

Memoria di luoghi

“Non sapersi orientare in una città non significa molto. Ci vuole invece una certa pratica per smarrirsi in essa come ci si smarrisce in una foresta” (Benjamin, 2007, 18).

Così inizia il brano dal titolo *Tiergarten dell'Infanzia berlinese intorno al millenovecento* di Walter Benjamin. Un testo splendido, cui l'Autore teneva molto¹, e che racconta una storia del tragico novecento europeo nell'unico modo rimasto a chi pratica la scrittura, dopo la fine del romanzo²: l'autobiografia. Le frasi che riporto appaiono sibilline, indecifrabili, perché estrapolate dal contesto. Ma per me esse sono, nella loro intenzionale indecifrabilità, la cifra stessa dell'opera intera: Walter Benjamin dissimula nella sua scrittura l'intento profondo, che lo spinge a scrivere, e che così esplicita invece in un saggio intitolato *Sul concetto di storia*:

“Il dono di riattivare nel passato la scintilla della speranza è presente solo in *quello* storico che è penetrato dall'idea che *neppure i morti* saranno al sicuro dal nemico, se vince. E questo nemico non ha smesso di vincere [corsivi dell'Autore]” (Benjamin, 1997, 23).

Neppure i luoghi, aggiungerei, ricordando che il Tiergarten è il grande parco al centro di Berlino, la città che Benjamin tenta di salvare dall'infamia della storia e di riconsegnare all'innocenza dell'infanzia. Soltanto se riusciamo a sviare, come i sentieri di Heidegger, e perderci nella città come ci si smarrisce nella foresta, noi siamo perduti, sì, ma la città che amiamo rischia di salvarsi.

Così commenta nella postfazione del 1950 Theodor W. Adorno il rapporto tra Benjamin e la città:

“Walter Benjamin nacque a Berlino, dove rimase fino all'emigrazione. Lunghi viaggi, prolungati periodi di assenza a Parigi, a Capri, nelle Baleari, non lo hanno reso estraneo alla città. Pochi ne conoscevano così a fondo i quartieri; i nomi dei luoghi e delle strade gli erano familiari come i nomi della *Genesi*. Al figlio di un'antica famiglia ebraica berlinese – per di più figlio di un antiquario – anche la mancanza di tradizione della nuova capitale tedesca appariva comunque garantita dalla tradizione, il più recente si presentava come metafora del più antico” (Adorno in Benjamin 2007, 117).

Per poi sottolineare a proposito dell'*Infanzia berlinese*:

“Le immagini che il libro infatti fa emergere fino a una sconcertante vicinanza, non sono né idilliche né contemplative. Su di esse si stende l'ombra del Reich hitleriano. Come in sogno congiungono l'orrore che questa suscita a ciò che è stato. Di fronte alla dissoluzione dell'aura del proprio passato biografico, l'intellettuale borghese con terrore panico prende consapevolezza di se stesso come parvenza [...] L'aria intorno ai luoghi che, descritti da Benjamin, sono sul punto di risvegliarsi, è esiziale. Su di essi cade lo sguardo del condannato, e come condannati egli li esperisce. Le macerie di Berlino sono la risposta alle innervazioni che riguardavano la città intorno al 1900” (Adorno in Benjamin, 2007, 117-118).

La mancanza di tradizione della nuova capitale tedesca, dice Adorno, appariva comunque garantita dalla tradizione. Ecco una parola chiave: “tradizione”. Eccola comparire nell'unica accezione che può sopravvivere all'orrore. Da qui voglio

partire per affrontare il tema, che siamo in questa sede chiamati a discutere: la tradizione, per l'apunto.

Tradizione e invenzione

Un complesso di credenze e di pratiche, fluido e variabile, inscritto nella dimensione della vita quotidiana di gruppi sociali particolari o di intere comunità, prende la forma di "tradizione", quando ricade sotto l'osservazione, la codificazione, la documentazione e l'analisi condotta da letterati, artisti o studiosi, singoli o in gruppo, che al complesso culturale in oggetto attribuiscono un preciso valore. È in questo senso che parliamo di "invenzione della tradizione", così come in altre epoche storiche si sarebbe detto "ricerca" o "scoperta".

L'invenzione della tradizione corrisponde, dunque, a un complesso di credenze e di pratiche, inscritto nella dimensione della vita quotidiana di un gruppo sociale particolare, cui normalmente ci riferiamo con l'espressione "comunità letteraria, artistica o scientifica". Un complesso di credenze e di pratiche "speciali" che, quando a sua volta diviene oggetto di studio e di osservazione da parte di qualcuno, prende la forma di "tradizione di studi"³. E così via, all'infinito, in un gioco di riflessi, che potrebbe non arrestarsi mai, ma che nell'economia del nostro discorso possiamo arbitrariamente arrestare sul piano della constatazione che ci muoviamo su un doppio livello di analisi: quello relativo alla "tradizione" e quello pertinente all' "invenzione della tradizione".

A questo punto occorre una mossa d'avvio ed essa implica una scelta: decidere, cioè, da quale dei due livelli partire. Arbitrariamente, scelgo di partire dalla "invenzione della tradizione"⁴ e di analizzare il processo attraverso cui un certo complesso di pratiche e di credenze prende la forma della tradizione. Considero, infatti, questo processo – e ciò che avviene a questo livello – come fondativo della tradizione stessa. È lì che, a mio modo di vedere, la tradizione ha origine. Questo processo – o atto costitutivo – consiste essenzialmente (parola pericola e fuorviante, lo so) in una traduzione e in una trascrizione. Traduzione perché trasporta le credenze e le pratiche entro un nuovo universo linguistico (quello proprio della comunità artistica o scientifica), trascrizione perché traspone un insieme di espressioni prevalentemente orali o, comunque, extralinguistiche, in un insieme di testi (trascrizioni musicali, ricette, documenti audiovisivi, file, ecc.). È in questo nuovo

formato che essi circolano e vengono trattati all'interno della comunità letteraria e scientifica e nell'universo dei suoi fruitori (biblioteche, musei, aule universitarie, enti di divulgazione, ecc.). E sì, perché tale comunità non è autoreferenziale, anche se spesso si comporta come se lo fosse. E ogni suo atto non è solo "letterario" o "scientifico", ma anche "politico", nel senso che contribuisce a modificare la realtà circostante e a orientarla verso nuovi sviluppi. Se non tenessimo conto di quanto avviene attraverso la messa in circolo dei "testi" della tradizione, o meglio sulla tradizione, non capiremmo il senso di tale agire, le cui motivazioni profonde spesso partono da una presa di posizione sul mondo, da un gesto critico fondamentale. Ma non anticipiamo qui le considerazioni che riguardano l'esito di certe operazioni, quello che un tempo si chiamava la "fortuna" di un'opera, scientifica, artistica o letteraria.

