

La città e la casa

Spazi urbani e domestici in Maria Aurèlia Capmany, Natalia Ginzburg, Elsa Morante e Mercè Rodoreda

Emanuela Forgetta

9 Per concludere (provvisoriamente...)

La riflessione epistemologica ha fatto dello spazio un importante nucleo di discussione che, nel tempo, ha oscillato attorno a due posizioni fondamentali: considerare lo spazio un dato preconstituito o, al contrario, valutarlo come dimensione sottoposta al contributo attivo del soggetto (Cavicchioli 2002, 152). L'implicazione semiotica della questione trova una giusta lettura nelle considerazioni di Merleau-Ponty (2003) che si muove in modo binario tra dimensione soggettiva e dimensione oggettiva: il mondo è presenza data, alterità rispetto all'uomo e al tempo stesso mondo percepito che dipende dall'intenzionalità del soggetto. Nella sua *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty (2003, 326) non concepisce lo spazio come l'ambito logico o reale in cui si dispongono le cose ma «il mezzo in virtù del quale diviene possibile la posizione delle cose» (2003, 326). Più che immaginarlo come una sorta di etere in cui tutte le cose sono immerse o, astrattamente, come un carattere ad esse comune, lo dobbiamo pensare come «potenza universale delle loro connessioni». Due sono le possibilità: rimanere in uno «spazio spazializzato» o spostarsi in uno «spazio spazializzante» (Merleau-Ponty 2003, 327). Si sceglie di considerare in maniera vaga lo spazio (ora come ambito delle cose, ora come loro attributo comune) o di recuperare la dimensione riflessiva del soggetto:

nel primo caso il mio corpo e le cose, le loro relazioni concrete secondo l'alto e il basso, la destra e la sinistra, il vicino e il lontano, possono apparirmi come una molteplicità irriducibile, nel secondo scopro una capacità unica e indivisibile di descrivere lo spazio. (2003, 327)

Tale «capacità unica» di descrivere lo spazio si connette inevitabilmente con quelle che sono le polarità dello spazio umano: il dentro e il fuori.¹ Il primo «rassicurante, turrato, stabile», il secondo «inquietante, aperto, mobile» (Vernant 2005, 170). Dualismo espresso dagli antichi Greci mediante la coppia di divinità Hestia-Hermes.² Divinità opposte e al contempo unite rappresentano, una, Hestia, il focolare domestico, l'altra, Hermes, lo scambio con l'altro:

Tanto Hestia è sedentaria, vigilante sugli esseri umani e le ricchezze che protegge, altrettanto Hermes è nomade, vagabondo: passa incessantemente da un luogo all'altro, incurante delle frontiere. Maestro degli scambi, dei contatti, è dio delle strade ove guida il viaggiatore, quanto Hestia mette al riparo tesori nei segreti penetrali delle case. (Vernant 1970, 152)

Hestia è l'anima del *mégaron*, è custode vigile del focolare che ne occupa il centro. Questo non segna esclusivamente il centro dello spazio domestico, deve essere concepito come una sorta di ombelico che dà alla casa la possibilità di allungare le radici nella terra (Vernant 1970, 149). Anche Hermes è legato all'abitato degli uomini ma, al contrario di Hestia, non conosce la stabilità, la fissità, la permanenza. Egli è in tutti quei luoghi «dove gli uomini, lasciando la loro dimora privata, si riuniscono ed entrano in contatto per lo scambio» (150-2), come nell'*agorà*. Dunque: «a Hestia l'interno, il chiuso, il fisso, il ripiegarsi del gruppo umano su se stesso; a Hermes l'esterno, l'apertura, la mobilità, il contatto con l'altro da sé» (150). La coppia divina rappresenta la tensione esistente nella rappresentazione arcaica dello spazio: «[esso] esige un centro, un punto fisso, dotato di valore privilegiato, a partire dal quale si possano orientare e determinare delle direzioni, tutte diverse qualitativamente» (152). Lo spazio

1 La tradizione antropologica lega alla dimensione spaziale la questione dell'identità e quella dell'alterità. Questo perché i processi di simbolizzazione messi in atto dai vari gruppi sociali per poter comprendere e organizzare se stessi dovevano prima comprendere e dominare lo spazio (Augé 2007, 47).

2 Vernant (1970, 152) ci fa notare, che: «Se Hestia appare capace di 'centrare' lo spazio, se Hermes può 'mobilizzarlo', è che essi presiedono, come potenze divine, a un complesso di attività che concernono, certo, la sistemazione del suolo e l'organizzazione dello spazio, che anzi, in quanto *praxis*, hanno costituito la cornice entro la quale si è elaborata, nella Grecia arcaica, l'esperienza della spazialità, ma che oltrepassano tuttavia di gran lunga il campo di ciò che chiamiamo oggi spazio e movimento».

che appartiene alla dea è dunque la dimora mentre al dio appartiene il luogo degli scambi umani, l'*agorà*. Il rimando alla nota reclusione femminile attuata nel corso dei secoli è talmente immediato che l'osservazione rischia di essere anodina. L'immagine di questa figura simbolica, nonostante l'evanescente rappresentazione antropomorfa, può davvero essere trattata alla stregua di una primigenia e claustrofobica rappresentazione dello spazio femminile, sebbene ad essa rimandi? Evidentemente, no. Essa non può essere considerata alla base di quel lungo lavoro collettivo, attuato nei secoli, di socializzazione del biologico e di biologizzazione del sociale che tende ad eleggere a fondamento della realtà, o della rappresentazione di questa, «una costruzione sociale naturalizzata» (Bordieu 2009, 8-9). Quello della dea greca non è una prigionia ma un ritiro volontario. La sua funzione non si esaurisce in un atto conservativo poiché, una volta svuotatosi tutto attorno, rimasta sola, inizia un viaggio inverso: quello che dalla superficie conduce nella parte più profonda dell'essere. È un viaggio impervio ma di superba bellezza iscritto in un moto circolare che favorisce il ripiegamento verso l'interno. A questo punto, ella non ha più bisogno di espandere il movimento *ad extra* come fa Hermes poiché il percorso che dirige *ad intra* è molto più emozionante.

