioni lefebvrine e, in ultima istanza, schiuderlo a nuove prospettive.

Eterotopie: contro-spazi assolutamente radicali

In un saggio molto interessante, Stefano Catucci riflette sull'importanza che la metafora spaziale assume nell'economia del discorso foucaultiano, sottolineando quegli aspetti che configurerebbero il suo pensiero come una specie di «filosofia dell'urbanismo»⁶ (o, per altri,

¹ H. LEFEBVRE, *Il diritto alla città*, Marsilio, Padova 1970, p. 80; ed. orig. *Le Droit à la ville*, Anthropos, Paris 1968.

² *Ivi*, p. 79.

³ D. HARVEY, *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*, Il Saggiatore, Milano 2013, p. 17; ed. orig. *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, Verso Books, Brooklyn, NY 2012.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ivi*, p. 18.

⁶ S. CATUCCI, *Michel Foucault filosofo dell'urbanismo*, in *Lo sguardo di Foucault*, a

una geofilosofia⁷). Se in *Sorvegliare e punire* il Panopticon diviene forma archetipica di un potere microfisico e diffuso, nei corsi al Collège de France (su tutti, *Bisogna difendere la società e Sicurezza, territorio, popolazione*) la città, colta nel suo processo evolutivo dal medioevo alla nascita del biopotere, offre un punto di vista privilegiato per osservare le transizioni avvenute da una pratica di governo all'altra nel corso della storia. Sebbene Foucault limiti la sua riflessione 'urbanistica' a un'indagine genealogica che si arresta proprio sulla soglia della modernità, i continui riferimenti allo spazio ci permettono di volgere l'impianto teorico foucaultiano a una lettura critica della metropoli contemporanea:

«La (post)città contemporanea è un organismo biopolitico dove non emergono qualità spaziali differenti. Qualsiasi pianificazione risulta, di fatto, impraticabile. La figura urbana classica è soggetta a un generale processo di scomposizione e al rimescolamento delle sue funzioni. La cosiddetta produzione immateriale [...] non si concentra in alcuni spazi privilegiati [...] ma coincide con la città in quanto tale. Vivere, produrre, consumare diventano una medesima attività. Al tempo stesso [...] la circolazione tende a diventare virtuale, e in questo modo si slega da qualsiasi contesto locale determinato»⁸.

È precisamente a partire da questa frammentazione, da questa lacerazione dello spazio che sperimentiamo un'irrequietezza, un'ossessione per lo spazio stesso.

Pur dandone solo un accenno, Foucault parla di eterotopie già nel 1966, all'interno de *Le parole e le cose*:

«Le utopie consolano: se infatti non hanno luogo reale si schiudono tuttavia in uno spazio meraviglioso e liscio; aprono città dai vasti viali, giardini ben piantati, paesi facili anche se il loro accesso è chimerico. Le eterotopie inquietano, senz'altro perché minano segretamente il linguaggio, perché vietano di nominare questo e quello, perché spezzano e aggrovigliano i luoghi comuni, perché devastano anzi tempo la 'sintassi' e non soltanto quella

cura di M. Cometa, S. Vaccaro, Meltemi, Roma 2007, pp. 63-84.

⁷ P. AMATO, *La genealogia e lo spazio. Michel Foucault e il problema della città*, in *Filosofie della metropoli. Spazio, potere, architettura nel pensiero del Novecento*, a cura di M. Vegetti, Carocci, Roma 2009.

⁸ *Ivi*, p. 75.

meno manifesta che fa ‘tenere insieme’ (a fianco e di fronte le une alle altre) le parole e le cose»⁹.

Da questo momento in poi il concetto di eterotopia viene approfondito da Foucault e acquisisce sembianze spaziali ben definite, prima nel corso di uno dei due interventi radiofonici andati in onda su France Culture¹⁰ il 7 e 21 dicembre 1966 (*Le eterotopie* e *Il corpo utopico*), poi durante una ormai famosa conferenza in Tunisia del 1967 (stesso anno in cui vede la luce *Il diritto alla città* di Lefebvre), che sarà pubblicata solo nel 1984 col titolo *Spazi altri*¹¹.

Mentre nel discorso di Lefebvre le eterotopie originano da prassi urbane dinamiche e in costante tensione dialettica con le isotopie, in Foucault la contrapposizione fondamentale è quella tra utopia ed eterotopia, tra *non-luoghi* e *contro-luoghi*. Malgrado le differenze riscontrabili tra i due approcci teorici, parlando di utopia in Foucault bisogna innanzitutto sottolineare una similitudine che emerge se la si osserva quale punto d’approdo di un processo originato, secondo Lefebvre, dall’ideologia dell’Habitat. Questa ideologia (o strategia) «innesca un processo di decentramento della città», spinge parte della società (le «masse proletarie») verso i sobborghi e dà vita al «periodo dei nuovi complessi e delle città nuove», in cui l’Habitat si sostituisce all’abitare e impedisce «la plasmabilità dello spazio, la modellazione di questo spazio, il controllo, da parte dei gruppi e individui, delle loro condizioni d’esistenza»¹². Tuttavia, pur mantenendo una postura analoga, adottare una prospettiva foucaultiana significa spingersi oltre, fino a considerare l’epoca moderna come

⁹ M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1970, p. 7; ed. orig. *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris 1966.

¹⁰ ID., *Les Hétérotopies. Le Corps utopique*, in *Utopie. Eterotopie*, Conferenze radiofoniche (France Culture, 7-21 dicembre 1966), a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2006; ed. orig. *Les Hétérotopies. Le Corps utopique*, CD audio, Institut National de l’audiovisuel, Paris 2004, ora in *Le Corps utopique – Les Hétérotopies*, Éditions Lignes, Fécamp 2009.