Torniamo piuttosto all'atto fondativo di traduzione e trascrizione. Esso è un atto che, da geografo, definirei di de-territorializzazione. Finché appartiene al suo ambiente di vita e di relazione ogni pratica (o credenza) si iscrive nella dimensione locale, ma quando diviene un "testo" della tradizione, essa perde *il nesso costitutivo con il luogo* per assumere una dimensione più ampia, talvolta globale. E c'è di più, abbandonata la dimensione locale, essa perde la sua corporeità per assumerne un'altra, propria della natura testuale degli eventi: diviene parola e immagine. Perde gusto, odore e sapore, il diritto a vivere e a morire, per acquisire nuove dimensioni spazio-temporali (quanto alla durata, o all'ambito di diffusione, ecc.).

Il paradosso consiste – ma non ci sorprende perché ogni traduttore è anche traditore, lo sappiamo – nel fatto che il nesso con i corpi e i luoghi, e il vitalismo che ne deriva, viene riconosciuto nell'atto stesso in cui lo si recide. E inoltre, si opera un altro gesto che comporta di fatto una devitalizzazione, pratiche, corpi e luoghi, divenendo immagini e rappresentazioni, vengono di fatto consegnati a una sfera di copie, surrogati e ripetizioni, che acquistano soltanto in fissità e stereotipicità. Così si generano le mille "culture locali" o "popolari" che popolano il nostro immaginario collettivo e abitano i palinsesti televisivi.

I luoghi-evento, quelli che accadono una volta, e una volta soltanto, anche quando si tratta dell'attuazione di un rito, o di un gesto ripetitivo della vita quotidiana (una *routine*), attraverso l'interazione tra quei corpi e quei gesti, degenerano e popolano il nostro immaginario nella forma di irriconoscibili mutanti o di *zombies* ripugnanti.



Tradizione e identità

Le operazioni di traduzione e di trascrizione assumono un rilievo particolare perché si applicano su qualcosa cui oggi, nell'epoca della globalizzazione, attribuiamo un valore sempre maggiore: la dialettica delle identità. L'invenzione della tradizione agisce su quella materia delicata e preziosa – alcuni, in chiave ecologica, direbbero “risorsa non rinnovabile” – che chiamiamo “identità”.

“L'identità – e ciò va tenuto fermo – è un *plurale tantum*, presuppone altre identità. Senza la molteplicità non si dà l'unità, senza l'alterità non si dà la specificità” (Assman, 1997, 104).

Il principio del *plurale tantum* è essenziale per intendere il nesso tra la pluralità delle culture e lo sviluppo dell'umanità nel suo complesso⁵. Nel contatto tra le culture si giocano grandi opportunità per lo sviluppo della riflessività, ma altrettanto importante è il lavoro orientato alla costruzione della memoria. Il contatto noi/altri, che rende possibile l'affiorare alla coscienza del carattere convenzionale e contingente di norme, valori, istituzioni e interpretazioni del mondo, non si completa se non si attiva una dialettica tra oblio e memoria.

Ciò che era dato per scontato manifesta la propria natura di *costrutto sociale* e impone di riscoprirne le motivazioni costitutive. Il problema è: come si alimenta la memoria in un mondo dominato dalla contingenza e quasi totalmente inscritto nell'orizzonte del presente? Tocca, forse, al luogo stesso in cui avvengono le interazioni umane il delicato compito di conservare tracce del passato idonee a mobilitare la memoria culturale. La memoria, tratto identitario, per eccellenza, non può fare appello che agli indizi di passato offerte dall'ambiente fisico circostante.

Le *circostanze* in cui avviene l'azione umana divengono così ingredienti decisivi della memoria e del progetto. Quanto più si frammenta l'ordine del tempo – per effetto dell'accorciarsi dei cicli economici e dello scompaginarsi delle formazioni sociali –, tanto più assume rilievo il complesso delle condizioni e delle situazioni che accompagnano i singoli eventi conferendo a essi significato e valore. La fluidità e la mobilità di eventi e circostanze inducono, d'altronde, i soggetti in azione a cercare ancoraggi provvisori o approdi di fortuna.

L'oblio consente a ciascuna cultura di naturalizzarsi, rendendo opache le sue peculiarità e convenzionalità. Quando ciò avviene, però, non è possibile l'emergenza di una identità collettiva né della riflessività. Il senso del *noi* è vissuto soltanto per differenziazione da – o contrapposizione a – gli *altri*.

“La realtà non sarebbe la realtà se fosse presente come ‘costruzione sociale’ alla coscienza di coloro che vivono in essa.

Tale tendenza congenita alle formazioni culturali, induce a stendere il velo dell'oblio ovvero dell'ovvietà su quanto è convenzionale e contingente nelle loro costruzioni del reale...” (Assman, 1997, 105).

Memoria e oblio

La dialettica tra memoria e oblio assume oggi una forma inedita. La compressione spazio-temporale produce, infatti, tra i suoi effetti un nuovo regime di storicità: si afferma il “presentismo”, dice François Hartog (2003), come netto predominio del presente rispetto al passato e al futuro. Si accorcia sia la memoria del passato che la proiezione, in termini progettuali, verso il futuro. In tale contesto è divenuto compito di estrema importanza il recupero della memoria e la costruzione degli archivi a essa specificamente dedicati. Ma ogni società ha modalità sue proprie di rapportarsi con il suo passato e, su di esso, costruire la propria identità. Interessante in proposito è ricordare quanto affermano da diverse prospettive l'egittologo Jan Assman e la sociologa Elena Esposito. Il primo, infatti, dedica un bel volume alla costruzione sociale del passato nelle grandi civiltà antiche, introducendo concetti come coerenza rituale e coerenza testuale, canone e mnemotecnica culturale (1997), la seconda tratta della memoria come costruito sociale e differenzia il modello divinatorio, retorico, culturale e telematico (2001).

