

Gabriella Mondardini Morelli

Radici e strade

Introduzione allo studio di pratiche spaziali
e dimensioni del potere

Ai miei studenti

Indice

	pag
0. Prefazione	4
1. Il cortile di casa, il mercato e la piazza principale della città	7
2. La simbolizzazione dei luoghi	17
3. La casa cabila	24
4. Il panoptismo	35
5. Pratiche di spazio (ovvero del dare lo sgambetto alla disciplina)	47
6. Luoghi e non luoghi	62
7. Nuovi mondi	75
8. Mondo globale/mondi locali	82
9. La produzione della località	87
10. Circostanze incendiarie	95
11. Eterotopie e luoghi d'eccezione	102
13. Pratiche spaziali della ricerca antropologica	111
Riferimenti bibliografici	122

0. Prefazione

*Forse è troppo presto per sostituire
le radici con le strade*
(Clifford Geertz 2000:139)

Questo lavoro, pensato come esplorazione di alcuni riferimenti teorici per l'analisi antropologica delle pratiche spaziali, ha delle avanguardie in ricerche etnografiche precedenti, in specie quelle condotte sui saperi locali, e, più ampiamente, sulla produzione della località ¹.

L'intenzione iniziale era quella di tornare indietro, per riandare lungo un percorso già noto, ma con l'agio di soffermarmi ai dettagli di narrazioni particolari, quelle di autori che in qualche modo avevano orientato le mie ricerche empiriche: una sorta di ripresa teorica non pressata dai tempi del rapporto di ricerca e orientata ad un bisogno intimo di affinamento degli strumenti di osservazione e di analisi critica.

L'ambito di riflessione non poteva che vertere sul mondo contemporaneo, su come le donne e gli uomini, a partire dai luoghi in cui sono nati e cresciuti, fino ai luoghi abitati, frequentati o attraversati, si muovono coi loro "cantieri aperti" fra radici e strade, entro spazi non neutri, ma variamente organizzati, dai confini più o meno controllati, in cui si giocano scelte individuali e negoziazioni nei limiti imposti da relazioni di potere.

¹ Vedi in particolare Mondardini Morelli (a cura di) 2005, inoltre "Radici e strade. La produzione della località" è il titolo di un progetto di ricerca Prin (Programmi di ricerca scientifica di rilevante interesse nazionale) elaborato dall'unità di ricerca dell'Università di Sassari (G. Mondardini e F. Lai) nell'ambito di un progetto nazionale coordinato da Vanessa Maher (Università di Verona), a cui hanno partecipato anche Pietro Clemente (unità di Firenze) e Giulio Angioni (unità di Cagliari). La ricerca non è stata finanziata, ma gli incontri, i dialoghi e gli scambi di riflessione per la preparazione del progetto, hanno costituito, per me, una preziosa occasione di confronto e di crescita, anche nella prospettiva della realizzazione di questo libro, ed è per questo che a tutti i componenti delle unità va un sincero ringraziamento. Ma devo molto anche ai miei allievi e collaboratori, Rosanna Carta, Esmeralda Mariano, Elena Moreddu, Silvia Pigliaru, Massimiliano Puddu e Monica Vidili, per i quali confido che le radici antropologiche possano costituire una risorsa nelle strade delle loro vite. Un ringraziamento particolare a Filippo Sani, che ha letto il testo fornendomi preziosi suggerimenti e, ancora una volta, la mia gratitudine a Vittorio, per la sua paziente collaborazione.

Come ha osservato Michel Foucault, “non si vive in uno spazio neutro e bianco; non si vive, non si muore, non si ama nel rettangolo di un foglio di carta. Si vive, si muore, in uno spazio quadrettato, ritagliato, variegato, con zone luminose e zone buie, dislivelli, scalini, avvallamenti e gibbosità, con alcune regioni dure e altre friabili, penetrabili, porose. Ci sono le regioni di passaggio, le strade, i treni, le metropolitane; ci sono le regioni aperte della sosta transitoria, i caffè, i cinema, le spiagge, gli alberghi, e poi ci sono le regioni chiuse del riposo e della casa. Ora, fra tutti questi luoghi che si distinguono gli uni dagli altri, ce ne sono alcuni che sono in qualche modo *assolutamente* differenti, luoghi che si oppongono a tutti gli altri e sono destinati a cancellarli, a compensarli, a neutralizzarli o a purificarli. Si tratta in qualche modo di contro-spazi”². La ricerca etnografica non ha mancato di interesse per questi spazi, da quelli pubblici a quelli privati, fino a quegli “spazi altri”, che Foucault chiama eterotopie, e che si possono riscontrare, in forme diverse, sia nei luoghi sacri o interdetti legati ai processi rituali delle società tradizionali, sia nei luoghi separati delle società moderne e contemporanee, come le prigioni, i manicomi, gli ospedali, le case di riposo per anziani, e i “campi”, dalle più varie condizioni e aggettivazioni.

Proprio in tema di eterotopie, nell’ambito del programma di Antropologia culturale nell’anno accademico 2007-2008³ e a supporto della didattica teorica frontale, ho coinvolto gli studenti nell’allestimento di una piccola mostra con l’obiettivo di dar forma visiva a concetti e realtà concrete di riferimento⁴. Quali presupposti teorici ho scelto di esplorare, accanto agli studi recenti che si concentrano sull’appropriazione locale dei processi di globalizzazione, identificandone problematicità e modalità conoscitive (Augé, Geertz, Appadurai e altri), testi più classici, in specie quelli espressi da nomi illustri come Leroi-Gourhan, Bourdieu; Foucault e De Certeau, che ben si prestano, per la varietà degli approcci, a fornire stimoli plurimi per avvicinarsi allo studio delle,

² Cfr. M. Foucault 2008, p. 12.

³ Si tratta di un corso avanzato di Antropologia culturale, svolto nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Sassari, rivolto agli studenti di due corsi di laurea specialistica, Progettazione e gestione dei Servizi educativi e Formativi (classe 56/s) e Antropologia culturale ed Etnologia (classe 1/s).

⁴ La mostra ha consentito una partecipazione attiva degli studenti che hanno mobilitato le proprie esperienze, dalle letture ai viaggi (visite ai campi di concentramento, a prigioni trasformate in luoghi della memoria), alle ricerche in rete e alla raccolta di materiale illustrativo di varia provenienza e contenuto (dalle prigioni di Guantanamo, ai centri di permanenza temporanea per immigrati, ai manicomi e istituti vari). Il materiale è stato poi organizzato in un percorso che partiva dalla rappresentazione delle prigioni nelle tavole di Piranesi, rapportata alla concezione del panopticon di Bentham (oscurità/luce; società pura/società disciplinare), per passare poi ai campi di concentramento, ai centri di permanenza temporanea e ad altre eterotopie “di deviazione”.

forme di costruzione culturale e politica delle pratiche spaziali. Si tratta in gran parte di autori che non solo hanno autorizzato uno stile di scrittura, ma hanno anche legittimato efficaci approcci teorici e produttive direzioni di ricerca. Insieme essi possono forse costituire un percorso per tappe sui modi di osservare e comprendere le tensioni e le contraddizioni del mondo attuale, un percorso che, se pure non esaustivo e provvisorio, è finalizzato a fornire un'attitudine e una sensibilità per un approccio antropologico critico.

Il progetto iniziale del libro, intrecciandosi con l'attività didattica, si è articolato e precisato ulteriormente, definendosi, così come appare qui nella sua stesura finale, in un percorso di letture mirate in tema di pratiche spaziali e dimensioni del potere. Gli autori sono stati scelti, in genere, per la loro rilevanza teorica, mentre i testi presi in esame (ogni capitolo esamina uno scritto di un autore), sono stati selezionati allo scopo di approfondire concetti, nozioni e pratiche di riflessione e di analisi. Piuttosto che la continuità ho voluto privilegiare la pluralità degli approcci, più un racconto sulle mappe dunque che una mappa definitiva, una serie di tracce con le quali le ricerche etnografiche possano confrontarsi liberamente, magari con deviazioni e aggiramenti che in più luoghi l'apparato delle note suggerisce. Le radici e le strade si riferiscono infatti anche alle pratiche spaziali della ricerca antropologica, che, come emerge dall'analisi di James Clifford (presa in esame nell'ultimo capitolo del libro), hanno subito profonde trasformazioni, registrando nuove forme del risiedere e del viaggiare, dove al ricercatore "radicato" in luoghi esotici, si va sostituendo il ricercatore "posizionato", che sperimenta incontri di viaggio multi-locali, più legati al seguire la gente, le cose, le trame e le vite⁵ piuttosto che a soggiorni prolungati in comunità locali: non si tratta più di affondare le proprie radici in un luogo, ma di seguire la varietà delle strade dei soggetti, intricate nella complessità dei mondi attuali. Ciò che permane nella ricerca antropologica, e che sottolinea in particolare Marc Augé, è la capacità di stabilire un rapporto di fiducia coi propri interlocutori, così da poter praticare frequentazioni, incontri e colloqui di lunga durata. Allora la considerazione che forse è troppo presto per sostituire le radici con le strade, espressa qualche anno fa da Clifford Geertz, diventa qui interlocutoria, e la risposta rimanda ai contesti della ricerca, entro i quali, in definitiva, si orienteranno le sensibilità, le scelte e gli orientamenti di studio più appropriati.

⁵ Nel merito vedi specialmente le indicazioni di Marcus, 1995.

1. Il cortile di casa, il mercato e la piazza principale della città.

Il cortile di casa, il mercato e la piazza principale della città sono, secondo Clifford Geertz, i luoghi dove si apprende ad essere uomini. Sono i luoghi della socializzazione primaria, che assegna un ruolo fondamentale alla cultura. Mi è parso utile, per questo riferimento ai luoghi della socializzazione primaria e al rilievo dato alla dimensione culturale, prendere in considerazione il suo saggio *The impact of the concept of culture on the concept of man*, che mi sembra ancora utile nonostante la sua prima pubblicazione risalga al lontano 1965⁶.

Il concetto di cultura, superata la concezione classica di tyloriana memoria come insieme di conoscenze, credenze, arte, morale, diritto, costume e ogni altra capacità acquisita dall'uomo come membro di una società⁷, è qui inteso “come una serie di meccanismi di controllo - progetti, prescrizioni, regole, istruzioni (quello che gli ingegneri informatici chiamano ‘programmi’), per orientare il comportamento” (1998, p. 58). Perché l'uomo, rispetto agli altri animali, non possiede programmi genetici che guidano il suo comportamento, e dunque dipende ‘disperatamente’ da questi meccanismi extragenetici ed extracorporei. Basti pensare alla sua fragilità alla nascita e ai tempi lunghi di crescita e acquisizione di autonomia rispetto ad altri animali. Senza una madre, una famiglia, una società, il piccolo dell'uomo non potrebbe neppure sopravvivere. Di qui il peso fondamentale delle relazioni sociali e dei luoghi in cui esse prendono corpo: “la concezione della cultura come ‘meccanismo di controllo’ inizia

⁶ *The impact of the concept of culture on the concept of man*, è apparso in Platt (a cura di) 1965 e ripubblicato in *The Interpretation of Cultures* (1973) ed ora nella traduzione italiana (1987) di cui uso la seconda edizione (1998, pp. 45-70).

⁷ Si tratta della nota definizione del concetto di cultura con la quale E. B. Tylor apre il saggio *Primitive culture*, apparso nel 1871. Il concetto di cultura elaborato da Tylor ha subito numerosi aggiustamenti, perfezionamenti e interpretazioni varie (per un esame essenziale vedi Cuche 2003) fino ad una più recente critica serrata che ne rileva gli esiti di reificazione e di essenzializzazione (Abu-Lughod 1991; Wikan 1992), esiti che in realtà sono il frutto dell'uso strumentale perpetrato da gruppi interessati al mantenimento o all'appropriazione di privilegi, a scapito di altri (Dei 2006, p. 23 e sgg.). Per il dibattito all'interno della disciplina vedi Hannerz, 1996.

dall'assunto che il pensiero umano è sia sociale sia pubblico – che il suo habitat naturale è il cortile di casa, il mercato e la piazza principale della città” (1998, p. 59).

Possiamo assumere questi luoghi nella loro concretezza, considerando che gli esseri umani, nei primi anni del loro processo di crescita, frequentano dapprima i luoghi più vicini alla coppia che li ha generati e via via si aprono a frequentazioni e a relazioni sociali sempre più ampie; ma possiamo assumerli anche in senso metaforico, includendo la complessità delle esperienze comunicative che gli individui sperimentano, in maniera singolare, più o meno condivisa, nel corso della loro vita. Ciò che conta è che si diventa uomini nell'ambito di un contesto sociale, di luoghi dove si svolge il “traffico” di simboli significanti, che riguarda in primo luogo il linguaggio, ma anche suoni, immagini, gesti e atteggiamenti, “cioè qualunque cosa che sia avulsa dalla sua semplice realtà e usata per conferire significato all'esperienza”⁸. Nei vari gruppi umani sono già tese “ragnatele di significati”, in attesa dei nuovi nati, sulle quali questi ultimi possono insediarsi condividendone i contenuti in tutto o in parte, contraddirli o innovarli, ma dei quali non si può fare a meno pena la non esistenza in quanto uomini⁹. In sostanza ciò che Geertz sostiene è che l'uomo nasce incompleto e si completa attraverso la cultura, ma non una cultura intesa in senso generico, bensì una cultura particolare, legata ad un gruppo sociale, ad un luogo, una storia: “ciò che l'uomo è può intrecciarsi talmente con il luogo in cui si trova, con la sua identità locale e con le sue credenze, da diventarne inseparabile” (1998, p. 47)¹⁰.

⁸ Per comprendere quest'ultima considerazione è forse bene ricordare che Geertz media da Weber l'idea che l'uomo “sia un animale impigliato nella rete di significati che egli stesso ha tessuto”, quindi identifica la cultura in queste reti, la cui analisi è “non una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma una scienza interpretativa in cerca di significato” (1998, p. 11). In concreto l'analisi della cultura, in termini etnografici, consiste, egli afferma, nella *thick description* (descrizione densa), un termine che egli assume dal filosofo Gilbert Ryle (1968), e sta a indicare la necessità di non fermarsi alla descrizione di una semplice osservazione della realtà, ma di identificare l'intreccio di significati a cui essa rimanda, in un determinato contesto sociale.

⁹ “Concepita come una serie di espedienti simbolici per controllare il comportamento - precisa Geertz -, di fonti di informazioni extrasomatiche, la cultura fornisce il legame tra quello che gli uomini sono intrinsecamente capaci di diventare e ciò che in effetti sono divenuti, nella loro specificità. Diventare umani è diventare individui, e noi lo diventiamo sotto la guida di modelli culturali, sistemi di significato creati storicamente nei cui termini noi diamo forma, ordine, scopo e direzione alla nostra vita” (1998, p. 67).

¹⁰ Sono osservazioni intese a sottolineare le differenze culturali che ben possono prestarsi a sane rivendicazioni di identità, quanto ad eccessi ideologici utilizzabili all'interno di strategie di potere, approdando a tensioni, conflitti e violenza (Dei 2006, p. 23 e sgg.).

La teoria dell'incompletezza dell'uomo alla nascita e del suo completamento attraverso la cultura è sostenuta da Geertz attraverso due principali argomentazioni e comporta una serie di conseguenze importanti. Si tratta di una teoria intesa a prendere in considerazione le differenze dei gruppi umani.

In primo luogo viene messa in discussione la concezione illuministica di uomo come "natura" regolarmente organizzata, uniforme e immutabile, ritenuta non indagabile col metodo scientifico, in quanto non esiste un recinto in cui si possa osservare l'uomo di natura, mentre gli uomini osservabili, di ogni tempo e luogo, si presentano sempre come portatori di cultura. E' alle differenze quindi che bisogna guardare per conoscere l'uomo, perché ogni singolarità, specificità e eccentricità culturale, costituisce una delle tante possibilità di essere uomini.

In secondo luogo viene messo in discussione anche il più recente e imperante "modello stratigrafico" di uomo, che sembra costituire un compromesso fra la concezione illuministica e le sollecitazioni apportate alla conoscenza dell'uomo dalle scienze umane. Questo modello identifica l'uomo in una serie di strati sovrapposti, individuati come livelli, da quello biologico a quello psicologico, quindi a quello culturale e sociologico, ognuno dei quali può essere indagato in maniera relativamente autonoma, dai singoli esperti. Per vedere cos'era veramente l'uomo "bastava sovrapporre le scoperte di varie scienze eminenti – l'antropologia, la sociologia, la psicologia, la biologia – una sull'altra come tante striature di colore in un mazzo, e una volta fatto questo, l'importanza fondamentale del livello culturale, il solo specifico dell'uomo, sarebbe apparsa naturalmente, come pure ciò che aveva da dirci, a pieno diritto su ciò che era realmente" (1998, pp. 50-51).

Le argomentazioni di Geertz confutano con forza questo modello, indicando la necessità di orientarsi verso un modello sintetico della concezione dell'uomo, che integri le scoperte dei vari settori di studio. In questo modello gli aspetti biologici, psicologici, sociologici e culturali, vanno ad assumere la dimensione di "variabili entro sistemi unitari di analisi"(1998, p. 58)¹¹. E le riflessioni che seguono, a sostegno di questo orientamento teorico, guardano con interesse non solo all'antropologia, ma anche agli sviluppi di discipline come la cibernetica, la teoria dell'informazione, la neurologia

¹¹ Questo modello, come sostiene Geertz, deve la sua fortuna al fatto che garantisce potere ad ogni ambito disciplinare: in ognuno di essi l'esperto è autorizzato e legittimato nel proprio ordine discorsivo, senza intrusioni di altri che potrebbero metterne in forse il potere.

e la genetica molecolare, nonché alle scienze cognitive¹², allorché si concentrano sul processo di crescita di un individuo all'interno del proprio gruppo di appartenenza o su quello dell'evoluzione dell'uomo.

Nel primo caso si registra "l'acquisizione della tesi secondo cui l'uomo è, in termini fisici, un animale incompleto, non finito; ciò che lo distingue più vistosamente dai non uomini è la quantità e la varietà di cose che *deve* imparare prima di poter funzionare, piuttosto che la sua pura abilità ad imparare (per quanto possa essere grande)" (1998, p. 60). E qui ricompare il ruolo importante del contesto storico in cui si nasce, dove la capacità di apprendere e la duttilità umana viene foggata dai sistemi di simboli significanti che consentono la comunicazione e l'interazione sociale. E' lì che si apprendono i nomi delle cose, ma anche quali sono quelle gradevoli e quelle sgradevoli, chi sono i parenti, gli amici e i nemici, cosa è buono da mangiare e cosa non lo è, a chi affidarsi in caso di disagio, di chi fidarsi e di chi non fidarsi. Necessità materiali come quella di cibarsi si traducono in gusto alimentare, mentre quelle della convivenza sociale si traducono in gusto estetico, atteggiamenti morali, abilità lavorative, ludiche e comunicative. Il bambino apprende presto a sedurre - e come sedurre - gli adulti con sorrisi, moine, paroline e carinerie varie. In definitiva le tendenze, le capacità e le disposizioni con cui si nasce, prendono forma in costrutti materiali, sociali e simbolici attraverso un processo di interazione con particolari contesti locali.

Un processo di interazione e sovrapposizione fra natura e cultura, secondo gli studi specialistici, sembra aver caratterizzato nel corso di parecchi milioni di anni anche l'evoluzione dell'uomo. Gli studi paleoantropologici, in particolare, hanno via via scalzato il paradigma tradizionale di un processo sequenziale fra l'evoluzione fisica e lo sviluppo culturale, riscontrando l'intreccio fra l'una e l'altro a partire da tempi lontanissimi¹³. Dunque, a fronte di una concezione secondo cui dapprima si sarebbe completato lo sviluppo biologico dell'uomo, e solo dopo quello culturale, le ricerche mostrano invece che la cultura, a partire da forme di attività elementari e procedendo lentissimamente verso forme sempre più complesse, "fu un ingrediente, e il più importante" nel dar forma all'essere che è oggi l'uomo. Perché l'approntamento degli

¹² Maurice Block (1985; 1992), in proposito, sollecita una maggiore attenzione per le scienze cognitive e la teoria connessionista, che può fornire contributi anche in merito ai processi cognitivi nella ricerca di campo.

¹³ Vedi il primo volume di A. Leroi-Gourhan ed. or. 1964; tr. it. 1977.

attrezzi, le pratiche di caccia e raccolta, l'uso del fuoco, il linguaggio, l'organizzazione familiare, i rituali funebri, i miti e le relazioni fra gli individui e i gruppi, andarono via via trasformando l'ambiente, costringendo gli uomini a sempre nuovi adattamenti. "Tra il modello culturale, il corpo e il cervello fu creato un effettivo sistema di retroazione in cui ciascuno foggia il progresso dell'altro, un sistema del quale l'interazione tra l'uso crescente degli attrezzi, la mutante anatomia della mano e la espansione della rappresentazione del pollice sulla corteccia cerebrale è soltanto uno degli esempi più vistosi. Sottomettendosi alla guida di programmi simbolicamente mediati per produrre manufatti, organizzare la vita sociale o esprimere emozioni, l'uomo determinò anche se inconsciamente, la fasi culminanti del suo destino biologico. Letteralmente, anche senza saperlo, creò se stesso" (1998, pp. 62-63).

La conclusione è che non esiste una natura umana indipendente dalla cultura, perché lo sviluppo del sistema nervoso centrale, che caratterizza l'uomo di oggi rispetto ai suoi antichi progenitori, si è sviluppato nel processo di interazione con la cultura, senza la quale non esisterebbe in quanto uomo. La comprensione dell'essere umano, nella sua dimensione evolutiva così come nella sua crescita individuale, non può prescindere dall'assumere come elemento fondamentale il processo interattivo fra natura e cultura¹⁴. ed è questa la ragione epistemologica per cui Geertz suggerisce, di contro al modello stratigrafico, di affidarsi ad un modello "sintetico" di uomo, a dar ragione dell'uomo nella sua interezza¹⁵. La dimensione culturale, "una serie di espedienti simbolici per controllare il comportamento, di fonti di informazione extrasomatiche" consente agli uomini il passaggio da ciò che possono diventare, a ciò che diventano nel concreto delle loro specificità, a

¹⁴ Conferme e approfondimenti di questo assunto sono stati elaborati più recentemente dagli studi improntati alla prospettiva dell'antropo-poiesi (Remotti 1996; 1996a; 2000; 2002; Calame e Kilani 1999; Allovio e Favole 1996; 2002) che incorporando la teoria dell'incompletezza, il paradigma costruttivista e l'analisi dei dati etnografici, hanno portato contributi importanti per la comprensione della costruzione culturale dell'uomo, sottolineano appunto l'aspetto interattivo tra la dimensione naturale e quella culturale (Remotti 2002, p. 29). Un processo interattivo che emerge non solo nella prospettiva degli studi di antropologia culturale, ma anche, sul versante biologico, nelle ricerche delle neuroscienze, che si mostrano sempre più interessate a scoprire come la cultura si "inscrive" nel cervello umano (Favole e Allovio 2002, pp. 167-205).

¹⁵ Questo non significa, come Geertz ha sostenuto in più occasioni (1987; 2000), una confusione fra le discipline, ma piuttosto che, come nel caso dello studio della mente, il progresso dell'analisi scientifica "presuppone un attacco congiunto praticamente da parte di tutte le scienze comportamentali, in cui le scoperte di ciascuna di esse imporranno continue nuove formulazioni teoriche alle altre (1987, p. 107).

verifica del fatto che “noi tutti veniamo al mondo con l’equipaggiamento naturale per vivere mille vite, ma finiamo con l’averne vissuta una sola”(1998, p. 59).

Si tratta di argomentazioni che, a oltre quarant’anni dalla loro pubblicazione, costituiscono ancora un riferimento da cui partire (Hannerz 1996; Remotti 1996a; 2000; 2002; Allovio e Favole 1996), nel momento in cui attorno al concetto di cultura si vanno accumulando opportuni rilievi critici, ma anche equivoci e fraintendimenti. Come già osservava Alessandro Dal Lago, presentando la seconda edizione della traduzione italiana del libro di Geertz, si è andata affermando la tendenza a naturalizzare l’idea di cultura: “L’infinita pluralità delle culture umane in termini di stili di vita, credenze e fedi religiose, tende ad essere declinata come una ‘diversità’ irriducibile”, e ciò comporta la fortuna degli ideologi del “conflitto culturale” e dello “scontro di civiltà”. Concetti come cultura, identità ed etnicità sono finiti nel gioco di strumentalizzazione politica del primordialismo, dal quale lo stesso Geertz prendeva le distanze già nei primi anni sessanta¹⁶. L’enfasi sulle differenze culturali può essere apprezzata come apertura alla varietà e universalità delle culture¹⁷, ma anche fraintesa come enfaticizzazione ed “esagerazione” della cultura (Boon 1982). Lo stesso Geertz, in un saggio successivo, ora nella traduzione italiana dal titolo *Gli usi della diversità*, ribadisce che “immaginare la differenza (che, naturalmente, non significa inventarla, ma renderla evidente) resta una scienza di cui tutti noi abbiamo bisogno”, sottolineando che la realtà del mondo attuale obbliga a pensare in modo diverso la diversità: “anziché essere ordinati in unità incorniciate, spazi sociali con bordi definiti, gli approcci assai diversi alla vita stanno invece diventando strettamente mescolati assieme in spazi maldefiniti, spazi sociali i cui bordi non sono fissi, ma irregolari e difficili da localizzare” (2001, p. 103). Noi, egli sostiene, viviamo sempre più in un enorme collage, dove “intendere nel senso di ‘comprensione’, percezione e intuizione, deve essere distinto da ‘intesa’ nel senso di accordo di opinione Gli usi della

¹⁶ Vedi in particolare *Primordial Loyalties Entities. Anthropological Reflections on the Politics of Identities*, conferenza tenuta all’Institute for Advanced Study di Princeton nel 1993, di cui oggi possediamo la traduzione italiana (1999, pp. 79-100). Ma vedi anche, all’interno di una letteratura ormai molto ampia, Barth (1969), Appadurai (2001), fra gli studi italiani, Fabietti (1995), Remotti (1996a), e per una riflessione a più voci, Angioni, Bachis, Caltagirone, Cossu (2007), che contiene anche un’ampia bibliografia mirata.

¹⁷ Vedi ad esempio quanto suggerito dall’ermeneutica storica in Gadamer, 1969.

diversità e dello studio della diversità servono proprio a questo, a rafforzare il potere delle nostre immaginazioni in modo da capire ciò che ci sta di fronte” (2001, p. 105)¹⁸.

Queste argomentazioni di Geertz sono state riprese da Francesco Remotti in un libro stimolante fin dal titolo, *Contro l'identità* (1996a). Ciò che egli sottolinea, in accordo con Geertz, è la concezione della natura umana non più intesa come base rocciosa, solida e inalterabile, ma piuttosto caratterizzata da buchi e lacune, indeterminazioni e potenzialità¹⁹. Ed è proprio questa concezione della natura umana che conduce alla scelta dell'approccio all'analisi dell'identità, tenendo conto che, com'egli argomenta, “l'identità ‘dipende’: dipende non solo dal nome, ma da un insieme di atteggiamenti e di scelte (tra cui quelle relative alla denominazione). Dipende - potremmo dire - da ciò che vogliamo trattenere di un fenomeno; dipende dal nostro tipo di interessi per quel fenomeno; dipende dal modo con cui intendiamo perimetrarlo, recingerlo con bordi più larghi o più stretti. *L'identità allora non inerisce all'essenza di un oggetto; dipende invece dalle nostre decisioni.* L'identità è un fatto di decisioni. E se è un fatto di decisioni occorrerà abbandonare la visione essenzialista e fissista dell'identità, per adottarne invece una di tipo convenzionalistico. Nella prima visione (che al solito può essere fatta risalire ad Aristotile) l'identità ‘c'è’ e ha soltanto da essere ‘scoperta’; nella seconda visione (quale è stata per esempio illustrata, negli anni trenta del nostro secolo, dal matematico Friedrich Waisman) *non esiste l'identità, bensì esistono modi diversi di organizzare il concetto di identità*” (Remotti 1996a, p. 5). Le pratiche dei due approcci sono differenti, mentre quello essenzialistico è interessato alla generalizzazione e quindi tende a privilegiare ciò che i gruppi umani condividono tralasciandone le specificità, quello convenzionalistico guarda invece ai fenomeni e agli aspetti di particolarità che li differenziano: il primo privilegia l'assimilazione, il secondo la separazione (Remotti 1996a, p. 7). La pratica di separazione messa in opera per la costruzione dell'identità si scontra, come osserva ancora Remotti, con il flusso e il mutamento che i gruppi umani sperimentano al loro interno, ma anche con le reti di connessione che li legano ai gruppi esterni.

¹⁸ Vedi in proposito anche Hannerz, 1996.

¹⁹ L'idea dell'incompletezza biologica dell'uomo e quindi del riconoscimento del ruolo rilevante della cultura risale al Settecento, specialmente negli scritti del filosofo tedesco Herder (1791-1794; trad. it. 1971), rielaborata in Gehlen (1978, trad. it. 1990) e quindi in Geertz (1965, trad. it. 1987, seconda edizione 1998).

Abbiamo appreso da Geertz la tesi dell'incompletezza dell'uomo alla nascita e del peso della cultura nel processo della formazione umana. Questa tesi ha messo in evidenza la natura sociale del pensiero e delle emozioni, mettendo in discussione teorie filosofiche, economiche e psicoanalitiche consolidate, che concentravano nell'individuo le fonti della razionalità, dei calcoli utilitaristici e dei conflitti psichici²⁰. I pensieri, le emozioni e le pulsioni dei soggetti umani si originano nel contesto sociale, un fatto che, come ha evidenziato Remotti, gode oggi anche del sostegno degli studi psicologici, com'è il caso di Mitchell, secondo il quale "la mente è stata ridefinita passando da una descrizione in termini di strutture predeterminate emergenti dall'interno di un organismo individuale a una descrizione basata su modelli transazionali e strutture interne derivate da un campo interattivo interpersonale"²¹. Il carattere innovativo di questa prospettiva è evidente se si pensa che mentre le strutture predeterminate interne all'individuo sono pensate come universali, i modelli transazionali, frutto del processo interattivo interpersonale, si considerano formati in specifici contesti storici locali²².

Il riferimento alla particolarità e ai luoghi, nel momento in cui nelle scienze sociali prevale l'attenzione alla globalizzazione, al movimento, al viaggio, alle migrazioni, alle ibridazioni e ai meticciamenti, rischia di essere anacronistico. In effetti la discussione intorno alle dinamiche relazionali e politiche dell'identità ha assunto negli ultimi venti anni uno spazio tanto ampio da essere inclusa nei temi che riguardano la località e la globalizzazione, il nazionalismo e il cosmopolitismo, le inclusioni e le esclusioni

²⁰ Il riferimento critico dichiarato è qui rivolto alle concezioni filosofiche riguardanti la strutturazione del pensiero (Descartes, Kant), alla concezione dell'homo economicus su cui si fondano le teorie economiche utilitariste (Smith) e alle istanze psichiche in conflitto teorizzate da Freud (Remotti 1996a, p.14)

²¹ Mitchell S. 1993, citato in Remotti 1996a, p. 7.

²² Un particolare attaccamento ai luoghi e al proprio gruppo di appartenenza è stato spesso rilevato nelle ricerche etnografiche, e mi piace ricordare, dalla letteratura antropologica, (dove gli esempi potrebbero essere numerosissimi), il caso dei Nuer, che, come riferisce Evans-Pritchard, sono particolarmente legati al loro territorio e ai loro contribuli. "Quanto forte sia il sentimento tribale si può dedurre dal fatto che chi intende lasciare la propria tribù d'origine per stabilirsi permanentemente in un'altra tribù, prende talvolta con sé un po' di terra per berla in una soluzione d'acqua alla quale aggiunge lentamente una dose sempre maggiore del suolo del nuovo territorio, rompendo in tal modo, gentilmente, i vincoli mistici con il vecchio e contraendone dei nuovi con il nuovo territorio. Mi fu detto che se uno non compisse questo rito potrebbe morire di *nueer*, la sanzione che punisce l'inadempienza di certi obblighi rituali" (1992, pp. 172-173). Ma questo attaccamento può anche essere "inventato" e finalizzato a obiettivi economici e politici, sfociando in forme di chiusura, razzismo e violenza nei confronti dell'altro (Dei 2006).

politiche ed economiche, le rivendicazioni delle minoranze e i conflitti più o meno cruenti, tanto che la nozione stessa appare oggi generica ed elusiva. Sarebbe utile, io credo, senza trascurare gli stimoli che derivano dal dibattito, tentare di identificare di volta in volta i limiti del campo di riflessione. Opportunamente l'antropologo Giulio Angioni, in un recente seminario sull'identità²³, ha sottolineato "quanto la sua vaghezza ed elusività non le impedisca di diventare forza dirompente, nel bene e nel male, ma soprattutto di essere fondante, perchè gli uomini devono sempre imparare a essere uomini non genericamente ma in un determinato modo, che dà loro l'*imprinting*, li fa sentire al mondo in un certo qual modo, anche secondo uno 'stile etnico' che ci fa essere e sentire sardi di oggi o cinesi di tremila anni fa" (Angioni, 2007, pp. 12-13). Soprattutto a questo aspetto 'elementarmente umano' che si è inteso qui fare riferimento²⁴.