¹¹ ID., *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano 2001; ed. orig. *Des espaces autres*, in «Architecture, Mouvement, Continuité», n. 5, ottobre 1984, ora in *Dits et écrits*, vol. IV, n. 360, Gallimard, Paris 1994.

¹² LEFEBVRE, *Il diritto alla città*, cit., pp. 36-38.

«l'epoca dello spazio»¹³: solo così possiamo spostare ulteriormente il fuoco della riflessione sulla qualità dello spazio progettato.

La città contemporanea, la post-città, la metropoli, appare come il prodotto di un paradosso, di un cortocircuito cognitivo riposante sulla pretesa di spazializzare il territorio con l'individuo in contumacia, ignorandolo, prescindendo da ogni forma di vita al suo interno. Vizio antico, questa utopia rispecchia in fin dei conti «l'utopia prima, quella più impossibile da sradicare dal cuore degli uomini[:] l'utopia di un corpo incorporeo»¹⁴. In seguito a questo rifiuto del corpo individuale, si perviene alla cristallizzazione topologica di tale rifiuto attraverso la pianificazione e l'edificazione di 'luoghi' – o meglio di ambienti – in cui l'esistenza corporea non è contemplata. È il substrato teorico di un'architettura sostanzialmente monumentale e in-abitabile.

Tuttavia, come ricorda Foucault, il corpo – questo impensato dell'ideologia sottesa alla metropoli – è invece un «luogo assoluto», «il contrario di un'utopia [...], il piccolo frammento di spazio col quale letteralmente faccio corpo. Il mio corpo, spietata topia»¹⁵.

Vivere nell'epoca dello spazio, però, vuol dire anche vivere nell'epoca dell'ossessione per lo spazio, nell'epoca della rivendicazione di una spazialità differente. Eppure, il concetto di eterotopia rimane slegato da qualunque periodo storico preciso, non è una nozione nostalgica o il prodotto di una qualche società particolare (né, tantomeno, è un'esclusiva del contemporaneo). Le eterotopie sono «luoghi reali fuori da tutti i luoghi»¹⁶, luoghi effettivamente situati e localizzabili che sorgono in ogni società e in ogni epoca come «contestazioni mitiche e reali dello spazio in cui viviamo»¹⁷. Sono spazi-altri, «assolutamente differenti»¹⁸ dai luoghi istituzionalizzati o canonici del potere, contro-luoghi «che si oppongono a tutti gli altri e sono destinati a cancellarli, a compensarli, a neutralizzarli o a purificarli»¹⁹: ogni società, in qualunque momento della

¹³ FOUCAULT, *Spazi altri*, cit., p. 19.

¹⁴ Id., *Utopie. Eterotopie*, cit., p. 33.

¹⁵ *Ivi*, pp. 31-32.

¹⁶ *Ivi*, p. 13.

¹⁷ *Ivi*, p. 14.

¹⁸ *Ivi*, p. 12.

¹⁹ *Ibid.*

sua evoluzione, sperimenta una tendenza a produrre spazi alternativi. Eterotopico, dunque, sarà quel luogo reale, spazialmente determinato e concreto, che si oppone – contestandoli, negandoli, sovvertendoli – ad altri luoghi altrettanto reali.

«Ci sono [...] in ogni cultura come in ogni civiltà, dei luoghi reali, dei luoghi effettivi, dei luoghi che appaiono delineati nell'istituzione stessa della società, e che costituiscono una sorta di contro-luoghi, specie di utopie effettivamente realizzate nelle quali i luoghi reali, tutti gli altri luoghi reali che si trovano all'interno della cultura, vengono al contempo rappresentati, contestati e sovvertiti; una sorta di luoghi che si trovano al di fuori di ogni luogo, per quanto possano essere effettivamente localizzati. Questi luoghi, che sono assolutamente altro da tutti i luoghi che li riflettono e di cui parlano, li denominerò, in opposizione alle utopie, eterotopie»²⁰.

Le eterotopie, dunque, pur essendo saldamente radicate nello spazio e nel tempo, impongono una discontinuità assoluta – un altro spazio e talvolta un altro tempo (eterocronie) – nello spazio e nel tempo omogeneo delle utopie. Nell'immensa varietà di forme che possono assumere, alcune eterotopie giustappongono «in un luogo reale più spazi che normalmente sarebbero, dovrebbero essere incompatibili»²¹, come per esempio il cinema o il teatro, i giardini («il più antico esempio di eterotopia»²², rappresentazione simbolica della perfezione e della vastità del mondo) oppure la nave («l'eterotopia per eccellenza»²³, «un pezzo di spazio vagante, un luogo senza luogo che vive per se stesso, chiuso in sé, libero per certi aspetti, ma fatalmente consegnato all'infinito del mare e che, di porto in porto [...] giunge fino alle colonie [...]»²⁴). Ancora, eterotopie sono i villaggi di vacanza, i bordelli, le riserve naturali e i motel, aeroporti e stazioni ferroviarie. Ne esistono alcune legate «al passaggio, alla trasformazione»²⁵ (prigioni, caserme, ospedali psichiatrici, collegi, case di cura, ospizi, ecc.) e altre che intendono realizzare uno spazio

²⁰ Id., *Spazi altri*, cit., pp. 24-25.

²¹ Id., *Utopie. Eterotopie*, cit., p. 18.

²² *Ivi*, p. 19.

²³ *Ivi*, p. 28.

²⁴ *Ivi*, pp. 27-28.