Che posto occupa la “tradizione” all'interno del complesso processo di costruzione della memoria e dell'identità? Che rapporto intrattiene un processo di tale rilevanza con lo spazio geografico?

In quanto tale, essa è esposta al rischio insito in ogni opera di traduzione e di trascrizione, perché nessuna di queste operazioni è neutra, ma incorpora piuttosto nei documenti che elabora intenzioni nuove, proprie di coloro che sulla “tradizione” si trovano a operare. Come dimenticare, ad esempio, che in Italia in epoche diverse ciò che chiamiamo “tradizione” è stato caricato:

- dei valori simbolici connessi con la narrazione della nazione (Bhabha, 1997);
- della dialettica politica tra classi egemoni e classi subalterne (Gramsci, 1975);
- della ricerca di culture alternative a quella dominante da parte dei movimenti giovanili di protesta;
- della riscoperta del localismo da parte di mo-

vimenti politici orientati alla secessione; ecc.

Se è vero, dunque, che l'atto dell'invenzione della tradizione, da chiunque sia operato, incorpora nella materia che tratta nuovi complessi di valori e di significati, è vero altresì che a partire da questo gesto iniziale si sviluppa una complessa serie di interazioni tra chi agisce sulla tradizione e quanti la assumono come base di partenza di una propria specifica politica dell'identità (Clifford, 2002). Un complesso di azioni e reazioni il cui esito non può mai essere dato per scontato.

Dove avviene la complessa interazione tra le diverse immagini della tradizione e le contrastanti politiche dell'identità? Potremmo rispondere asserendo che essa avviene a diverse scale geografiche: dal locale al globale, dal regionale al nazionale. Ma sarebbe un modo di sfuggire al problema, in quanto la dialettica sulla tradizione investe quello che dovrebbe costituire il campo privilegiato degli studi geografici, cioè il luogo (*place*). Il complesso fenomeno, che abbiamo denominato "invenzione della tradizione", riguarda il luogo, inteso non solo come *spazio fisico* in cui tale fenomeno accade, ma anche come *posta in gioco* tra le forze in campo (cfr. "Luoghi contestati" in Massey, Jess, 2001, pp. 97-143).

Proprio per questo motivo, non possiamo sottrarci a un rapido riesame della nozione di luogo (Cresswell, 2004) alla luce, soprattutto, di due importanti contributi: "From space to Place and Back Again" di David Harvey (1996) e "A global sense of place" di Doreen Massey (1997). Per poi considerare i tre distinti contesti di situazione, in cui tale interazione oggi si sviluppa:

- il primo caratterizzato dal nesso tra luogo, cultura e identità;
- il secondo che si sviluppa in luoghi come le "zone di contatto", caratterizzati dall'interazione tra culture differenti⁶;
- il terzo che sviluppa nuove culture e identità tra persone che vivono in luoghi diversi e entrano in contatto "in rete".

Il dizionario decisivo della geografia contemporanea è sollecitato a rinnovarsi rapidamente, affrontando il *nodo gordiano* della ricerca contemporanea, costituito proprio dal nesso tra luoghi, culture e identità. La questione territoriale, per eccellenza, entro cui si colloca - e in posizione certo non marginale, il tema della tradizione, che oggi dibattiamo.

Una memoria dei luoghi?

Esiste una memoria spaziale o locale?

La risposta è decisiva per correggere e integrare la

nozione di luogo come interazione umana. Il carattere contingente dell'interazione si stempera se l'ancoraggio al luogo fisico è suscettibile di attivare forme di memoria culturale.

Grazie alla geografia umanistica, la nozione di 'luogo' ha negli ultimi anni riconquistato una posizione rilevante all'interno del discorso geografico, scalzando di fatto la nozione dominante di 'spazio' e di 'analisi spaziale', così cara alla *new geography*. La nozione di luogo, che ho appena enunciato, però, non è accreditata in letteratura ed equivale ad una enunciazione di poetica: inscrivo il luogo nell'universo della contingenza (Rorty, 2001) e lo sottraggo al giogo della memoria identitaria⁷. Proviamo dunque a sviluppare un discorso di *geografia dei contatti culturali* a partire dai seguenti presupposti:

- il luogo è un evento
- il luogo è qualcosa che accade quando gli esseri umani si incontrano
- il luogo è interazione
- l'interazione è corporea.

Tutto appare estremamente semplice, evidente. Faccio appello all'esperienza personale del lettore. Non ho bisogno di dimostrare quello che dico. Ciascun essere umano ha fatto esperienza di incontri con altri esseri umani e sa che tali incontri sono le esperienze più ricche che gli sia capitato di vivere. Il problema, evidentemente, non sta lì, esso è altrove: entro quali condizioni la nozione di 'luogo' così formulata può divenire costitutiva di un discorso scientifico?

Gli esseri umani si incontrano e la loro interazione genera luoghi. Ma questi luoghi sono, per così dire, inaccessibili alla descrizione geografica. Sono qualcosa di personale, di soggettivo, che non si presta all'osservazione del geografo. E inoltre, il geografo, osservando l'interazione, ha ben poco da aggiungere all'esperienza diretta, personale, soggettiva, che gli esseri umani hanno dei luoghi, creandoli.

La nozione di luogo varia nel tempo ed è specifica di ciascuna cultura (Massey 2001).