Remotti, dal canto suo, ha sviluppato la sua ricerca nella prospettiva dell'antropo-poiesi. Antropo-poiesi, com'egli precisa, significa costruzione dell'uomo, "dal verbo greco *poièin* ('fare', 'costruire') e dal sostantivo greco *anthropos* (essere umano)" (2002, p. 1). Questa prospettiva incorpora la teoria dell'incompletezza dell'essere umano, il paradigma costruttivistico invalso nelle scienze sociali contemporanee e numerosi riscontri etnografici, dove il 'fare umanità' non solo è pratica diffusa, ma è in gran parte riconosciuta ed esaltata nelle varie modalità dei riti di iniziazione (2002, p. 2 e sgg.)²⁵. Le diverse pratiche antropo-poietiche, osserva Remotti, nel momento in cui intervengono a foggare forme specifiche di umanità, escludono altre possibilità di

²³ Ho partecipato con interesse al seminario di studi su "Sardegna e identità", (tenuto a Cagliari nel dicembre 2005, organizzato nella Facoltà di Lettere e Filosofia nell'ambito delle attività del Dottorato in Metodologie della Ricerca Etno-Antropologica, in collaborazione con l'Università di Sassari e l'Istituto Superiore Regionale Etnografico), che aveva come motivo ispiratore l'idea del governo regionale di dar vita ad un "Museo delle identità della Sardegna" con l'obiettivo di rilevare "la storia della costruzione dell'identità dei sardi". Fra i partecipanti, prevalentemente antropologi, è nata un' ampia discussione (ora in Angioni, Bachis, Caltagirone, Cossu, 2007) dove sono emersi, piuttosto che ricette per rilevare i tratti dell'identità sarda, i riferimenti teorici e critici del dibattito antropologico, a indicare gli aspetti multidimensionali, relazionali e ideologici che coinvolgono la dimensione identitaria e il discorso su di essa.

²⁴ Ho estrapolato queste considerazioni dall'intervento di Giulio Angioni al seminario di Cagliari (vedi la nota 23), un intervento che in tema di identità presenta uno spazio di riflessione molto più ampio, soffermandosi in particolare sulle condizioni di ineguaglianza fra il Nord e il Sud del mondo, e soprattutto sul fatto che identità e etnicità costituiscono un problema per le minoranze, più o meno oppresse, mentre sono 'ovvie' e invisibili per le maggioranze dominanti (2007, pp. 11-22).

²⁵ Per i casi etnografici, nella prospettiva dell'antropo-poiesi, vedi i saggi contenuti in Francesco Remotti (a cura di) 2002 e Allovio e Favole (a cura di) 1996.

essere uomini, e dunque non consentono un completamento definitivo degli uomini, quanto un ulteriore stadio di incompletezza. Una incompletezza che dura tutta la vita e che consente aperture e connessioni, pacifiche o conflittuali, fra le culture. Procedendo attraverso articolate argomentazioni Remotti apporta ulteriori affinamenti alla prospettiva antropo-poietica, sostenendo che il ruolo della cultura non è quello di riempire dei vuoti, né di ottenere un completamento dell'uomo, quanto piuttosto di uno "sfrondamento" che consente al cervello di funzionare, selezionando sulla base dell'interazione con il contesto storico, dando vita ad una "incompletezza culturale che tiene costantemente aperti i cantieri dell'umanità, favorendo in questo modo la possibilità di comunicazione, di scambio, di trasformazione, di integrazione" (2002, pp. 28-31). Ciò significa che gli uomini, a partire dai luoghi in cui sono nati e cresciuti, fino ai luoghi abitati, frequentati o attraversati, si muovono coi loro cantieri aperti fra radici e strade, negoziando ai confini, nei limiti imposti da relazioni di potere, fra conservazione e trasformazione, fra continuità e mutamento. Questo a conferma del fatto che l'identità è una costruzione sociale e non un dato in sé, come una concezione essenzialistica e oggettivistica vorrebbe far credere. Né si tratta di una mera rappresentazione soggettiva, una pura illusione prodotta dagli agenti sociali. Piuttosto, come riassume pertinentemente Cuche, in ciò concentrando la visione degli studiosi più illuminati: "La costruzione dell'identità avviene all'interno delle cornici sociali che determinano la posizione degli agenti e proprio per questo orientano le loro rappresentazioni e le loro scelte. Inoltre, la costruzione identitaria non è un'illusione, poiché è dotata di un'efficacia sociale, produce effetti sociali reali"(2001, p. 109).

2. La simbolizzazione dei luoghi

“Il fatto umano per eccellenza - scrive Leroi-Gourhan - forse non è tanto la creazione dell’utensile, quanto l’addomesticamento del tempo e dello spazio, vale a dire la creazione di un tempo e di uno spazio umani” (1977, p. 364). La creazione di un tempo e di uno spazio umani consiste nella loro simbolizzazione, e quindi nella condivisione sociale di essa. E attraverso la simbolizzazione gli uomini si appropriano dello spazio, mettono in atto il loro dominio sul territorio. Nelle tappe del processo di umanizzazione il passaggio da uno spazio subito ad uno spazio costruito, benché di non facile identificazione per la scarsità di fonti archeologiche, è da considerarsi, secondo Leroi-Gourhan, avvenuto fra i 50.000 e i 30.000 anni prima della nostra era e va a costituire un cambiamento profondo che riguarda sia lo sviluppo cerebrale che “una vera e propria presa di possesso del tempo e dello spazio mediante i simboli” (1977, p. 366). La domesticazione dello spazio e del tempo avviene dunque per il tramite di forme di simbolizzazione, che comportano l’identificazione delle stagioni e dei giorni attraverso i calendari, la misurazione delle ore e delle distanze, consentendo agli individui di orientarsi nel mondo²⁶: “Il ritmo delle scadenze e degli intervalli regolarizzati si sostituisce alla ritmicità caotica del mondo naturale e diventa l’elemento principale della socializzazione umana, l’immagine stessa dell’inserimento sociale, al punto che la società trionfante ha per cornice solo una scacchiera di città e di strade su cui l’ora guida il movimento degli individui” (1977, p. 366).

La domesticazione del tempo è legata allo spazio. Nell’ambito della nostra storia non sono tanto lontani i tempi in cui le distanze si misuravano in giorni di cammino e in molti itinerari paesi e borgate sono sorti a distanze percorribili in un giorno, mentre oggi misuriamo le distanze in minuti di macchina e ore di volo. In alcune società etnologiche

²⁶ La letteratura antropologica in merito ai processi di simbolizzazione dello spazio e del tempo è oggi notevolmente ampia e si avvale, in genere, di ricerche empiriche praticate in vari contesti socio-culturali. Per un excursus essenziale, che fa riferimento alla letteratura specialistica e ad un orientamento cognitivo, vedi i capitoli dedicati allo spazio e al tempo da Hallpike 1984, pp. 265-365).

il tempo si relaziona ad eventi naturali, come il ritorno periodico della foca per gli eschimesi, o la stagione secca e quella umida per i Nuer dell'Alto Nilo²⁷. Quello che conta è la condivisione, perché è attraverso la condivisione che si instaura il funzionamento dell'ordine sociale. Ciò che regola la nostra vita e i nostri incontri è oggi l'orologio e se si ferma o rimane indietro andiamo incontro alla perdita del treno e dell'aereo, manchiamo alle riunioni, perdiamo credibilità nella nostra cerchia di lavoro, di amici e di relazioni sociali in genere.

Il condividere simbolicamente lo spazio e il tempo significa dunque essere integrati nel proprio gruppo sociale. Un fatto che Leroi-Gourhan indica con una metafora di tipo organico: "Nei settori in cui viene raggiunto il limite, l'individuo funziona come una cellula, come elemento del programma²⁸ collettivo, secondo una rete di segnali che non solo guida i suoi gesti o da l'avvio al suo pensiero valido, ma controlla anche il suo diritto all'assenza, cioè i suoi momenti di riposo o di tempo libero" (1977, p. 172).

La necessità di assicurarsi un perimetro di sicurezza, che l'uomo condivide cogli animali, mostra fin dai primi insediamenti di andare oltre l'uso di un rifugio, dando forma a spazi abitati via via più complessi e differenti nei tempi e nei luoghi. E l'organizzazione dello spazio abitato, come sottolinea Leroi-Gourhan, costituisce l'espressione simbolica di un comportamento completamente umano, rispondendo "ad una triplice necessità: creare un ambiente efficiente dal punto di vista tecnico, fornire un inquadramento al sistema sociale, mettere ordine a partire da un punto dato nell'universo circostante"(1977, p. 374)²⁹.

La percezione e la pratica dinamica o statica dello spazio si traducono nella rappresentazione dello "spazio itinerante" e dello "spazio radiante": "il cacciatore raccoglitore nomade arriva a conoscere la superficie del suo territorio attraverso i suoi

²⁷ In merito i riferimenti classici sono gli studi di Marcel Mauss col suo *Saggio sulle variazioni stagionali delle società eskimesi* (1981, pp. 141-234) e la monografia di E.E. Evans-Pritchard sui Nuer, di cui vedi, in particolare i capitoli dedicati all'ecologia, al tempo e allo spazio (1992, pp. 94-194).

²⁸ Non si può non esprimere qualche riserva in merito all'uso del termine programma (come s'è visto anche in Geertz, di cui vedi infra) per indicare la dinamica della dimensione culturale, che invece va individuata in una fluidità in cui si articolano le soggettività individuali.

²⁹ L'habitat costituisce dunque un complesso multifunzionale, che risponde a necessità tecniche, sociali e simboliche; i villaggi e le città sono al tempo stesso un struttura materiale, il simbolo concreto del sistema sociale e l'immagine simbolica dell'universo (Leroi-Gourhan 1977, pp. 360-378).

spostamenti; l'agricoltore sedentario costruisce il mondo in centri concentrici intorno al suo granaio" (1977, p. 380). A dar ragione di queste due dimensioni spaziali starebbero le rappresentazioni grafiche e mitologiche: il replicarsi o rincorrersi di figure nell'arte rupestre, insieme ai miti che fanno riferimento a itinerari degli astri o degli eroi che combattono mostri o eventi naturali mettendo ordine nel mondo, vanno a costituire l'immaginario di gruppi umani nomadi, espressioni di uno spazio itinerante; i miti e le rappresentazioni cosmogoniche delle antiche civiltà americane e della Cina, come anche la raffigurazione del paradiso terrestre che ereditiamo dalla Genesi, come un giardino posto su una montagna³⁰, con al centro l'albero della conoscenza e quattro fiumi che delimitano il mondo e i suoi confini, sono espressione dello spazio radiante e di una organizzazione sociale fondata sulla sedentarizzazione³¹. "Le case quadrangolari con muri spessi, strette le une alle altre, con cortili interni e stanze decorate, i morti sotterrati sotto piattaforme sopra le quali probabilmente dormivano i vivi, le riserve di cereali nascoste dietro i muri costituiscono un microcosmo completamente umanizzato intorno al quale si stendevano i campi, poi la foresta e la montagna" (1977, p. 382)³².

³⁰ L'immagine della montagna, o collina sacra, come luogo cosmogonico, ricorre nei miti di molte società antiche. Per gli antichi egizi, ad esempio, il creatore sarebbe emerso dal caos costruendosi una collinetta su cui dimorare. "Questa collina primordiale, da cui prese il via la creazione, era tradizionalmente localizzata nel tempio del sole ad Eliopoli, essendo in Egitto il dio del sole assai comunemente visto come il creatore. Tuttavia il *sancta sanctorum* di ciascun tempio era egualmente sacro; ciascuna divinità era - proprio per il fatto di essere riconosciuta come divina - una fonte di potere creativo. Donde, ciascun *sancta sanctorum* da un capo all'altro della terra poteva essere identificato con la collina primordiale" (Frankfort e Frankfort, 1949, p. 30, cit. in Hallpike 1984, p. 271).

³¹ Di particolare interesse sono, in questo contesto, gli studi che hanno identificato la relazione fra il corpo umano e la rappresentazione spaziale del villaggio. Così il villaggio Dogon, secondo Griaule e Dieterlen (1954, p. 96), "può essere quadrato, come il primo appezzamento di terra coltivato dall'uomo, o può essere ovale con un'apertura da una parte, per rappresentare l'uovo cosmico schiuso a causa delle cellule germinali. Quale che sia la sua forma, è una persona e deve trovarsi in direzione nord-sud; la fucina è la testa e certi particolari altari i piedi. Le capanne usate dalle donne durante il periodo mestruale, situate ad est ed ovest, sono le mani; le residenze delle famiglie formano il torace e la gemellarità dell'intero gruppo è espressa da un altare a forma di cono (l'organo sessuale maschile) che fa da base a una pietra incavata (l'organo femminile) su cui viene molato il frutto della *Lannea acida* per ricavarne olio" (cit. in Hallpike 1984, p. 272). Barnes, dal canto suo, ha sottolineato il ruolo sacrale del centro del villaggio kedang, nell'isola di Lembata (Indonesia orientale), identificato come ombelico (*leu puhe*), segnato da una pietra votiva e associato a due serpenti, uno maschio e uno femmina, che rappresentano lo spirito del villaggio (Barnes 1974, cit. in Hallpike 1984, p. 276).

³² Alle forme di sedentarizzazione si associano poi i costrutti simbolici dello spazio aperto e di quello chiuso, dello spazio umanizzato, dentro e intorno al villaggio, e di quello selvaggio, via via che ci si allontana dal centro abitato. Inoltre la domesticazione dello spazio comporta la

Il processo tecnico-economico di sedentarizzazione, indipendentemente dai luoghi in cui si realizza, si traduce in forme di centralizzazione urbana e spiega situazioni di convergenza, come nel caso delle antiche civiltà precolombiane in America, in Cina, nelle Indie e in Mesopotamia, di sistemi di rappresentazione simbolica dove il nucleo umanizzato, situato al centro di un territorio da cui trae il suo sostentamento, viene concepito all'incrocio dei punti cardinali, e dunque al centro dell'universo. A marcare questa pratica simbolica si riscontra la procedura di collocare le porte della città in direzione dei punti cardinali, creando un costrutto di corrispondenze spazio-temporali, confermate da rituali specifici, come la stessa denominazione delle porte, chiamando "porta d'inverno" quella del Nord o andando a ricevere la primavera o l'estate a una di queste porte. La simbolizzazione, il dare il nome, decide del senso dell'oggetto. "Il legame fra Est geografico e porta dell'Est - sottolinea Leroi-Gourhan - è quindi un legame normale fra l'oggetto e il suo simbolo e proprietà fondamentale della città è quella di dare un'immagine ordinata dell'universo. L'ordine vi è introdotto con la geometricità e con la misura del tempo e dello spazio. La vita vi è mantenuta attraverso l'assimilazione dei simboli del movimento degli astri stessi o attraverso il simbolo della rinascita vegetale che dà inizio alla crescita effettiva delle piante"(1977, p. 386)³³.

L'evoluzione tecnico-economica sembra relazionarsi costantemente all'organizzazione socio-spaziale: i villaggi dei cacciatori raccoglitori si differenziano da quelli degli agricoltori; la città mediterranea del periodo romano sembra riprodurre lo schieramento militare; il borgo medioevale assume come immagine simbolica dominante la croce che si pone in relazione ai punti cardinali, con la chiesa al centro: la chiesa gotica si libra verso il cielo ad indicare l'atteggiamento dominante dell'epoca di tensione verso la divinità. Nel 1700 invece si abbandona lo stile gotico, riannodando i fili col mondo classico: si assiste qui a spazi organizzati in cerchi e quadrati, dove

delimitazione dello spazio sacro, legato alle pratiche rituali, nonché l'elaborazione di uno spazio mitico in cui il gruppo sociale colloca i suoi valori e significati più profondi.

³³ Levi-Strauss, a proposito dei Bororo, ha sottolineato l'importanza dell'ordine spaziale in relazione alla vita sociale e alle pratiche del culto, notando che i missionari salesiani avevano capito che un mezzo efficace per per convertirli consisteva nel far abbandonare i loro villaggi circolari per trasferirli in altri disposti su linee parallele: "Disorientati in rapporto ai punti cardinali, privati del piano sul quale si basavano tutte le loro nozioni, gli indigeni perdono rapidamente il senso delle tradizioni, come se i loro sistemi sociali e religiosi ... fossero troppo complicati per poter fare a meno dello schema reso evidente dalla pianta del villaggio, la cui fisionomia è perpetuamente vivificata dalle loro azioni quotidiane" (1996, pp. 207-208).

tuttavia rimane ben distinto lo spazio umanizzato da quello selvaggio. La città odierna, dal canto suo, stravolge l'ordine tradizionale e lo spazio costruito si distribuisce in maniera disordinata a mostrare in parallelo la trasformazione dell'organizzazione sociale e delle relazioni umane che vi si dispiegano, perché, com'è ben noto agli antropologi, l'abitato va a costituire il simbolo concreto del sistema sociale, nelle sue differenziazioni, stratificazioni e asimmetrie³⁴.

La differenziazione topografica riscontrata fin dai tempi più lontani sembra essere quella fra maschi e femmine. Leroi-Gourhan riporta esempi di insediamenti che risalgono al paleolitico superiore e in particolare un sito identificato in Siberia, dove emerge la differenziazione topografica di genere, un dato che si manifesta, quando i siti sono ben conservati, in una disposizione specifica degli oggetti d'uso maschile e di quelli d'uso femminile: ogni abitazione si presenta con due focolari, uno a destra e uno a sinistra, accanto a quello di destra si trovano statuette femminili, punteruoli per cucire e raschiatoi per lavorare le pelli; accanto a quello di sinistra si rinvenivano invece statuette di uccelli, zagaglie, coltelli e grossi punteruoli (1977, p. 376). Si tratta di una organizzazione dello spazio molto simile a quella degli insediamenti identificati dagli

³⁴ Vedi ad esempio il caso del villaggio bororo, studiato da Levi-Strauss: "Visto dall'alto di un albero o di un tetto, il villaggio bororo è simile a una ruota di carro di cui le case familiari disegnano il cerchio, i sentieri i raggi; e al centro della quale la casa degli uomini costituisce il mozzo" (1996, p. 207). A questa disposizione spaziale corrisponde un'articolatissima organizzazione sociale che regola le relazioni parentali e gli scambi matrimoniali: "Il villaggio circolare di Kejara è tangente alla riva sinistra del rio Vermelho. Questo scorre approssimativamente in direzione est-ovest. Un diametro del villaggio, teoricamente parallelo al fiume, divide la popolazione in due gruppi: al nord i Cera, al sud i Tugaré. Sembra - ma non è assolutamente certo - che il primo termine significhi 'debole' e il secondo 'forte'. Comunque sia, la divisione è essenziale per due ragioni: in primo luogo un individuo appartiene alla stessa metà di sua madre; in secondo luogo, egli non può sposare che un membro dell'altra metà. Se mia madre è Cera, lo sono anch'io e mia moglie sarà Tugaré" (1996, p. 208). Approfondendo l'analisi Levi-Strauss individua ulteriori suddivisioni spaziali, a cui corrispondono altrettanti obblighi e divieti che danno forma all'organizzazione sociale. Numerosi altri esempi sono riscontrabili negli studi antropologici. Di particolare interesse lo studio di Evans-Pritchard sui Nuer, dove egli identifica, come già per il tempo (1992, p. 144 e sgg.), lo spazio ecologico e lo spazio strutturale. Né l'uno né l'altro si identificano con lo spazio fisico, perché lo spazio ecologico, "si calcola anche in base alla natura del territorio che divide i gruppi locali e nel rapporto con i bisogni biologici dei loro membri ... La distanza ecologica, in questo senso, è la relazione tra le comunità, definita in termini di densità e di distribuzione e con riferimento all'acqua, alla vegetazione, alla vita animale e degli insetti, ecc."; lo spazio strutturale, a sua volta, pur essendo condizionato dallo spazio ecologico, si riferisce alla distanza "tra gruppi di persone in un sistema sociale espressa in termini di valori", così una tribù nuer "distante quaranta miglia da un'altra tribù nuer le è strutturalmente più vicina di una tribù dinka che dista solo venti miglia (1992, pp. 161-162).

etnologi fra i cacciatori-raccoglitori, com'è il caso degli eschimesi, dei boscimani o degli indiani Winnebago, dove la differenziazione sociale più marcata è appunto quella fra maschi e femmine. Questa topografia dei sessi, secondo il nostro autore, sarebbe da correlarsi a rapporti tecno-economici di complementarità fra maschi e femmine e perfino specialistici nei gruppi primitivi, dove sembra diffusa la divisione sessuale nell'approvvigionamento del cibo: le donne praticano la raccolta e gli uomini la caccia³⁵. Pur riconoscendo, sulla base di esempi etnologici, una labilità della frontiera fra il campo maschile e quello femminile, egli attribuisce a caratteri fisiologici la divisione dei compiti: "la più pronunciata aggressività dei maschi, carattere frequente nel mondo animale, e la più scarsa mobilità delle donne spiegano la specializzazione nel procurarsi cibi misti animali e vegetali: il lentissimo sviluppo del bambino rende le donne per natura meno mobili e, dato il presupposto della sua duplice alimentazione, non si vede per il gruppo primitivo, altra soluzione organica se non quella della caccia maschile e della raccolta femminile"(1977, p. 180). Questa differenziazione spaziale della coppia scompare negli insediamenti di società agricole non urbanizzate, mentre ricorre una struttura di villaggio composta da grandi abitazioni con focolari separati e sepolture collettive senza segni di stratificazione sociale. L'ipotesi emergente è che la struttura socio-economica agricola si associ a gruppi parentali più ampi e ad un sistema sociale che si fonda su relazioni fra gruppi piuttosto che fra individui. Nel complesso del processo evolutivo le strutture tenderebbero a fondersi senza escludersi, e dunque anche la relazione maschio e femmina avrà conservato o assunto un ruolo specifico che forse non è emerso perché, come lo stesso Leroi-Gourhan non manca di sottolineare, l'interpretazione dell'uso degli oggetti, del loro impiego da parte dell'uomo o della donna e la loro collocazione nello spazio abitato esige che siano orientati in maniera propria le operazioni di scavo (1977, p. 378). Ciò significa che qui, come in altri settori delle scienze umane e sociali, l' "androcentrismo" occidentale³⁶ ha condizionato le

³⁵ Per un esempio etnografico efficace vedi di Pierre Clastres, *L'arco e il canestro*, in Id. 1977, pp. 79-99.

³⁶ La letteratura antropologica femminista ha identificato come "androcentrismo" l'ottica maschile, presente in gran parte delle ricerche etnografiche condotte da ricercatori maschi, che consiste nell'estendere a un intero gruppo sociale quanto appreso da discorsi, luoghi e attività maschili, trascurando l'osservazione e il dialogo con la parte femminile delle società studiate. Cfr, in merito, i.a., M. Z. Rosaldo, L. Lamphere (eds.) 1974; R. R. Reiter (ed.) 1975, e per una ricognizione complessiva M. Busoni 2000.

ricerche, impedendo la rilevazione di documenti che avrebbero potuto fornire notizie sull'esperienza umana di uomini e donne che, nei tempi e nei luoghi, ci hanno preceduti.

3. La casa cabila

Un'analisi classica della simbolizzazione spaziale di genere è quella condotta da Pierre Bourdieu in merito alla casa cabila. I Cabili (o Kabyli), studiati da Bourdieu alla fine degli anni cinquanta del secolo scorso, sono gruppi berberi a economia agricola, che vivono in villaggi sulle montagne dell'Algeria nord-orientale. Di essi l'autore, in *Tre studi di etnologia cabila*, identifica tre particolari spaccati del contesto socio-culturale, analizzando in profondità il senso dell'onore, la casa o il mondo rovesciato e la parentela come rappresentazione e come volontà (2003, pp. 7-175)³⁷. Si tratta di tre aspetti che ovviamente sono collegati fra loro, ma per l'economia di questa riflessione ciò che qui interessa è appunto la casa cabila³⁸, assunta nell'ambito di un sistema mitico rituale di cui rappresenta, secondo l'autore, un microcosmo, in base al postulato che esista una perfetta omologia fra la casa e il cosmo.

³⁷ Si tratta di studi che, nei quarant'anni di ricerca e riflessione di Bourdieu, vengono spesso identificati come "etnologici" per eccellenza, distinguendoli da quelli successivi, più orientati in termini sociologici. Un atteggiamento di cui non è esente neppure la critica più recente, allorché in due occasioni, dopo la sua morte, (*Regards croisés sur l'anthropologie de Pierre Bourdieu*, "Actes de la recherche en sciences sociales", n. 150, 2003 e *Pierre Bourdieu in the Field*, "Ethnography", vol. 5, n. 4, 2004) si concentra sul lavoro etnologico di Bourdieu. Per Bourdieu, di contro, ciò che fonda l'abolizione del confine fra le due discipline è "l'analisi della relazione fra agente e mondo, fra strutture mentali e strutture sociali, comportante da un lato l'incorporazione delle strutture del mondo sociale attraverso la socializzazione e dall'altro la costruzione del mondo sociale mediante la messa in opera di quelle strutture, mi sembra fornita di una validità universale: si applica alle società tradizionalmente studiate dall'etnologia come a quelle di solito prese in esame dalla sociologia" (1995, p.152). Per quanto riguarda il rilievo dato alla dimensione simbolica, si può sostenere che l'analisi della casa cabila costituisce la base per le riflessioni successive (in specie *La domination masculine* 1998), che approdano all'elaborazione del concetto di "violenza simbolica" come processo di inculcazione di forme mentali che inducono comportamenti e atteggiamenti secondo l'ordine imposto dai dominanti ai dominati. E' il caso, appunto, del dominio maschile, che nell'analisi di Bourdieu viene esteso e studiato anche nell'ambito della società occidentale.

³⁸ Il mio riferimento è qui al testo italiano *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila* (2003) tradotto dall'edizione francese dell'editore Seuil (1972, 2000), ma ricordo che la prima pubblicazione di "La maison kabyle ou le monde renversé" è apparsa in J. Pouillon et P. Maranda (éds), *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire*, Paris-La Haye, Mouton 1970, pp.739-758.

In Leroi-Gourhan, come s'è visto, l'organizzazione tecnico-economica si traduce in un ordine spaziale che riproduce il sistema sociale; qui invece l'attenzione si concentra sull'ordine spaziale al fine di dar ragione di come le rappresentazioni etiche e mitiche, che sono il frutto di una particolare formazione economica, contribuiscano a riprodurla e perpetuarla³⁹. Elemento fondamentale dell'ordine spaziale è la separazione materiale e simbolica degli uomini e delle donne e la casa ne è l'esempio più eclatante⁴⁰.

E' importante sottolineare un aspetto che concerne l'approccio teorico metodologico: già Leroi-Gourhan aveva osservato che alcuni elementi dell'organizzazione sociale, e in particolare la relazione maschi e femmine, rilevabili nella disposizione spaziale, restavano inesplorati perché assenti nella prospettiva a monte delle tecniche di scavo, così Bourdieu osserva che tutte le descrizioni della casa cabila, anche se dettagliate e minuziose, presentano "lacune sistematiche in particolare per quanto riguarda la localizzazione e l'orientamento delle cose e delle attività perché non concepiscono mai gli oggetti e le azioni come parti di un sistema simbolico. Solamente il postulato secondo il quale ogni fenomeno osservato deriva la propria ragion d'essere e il proprio senso dalla sua relazione con tutti gli altri poteva portare a un'osservazione e a un'interrogazione capaci di suscitare, grazie alla loro intenzione sistematica, i fatti che sfuggono all'osservazione disarmata e che gli osservatori non sono in grado di dare spontaneamente perché sembrano loro ovvii" (p. 53, nota 3). Di contro la sua analisi procede indicando la localizzazione delle cose e delle attività, enunciandone la dimensione simbolica e quindi ricercando tutti gli "indizi" che la legittimano e la confermano. Così ogni aspetto della casa, dalla sua fissazione nello

³⁹ La critica più recente sostiene che la presentazione della casa cabila come espressione di una più ampia unità culturale non poteva essere il frutto di un'esperienza concreta di Bourdieu, perché gli effetti di un secolo di colonizzazione e i processi di abbandono della campagna e conseguente urbanizzazione, avevano prodotto dei cambiamenti profondi nell'organizzazione socio-culturale locale precoloniale. Inoltre, si sostiene, la ricerca di Bourdieu si svolge durante la guerra che comporta spostamenti forzati della popolazione, dove la cultura cabila va a costituire un oggetto di "nostalgia strutturale" (Herzfeld 1997), condivisa da Bourdieu e dai suoi informatori, ed oggi rivendicata dai movimenti culturali berberi (Silverstein 2004, p. 553 e sgg.).

⁴⁰ Per quanto riguarda il rilievo dato alla dimensione simbolica, si può sostenere che l'analisi della casa cabila costituisce la base per le riflessioni successive (in specie *La domination masculine* 1998), che approdano all'elaborazione del concetto di "violenza simbolica" come processo di inculcazione di forme mentali che inducono comportamenti e atteggiamenti secondo l'ordine imposto dai dominanti ai dominati. E' il caso, appunto, del dominio maschile, che nell'analisi di Bourdieu viene esteso e studiato anche nell'ambito della società occidentale.

spazio geografico, alla sua organizzazione interna, alla disposizione degli oggetti e ai percorsi che vi si disegnano, mostra strettamente connesse pratiche tecniche e pratiche simboliche⁴¹.

La casa – nella descrizione di Bourdieu - è costituita da un rettangolo diviso al suo interno, ad un terzo della lunghezza, da un muro che forma due ambienti, il più grande dei quali è sopraelevato rispetto all'altro di 50 centimetri. La più piccola è riservata agli animali, l'altra agli uomini. Sopra la stalla un soppalco ospita utensili e foraggio per il bestiame, ma anche donne e bambini per il riposo della notte. Ad entrambi gli ambienti si accede da un'unica porta esterna a due battenti che crea zone illuminate e zone oscure: davanti al muro di fronte alla porta, da cui riceve la luce, si trova il telaio, mentre accostata alla parete opposta, il muro dell'oscurità, si trova una panca che “serve da riparo al vitello o al montone della festa”, ma anche alla brocca dell'acqua o alla legna. Il focolare si trova nel lato opposto al muro divisorio, con intorno utensili di cucina e masserizie per il consumo.

La dimensione simbolica, secondo l'ipotesi di Bourdieu, si esprime qui in due principali opposizioni: il lato del camino si oppone alla stalla come l'alto al basso, mentre il lato del telaio si oppone al lato dell'oscurità come la luce alle tenebre (p. 54). “La parte bassa, oscura e notturna della casa, luogo degli oggetti umidi, verdi o crudi - giare d'acqua deposte su panche da una parte e dall'altra rispetto all'entrata della stalla o contro il muro dell'oscurità, legna, foraggio verde -, luogo anche degli esseri naturali – buoi e vacche, asini e muli -, delle attività naturali – sonno, atto sessuale, parto - e anche della morte, si contrappone, come la natura alla cultura, alla parte alta, luminosa, nobile, luogo degli esseri umani e in particolare dell'invitato, del fuoco e degli oggetti fabbricati col fuoco, lampada, utensili da cucina, fucile – simbolo del punto d'onore virile (*ennif*) che protegge l'onore femminile (*hurma*), telaio, simbolo di ogni protezione, luogo anche delle due attività propriamente culturali che vengono compiute nello spazio della casa, la cucina e la tessitura” (p.55).

Ed ecco una serie di indizi a conferma del peso simbolico di queste opposizioni. Nelle abitazioni per onorare un ospite lo si fa sedere davanti al telaio, mentre un'accoglienza poco gradevole viene denunciata dicendo: “mi ha fatto sedere davanti al

⁴¹ In questo contesto lo spazio non costituisce una categoria astratta, ma è iscrizione di pratiche sociali e a sua volta generatore di pratiche sociali (Bourdieu 2003 (1972); 1980; 1995 (1994); Bourdieu e Wacquant 1992).

muro dell'oscurità come in una tomba". L'associazione del muro dell'oscurità con la morte si spiega col fatto che la tomba è concepita come casa sotterranea, capovolta rispetto all'abitazione, e dunque rappresentabile nei termini oppositivi chiaro/oscuo, alto/basso. Inoltre accanto al muro dell'oscurità trovano spazio i malati e il morto si lava dalla stessa parte, accanto all'entrata della stalla. Anche il soppalco, in quanto opposto al telaio, assume un significato simbolico negativo, condividendo lo stesso nome della barella con cui si trasportano i morti (*tha'risht*), e risulterebbe offensivo farvi dormire gli ospiti (pp. 55-56). Il telaio, che rappresenta la protezione dell'uomo nei confronti della donna, ha una valenza magica e gran parte dei rituali che riguardano la vita femminile si svolgono davanti, dietro e intorno ad esso: il cordone ombelicale della bambina viene sotterrato dietro il telaio e dietro il telaio si pone la donna prima del matrimonio, sotto la protezione del padre; davanti al telaio siede la sposa vestita e adornata per la cerimonia di matrimonio e lì prenderà posto per tessere una volta sposata (pp. 56-57).