²⁵ *Ivi*, p. 22.

perfetto e ideale (per esempio le colonie, come quella dei gesuiti in Paraguay nel XVIII secolo²⁶). Possono esistere eterotopie «connesse a delle strane suddivisioni del tempo»²⁷, come i cimiteri («assolutamente l'*altro* luogo»²⁸ dove il tempo si è interrotto), i musei e le biblioteche (eterotopie 'eternarie', «del tempo che si accumula all'infinito [...] in un certo spazio privilegiato»²⁹), oppure, all'esatto opposto, eterotopie «in relazione col tempo, ma non nel modo dell'eternità, bensì nel modo della festa [...] non 'eternarie' ma croniche»³⁰, a volte improvvise, quasi sempre temporanee (come le fiere o le sagre). Proprio perché «in opposizione alle utopie», quindi, le eterotopie hanno oggi il compito di contestare e sovvertire i luoghi 'fantasmatici' della metropoli, i non-luoghi realizzati a partire da quell'ideologia che sulla pretesa rimozione del corpo fonda le utopie contemporanee.

«Foucault giudica lo spazio contemporaneo un fenomeno amorfo, sincronico, disseminato. [Investito da] un processo di decentramento e dislocazione in cui affiora una miriade di luoghi eventenziali. [...] L'attuale inquietudine spaziale si lega al progressivo sgretolamento del luogo, soffocato dall'aumento vertiginoso della popolazione mondiale»³¹.

E se davvero «non esiste alcuna società che non si faccia la sua eterotopia o le sue eterotopie»³², è dalla necessità di sfuggire a questo processo di dislocazione-disgregante che nasceranno i contro-spazi futuri.

Eterotopie-altre: il carattere ambiguo di alcuni spazi contemporanei

Come rapportarsi alle eterotopie? Foucault auspica la nascita di una nuova scienza dedicata a questi luoghi assolutamente differenti, una scienza che non si occupi delle utopie, bensì una *etero-topologia* incentrata sullo

²⁶ *Ivi*, pp. 25-27.

²⁷ *Ivi*, p. 20.

²⁸ *Ivi*, p. 17.

²⁹ *Ivi*, pp. 20-21.

³⁰ *Ibid.*

³¹ AMATO, *La genealogia e lo spazio. Michel Foucault e il problema della città*, cit., p. 76.

³² FOUCAULT, *Utopie. Eterotopie*, cit., p. 14.

studio di questi spazi di alterità radicale.

Seguendo l'itinerario esposto in precedenza, Foucault delinea quindi i tratti generali di questa nuova scienza, esemplifica alcune eterotopie e ne chiarisce l'aspetto intimamente sovversivo:

«Si arriva così a ciò che c'è di più essenziale nelle eterotopie. Esse sono la contestazione di tutti gli altri spazi, e questa contestazione si può esercitare in due modi: o creando un'illusione che denuncia tutto il resto della realtà come un'illusione [...] oppure creando realmente un altro spazio reale tanto perfetto, meticoloso e ordinato, quanto il nostro è disordinato, mal organizzato e caotico»³³.

Ma cosa accade se questi due modi di contestazione si sovrappongono, si neutralizzano, si ripropongono e si mimetizzano di continuo? Cosa succede se questi contro-luoghi, così suggestivi e stimolanti, vengono riassorbiti all'interno di una logica spaziale che li comprime nuovamente entro i confini della produttività e/o dell'efficienza? Lo stesso Foucault avanza l'ipotesi che un'eterotopia possa scomparire nel corso del tempo o essere riassorbita dalla società che l'ha prodotta³⁴ (così come, molto probabilmente, non esistono eterotopie che non si siano progressivamente modificate³⁵). Tuttavia, questo margine di libertà – necessariamente lasciato disponibile per far progredire la scienza eterotopologica – espone a un forte rischio, che si rivela chiaramente in una delle principali tendenze connesse all'individuazione di nuovi spazi eterotopici: l'assoluta e radicale alterità delle eterotopie rispetto alle utopie viene sempre più frequentemente dimenticata, ignorata, così neutralizzando l'intero concetto fino a trasformare il termine stesso in un significante vuoto, meramente simbolico, discorsivo, sterile. Ciò fa emergere un secondo nodo problematico, dai risvolti alquanto paradossali: nel tentativo di attualizzare la nozione di spazio-altro, la tentazione è spesso quella di analizzare alcuni fenomeni spaziali contemporanei procedendo per similitudine, confrontandoli con quelli elencati sommariamente da Foucault, così da farli ricadere, più o meno, nell'alveo di questa o quella forma eterotopica. Tra gli esempi consueti (*shopping*

³³ *Ivi*, p. 25.

³⁴ *Ivi*, p. 16.

³⁵ *Ivi*, p. 14.

mall, parchi di divertimento e i parchi tematici in stile Disneyland), le maggiori incongruenze sono certamente riscontrabili analizzando le *gated and secure communities* (oltre a derivati come *lifestyle centers*, *walled cities* e simili).

L'errore di fondo sta nel paragonare le *gated communities* alle eterotopie cosiddette di 'deviazione' – di trasformazione, per dirla con Foucault – come per esempio le prigioni. È ovvio che, accogliendo le somiglianze più immediate, si fa presto a ignorare alcune differenze sostanziali, peraltro rintracciabili nell'enunciato del principio eterotopologico che Foucault stesso formula proprio in relazione a questa fattispecie di eterotopia:

«vorrei porre come quinto principio dell'eterotopologia questo fatto: le eterotopie hanno sempre un sistema di apertura e di chiusura che le isola nei confronti dello spazio circostante. In generale non si entra in un'eterotopia a piacimento: ci si entra o perché si è costretti (come nelle prigioni, evidentemente) o perché ci si è sottomessi a dei riti, a una purificazione»³⁶.