Essa oscilla tra due estremi:



Luoghi identitari e senso del luogo	Luoghi-evento
<p>Luoghi unici, diversi l'uno dall'altro</p> <ul style="list-style-type: none"> - hanno caratteristiche singolari, tradizioni, culture, accenti e usi della lingua specifici; - danno una particolare sensazione come non potrebbe avvenire altrove; - storicamente qualificati, - durano nel tempo e offrono un supporto "stabile" alle politiche dell'identità. <p>1. <i>A close connection between place and a singular form of identity.</i></p> <p>2. <i>A desire to show how the place is authentically rooted in history.</i></p> <p>3. <i>A need for a clear sense of boundaries around a place separating it from the world outside</i></p>	<p>Qualcosa che accade quando due esseri umani si incontrano</p> <p>irripetibili nel tempo</p> <p>1. <i>Place as process.</i></p> <p>2. <i>Place as defined by outside.</i></p> <p>3. <i>Place as site of multiple identities and histories.</i></p> <p>4. <i>A uniqueness of place defined by its interactions (Cresswell, 2006, 74-76)</i></p>

Se la concepiamo come un luogo-evento, la inscriviamo entro due tipi di interazione: quella tra due o più soggetti umani e quella tra tali soggetti e il contesto dell'interazione.

Luogo, cultura e identità

Il nesso tra luogo, cultura e identità assume significati molto diversi in rapporto alla definizione che adottiamo di 'luogo', 'cultura' e 'identità'. Tutti e tre i termini sono, infatti, polisemici.

Ad esempio, per cultura possiamo intendere un insieme di fatti immateriali (modelli, valori, concezioni del mondo) o il complesso dei fatti materiali (strumenti e tecniche, oggetti di consumo, abitazioni, ecc.) e immateriali che caratterizzano un particolare gruppo umano.

Che cosa avviene quando uno o più membri di una comunità abbandona il luogo in cui essa risiede? Naturalmente una parte della cultura si sposta con essi (modelli, valori e concezioni del mondo continuano a orientare il comportamento di queste persone, talvolta per tutta la vita, e li rendono riconoscibili come membri della comunità di origine), un'altra parte - e al suo interno buona parte della cultura materiale - rimane fissata al luogo di partenza.

La situazione è complicata dal fatto che le componenti materiali e immateriali della cultura sono in intima connessione l'una con l'altra. La bottega di un artigiano contiene i suoi strumenti di lavoro, ma le abilità e le competenze necessarie per utilizzarle sono incorporate in lui (nella mente e nel corpo).

La mia impressione è che nel trattare della mobilità delle culture nella società contempora-

nea, ci si riferisca soprattutto alle componenti immateriali della cultura. Addirittura, tale mobilità può avvenire anche in presenza di gruppi o individui, che non si spostano: la cultura si propaga, come un'onda, senza traslazione dei corpi coinvolti. Idee, modelli e valori si propagano da un gruppo all'altro per contatto e/o attraverso la mediazione di altri gruppi umani.

Chiarito che le culture, come i luoghi, sono fatti materiali e immateriali, il problema si sposta sulle identità. Anche le identità hanno una componente materiale e una immateriale? Qui casca l'asino: le identità (di singoli o gruppi) sono di solito associate a un dato esperienziale. Sono un modo di percepirsi e di rappresentarsi più che un fatto. Per considerarle come composte da materia, bisogna considerarle incorporate negli individui: siamo esseri umani in quanto siamo dotati di identità. L'identità di gruppo non differisce da quella individuale perché comunque si ancora al senso di appartenenza al gruppo da parte dei singoli individui.

A questo punto, il nesso luogo-cultura-identità non rappresenta che il caso limite in cui un gruppo di soggetti umani abbia stabilmente abitato per un certo arco di tempo e senza significative interazioni con altri gruppi in un determinato luogo. La coincidenza dei tre termini è, dunque, un'evenienza piuttosto rara. Se viene sopravvalutata, ciò dipende dalla permanenza nel medesimo luogo di gruppi umani relativamente stabili e capaci di assorbire le influenze esterne con misura e gradualità.

Molto più frequente è il caso di luoghi attraversati da esseri umani e tratti culturali mobili e estremamente mutevoli e eterogenei.

Contatti e conflitti

La compressione spazio-temporale ha tra i suoi effetti l'espansione dell'universo dei contatti tra le culture (o meglio, tra i soggetti che le praticano) e il potenziale aumento del grado dei conflitti culturali.

Per effetto della velocizzazione dei sistemi di trasporto e di comunicazione, non si moltiplicano soltanto le interazioni tra i soggetti, ma mutano anche i contesti in cui tali interazioni avvengono: le metropoli e i sistemi urbani contemporanei – anche per la loro maggiore incidenza in termini percentuali – si impongono come ambienti di comunicazione ad alta complessità dinamica. Si moltiplicano e diversificano le “zone di contatto” in un quadro di persistente disparità economica e sociale tra i soggetti umani in interazione.

In un quadro così mosso e perturbato, si delinea l'emergenza di nuovi valori e modelli culturali, che difficilmente possono apparire come tratti esclusivi di gruppi umani determinati e spazialmente definiti. Le identità miste e le zone di contatto non ripropongono il nesso tra luogo, cultura e identità, che sembrava contraddistinguere le comunità più tradizionali.

Le società urbane contemporanee sembrano procedere, piuttosto, per sincretismi e ibridazioni. Quanto questo costituisca una novità non è facile da valutare perché tra i mutamenti, che interessano il mondo contemporaneo, uno si impone all'attenzione: la conversione del mondo in formato digitale.

Tecnologie dell'informazione e immagini delle culture

L'informazione tende a essere sempre più espressa in un formato idoneo alla comunicazione telematica. L'espansione contemporanea dei mezzi di comunicazione è destinata a produrre tra l'altro un complesso di *media representations of cultures and civilizations*⁸. Tale insieme di rappresentazioni digitali, però, solo in parte deriva immediatamente dalla lettura e dall'interpretazione delle dinamiche culturali contemporanee. Per larga parte esso deriva, piuttosto, dall'operazione di riscrittura del mondo operata attraverso la scrittura e la stampa (e, più recentemente, attraverso i mezzi di comunicazione di massa di prima generazione come la fotografia, il cinema e i sistemi radio-televisivi).