La parte bassa e oscura, suggerisce Bourdieu, si contrappone alla parte alta come il femminile al maschile⁴². Un medesimo principio decide della divisione del lavoro e della divisione dello spazio. L'esterno è il luogo degli uomini, l'interno è quello delle donne. All'interno della casa la contrapposizione fra l'alto e il basso corrisponde alla contrapposizione fra l'esterno e l'interno. La donna opera all'interno della casa o nel giardino, manipolando oggetti che appartengono alla parte oscura della casa, come il trasporto dell'acqua, della legna e del letame, e la parte oscura della casa. All'interno della casa il basso è luogo intimo e sacro, luogo della natura, luogo del pieno - di animali e di gente durante la notte, soprattutto nella stagione umida - dove avviene la fecondazione (in parallelo alla fecondità dei campi), la nascita e la morte in un ciclo di

⁴² Bourdieu in un'intervista riporta un mito (benché com'egli nota, i cabili abbiano poche mitologie) che giustifica l'ordine sociale che associa le donne al basso e al sotto: "in origine gli uomini e le donne erano eguali. Le donne andavano alla fontana- la fontana, nel mito, è il luogo femminile per eccellenza. E un giorno la donna ha avuto l'idea di far l'amore con l'uomo; perché nella visione maschile è la donna ad essere perversa, è lei l'iniziatrice della perversione sessuale. Allora la donna ha detto all'uomo: 'Vieni, e vedrai, faremo qualcosa di veramente straordinario', e così lei ha fatto l'amore con lui, mettendosi sopra di lui, a cavalcioni. Poi l'uomo ha voluto ricominciare, ma ha detto: 'Da ora in poi, la cosa non succederà più alla fontana -nel luogo femminile- la cosa avverrà in casa, e sarò io a mettermi sopra di te' ". (Intervista a Pierre Bourdieu, *La violenza simbolica*, in "Interviste rai", 12. 7. 1993, p.10).

morte e rinascita che, secondo la concezione locale, si compie ogni tre generazioni (p. 58).

Al centro del muro che divide la casa degli uomini da quella degli animali si trova un pilastro che si biforca in alto accogliendo la trave maestra che regge tutta la struttura abitativa. Il termine che indica il pilastro è *thigejdith* ed è femminile, quello che indica la trave maestra è *asalas* ed è maschile. Una serie di indizi – rituali, comportamenti, indovinelli e modi di dire – indicano che la trave maestra rappresenta il capo famiglia, mentre il pilastro rappresenta la sposa. Il pilastro, simbolo della donna, affonda nel terreno, luogo degli antenati dai quali proviene la fecondità e si apre verso l'alto per accogliere la trave maestra, simbolo dell'uomo fecondante. Attorno alla trave maestra, all'altezza del focolare, viene raffigurato il serpente, come “guardiano della casa”, simbolo del potere fecondante nel percorso del ciclo di morte e rinascita.

Il serpente, come ho avuto modo di esplorare altrove⁴³, è buono da pensare simbolicamente, e ha tutti gli attributi per rappresentare un “essere transizionale”. Gli esseri transizionali, secondo Victor Turner, sono figure ambigue, situabili simbolicamente nella fase liminale del rito di passaggio, a rappresentare il momento in cui l'iniziando, nel caso si tratti di un adolescente, non è più nello stato di bambino e non ancora in quello di adulto. Il serpente si presta a rappresentare questa fase in quanto sembra che muoia ma solo per liberarsi della vecchia pelle e comparire con una nuova (1967, p. 130). Ed è proprio dell'unità simbolica del liminale la rappresentazione in un'unica figura di processi opposti della morte e della rinascita, e qui il serpente rappresenta morte e rinascita e in quanto rinascita anche forza fecondante, infatti esso viene rappresentato nelle giare fabbricate dalle donne che contengono i cereali per la semina. L'incastro fra il pilastro e la trave maestra rappresenta l'accoppiamento fra l'uomo e la donna, ma anche l'aratura e la fecondazione della terra. “Così, riassunto simbolico della casa, l'unione di *asalas* e di *thigeidjth*, che estende la propria protezione fecondante su tutti i matrimoni umani, è in qualche modo il matrimonio primordiale, matrimonio degli antenati che è anche, come l'aratura, il matrimonio fra il cielo e la

⁴³ Il ruolo simbolico del serpente registra una larga diffusione nelle culture tradizionali ed è in genere riferito ai temi della malattia e della guarigione (Mondardini 2005, p. 51 e sgg.), ma, come in questo caso, presenta anche una dimensione spaziale, collocandosi al centro della casa, così come fra i Kedang, nell'isola indonesiana di Lembata, due serpenti, associati al centro del villaggio, ne rappresentano lo spirito protettore (Barnes 1974).

terra. ‘La donna rappresenta le fondamenta, l’uomo la trave maestra’, dice un altro proverbio. *Asalas*, che un indovino definisce come ‘nato dalla terra e seppellito in cielo’, feconda *thigejdith*, piantata nella terra luogo degli antenati, padroni di ogni fecondità, e aperta verso il cielo” (p.60).

Le attività degli uomini si svolgono all’esterno della casa, prevalentemente nei campi, ma anche quando non lavorano essi sostano nella casa dell’assemblea degli uomini, sotto la tettoia davanti all’entrata della casa e durante la stagione secca dormono fuori dall’abitazione. Un uomo che si trattienga a casa viene ridicolizzato perché l’uomo è uomo fra gli uomini, la sua vita si svolge nel pubblico o nei campi, ciò che ci si aspetta da lui è che al mattino si alzi presto e mostri di essere impegnato nelle sue attività. L’uomo vive fuori, sta di fronte agli altri, interagisce con loro, mentre le attività biologiche come mangiare, dormire e procreare avvengono nella parte oscura della casa. La donna trascorre la sua vita dentro la casa, al telaio o al focolare a cucinare. Di lei si dice che ha due dimore, la casa e la tomba. E le due dimore sono simbolicamente omologhe, rappresentando, rispetto all’esterno, alla luce del giorno, al pubblico e al maschile, l’oscurità, la vita privata, il femminile sacro e segreto. La relazione fra l’interno e l’esterno è la stessa che nella casa sta fra il basso e l’alto, l’oscurità e la luce, la natura e la cultura. All’interno della casa l’uomo sta nella parte illuminata, davanti al telaio, che rappresenta la protezione dell’onore femminile, ed è lì che prende i suoi pasti; la donna opera invece intorno al focolare, dove cucina e consuma la sua parte di cibo. Lo stesso principio che sta alla base della separazione e opposizione simbolica fra l’interno e l’esterno, si riproduce all’interno della casa e persino negli oggetti (p. 62 e sgg.).

Il villaggio ‘pieno’ di uomini si oppone allo spazio ‘vuoto’ dei campi e si ritiene che costruire la casa fuori del villaggio possa portare all’estinzione della famiglia, eppure c’è un’omologia fra fecondità degli uomini e fecondità dei campi per le quali sono numerosi i rituali che si svolgono all’interno della casa. E’ necessario che la casa sia piena perché il campo sia pieno e spetta alla donna, alla sua capacità di economizzare e accumulare i beni che l’uomo produce – “l’uomo, si dice, è come un canale, la donna come un bacino”-, riempire la casa per contribuire alla prosperità dei campi” (p. 65). In questa funzione della donna assume un ruolo rilevante il controllo della soglia, a far sì che non penetri il vuoto e il male, favorendo invece l’entrata del pieno e del bene, per

assicurare la fecondità e la prosperità della famiglia, della casa e dei campi. Nella stagione secca la porta deve rimanere sempre aperta, a far sì che il sole penetri con la sua luce fecondante, non è perciò ammesso trattenersi sulla soglia né deporvi degli oggetti che la ostruiscano. La porta aperta è segno di prosperità, come pure di generosità. Per augurare benessere si usa dire: “che la tua porta sia aperta come una moschea!” (ibidem). Ma la generosità va controllata, bisogna evitare che la casa si svuoti, così è proibito donare il fuoco il giorno della nascita di un bambino, un vitello alla fine dell’aratura, il latte della mucca prima di tre giorni dal parto; né deve uscire alcunché alla fine della trebbiatura, la sposa prima del settimo giorno dal matrimonio, la partoriente prima dei quaranta giorni dal parto, e così via. Bisogna invece espellere velocemente ciò che mette in pericolo la prosperità della casa, così si tende a liberarsi del morto e di tutto quanto è servito per lavarlo e prepararlo per la sepoltura. E mentre si elaborano strategie per evitare che entrino persone o cose associate al vuoto, sono molti i rituali per favorire l’entrata del pieno, a partire da quelli di fondazione: sulle fondamenta della casa si versa il sangue di un animale, ma anche frammenti della lampada matrimoniale che rappresenta l’accoppiamento.

Tutti i rituali propiziatori della fecondità e della prosperità della stalla (anche la nuova coppia di buoi viene accolta ritualmente dalla donna) e della casa, costituiscono operazioni magiche che agiscono in base all’omologia che unisce tutto ciò che riguarda l’infanzia del mondo naturale e dell’uomo, come la primavera, l’erba, il latte: all’equinozio di primavera si usa appendere, all’architrave della porta, un mazzo di erbe e fiori portato da un giovane pestore, che per la sua età e la sua funzione partecipa alla crescita dei campi e del bestiame (p. 67). Al simbolismo propiziatorio si associa il colore verde-blu (*azegzaw*) e un sacchetto contenente comino, benzoino e indaco si sotterra sotto la soglia della stalla. Rituali speciali riguardano l’entrata in casa della giovane sposa, la quale viene accolta all’arrivo con doni di acqua, grano, fichi, noci e altri prodotti della terra, che getterà verso la casa in segno di auspicio di prosperità per la casa e per i campi. La soglia della casa⁴⁴, quale luogo di confine fra l’esterno e

⁴⁴ La letteratura etnografia ha registrato ampiamente il ruolo simbolico della soglia e la varietà dei rituali che vi si associano, vedi, come testo base Van Gennep 1985 (seconda edizione della traduzione italiana), specialmente le pp. 14-21. Per l’analisi dei miti che riguardano l’immagine e i rituali di soglia nel mondo classico vedi J. P. Vernant, “*Hestia ed Hermes. Sull’espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i greci*”, in Id. 1978, pp.147-200.

l'interno, ha una posizione ambigua, e in quanto tale potrebbe ospitare forze malvagie in grado di influire negativamente nei confronti della fecondità della sposa, per questo la donna viene portata all'interno da un uomo, ma non dal marito, che a sua volta potrebbe essere soggetto a influssi negativi. Gli oggetti appesi alla porta, a loro volta, "hanno in comune il fatto di manifestare la duplice funzione della soglia, barriera selettiva in grado di fermare il vuoto e il male, lasciando però entrare il pieno e il bene e predisponendo alla fecondità e alla prosperità tutto ciò che varca la soglia verso l'esterno" (p. 68, nota 35). Ma "guardiana della soglia" è soprattutto la donna, che controlla materialmente e magicamente attraverso i rituali, ciò che deve entrare e ciò che deve essere espulso.

L'orientamento spaziale della casa risulta efficace per comprendere le relazioni, le attribuzioni e le simbologie di genere: la facciata principale della casa è orientata verso est, e a est si apre la porta che è anche chiamata porta dell'est, porta della strada, porta dell'alto o grande porta (p. 69 e sgg.). Ad essa si oppone la piccola porta di accesso al giardino che risulta orientata verso l'ovest. La disposizione della casa risulta dunque con la porta a est, la zona del camino a nord, il telaio a ovest e la stalla a sud. Per gli uomini la casa è il luogo da cui si esce, e uscire significa lasciare la casa presto, al canto del gallo, sotto gli auspici degli angeli del mattino. L'uscita del mattino, verso est corrisponde ad una nascita, al bene, alla luce e alla fortuna. Chi esce presto si pone nelle condizioni di fare incontri di buon auspicio, buoni affari, di avere la sorte propizia. Chi esce tardi può incontrare una donna, un orbo o uno zoppo che portano male. Al mattino e all'est si associano tutti i valori positivi: l'alto, la luce, il bene e il buono. Così verso est si orienta il giogo dei buoi per dare avvio all'aratura, verso est iniziano il loro lavoro i mietitori, alla luce d'oriente viene sgozzato il bue per il sacrificio. Di contro, all'ovest si associa tutto quanto porta sfortuna, oscurità, sterilità. Se è l'uscire di casa che identifica gli uomini, quello dell'entrare identifica le donne.

Ne deriva forse che i movimenti della donna all'interno della casa vanno da est a ovest?

L'interpretazione di Bourdieu sembra smentirlo, infatti egli sostiene che l'orientamento dell'interno della casa è capovolto rispetto all'esterno come se fosse stata compiuta una mezza rotazione assumendo come asse il muro della facciata e della soglia esposta all'est. "Il muro del telaio di fronte al quale ci si trova appena oltrepassata

la soglia che è illuminato direttamente dal sole del mattino è la luce interna (come la donna è la lampada interna), cioè l'est dell'interno, simmetrico all'est esterno, da cui deriva la sua luminosità in prestito" (p.71).

In questa dimensione simbolica si comprende l'uso dello spazio interno, dove i punti cardinali, visti in questo mondo rovesciato, corrispondono alle quattro stagioni: la parte oscura che affianca la porta quando si procede verso la parte luminosa del telaio rappresenta l'inizio della stagione umida e l'inizio dell'anno agricolo, mentre l'area del camino e del telaio rappresentano la stagione secca, di contro alla stalla e al lato della porta che rappresentano la stagione umida. La porta e la sua soglia devono la loro forte carica simbolica al fatto che non solo costituiscono la frontiera magica fra l'interno e l'esterno, ma anche il limite di questo rovesciamento simbolico spaziale, "il luogo di un'inversione logica" nelle parole di Bourdieu (p.71). Una inversione simbolica che consente anche allo spazio interno di avere, come lo spazio esterno, il suo oriente magico rituale: all'uscita mattutina degli uomini verso l'esterno, foriera di buoni auspici per i lavori agricoli, corrispondono i movimenti ritualizzati delle donne dalla soglia verso il camino o verso il telaio. Tuttavia, come suggerisce Bourdieu, "questi due spazi simmetrici e invertiti non sono intercambiabili ma posti in una relazione gerarchica, poiché lo spazio interno è solo l'immagine ribaltata o il riflesso nello specchio dello spazio maschile" (p.73). Questa asimmetria di potere nella relazione di genere è confermata dal fatto che solo l'orientamento della porta è prescritto in maniera esplicita, mentre tutto il resto viene di conseguenza. Dunque l'orientamento della casa è fatto per l'esterno, per gli uomini che da essa escono. Il detto locale "l'uomo è la lampada esterna, la donna la lampada interna" indica una simmetria illusoria, perché la luce interna è ordinata in funzione di quella esterna e dunque ad essa subordinata.

Questa articolata analisi di Bourdieu, che qui ho cercato di cogliere nelle sue linee essenziali, consente alcune direzioni di riflessione critica. Se nella ricerca di Leroi-Gourhan la domesticazione dello spazio e del tempo va a costituire un processo di emancipazione dal caos della natura, dando forma ad un ordine spazio-temporale che riproduce l'ordine sociale - così come peraltro in Geertz è il contesto sociale, o meglio la cultura, che consente ad un essere incompleto di diventare uomo, - un particolare tipo di uomo come ribadisce Remotti - qui l'ordine spaziale è disegnato da un ordine simbolico che dispiega le relazioni di potere fra i sessi. Come lo stesso Bourdieu riferirà

in successivi approfondimenti della ricerca: “L’ordine sociale funziona come un’immensa macchina simbolica tendente a ratificare il dominio maschile sul quale esso si fonda: è la divisione sessuale del lavoro, distribuzione assai rigida delle attività assegnate a ciascuno dei due sessi, del luogo, del momento, degli strumenti di esse; è la struttura dello spazio, con l’opposizione tra il luogo di assemblea o di mercato, riservato agli uomini, e la casa, riservata alle donne o, all’interno di quest’ultima, tra la parte maschile, quella con il focolare, e la parte femminile, con la stalla, l’acqua, i vegetali; è la struttura del tempo, giornata, annata agraria, o ciclo di vita, con i momenti di rottura, maschili, e i lunghi periodi di gestazione, femminili” (1998: 18).

E’ legittimo chiedersi come sia possibile la riproduzione e conservazione di un ordine sociale che statuisce il dominio maschile, riservando al femminile uno statuto di inferiorità, reiterato nelle attività, nei luoghi, nei rituali e in ogni pratica del quotidiano. In effetti nella società cabila tutto funziona come ordine naturale, ordine delle cose. L’organizzazione sociale androcentrica si riproduce secondo una coerenza perfetta nella cosmologia, nella struttura spaziale della casa e perfino negli oggetti. Lo spazio è percepito, pensato e praticato nei termini di un ordine simbolico che separa i sessi e statuisce il potere maschile senza che esso debba giustificarsi. Perché l’esercizio del potere e la sua reiterazione è garantita dall’incorporazione delle relazioni di dominio, incorporazione che si attua attraverso un processo di socializzazione in cui le pratiche della separazione e differenziazione dei sessi si incarnano in *habitus*, che costituiscono schemi di percezione, di pensiero e di azione. E dagli *habitus* incarnati procede una naturalizzazione delle differenze, delle attività e degli spazi riservati agli uni e agli altri: il mondo degli uomini si associa al movimento, all’uscire da casa, all’est, alla luce, all’incontro cogli altri, ad attività pericolose e spettacolari come la macellazione dei bovini, l’aratura e la mietitura; il mondo delle donne è invece quello dell’interno, dell’oscurità, dell’umido, del basso, limitato a brevi spostamenti all’interno della casa, con lunghe stasi al telaio e lo svolgimento dei lavori più degradanti e umili.

Lo statuto simbolico della differenza, che associa agli uomini le attribuzioni positive e alle donne quelle negative, nella misura in cui viene incorporato e vissuto come naturale, agisce nei confronti delle donne come *violenza simbolica*. “La violenza simbolica – secondo Bourdieu – si istituisce tramite l’adesione che il dominato non può non accordare al dominante (quindi al dominio) quando, per pensarlo e per pensarsi, o

meglio, per pensare il suo rapporto con il dominante, dispone solo di strumenti di conoscenza che ha in comune con lui e che, essendo semplicemente la forma incorporata del rapporto di dominio, fanno apparire questo rapporto come naturale; o, in altri termini, quando gli schemi che egli impiega per percepirsi e valutarsi o per percepire e valutare i dominanti (alto/basso, maschile/femminile, bianco/nero) sono il prodotto dell'incorporazione delle classificazioni così naturalizzate, di cui il suo essere sociale è il prodotto" (1998: 45). Le pratiche dello spazio nella società cabila costituiscono l'addestramento a diventare uomini e donne in una relazione asimmetrica, dove gli uomini sono dominanti e le donne dominate. Questo addestramento è costruzione sociale dei corpi, dell'autopercezione, delle valutazioni e dei comportamenti adeguati per gli uni e per le altre. A sovrintendere il processo di incorporazione delle opposizioni simboliche provvede un sistema mitico-rituale inscritto nel cosmo, nel territorio, nella casa e in ogni aspetto della vita materiale e sociale⁴⁵.

⁴⁵ Ho privilegiato qui l'esito critico che dall'analisi della casa cabila confluisce nella riflessione sul potere maschile, ma devo sottolineare che la ricerca e il testo etnologico di Bourdieu sulla casa cabila, non solo hanno rappresentato per lo stesso Bourdieu un luogo di frequenti ritorni, ma ha dato luogo ad un proficuo dibattito che necessiterebbe di uno spazio a sé, ben più ampio di quanto sia qui consentito.

4. Il panoptismo

Le idee di violenza, di addestramento dei corpi e di asimmetria di potere evocano il contesto storico delle teorie e delle pratiche spaziali del panoptismo. *Panopticon ovvero La casa d'ispezione* è un progetto architettonico di carcere modello elaborato dal filosofo inglese Jeremy Bentham e pubblicato a Dublino nel 1791. L'etimologia del nome, dal greco *pan* - tutto e *opticon* - osservare, rivela la caratteristica prima del progetto, cioè quella di una disposizione dello spazio che consenta di vedere tutto, ossia di poter controllare visivamente e completamente i prigionieri. Col termine panoptismo si intende qui far riferimento soprattutto all'analisi condotta da Michel Foucault sulle implicazioni storico-politiche del *panopticon*, che va a costituire un capitolo del libro *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*⁴⁶.

Per Foucault il *panopticon* non nasce dalla mente bizzarra di Jeremy Bentham (peraltro ispirato dal fratello Samuel, già esperto di costruzioni nautiche e poi costruttore di edifici in Russia, al tempo della Grande Caterina)⁴⁷, ma è il risultato di un percorso storico in cui prende forma la società moderna come "società disciplinare"⁴⁸.

Questo percorso, secondo Foucault, inizia nella città con le misure di ispezione e di controllo per far fronte agli episodi di peste. Contro il pericolo della peste la città e il territorio agricolo circostante vengono chiusi e l'uscita interdetta. Per eventuali trasgressori la pena è la morte. Lo spazio urbano viene diviso in settori, ognuno sotto la

⁴⁶ Cfr. M. Foucault, "Il panoptismo", in Id. 1976, pp. 213-247; ed. or. 1975.

⁴⁷ Le fonti che riguardano la permanenza di Samuel Bentham in Russia e il suo contributo alla elaborazione del Panopticon sono diverse e spesso discordi, per un resoconto informato vedi I. R. Christie 1993.

⁴⁸ La disciplina, afferma Foucault, "procede prima di tutto alla ripartizione degli individui nello spazio ... talvolta esige la *clausura*, la specificazione di un luogo eterogeneo rispetto a tutti gli altri e chiuso su se stesso" (1976, p. 154). E le pratiche che danno forma alla società disciplinare si riscontrano nella reclusione dei vagabondi, nell'organizzazione delle caserme, nei collegi, nelle manifatture e nelle officine, "è un cambiamento di scala, è anche un nuovo tipo di controllo. Esplicitamente la fabbrica si apparenta al convento, alla fortezza, alla società chiusa" (p. 155). Per un'analisi dei precedenti storici che riguardano la società disciplinare vedi, i.a, D. Knox, 1994, pp. 63-100 e N. Elias, 1982, ed. or. 1962.

sorveglianza di un intendente. Le famiglie, all'inizio della quarantena, vengono chiuse nelle loro case e il sindaco stesso provvede a sprangare o a chiudere le porte a chiave, e le chiavi sono consegnate agli intendenti che le restituiranno alla fine della quarantena. Le provviste vengono consegnate avendo cura di evitare il contatto fra gli abitanti e coloro che le distribuiscono, aiutandosi con cesti calati e tirati da carrucole, passerelle e condutture speciali per il rifornimento del vino e del pane. Le strade, vuote dei cittadini, vedono solo gli intendenti, i sindaci e le guardie, che provvedono ad una rigorosa vigilanza, per garantire l'obbedienza e impedire disordini, sciacallaggi e saccheggi. Ogni giorno i sindaci provvedono all'ispezione, per la quale gli abitanti sono chiamati a mostrarsi da una finestra, onde evitare che malati o morti sfuggano al controllo e siano celati nelle case col rischio di diffondere il contagio. Dopo alcuni giorni dall'inizio della quarantena si procede alla disinfezione delle case, spargendo e bruciando essenze speciali, sotto lo sguardo attento di guardie e intendenti, che annotano tutto e riferiscono ai superiori entro una struttura gerarchica di sorveglianza che garantisce l'ordine e la disciplina. Come osserva Foucault, "questo spazio chiuso, tagliato con esattezza, sorvegliato in ogni suo punto, in cui gli individui sono inseriti in un posto fisso, in cui i minimi movimenti sono controllati e tutti gli avvenimenti registrati, in cui un ininterrotto lavoro di scritturazione collega il centro alla periferia, in cui il potere si esercita senza interruzioni, secondo una figura gerarchica continua, in cui ogni individuo è costantemente reperito, esaminato e distribuito fra i vivi, gli ammalati, i morti - tutto ciò costruisce un modello compatto di dispositivo disciplinare" (1976, p. 215)⁴⁹. Un dispositivo necessario perché l'irrompere della peste mette a rischio il rispetto delle regole, degli interdetti, della moralità, dando spazio a rivolte, crimini, vagabondaggio, promiscuità sessuale e diserzioni. Alla paura e al disordine della peste si risponde con l'ordine, il controllo capillare, la disciplina. Contrariamente alla lebbra che comporta l'allontanamento dei malati, la loro colpevolizzazione ed esclusione, la

⁴⁹ I dispositivi disciplinari, o apparati, come osserva Foucault, "lavorano lo spazio in maniera assai più duttile e sottile. E prima di tutto secondo il principio della localizzazione elementare o *quadrillage*. Ad ogni individuo il suo posto; ed in ogni posto il suo individuo" (1976, p. 155). La disciplina organizza uno "spazio analitico" (ivi, p. 156), separa e localizza ogni individuo, non solo nel progetto carcerario, ma anche nel convento o nel collegio, consentendo il controllo individuale senza il rischio di confondere i soggetti, "lo spazio disciplinare tende a dividersi in altrettante particelle, quanti sono i corpi o gli elementi da ripartire" (ivi, p. 155).

peste dà l'avvio agli schemi disciplinari, organizzando una rete di controllo che classifica e separa, intensificando il potere.

Puro e impuro sono i termini di opposizione simbolica della società che allontana il lebbroso, ordine e disordine quelli per far fronte alla peste: all'ideale di una società pura si sostituisce l'ideale di una società disciplinata, che moltiplica la discriminazione classificatoria sano/malato, inoffensivo/pericoloso, normale/anormale, allo scopo di differenziare gli spazi di controllo e di addestramento, attraverso i meccanismi e le tecniche dei dispositivi disciplinari (1976, p.216)⁵⁰.

Il *panopticon* di Bentham, scrive Foucault, è la figura architettonica di questa composizione. Questa figura architettonica, elaborata a più riprese da Jeremy e Samuel Bentham, che apparve in una pubblicazione del 1791 (Semple 1993), in realtà non raggiunse mai una realizzazione materiale, sebbene abbia ispirato l'architettura carceraria successiva. Ma quello che è importante è la sua capacità di rappresentare simbolicamente, in un modello spaziale, gli orientamenti politici di un'epoca, il sogno di una società ordinata e disciplinata, dove ognuno ha il suo posto e può essere costantemente controllato.

Il *panopticon*, nel progetto per una casa d'ispezione penitenziaria di Bentham, è costituito da un edificio circolare in cui sono disposte piccole celle, separate lateralmente da muri divisorii, mentre i lati che guardano verso l'interno e verso l'esterno sono costituiti da grandi finestre di vetro. Al centro domina una torre, anch'essa finestrata, ma protetta in modo che da essa si possano osservare tutte le celle, senza essere visti. Dalla residenza centrale lo sguardo sul detenuto è continuo: "piccole lampade, sostenute da un riflettore, fuori da ogni finestra della residenza, per illuminare le celle corrispondenti, forniranno alla notte la stessa sicurezza del giorno" (Bentham 1983: 39). Posto fra due pareti di vetro il carcerato non ha nessun angolo in cui possa sfuggire alla vista dell'ispettore, del quale non può in alcun modo arguire la presenza o l'assenza e quindi si sente continuamente esposto allo sguardo, senza potere a sua volta guardare. Dentro la cella il detenuto è completamente solo, non può infatti comunicare

⁵⁰ Viene così a delinearsi, secondo Foucault, una mutazione antropologica, che segna il passaggio dalla società premoderna alla società moderna, dove all'esclusione e all'eliminazione di ciò che si è costituito come impuro (il testo base è qui M. Douglas 1975, ed. or. 1970), si sostituisce l'ordine disciplinare, il quadrillage, che non lascia spazio al disordine. In tema di ordine e disordine vedi G. Balandier 1991.

cogli altri detenuti da cui è separato dai muri laterali. La raffinatezza maniacale di Bentham pensa anche ad un tubicino che colleghi la residenza centrale con ogni cella, così che l'ispettore non debba gridare per dare istruzioni ai prigionieri e anche perché “questo dispositivo permetterebbe di udire il più leggero rumore da una estremità all'altra, soprattutto se si applica il tubo all'orecchio” (1983, p. 39). Rispetto al modello di prigione tradizionale, incentrato sui principi del rinchiudere, nascondere e privare della luce, modello che ha ispirato le immagini oscure di complicati sotterranei espresse nelle tavole di Piranesi⁵¹, qui si conserva la reclusione, ma si privilegia la luce e la visibilità, che tuttavia non è concessa al detenuto. Come ha osservato pertinentemente nella sua analisi critica Foucault, “egli è visto, ma non vede; oggetto di una informazione, mai soggetto di una comunicazione” (1976, p. 218). La strutturazione spaziale del *panopticon*, nella misura in cui separa e consente il controllo su ognuno, rassicura dal pericolo di disordini, complotti e messa in opera di evasioni collettive se si tratta di carcerati, ma estesa ad altre istituzioni garantisce, se si tratta di ammalati di evitare il contagio (e in questo ha un precedente nella quarantena per far fronte alla peste); se si tratta di pazzi di evitare zuffe e violenze reciproche; se si tratta di alunni di evitare che copino agli esami, si disperdano in chiacchiere, schiamazzi e distrazioni varie; se si tratta di operai di evitare risse, coalizioni e quanto può distoglierli dalla concentrazione sul lavoro (1976, p. 219). Il modello spaziale del *panopticon*, come organismo che separa, osserva e controlla, viene proposto dunque a tutte le istituzioni, dalle carceri agli ospedali, dalla scuola alle officine.

Se, come s'è visto in Bourdieu a proposito della casa cabila, la macchina simbolica intesa a statuire e perpetuare il dominio maschile si struttura nello spazio ed è attraverso

⁵¹ Giovanni Battista Piranesi (1720-1778), architetto e incisore veneziano, noto soprattutto per le sue incisioni di ruderi del mondo classico, lascia una serie di tavole che rappresentano architetture immaginarie delle prigioni, le *Carceri d'invenzione*, 14 tavole pubblicate la prima volta nel 1749, e una seconda volta nel 1761 con l'aggiunta di due tavole. Si tratta di luoghi immaginari, labirinti bui e terrificanti, strutture murarie indefinite e sovrapposte, teorie di scale che salgono a perdizione fra cordami e catene insieme a patiboli, strumenti di supplizio e macchine di tortura. Vedi M. Praz (a cura di) 1975; J. Wilton-Ely 1978; M. Tafuri 1986; R. Dubbini 1986. Contrariamente al *panopticon* in cui domina lo sguardo e la visibilità, nelle tavole di Piranesi emerge un mondo oscuro in cui ci si perde, spazio senza tempo che, piuttosto che realtà concrete, evoca il “carcere della mente”. Proprio in quanto carcere della mente per alcuni studiosi il carcere odierno sarebbe meglio compreso attraverso le immagini di Piranesi che non il *panopticon* di Bentham: il controllo dello spazio sarebbe sostituito dal controllo del tempo, un tempo rinserrato, bloccato e coartato (vedi ad esempio D. Melossi 1980; M. Gallo e V. Ruggiero 1989).

l'uso di questo spazio che la differenziazione fra i sessi e l'asimmetria di potere viene incorporata, qui, come fa notare Foucault, persiste una differenziazione spaziale che è frutto di classificazione e individualizzazione, ma ciò che si incorpora è una disciplina che deriva dal fatto di sentirsi costantemente esposti allo sguardo. "Il *panopticon* è una macchina per dissociare la coppia vedere-essere visti: nell'anello periferico si è totalmente visti senza mai vedere; nella torre centrale si vede tutto senza mai essere visti" (1976, p. 220). Ed è questa coscienza di visibilità che consente da una parte il funzionamento automatico del potere, dall'altra l'incorporazione della disciplina, si tratti di carcerati, di malati, di bambini o di operai. Non importa se dentro la torre ci sia o meno il sorvegliante, il carcerato sa che può essere spiato in qualsiasi momento, e quindi "prende a proprio conto le costrizioni di potere; le fa giocare spontaneamente su se stesso; iscrive in se stesso il rapporto di potere nel quale gioca simultaneamente i due ruoli, diviene il principio del proprio assoggettamento" (1976, p.221). Anche qui, come nella società cabila, non è necessario l'uso della costrizione e della forza, perché la relazione di potere, asimmetrica, viene incorporata da chi la subisce.

La disposizione spaziale del *panopticon*, secondo Foucault, richiama il serraglio e funziona come un laboratorio del potere. Egli ipotizza che Bentham, per il suo progetto, possa essersi ispirato ad un serraglio degli animali costruito nel giardino di Versailles, sebbene all'epoca fosse già scomparso. Il serraglio era costituito da una struttura ottagonale che si apriva sui lati con grandi finestre, a fronte di altrettante gabbie che ospitavano tipologie differenti di animali. Gli animali, già classificati e collocati in spazi separati, si offrivano allo sguardo e all'esame del re. Il *panopticon* - osserva Foucault - è il serraglio del re, basta sostituire gli animali cogli uomini. Struttura spaziale proposta per istituzioni differenziate, come il carcere, l'ospedale, la scuola e l'officina, consente per i carcerati un controllo assicurato dallo sguardo continuo, per gli ammalati l'ispezione dei sintomi di ciascuno evitandone i contatti e i contagi, per gli alunni l'identificazione delle attitudini e delle carenze di ognuno, distinguendo ciò che è "pigrizia" da ciò che è "imbecillità incurabile", per gli operai la possibilità di stabilire l'abilità e l'efficienza commisurandone il salario.