Innanzitutto, il principio di apertura/chiusura delle *gated communities* (aperto verso l'esterno, chiuso verso l'interno) è ribaltato rispetto a quello delle prigioni. In secondo luogo, non si è costretti ad abitare in una *gated community*, né tantomeno si è sottomessi a purificazioni rituali. Ciò significa che quell'isolamento nei confronti dello spazio circostante è frutto di una scelta che non sottopone chi la compie ad alcuna limitazione in entrata o in uscita. Altro fattore che gioca un ruolo cruciale nell'associazione *gated community*/prigione è il collegamento che entrambe suggeriscono con la sorveglianza e il meccanismo disciplinare. Collegamento tanto evidente quanto decisivo, poiché proprio su quello che dovrebbe essere il punto di maggiore solidità si forma la crepa più profonda.

Se l'intero concetto di *gated community* riposa infatti sull'ossimoro del ghetto volontario³⁷, sorge spontaneo domandarsi perché gli individui scelgano di 'autosegregarsi' in questi ghetti così particolari.

³⁶ *Ivi*, p. 23.

³⁷ Z. BAUMAN, *Trust and Fear in the Cities. Seeking Shelter in Pandora's Box, or: Fear, Security, and the City*, in *Fiducia e paura nella città*, Relazione introduttiva del convegno (Milano, marzo 2004), a cura di M. Magatti, Mondadori, Milano 2005, p. 26.

La sola tendenza isolazionista non può certamente bastare (altrimenti qualunque zona residenziale ad alto reddito e qualunque centro storico gentrificato di qualunque grande città sarebbe configurabile come eterotopia). Tale risposta viene generalmente integrata da una vaga forma di paura nei confronti della metropoli e degli incontri inattesi che essa riserva, paura per la propria incolumità, mixofobia, xenofobia, ricerca di una comunità più omogenea per classe ed estrazione sociale. Per quanto evidente, è proprio questo generico bisogno di sicurezza che pone dinanzi a due risvolti critici: da un lato, se si desidera procedere per similitudini, la realizzazione del mito securitario, propagandato quotidianamente con tanta insistenza retorica, avvicinerrebbe le *gated communities* più all'eterotopia della colonia (come ricerca di un'illusione, di un rifugio dal caos del mondo esterno) che a quella della prigione; d'altro canto, la sorveglianza estrema che vige al loro interno e sui loro confini le configurerebbe come realizzazione plastica perfetta di una micro-società panottica. Nel primo caso, può anche darsi che, dalla nascita del fenomeno negli anni '70 fino a una ventina di anni fa, le *gated communities* siano state realmente una forma eterotopica dell'illusione, uno spazio davvero altro che contestava il caos della metropoli in espansione. Ma con l'avvento della sorveglianza diffusa, estesa in ogni angolo della città e attiva in qualsiasi ora del giorno e della notte, è ancora una contestazione radicale e assoluta del mondo esterno? O è piuttosto un ibrido indefinibile tra isolazionismo di classe (fomentato da incessanti discorsi sulla sicurezza), speculazione immobiliare e progettazione utopica? Analizzando il secondo caso, la risposta è anche più evidente, giacché l'accostamento alla prigione non regge proprio nel momento in cui parrebbe incontestabile: una comunità giunta fino al punto dell'autocostrizione volontaria è la realizzazione perfetta del progetto utopico del panottismo.

La *gated community*, restando comunque in relazione con la metropoli dalla quale pretendeva di fuggire, si trova perciò in una condizione di sostanziale ambiguità, perennemente sulla soglia che separa eterotopia e utopia, luogo-altro-situato e non-luogo. In quanto prodotto utopico, la comunità fortificata non può costitutivamente opporsi in modo assoluto e radicale all'utopia, così come non può, per sua stessa natura,

definirsi assolutamente differente da alcunché (né dall'utopia, né dalla città). In tal senso, è un'eterotopia-altra, uno spazio-altro 'altro', un paradosso che non contesta nulla. È il frutto, semmai, della medesima economia della sicurezza che investe la metropoli da cui si è separata: può solo riprodurre – con un differente grado di intensità, non di qualità – e cristallizzare la divisione sociale, la segregazione, la dicotomia amico/nemico che regge e rende inestricabile l'endiadi tra stato e potere. Le *gated communities* sono l'esaltazione della mitologia securitaria articolata in una logica dell'Habitat³⁸.

Possiamo poi estendere il ragionamento, interrogandoci sulla reale natura di altri spazi frequentemente osservati a partire dalla nozione di eterotopia ma, in verità, non pienamente decifrabili secondo criteri eterotopologici. Cosa sono i *capsule hotel*, per esempio, se non la reiterazione di un'utopia dell'efficienza, della produttività e della flessibilità? Centinaia di loculi, due metri per un metro, uno sull'altro. Pronti ad accogliere chi ha perso un volo, certo, ma anche chi, a causa di orari lavorativi massacranti o stipendi troppo bassi, non può materialmente prendere l'ultimo treno e tornare a casa per la notte. Sono un'eterotopia del tempo lavorativo che si sovrappone al tempo libero? Sono eterotopie in cui l'intimità è ridotta a necessità biologica di dormire? Oppure sono eterotopie-altre, spazi non convenzionali e al tempo stesso prodotto di un'utopia che realizza così il sogno di rendersi più accettabile, addirittura desiderabile, costruendo luoghi efficienti, economici, ordinati, accessibili e puliti (o meglio, letteralmente sterilizzati)? Da peculiarità tutta giapponese a folkloristica esperienza del turista incuriosito, da stranezza tutta orientale a ingegnosa soluzione da esportare, il passo è stato breve.