I media contemporanei sono largamente condizionati dalle forme che gli universi culturali hanno assunto entro l'universo delle immagini e

delle parole delle pagine scritte. Operano, cioè, più sui materiali prodotti dal processo di invenzione della tradizione, che sulla tradizione stessa. Siamo a un bivio: le nuove tecnologie possono riprodurre il complesso di immagini delle culture ereditate dal passato e/o produrne di nuove. In ogni caso, è difficile valutare quanto dello scarto che si produce tra le immagini tradizionali e le nuove deriva dall'adozione di nuovi mezzi espressivi e quanto, invece, sia un riflesso di un mondo in rapida trasformazione. Una cosa, comunque, è certa: una parte dello scarto è dovuta ai mutamenti intervenuti sul piano dei contenuti, un'altra ai mezzi adottati per esprimerli.

Vi è, inoltre, un terzo elemento di complicazione della situazione contemporanea. Tra le nuove culture emergenti dalle zone di contatto vanno iscritte le comunità che trovano in rete nuove opportunità di comunicazione e di scambio: anche esse si strutturano attraverso sistemi di valori e significati condivisi, ma si allontanano decisamente dal modello costituito dal nesso tra luogo, cultura e identità.

Tre contesti di situazione

Il mondo contemporaneo propone, dunque, tre contesti di situazione:

- il primo caratterizzato dal nesso tra luogo, cultura e identità;
- il secondo che si sviluppa in luoghi come le “zone di contatto”, caratterizzati dall'interazione tra culture differenti;
- il terzo che sviluppa nuove culture e identità tra persone che vivono in luoghi diversi e entrano in contatto “in rete”.

A ciascuna di queste situazioni corrisponde una diversa esperienza (diretta o mediata) delle identità e delle diversità culturali, diverse rappresentazioni, strategie discorsive e pratiche sociali differenti.

Che tipo di immagini culturali di noi stessi e degli altri siamo indotti a proporre nei tre diversi contesti di situazione in cui ci troviamo ad operare? Ma soprattutto come ciascuno di noi riconosce la comunità di appartenenza? Come combiniamo, cioè, le strategie di conoscenza delle altre culture con le politiche dell'identità e dell'appartenenza?

Paesaggi culturali e virtuali

Da ciascun contesto di situazione emerge una diversa tipologia di immagini della cultura. Ma le



diverse immagini della cultura interagiscono tra di loro, influenzandosi reciprocamente. Grazie alle 'politiche dell'identità', ma anche alle più recenti ma pervasive operazioni di *marketing* urbano e territoriale, si affermano *cultural landscapes* dai contorni netti e marcati, quasi caricaturali, che trovano nella forma di *virtual landscapes* amplificazione e diffusione mediatica. Ne deriva un effetto di distorsione che rischia di compromettere gli aspetti più fecondi delle dinamiche culturali. Due sono i fattori di rischio più gravi:

(1) viene radicalmente sottovalutata l'importanza delle zone di contatto, come spazi di dialogo e di interazione;

(2) tra truisimi, metafore spaziali e stereotipi culturali si produce e riproduce una serie di immagini sterili e devitalizzate delle singole identità culturali.

Culture in movimento, in contatto, in mutamento

Paesaggi culturali e virtuali tendono a escludere dalla rappresentazione proprio ciò che è costitutivo delle culture: il movimento, il contatto e il mutamento. Le immagini fisse prevalgono sulle dinamiche, con eccezione del cinema (che, per la natura stessa del mezzo, tende a tradurre tutto in azioni e dialoghi). Ciò avviene, purtroppo anche quando tali immagini vengono prodotte dai luoghi stessi (nel caso, ad esempio, della promozione turistica e del marketing urbano e territoriale). Anche se il fenomeno prevalente, legato alla portata stessa dei fenomeni di comunicazione di massa, tende a ridurre il numero delle agenzie in grado di produrre immagini a larga diffusione (network televisivi, grandi case cinematografiche, ecc.) e a modellare il mosaico delle culture entro un quadro prospettico fortemente condizionato dalle forme del potere e del dominio (cui per il momento parzialmente si sottrae il mondo del web, che tra tutti i media appare il più accessibile e democratico).

Tradizione e politiche dell'identità

La tradizione, dunque, anche se la consideriamo come un costrutto sociale che deriva dall'azione di "intellettuali" (artisti, letterati, scienziati sociali, politologi, ecc.) che la rielaborano e la rimettono in circolo in un circuito più ampio di quello costituito dalla dimensione locale, non può non essere presa sul serio. Così raccomanda, infatti,

oltre naturalmente a Antonio Gramsci (1975), anche il noto antropologo contemporaneo James Clifford:

"Di questi tempi, la "politica dell'identità" è attaccata su tutti i fronti. La destra politica non vi vede altro che un attacco che smembra le tradizioni della civiltà (leggi della nazione), mentre da sinistra in molti lamentano il tramonto dei sogni comuni, la frammentazione di ogni politica cumulativa di resistenza. Nel frattempo gli intellettuali di orientamento poststrutturalista, quando si confrontano con i movimenti basati su attaccamenti tribali, etnici, di genere, razziali e sessuali, non esitano a sparare contro l'essenzialismo⁹. Certo non v'è dubbio che l'identità di gruppo definita in senso stretto e conservata con la forza possa costituire un serio ostacolo a solidarietà più larghe e inclusive; e il lavoro ideologico di definire chiaramente un senso della comunità o dell'appartenenza cancella, spesso in modo violento, esperienze storiche di intreccio, sconfinamento e coesistenza. La tragedia dell'ex Jugoslavia ne è un avvertimento brutale e imprescindibile. E tuttavia, per quanto sia giustificata la repulsione che proviamo verso determinati casi di esclusivismo o separatismo, se la critica si irrigidisce in una generica contrapposizione a ogni politica di identità in quanto tale, o sostiene l'opportunità di andare "al di là" di rivendicazioni di questo tipo, l'effetto potrebbe essere invalidante. Si rischia di rimanere con una concezione molto ridotta dei movimenti sociali contemporanei intorno alla cultura e alla identità, perdendo la loro complessa volatilità, la loro ambivalente potenzialità e la loro necessità storica" (Clifford, 2002, 98).