Quanto alla sua funzione di laboratorio il *panopticon* è una macchina per intervenire sul comportamento degli individui, addestrare i corpi e recuperare i comportamenti devianti. Vi è dominante l'aspetto pedagogico, dove Bentham propone la casa

d'ispezione fin dalla più tenera età, sottraendo i bambini ai genitori, che potrebbero vederli di tanto in tanto dall'osservatorio centrale, e, inoltre, di utilizzare trovatelli per esperimenti interessanti, come mantenere separati allievi maschi e femmine per diciassette o diciotto anni, per osservare poi il linguaggio d'amore quando s'incontrano (1983, p. 98 e sgg.). Ma la funzione di laboratorio riguarda anche il controllo dell'organizzazione della struttura, perché l'ispettore che sta al centro può osservare e dirigere l'insieme degli impiegati, correggendo eventuali errori e guidandone la condotta, arrivando persino a controllare se stesso, in quanto a tutti gli effetti parte del meccanismo stesso. Dall'esterno chiunque, attraverso una galleria sotterranea che conduce alla torre centrale, può vedere il funzionamento della macchina, osservando sia coloro che sono posti sotto controllo sia coloro che li sorvegliano. Si tratta dunque di una struttura che, grazie alla sua articolazione architettonica, non solo consente l'ispezione accurata di prigionieri, malati, folli, operai e bambini, ma a sua volta di essere ispezionata frequentemente da controllori designati e dal pubblico.

In quanto serraglio, che separa e individualizza, e laboratorio, che addestra e recupera, il *panopticon* è pensato come un meccanismo di potere dalle applicazioni e dai benefici plurimi. Come si legge nella prefazione apposta dallo stesso Bentham alla pubblicazione della sua opera: "La morale riformata, la salute preservata, l'industria rinvigorita, l'istruzione diffusa, le cariche pubbliche alleggerite, l'economia stabile come su di una roccia, il nodo gordiano delle leggi d'assistenza pubblica non tagliato, ma sciolto - tutto questo con una semplice idea architettonica" (1983, p. 33). Un'idea architettonica che, nell'analisi di Foucault, costituisce il diagramma di un meccanismo di potere ricondotto alla sua forma ideale, una figura di tecnologia politica (1976, p. 224) che assume l'organizzazione dello spazio⁵² come strumento di dominio totale, di costruzione dei corpi e delle menti. Nelle parole di Bentham, "un nuovo modo

⁵² L'organizzazione dello spazio, secondo Foucault, risponde alle esigenze della disciplina, che si serve della "clausura", il "quadrillage", la costruzione di "ubicazioni funzionali", che consentono la collocazione degli individui secondo il "rango": "le discipline organizzando le 'celle', i 'posti', i 'ranghi' fabbricano spazi complessi: architettonici, funzionali e gerarchici nello stesso tempo. Sono spazi che assicurano la fissazione e permettono la circolazione; ritagliano segmenti individuali e stabiliscono legami operativi; segnano dei posti e indicano dei valori; garantiscono l'obbedienza degli individui, ma anche una migliore economia dei tempi e dei gesti. Sono spazi misti: reali perché determinano la disposizione delle costruzioni, delle sale, dell'arredamento, ma ideali poiché su queste sistemazioni si proiettano caratterizzazioni, stime, gerarchie" (1976, p. 151).

d'ottenere il dominio della mente sopra un'altra mente in una maniera fino ad oggi senza esempio" (1983, p. 33).

La strategia analitica e l'efficacia persuasiva di Foucault si fondano sul confronto fra il programma disciplinare emergente nelle occasioni di peste e quello proposto nello stabilimento panoptico. Spiccano così le differenze fra le due modalità di esercizio del potere: nel primo caso il programma disciplinare viene messo in opera in una situazione d'eccezione, a fronte di una emergenza straordinaria in cui è messa in gioco la vita, e quindi il potere si erge con tutta la sua forza, ripartisce, incasella, immobilizza, costringe rigidamente e pesantemente, con divieti e imposizioni assolute, pena la morte per i disobbedienti; il panoptismo propone invece un programma disciplinare continuo, generalizzabile a gran parte delle istituzioni, a guida della vita quotidiana in cui agisce insinuandosi nei corpi, attraverso un'organizzazione spaziale dove lo sguardo e il controllo sono sentiti come costanti e ininterrotti. E le modalità di esercizio del potere sono diverse, perché diversi sono gli obiettivi verso cui i programmi disciplinari sono orientati: il primo deve far fronte a una minaccia occasionale e si organizza secondo un modello disciplinare eccezionale che porta avanti in maniera totale e violenta; il secondo mira ad una diffusione sociale totale, aspira a penetrare nei minimi dettagli dei comportamenti e dei pensieri, agendo nelle relazioni spaziali e nei corpi. Alla disciplina che, per arrestare la peste, blocca, chiude, statuisce confini, interrompe le comunicazioni, sospende il tempo, si oppone un meccanismo disciplinare che nella continuità del tempo e dello sguardo intensifica il funzionamento del potere, senza l'uso della forza e della violenza. I due programmi disciplinari sono espressioni di due epoche storiche diverse, ed è nel corso dei secoli XVII e XVIII che si è avuto, secondo Foucault, un processo storico di trasformazione del programma disciplinare, passando dallo schema della disciplina d'eccezione alla sorveglianza generalizzata. Il *panopticon* di Bentham costituisce la forma ideale di questa generalizzazione disciplinare, quasi una constatazione piuttosto che un progetto. E' in questo periodo storico infatti che si assiste ad una moltiplicazione delle istituzioni disciplinari: si perfeziona l'organizzazione dell'esercito, la scuola si orienta verso il modello rigoroso dei gesuiti e gli ospedali marittimi e militari costituiscono il modello per gli ospedali civili. Alle pratiche disciplinari per creare ordine, sedare i tumulti e controllare le moltitudini dei poveri, si sostituiscono meccanismi funzionali all'utilizzazione degli individui, così la disciplina

militare migliorerà le prestazioni belliche dell'esercito, la disciplina scolastica addestrerà corpi adatti al lavoro futuro e la disciplina di fabbrica migliorerà il rendimento e il profitto. Come scrive Foucault, "le discipline funzionano sempre di più come tecniche per fabbricare individui utili" (1976, p. 230). E in questa direzione le istituzioni disciplinari tendono a trasbordare dai loro confini, infiltrandosi all'esterno per sorvegliare altri spazi nei quartieri, nelle case e negli angoli più intimi. Così la scuola va oltre i suoi compiti di educazione e formazione di "giovani docili", per indagare sui genitori, la loro pietà, la loro vita e i loro costumi. L'ospedale aspira ad un decentramento che consenta la nascita di piccoli centri diffusi nel territorio, a cui spetta non solo curare, ma anche tenere sotto controllo lo stato sanitario per riferire agli organi superiori e dare consigli igienici ai cittadini. Numerose associazioni inoltre, ponendosi come luoghi di assistenza di poveri e diseredati, si associano nella "messa in disciplina della popolazione" con ispezioni che indagano sulla stabilità abitativa, la conoscenza delle preghiere e la frequentazione dei sacramenti, la conoscenza e la pratica di un mestiere, la moralità, l'eventuale promiscuità sessuale (1976, p. 230).

A unificare, attraverso una rete di collegamento, queste istituzioni disciplinari provvede l'apparato statale di polizia, che copre anche quegli interstizi spaziali lasciati liberi da esse. Compito della polizia è infatti quello di osservare tutto, dai fenomeni più rilevanti a quelli più minuti del corpo sociale. Nella sua ramificazione e gerarchizzazione fra il centro e la periferia, la polizia verte su tutto, dagli avvenimenti collettivi alle azioni individuali, alle condotte e alle opinioni. Essa funziona come organo di comunicazione dal centro alla periferia per quanto riguarda ordini, direttive e prescrizioni, e a sua volta dalla periferia al centro come organo di informazione attraverso la redazione di un "testo poliziesco" che registra e controlla i comportamenti. La polizia dunque, coerentemente con le modalità di esercizio del potere messe in atto dalle altre istituzioni, ha in più il compito di ricondurre il tutto al centro, da cui, in definitiva, viene controllata l'intera società. Dalla società antica che garantiva coesione e vigore dallo "spettacolo", aggregatore di moltitudini attorno ad un evento, come la festa, il circo, il teatro, si passa nell'età moderna alla società della sorveglianza. "La nostra società non è quella dello spettacolo, ma della sorveglianza; sotto la superficie delle immagini, si investono i corpi in profondità; dietro la grande astrazione dello scambio, si persegue l'addestramento minuzioso e concreto delle forze utili; i circuiti

della comunicazione sono i supporti di un cumulo e di una centralizzazione del potere; la bella totalità dell'individuo non è amputata, repressa, alterata dal nostro ordine sociale, ma l'individuo vi è accuratamente fabbricato, secondo tutta una tattica di forze e di corpi. Noi siamo assai meno greci di quanto non crediamo. Noi non siamo né sulle gradinate né sulla scena, ma in una macchina panoptica, investiti dai suoi effetti di potere che noi stessi ritrasmettiamo perchè ne siamo un ingranaggio" (1976, 236). Il panoptismo dunque, secondo Foucault, consiste nella dinamica del potere, che, come nel modello di Bentham, si diffonde dal centro coinvolgendo in una fitta rete tutta la società, controllando tutti gli aspetti della vita quotidiana, così da dominare totalmente gli individui che a loro volta diventano ingranaggi di riproduzione del sistema.

Nel progetto del *panopticon* Bentham aveva sottolineato con forza i vantaggi economici delle case di ispezione, la cui struttura spaziale consentiva a pochi di controllare i molti, un solo ispettore poteva infatti bastare per sorvegliare sia gli ospiti che gli impiegati (1983, pp. 48-49). Foucault sembra applicare uno sguardo metonimico al *panopticon*, identificando a sua volta i vantaggi che la società si attende dalla sua estensione. Di fatto la società disciplinare risponde ad una congiuntura storica di cui la crescita demografica e la crescita della produzione costituiscono gli elementi più rilevanti. L'articolarsi di nuovi processi storici, economici e giuridico-politici, richiedono nuove forme di regolamentazione, che devono essere poco dispendiose, avere il massimo di intensità ed estensione, essere efficaci e soprattutto in grado di produrre utili economici. Se l'antico regime metteva in opera forme di controllo basate sulla reclusione e la violenza, attraverso un esercizio del potere orientato ad esaltare chi lo esercita, in epoca moderna queste forme di regolamentazione risultano troppo dispendiose, e si provvede quindi via via alla messa in atto di pratiche disciplinari dove il potere "oggettivizza insidiosamente coloro sui quali si esercita", rendendoli docili e produttivi⁵³. In queste operazioni di controllo minuzioso degli individui, l'esercizio delle discipline, improntate al panoptismo, contraddicono anche il quadro giuridico formalmente egualitario che la borghesia, divenuta classe dominante nel corso del XVIII secolo, si è data nell'ambito di un regime parlamentare e rappresentativo. "La forma giuridica generale che garantiva un sistema di diritti uguali in linea di principio,

⁵³ "E docile un corpo che può essere sottomesso, che può essere utilizzato, che può essere trasformato e perfezionato" (1976, p. 148).

era sottesa da meccanismi minuziosi, quotidiani, fisici, da tutti quei sistemi di micropotere, essenzialmente in-egalitari e dissimmetrici costituiti dalle discipline ... i 'Lumi' che hanno scoperto le libertà, hanno anche inventato le discipline" (1976, p. 242). E le discipline, intese nella loro dimensione panoptica, che separa, classifica, gerarchizza e impone, entro relazioni asimmetriche, i comportamenti e le condotte degli individui, costituiscono, secondo Foucault, una sorta di contro-diritto, in quanto tradiscono, nelle pratiche minute del quotidiano, i limiti imposti dalle norme giuridiche alle disimmetrie dell'esercizio del potere. In sostanza le discipline, diffuse in tutti gli spazi del quotidiano, funzionano come un "fascio di tecniche fisico-politiche", che mantengono e riproducono una organizzazione sociale i cui squilibri di potere sono celati da forme giuridiche egualitarie e contrattuali. Non stupisce allora che la tecnica della disciplina non sia stata celebrata come altre tecnologie che si sono sviluppate nella stessa epoca, come l'agronomia, la chimica e la produzione industriale, che hanno incrementato i saperi e il dominio sulla natura, perché la tecnica della disciplina ha incrementato il sapere e il potere sugli uomini. E l'efficacia dei meccanismi disciplinari deriva da un rafforzamento reciproco fra saperi e potere: "Dapprima l'ospedale, poi la scuola, più tardi ancora la fabbrica, non sono stati semplicemente 'messi in ordine' dalle discipline; sono divenuti, grazie ad esse, degli apparati tali che ogni meccanismo di oggettivazione può valere come strumento di assoggettamento, e ogni crescita di potere dà luogo a possibili conoscenze; è a partire da questo legame, proprio dei sistemi tecnologici che nell'elemento disciplinare hanno potuto formarsi la medicina clinica, la psichiatria, la psicologia dell'età evolutiva, la psico-pedagogia, la razionalizzazione del lavoro" (1976, p. 244). Se le scienze empiriche traggono la loro origine nelle procedure di inchiesta praticate a partire dal Medioevo per fini amministrativi e poi politici e penali, le scienze umane si fondano sull'analisi disciplinare, di cui conservano le forme d'ispezione attraverso test, interrogatori, conversazioni e consultazioni varie. Così le procedure d'esame disciplinare continuano nelle tecniche esplorative di medicina, psichiatria, psicologia e criminologia, allorché formulano diagnosi, misurano e valutano allo scopo di guarire, normalizzare e trasformare gli individui (1976, p. 246). La costrizione entro scansioni di tempo rigidamente controllato e spazi ordinati e definiti che caratterizzano ancora la scuola, gli ospedali, i luoghi di lavoro e soprattutto le

prigioni, perpetuerebbero, secondo Foucault, la tecnologia disciplinare instauratesi nel corso del XVIII secolo.

In una riflessione successiva, dal titolo *L'occhio del potere. Conversazione con Michel Foucault*, pubblicata come introduzione al *Panopticon* di Bentham (1983) egli torna a sottolineare il ruolo importante della dimensione spaziale nella sua relazione con l'esercizio del potere. Il secolo dei Lumi, secondo Foucault, sembra essere ossessionato dalla necessità di osservare e dunque rendere visibili i corpi, gli individui e tutte le cose. Il principio conduttore dell'architettura, che si manifesta negli ospedali, nei dormitori militari e più tardi nelle prigioni, è quello dello sguardo centralizzato, "fulcro dell'esercizio del potere e nello stesso tempo luogo di registrazione del sapere" (1983, p. 8). Il nuovo sguardo medico si iscrive nello spazio, in quanto esige la separazione dei malati onde evitare i contagi: spazi liberi che consentano l'aerazione e la salubrità dell'aria e spazi aperti per consentire l'ispezione e il controllo. Il dormitorio militare a sua volta deve tenere separati gli allievi e visibili anche durante la notte per controllarne la condotta ed evitare deviazioni sessuali. Sembra che Samuel Bentham abbia tratto ispirazione per il *panopticon* dalla visita ad una Scuola militare sorta a Parigi nel 1751, e dunque il progetto proposto dai fratelli Bentham è la messa a punto di una tecnologia spaziale per rispondere ad esigenze plurime di controllo e sorveglianza già presenti nella società. Si tratta dunque di una tecnologia spaziale per esercitare il potere, con facilità e a basso costo. Non a caso l'architettura penale degli inizi dell'Ottocento, se pure non realizzi mai alla lettera il progetto benthamiano, tuttavia non cessa di farvi riferimento. L'architettura materializza spazialmente forme di organizzazione politica e dunque metodologicamente il problema degli spazi deve essere assunto come problema storico-politico, "non dicendosi solamente che lo spazio predetermina una storia che di rimando la rifonda, e vi si sedimenta. L'ancoraggio spaziale è una forma economico-politica che bisogna studiare dettagliatamente" (1983, p. 11). Lo studio degli spazi è dunque per Foucault, studio dei poteri, dalle grandi strategie geo-politiche alle piccole tattiche dell'habitat, dell'architettura istituzionale, dell'aula e dell'ospedale (1983, p. 10). Prima del secolo dei Lumi l'architettura si esprime nella edificazione di chiese e palazzi reali e principeschi, rispondendo al bisogno di celebrare il potere, la divinità e la forza; alla fine del Settecento l'architettura deve far fronte ai problemi dell'urbanesimo, della crescita della popolazione e della salute e i medici, più di altri, ne sono gli ispiratori. I

medici infatti sono gli specialisti degli spazi delle residenze e delle città, in quanto controllano la salubrità dei luoghi, i problemi della coesistenza, le forme residenziali e urbane, nonché i movimenti e gli spostamenti che possono provocare contagi e propagare le malattie. E se i medici sono i tutori degli insediamenti, della vita urbana localizzata, i militari organizzano ciò che può essere indicato come lo spazio “itinerante” (secondo la definizione di Leroi-Gourhan), progettando i “transiti”, le “campagne”, gli accampamenti e le fortezze (1983, p. 12). In ogni caso, come osserva Foucault, “le mutazioni economiche del XVIII secolo hanno reso necessario fare circolare gli effetti del potere attraverso dei canali sempre più stretti, fino agli stessi individui, fino ai loro corpi, ai loro gesti, a ciascuna delle loro azioni quotidiane. E’ divenuto necessario che il potere, anche con una molteplicità di uomini da governare, fosse efficace come se fosse esercitato da uno solo” (1983, pp. 13-14). A questo scopo tuttavia la politica dello sguardo proposta da Bentham era insufficiente e, inoltre, trascurava completamente la possibilità di una qualche resistenza, di qualche scappatoia al controllo e alla sorveglianza. I detenuti non sono manichini che si possono manovrare guardandoli come credeva Bentham, né lo sono gli operai delle officine.

L’assoggettamento nelle fabbriche, come ha rilevato Michelle Perrot, ha avuto buon gioco con le fasce più deboli dei lavoratori, come le donne e i bambini, già in una situazione di soggezione a livello familiare, mentre non ha funzionato nelle industrie metallurgiche, dove il padronato ha dovuto negoziare cogli operai, rappresentati da un capo, identificato per professionalità e anzianità (1983, p. 28). E Foucault, dal canto suo, riconosce la necessità di “analizzare l’insieme delle resistenze al panopticon in termini di tattica e di strategia”, tenendo conto che l’offensiva del potere ha sempre una contro-offensiva dall’altra parte e che “l’analisi dei meccanismi di potere non tende a mostrare che il potere è allo stesso tempo anonimo e sempre vincente. Si tratta al contrario di scovare le posizioni ed i modi d’azione di ciascuno, le possibilità di resistenza e di contrattacco degli uni e degli altri” (1983, p. 28).

5. Pratiche di spazio (ovvero del dare lo sgambetto alla disciplina)

Fra le risposte alla necessità di un'analisi della resistenza ai meccanismi di potere, individuandone strategie e tattiche, trovo degna di interesse quella proposta da Michel de Certeau, espressa in particolare nella ricerca di cui riferisce il libro *L'invention du quotidien*, pubblicato insieme a Luce Giard e Pierre Mayol nel 1980 in due volumi: il primo, *arts de faire* e il secondo *habiter, cuisiner*. E benché per l'economia di questo percorso di riflessione la parte da prendere in esame sia soprattutto quella che riguarda le pratiche spaziali, non si può prescindere dall'esplorare prioritariamente proprio l'identificazione concettuale che de Certeau propone intorno ai termini strategie e tattiche.

Fra strategie e tattiche egli pone una distinzione netta e densa di implicazioni: "Per 'strategia' intendo il calcolo dei rapporti di forza che diviene possibile a partire dal momento in cui un soggetto di volontà e di potere è isolabile in un 'ambiente'. Essa presuppone un luogo che può essere circoscritto come *proprio* e fungere dunque da base a una gestione dei suoi rapporti con un'esteriorità distinta. La razionalità politica, economica e scientifica è stata costruita su questo modello strategico. Intendo al contrario per 'tattica' un calcolo che non può contare su una base propria, né dunque su una frontiera che distingue l'altro come una totalità visibile. La tattica ha come luogo solo quello dell'altro. Si insinua, in modo frammentario, senza coglierlo nella sua interezza, senza poterlo tenere a distanza. Non dispone di una base su cui capitalizzare i suoi vantaggi, prepararsi a espandersi e garantire un'indipendenza in rapporto alle circostanze. Il 'proprio' è una vittoria del luogo sul tempo. Al contrario in virtù del suo non luogo, la tattica dipende dal tempo, pronta a 'cogliere al volo' possibili vantaggi" (2005, p. 15)⁵⁴. Su questa distinzione egli fonda il suo approccio, aprendo uno spazio privilegiato allo studio delle tattiche.

⁵⁴ Roger Silverstone criticherà questo approccio dicotomico, sostenendo una processualità strutturale della vita quotidiana in cui "le strutture vengono simultaneamente accettate, sfruttate e contestate" (2000: 276).

Se Foucault aveva analizzato nei minimi dettagli gli effetti del potere sulla popolazione, un potere che indaga e assoggetta, sorveglia e punisce, addestra e costruisce il suo bersaglio attraverso le strategie disciplinari, de Certeau si interessa alle astuzie, le simulazioni, le trovate, gli inganni, in una parola le tattiche che i dominati mettono in atto per dare lo sgambetto alla disciplina. L'oggetto della ricerca di de Certeau è appunto il tentativo di individuare, nell'ambito della vita quotidiana, la "trama di un'antidisciplina" dispiegata dalla molteplicità di operazioni e pratiche tattiche.

Nella definizione del concetto di tattica confluiscono, dando forma ad una elaborazione critica originale, apporti pluridisciplinari, che vanno dalle ricerche di sociologi, antropologi e storici (dai quali emerge una teoria delle pratiche, fatte di "riti e bricolage, manipolazioni di spazi e attivazione di reti")⁵⁵, agli studi di etnometodologi e sociolinguisti (che "individuano le procedure delle interazioni quotidiane relative a modelli di aspettative, di contrattazione e improvvisazione propri del linguaggio comune")⁵⁶, fino ai contributi della semiotica, della filosofia della convenzione e della filosofia analitica, agli studi sul tempo⁵⁷, ma anche a suggestioni d'altro tipo, come *L'arte della guerra* in Cina (Sun Zu 1991), l'antologia araba *Il libro delle furbizie* (a cura di Khawam, 1980) e gli studi di Detienne e Vernant (1974) sulle astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia, espresse nel concetto di *métis*.

A questi riferimenti teorici egli associa un'affinata competenza linguistica e socio-linguistica. La sua "narrazione" procede infatti attraverso un gioco di omologie continuo fra il dire e il fare, fra le astuzie pratiche e gli artefici teorici, in cui di volta in volta le une servono a meglio esplicitare gli altri e viceversa. Pratiche quotidiane come parlare, leggere, circolare, fare la spesa e cucinare, diventano espressioni tattiche allorché aggirano l'ordine del discorso, tradiscono lo spazio tecnocraticamente costruito, giocano il vocabolario della lingua ricevuta e la sua sintassi costrittiva, insinuandovi interessi, bisogni e desideri del momento. Sono, secondo de Certeau, le rivincite dei deboli rispetto al potere costituito così come la retorica dei sofisti con le sue tecniche di aggiramento, seduzione e persuasione pretendeva, secondo la critica di Aristotile, di

⁵⁵ Vi compaiono, fra gli altri, studiosi come Mauss (1965); Lefebvre (1977); Goffman (1986); Bourdieu (2003); Boissevain (1974).

⁵⁶ I riferimenti principali sono qui Garfinkel (1987); Labov (1972); Fishman (1972); Sudnow 1972.

⁵⁷ Per l'ampio quadro dei riferimenti teorici dichiarati vedi specialmente de Certeau 2005, alle pp.11-12.

rendere più forte la posizione del più debole, mettendo “in scacco il potere utilizzando l’occasione” (p. 17) ⁵⁸.

L’occasione ha un ruolo determinante per il buon esito delle tattiche. Ed è qui che de Certeau fa riferimento alla *mètis* dei greci, fruendo, come già detto, della ricerca di Marcel Detienne e Jean-Pierre Vernant. Una ricerca che aggrega racconti non per scoprirvi tassonomie, metafore o significati nascosti, ma piuttosto per ri-citarli, allo stesso modo in cui Beethoven, quando qualcuno gli chiedeva il significato di un suo brano, rispondeva suonandolo. “Il racconto non esprime una pratica. Non si accontenta di dire un movimento. Lo compie. Lo si comprende pertanto se si partecipa alla danza” (p. 129). Così Detienne e Vernant raccontano le pratiche greche esponendo le storie greche nella varietà delle loro versioni, ripercorrendone tutte le traiettorie e le deviazioni e re-interpretandole come il pianista reinterpreta un brano musicale. L’esito della ricerca - una ricerca non estranea al fluire del suo oggetto, dove “il recitante ha l’andatura allegra delle sue favole” - è l’emergenza nei racconti di una reiterazione di trovate, stratagemmi, colpi di mano e trucchi vari che danno forma alla *mètis*. La *mètis* in definitiva costituisce un modello dinamico in cui si esprimono le astuzie dell’intelligenza degli antichi greci, dove confluiscono fiuto, sagacia, previsione, duttilità, dissimulazione, capacità di sbrogliarsela, attenzione vigile, senso dell’opportunità, abilità diverse e un’esperienza di lunga data. La caratterizzano le relazioni che intrattiene con “l’occasione”, la simulazione e l’invisibilità. “Da un lato essa conta e gioca sul ‘momento opportuno’ (il *kairos*): è una pratica del tempo. Dall’altro moltiplica le maschere e le metafore: è una defezione dal luogo proprio. Infine scompare nel suo atto stesso, come perduta in ciò che fa, senza uno specchio che la rappresenti (ri-presenti): non conserva un’immagine di sé” (p. 130). La *mètis* è la capacità di sfruttare l’occasione compiendo un atto che in un istante può trasformare la situazione a proprio vantaggio. Non può essere pianificata, ciò che è pianificato è lo spazio dell’altro, quello del potere organizzato, che utilizza procedure e pratiche strategiche. La sua è invece una pratica tattica, che non è autonoma, ma agisce al

⁵⁸ Chi ha esperienza di ricerca di campo conosce queste forme “d’invenzione del quotidiano” e trae conferma, dalle osservazioni di de Certeau, della dinamicità culturale. De Certeau mostra infatti un approccio particolare all’interno di un tema ampiamente discusso, quello della teoria dei giochi, dei processi strategici di interazione e innovazione, in cui confluiscono le riflessioni di studiosi come Lefebvre, Goffman, Bourdieu, Barth e altri, e su cui vedi, per un sintetico ma puntuale riferimento, Franco Lai, 2006, pp. 25-30.

momento opportuno allorché le circostanze esterne si dispongono in maniera favorevole. Utilizza un sapere che non è astratto e codificato, ma è una *memoria*, un accumulo di esperienze eterogenee che “calcola e prevede anche ‘le molte strade del futuro’ combinando le particolarità antecedenti o possibili ... il suo lampo brilla nell’occasione” (p. 131-132). E l’occasione si presenta nell’ambito delle contingenze emergenti nelle varie situazioni, essa va colta al volo, non può essere creata. L’esperienza di lunga data, quella dell’anziano, è vincente sull’irriflessività dei giovani, perché l’esercizio affina l’abilità di cui si nutre la *mètis*. L’anziano infatti, più del giovane, può fare affidamento sulla memoria, una memoria che non è il “reliquario” o la “pattumiera del passato”, ma un complesso di conoscenze che si attivano al momento giusto, che vengono messe all’opera grazie al configurarsi di circostanze favorevoli, che trae vantaggio da queste circostanze, che in un istante attraverso un tiro mancino può trasformare un ordine, un luogo, una situazione (p. 136). Essa funziona dunque, e in questo senso si mantiene viva, come una “risonanza delle circostanze”, più che registrare dei fatti, delle esperienze, essa risponde, come il pianoforte restituisce dei suoni al tocco delle dita (p. 137)⁵⁹. Si tratta di una risposta singolare, in cui opera un dettaglio, un frammento di memoria, ma che interviene con un gesto, una parola, una operazione talmente mirata da rovesciare la situazione. Essa rinvia al “modello del saper fare o della *mètis*, che, cogliendo l’occasione, non cessa di restaurare nei luoghi in cui i poteri si distribuiscono, l’insolita pertinenza del tempo” (p. 138).

A questa dinamica in cui si rapportano i luoghi del potere con i tempi dell’occasione, dell’improvvisazione e della “trasgressione della legge del luogo”, de Certeau dedica un’attenzione particolare quando tratta delle pratiche dei consumatori. Essi, egli osserva, si insinuano negli spazi organizzati della produzione e del consumo con “tracciati” propri, traiettorie indeterminate che tradiscono i percorsi organizzati del supermercato e dell’assetto urbano costruito, sfuggendo alle classificazioni e alle previsioni statistiche che controllano le dimensioni quantitative, il numero dei prodotti

⁵⁹ Questo mi pare renda bene il lavoro creativo delle arti del fare. Potrei trarre numerosi esempi dal mio campo di ricerca che è il mondo marinaro, a partire dal lavoro dei maestri d’ascia, che nel corso della costruzione delle barche operano interventi innovativi, per migliorarne la funzione o risparmiare tempo, risparmiare sui materiali, ecc. Forse non è un caso che il garbo, un modello per la costruzione delle barche tradizionali da pesca, nel Nord Sardegna venga indicato col termine ‘trabucchetto’. Sicuramente nel navigare questo gioco di abilità si esercita in maniera forte. Mettere in scacco con l’astuzia la tempesta, non è gioco da poco. Il mito di Ulisse, com’è noto, vanta l’astuzia come sua dote prioritaria.

consumati e la loro localizzazione, ma non i percorsi e i modi di utilizzazione di essi. Per leggere queste pratiche de Certeau introduce il concetto di “traiettoria”. Essa indica un movimento nello spazio, una successione di punti percorsi in una dimensione diacronica, ma se ne tratteggiamo la figura, otteniamo una planimetria che “trasforma la struttura *temporale* dei luoghi in una sequenza *spaziale* di punti. Si sostituisce così un grafico a una operazione. Un segno reversibile (che si legge nei due sensi una volta proiettato sulla carta) prende il posto di una pratica indissociabile da momenti singolari e da ‘occasioni’ e, come tale, irreversibile (non si risale nel tempo, non si ritorna nelle occasioni mancate). Abbiamo perciò una traccia anziché degli atti; una reliquia *in luogo* dei comportamenti, che è soltanto il loro resto, il segno del loro svanire E’ un ‘qui pro quo’, tipico delle riduzioni che deve effettuare una gestione funzionalista dello spazio per essere efficace. Bisogna ricorrere dunque ad un altro modello” (p. 71)⁶⁰. Questo modello è fornito dalla distinzione e definizione di strategie e tattiche. La strategia è l’organizzazione e la pianificazione di relazioni di potere sulla base di uno “spazio proprio”, visibile, autonomo, definito. Essa si basa su un sapere la cui forza di programmare e controllare deriva da un potere costituito e istituzionalizzato (come l’esercito, un’impresa, un’istituzione scientifica, il sistema produttivo e distributivo), che agisce sui propri bersagli in maniera inclusiva e costrittiva. Il *panopticon* di Bentham costituisce un caso esemplare di organizzazione di uno spazio sul quale si può esercitare un controllo totale attraverso uno sguardo continuo: “è una vittoria dello spazio sul tempo” (p. 72), perché l’ordine spaziale decide di qualsiasi possibilità o evento presente o futuro. La tattica, al contrario, non ha un luogo proprio, s’insinua nello spazio dell’altro, cogliendo al volo le circostanze favorevoli, l’occasione. E’ un’arma del debole, che non ha la possibilità di pianificare un’azione di resistenza nei confronti del potere, ma aspetta il momento opportuno per rovesciare una situazione sfavorevole a proprio vantaggio. Se le strategie puntano sullo spazio, le tattiche puntano sul tempo, sull’istante in cui intervenire a sorpresa “le strategie puntano sulla resistenza

⁶⁰ Le considerazioni di de Certeau, intorno alla trasformazione della struttura *temporale* dei luoghi in una sequenza *spaziale* di punti, costituisce uno stimolo critico da tenere presente nelle descrizioni etnografiche, tutte le volte che si è tentati di trasformare un’operazione di movimento in un grafico. Non si può trascurare di sottolineare, in questo caso, quanto va perduto dell’esperienza concreta degli attori. Mi sono trovata ad affrontare questo problema dovendo rendere in forma leggibile i sistemi di orientamento dei pescatori per trovare la rotta e la posizione in mare, problema che ho risolto graficamente, ma nel contempo dichiarandone l’inadeguatezza (Mondardini 1997, p. 224); ma vedi anche Jorion, 1983 p. 109.

che l'instaurazione di un luogo contrappone all'usura del tempo; le tattiche invece puntano su un'abile utilizzazione di quest'ultimo sulle occasioni che esso presenta e anche sui margini di gioco che introduce nelle fondamenta di un potere" (p. 75).

Mentre Bourdieu e Foucault (ma non di meno Geertz e Leroi-Gourhan) avevano sottolineato la forza di costrizione della società sugli individui, con la violenza simbolica il primo, con le procedure e le strategie disciplinari il secondo⁶¹, de Certeau va alla ricerca di possibilità di resistenza⁶² degli individui, sfruttando tutte le occasioni per dare lo sgambetto alla disciplina, si tratti dei modi di dire, modi di fare, di consumare e di camminare.