Ancora, come valutare alcuni spazi di *co-working*, luoghi in cui la socialità è al servizio delle necessità specifiche della produzione, laddove questa rischia di arenarsi nella solitudine 'creativa' del telelavoro? Spazi concreti nel tempo virtualmente ininterrotto del lavoro immateriale;

³⁸ Per uno sguardo più ampio sul fenomeno delle *gated communities*: E.J. BLAKELY, M.G. SNYDER, *Fortress America: Gated Communities in the United States*, Brookings Institution Press, Washington, DC 1997 (1999); M. DAVIS, *Città di quarzo. Indagando sul futuro a Los Angeles*, Manifestolibri, Roma 1999 (2008); ed. orig. *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, Verso Books, Brooklyn, NY 1990 (2006).

luoghi nati dal bisogno di comunità nel momento in cui sbiadisce ogni possibilità di incontro, eppure divenuti monumenti a una forma di produttività (collettiva ma diversificata, condivisa ma individuale) in cui niente è davvero comune. Come descrivere i *lifestyle centers*, sorti in quel punto d'intersezione che connette la *gated community* al centro commerciale? Oppure i centri commerciali stessi, spazi in cui il passeggiare allucinato tra le vetrine è propedeutico ad acquisti spesso involontari, come a segnalare una grottesca ibridazione tra le strade già sature di consumo della metropoli e sofisticati laboratori di sorveglianza?

Una volta rivelate le aporie concettuali e le ambiguità sostanziali che le caratterizzano, tutte queste eterotopie-altre tradiscono la loro unica, vera ragion d'essere: non quella di contestare qualcosa, bensì quella di essere contestabili, di poter essere contestate dall'esterno, fungere da monito e fornire l'ispirazione per immaginare luoghi realmente sovversivi che restituiscano l'eterotopia alla sua «funzione fondamentale anarchica»³⁹ di spazio assolutamente differente. Ciò significa, in breve, riconoscere nuovamente al concetto di eterotopia una sua forza intrinseca, restituendolo alla sua specifica funzione di spazio-radicalmente-altro da ogni altro spazio utopico.

Spazi di festa e di rivolta

Certamente ha ragione David Harvey quando sostiene che «il concetto di eterotopia in Lefebvre [è] radicalmente diverso da quello di Foucault»⁴⁰. Radicalmente diverso, per l'appunto, ma non incompatibile. E conciliare questi due impianti teorici è condizione necessaria, seppure non sufficiente, per una teorizzazione sulle eterotopie che operi nel senso di quell'apertura verso nuovi orizzonti auspicata nella premessa.

In una sua celebre formula, Carl Schmitt afferma in modo chiaro e difficilmente contestabile che non possono sussistere «idee politiche senza uno spazio a cui siano riferibili, né spazi o principi spaziali a cui non

³⁹ A. MOSCATI, *Spazi senza luogo*, postfazione a M. Foucault, *Utopie. Eterotopie*, cit., p. 59.

⁴⁰ HARVEY, *Città ribelli*, cit., p. 17.

corrispondano idee politiche»⁴¹, esplicitando così la relazione fondamentale che intercorre fra spazio e potere. Per estensione, indagare lo spazio nelle sue interrelazioni col potere significherà perciò adottare una prospettiva che tenga insieme spazio e potere in una visione coerente, consapevole del fatto che qualsiasi modificazione spaziale è prima di tutto politica, e che quindi ogni modificazione nei rapporti di potere deve passare inevitabilmente per una contestazione dello spazio stesso. È per questo che il significato lefebvrino di eterotopia, in un primo momento espunto dalla trattazione, torna qui centrale proprio come affermazione di un diritto che attiene non tanto a un generico diritto alla città, quanto al ben più incisivo diritto alla produzione dello spazio come prassi urbana di resistenza e creazione di spazi-altri. Se, da un lato, alcune eterotopie foucaultiane ricadono in ciò che Lefebvre avrebbe considerato nell'ambito delle isotopie – per esempio le prigioni, spazi istituzionalizzati del potere politico – è anche vero, d'altra parte, che Foucault si astiene dall'esprimere giudizi di valore: le eterotopie possono infatti configurarsi come luoghi di resistenza⁴², luoghi che – come le prigioni, per l'appunto – denunciano la propria alterità radicale, ci inquietano, ci obbligano a ripensare il nostro rapporto con lo spazio quotidiano. Lungi dal risolversi in un'ipotesi meramente contemplativa, le eterotopie foucaultiane possono essere sia gli spazi che ispirano quelle prassi urbane che Lefebvre chiama eterotopie, sia il risultato di quelle stesse pratiche.

«L'eterotopia definisce l'idea di una concezione discontinua dello spazio che sospende l'omologazione del territorio e, insieme, scompone la gerarchia tra i luoghi[...]. Immagina punti di deviazione e contestazione; spalanca un vuoto nell'ordinamento usuale dello spazio urbano che stimola un movimento di ritrazione rispetto al *centro* del potere»⁴³.

Se è vero che «non esiste società che non si faccia le sue eterotopie»

⁴¹ C. SCHMITT, *Il concetto d'Impero nel diritto internazionale. Ordinamento dei grandi spazi con esclusione delle potenze estranee*, Istituto nazionale di cultura fascista, Roma 1941, pp. 38-39; ed. orig. *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Deutscher Rechtsverlag, Berlin-Wien-Leipzig 1940.

⁴² MOSCATI, *Spazi senza luogo*, cit., p. 59.

⁴³ AMATO, *La genealogia e lo spazio. Michel Foucault e il problema della città*, cit., p. 78.