Clifford richiama in proposito la posizione di Calhoun, secondo il quale la teoria sociale, avrebbe avuto la tendenza a limitare l'importanza di mobilitazioni in ambiti diversi, più o meno democratici e pubblici. L'identità, di conseguenza, sarebbe stata vista come qualcosa che preceda la partecipazione politica, piuttosto che come qualcosa che venga creato e distrutto, connesso e disconnesso, nell'arena interattiva della vita sociale democratica, nazionale e transnazionale.

Secondo la maggior parte dei modelli, incluso per esempio quello della famosa teoria di Habermas sulla sfera pubblica, la formazione dell'identità ci prepara per entrare nell'arena pubblica. Ci dà forza e opinioni individuali. Al contrario, la sfera pubblica richiede che si mettano da parte le differenze di classe, di etnia e di genere in modo che ci possa essere un dialogo tra simili.

"Poiché la ricerca di identità, individuale o collettiva, è radicata in desideri e aspirazioni che non

possono realizzarsi, i movimenti basati sull'identità sono aperti, produttivi e pieni di ambivalenza. Calhoun sostiene che questa "tensione" generativa sta "all'origine di quelle politiche dell'identità che non mirano soltanto alla legittimazione di identità categoriche falsamente essenzialiste, ma a soddisfare valori sociali e morali più profondi (1994, 29)" (Clifford, 2002, 99).

Comunità di questo tipo non possono mai essere compiute e complete: anche se in gradi diversi, esse sono comunque sempre instabili, complicate e insidiate da altre identificazioni¹⁰. Ne consegue che gli ordini nazionali e transnazionali non sono il terreno di un progresso teleologico, ma di continue negoziazioni e lotte, formazioni e rotture. Constatiamo che l'azione collettiva è stata a lungo esercitata su scale diverse: particolari zone di contatto coloniale o neocoloniale; mobilitazioni e resistenze regionali, etniche e religiose; circuiti transnazionali e migratori specifici. Di fatto, gli esseri umani diventano agenti, capaci di azioni effettive, solo quando sono attivamente sostenuti "in loco" attraverso connessioni e disconnessioni sociali e storiche. Secondo Hall, questo posizionarsi in relazione è opera della cultura, la quale assicura che in quanto soggetti [gli attori sociali] funzionino riprendendo i discorsi del presente e del passato (2007):

"questo occupare posizioni è ciò che definisco "identità" (Clifford, 2002, 99).

Le conclusioni cui perviene Clifford non possono non essere coerenti con questo impianto e sono, a mio parere condivisibili: "In ogni parte del mondo le persone vengono intrappolate ed escluse dalle potenti correnti del mercato capitalistico, dai movimenti religiosi e dai progetti nazionali. Sposando o contrastando queste forze, essi si sforzano di conquistare una posizione per sé, di stabilire radici domestiche, luoghi di supporto e azioni collettive. Le comunità hanno bisogno di farsi spazio in un mondo affollato. Se alla fine del ventesimo secolo ciò avviene attraverso processi culturali di identificazione etnica, regionale, tribale, di classe, razziale, di genere e sessuale (strategicamente combinati tra loro) non è certo qualcosa che possiamo permetterci il lusso o il privilegio di biasimare. [...] Le mobilitazioni democratiche efficaci hanno origine là dove le persone stanno (non dove "dovrebbero stare"): esse operano tramite discorsi culturali che identificano i gruppi, e forniscono loro radici (sempre amalgamate), connessioni narrative tra passato e presente (le tradizioni), usanze e corpi sociali "diversi" (Clifford, 2002, 100).

Se a ogni posizionarsi degli attori collettivi è intrinseco un collegamento discorsivo di passato e

futuro, allora un certo raggruppamento e una certa rappresentazione delle "tradizioni" devono guidare tutto l'insieme dei soggetti politici. Per immaginare un futuro coerente le persone mobilitano in modo selettivo le risorse passate. Le varie articolazioni di una tradizione non sono mai rivolte soltanto al passato, ma sono elementi che generano il modo di essere delle persone, modi di appartenenza a un determinato tempo e luogo sociali in un mondo interconnesso.

Per considerare seriamente questi processi complessi e storicamente specifici, dobbiamo tenere a mente una serie di fenomeni piuttosto irregolare, ampiamente distribuita e mai completa. Il compito richiede una certa cautela a livello delle rappresentazioni, un "ascolto" paziente e autoriflessivo delle culture e delle storie. Ne derivano strategie di ricerca orientate verso storie etnografiche più esitanti, dialogiche, ma pur sempre realistiche: un lavoro di traduzione che non si focalizza tanto sulle culture ma sulle congiunture, sulle complesse mediazioni di vecchio e nuovo, di locale e globale (Clifford, 2002, 101; Guarrasi, 2006).

Un lungo periodo di cattivo tempo

Nell'epoca della globalizzazione, tornare a "fare il contropelo alla storia"¹¹, come diceva Walter Benjamin, è più problematico che mai. È nei luoghi emergenti, nelle cose che non vanno come dovrebbero, nelle alternative ricordate o riproposte, che andiamo in cerca di visioni e pratiche utopiche e trasformative. Ci tocca il compito di inventare e reinventare incessantemente tradizioni, senza mai smettere di domandarci che altro ci sia al di là della nostra invenzione:

"Che altro c'è?" Forse questa domanda è tutto ciò che possiamo recuperare dell'eredità esotista dell'antropologia, un interesse sistematico verso ciò che non rientra nei canoni conosciuti. L'esotismo etnografico non presuppone più isolamenti culturali. Individua, invece, "luoghi nascosti" strettamente legati a poteri nazionali e transnazionali o popolazioni che occupano, come dice il titolo del libro di Kathleen Steward, uno spazio sul ciglio della strada (Steward, 1996). E non si tratta nemmeno di "parlare al posto di" altri, primitivi o subalterni. Il punto della questione ha più a che fare con l'ascoltare che con il "parlare" (Clifford, 2002, 109).