Allo specifico del camminare, e camminare per la città come pratica spaziale, de Certeau dedica una delle sue riflessioni più suggestive. Egli inizia con l'individuazione di due figure, voyeurs o podisti, che costituiscono, oltre che soggetti d'analisi, metafore intese a mostrare due modalità d'approccio, che potremmo indicare rispettivamente come sguardo dall'alto e sguardo dal basso. Accogliamo il suo invito ad osservare New York dal 110° piano del World Trade Center, "un'ondata di linee verticali" che si placa nel grigio azzurro del mare e nell'area verde del Central Park, accostando "gli estremi dell'ambizione e del degrado, le contrapposizioni brutali di razze e stili, i contrasti fra i palazzi edificati solo ieri e già ridotti a pattumiere, e le irruzioni urbane della luce che sbarrano lo spazio"(p. 143). Questo sguardo dall'alto, sguardo del voyeur, consente di cogliere parecchi indicatori dell'anima della città: quelli estetico-spaziali, offerti da un

⁶¹ Penso in particolare alla concezione della biopolitica, che a partire dalle analisi di Foucault - secondo il quale il termine fa "riferimento al modo con cui si è cercato, dal XVIII secolo, di razionalizzare i problemi posti alla pratica governamentale dai fenomeni specifici di un insieme di esseri viventi costituiti in popolazione: salute, igiene, natalità, longevità" (2005, p. 261) - continua ad alimentare gli approcci critici nelle scienze sociali. Vedi in particolare, entro l'ampia bibliografia esistente, Foucault 2005; Dreyfus e Rabinow (a cura di) 1989; Chomski e Foucault 2005; Agamben 1995.

⁶² Le critiche, mosse da più parti a de Certeau, sottolineano che queste tattiche dei deboli non hanno alcuna possibilità di apportare effettivi cambiamenti nella società, essendo dipendenti dall'occasione e dalla regola che intendono trasgredire (Frow 1991), penso tuttavia che la tensione utopica, nel rintracciare momenti di resistenza nei dettagli e nelle minute pratiche del quotidiano, possa costituire una valida premessa a quanto auspicato da Jean Comaroff, e cioè di prendere in considerazione, anche in casi drammatici come la condizione dei malati di AIDS, non solo le dimensioni di "nuda vita" e "nuda morte", ma anche le relazioni affettive, familiari e solidali, in definitiva ciò che nel quotidiano dà senso all'esistenza, traducendosi in contropolitica: "I movimenti che sono sorti in tutto il mondo in risposta all'HIV/AIDS mirano a rendere visibili e poi rovesciare gli effetti discriminatori che gli attuali rapporti di forza producono sui corpi ed esseri sofferenti" (2006, p. 64) .

universo che si libra nell'aria in un'atmosfera grigia, nata nell'incontro di materiali dominanti come il cemento, il vetro e l'acciaio; quelli economici, nei contrasti che evocano degrado e contraddizioni sociali; quelli, infine, di una temporalità che vive un presente "nell'atto di gettare l'acquisito e di sfidare il futuro". Una città di dissonanze dunque, che non sa invecchiare integrando la propria memoria, com'è invece secondo de Certeau il caso di Roma, che gioca su tutti i suoi passati. Chi osserva la città dall'alto può riflettere, classificare e comparare, sfugge alla presa della città, alla folla e al traffico delle strade, alle contingenze dei luoghi. Lo sguardo dall'alto aspira allo "sguardo divino", evoca l'occhio del potere del *panopticon* di Bentham, trascura il brulichio della gente e le sue occupazioni quotidiane, perché coloro che vivono quotidianamente la città stanno in basso.

Partendo da queste considerazioni de Certeau ci conduce verso un approccio critico nei confronti dei processi di razionalizzazione urbana e delle rappresentazioni di essi, degli studi di cartografi e urbanisti, i quali misconoscono le pratiche e i comportamenti degli abitanti, le esperienze singolari dei passanti. Le pratiche dei passanti sono estranee allo spazio geometrico e geografico, sono "pratiche dello spazio che rinviando ad una forma specifica di operazioni ('modi di fare'), a 'un'altra spazialità' (un'esperienza antropologica, poetica e mitica dello spazio e a una dipendenza opaca e cieca della città abitata. Una città *transumante* o metaforica, s'insinua così nel testo chiaro di quella pianificata e leggibile" (p. 146)⁶³.

New York rappresenta la figura emblematica dell'urbanesimo occidentale. In essa la pianificazione urbana opera attraverso uno sguardo dall'alto, che ignora le pratiche quotidiane degli abitanti. Ma come si è arrivati a questa separazione? A partire dal XVI secolo, ci spiega de Certeau, la necessità di amministrare la concentrazione urbana comporta l'articolarsi di un sapere che mette insieme la veduta prospettica (già presente nella visione pittorica a partire dal Medioevo), e lo sguardo al futuro (l'idea di progresso) che conduce alla trasformazione del *fatto* urbano nel *concetto* di città. E il concetto di città, traducendosi nella teoria (o utopia) della razionalità urbanistica,

⁶³ Di qui e dalle osservazioni che seguono possiamo trarre un contributo per la ricerca etnografica in ambiente urbano, ma cogliere anche evocazioni più ampie e complesse, degne di una riflessione a sé, valga per tutte il riferimento a Walter Benjamin (i. a. nella traduzione italiana 1998, 2000) e il dibattito che intorno a lui, in particolare sulla figura del flaneur, si rinnova in tutto il mondo, anche per una lettura del presente, su cui vedi Nuvolati 2006.

diventa operativo nella pianificazione urbana. La città si costituisce dunque come soggetto di potere, dotandosi di uno spazio *proprio* (l'organizzazione razionale può operare solo astraendo dai condizionamenti materiali e immateriali che la limiterebbero), e collocandosi in un *non-tempo*, dove “*strategie*”⁶⁴ scientifiche univoche, consentite da un piano che tiene conto di tutti i dati, devono sostituire le *tattiche*”⁶⁵ degli abitanti che approfittano delle ‘occasioni’ e attraverso questi colpi di mano, lapsus della visibilità, reintroducono ovunque le opacità della storia” (p. 147). Come nel modello del *panopticon* la pianificazione urbana opera secondo procedure strategiche, che classificano e separano, con l’inclusione di spazi, oggetti e funzioni, e l’esclusione, destinando in istituzioni apposite, anormalità, devianza, malattia e morte. Ma il sogno funzionalistico dell’ordine urbano, armonico alle strategie della produzione e del profitto, si scontra con le contraddizioni e gli squilibri sociali che esso produce. Nella vita urbana riaffiorano, attraverso astuzie, stratagemmi, improvvisazioni e invenzioni varie, gli “espedienti di un potere senza identità”, le tattiche dei deboli che aspettano l’occasione per trarre qualche vantaggio da circostanze favorevoli. La città si degrada denunciando il fallimento della razionalità funzionalistica e del potere che l’ha pianificata e organizzata. Ma, come denuncia de Certeau, i “ministri del sapere”, che non cessano di operare all’interno di questa razionalità, hanno sostituito l’idea del progresso con quello della catastrofe, e piuttosto che riconoscere il fallimento delle loro teorie, “trasformano l’infelicità delle loro teorie in teorie dell’infelicità”.

De Certeau, dal canto suo, intende invece situarsi su un’altra posizione. In continuità, ma anche rovesciando dichiaratamente l’analisi di Foucault sulle procedure delle strutture di potere, egli sceglie un’altra via: “analizzare le pratiche minute, singolari e plurali, che un sistema urbanistico doveva gestire o sopprimere e che invece sopravvivono al suo deperimento; seguire il pullulare di queste procedure che, ben lungi dall’essere controllate o eliminate dall’amministrazione panottica, si sono rafforzate grazie a una proliferante illegittimità, sviluppandosi e insinuandosi fra le maglie delle reti di sorveglianza e combinandosi secondo tattiche illeggibili ma stabili al punto da costituire sistemi di regolazione quotidiana e forme di creatività surrettizia nascoste soltanto dai dispositivi e dai discorsi oggi disorientati, dell’organizzazione osservatrice”

⁶⁴ Corsivo mio

⁶⁵ Corsivo mio

(p.149). Mentre Foucault, come s'è visto⁶⁶, aveva analizzato i dispositivi, le procedure tecniche, gli interventi di dettaglio, architettonici e visivi attraverso i quali si era instaurata la struttura disciplinare, de Certeau si interessa agli *usi dello spazio*, al lato in cui si può obbedire ma anche trasgredire agli apparati che producono lo spazio disciplinare.

Dopo aver chiarito la sua prospettiva d'indagine de Certeau passa ad analizzare le pratiche pedonali. Camminare per la città, egli osserva “esprime uno stile di apprensione tattile e di appropriazione cinestetica”, e si traduce in una organizzazione dello spazio che costituisce “la trama dei luoghi”. I percorsi dei passanti possono essere tradotti in tracce, ma i tracciati non riproducono l'atto del passare. Il tracciato dei percorsi si situa in un “non tempo” che elude l'esperienza del camminare, le soste, l'affrettarsi, l'osservare le vetrine, il ritornare sui propri passi, “la traccia si sostituisce alla pratica”. La traccia consente la leggibilità dei percorsi ma perde l'esperienza vissuta⁶⁷.

La sua analisi critica viene ulteriormente raffinata ricorrendo all'omologia⁶⁸ fra le esperienze del camminare e del parlare, da cui scaturiscono le identificazioni di “enunciazioni pedonali” e “retoriche podistiche”. “L'atto del camminare, egli scrive, sta al sistema urbano come l'enunciazione (lo *speech act*, ovvero l'atto locutorio) sta alla lingua o agli enunciati proferiti” (p. 151). Passa quindi ad analizzarne le modalità operazionali, dove il camminare è un'appropriazione del sistema topografico come il parlare è un'appropriazione della lingua; è una realizzazione spaziale del luogo come l'atto locutorio è la realizzazione sonora della lingua; implica una relazione con lo spazio così come il parlare implica una relazione fra locutori (p. 151)⁶⁹. Rispetto al sistema spaziale “l'enunciazione pedonale” si caratterizza per la moltiplicazione delle possibilità all'interno dei percorsi consentiti e di quelli interdetti: il pedone può scegliere se seguire le indicazioni dell'ordine spaziale stabilito oppure, all'interno di

⁶⁶ Vedi il capitolo precedente.

⁶⁷ Vedi la nota 61. Ritorna qui il problema delle difficoltà di condividere l'esperienza dell'altro, un tema che ho incontrato riflettendo sull'esperienza del dolore (2005, pp. 26-28) e su cui vedi specialmente Dilthey 1974; Bruner 1986; Turner 1986.

⁶⁸ In questo caso per la verità egli parla di “parallelismo fra l'enunciazione linguistica e quella pedonale”, p. 153, mentre il termine omologia fra le figure verbali e quelle dei percorsi pedonali compare a p.155.

⁶⁹ Il riferimento è qui Emile Benveniste 1985 (ed. or. 1974).

esso, trovare deviazioni, scorciatoie, trasgredire i divieti. (p.153). Se l'enunciazione pedonale mostra una varietà di possibilità nell'appropriazione dello spazio, la "retorica podistica" ne rivela le figure e gli stili particolari. Stile e uso si riscontrano sia nel parlare che nel camminare, insieme essi caratterizzano i modi di fare, ma mentre l'uso rinvia ad una norma, ad un codice, lo stile rinvia al trattamento singolare del simbolico. Similmente ai giochi linguistici "il gesto del camminare gioca con le organizzazioni spaziali, per quanto panottiche esse siano: non è loro estraneo (non ha luogo altrove) né conforme (non ne trae la sua identità). Vi crea un'ombra e un equivoco. Vi insinua la molteplicità dei suoi riferimenti e delle sue citazioni (modelli sociali, usanze culturali, coefficienti personali). E' esso stesso l'effetto di incontri e di occasioni successive che non cessano di alterarlo e di farne il blasone dell'altro, ovvero il propagatore di ciò che sorprende, attraversa o seduce i suoi percorsi. Questi diversi aspetti instaurano una retorica. E anzi la definiscono" (p. 155-156). De Certeau mostra qui di riconoscere non più un parallelismo, ma una omologia fra le figure verbali e le figure dei percorsi pedonali, così da applicare le stesse caratteristiche all'uno o all'altro campo semantico. Può parlare allora di "fraseggio spaziale", "metamorfosi stilistica dello spazio" e così via. Ciò che qui interessa particolarmente è come il pedone si pone rispetto allo spazio razionalmente organizzato e definito della città. E qui il nostro autore ricorre anche all'analogia con le figure oniriche. Il pedone insomma si muove da un luogo che non è il proprio, e crea un non-luogo nel suo passare, quasi alla ricerca di un luogo proprio, di una identità che la città gli offre solo nominalmente in quanto altra rispetto a quella che disegna attraverso i suoi percorsi. Perché questi percorsi, anche se fossero tracciati, non potrebbero mostrare l'esperienza del passare, l'esperienza vissuta dai passanti, il loro stile personale. Anzi, nel momento stesso in cui vengono segnati, nella forma di una traccia, linea astratta reversibile, perdono la direzionalità a senso unico guidata dalla traiettoria, la temporalità unica e irripetibile in cui si iscrive la pratica spaziale⁷⁰.

⁷⁰ Ognuno può sperimentare che anche nei percorsi più abitudinari l'esperienza del camminare cambia con le stagioni, il sole o la pioggia, la luce e l'ombra, le vetrine, le soste, gli attraversamenti e i percorsi alternativi. Talora in un ascolto di straforo (per usare un termine caro a de Certeau) di qualcuno che parla al telefonino, si può cogliere l'indicazione del luogo, come risposta al "dove sei" dell'altro, dove compare il nome della via, ma anche ulteriori specificazioni, come "sono davanti al bar", oppure un riferimento a cui si collega una storia: "quì c'era una merceria...". Tutto questo scompare quando guardiamo il percorso nella pianta della città.

Nomi e simboli costituiscono un altro aspetto in cui si iscrive l'esperienza del camminare. De Certeau più che sui monumenti della città si sofferma sui nomi propri delle strade e delle piazze. I suoi riferimenti sono le vie e le piazze di Parigi. Qui egli analizza come a fronte della ragione tecnocratica e funzionalista che attraverso l'attribuzione dei nomi gerarchizza e ordina semanticamente la superficie della città, operando "sequenze cronologiche e legittimazioni storiche", di fatto proprio attraverso i nomi crea una rarefazione degli spazi, entro cui si insinuano i significati plurimi che assegnano loro i passanti. Questi giocano coi nomi dei luoghi in base a riferimenti personali che possono produrre uno scollamento fra i nomi e i luoghi che essi dovevano definire. Inseriscono nei luoghi dei non-luoghi, li trasformano in "passaggi"⁷¹. "Strana toponimia, scollata dai luoghi, che plana sopra la città come una geografia nebulosa di 'senso' in attesa e ispira le deambulazioni fisiche: *Place de l'Etoile, Concorde, Poissonnière* ... Queste costellazioni mediano delle circolazioni: stelle che orientano gli itinerari" (p. 160). In questa dimensione i nomi di luogo, ribadisce de Certeau, lasciando aperta la possibilità di una appropriazione personale, consentono l'abitabilità dello spazio urbano, insediandovi viaggi, memorie e sogni singolari. Si tratta di una abitabilità che essi condividono con i discorsi, i racconti e le leggende urbane. Questi tuttavia sono ormai relegati nei recessi dei quartieri e delle case, sempre più sopraffatti dal "rumore dei media" che operano, come la Città, in termini anonimi e globalizzanti. Riferimenti, frammenti di memoria possono ancora emergere dai luoghi in un lampo improvviso e momentaneo, a mostrare che i luoghi sono essi stessi "storie frammentarie e ripiegate, passati sottratti alla leggibilità da parte di altri, tempi accumulati che possono dispiegarsi, ma sono là come racconti in attesa e restano allo stato di scarti, di simbolizzazioni incistate nel dolore o nel piacere del corpo" (p. 165), e tuttavia pronti, in circostanze favorevoli, a sfidare i calcoli del pianificatore nelle pratiche spaziali di chi li abita o li attraversa.

Le pratiche dello spazio, secondo de Certeau, sono precedute o seguite dal racconto. Il racconto, dal canto suo, è sempre racconto di viaggio, "un'esperienza dello spazio". Ma ciò che interessa il nostro autore è l'esperienza narrativa dello spazio. Contrariamente alla prassi tradizionale seguita in ambito linguistico dove si analizzavano prima i sistemi linguistici e poi le esecuzioni della lingua, egli intende

⁷¹ In tema di passaggi il riferimento più rilevante è Benjamin 2000.

privilegiare le azioni narrative rispetto alle strutture narrative, a cui tuttavia riconosce “il valore di sintassi spaziale”. In quanto tali esse regolano le descrizioni delle relazioni fra i luoghi, le indicazioni dei modi per raggiungerli o attraversarli e le modalità di rapportarsi ad essi. Per l’analisi dello spazio come racconto sono numerosi, forse troppi, gli studi a cui de Certeau fa riferimento⁷². Ciò che qui interessa è quello che nella sua analisi consente di affinare la sensibilità per la ricerca antropologica su come gli uomini, nel contesto storico in cui vivono o si muovono, si appropriano dello spazio (o lo subiscono), lo percepiscono, lo pensano e ne parlano⁷³. A questo scopo la riflessione di De Certeau sulle “azioni narrative” che riguardano i luoghi sono stimolanti in quanto, com’egli afferma, “permetteranno di precisare alcune forme elementari delle pratiche organizzatrici dello spazio: la bipolarità ‘mappa’ e ‘percorso’, le procedure di delimitazione o di ‘circostrizione’ e le ‘focalizzazioni enunciative’ (ovvero l’indice del corpo nel discorso) (p. 175).

Una prima considerazione è l’identificazione delle nozioni di spazio e luogo⁷⁴. Un luogo è “una configurazione istantanea di posizioni”, l’ordine in cui degli elementi sono disposti, circoscritti in maniera autonoma e in rapporto tra loro. Esso ha come caratteristica la stabilità, vi domina la legge del “luogo proprio”. Lo spazio, di contro, riguarda le operazioni di movimento, è caratterizzato da direzioni e velocità, vi domina la categoria del tempo. “Lo spazio sarebbe rispetto al luogo ciò che diventa la parola quando è parlata”, colta nel momento dell’esecuzione. In definitiva sono le pratiche che definiscono lo spazio, “lo spazio è un luogo praticato”. I camminatori trasformano in spazi i luoghi definiti dalla pianificazione urbana (p. 176).

Nella definizione delle nozioni di spazio e luogo c’è un riferimento dichiarato a Merlau-Ponty, che nella *Fenomenologia della percezione* aveva operato una distinzione

⁷² Anche in tema di spazio e racconto egli attinge da più fonti specialistiche, come la semantica dello spazio, la psicolinguistica della percezione, la sociolinguistica delle descrizioni di luoghi, la fenomenologia dei comportamenti organizzatori di “territori”, l’etnometodologia degli indici di localizzazione nella conversazione e un approccio semiotico che concepisce la cultura come metalinguaggio spaziale (pp.174-175).

⁷³ Si tratta di aspetti importanti da rilevare, da cui ci si può aspettare la messa alla prova del filo conduttore di questa riflessione, centrata fra radici e strade, ma anche per la verifica etnografica della varietà dei fenomeni di deterritorializzazione e riterritorializzazione, su cui vertono gli studi antropologici dei processi migratori.

⁷⁴ Le nozioni di spazio e luogo verranno ulteriormente approfondite con la lettura dei testi di Marc Augé.

fra “spazio geometrico” e “spazio antropologico”, dove lo spazio antropologico, nell’ambito di una prospettiva fenomenologia, indica lo spazio esistenziale, la relazione dell’uomo col mondo. Nell’accezione di de Certeau la definizione di spazio e luogo sembra orientarsi in maniera più circoscritta, focalizzando rispettivamente il movimento e la stabilità, attraverso l’identificazione delle azioni di soggetti storici (pratiche spaziali colte nella loro istantaneità che si perde nel momento in cui si limitano a lasciare delle tracce), e degli oggetti che, invece, si limitano ad “essere là”, appunto nella dimensione del luogo.

Queste due dimensioni, ci dice de Certeau, si riscontrano anche nei racconti. C’è nei racconti un lavoro che “incessantemente trasforma i luoghi in spazi o gli spazi in luoghi”, passando dalla descrizione panoramica in cui tutto è immobile, a quella che mostra un susseguirsi accelerato di operazioni spaziali, come nei romanzi polizieschi (p. 177).

Per esaminare come si combinano nei racconti identificazioni di luoghi ed esecuzioni di spazi, de Certeau introduce l’analisi di “mappe” e “percorsi”, a partire da una ricerca condotta da Charlotte Linde e William Labov (1975) su descrizioni di appartamenti raccolte a New York. In queste descrizioni i due studiosi avevano individuato due tipi di operazioni indicate appunto nei termini di mappa e percorso. La prima era di tipo statico, come ad esempio, “accanto alla cucina c’è la camera delle ragazze”, la seconda era invece di tipo dinamico, “volti a destra ed entri nel soggiorno”. Le descrizioni del tipo mappa ricorrevano solo per il tre per cento, mentre tutte le altre erano del tipo percorso⁷⁵, privilegiando, piuttosto che il *vedere* (che nella prospettiva di de Certeau esprime una conoscenza dell’ordine dei luoghi), *l’andare*, (ossia l’indicazione di azioni spazializzanti). Nei racconti quotidiani, si tratti di descrivere appartamenti, strade e luoghi in genere, coesistono indicatori di percorso e indicatori di mappa. Si tratta allora di individuare “il rapporto fra l’itinerario (una serie discorsiva di operazioni) e la mappa (una messa in piano totalizzante delle osservazioni) ovvero fra

⁷⁵ Una prova analoga, condotta con 20 studentesse del corso di laurea in Programmazione e coordinamento dei servizi educativi e formativi, nell’aa. 2006/07, ha mostrato invece la prevalenza della mappa. Le studentesse erano state intervistate singolarmente. La prova comunque non aveva ambizioni di ricerca (per cui avremmo dovuto individuare campioni più numerosi e soprattutto differenti, a fini comparativi) ma voleva essere soltanto un’operazione didattica, propedeutica alla presentazione della ricerca di Linde e Labov e alle riflessioni di de Certeau.

due linguaggi simbolici e antropologici dello spazio, due poli dell'esperienza. Sembra che, dalla 'cultura' comune al discorso scientifico, si passi dall'uno all'altro" (p. 179). Infatti, sulla base delle descrizioni di appartamenti di Linde e Labov e altri racconti quotidiani con riferimento a luoghi e strade, de Certeau sostiene che le rappresentazioni spaziali dei percorsi prevalgono su quelle di mappa e tuttavia le due dimensioni sono fra loro imbricate, nel senso che la descrizione di un percorso segna e "autorizza" dei luoghi, dando forma alla struttura dei racconti di viaggio, dove la catena delle operazioni spazializzanti produce una rappresentazione di luoghi e implica un ordine locale. Inoltre, operando un confronto fra la combinazione di percorsi e mappe nei racconti quotidiani e quella che si è andata formando storicamente nelle rappresentazioni letterarie e scientifiche dello spazio, egli nota come, in parallelo alla nascita del discorso scientifico moderno (XV-XVII secolo), la configurazione della mappa geografica si è andata via via distaccando dagli itinerari che ne costituiscono il presupposto. Le prime carte medievali rappresentano gli itinerari che corrispondono alle pratiche del pellegrinaggio e si traducono in tracciati rettilinei che segnano tappe (paesi o città dove fermarsi per riposare, alimentarsi, ecc.), misurate in giorni di cammino. Ciò che vi prevale è l'indicazione del percorso. Successivamente le carte si liberano a poco a poco delle pratiche che le producono, eliminando le raffigurazioni pittoriche che vi facevano riferimento, e associando i dati ricevuti dalla tradizione (gli studi geografici) a quelli dell'osservazione (studi cartografici e portolani), diventano rappresentazioni spaziali astratte, dove l'esperienza della pratica dei luoghi è scomparsa a vantaggio del sapere geografico. Rispetto alle descrizioni dei racconti quotidiani il sapere geografico presenta un quadro rovesciato. E la differenza fra le due descrizioni, sottolinea de Certeau, non riguarda solo la presenza o l'assenza delle pratiche, "ma il fatto che le mappe, costituite come luoghi propri in cui *esporre i prodotti* del sapere, formino quadri di risultati *leggibili*. Le descrizioni dello spazio esibiscono al contrario le operazioni che permettono, in un luogo vincolante e non 'proprio' (p. 181), azioni dell'abitare e del vivere, pratiche di spazio singolari, all'interno di un ordine imposto. I racconti operano dunque sui luoghi e in quanto tali delimitano territori, creano confini e definiscono spostamenti. Nei documenti giuridici, ad esempio, si riscontrano genealogie di luoghi che fondano spazi circoscritti, con funzioni di apertura o di chiusura. Il rito a sua volta, in qualità di narrazione gestuale delimita campi d'azione, definendone accessi ed

interdetti. Il racconto in definitiva gioca liberamente sui luoghi, iscrivendovi spazi di adesione o trasgressione, statuendo barriere e aperture, congiungendo o separando territori, esplicitando situazioni di conflitto in cui si confrontano potere e resistenza. I bersagli della riflessione di Michel de Certeau risultano essere in definitiva le relazioni di potere, ma contrariamente a Foucault che si concentra sulle “strategie” sottili e totalizzanti istituzionali, di cui gli individui risultano vittime, se pure non senza la possibilità di resistenza, egli va puntigliosamente alla ricerca delle occasioni del quotidiano in cui le persone possono mettere in opera le proprie “tattiche”.

Ancor oggi *L'invenzione del quotidiano*, per la pluralità dei riferimenti disciplinari e la vasta erudizione del suo autore, non cessa di ispirare studi e ricerche in un'ampia gamma disciplinare che va dall'antropologia alla sociologia e a varie specializzazioni di ambito linguistico. Ma non mancano i rilievi critici: da un lato si sostiene che gli interventi tattici a cui fa riferimento de Certeau sono troppo fragili per costituire una vera resistenza alle strategie di potere, e in quanto tali non costituiscono uno strumento reale che possa in qualche modo contribuire al mutamento delle condizioni sociali di disuguaglianza⁷⁶; dall'altra, sul piano scientifico, si rileva che l'eccesso di erudizione è andata a svantaggio dell'unitarietà concettuale necessaria per confluire in una dimensione disciplinare ben definita⁷⁷. Ma uno sguardo poliedrico può costituire anche un vantaggio, in specie in ambito antropologico. Nello specifico dell'antropologia i suoi contributi appaiono rilevanti soprattutto nei lavori di Marc Augé, che tuttavia li rielabora in maniera originale.

⁷⁶ Vedi la rassegna di Davide Borrelli nella *Postfazione* alla traduzione parziale del libro, seconda edizione, 2005, pp. 285-310.

⁷⁷ Vedi ad esempio Lamon 1987, cit. in Borrelli 2005, p. 289.

6. Luoghi e non luoghi

Se come s'è visto esiste uno stretto legame fra Foucault e de Certeau, altrettanto può dirsi di de Certeau e Marc Augé per quanto riguarda l'approccio alle dimensioni culturali dello spazio, un fatto che emerge chiaramente, e peraltro è ripetutamente dichiarato, nel breve e fortunatissimo saggio di Marc Augé, *Nonluoghi*⁷⁸.

Il saggio si apre con una questione teorico-metodologica che riguarda la legittimità dello “sguardo da vicino”, dove l'autore si interroga, in relazione alla tradizione dell'etnologia francese che ha praticato prevalentemente lo “sguardo da lontano”⁷⁹, su quali basi fondare lo studio antropologico del mondo contemporaneo. A giustificare lo “sguardo da vicino” non sarebbe, come taluni hanno osservato⁸⁰, la sparizione dell'oggetto di studio localizzato in luoghi lontani, ma piuttosto le trasformazioni accelerate del mondo contemporaneo che inducono l'antropologo ad “una riflessione rinnovata e metodica sulla categoria dell'alterità”. L'antropologia, sostiene Augé, è sempre stata un'antropologia del qui e ora, perché le ricerche di campo sono state condotte ovunque da qualcuno nel momento in cui era presente nel luogo della ricerca. In questo senso la ricerca antropologica non può essere differenziata in base al luogo in cui viene svolta, non c'è un'antropologia del qui e una dell'altrove, ma la riflessione va orientata in relazione al metodo e all'oggetto. Se in ogni caso la prospettiva antropologica esige, da un punto di vista empirico, il contatto diretto con interlocutori locali, e, dal punto di vista dell'elaborazione teorica, la generalizzazione e la

⁷⁸ L'edizione originale è apparsa a Parigi nel 1992 nell'edizione di Seuil e la traduzione italiana nel 1993, edita da Eléuthera. Ricordo qui che *L'invenzione del quotidiano* di de Certeau era apparsa, edita da Gallimard, nel 1990.

⁷⁹ In proposito vedi C. Levi-Strauss, *Lo sguardo da lontano*, 1984 (ed. or. 1983), ma il tema era in discussione in quel periodo in Francia e negli altri paesi già da una decina d'anni, vedi ad esempio il convegno *Nuove vie dell'etnologia della Francia* tenuto a Tolosa nel 1982, e quello su *Antropologia sociale ed etnologia della Francia*, tenuto a Parigi, al Museo di Arti e Tradizioni popolari nel 1987, di cui si possono vedere gli Atti in Martin Segalen (a cura di) *L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Presses du CNRS, Parigi, 1989.

⁸⁰ Augé si riferisce qui a Louis Dumont (1987).

comparazione, allora, osserva Augé, “la questione che si pone in primo luogo a proposito della contemporaneità vicina non è di sapere se e come si possa condurre un’inchiesta su un insediamento periurbano, un’impresa o un club di vacanze (bene o male ci si riuscirà), ma di sapere se vi sono aspetti della vita sociale contemporanea che appaiono oggi come idonei ad una ricerca antropologica - proprio come le questioni della parentela, del matrimonio, del dono e dello scambio, ecc. si sono imposte in un primo tempo all’attenzione (come oggetti empirici), poi alla riflessione (come oggetti intellettuali) degli antropologi dell’altrove” (p. 20). La legittimazione di un’antropologia della contemporaneità in area occidentale riguarda dunque la problematizzazione dell’oggetto: si tratta evidentemente di reperire nuovi oggetti, di abordare nuovi terreni empirici⁸¹. Ma questo è diventato improrogabile a fronte delle trasformazioni accelerate del mondo contemporaneo che richiedono un ripensamento della categoria dell’alterità, quale “oggetto intellettuale” di base della ricerca antropologica (pp. 24-27).

Queste trasformazioni si esplicitano, secondo Augé, in tre dimensioni, identificabili come eccesso di tempo, eccesso di spazio ed eccesso di individualismo. Sono queste tre figure, figure dell’eccesso, che connotano la “surmodernità”. *Antropologia della surmodernità* è appunto il sottotitolo del saggio.

Quanto all’eccesso di tempo Augé ci induce a riflettere su come nel mondo contemporaneo la sovrabbondanza di avvenimenti si traduca in una difficoltà di identificarne il senso. La necessità di comprendere la molteplicità degli eventi più disparati del presente, crea uno scollamento con gli eventi del passato, così che l’uno e l’altro perdono di significato. L’idea di un concatenamento causa-effetto, che in passato si associava al tema e utopia del progresso, è caduta non solo per le esperienze negative della storia, i due conflitti mondiali, l’olocausto, ecc., ma soprattutto per il prevalere, nella contemporaneità, della sincronia sulla diacronia, ossia del fatto che si è troppo pressati dagli accadimenti dell’oggi per poter individuare la causa di essi, dar loro un senso (pp. 27-33).

Quanto all’eccesso di spazio egli nota come le conquiste spaziali abbiano comportato un restringimento del nostro pianeta, un mutamento di scala che si

⁸¹ Ad esempio la categoria di genere si è imposta di recente come “oggetto intellettuale” in ambito antropologico, benché fossero numerose le ricerche sul ruolo delle donne, già dagli studi di Margaret Mead. Per una ricostruzione del dibattito intorno alla elaborazione del concetto di genere vedi Mila Busoni, 2000, in particolare le pp. 21-28.

sperimenta se lo si guarda nella dimensione delle foto che arrivano dai satelliti; ma un mutamento di scala riguarda anche la relazione coi luoghi sulla terra, dove la tecnologia dei trasporti aerei e terrestri ha trasformato le esperienze e le categorie del lontano e del vicino, per cui le capitali europee distano ormai ad un'ora di viaggio l'una dall'altra. Ad avvicinare i luoghi lontani, inoltre, provvedono i mezzi di comunicazione di massa, attraverso i quali assistiamo istantaneamente ad avvenimenti che accadono in paesi un tempo pensati come lontanissimi, mentre ci rendono "falsamente" familiari i personaggi politici e le stars mondiali del cinema e dello sport. Questa "sovrabbondanza spaziale", suggerisce Augé, costituisce un universo di riconoscimento fittizio, che sostituisce gli universi simbolici e cosmologici che gli etnologi hanno riportato come universi di riconoscimento del mondo tradizionale. "L'etnologia si è per lungo tempo preoccupata di ritagliare nel mondo degli spazi significanti, delle società identificate con culture concepite esse stesse come totalità piene: universi di senso all'interno dei quali gli individui e i gruppi che ne sono solo un'espressione si definiscono in rapporto agli stessi criteri, agli stessi valori e alle stesse procedure di interpretazione" (p. 35). Un approccio ideologico alla cultura che la surmodernità supera e relativizza, sollecitando gli studiosi a misurarsi con fenomeni nuovi, a "reimparare a pensare lo spazio"(p. 37).