– e allo stesso tempo è pacifico affermare che ogni gruppo sociale, in ogni epoca, ricerca e rivendica una propria centralità – allora occorre pensare il concetto di eterotopia in modo più ampio, tale da considerare unitamente gli spazi e le modalità di produzione degli stessi (nonché i soggetti coinvolti in questo processo), le vie di fuga disponibili e le prassi che preconizzano modalità differenti di ‘abitare’ la città: «abitare la città oggi – declinando l’ottica eterotopica con e oltre Foucault – vuol dire forse inventare/pensare il vuoto urbano dove scalfire la figura dello spazio *consumato*»⁴⁴. In tal senso, estendere «l’ottica eterotopica con e oltre Foucault» significa proprio articolarla su quella di Lefebvre, nella misura in cui «scalfire la figura dello spazio consumato» esprime l’urgenza di riappropriarsi delle città nel loro valore d’uso rifiutando l’idea che siano disponibili come puro valore di scambio. La formula ‘abitare la città’, dunque, prefigura una vera e propria etica politica, una ribellione incessante contro un’ideologia che valuta lo spazio unicamente in termini di efficienza, utilità e produttività.

Foucault rivendicava con forza la propria morale antistrategica, ed è questa la prospettiva da adottare – «essere rispettosi quando una singolarità si solleva, intransigenti appena il potere viola l’universale»⁴⁵ – per approcciarsi correttamente a quelle che egli definiva *controcondotte*, le lotte «contro i procedimenti impiegati per condurre gli altri»⁴⁶. Nelle rivolte di condotta, il soggetto non è più individuo assoggettato, ma diviene la manifestazione di una singolarità politicamente attiva nell’atto di resistenza al potere. È dunque con la sollevazione che irrompe nella temporalità lineare e definita della storia la dimensione della singolarità: la motivazione che dà forza all’insurrezione è una forma di spiritualità che non può prescindere dalla soggettivazione etica e politica.

Ogni eterotopia, comunque la si consideri (spazio che ‘ispira’ la resistenza, prassi spazializzante di quella resistenza o prodotto di questa pratica), è la manifestazione di una possibilità, segnala il margine entro

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ FOUCAULT, *Inutile de se soulever?*, in «Le Monde», n. 10.661, 11-12 maggio 1979, pp. 1-2, in *Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 2017, p. 135.

⁴⁶ *Id.*, *Sicurezza, territorio, popolazione. corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 151.

cui è possibile muoversi per imporre una discontinuità nello spazio e nel tempo quotidiano, evoca un 'diritto' – quello di produrre 'novità' – e denuncia il bisogno di «qualcosa di diverso». Questo «qualcosa di diverso», come ci ricorda Harvey,

«non nasce necessariamente da un piano consapevole: più semplicemente da ciò che le persone fanno, sentono, percepiscono e riescono ad articolare quando sono alla ricerca di un senso nella loro vita quotidiana. Queste pratiche creano dappertutto spazi eterotopici. Non occorre aspettare nessuna grande rivoluzione per creare questi spazi. L'idea di movimento rivoluzionario suggerita da Lefebvre indica semmai il contrario: il confluire spontaneo in un momento di "irruzione", quando gruppi eterotopici disparati vedono improvvisamente, anche solo per un attimo, la possibilità di un'azione collettiva che crei qualcosa di radicalmente diverso»⁴⁷.

È interessante notare, tanto in Foucault quanto in Lefebvre, come la dimensione giocosa o ludica dello spazio (e dunque della socialità) assuma una certa rilevanza nel far emergere tale discontinuità. All'interno del discorso foucaultiano, la definizione di eterotopia è preceduta da un preambolo in cui si sottolinea come questa sia cosa già nota ai bambini che, nel momento del gioco, reinventano continuamente lo spazio e il tempo attraverso l'immaginazione⁴⁸ (ed è quindi un'epifania infantile a precorrere l'idea 'adulta' di eterotopia, spazio-altro di una possibile resistenza); in Lefebvre, lo spazio ludico permette di ricomporre gli elementi culturali della città frammentati e riorganizzati (oltre che istituzionalizzati e centralizzati) dall'ideologia dominante.

«Gli elementi di una unità superiore, i frammenti e aspetti della 'cultura', l'educativo, il formativo e l'informativo possono riunirsi. Donde trarre il principio della riunione e il suo contenuto? Dal ludico. [...] Fiere, giochi collettivi di ogni genere persistono negli interstizi della società di consumo programmato, nei buchi della società seria che vuol essere strutturata e sistematica, che pretende di essere tecnica»⁴⁹.

D'altronde, Lefebvre è ben consapevole della relazione intima che

⁴⁷ HARVEY, *Città ribelli*, cit., p. 17.

⁴⁸ FOUCAULT, *Utopie. Eterotopie*, cit., pp. 12-13.

⁴⁹ LEFEBVRE, *Il diritto alla città*, cit., pp. 149-150.

intercorre tra festa, consumismo e potere politico. Anche se la vera festa (e ci sarebbe da discutere sull'idea di verità associata al concetto di festa, nonché sulla conoscibilità stessa della 'vera' festa⁵⁰) è svanita insieme «agli antichi luoghi di riunione»⁵¹, ciò non impedisce «la creazione di luoghi appropriati alla festa rinnovata, legata essenzialmente all'invenzione giocosa, [dal momento che] lo spazio ludico è coesistito e coesiste ancora con spazi di scambio e di circolazione, con lo spazio politico, con lo spazio culturale»⁵². Per altri versi, anche Foucault rintraccia nella festa il carattere specifico che contraddistingue uno dei contro-spazi elencati all'interno del suo abbozzo di scienza eterotopologica. Esistono, infatti,

«delle eterotopie che sono in relazione col tempo, ma non nel modo dell'eternità, bensì nel modo della festa: eterotopie non 'eternarie', ma croniche. Il teatro certamente, e poi le fiere, questi meravigliosi spiazzati vuoti ai bordi delle città, talvolta perfino al loro centro, che si popolano una o due volte all'anno, di baracche, di banconi, di oggetti eteroclitici, di lottatori, di donne-serpenti e di indovine»⁵³.