Questa domanda sospesa muove alla ricerca di un ancoraggio ed esso forse può intercettare linguaggi e parole indecifrabili, che sommessamente



dialogano col sofferto appello alla memoria di Walter Benjamin:

“Che altro c'è? – torna a domandarsi James Clifford e si risponde evocando un'antica saggezza – A conclusione di un mio recente volume (Clifford, 1997) ho citato la profonda concezione della storia di Barbara Shangin, un'anziana Alutiq (Koniag) dell'Alaska. Non riesco ancora ad assimilare del tutto la sua affermazione. Non credo però che dovremmo assimilarla troppo facilmente. Parlando di un lasso di tempo molto lungo, Barbara Shangin dice: “Il nostro popolo si è fatto attraverso un'infinità di tempeste e disastri per migliaia di anni. Tutte le tribolazioni a partire dai russi sono come un lungo periodo di cattivo tempo. Come ogni altra cosa, questa tempesta passerà nel giro di qualche giorno.” (Clifford, 1997, 415); (Clifford, 2002, 113-114).

Ciò vale per i russi in Alaska, per i nazisti in Europa: un lungo periodo di cattivo tempo, una parentesi oscura nel corso del tempo e delle tradizioni. Una ruga profonda incisa nella memoria dei luoghi che amiamo.

Bibliografia

- Amin A., Thrift N., *Città. Ripensare la dimensione urbana*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Assmann J., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, ed. it., Torino, Einaudi, 1997.
- Benjamin W., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, ed. it., Torino, Einaudi, 1995.
- Benjamin W., *Sul concetto di storia*, ed. it., Torino, Einaudi, 1997.
- Benjamin W., *Infanzia berlinese intorno al millenovecento*, ed. it. a cura di Enrico Ganni, con una postfazione di Theodor W. Adorno e uno scritto di Peter Szondi, Torino, Einaudi, 2007.
- Bhabha H. K. (a cura di), *Nazione e narrazione*, ed. it., Roma, Meltemi, 1997.
- Bhabha H. K., *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001.
- Breidenbach J., Zukrigl I., *Danza delle culture. L'identità culturale in un mondo globalizzato*, ed. it., Torino, Bollati Boringhieri, 2000.
- Calhoun C. (a cura di), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford, Blackwell, 1994.
- Castells M., *Il potere delle identità*, ed. it., Milano, Università Bocconi Editore, 2003.
- Clifford J., *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, ed. it., Torino, Bollati Boringhieri, 1997.
- Clifford J., “Prendere sul serio le politiche dell'identità” ed. it. in *aut aut*, 312 (2002), pp. 97-114.
- Clifford J., *Ai margini dell'antropologia*, ed. it., Roma, Meltemi, 2004.
- Clifford J., *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, ed. it., Torino, Bollati Boringhieri, 1997.
- Crang P., “Introduction. Field cultures” in *Cultural Geographies*, 3 (2003), pp. 251-252.
- Crang M., Crang P., May J. (a cura di), *Virtual geographies. Bodies, space and relations*, London and New York, Routledge, 1999.
- Cresswell T., *Place. A short introduction*, Oxford, Blackwell, 2004.
- De Spuches G., Guarrasi V. (a cura di), *Paesaggi virtuali*, Dipartimento di Beni Culturali – Università di Palermo, 2002a.
- De Spuches G., Guarrasi V., Picone M., *La città incompleta*, Palermo, Palumbo, 2002b.
- Espósito E., *La memoria sociale. Mezzi per comunicare e modi di dimenticare*, Roma-Bari, Laterza, 2001.
- Gramsci A., *Quaderni dal carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci curata da Valentino Gerratana, Torino, Einaudi, 1975.
- Guarrasi V., “L'indagine sul terreno e l'arte del sopralluogo” in Marengo, M. (a cura di), *La dimensione locale. Esperienze multidisciplinari di ricerca e questioni metodologiche*, Roma, Aracne, 2006, pp. 53-68.
- Kundera M., *L'arte del romanzo. Saggio*, ed. it., Milano, Adelphi, 1988.
- Hall S., *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, ed. it., Milano, saggiatore, 2007.
- Hannerz U., *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, ed. it., Bologna, Il Mulino, 1992.
- Hartog F., *Régimes d'Historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.
- Harvey D., *La crisi della modernità*, ed. it., Milano, Il Saggiatore, 1993.
- Harvey D., *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Cambridge, Blackwell, 1997.
- Hobsbawm E., Ranger T. (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, ed. it., Torino, Einaudi, 1983.
- Magnaghi, A. (a cura di), *La rappresentazione identitaria del territorio. Atlanti, codici, figure, paradigmi per lo sviluppo locale*, Firenze, Alinea, 2005.
- Marengo M., *La dimensione locale: esperienze (multidisciplinari) di ricerca e questioni metodologiche*, Roma, Aracne, 2006.
- Marengo M., *Geografie dell'interculturalità*, Pisa, Pacini, 2007.
- Massey D., Jess P. (a cura di) *Luoghi, culture e globalizzazione*, ed. it., Torino, Utet Libreria, 2001.
- Massey D., “A Global Sense of Place” in Barnes T., Gregory D. (a cura di) *Reading Human Geography*, London, Arnold, 1997, pp. 315-323.
- Ricoeur P., *La Mémoire, l'histoire, l'Oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- Rorty R., *La filosofia dopo la filosofia*, ed. it., Roma-Bari, La Terza, 2001.
- Said E. W., *Cultura e imperialismo*, ed. it., Roma, Gamberetti, 1998.
- Sen A., *Identità e violenza*, ed. it., Roma-Bari, Laterza, 2004.
- Stearns P. N., *Atlante delle culture in movimento*, ed. it., Milano, Bruno Mondadori, 2005.
- Steward K., *A space on the Side of the Road: Cultural Politics in an “Other” America*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Note

¹ *Infanzia berlinese* è stato scritto negli anni successivi al 1930. Benjamin ne pubblicò alcune parti su giornali; come opera intera apparve solo nel 1950, dieci anni dopo la morte dell'autore: “almeno quattro volte Benjamin preparò una copia di *Infanzia berlinese intorno al millenovecento*, in cui naturalmente fissò anche la sequenza dei singoli brani; ma nessuna di queste stesure sembrava essersi conservata quando Adorno nel 1950 poté finalmente pubblicare la prima edizione del libro” (Tiedelman in Benjamin, 2007, 123).