L'eccesso di individualismo, infine, riguarda il processo di soggettivizzazione della produzione di senso, indotta soprattutto dall'enfasi con cui l'apparato pubblicitario e politico si concentra sulle libertà individuali, creando l'illusione della differenziazione e dell'autonomia. Secondo Augé soffre di eccesso di individualismo anche la versione postmoderna dell'antropologia, che identifica la cultura come testo, dove il testo va a coincidere con la descrizione etnografica, e passando poi dal testo all'autore, approda ad uno sterile riduttivismo. Egli contrappone a questa posizione il lavoro di de Certeau, che, come s'è visto, ha indagato sulle astuzie del fare quotidiano, analizzando i comportamenti individuali, in specie nell'uso personale dello spazio urbano, ma esplorando i comportamenti degli individui medi, fornisce contributi di conoscenza sulla media degli individui. Il metodo di de Certeau procede dunque dal concreto all'astratto, ossia, per usare il linguaggio di Augé, passa dall'oggetto concreto all'oggetto intellettuale. Egli concorda dunque con de Certeau sulla necessità di volgere l'attenzione ai fatti della singolarità: "singolarità degli oggetti, singolarità dei gruppi o delle appartenenze, ricomposizione dei luoghi, singolarità di tutti gli ordini che

costituiscono il contrappunto paradossale delle procedure relazionali, di accelerazione e dislocazione, a volte troppo facilmente riassunte in espressioni quali ‘omogeneizzazione o mondializzazione - della cultura’ ”(p. 40). E propone, per un’antropologia della contemporaneità, pur senza trascurare il metodo, di concentrarsi sull’oggetto e di identificare le trasformazioni che hanno interessato i modi di pensare l’identità e la relazione, trasformazioni che appunto caratterizzano la surmodernità, e cioè la sovrabbondanza di avvenimenti, la sovrabbondanza spaziale e l’individualizzazione dei riferimenti (p. 41).

La dimensione spaziale non cessa dunque di costituire un riferimento efficace per la ricerca antropologica, a patto che la si individui come oggetto concreto nel mondo contemporaneo e la si ricostituisca come oggetto intellettuale.

L’approccio tradizionale, secondo Augé, vede “indigeni” ed etnologo accomunati dalla condivisione di una visione fantasmatica, quella che attribuisce al luogo il senso di appartenenza e identità: i primi rivendicano come proprio un luogo, dove operano quotidianamente (trasformandolo col proprio lavoro, stabilendovi confini, difendendolo, praticandovi rituali, ecc.), sulla base di racconti di fondazione, miti e imprese di conquista che ne legittimano l’appropriazione; il secondo, basandosi sui riferimenti visibili di organizzazione territoriale, finisce, quale “il più esperto” degli indigeni, con l’identificare coloro che studia con lo spazio a cui essi hanno dato forma. E siccome il dispositivo spaziale esprime l’identità del gruppo, unificandolo e ancorandolo al luogo, l’etnologo è tentato di identificare il gruppo localizzandolo nello spazio e nel tempo. Qui, secondo Augé, si assiste da un lato alla “tentazione della totalità”, e il riferimento è a Marcel Mauss, il quale tuttavia nel suo concetto di fatto sociale totale (1966: 306) includeva sia le dimensioni istituzionali che quelle individuali, nella convinzione che, nella società arcaica, l’uomo medio coincidesse con la media degli individui; dall’altro, in una versione del culturalismo americano, alla tentazione della concezione della cultura come testo, il cui limite consiste nel sostantivare le singole culture, col rischio di ignorarne le dinamiche storiche, le connessioni relazionali e la complessità delle dimensioni individuali. Resta il fatto che l’organizzazione dello spazio e la sua simbolizzazione costituiscono pratiche sociali in cui gli individui si riconoscono come gruppo e si situano come individui, interpretando - una illusione da cui non è esente neppure l’etnologo - come ordine spaziale ciò che è invece un ordine sociale. Augé

chiama luogo antropologico “questa costruzione concreta e simbolica dello spazio che da sola non potrebbe rendere conto delle vicissitudini e delle contraddizioni della vita sociale, ma alla quale si riferiscono tutti coloro ai quali essa assegna un posto, per quanto umile o modesto questo possa essere. Inoltre, è proprio perché ogni antropologia è antropologia dell’antropologia degli altri, che il luogo, il luogo antropologico, è simultaneamente principio di senso per coloro che l’abitano e principio di intelleggibilità per colui che l’osserva” (p. 51).

E l’osservazione antropologica dei luoghi trae la sua legittimità proprio dal fatto che essi sono investiti di senso da coloro che li abitano. Nella letteratura antropologica possiamo vantare esempi illustri, a partire dalla casa cabila analizzata da Bourdieu, già precedentemente esplorata, quale esempio di iscrizione nello spazio della relazione asimmetrica di genere, l’organizzazione sociale dualista del villaggio bororo descritta da Levi-Strauss⁸² e la dimensione sociale e religiosa che riflette l’insediamento kanako della Nuova Caledonia descritto da Leenhardt⁸³. In ogni caso l’ordine spaziale incorpora un ordine sociale che prescrive possibilità, prescrizioni e interdetti in relazione allo status sociale, alle classi d’età e di genere. Il luogo di nascita, ci ricorda Augé, “obbedisce alla legge del ‘proprio’ (e del nome proprio) di cui parla Michel de Certeau”. Non a caso il luogo di nascita viene riportato come uno dei riferimenti di riconoscimento nel documento istituzionale di identità. Per questo suo carattere istituzionale il luogo di nascita obbedisce alla legge del “proprio”, gli individui che fossero allontanati alla nascita (o per scelta personale) potrebbero non riconoscersi in

⁸² Il villaggio bororo, nella descrizione di Levi- Strauss, presenta una configurazione circolare, attraversata da un diametro che divide la popolazione in due gruppi, i Cera e i Tugaré. La divisione spaziale riflette dimensioni sociali plurime: ogni nuovo nato appartiene alla metà di appartenenza della madre e può contrarre matrimonio solo con un membro dell’altra metà; in occasione di feste e rituali, le due metà collaborano, e, in caso di lutto, i funerali di un Cera sono a carico dei Tugaré e viceversa (1996, pp. 208- 209). Ulteriori suddivisioni spaziali corrispondono ad altrettante relazioni di scambio e reciprocità.

⁸³ Fra i Kanaki della Nuova Caledonia (Leenhardt 1947) è il genere la categoria dominante dell’organizzazione spaziale. Se si osserva il villaggio kanako si nota infatti una disposizione spaziale marcata dalla separazione maschile e femminile, ma anche la superiorità del prestigio maschile: in capo al villaggio si trova la casa degli uomini a cui si accede attraverso un ampio viale centrale fra le case delle famiglie, mentre alle donne è riservata la capanna della famiglia e un percorso secondario (Leroi-Gourhan, 1977, II vol., p. 375). Come ha osservato Busoni “Il genere funziona come una dimensione organizzatrice dello spazio, delle attività delle colture e di ogni altro elemento della vita. Sono femminili la terra che nutre, l’acqua e le cose umide, il taro e la canna da zucchero, la luna e la notte con il suo colore nero. Sono maschili il vento, l’igname, il fuoco e le cose secche, il sole con il suo colore rosso” (2000, p. 28).

esso, ma per gran parte di coloro che vi sono cresciuti esso è vissuto come identitario. Detto altrimenti, seguendo Augé, esso è un luogo antropologico, e dei luoghi antropologici condivide le caratteristiche: “Questi luoghi hanno almeno tre caratteri comuni. Essi si vogliono (li si vuole) identitari, relazionali e storici” (p. 52).

La concezione del luogo di Augé, come si chiarirà procedendo nella lettura del testo, si differenzia da quella di de Certeau, eppure non si pone in contrasto con essa, anzi la illumina e la anima. Quell’immagine statica del luogo, come configurazione istantanea di posizioni in cui coesistono elementi distinti e singoli, non può negare - osserva Augé - “né le relazioni reciproche né l’identità condivisa che conferisce loro l’occupazione dello stesso luogo comune. Così le regole di residenza che assegnano il posto al bambino (presso la madre il più delle volte, ma allo stesso tempo presso il padre, o presso lo zio materno, o presso la nonna materna) lo situano in una configurazione di insieme in cui egli condivide con altri ‘l’iscrizione’ sul suolo” (p. 53). Un’iscrizione al suolo che significa per il nuovo nato acquisizione di simboli significanti, già presenti nel gruppo sociale⁸⁴ e frutto di una storia locale, dai riferimenti spazio-temporali che permeano i vissuti quotidiani. In questo senso il luogo antropologico è storico, esso vive nella storia. Altro sono invece i luoghi della memoria⁸⁵, recuperi di pratiche, feste e rituali che non esistono più. Nella concezione di Augé il luogo antropologico è una categoria che aspira a identificare, nella varietà delle situazioni concrete (varietà che si presenta anche all’interno del medesimo luogo), l’idea che gli individui si fanno del proprio posto nel territorio in cui vivono, delle loro relazioni con esso e con i vicini. Ma questa dimensione immateriale non è avulsa dal “luogo geometrico”⁸⁶, dove i dispositivi istituzionali dello spazio sociale disegnano itinerari, crocevia e centri che mettono in gioco identità e relazione per coloro che li frequentano. “Identità e relazione sono al

⁸⁴ Come sottolineato anche da Geertz, su cui vedi il capitolo primo.

⁸⁵ Luoghi della memoria è un sintagma polisemico, utilizzato in molti campi del sapere, dalla sociologia alla storia, dalla psicologia all’antropologia, e quindi la bibliografia in merito è oggi piuttosto ampia, ma mi piace qui ricordare il riferimento all’arte della memoria, che, come insegna Paolo Rossi, oltre ai più antichi Cicerone, Quintiliano e Tommaso d’Aquino, era particolarmente coltivata nei secoli XV e XVI: qui i “loca” si riferivano a luoghi (una casa, una chiesa) su cui fissare le immagini da ricordare: “i luoghi sono come la carta, le immagini come la scrittura”. Cfr. Paolo Rossi, *I luoghi della memoria*, in *Aforismi*, Enciclopedia multimediale delle Scienze filosofiche”, nel sito www.emsf.rai.it/aforismi/aforismi.asp?d=314.

⁸⁶ Nello spazio geometrico Augé indica tre forme essenziali, costituite dalla linea, l’intersezione di linee e il punto di incrocio fra le linee, su cui si articolano, disegnati dagli uomini, itinerari, crocevia e centri (p. 55).

centro di tutti i dispositivi spaziali classicamente studiati dall'antropologia", ribadisce Augé, assumendo come riferimento la coppia mitica greca Estia/Hermes⁸⁷, dove Estia rappresenta il centro della casa, l'interno del gruppo, mentre Hermes, dio della soglia, rappresenta l'apertura verso gli altri, il movimento. Potremmo dire forse che Estia rappresenta le radici e Hermes le strade, dimensioni che sono coesistenti, e oggi più che mai, in tutti i gruppi umani. Identità e relazione vivono nella storia. Itinerari, crocevia e centri prendono forma nella durata, ma nella durata sperimentano anche abbandoni, trasformazioni e ricostruzioni.

I centri dei villaggi e delle città esibiscono i simboli religiosi e politici della comunità. Nel corso della storia europea i centri delle città hanno visto accostare alla chiesa i palazzi municipali, e, nelle città capitali, le sedi dei governi e dei sovrani, con le loro piazze dense di eventi politici e religiosi, e, poco discosto, il mercato. Augé prende come esempio Parigi, che pur nell'ideale democratico diffuso dei suoi abitanti, costituisce, per l'organizzazione dello spazio urbano e della disposizione della rete stradale che circonda la città, l'immagine dell'orientamento politico accentratore che caratterizza l'ordinamento francese. Ma la città di oggi diventa sempre più policentrica. Le stesse capitali, sotto la spinta del mercato, possono acquisire o perdere la loro qualità di centri. Ogni città, osserva Augé, aspira ad essere centro di qualcosa. E i riferimenti culturali e produttivi di queste centralità diventano più insistenti, attraverso indicazioni, cartelli e richiami vari, allorché le grandi arterie lasciano fuori dai loro percorsi paesi e città grandi e piccoli: "è alle entrate delle città, nello spazio cupo dei grandi complessi, delle zone industrializzate e dei supermercati, che si trovano installati tabelloni che invitano a visitare i monumenti antichi; è lungo le autostrade che si moltiplicano i riferimenti alle curiosità locali, che dovrebbero trattenerci là dove ci limitiamo a passare: come se l'allusione al tempo e ai luoghi antichi, oggi, fosse solo un modo di dire lo spazio presente" (p. 69).

Di fatto la surmodernità non integra in sé i luoghi antichi, si limita a relegarli in spazi definiti, i "luoghi della memoria", che mostrano ciò che non siamo più. Ciò che produce la surmodernità sono piuttosto i nonluoghi: "Se un luogo può definirsi come identitario, relazionale, storico, uno spazio che non può definirsi né relazionale né storico, definirà un *nonluogo*" (p. 73). Sono nonluoghi, secondo Augé, le autostrade,

⁸⁷ Il riferimento è il libro di Jean-Pierre Vernant, 1978.

supermercati, i punti di transito e le occupazioni provvisorie, dove si sperimentano esperienze temporanee, effimere, transitorie. Sono luoghi di passaggio, dove le relazioni umane sono ridotte al minimo e impersonali, sostituite da lasciapassare, come mostrare il biglietto all'aeroporto, la carta di credito al supermercato, il tiket sull'autobus, ecc. La surmodernità moltiplica le esperienze dei nonluoghi, essi la rappresentano. Per questo i nonluoghi, e l'esperienza di essi, possono essere assunti come un nuovo oggetto della ricerca antropologica. Ma il nonluogo, suggerisce Augé, "non esiste mai sotto una forma pura; dei luoghi vi si ricompongono; delle relazioni vi si ricostituiscono; le 'astuzie millenarie' dell' 'invenzione del quotidiano' e delle 'arti del fare' di cui de Certeau ha proposto analisi così sottili, vi possono aprire un cammino e dispiegarvi le loro strategie" (p. 74). Il confronto con le riflessioni di de Certeau contribuisce a meglio identificare e chiarire la sua posizione. De Certeau, come s'è visto, contrappone lo spazio al luogo, dove il luogo è il luogo del "proprio", geometrico e definito, che viene trasformato in spazio quando è praticato, quando coloro che camminano vi giocano le proprie tattiche, le astuzie e le retoriche pedonali. Le argomentazioni di de Certeau, come nota lo stesso Augé, utilizzano alcuni riferimenti importanti: la distinzione fra spazio geometrico e spazio antropologico, operata da Merleau-Ponty nel saggio *Fenomenologia della percezione* (1965), dove lo spazio antropologico è lo spazio esistenziale, lo spazio del vissuto; il riferimento all'atto locutorio, dove egli sostiene che lo spazio sta al luogo come la parola quando è parlata; il riferimento al racconto, infine, dove il racconto "è sempre racconto di viaggio", e in quanto tale trasforma i luoghi in spazi e viceversa⁸⁸. Augé non si pone in contrasto con le argomentazioni di de Certeau, ma precisa e sottolinea la propria concezione. "Il luogo qui definito non è assolutamente il luogo che de Certeau oppone allo spazio come la figura geometrica al movimento, la parola taciuta alla parola parlata, o la stasi al percorso: è il luogo del senso iscritto e simboleggiato, il luogo antropologico. Naturalmente, occorre che questo senso sia operante, che il luogo si animi e che e che i percorsi si effettuino. E nulla impedisce che, per descrivere questo movimento si parli di spazio. Il nostro scopo, però è un altro: nella nozione di luogo antropologico noi includiamo la possibilità dei percorsi che si effettuano, dei discorsi che vi si tengono e del linguaggio che lo caratterizza" (p. 76).

⁸⁸ Vedi il capitolo precedente.

Nulla impedisce che si parli di spazio, scrive dunque Augé, ma il termine “spazio”, com’egli osserva, oltre ad essere inflazionato in una varietà di forme che seguono le mode contemporanee (spazio idea, spazio giochi, spazi verdi, spazio pubblicitario, espace Cardin), ha una connotazione astratta, potendo indicare una distanza (lo spazio fra due punti), una grandezza temporale (nello spazio di una settimana), e dimensioni istituzionali come lo spazio aereo, lo spazio del diritto europeo, ecc. Il “luogo”, al contrario, sembra mostrare una dimensione più concreta, potendo riferirsi “quantomeno ad un avvenimento, a un mito o a una storia”. Anche il concetto di nonluogo si chiarisce al confronto con l’analisi di de Certeau. “Quando Michel de Certeau parla di ‘nonluogo’, scrive Augé, è per alludere ad una sorta di qualità negativa del luogo, di un’assenza del luogo a se stesso impostagli dal nome che gli viene dato” (p. 79). Non così per Augé, che identifica negli itinerari che attraversano luoghi nominati (e secondo de Certeau trasformati in passaggi), la dimensione del non luogo come esperienza della surmodernità. L’itinerario, il viaggio, trasforma il viaggiatore in spettatore, ma spettatore di immagini istantanee, di nomi anche, evocazioni fugaci di miti, storie, avvenimenti. Il viaggiatore può perdersi in qualcuna di esse, pena la perdita di altre. Ma poi il movimento del viaggio “lo seduce e lo trascina”. E questo movimento che vede susseguirsi le variazioni del paesaggio, svuotandone i contenuti e il senso, porta l’attenzione a collocarsi sullo sguardo dello spettatore, è lo spettatore a guardare se stesso. Come conferma Augé, “è a simili spostamenti dello sguardo, a tali giochi di immagini, a tali svuotamenti della coscienza, ma questa volta in modo sistematico, generalizzato e prosaico, che, secondo me, le manifestazioni più caratteristiche di ciò che ho proposto di chiamare ‘surmodernità’ possono condurre. Quest’ultima impone alle coscienze individuali esperienze e prove del tutto nuove di solitudine, direttamente legate all’apparizione e alla proliferazione di nonluoghi” (p. 86) . Esperienze già individuabili in autori come Chateaubriand, nell’*Itinéraire de Paris a Jérusalem*, Baudelaire, nei *Tableaux parisiens* e nell’interesse di Benjamin per i “passages” parigini, che prefigurano nella dimensione artistica la condizione più tarda della surmodernità (pp. 81-86)⁸⁹.

⁸⁹ Sono autori che hanno ispirato sia le riflessioni di de Certeau che quelle di Augé, di cui vedi anche *La città tra immaginario e finzione*, in Id., 1999, pp. 94-122..

I nonluoghi, nella concezione di Augé, si configurano in due realtà che comprendono, da una parte l'organizzazione dello spazio relativo ai trasporti, ai transiti, al commercio e al tempo libero, e, dall'altra, la relazione che gli individui intrattengono con essi. Fra i nonluoghi e le persone che li frequentano la mediazione avviene attraverso parole e messaggi vari, che tutti sperimentiamo: “tenete la vostra destra” sulla scala mobile, “rispettate la linea gialla” alle poste, “stazione San Pietro” nella metropolitana di Roma, “digitare il codice segreto” allo sportello del bancomat, messaggi impersonali diretti a tutti da istituzioni o enti che si fanno presenti anche se invisibili. “L'invasione dello spazio da parte del testo” si registra anche nelle autostrade, i cui tracciati lasciano fuori città e paesi, mentre si arricchiscono di insegne, cartelli e indicazioni varie che rimandano a monumenti, villaggi e specialità locali, la cui conoscenza tuttavia si esaurisce spesso in queste insegne e in questi nomi. L'esperienza del non luogo si replica anche nei grandi magazzini, dove il consumatore si serve direttamente, posa la merce nell'apposito cestello ed è controllato solo alla fine, quando una commessa registra velocemente i prezzi e preleva il costo dalla carta di credito, raramente scambia qualche parola col cliente. Un sistema pubblicitario integrato dà forma allo spazio mondiale del consumo che agisce come una cosmologia universale offerta all'autoriconoscimento di tutti. Le istituzioni che sovrintendono i nonluoghi, attraverso le loro comunicazioni impersonali, “fabbricano ‘l'uomo medio’, definito come utente del sistema stradale, commerciale o bancario” (p. 92). Non si tratta di identità singola, ma di un'identità condivisa in quanto passeggeri, consumatori o utenti dell'autostrada; non c'è relazione, ma solitudine e similitudine; non c'è storia, i non luoghi vivono nel presente: “tutto accade come se lo spazio fosse raggiunto dal tempo, come se non ci fosse altra storia che le notizie del giorno o della vigilia, come se ogni storia individuale attingesse i suoi motivi, le sue parole e le sue immagini dalla riserva inesauribile di una inesauribile storia al presente” (p. 96). Queste considerazioni in negativo, nella concezione di Augé, servono a identificare i nonluoghi rispetto ai luoghi antropologici (i quali sono appunto definiti come identitari, relazionali e storici), ma, com'egli sottolinea in più occasioni, non sono indirizzate a connotare negativamente i nonluoghi: qualcuno può sperimentare i viaggi e la frequentazione dei nonluoghi come momento di libertà, come vuoto di identità che consente di identificarsi nei modelli

prestigiosi che la pubblicità propone, secondo Augé, soprattutto a soggetti maschili⁹⁰. Ma, aggiungerei, che questo vale anche per le donne, anch'esse soggette alla tentazione di identificarsi nei modelli di vita e di consumo⁹¹ offerti dai mass media, una volta sottratte al pesante controllo istituzionale dei luoghi. Ma qui non è il caso di generalizzare, l'esperienza di luoghi e nonluoghi varia in ragione del genere, dell'età e delle classi sociali: nello stesso aereo può viaggiare il manager superpagato e l'emigrante che per quel viaggio si è indebitato presso parenti e amici. Altro è il viaggio della hostess per la quale l'aereo è il suo luogo di lavoro quotidiano. Dunque un nonluogo può diventare luogo e viceversa: "la possibilità del nonluogo non è mai assente da un qualsiasi luogo; il ritorno al luogo è il rimedio cui ricorre il frequentatore di nonluoghi (che sogna, per esempio, una seconda casa radicata nel più profondo del territorio)" (pp. 97-98).

Questa nostalgia⁹² delle proprie "radici", a cui è particolarmente soggetto chi usualmente frequenta le "strade", è fenomeno anticipato in ambito letterario prima che in sede antropologica o psicologica. Se il non luogo crea le condizioni per l'orientamento dello sguardo su di sé, il ritorno al luogo fruisce di questa attitudine. Augé, come s'è visto, ricorda Chateaubriand, Boudelaire e Benjamin. Ma i riferimenti potrebbero essere molti altri. Radici e strade coesistono, ad esempio, nei *Giardini nascosti*⁹³ di Truman Capote, allorché seduto in piazza Jackson, a New Orleans, descrive la piazza partendo dalla storia (la piazza "prende il nome da Andrew Jackson: un'oasi trisecolare placidamente situata nel cuore del quartiere vecchio di New Orleans, un parco di dimensioni modeste dominato dalle grigie torri della cattedrale di St. Louis e dai più antichi, e per certi versi più tetramente eleganti, condomini d'America, i

⁹⁰ "Il quarantenne elegante che sembra gustare felicità ineffabili sotto lo sguardo attento di una hostess bionda, è lui; il pilota dallo sguardo sicuro che lancia la sua turbodiesel su non si sa quale pista africana, è lui; l'uomo dall'espressione virile che una donna contempla amorosamente perché usa un'acqua di colonia dal profumo selvaggio, è ancora lui", Ivi, p. 96.

⁹¹ Se parliamo di supermercati per le donne si dovrebbe fare un discorso a parte, cosa che riconosce anche Augé, sostenendo che le donne frequentano nonluoghi meno prestigiosi come i supermercati (p. 96).

⁹² Vedi specialmente Jameson, 1989, pp. 517-537, ma il fenomeno è oggi notevolmente diffuso e riscontrabile in numerose ricerche etnografiche. Per la mia esperienza diretta vedi, *Emozioni dal mondo marinaro*, Comunicazione presentata al 1° Convegno nazionale dell'A.N.U.A.C. sul tema "Saperi antropologici, Media e società civile", Matera, 29-31 maggio, 2008.

⁹³ Si tratta di un capitolo del libro *Musica per camaleonti*, all'interno di una parte indicata come "Ritratti dialoganti", ed. or. 1975, trad. it. Garzanti, 2004, pp. 187-199.

Pontalba Buildings), quindi il paesaggio è, com'egli informa, in data 26 marzo 1979, "un'esuberante giornata di primavera, le buganvillee spiovano, le azalee premono, i venditori vendono - noccioline, rose, giri in carrozzella, gamberetti fritti in cartocci di carta -, le sirene di lente navi risuonano sul vicino Mississippi, e palloncini felici attaccati a bambini ridenti e saltellanti sobbalzano alti nell'aria azzurro argento); ma è il riferimento ai viaggi che colpisce: "Sì, certamente, uno ne fa di giri; solo negli ultimi mesi sono stato a Denver, Cheyenne, Butte, Salt Lake City, Vancouver, Seattle, Portland, Los Angeles, Boston, Toronto, Washington, Miami. Ma se qualcuno mi interrogasse probabilmente direi, e convinto: ma come, non sono andato da nessuna parte, sono rimasto a New York tutto l'inverno. Tuttavia uno ne fa di giri. E ora eccomi tornato a New Orleans, mio luogo natale, la mia vecchia città. A godermi il sole su una panchina in Jackson Square..." (p. 187). Forse bisogna aver viaggiato molto per saper apprezzare casa propria, e nel viaggio aver appreso a parlare con se stessi, come Capote, che seduto sulla panchina stende le gambe, guarda e ascolta, sbadiglia, si gratta, sogna e parla da solo. Insomma si sente a suo agio come il personaggio proustiano a Combray, di cui Descombes rileva la dimensione retorica: "Il personaggio è *chez lui* quando è a suo agio nella retorica delle persone di cui condivide l'esistenza. Il segno che si è *chez soi* è che si riesce a farsi comprendere senza troppi problemi e che allo stesso tempo si riesce ad entrare nelle ragioni degli interlocutori senza aver bisogno di lunghe spiegazioni. Il Paese retorico di un personaggio si ferma là dove i suoi interlocutori non comprendono più le ragioni che egli dà dei suoi fatti e dei suoi gesti, né dei risentimenti che nutre o delle ammirazioni che manifesta. Una difficoltà di comunicazione retorica segnala il passaggio di una frontiera..." (cit. in Augé, p. 99). Una frontiera dove abita il nonluogo, che tuttavia, come osserva Augé, sviluppa un suo linguaggio, dove dominano parole come 'transito', che si oppone alla 'residenza', lo 'svincolo' che si oppone all' 'incrocio' dove ci si incontra, il 'passeggero' che segue il suo percorso si oppone al 'viaggiatore' che si attarda in tappe e in soste, ecc. Sono parole che "mettono radice" in alcuni luoghi, talora assumendo nomi che evocano qualcosa del territorio come le aree di sosta nelle autostrade, dove area, nota Augé, è termine neutro assai lontano da ciò che indica luogo e località. Queste parole, espresse in genere nella lingua inglese, vanno a costituire un linguaggio universale che procede invadendo e indebolendo tutte le

lingue⁹⁴. E l'interesse, la tutela e le leggi⁹⁵ di protezione della lingua mostrano, a mio avviso, proprio la consapevolezza di questo pericolo connesso alla surmodernità. La modernità, osserva Augé, è "l'embricatura dell'antico e del nuovo", dove si aggregano campanili e ciminiere; la surmodernità, al contrario, fa dell'antico, delle tradizioni e dei particolarismi locali uno spettacolo (p. 100).

La coppia modernità/surmodernità, e, insieme, la coppia luoghi/nonluoghi, costituiscono la griglia teorica che Augé mette in opera per lo studio di casi e situazioni diverse, che configurano una trasformazione della prospettiva teorica, messa in opera ad esempio in libri come *Il senso degli altri* (1994) e *Storie del presente* (1994) ma anche in altri, che vanno dall'osservazione critica al mondo dei media (1997), alle incursioni nei luoghi del turismo di massa (1997) alla nostalgia per il mondo di ville e tenute, allo sguardo a Rovine e macerie (2003) e ai nuovi mondi del contemporaneo.

⁹⁴ Augé precisa che è questo carattere universale del linguaggio, piuttosto che il fatto che si tratti dell'inglese che procede all'indebolimento linguistico, abbassando la competenza semantica e sintattica delle lingue parlate (1997, p. 100).

⁹⁵ Vedi in proposito la legge nazionale italiana (15 dicembre 1999, n. 482) che emana le "norme in materia di tutela delle minoranze linguistiche", e soprattutto la legge regionale sarda (15 ottobre 1997, n. 26), sulla "promozione e valorizzazione della cultura e della lingua della Sardegna".

7. Nuovi mondi

“Nuovi mondi” è il titolo dell’ultimo capitolo del libro di Marc Augé *Storie del presente. Per un’antropologia dei mondi contemporanei* (1997). Vale la pena concentrarsi su questo capitolo perché vi si discute delle dinamiche della società odierna e delle possibilità della presa antropologica. Il titolo non è casuale perché Augé assume qui il termine “mondo” come categoria generale di riferimento, e lo assume “per la sua comodità e per la sua vaghezza”, perché è proprio la vaghezza del termine a consentire la possibilità di applicarlo alle suddivisioni di natura diversa identificabili nel tessuto compatto e complesso della contemporaneità. La difficoltà dell’approccio antropologico si iscrive infatti nel paradosso del mondo contemporaneo, dove coesiste il singolare e la pluralità dei mondi a cui si applica. Ciò significa che il mondo contemporaneo si presenta unificato, includendo mondi differenti ed eterogenei e che, soprattutto, sono in relazione fra loro. Questi mondi, ci dice Augé, “esprimono a un tempo la singolarità che li costituisce e l’universalità che li relativizza” e il problema per l’antropologia è quello di individuare gli oggetti empirici che consentano di cogliere questo paradosso (p. 117). Il mondo che “si ricompone in ogni momento in tutta la sua diversità” traccia nuovi confini e nuove frontiere, crea mondi non sovrapponibili a quelli antichi che gli antropologi hanno creduto di poter identificare come società e culture omogenee, mondi eterogenei al loro interno, dove la dimensione individuale e quella collettiva non sono isomorfe.

Questa realtà complessa, secondo Augé, pone due sfide basilari all’antropologia: la prima riguarda la necessità di prendere atto della crisi di identità che si associa ai processi di urbanizzazione, alla dimensione planetaria dei media, alle migrazioni e al moltiplicarsi dei trasporti e delle comunicazioni, e poiché l’identità si costruisce nella relazione con l’alterità, la crisi dell’identità è anche crisi dell’alterità, il che significa “crisi di senso”, che sfocia in fenomeni di intolleranza, razzismo, affermazioni distorte di identità, fondamentalismi e radicalismi esasperati; la seconda sfida consiste nella necessità di abbandonare la tendenza a orientare la propria ricerca sui frammenti dei

mondi tradizionali che scompaiono, per concentrarsi invece sulla crisi di alterità e di senso che la surmodernità produce, scegliendo dunque i propri terreni d'indagine e costruire i propri oggetti "all'incrocio dei nuovi mondi, dove si perde la traccia mitica dei luoghi antichi"(p. 118). Su questa linea egli propone di esplorare tre ambiti esemplari, tre "nuovi" mondi la cui novità non è imputabile al fatto che si presentano solo oggi sulla scena, ma piuttosto per i caratteri specifici che assumono nelle attuali condizioni di surmodernità⁹⁶: Essi sono: la dimensione individuale, la dimensione religiosa e la dimensione urbana.

L'individuo, secondo Augé, viene riconsiderato nell'analisi antropologica allorché questa cessa di privilegiare lo studio delle istituzioni e di assumere la cultura come il tutto da cui far derivare le singolarità individuali. Un'operazione che Augé riconosce già aperta da Foucault, il quale ha preso in esame le modalità di azione e le pratiche discorsive⁹⁷ attraverso le quali la molteplicità umana viene trasformata in società disciplinare, dove, come s'è visto anche a proposito del panoptismo, le istituzioni sono assunte come oggetto di analisi, e non come chiavi di lettura (p. 119). In sede antropologica, come osserva Augé, "l'emancipazione dell'antropologia dall'approccio istituzionale e globalizzante ha come conseguenza necessaria una maggiore attenzione ai percorsi individuali. Le nozioni di spazio e di individualità sono essenziali a questo nuovo orientamento" (p. 119). Il riferimento a *L'invention du quotidien* di de Certeau sembra essere d'obbligo e Augé lo coglie sia in riferimento alla sollecitazione a guardare la città dal basso e alle pratiche individuali degli abitanti, sia in riferimento alla creatività individuale che, come s'è visto, potrebbe dare lo sgambetto alla disciplina⁹⁸. Il ricorso all'individuo si impone oggi, secondo Augé, sulla base della constatazione che sono cadute le "retoriche intermedie"⁹⁹ che fornivano narrazioni entro cui gli individui potevano riconoscersi, relazionarsi agli altri e dare senso al mondo, e questa

⁹⁶ Per la verità non sono proprio nuovi, ma lo diventano nella odierna situazione di surmodernità.

⁹⁷ Esempio in questo senso è il libro di Foucault *Sorvegliare e punire*, 1976, di cui si è qui analizzato in particolare il panoptismo, ma vedi anche, fra gli altri, *Nascita della clinica*, 1969, *La volontà di sapere* (1978), e *L'ordine del discorso* (1970).

⁹⁸ Vedi infra.