Questo è un passaggio cruciale, poiché solo riconoscendo il carattere temporale delle eterotopie – cosa che Foucault ammette senza problemi e non solo, come abbiamo visto, in riferimento alle eterotopie croniche della festa – è consentito ragionare attorno alla reale possibilità concessa agli individui di produrre quella discontinuità che irrompe nel quotidiano: accettare le eterotopie come spazi immersi in una temporalità storica significa permettere a se stessi di contestare quel tempo – il tempo borghese della vita quotidiana – per produrre finalmente qualcosa di diverso. Ecco, dunque, lo scarto, la distanza incolmabile tra ciò che bisognerebbe considerare eterotopia e quelle che nel presente lavoro sono state definite eterotopie-altre: simulacri di un rapporto ossequioso con le mitologie della sicurezza, della sopravvivenza, della produzione e del consumo, esse non offrono vie di fuga, né al loro interno si avverte

⁵⁰ F. JESI, *Il tempo della festa*, Nottetempo, Roma 2013, pp. 61-113.

⁵¹ LEFEBVRE, *Il diritto alla città*, cit., p. 150.

⁵² *Ibid.*

⁵³ FOUCAULT, *Utopie. Eterotopie*, cit., p. 21.

alcuna necessità di fuggire; non prefigurano possibilità di rivolta, né chi le ‘abita’ intende ribellarsi; non configurano qualcosa di nuovo, né lasciano immaginare qualcosa di diverso. Le eterotopie-altre, in quanto apologie dello spazio utopico, sono fatalmente condannate al tempo storico.

L’istituzionalizzazione progressiva e costante delle feste, nel corso della storia, conferma il bisogno avvertito da sovrani e legislatori di ogni epoca di limitare o inibire la loro intrinseca vocazione. La festa, infatti, evoca l’idea di pericolo, reca in sé i germi di un potenziale eccesso, occupa uno spazio e lo trasforma nel teatro di una possibile irruzione: seppure calato nel tempo storico, l’evento festivo, proprio in quanto evento, può degenerare e permettere di «attuare il paradosso di conoscere il diverso nell’istante in cui è sommamente diverso»⁵⁴. Uscendo fuor di metafora, possono essere davvero eterotopici solo quegli spazi che si prestano allo sguardo e lo schiudono sull’orizzonte del possibile, ispirano una resistenza e/o la contemplanò al loro interno come ipotesi concreta: le eterotopie sono luoghi che si offrono come inedito ambito di pensabilità della rivolta.

Nelle pagine di *Spartakus*, Furio Jesi descrive la rivolta nei termini dell’inattualità, dell’evento; una «sospensione del tempo storico» che, instaurando «repentinamente un tempo in cui tutto ciò che si compie vale di per se stesso», evoca il «dopodomani», ne suscita anticipatamente «l’epifania».

«Solo nell’ora della rivolta la città è sentita veramente come la *propria* città: propria, poiché dell’io e al tempo stesso degli ‘altri’; propria, poiché campo di una battaglia che si è scelta e che la collettività ha scelto; propria, poiché spazio circoscritto in cui il tempo storico è sospeso e in cui ogni atto vale di per se stesso, nelle sue conseguenze assolutamente immediate. [...] Nell’ora della rivolta non si è più soli nella città»⁵⁵.

A differenza della rivoluzione, che si inserisce nella dialettica del potere senza mostrare alcuna possibilità di evasione dalla circolarità che si instaura tra potere costituente e potere costituito, la rivolta non

⁵⁴ JESI, *Il tempo della festa*, cit., p. 105.

⁵⁵ ID., *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. 25.

ha tempo perché il suo tempo è quello indefinito della storia e l'istante dell'evento in cui si produce. Nel suo essere eternamente possibile – e solo momentaneamente presente – crea un vuoto di potere semplicemente perché non rivendica nulla di preciso, non ha un progetto da compiere, non ha strategia, si astrae completamente dalla logica normale del potere e lo destituisce di senso: benché rimanga effimera, nella sua spontaneità evenemenziale la rivolta evoca il futuro e agisce come puro potere destituente⁵⁶.

Conclusioni

Qualunque tentativo di restituire alla riflessione filosofica l'idea foucaultiana di eterotopia dovrebbe muovere dall'accettazione della sua utilità e validità teorica – e non puramente simbolica – nell'interpretazione dei moderni processi di spazializzazione e delle resistenze ad essi contrapposibili. Al contrario, la portata realmente innovativa e l'urgenza del concetto vengono meno ogniqualvolta lo si comprime entro i confini angusti del semplice esercizio metaforico, fantasioso, riducendolo a un'assurda e banale – quanto di per sé abbastanza evidente – constatazione che esistono spazi con caratteristiche peculiari, separati in vario modo e in varia misura dagli spazi normali/normati della quotidianità.

Ragionare sugli spazi-altri significa, prima di tutto, capire in cosa uno spazio differisce veramente da un altro, individuare quali fattori rendono assoluta quell'alterità, chi e/o che cosa determina quello scarto; in secondo luogo, è necessario chiedersi chi produce quello spazio oppure chi lo 'abita', quali sono le cause e/o gli scopi. Eppure, tutto ciò non è abbastanza.