² *Heart of Darkness* di Joseph Conrad (scritto nel 1899, pubblicato nel 1902) segna a mio giudizio la fine dell'epoca del romanzo, cioè dell'epoca in cui il romanzo costituisce la forma



espressiva dell'Europa (epoca che – secondo la proposta di Milan Kundera (1988) – inizia con il Don Chisciotte di Cervantes).

Perché assegno a questa opera di uno autore polacco che scrive in inglese il compito ingrato di apporre la parola fine all'avventura del romanzo europeo? Perché in questa opera più che in qualsiasi altra si prova la sensazione dell'esperienza del limite. L'autore quando fa pronunciare a Kurtz la famosa frase "The horror, the horror", segnala che vi è qualcosa di eccessivo a cui l'uomo europeo non può esporsi senza mettere a rischio la propria integrità psichica. Tutto il romanzo in quel momento rivela la propria natura di ricerca del senso e dell'identità: il soggetto europeo si sdoppia, Marlow e Kurtz, e muove alla ricerca di sé stesso, ma la scoperta che l'opera contiene è che il mondo si colloca oltre la comprensione dell'uomo europeo. Toccherà, dunque, ad un ebreo tedesco, morto suicida, perché ossessionato e perseguitato dal nazismo, il compito di rilanciare le sorti della letteratura europea del novecento con la sua *Infanzia berlinese*.

³ Uno iato profondo separa, in termine di tradizione geografica di studi, l'attuale esperienza di ricerca e di riflessione, promossa dal Gruppo di Lavoro "Aree geografiche e valori della tradizione" dell'Associazione dei Geografi Italiani (Coordinatore: Giorgio Botta) dal Convegno organizzato a Firenze da Geografia Democratica su *L'inchiesta sul terreno in geografia* (27-28 aprile 1979), e cioè dal più significativo sforzo collettivo, operato dalla geografia italiana del dopoguerra per misurarsi, attraverso l'indagine sul terreno, con le sfide della società italiana contemporanea. E da quegli anni Ottanta, in cui la sensibilità alla dimensione locale si sostanziò nelle attività del Gruppo di Lavoro sulla Rivalorizzazione, coordinato da Giuseppe Dematteis, che operò, per l'appunto, tra il 1980 e il 1986. Mentre si celebravano il XXIII Congresso Geografico Italiano (Catania, 9-13 maggio 1983) e il XXIV Congresso Geografico Italiano (Torino, 26-30 maggio 1986), che dedicavano il primo una sezione tematica a *Culture locali tra autonomia e integrazione*, con relazioni di Gaetano Ferro, Calogero Muscarà e Costantino Caldo e il secondo che in un seminario dedicato a *Significati e valori simbolici dei quadri ambientali: modelli di ricerca nella geografia culturale* impegnava Denis Cosgrove, Costantino Caldo e Vincenzo Guarrasi.

⁴ E affido a chi analizzerà questa scelta il compito di interpretarne il senso.

⁵ Per iniziativa del compianto Adalberto Vallega, l'Unione Geografica Internazionale ha dedicato un Piano d'Azione dal titolo "*Cultures and Civilizations for Human Development*" destinato a svilupparsi nei prossimi anni e a impegnare la comunità internazionale.

⁶ Le zone di contatto e le città cosmopolite che le ospitano sono, come è noto ai geografi, il mio più importante campo di interesse in questi ultimi anni (Guarrasi, 2006).

⁷ La nozione di luogo, soprattutto quando viene contrapposta a quella di 'non luogo', secondo la pernicioso proposta di Marc Augé, evoca normalmente spazi vissuti e intensamente e intimamente connotati, segnati da indomite tradizioni locali o familiari, ecc.

⁸ Conservo in inglese tale espressione per richiamare il titolo della relazione presentata nel corso dell'International Workshop promosso dall'UGI per avviare il programma *Cultures and Civilizations for Human Development* e tenutosi a Roma, presso l'Home of Geography (Villa Celimontana, 12-14 dicembre, 2005).

⁹ Con le problematiche connesse con le politiche dell'identità si sono confrontate entrambe le due direttrici fondamentali dell'antropologia critica: (1) la cultura come testo: costruzione del testo, critica dell'autorità dell'antropologo, rifiuto della "neutralità" (Geertz, Rabinow, Marcus, Fisher, Tyler, Crapanzano, Clifford); (2) politiche locali e nuovo ordine mondiale, globalizzazione, flussi transnazionali e cultura del consumo (Rosaldo, Comaroff, Taussig, Appadurai). Entrambe sono nate in contesti accademici radicali che rifiutano tutte le produzioni testuali e disciplinari costruite a partire dai canoni occidentali e eurocentrici, ispirandosi a teorie critiche e a movimenti poststrutturalisti come i *cultural studies*, *feminist*, *queer studies*, *natives*, *afroamericans*, *post colonial studies*.

La specificità dei *cultural studies* sta nell'assegnare particolare importanza ai processi culturali e specialmente alla cultura popolare nella comprensione teorica e politica della vita quotidiana. Due i poli principali: uno in Inghilterra e uno negli Stati Uniti. In Inghilterra opera il centro di Birmingham *for contemporary cultural studies* a partire dagli anni sessanta (Richard Hoggart, Raymond Williams e Stuart Hall). Negli Stati Uniti i *cultural studies* si sviluppano lungo tre direttrici: (1) quella degli studi etnici (con i centri di San Diego, Los Angeles, Berkeley); quella dei dipartimenti di inglese (Irvine, Yale); quella dei visual studies e cinema (Iowa, New York e Los Angeles). Un ruolo importante nel tessere i rapporti tra *cultural studies* e antropologia lo hanno assolto il Rice Circle (1981-1985) e il *Center for cultural studies* diretto da Michael Fischer (1984-1991). Anche in questa tradizione di studi, ma con diverso impianto critico, le più significative piste di ricerca vengono esplorate nel corso degli anni ottanta del secolo scorso.

¹⁰ Su questo tema è intervenuto con grande autorevolezza il premio Nobel dell'economia Amartya Sen (2004).

¹¹ Benjamin W., "Tesi di filosofia della storia" (1940) in Id., 1995, p. 79.