⁹⁹ Per "retoriche intermedie"egli intende "gli elementi discorsivi, caratteristici sia delle cosmologie tradizionali sia dei corpi intermedi delle società (sindacati, partiti...), che davano un senso al mondo, cioè fissavano uno statuto intellettuale e simbolico delle relazioni con gli altri" (1997, p. 120).

constatazione comporta un riorientamento della ricerca, sia per quanto concerne i soggetti d'analisi, che gli spazi entro cui essi si collocano. In questo senso egli ritiene esemplare la ricerca di Gérard Althabe¹⁰⁰, il quale sceglie spazi periferici dove si realizzano eventi di comunicazione, ma il suo interesse verte soprattutto sui soggetti che ne sono attori. Il metodo è il colloquio di lunga durata: "Nel faccia a faccia con chi conduce l'indagine, il soggetto indagato elabora il racconto e la rappresentazione della propria esistenza; organizza le diverse situazioni di appartenenza, imponendo loro una struttura e una gerarchia. Costruisce un'immagine di se stesso integrando le rappresentazioni che gli altri hanno di lui. In tal modo si comporta da attore sociale proponendo così un'immagine della società in cui vive" (p. 121). Althabe privilegia quegli spazi dove gli individui sono di passaggio (mercati, bar, ristoranti), spazi che si costituiscono come "altrove" e creano una distanza rispetto al contesto della città, della famiglia e del lavoro, consentendo di sentirsi "fuori territorio" per usare un'espressione di Augé. Ma a creare esperienze di instabilità spaziale provvedono i mezzi di comunicazione di massa (la televisione, la pubblicità, le notizie di cronaca) che hanno l'individuo come bersaglio, senza il filtro della comunità: "Ognuno è, o crede di essere, in relazione con l'insieme del mondo. Nessuna retorica intermedia protegge più l'individuo da un confronto diretto con l'insieme del pianeta, oppure, ed è lo stesso, con l'immagine vertiginosa della sua solitudine" (p. 122).

L'individualizzazione che caratterizza il mondo contemporaneo permea di sé anche l'esperienza religiosa. L'esplorazione antropologica di questa esperienza, che per il mondo occidentale rappresenta un fenomeno recente, consente una reinterpretazione dei fenomeni religiosi apparsi nei paesi soggetti a colonizzazione e successivamente all'indipendenza politica. Fenomeni religiosi semplicisticamente spiegati come reazione all'impatto coloniale e identificati come "sincretismi", si comprendono meglio come tentativi di dare una risposta alla crisi provocata dall'apertura brutale al mondo esterno, a cui le religioni e le cosmologie locali non riescono a far fronte. I movimenti profetici della Costa d'Avorio, che Augé propone come caso esemplare, anticipavano la riscossa politica, che tuttavia non si realizzava con l'indipendenza, perché la storia, lo spazio e l'individualità che essi cercavano di controllare attraverso i loro culti e rituali andava oltre i confini dell'autonomia locale. Essi sperimentavano una situazione che la società

¹⁰⁰ Il riferimento è G. Althabe, 1990.

occidentale affronta solo ora. “Indipendentemente dalla materia prima utilizzata dai profeti per dar forma al loro culto (e a questo riguardo il loro eclettismo è rivelatore), essi sono prima di tutto degli inventori che possono modificare i propri riferimenti alle religioni ‘storiche’ secondo le circostanze. Le differenze esistenti tra loro dipendono piuttosto dal modo più o meno esplicito in cui esprimono il loro rapporto con la storia, lo spazio e l’individuo, rivelandosi così autentici profeti della nostra contemporaneità” (p. 133). I movimenti religiosi e terapeutico-religiosi, nati in forme diverse e in tempi e luoghi differenti, sono anche oggi spie delle tensioni e delle contraddizioni del mondo contemporaneo ed è in questo contesto che, come suggerisce Augé, meritano l’attenzione degli antropologi.

La dimensione della città, infine, è la dimensione più complessa, perché è un mondo che include tutti gli altri mondi. E se può essere individuata nella sua estensione fisica, non si può ignorare la pluralità dei mondi che essa incorpora, non ultimo quello che la pone in relazione col mondo intero. Per l’analisi della dimensione urbana Augé rimette in opera i concetti di luogo e nonluogo, insieme a quelli di modernità e surmodernità. Le figure degli uni e degli altri, nella città, possono combinarsi in forme diverse, ma presentare anche sparizioni e sostituzioni. De Certeau, come s’è visto, individuava differenze fra New York e Roma: la prima improntata su un presente che “s’inventa di ora in ora nell’atto di gettare l’acquisito e di sfidare il futuro”, la seconda che invece sa invecchiare “giocando su tutti i passati” (2005 p. 143). Roma, forse più di New York, sa inglobare modernità e surmodernità, ma la città, sostiene Augé, tende a includerle entrambe. “Una città moderna è la Parigi di Boudelaire, in cui si confondono mendicanti e ciminere di fabbriche; è un mondo della mescolanza, in cui le differenze sociali, pur essendo più evidenti di oggi, non impediscono la prossimità spaziale, la continuità geografica, la fusione dei generi. Sotto questo aspetto siamo agli antipodi della spettacolarizzazione attuale, dell’effetto distanziatore che i quadri amministrativi o politici ricercano quando definiscono zone a statuto speciale (zone pedonali per esempio), illuminano monumenti, costruiscono uffici nel centro della città e grandi complessi residenziali in periferia. La circolazione del flusso di lavoratori o di visitatori negli spazi urbani della supermodernità si esprime al meglio negli svincoli autostradali in cui gli automobilisti non corrono neanche il rischio”(p. 139). Analogamente la città ingloba luoghi e nonluoghi: luoghi antropologici (identitari, relazionali e storici) che la

città dispensa ancora a coloro che la abitano, attraverso la sua valenza simbolica, i suoi riferimenti geografici e storici, i suoi percorsi e i suoi eventi commemorativi; nonluoghi (privi di identità, storia e relazione) creati attraverso nuovi tracciati di viabilità, razionalizzazione di spazi e riedificazioni destinate al consumo che cancellano cantucci di incontro e di socializzazione.

La città pianificata e organizzata razionalmente, secondo de Certeau, non impedisce agli abitanti di esercitarvi le proprie astuzie di percorso, di iscrivervi le proprie “retoriche pedonali” all’insegna della libertà e dell’autonomia¹⁰¹, ma questo sembra più praticabile nell’immaginario che nelle pratiche concrete. D’altra parte la città dell’immaginario resta pur sempre la città della modernità, la città personificata dalle canzoni, rappresentata dalla descrizione delle passeggiate e dalla nostalgia delle narrazioni letterarie, che continua a emozionare coloro che la abitano o la visitano. La città è plurale dunque perché coloro che la abitano ne hanno un’esperienza personale di appropriazione, di rappresentazione e di memoria. Ma l’esperienza della città va oltre queste microidentificazioni. La città è un mondo, osserva Augé, perché riassume le caratteristiche del mondo intero. Le esperienze individuali e collettive sono dunque anche esperienze del mondo intero, il mondo della contemporaneità, che si dispiega ovunque con le sue immagini, i suoi prodotti, i suoi stili di vita e di consumo. I mondi urbani delle lettere, delle arti, del lavoro, della politica, degli affari e dello sport, superano le frontiere nazionali e questo può costituire un vantaggio, ma anche un rischio.

Fra i rischi che corrono le città di oggi Augé ne indica tre: quello dell’uniformità, quello dell’estensione e quello dell’implosione (p. 144). Per uniformità egli intende l’intensificarsi delle somiglianze che si manifestano negli spazi urbani del consumo, della comunicazione e della circolazione, “strisce e cinture d’irrealtà”¹⁰² che s’insinuano fin nei centri dei paesi ma anche in aree rurali, dequalificandole. La città di oggi, infatti, ha perduto il confine fra il rurale e l’urbano, e non si limita più ad accogliere gli immigrati esterni concentrandoli nel proprio spazio, ma procede estendendosi

¹⁰¹ Citato puntualmente da Augé, p. 140, ma il riferimento è al paragrafo di de Certeau, *Retoriche podistiche* (2005:154 e sgg.).

¹⁰² Con “cinture di irrealtà” lo scrittore Peter Handke (cit. in Augé, p. 144) intende le forme di insediamento urbano finalizzato al consumo e alla circolazione, che cancellano le specificità dei paesi e degli ambienti rurali.

progressivamente nel territorio, segnando nuove linee di popolamento, nuove agglomerati, insediamenti urbani senza città¹⁰³. Perché la città moderna si decompone e paradossalmente implode estendendosi: “E’ naturale che gli insiemi che le si sostituiscono provochino molte inquietudini. L’urbano generalizzato crea le sue forme di bruttezza, distrugge la poesia della città e disprezza le periferie. Questa generalizzazione della dimensione urbana è prima di tutto il risultato di una violenza tecnocratica, di un’ossessione della circolazione e della comunicazione, come se gli spazi urbani e periurbani fossero creati unicamente per favorire gli spostamenti o viceversa per essere visti dalle vie di circolazione” (p. 146). E di violenza tecnocratica si tratta, sostiene Augé, anche quando si razionalizza il flusso fra città e periferia, perché si sancisce l’esclusione di chi al centro può lavorare, ma non vivere, ed è costretto a popolare i sobborghi, - dormitori, si diceva un tempo, quando l’offerta di lavoro in città era più ampia di oggi -, e ora spazi ristretti di vita per giovani disoccupati, che se ne appropriano e vi si riconoscono in forme spesso fuori dalla legalità, fino ad esplodere in manifestazioni di vera e propria guerriglia urbana.

La ricerca antropologica in area urbana e periurbana deve dunque misurarsi con questa realtà complessa¹⁰⁴. L’antropologo, suggerisce Augé, deve utilizzare il suo metodo al meglio e perfezionarlo in base alle caratteristiche del terreno. Gli interlocutori infatti non possono essere considerati come espressione di una cultura particolare, ma piuttosto come individui che si trovano “all’incrocio fra diversi mondi e diverse vite” che possono essere compresi non solo attraverso l’osservazione, sia pure privilegiando gli “spazi della comunicazione”, ma stabilendo con loro un rapporto di fiducia che garantisca incontri e colloqui di lunga durata (p. 149).

Pianificazioni urbane e razionalizzazioni di piano difficilmente riescono a far sì che le città possano essere il luogo di tutti e di ciascuno: “se è difficile creare dei luoghi, è perché è ancora più difficile creare dei legami” (p. 149). Ciò che caratterizza la società

¹⁰³ Si tratta di processi di urbanizzazione che hanno interessato ampiamente anche il territorio italiano, in parallelo agli interventi di industrializzazione e al coinvolgimento turistico dei centri costieri. Nella mia esperienza di ricerca ho potuto riscontrare un caso esemplare nel territorio del Nord Sardegna, dove, negli anni settanta del secolo scorso, industrializzazione e urbanizzazione turistica confluiscono a ridisegnare il paesaggio e la vita degli abitanti (G. Mondardini 1981).

¹⁰⁴ La letteratura sull’antropologia della città e della vita urbana è oggi abbastanza consistente anche in Italia, vedi in proposito, i. a., Pitto (1980), Signorelli (1992), Sobrero (1992), Callari Galli, Scandurra, Riccio (2007).

odierna è la spettacolarizzazione del mondo, il che significa che ci relazioniamo col mondo attraverso le immagini piuttosto che nell'interazione personale. E la città ne è l'espressione, essa "tende a ricapitolare la materia del mondo". Se non vi si escludono forme di identificazione, queste, osserva Augé, sono forme astratte, come accade per i club sportivi, che si identificano con una squadra, che a sua volta si identifica con una città, anche se i giocatori provengono dai paesi più diversi.

L'idea di de Certeau, che nella città ognuno possa ricreare uno spazio a dimensione propria, in Augé diventa utopia di composizione di luoghi e non luoghi: " Il nonluogo è sempre stato presente nella città, e spesso nel senso migliore: in esso la libertà individuale (quella del passeggiatore) può sentirsi al riparo da tutti gli effetti di riconoscimento provocati dalle eccessive prossimità, dalle connivenze o dalla crudeltà del vicinato, cioè del luogo nella sua forma più sgradevole. Ma la libertà del nonluogo può spingersi fino alla follia della solitudine, come il senso del luogo può spingersi fino alla dittatura dei pregiudizi, all'eccesso di senso che produce le proprie forme di follia. Chiedere agli urbanisti e agli architetti di restare fedeli alla storia di tutti e di rendere possibile quella di ciascuno, significa chiedere loro di ricostruire spazi in cui possano coniugarsi il senso del luogo e la libertà del non luogo" (p. 152).

8. Mondo globale/mondi locali

Quasi contemporanei alla riflessione di Augé compaiono alcuni saggi di Clifford Geertz, raccolti nell'edizione italiana dal titolo *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo* (1997). Anche Geertz, che pure ha un background teorico differente rispetto ad Augé, utilizza il termine 'mondo', il libro si apre infatti con un capitolo dal titolo significativo: *Un mondo in frammenti* (1999, pp. 7-13). Senza trascurare le argomentazioni che nel libro seguono e che riguardano il conflitto religioso e il conflitto etnico, vorrei concentrarmi proprio su questo capitolo.

Qui l'assunto essenziale di Geertz è che la configurazione del mondo venutasi a creare dopo la seconda guerra mondiale, costituita da due blocchi compatti e contrapposti, quello della Russia e quello degli Stati Uniti, relativamente in equilibrio, subisce una profonda trasformazione nel 1989 con la caduta del muro di Berlino e si presenta ora in frammenti. Le due potenze mondiali, nella tensione della "guerra fredda", avevano sedato, anche violentemente, i conflitti etnici, religiosi, di classe o di altre rivendicazioni, fornendo l'illusione di un ordine per leggere il quale potevano funzionare (o almeno così sembrava) concetti come paese, nazione, identità, tradizione, ecc. Ciò che emerge allo sguardo di Geertz, nella prima metà degli anni '90, è un modello pluralistico dalla forma "vaga, irregolare, frammentaria e pericolosamente indistinta", che presenta frammentazioni conflittuali, scontri fra culture differenti nei processi di emigrazione, movimenti armati a sfondo politico religioso, guerre civili a sfondo etnico, separatismi linguistici, instabilità e insicurezza.

In questo contesto come si colloca il ruolo dell'antropologo?

Quanto al "conflitto etnico" osserva Geertz, il lavoro dell'antropologo è legittimato dal fatto che egli si occupa delle differenze fra culture, dei comportamenti, delle esperienze di vita e delle rappresentazioni di esse. La sottolineatura delle differenze culturali è una costante nell'approccio di Geertz, come già evidenziato in lavori fondamentali quali *Interpretazione di culture* (1987), ma, mentre allora poteva risultare efficace prendere in considerazione la relazione luogo - identità (egli affermava infatti

che “ciò che l’uomo è può intrecciarsi talmente con il luogo in cui si trova, con la sua identità locale e con le sue credenze da diventarne inseparabile”¹⁰⁵, qui le differenze vanno colte nei frammenti prodotti da un mondo in trasformazione, dove i luoghi, come i contesti urbani descritti da Augé, mescolano, disgregano e riaggregano in forme nuove le esperienze, i discorsi e le relazioni sociali degli individui. In un mondo in frammenti, egli osserva, è ai frammenti che si deve prestare attenzione.

Ma la disposizione di Geertz a prendere in considerazione i dettagli comporta maggiori rischi rispetto al passato: in primo luogo quello della “disintegrazione del tutto in una infinità di dettagli”; in secondo luogo quello di dare “un’ enfasi eccessiva sulla differenza e sulla unicità dei casi”; in terzo luogo, infine, quello del “relativismo ateoretico per cui ‘tutto dipende dalla tua posizione e di come vedi le cose’ ” (p. 8). Per evitare questi rischi Geertz suggerisce di non perdere mai di vista il problema generale, che è quello di chiedersi “cosa succede” nei numerosi e vari conflitti che si presentano oggi sulla scena mondiale. Servono studi di casi, comparazioni e revisioni concettuali. I conflitti etnici, politici, religiosi, linguistici e culturali sono bersagli mobili e per comprenderli bisogna elaborare sistemi di analisi altrettanto mobili. Concetti integrativi tradizionali, come quello di ‘paese’, ‘nazione’, ‘stato’, ‘popolo’, nonché quelli di ‘identità’, ‘tradizione’ e ‘valori’ sembrano funzionare sempre meno per cogliere le dimensioni della frammentazione attuale. Ponendosi criticamente nei confronti di prospettive teoriche e analitiche come la proclamazione della fine della storia, lo scontro di civiltà e lo scetticismo post-modernista, - che dichiarando la fine delle grandi narrazioni su identità, tradizione e cultura, si limita ad accostare eventi, casi e persone, senza più ambizioni comparative e tentativi di modelli globali - Geertz riconosce che dobbiamo acquisire nuovi modi di pensare, “gli appigli per navigare in un mondo frammentato verranno alla luce solo grazie a un paziente e modesto lavoro di avvicinamento. E in questa impresa non ci sarà d’aiuto né l’arroccarsi su posizioni audaci, né l’invocare scenari esplosivi. Dobbiamo cercare di capire, nel più preciso dei modi, come è fatto il terreno” (pp. 19-20). Ma l’identificazione del terreno è complicata dalle condizioni di frammentazione che sperimentano ormai tutti i paesi, (si tratti di nazioni o di città), che dobbiamo pensare non come mondi compatti, ma come “conglomerati di differenze” spesso in opposizione e/o in conflitto. E ancora una volta Geertz sottolinea la necessità di un’attitudine a “frequentare particolarità, individualità, stranezze, discontinuità, contrasti e singolarità” (p. 21) ma non di meno l’esigenza di perseguire la prospettiva di un modello sintetico.

¹⁰⁵ Cfr. Geertz, 1998, p. 47, ed. or. 1965 e vedi infra, cap. I.

Se i concetti integrativi di ‘nazione’ e ‘cultura’ non sono più efficaci per cogliere la realtà odierna, bisogna allora chiedersi, suggerisce Geertz, che cos’è un paese se non è una nazione?¹⁰⁶ Che cos’è una cultura se non c’è consenso?¹⁰⁷ Le risposte degli specialisti a queste domande, secondo il nostro autore, non mostrano ancora risultati di qualche rilevanza. La teoria politica, egli osserva, guarda il mondo dall’alto di una mongolfiera e vede ancora contorni nitidi e separazioni nette tra i paesi, ma l’etnologo opera nella selva, nel fango dei casi concreti, e scopre l’agglomerato di differenze di cui si diceva: nuove divisioni o accorpamenti politici, abbattimento di frontiere e movimenti migratori accostano spesso tradizioni culturali molto differenziate per le quali l’accostamento può provocare l’acuirsi delle divisioni, altre volte forme di integrazioni e ulteriori differenziazioni in una varietà infinita di forme e relazioni.

In un mondo così vario e molteplice bisogna chiedersi, secondo Geertz, come avviene la costituzione di un sé politico, sociale e culturale. Nell’approccio antropologico “l’astrazione dal particolare non è l’unica forma possibile della teoria. In futuro saranno utili proprio le analisi politiche in grado di entrare nel merito delle peculiarità del loro oggetto” (p. 24), si tratti appunto di individuare le dinamiche della differenza, e, al suo interno, le strategie individuali di autoriconoscimento. Alla

¹⁰⁶ Nel capitolo “Che cos’è un paese se non è una nazione?” (pp. 33-56) Geertz esamina i termini “country”, “people”, “state” e “nation”, rilevandone le specificità semantiche e le ambiguità quando erroneamente vengono usati come sinonimi. Ritenendo improponibile l’idea modernista secondo la quale “il mondo si componga di nazionalità identiche le une alle altre” (p. 38), egli mette in contrapposizione i concetti di “paese” e “nazione”, sostenendo che il paese è un’arena politica, mentre la nazione è una forza politica (p. 41), ed esaminando casi esemplari in ogni parte del mondo, e più in particolare le tensioni fra gruppi differenti in Canada, nello Sri Lanka e gli orrori del conflitto nella ex Jugoslavia, auspica una nuova politica, che non veda le rivendicazioni come follia da reprimere, ma come “una realtà che vuole essere presa in considerazione” (p. 53). Si tratta di superare l’idea della uniformità, omogeneità e concordanza di vedute, per “aprire il vocabolario della descrizione e dell’analisi culturale perchè vi trovino posto concetti quali divergenza, varietà e disaccordo” (p. 53).

¹⁰⁷ Nel capitolo “Che cos’è una cultura, se non c’è consenso?” (pp. 57-76), Geertz, facendo riferimento a casi etnografici come ad esempio l’Indonesia, sostiene che la globalizzazione, piuttosto che uniformità, produce nuove differenziazioni: “cosmopolitismo e provincialismo non sono più in contrasto, anzi, sono interconnessi e si rafforzano a vicenda” (p. 57). A fronte di queste situazioni non funziona né l’approccio inteso a rilevare le uniformità, né quello proprio dell’etnologia che mira a individuare le differenze per poi procedere ai rimandi incrociati (p. 68). Ciò che serve è un approccio che riconosca la natura composita della cultura, per avvalorare l’idea, consigliabile agli operatori politici, che “il punto della questione non è il consenso, bensì l’individuazione di una via che possa essere percorsa fino in fondo in assenza di consenso” (p. 68). Sul piano politico propone un liberalismo consapevole che la via occidentale è solo uno fra i tanti modi di pensare l’organizzazione della società e del futuro di essa.

domanda “chi è chi e che cosa” non bisogna aspettarsi una risposta unica, perché i modi di comporre identità sono vari e instabili. La vita dei gruppi umani, come quella degli individui, si presenta come un intreccio di fili sovrapposti, dove alcuni si spezzano ed altri si annodano, dando forma ad un tessuto locale composito integrato nel globale. La possibilità dell’analisi è legata alla capacità di identificare questi fili, vagliarne i nodi, le fratture e le tensioni, identificarne differenze e affinità: “il gioco d’abilità sta nel far sì che i due modi di procedere gettino luce l’uno sull’altro e scoprire così che cosa è, e cosa non è, l’identità” (p. 26).

Ma, sostiene Geertz, il tessuto che dà forma al “paesaggio locale” è inserito in “topografie complesse” di cui è parte integrante, e l’identità che vi si iscrive non è più comprensibile nel lessico tradizionale, richiede nuovi termini, un nuovo linguaggio. E il linguaggio, quello della teoria tradizionale, in specie quella politica, ostacola più che favorire la comprensione del mondo. La teoria non è all’altezza di comprendere la nostra epoca, essa tende a riassumere, mentre c’è necessità di scomporre. Né la situazione è migliore per quanto riguarda le concezioni tradizionali delle scienze umane. Fino a pochi anni fa, “i paesi *erano* nazioni”, “le culture *erano* stili di vita condivisi”, ma oggi è infrequente riscontrare paesi con società culturalmente solidali. La formazione di numerose nuove entità territoriali “chiamate a loro volta ‘paesi’”, costituitesi dopo il crollo dell’Unione Sovietica e la decolonizzazione, ha seguito strade e modelli propri, che non riproducono, come illusoriamente si crede, il modello dello stato nazionale europeo e i suoi presupposti storico-politici (pp. 26-30).

Riconosciuta e dichiarata la messa in scacco della disciplina e più in generale delle scienze umane¹⁰⁸, a Geertz non resta che mettere in opera una tattica di ricerca, che nello specifico, come tentativo di avvicinamento, consiste nel rimettere in discussione le nozioni di cultura e di nazione. Egli si chiede, come s’è visto, che cos’è un paese se non è una nazione e che cos’è una cultura se non c’è consenso. “L’idea di tenere separate, in un primo tempo, le questioni politiche e culturali di un mondo in frammenti, per poi rimetterle in relazione reciproca, ci consente quantomeno di comprendere meglio i

¹⁰⁸ “Chi, come me, cerca di arrendersi all’immagine intricata e controversa di un mondo che non può più essere descritto in maniera plausibile come una classificazione di popoli o un sistema di stati, come un catalogo di culture o una tipologia di forme di governo, non trova veri punti di sostegno nelle concezioni tradizionali che stanno alla base delle scienze dell’uomo” (1997, p. 27).

diversi aspetti che entrano in azione nella formazione e nei mutui rapporti di immagini di ruolo collettive. Forse, così facendo, è possibile anche risolvere alcuni degli enigmi che simili manovre pongono agli ordinamenti sociali, alle economie, alle collettività e alla loro vita quotidiana” (p. 28). A livello locale si riscontrano sempre più spesso contrasti che esplodono inspiegabilmente, aggregazioni imprevedibili che fanno riferimento esplicitamente a sentimenti innati e ancestrali, ma implicitamente rispondono a interessi d’altro tipo¹⁰⁹. Per Geertz si tratta di indagare, a partire dalle situazioni locali, come un paese si trasforma in attore collettivo o, invece, prende strade diverse, creando differenziazioni e separazioni. Egli non indica una nuova strada metodologica da percorrere, ma piuttosto un “compromesso” fra le modalità tradizionali della ricerca etnografica e la critica puntuale di esse: “innanzitutto l’osservazione filosofica sul sé, l’agire, la volontà e l’autenticità (o, più recentemente, l’indagine critica di queste osservazioni intese come costruzioni ideologiche o illusioni metafisiche); in secondo luogo la ricerca storica delle tracce che portano alla costituzione di eticità, nazioni, stati e solidarietà (o, più recentemente, l’interrogativo circa la rappresentazione immaginaria di questi processi nei riti politici e nelle tecniche culturali); da ultimo la rappresentazione etnografica di mitologie, raffigurazioni del mondo (o, più recentemente, la messa al bando di questo genere di etnografia in quanto riduzione esotizzante, egemonizzante e neocolonialistica di un’alterità radicale)” (p. 27)¹¹⁰.

¹⁰⁹ Un caso esemplare è costituito dal recente conflitto nei Balcani, su cui vedi Hayden 2006, pp.145-182.

¹¹⁰ Verrebbe da osservare che questo approccio critico ha una lunga storia, che percorre l’analisi del conflitto di classe e poi la varietà degli studi sul conflitto, a partire dalla scuola di Francoforte fino alla Scuola di Manchester e all’antropologia marxista, ma un utile confronto da fare qui è con gli studi che affrontano la globalizzazione e la crisi dello stato nazione (Bauman 2001, Beck 1999, Harvey 1993, Kaldor 2001, Roberston 1999, Giddens 2000-2000a, Hobsbawn 2000), a cui questo testo fornisce un contributo originale.

9. La produzione della località

A concentrarsi sulla produzione della località in un mondo globale provvede, fra gli altri, Arjun Appadurai, in un articolo apparso in un libro curato da Fardon nel 1995¹¹¹ e poi riproposto con revisioni in *Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization* (1995), tradotto in italiano nel 2002 col titolo *Modernità in polvere*.

Il problema che si pone Appadurai in questo articolo è, in primo luogo, quello di comprendere il senso della località in un mondo che sperimenta flussi globali e forme di destabilizzazione transnazionale. E, in secondo luogo, quale possibilità di conoscenza sia riservata all'antropologia, se può continuare a sussistere "la relazione reciprocamente costitutiva tra antropologia e località", in una situazione di delocalizzazione.

Egli identifica, innanzitutto, due concetti chiave, quello di località e quello di vicinato: "definisco la *località* prima di tutto nei suoi aspetti relazionali e contestuali, piuttosto che scalari o spaziali, e come una complessa qualità fenomenologia costituita da una serie di legami tra la sensazione di immediatezza sociale, le tecnologie dell'interattività e la relatività dei contesti. Questa qualità dei fenomeni, che si esprime in forme particolari di azione, socialità e riproducibilità, è il predicato principale della località in quanto categoria (o soggetto) che cerco di esplorare. Uso invece il termine *vicinato* per riferirmi alle forme sociali effettivamente esistenti in cui la località, come dimensione o valore, si realizza in misura variabile. I vicinati, in questo senso, sono comunità effettive caratterizzate dalla loro concretezza, spaziale o virtuale, e dal loro potenziale di riproduzione sociale" (pp. 231-232). Quindi si interroga sul rapporto fra località e vicinato a fronte della crisi dello stato nazionale¹¹².

¹¹¹ Il libro a cura di Fardon, *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge* (1995), ha costituito uno stimolo, insieme ad altri, per capire che la comprensione dei saperi locali era meglio praticabile concentrandosi sulla produzione della località (Mondardini Morelli 2005 p. 7).

¹¹² Un tema su cui egli argomenta nel capitolo 7 dello stesso libro, pp. 205-230, ma si tratta di un tema su cui c'è oggi un'attenzione diffusa, come già visto anche in Geertz, al capitolo precedente.

La sua argomentazione prende l'avvio dalla considerazione che la località, in quanto proprietà della vita sociale, è intrinsecamente fragile e deve essere protetta attraverso interventi materiali e rituali che ne consentano la riproduzione¹¹³. La riproduzione della località si realizza innanzi tutto attraverso la produzione di soggetti locali: tutte le operazioni materiali e simboliche che riguardano la cura dei nuovi nati, in particolare i riti di passaggio, sono, secondo Appadurai, "tecniche complesse per l'iscrizione della località nei corpi degli attori sociali oppure, detto diversamente, sono modi di incarnare la località e allo stesso tempo di insediare dei corpi entro comunità definite in termini sociali e spaziali" (p. 233). Lo stesso può dirsi della produzione materiale della località: la costruzione delle case, il disboscamento e la coltivazione dei campi, la mappatura dei pascoli e della transumanza, la creazione di sentieri e in definitiva l'appropriazione materiale e toponomica dei luoghi, che l'etnografia ha spesso rilevato come fenomeni singolari di un gruppo, trovano il loro senso se intesi come produzione spaziale della località. La produzione dei soggetti locali e la produzione spaziale della località, a loro volta, vanno a costituire i vicinati, che danno forma ai contesti entro cui si formano i soggetti locali. I processi materiali e rituali di cui dà conto la letteratura etnografica, (si tratti delle pratiche toponomiche, dei rituali di protezione degli animali e dei campi, dei riti calendariali, della appropriazione dei luoghi e definizione dei confini), mostrano che la località non è qualcosa di dato, ma che deve essere costantemente costruita e protetta: "molta 'conoscenza locale' è in realtà la conoscenza di come produrre e riprodurre la località in condizioni di insicurezza, entropia, usura sociale, incertezza ecologica e fragilità cosmica, cui si aggiunge l'alea inevitabile costituita da parenti, nemici, spiriti e entità di ogni sorta La conoscenza locale riguarda sostanzialmente la produzione di soggetti locali affidabili e allo stesso tempo la produzione di vicinati affidabili all'interno dei quali quei soggetti possono essere riconosciuti e organizzati. In questo senso la conoscenza locale è quel che è non in opposizione ad altre conoscenze che

¹¹³ Ad esempio, facendo riferimento alla mia esperienza di ricerca in comunità a prevalente economia di pesca, la cui produzione economica è soggetta a numerose aleatorietà, da quelle riscontrabili nell'ambiente di predazione, alle irregolarità dei prelievi e alla deperibilità del pescato, ho riscontrato una varietà di provvedimenti per farvi fronte. Fra i più importanti la messa a punto di un sapere affinato sui luoghi del mare e la misura precisa fra ciò che deve essere tenuto segreto e ciò che deve essere trasmesso, le norme informali che regolano le relazioni all'interno del gruppo di pesca e dei gruppi di pesca fra loro, l'attitudine a stabilire contratti di lunga durata coi commercianti, la divisione di genere del lavoro e la struttura aggregata dell'insediamento (Mondardini Morelli 1997).

l'osservatore, da qualche punto di vista non locale, potrebbe considerare come meno localizzante, ma in virtù del suo *ethos* e della sua teleologia locali" (pp. 234-235).

Appadurai rimprovera agli etnografi di aver messo in opera dei progetti isomorfi alla conoscenza che cercavano di documentare, piuttosto che individuare nelle società che studiavano la produzione della località. La sua proposta è di ricostruire l'archivio etnografico sulla base di questa prospettiva, assumendo che la località non è lo sfondo, ma la figura che da esso si staglia. Nella varietà delle situazioni storiche soggetti locali e habitat costruito, nominato e sfruttabile sono strettamente interrelati. Condizioni storiche che mettano in crisi questa interazione renderanno fragile la località¹¹⁴. Del resto, com'egli nota, i rituali di fondazione, si tratti di pratiche associate alla produzione agricola, alla costruzione delle case, all'allevamento degli animali, fino ai riti di passaggio dei soggetti, "sottolineano la fragilità del quadro materiale che accompagna la produzione e la conservazione della località" (p. 239). Ma è l'azione stessa dei soggetti locali a produrre la trasformazione della località. Essi sono prodotti entro contesti e a loro volta producono contesti. Allorché intraprendono attività di produzione, riproduzione e rappresentazione, lo fanno in relazione con altri contesti, sia contrapponendosi ad essi, che stabilendo relazioni di alleanza con loro: "mentre i soggetti locali perseguono il loro compito incessante di riproduzione del vicinato, le contingenze della storia, dell'ambiente e dell'immaginazione accumulano il potenziale per la produzione di nuovi contesti materiali, sociali e immaginativi. ... Nel corso del tempo, questa dialettica muta le condizioni di produzione della località" (p. 240-241). Il caso degli Yanomami, che riporta Appadurai, è in questo senso esemplare. I villaggi yanomami si relazionano tra loro sulla base degli insediamenti, degli spostamenti, delle relazioni matrimoniali e della divisione dei territori di caccia, situandosi contestualmente gli uni rispetto agli altri. Insieme poi essi si relazionano agli stati nazionali del Brasile e del Venezuela, e in questa relazione emerge che la produzione autonoma della località è minacciata dai rapporti asimmetrici di potere: gli stati nazionali infatti, attraverso interventi militari, sfruttamento delle risorse della foresta, migrazioni e colonizzazioni, riducono la produzione della località degli Yanomami,

¹¹⁴ Egli scriveva nel capitolo precedente: "Mentre un tempo il suolo era la chiave del collegamento tra affiliazione territoriale e monopolio statale dell'uso della forza, le identità e le identificazioni dei nostri giorni ruotano solo in parte attorno alla realtà e all'immagine del mondo" (p. 208).

restringendo il loro spazio, limitandone gli spostamenti, fino a recintarli e sterminarli. Gli Yanomami quindi perdono la loro capacità di produrre vicinati, mentre vengono risucchiati dalla produzione di contesti degli stati venezuelano e brasiliano. Dunque la possibilità di produzione della località, nei termini della produzione dei soggetti, dei vicinati e dei contesti, dipende dalle relazioni di potere che si stabiliscono fra i contesti stessi.