Prima ancora di spostare l'attenzione sulle eterotopie – ed è qui che gran parte dei fraintendimenti ha origine – bisognerebbe prendere atto dell'intima relazione che lega questi spazi a «tutti gli altri spazi», ovvero

⁵⁶ AMATO, *La rivolta*, Cronopio, Napoli 2010. Inoltre, per una lettura che tenga conto del potere istituyente, R. LAUDANI, *Il movimento della politica. Teorie critiche e potere destituente*, Il Mulino, Bologna 2016.

gli spazi utopici, senza i quali non esisterebbe, a rigor di logica, alcuna etero-topia. Rispetto a che cosa è 'altro' uno spazio-altro? Com'è possibile parlare di contro-spazio, prescindendo proprio dal riferimento che si configura, per Foucault, come termine primo di questa opposizione? Lungi dall'affrontare questi interrogativi, un approccio molto diffuso tende invece a isolare certi spazi dal contesto in cui si sono formati o che li ha generati, ignorando quasi del tutto le dinamiche di potere che ne stanno all'origine. Si finisce così per compilare liste di (presunte) eterotopie contemporanee che saranno poi fatte rientrare a forza in questa o quella fattispecie eterotopologica – sulla scorta di una somiglianza più o meno evidente, più o meno marcata o superficiale con alcune delle caratteristiche delineate da Foucault – senza badare minimamente agli aspetti qualitativi della loro alterità rispetto allo spazio utopico (dimenticando perciò di sottolineare l'importanza che riveste nell'economia del discorso l'intensità di questa loro contrapposizione nei confronti dello spazio 'consumato').

Se nel presente contributo si è insistito così spesso nel definire le eterotopie come luoghi di resistenza, il motivo risiede proprio nell'intenzione di ripensare tale approccio per così dire 'compilativo' alla scienza eterotopologica, centrando nuovamente il discorso sulla natura sovversiva di questi luoghi: contro-spazi che contestano in modo assoluto e radicale tutti gli altri spazi. Antonella Moscati, nella postfazione a *Utopie. Eterotopie*, fa emergere con estrema puntualità la natura oppositiva – e la funzione 'resistente' – delle eterotopie:

«Gli spazi altri restano luoghi di resistenza – non per quelli che vi stanno dentro, ma forse per alcuni di quelli che stanno fuori – anche quando diventano, come nel caso di molte delle eterotopie contemporanee, spazi di reclusione. Perché prigioni, manicomi, ospizi per anziani, ma forse anche campi di vario genere [...] insinuano *comunque* un dubbio nei confronti del nostro incosciente e autarchico benessere»⁵⁷.

Per quanto lucida, tale affermazione andrebbe sgravata dall'eccessiva timidezza riposante in quel «forse»: il campo, nella sua accezione

⁵⁷ MOSCATI, *Spazi senza luogo*, cit., p. 59.

contemporanea e nella molteplicità delle sue forme, è indiscutibilmente un contro-spazio. Anzi, è l'eterotopia per eccellenza della contemporaneità.

Com'è noto, nei capitoli conclusivi di *Homo sacer*, Giorgio Agamben rintraccia nella natura del campo di concentramento quegli elementi essenziali che lo configurerebbero come paradigma biopolitico moderno, in quanto «spazio che si apre quando lo stato di eccezione comincia a diventare la regola»⁵⁸. Lungi dal considerarlo «[...] un'anomalia appartenente al passato»⁵⁹, il campo sarebbe dunque il nuovo *nómos* dello spazio politico:

«come localizzazione dislocante è la matrice nascosta della politica in cui ancora viviamo, che dobbiamo imparare a riconoscere attraverso tutte le sue metamorfosi, nelle *zones d'attente* dei nostri aeroporti come in certe periferie delle nostre città. Esso è il quarto, inseparabile elemento che è venuto ad aggiungersi, spezzandola, alla vecchia trinità Stato-nazione (nascita)-territorio»⁶⁰.

Non è certo questa la sede più opportuna per discutere nel dettaglio la posizione del filosofo italiano e tutte le implicazioni che ne derivano. Tuttavia, se questa «matrice nascosta» va analizzata «attraverso tutte le sue metamorfosi», è difficile espungere completamente dalla riflessione le implicazioni derivanti dal rapporto tra un dispositivo governamentale improntato alla gestione di una paradossale crisi-permanente e la configurazione assunta dalla metropoli nel moderno stato di sorveglianza. Andando oltre, possiamo guardare alla metropoli come a un semplice laboratorio per l'esercizio di tecniche di produzione dello spazio ampiamente rintracciabili soprattutto su scala globale, nella realizzazione, per esempio, di quelli che Alessandro Petti chiama 'spazi di sospensione' (veri e propri spazi d'eccezione, separati, confinati, estromessi dall'ordinamento giuridico-spaziale di riferimento⁶¹).

Dal Sudafrica alla Palestina, passando per l'Europa dei CPT, la proliferazione di spazi simili non può non inquietarci e, difatti, non lascia

⁵⁸ G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 188.

⁵⁹ *Ivi*, p. 185.

⁶⁰ *Ivi*, p. 197.

⁶¹ A. PETTI, *Arcipelaghi e enclave. Architettura dell'ordinamento spaziale contemporaneo*, Mondadori, Milano 2007, p. 12.

Filosofia e ...

del tutto indifferenti: la metropoli, in tal senso, torna ad essere luogo privilegiato per l'osservazione di quei fenomeni di resistenza⁶² che proprio da questa inquietudine traggono origine. Resistenze da parte di chi sta all'interno di certi spazi e da parte di chi non ha intenzione di entrarvi; resistenze scatenate da un'alterità spaziale impossibile da non avvertire. In tutto il mondo, rivolte e contestazioni sono pensabili o addirittura possibili nei luoghi delle eterotopie.

⁶² Ovviamente, il termine 'resistenza' va colto in ogni sua sfaccettatura, come pratica alternativa che va dall'uso del corpo e del piacere ai modi di socializzazione e interazione quotidiana. A tal proposito, D. COOPER, *Utopie quotidiane. Il potere concettuale degli spazi sociali inventivi*, ETS, Pisa 2016; ed. orig. *Everyday Utopias: The Conceptual Life of Promising Spaces*, Duke University Press, Durham, NC 2013.