Nel momento storico attuale, secondo Appadurai, “la relazione tra vicinato in quanto contesto e il contesto dei vicinati, mediata dall’azione dei soggetti storici locali”, diventa più complessa in quanto le relazioni di potere che incidono sulla produzione della località hanno un carattere translocale (p. 243). Allora l’attenzione ai soggetti locali e ai contesti localizzati è orientata a tentare di comprendere come si organizza oggi la produzione della località come “struttura di sentimento e proprietà della vita sociale” in un mondo che si presenta deterritorializzato, diasporico e transnazionale. Il tema dello stato nazionale e del nazionalismo vi assume un rilievo importante¹¹⁵: gli stati nazionali mostrano sempre maggiori difficoltà a mantenere il controllo su popolazioni che sono inserite in gruppi e movimenti subnazionali o transnazionali, e che, grazie ai media elettronici, si relazionano fra loro in maniera diretta, senza mediazioni di sorta, locali o nazionali.

Ma altrettante difficoltà incontrano i soggetti locali nella produzione della località. Egli ne indica tre: “1) i tentativi sempre più frequenti da parte del moderno stato nazionale di definire tutti i vicinati secondo le sue definizioni di fedeltà e affiliazione; 2) la crescente disgiuntura tra territorio, soggettività e movimenti sociali collettivi; 3) l’indebolimento costante, dovuto principalmente alla forza e alla forma della mediazione elettronica, del rapporto tra vicinati spaziali e virtuali. E a complicare ulteriormente questo quadro analitico subentra l’interazione tra queste tre dimensioni” (p. 245).

Le argomentazioni che egli elabora, intorno al primo punto, evocano alcune considerazioni riscontrate in Foucault: i vicinati, nell’ambito del moderno stato nazionale, esistono in primo luogo per produrre “docili cittadini nazionali e non per produrre soggetti locali autonomi”. Lo stato nazionale è legittimato a controllare i confini del territorio che ricade sotto la sua giurisdizione, quindi a tutelarsi contro

¹¹⁵ Come mostrano gli orientamenti di gran parte degli studiosi della globalizzazione.

eventuali ingerenze esterne, ma non di meno opera al suo interno, attraverso la costruzione dei cittadini, il controllo dell'economia, dei terreni, delle acque, delle strade, nonché dei luoghi della memoria, della commemorazione, dei monumenti e dei musei. Contraddittoriamente, osserva Appadurai, lo stato crea "lo spazio piatto, uniforme ed omogeneo della nazionalità" e insieme, come direbbe Foucault, classifica e disciplina¹¹⁶, dando vita a "luoghi e spazi (prigioni, caserme, aeroporti, stazioni radio, segreterie, parchi, piazze e viali) concepiti per costituire le distinzioni e divisioni interne necessarie al rituale statale, alla sorveglianza, alla disciplina e alla mobilitazione, e per perpetuare la differenza tra chi governa e chi è governato, tra criminali e funzionari, tra folle e capi, tra attori e spettatori" (p. 245).

Quanto al punto due, Appadurai nota che l'efficacia dell'intervento dello stato e la sua capacità di penetrare negli spazi della vita quotidiana non è omogenea all'interno di uno stesso stato così come cambia relativamente ai singoli stati, dove si riscontrano altresì modi differenti di sottrarsi al controllo attraverso forme di resistenza, evasione e sovversione. I vicinati, in quanto radicati localmente, possono entrare in conflitto cogli obiettivi dello stato nazionale, sulla base di interessi, saperi e memorie proprie, che contrastano gli orientamenti disciplinari statali. E ancora, i movimenti delle persone per lavoro, commercio, motivi etnici e politici, mettono in crisi le forme di controllo nazionali, creando reazioni a catena reciproche che acuiscono il conflitto, resistendo alla localizzazione statale, senza però riuscire a produrre la località autonomamente. Né la produzione della località risulta avvantaggiata quando si tratti di movimenti non conflittuali, quali quelli di intellettuali e tecnici specializzati o di turisti, che creano vicinati e siti translocali. Per quanto riguarda i siti turistici, che l'industria del tempo libero crea ormai ovunque, Appadurai rileva la difficoltà di costituire un vicinato per l'instabilità delle relazioni sociali, la tendenza a mercificare i soggetti locali e l'interesse dello stato a organizzare la località e la sua immagine funzionalizzandola al richiamo turistico per l'utile economico che ne ricava (p. 349). Ma, com'egli nota, ci sono situazioni ben più gravi che rendono problematica la produzione della località. Si tratta della proliferazione dei campi profughi, che nascono come temporanei e finiscono per diventare permanenti così come permanenti sono i conflitti che li hanno generati, "stati d'eccezione" (Agamben 2003) che diventano la regola, dove pure si nasce e si muore, si

¹¹⁶ Vedi infra, cap. IV.

stabiliscono relazioni, scambi e matrimoni, dando forma a vicinati prodotti dal contesto piuttosto che generatori di contesto. Ad uno stato ancora più estremo ci sono le carceri, i manicomi e i campi di concentramento. Sono queste, egli afferma, forme esasperate del quadro ordinario di molte città, che sperimentano scontri etnico-religiosi e lotte armate, configurando “una nuova fase della storia delle città, in cui l’assemblamento dei gruppi etnici, la facile reperibilità di armamenti e le condizioni di sovraffollamento della vita civile creano futuristici scenari di guerra ... in cui la generale desolazione del panorama nazionale e globale ha trasformato molte inimicizie razziali, religiose e linguistiche in uno scenario di continuo terrore urbano” (p. 250). Egli cita in proposito i casi di Belfast, Los Angeles, Ahmedabad, Sarajevo, Mogadiscio e Johannesburg, ma dal 1995 (data di pubblicazione di questo saggio) ad oggi, non solo non sono migliorate le condizioni di vita in queste città, ma ad esse se ne sono aggiunte altre, con esplosioni di violenza temporanea o permanente, focolai implosivi anche in città occidentali e “circostanze incendiarie”¹¹⁷ diffuse ormai ovunque. Le città, come le nazioni, si sono indebolite, hanno difficoltà a riprodursi e a controllare le popolazioni che vivono nei loro territori, popolazioni spesso deterritorializzate, che ubbidiscono a logiche esterne, differenti rispetto ai luoghi che le ospitano e che chiedono loro di essere cittadini nazionali, fino all’inclusione di esse in reti di poteri transnazionali di varia natura che alimentano conflitti e guerriglia urbana.

Il terzo punto riguarda il ruolo della mediazione elettronica nella produzione della località. Le argomentazioni di Appadurai sono orientate a mostrare che i media influenzano la produzione della località, creano una disgiuntura fra vicinati spaziali e virtuali e offrono nuove possibilità di organizzazione della località. I media, egli osserva, si tratti di cinema, televisione, videocassette, fax, posta elettronica e rete telematica, hanno delle caratteristiche che si differenziano fra loro, e tuttavia condividono modalità di fruizione e di estensione dalle ricadute rilevanti in relazione alla formazione dello scenario culturale: essi sono transnazionali, possono essere fruiti direttamente, senza mediazione, e possono creare vicinati virtuali. Ma non bisogna trascurare il fatto che essi interagiscono fra loro e con le situazioni storiche in cui si trovano gruppi e individui. “Questi vicinati virtuali - egli scrive – sembrano a prima

¹¹⁷ Il riferimento è ad un libro di Gosh, il cui titolo è appunto *Circostanze incendiarie* di cui tratterò nel prossimo capitolo

vista evidenziare proprio l'assenza di quel contatto faccia a faccia, di quella contiguità spaziale e di quelle molteplici interazioni sociali che ci paiono essenziali all'idea di vicinato, ma non dovremmo opporre in maniera troppo affrettata i vicinati spazializzati a questi vicinati virtuali della comunicazione elettronica internazionale, dato che la relazione fra queste due forme di vicinato sembra essere molto più complessa. Per prima cosa, questi vicinati virtuali sono in grado di mobilitare idee, opinioni, ricchezza e legami sociali che spesso rifluiscono direttamente nei vicinati 'reali' in forma di flussi di denaro, di armi per i nazionalismi locali e di supporto per diverse posizioni politiche entro sfere pubbliche altamente localizzate" (p. 253). L'esempio che egli porta è quello delle comunità indiane in America, che, attraverso i media elettronici, hanno la possibilità di partecipare in tempo reale e in maniera attiva agli eventi religiosi, politici e conflittuali che accadono in patria, dando forma a "nuovi patriottismi" che collegano le comunità diasporiche con ricadute, talora inattese e sconcertanti, nell'una e nell'altra dimensione storica locale. Nel caso delle comunità indiane, insediate oltre che in America, in Inghilterra, in Africa, ad Hong Kong e in Medio Oriente, la fruizione dei nuovi mezzi di comunicazione di massa ha significato, secondo Appadurai, piuttosto che l'opposizione fra vicinati spaziali e virtuali, un'alfabetizzazione culturale e politica che si innesta nei vicinati spaziali, accrescendone il potere implosivo¹¹⁸. Se la dinamica della produzione della località ha sempre dovuto fare i conti con una sorta di fragilità dovuta a condizioni naturali, pressioni da parte di autorità superiori, migrazioni e dispersioni di vario tipo, ciò che è nuovo oggi, e che rende complessa la possibilità di formulare ipotesi di ricomposizione, è proprio - scrive Appadurai - "la disgiuntura tra questi processi e i discorsi e le pratiche veicolate dai mass media (compresi i discorsi e le pratiche di liberalizzazione economica, multiculturalismo, diritti umani e diritti d'asilo) che oggi circondano lo stato nazionale" (p. 257). La conflittualità urbana, che si traduce in guerriglia urbana, ci porta a prendere in considerazione ciò che Ghosh chiama

¹¹⁸ Questo rende problematica l'integrazione e nel merito si è andata diffondendo l'idea che bisogna ripensare le relazioni all'interno di una società che assume i caratteri del multiculturalismo e della diaspora: piuttosto che limitarsi ai temi del dialogo e dell'incontro, viene proposto un atteggiamento che guarda all'altro come persona, piuttosto che algerino, senegalese, ecc.

“circostanze incendiarie”. Si tratta di una condizione che va prendendo corpo quasi ovunque e non tralascia neppure i paesi che si dichiarano democratici e antirazzisti¹¹⁹.

¹¹⁹ E' ormai cronaca quotidiana il conflitto cruento nei paesi di forte immigrazione e ogni episodio o incidente diventa l'occasione per ondate violente di xenofobia. La metafora delle circostanze incendiarie è efficace. C'è una tensione a cui basta poco per esplodere. Due esempi dalla cronaca italiana di questi giorni: in un paese dell'ascolano, un nomade rom ubriaco investe col suo furgone 4 ragazzi e li uccide. Esplode la rabbia contro l'insediamento Rom installato da tempo sul luogo e il campo nomadi viene incendiato. I nomadi dal canto loro, erano scappati tutti. Il secondo riguarda un incidente accaduto nella metropolitana di Roma: un litigio, forse per un motivo futile, porta ad uno scontro fisico in cui una ragazza rumena con la punta di un ombrello ferisce a morte, colpendola all'occhio, una coetanea romana: ai funerali scoppia una contestazione nei confronti delle autorità a cui si chiede di cacciare tutti gli immigrati, che occupano il territorio.

10. Circostanze incendiarie

Incendiary Circumstances. A Chronicle of the Turmoil of our Times è il titolo del libro di Amitav Ghosh che raccoglie una serie di saggi scritti in tempi diversi, a partire dal 1986 al 2005. In tutti questi saggi l'oggetto privilegiato su cui l'autore porta l'attenzione è il *turmoil* dei nostri tempi, ciò che in italiano potremmo rendere coi termini inquietudine, agitazione, tumulto, scompiglio, ognuno dei quali significa cose diverse e tuttavia sono tutti utili per chi voglia prendere in considerazione la vita quotidiana contemporanea.

Il suo campo di esplorazione si concentra sui paesi del Sudest asiatico, dove più invasivo risulta essere il conflitto etnico, politico e religioso, ma si estende anche nei luoghi della diaspora, nelle grandi metropoli del mondo, a sottolineare le tensioni e i focolai di violenza, terrorismo e guerriglia urbana, diffusi ormai ovunque. Egli attinge alla sua esperienza personale e all'osservazione diretta, ma anche alla letteratura locale e diasporica, dando forma a narrazioni informate ed efficaci, eticamente sofferte, ma mai complici.

Mi soffermerò su un solo saggio, dal titolo *Il dolore più grande*, datato al 2001. Qui i luoghi di insurrezione e repressione richiamano altri luoghi, identificandone somiglianze e differenze, mentre i tempi, in specie quelli del passato, sollecitano riflessioni sulle cause dei disordini dell'oggi. Così i disordini dello Sri Lanka ricordano le reazioni all'uccisione di Indira Gandhi e i conflitti di oggi non risultano avulsi dalla spartizione dell'India post coloniale del 1947.

E' il luglio del 2001, l'autore arriva in aereo a Colombo e trova l'aeroporto¹²⁰ in una situazione di desolazione provocata da un attacco di una squadra delle Tigri Tamil¹²¹. Egli ricorda un precedente sbarco nell'isola, ad appena 9 anni, in un'età "in cui si comincia davvero ad abitare il mondo", gli anni felici della scuola sul luogo e poi

¹²⁰ Un aeroporto che conosce il suo massimo splendore in una guerra precedente, come centro nevralgico del Comando per il Sud est asiatico di Lord Mountbatten.

¹²¹ E' un ennesimo episodio del conflitto fra Cingalesi e minoranza tamil.

l'allontanamento dall'isola per la sua formazione a Dehradun, in India. Questa nostalgia dell'infanzia evoca quella di poeti e narratori che hanno vissuto esperienze simili, storie di localizzazioni e allontanamenti forzati, narrazioni "della perdita del paradiso" a fronte di due terrori gemelli, quello dell'insurrezione armata e quello della repressione di stato. Così Michael Ondaatje:

L'ultima parola singalese che persi
Fu *vatura*.
La parola che significa acqua.
Acqua della foresta. L'acqua di un bacio.
Le lacrime che piansi per la mia tata Rosalin
Il giorno in cui lasciai
La prima casa della mia vita...¹²²

Sulla stessa linea si pone il poeta kashmiro Agha Sahid Ali che auspica la propria morte in Kashmir, come luogo di paradiso in terra¹²³. E ancora Shyam Selvadurai¹²⁴ col romanzo *Funny Boy*, ambientato nella città di Colombo dei primi anni ottanta del secolo scorso, dilaniata dalle tensioni fra la minoranza tamil e il governo dominato dalla maggioranza cingalese. La parte più drammatica del racconto, espressa attraverso il diario del protagonista, un ragazzo adolescente di una famiglia tamil, riguarda gli eventi sanguinosi del luglio 1983: dopo un attacco terrorista all'esercito governativo, dove morirono 13 soldati, i tamil di Colombo furono aggrediti, uccisi e le loro case bruciate. La famiglia del protagonista si salva rifugiandosi nella casa di un vicino cingalese, per poi prendere la via dell'emigrazione. Il romanzo si chiude con l'immagine del ragazzo in partenza, che, in fondo alla strada, sotto la pioggia, si volta indietro a guardare per l'ultima volta quella casa che aveva cullato la sua infanzia felice, ora ridotta in macerie da un incendio, a segnare una trasformazione devastante della sua vita.

¹²² Da "Pozzi", in *Manoscritto* (1999, p. 101).

¹²³ "Se esiste un paradiso sulla terra – E' questo, è questo, è questo" citato in Ghosh, (2006 p. 82) e tratto da "The last Saffron", *The Country Without a Post Office*, Norton, New York 1997.

¹²⁴ Immigrato tamil in Canada. Il suo romanzo *Funny Boy* si può leggere nella traduzione italiana edita da Mondadori (2000, ed. or. 1994).

Si tratta, osserva Ghosh, in questo caso come nel caso degli altri poeti su ricordati, di una narrazione che guarda indietro perché non è possibile guardare avanti: “E’ la direzione dello sguardo che fa di questo romanzo la storia non di un esodo, bensì di una dispersione, la storia di un’irrimediabile scissione dei legami di reciprocità che uniscono i membri di una comunità tra di loro e alle altre comunità. Nell’esperienza dell’esodo c’è un’ambiguità non detta: il dolore del dislocamento si tinge di speranza nell’arrivo e nell’aprirsi di nuovi panorami sul futuro. Una dispersione non offre simili consolazioni: il dolore che l’accompagna non è il ricordo di un’oppressione, bensì quella particolare specie di dolore che viene dalla consapevolezza che oppressori e oppressi sono stati fratelli. Proprio questo tipo di dolore percorre con estrema intensità tutta la letteratura che è venuta dalla partizione del subcontinente indiano nel 1947” (p. 87). Mi preme sottolineare queste considerazioni di Ghosh, che se nello specifico si concentrano nel subcontinente indiano, mi pare possano essere utili per comprendere le condizioni variegate dei vissuti personali a fronte di conflitti etnici, diaspore, migrazioni e dislocazioni forzate. Il dramma della dispersione, prosegue Ghosh, è che non vi può essere elaborazione del ricordo, perché l’accaduto è inesplicabile, inspiegabili le rivalità mentre si vive il rimpianto per “un tempo in cui nessuno dei protagonisti vedeva l’altro come un avversario, un tempo irrimediabilmente perduto con la dissoluzione della storia che rendeva possibile a più parti di essere un intero” (idem).

Ghosh sperimenta un dramma simile ai disordini di Colombo un anno dopo, a New Delhi, dopo l’assassinio di Indira Gandhi¹²⁵. Qui sono i sikh ad essere presi di mira e anche qui, egli nota, un gruppo di rivoltosi commette crimini efferati in nome della libertà, usa i dati del governo per individuare e colpire una minoranza, avvalendosi della complicità di funzionari statali. Dopo questa esperienza la sua prosa non sarà più

¹²⁵ All’argomento Ghosh dedica un articolo datato al 1995, che compare nello stesso testo col titolo *I fantasmi della signora Gandhi*, pp. 219-237. In proposito in un’intervista condotta da Renato Izzo (5. 5. 2006) affermava: «Ho scoperto tardi la vera potenza della parola. Era l’84: in India era appena morta Indira Gandhi e tremendi disordini incendiavano il paese. Ricordo che molti di noi intellettuali ci interrogavamo: “Che cosa dobbiamo fare per aiutare la gente?”. E ci preoccupavamo di trovare cibo e coperte e rifugi per i senza tetto. Qualcuno disse: “Quel che dobbiamo fare è scrivere”. Pensai che fosse una piccola cosa, ma proprio grazie a quegli articoli le persone che avevano commesso dei crimini vennero, poi, riconosciute, portate in tribunale e condannate. Per me quella è stata una lezione. E’ più facile firmare una petizione che andare in Irak a raccontare quanto accade. Scrivere, insomma, è fare».

orientata verso l'alto, verso la speranza¹²⁶, ma “verso il basso, come un sistema di radici che va in cerca di una fonte di nutrimento” (p. 90). E' quanto emerge nel libro *Linee d'ombra*¹²⁷, dove il clima d'angoscia legato ai disordini del 1984 dà forma all'evocazione dei fatti cruenti avvenuti nel 1964, nelle città dell'India e del Pakistan, in seguito al furto di una reliquia nella moschea di Hazratbal a Srinagar. Questi fatti, egli osserva, benché abbiano causato numerose vittime, sono passati sotto silenzio, a dar ragione del fatto che “quando si cerca di parlare di fatti di cui non si conosce il senso ci si perde nel silenzio, che è la lacuna tra le parole e il mondo” (p. 92). E' questa mancanza di senso delle morti, delle sofferenze e delle dislocazioni forzate che Ghosh coglie nelle nostalgie senza fine dei poeti, che lamentano soprattutto la perdita delle mappe, mappe che rendevano pensabile il futuro.

Ma il futuro non è più pensabile con le mappe del passato. Ghosh fa riferimento al libro dello storico militare Martin Van Creveld, *The Transformation of War*, dove si sostiene che la distruttività delle armi moderne è tale da rendere impossibili i conflitti militari convenzionali, mentre si vanno estendendo guerriglie a stretto contatto col nemico, dove i civili sono in prima linea, bersaglio degli attacchi di “bande mercenarie agli ordini dei signori della guerra” (p. 96). E la sua esperienza personale di inviato in una base della guerriglia, sui monti al confine fra la Birmania e la Thailandia, conferma questa analisi: “Fino a quel momento avevo dato per scontato uno schema che vedeva il mondo diviso in un gran numero di nazioni-stato. Ora all'improvviso, mi pareva che sulla mappa fosse stato rovesciato un secchio, facendo sbavare tutti i colori. La base in cui mi trovavo e il territorio disputato tutt' intorno non erano più in una terra di nessuno; erano una realtà a pieno diritto, che si estendeva senza soluzione di continuità dalla Birmania settentrionale e il Nord dell'India alla Cina occidentale e al Kashmir, l'Afghanistan, l'Asia centrale e il Caucaso. In quell'immenso territorio l'ipotesi di Van Creveld non era semplicemente uno dei tanti possibili bivi della strada: era una direzione già presa” (p. 96). Considerazioni che confermano quanto già rilevato da autori esaminati precedentemente, e cioè il fatto che le partizioni mappate

¹²⁶ Come nel caso del suo libro *The Circle of Reason*, (1986, traduzione italiana 2002) che narra di emigranti del Sudest asiatico e del Medio Oriente in un ricco sceicco del Golfo, e quindi è un libro dell'esodo, che guarda avanti, sostenuto dalla speranza.

¹²⁷ Il libro col titolo *The Shadow Lines* esce nel 1988 e la traduzione italiana, della casa editrice Einaudi, è del 1990.

geograficamente celano situazioni complesse, pluriconflittuali, esplosioni terroristiche a cui si accompagnano forme repressive e militarizzazioni con esiti altrettanto cruenti e dolorosi¹²⁸. Il caso della Birmania¹²⁹, che fin dal 1948 - anno in cui ha ottenuto l'indipendenza - subisce un alto numero di attacchi terroristici a cui corrisponde un governo militarizzato, non è oggi un caso isolato. Quanto al fatto che, come indica l'ipotesi di Van Creveld, i civili siano oggi in prima linea, ne abbiamo casi esemplari che vanno oltre ogni immaginazione, a partire dall'attacco terroristico alle torri gemelle di New York l'11 settembre 2001, e poi quelli di Madrid e di Londra, fino alle condizioni attuali dell'Irak dove la falcidia della popolazione è drammatica prassi quotidiana.

Per Ghosh i fatti dell'11 settembre sono esperienza diretta. Egli si trova a casa col figlio più grande quando apprende dell'attacco al World Trade Center e si precipita a prendere la figlia più piccola in una scuola poco distante dal luogo della tragedia; col figlio per mano procede controcorrente, verso l'alta nube di polvere da cui la gente fugge, e poi, con entrambi i figli torna frettolosamente indietro, sente la necessità di rassicurare i figli, di dire loro "qualcosa che li riancorasse agli ormeggi che si erano sciolti quella mattina e restituisse loro un senso di sicurezza" (p. 98). Ma non trova le parole.

L'esperienza è così sconcertante che non ci sono parole che possano aiutare a comprendere ciò che è successo. E pur disponendo di una sensibilità antropologica per cui "nulla di ciò che è umano" deve essergli estraneo, qui la sua immaginazione si blocca. Com'è possibile che qualcuno coltivi per anni la preparazione di un eccidio di queste dimensioni? Come si può fare la fila al check-in insieme a persone ignare in attesa di eliminarle? E non di meno è impensabile l'angoscia delle vittime, di chi non trova via d'uscita o si getta dall'alto di un grattacielo in cerca di una salvezza che non c'è. Di qui la considerazione che siamo di fronte a "dimensioni nuove dell'esperienza umana", dimensioni che vanno a segnare il gap fra i giovani e gli adulti. Sono fatti che, come direbbe Appadurai, incidono in maniera drammatica sull'immaginazione. E Ghosh, dal canto suo, osserva appunto che i figli "immagineranno diversamente il mondo, una differenza che basta di per sé a creare una nuova realtà" (p. 98). Bauman

¹²⁸ Per uno studio antropologico che mostra efficacemente come le partizioni politiche decidono dolorosamente della vita quotidiana delle persone cfr. V. Das, 2000, tr. it. 2006, pp. 215-246.

¹²⁹ La Birmania diventa sede di terrorismo e insurrezioni fin dalla indipendenza nel 1948.

sollecita a praticare una pedagogia che insegni a camminare sulle sabbie mobili perché la società attuale è una “società liquida”, dove non c’è più nulla di solido cui appigliarsi¹³⁰, ma come insegnare a vivere in una società dominata dalla violenza? Il pericolo è che si trasmetta l’indifferenza. Basta spegnere radio e televisione e scompaiono gli eccidi quotidiani in Irak, in Afganistan, nel Darfur¹³¹ e altrove, tanto frequenti che non fanno più notizia e finiscono per passare inosservati o al più col peso di una fiction. E’ questa indifferenza, avverte Ghosh, che ci rende complici della evoluzione della violenza. Una violenza che non è più esercitata in vista del raggiungimento di un fine, ma ha come obiettivo l’orrore stesso. Nel merito l’analisi di Ghosh è così puntuale che merita di essere riportata per intero: “Per un verso il terrore costituisce una violenza epistemica, una frattura radicale delle procedure e dei protocolli che danno al mondo una parvenza di comprensibilità. E’ per questo motivo che non genera solo paura e rabbia, ma anche una durevole confusione e un panico assolutamente sproporzionato; lacera le storie mediante le quali gli esseri umani connettono le proprie vite a un presente e a un passato collettivi. La vita quotidiana sarebbe impossibile in mancanza di alcune certezze rispetto al passato prossimo e venturo, dal treno che prenderemo ai versamenti per la pensione. Una mostruosità non secondaria di momenti come l’11 settembre è che smascherano il futuro per ciò che realmente è: ignoto, imprevedibile, totalmente imperscrutabile” (p.99). I poeti, prima che gli studiosi di scienze umane e sociali, hanno saputo cogliere questo sconvolgimento epistemico allorché piangono la perdita delle mappe. Ghosh, come già visto, fa riferimento a due poeti costretti a lasciare i loro paesi natali del Sud est asiatico, Agha Shahid Ali e Michael Ondaatje. Essi, egli osserva, si differenziano dai poeti del secolo scorso, le loro emozioni sono più vive, i loro vissuti più intensi, e soprattutto esprimono il terrore “che viene dall’aver guardato nelle tenebre di un’epoca che non si

¹³⁰ Cfr. Zygmunt Bauman, “Imparare a camminare sulle sabbie mobili”, in Id. *Vita liquida*, 2006, pp. 131-145.

¹³¹ Vedi in proposito quanto scrive Roland Marchal (2004) sul conflitto in Darfour, secondo il quale il conflitto è più antico della sua esplosione nel 2003 e trae alimento dalle contraddizioni di una politica locale autoritaria e repressiva che si associa ad una marginalizzazione economica del territorio. L’autore denuncia, oltre che l’incapacità di negoziazione fra gli insorti e il governo centrale, l’ambiguità della comunità internazionale, che stenta a riconoscere con chiarezza le dimensioni della crisi.

lascerà mappare con le misure del passato” (p. 100)¹³². Queste narrazioni sono il frutto di esperienze sconvolgenti, legate ad eventi di deterritorializzazione violenta, e quindi esprimono un contesto segnato da conflitti cruenti, lutti e sradicamenti improvvisi. Si tratta di ciò che potremmo chiamare, in termini estrapolati dall’ambito dello studio antropologico della violenza, “memoria traumatica”. Qui, come scrive Fabio Dei, “i contesti di ricerca sono quelli di individui e comunità impegnate a elaborare un lutto per il quale la cultura tradizionale non offre risposte adeguate; impegnate a ricostruire un senso del passato a partire dai brandelli irrelati di una memoria insopportabile; impegnate a ristabilire un minimo di equilibrio psichico e sociale, una possibilità di esistenza in ambienti che spesso non sono più i loro (ad esempio campi profughi, centri di accoglienza per rifugiati, nuovi insediamenti più o meno provvisori) (2005, p. 51).

¹³² Il fatto che Ghosh non trovasse le parole per assicurare i propri figli era il segno dell’impossibilità di dare un senso all’accaduto, il segno della perdita di una mappa. Una perdita invece già ammessa in una poesia di Ondaatje: “Dati tutti gli scarti della storia - Non riesco a immaginare il tuo futuro - ...Non riesco a immaginare il futuro - E non so come finiremo - Né dove -...Però conosco un racconto sulle mappe che va bene per te”.(1999, p. 127)

11. Eterotopie e spazi d'eccezione

In una conferenza dal titolo *Des espaces autres*, tenuta nel 1967 al Cercle d'études architecturales, in Tunisia, (di cui consentirà la pubblicazione solo nel 1984)¹³³, Michel Foucault aveva sottolineato l'interesse dello studio della dimensione spaziale nei termini delle relazioni sociali e politiche. L'epoca attuale, scriveva allora, "è forse l'epoca dello spazio. Viviamo nell'epoca del simultaneo, nell'epoca della giustapposizione, nell'epoca del vicino e del lontano, del fianco a fianco, del disperso. Viviamo in un momento in cui - credo - il mondo si percepisce più come una rete che collega dei punti e che intreccia la sua matassa, che come una grande vita che si sviluppa nel tempo"(1998, p. 307). Si tratta di considerazioni che egli sostiene in contrapposizione all'ossessione per la storia, che avrebbe caratterizzato il secolo XIX.

Ma anche lo spazio ha una storia e Foucault ne delinea brevemente il percorso dal Medioevo ad oggi: lo spazio medioevale è uno spazio di localizzazione, i luoghi sono definiti entro un sistema di opposizioni caratterizzanti (luoghi sacri/luoghi profani, luoghi aperti/luoghi chiusi, luoghi urbani/luoghi rurali, ecc.), a loro volta collocati in un ordine cosmologico gerarchizzato dove i luoghi terreni stanno al gradino più basso, sormontati dai luoghi celesti e sovra-celesti; a partire dal XVII secolo, sulla base dei saperi introdotti da Galileo, alla localizzazione si sostituisce l'estensione, l'apertura dello spazio all'infinito; l'epoca attuale, infine, si caratterizza per la dislocazione, dove i luoghi sono identificabili nella rete di relazioni che qualifica gli uni rispetto agli altri¹³⁴. Oggi, egli osserva, "viviamo all'interno di un insieme di relazioni che definiscono degli

¹³³ Apparsa in "Architecture, Mouvement, Continuité", n. 5, 1984, pp. 46-49 ed ora fruibile anche in italiano, i.a., in *Archivio Foucault*, 1998, vol. III, pp. 307-316.

¹³⁴ L'idea del mondo come una rete è non solo una rappresentazione, ma ha preso corpo nell'ambito della rete informatica, che consente appunto di vivere nel simultaneo e nella giustapposizione. Nelle riflessioni di Zygmunt Bauman, la simultaneità e l' "istantaneità dell'epoca software inaugura la svalutazione dello spazio" (2002, p. 133). Questo autore sostiene infatti che si possono identificare due forme di modernità, una pesante ed una leggera o "liquida", nella prima si assiste ad una valorizzazione dello spazio, nella seconda domina invece il tempo (pp. 127-133)

spazi irriducibili gli uni agli altri e assolutamente non sovrapponibili” (1998, p. 309), che potrebbero essere descritti attraverso l’insieme delle relazioni che li definiscono: dai luoghi di passaggio come le strade, i treni¹³⁵ e le metropolitane, a quelli di sosta temporanea come i caffè, i cinema, le spiagge e gli alberghi, che sono aperti rispetto a quelli chiusi della casa e del riposo.

Fra tutti questi egli si interessa qui a “quegli spazi che hanno la caratteristica di essere connessi a tutti gli altri spazi, ma in modo tale da sospendere, neutralizzare o invertire l’insieme dei rapporti che essi stessi designano, riflettono o rispecchiano” (1998, p. 310). Entro questi spazi egli individua utopie ed eterotopie. Le utopie sono spazi irreali che hanno una relazione con la società, in quanto la rappresentano perfezionata o rovesciata; le eterotopie sono invece spazi reali, una sorta di contro-spazi istituiti socialmente, “luoghi reali fuori da tutti i luoghi”(Foucault 2008, p. 13). Per questi luoghi egli ipotizza una scienza apposita, l’eterotopologia, con l’obiettivo di analizzare e descrivere, in ogni società, questi spazi altri, “una specie di contestazione, al tempo stesso mitica e reale dello spazio in cui viviamo” (1998, p. 311).

Le eterotopie condividono alcuni principi fondamentali. In primo luogo sono presenti, se pure in forme diverse, in ogni gruppo sociale. Nelle “società primitive” si riscontrano quelle che egli chiama eterotopie di crisi “luoghi privilegiati, sacri o interdetti; ma questi luoghi privilegiati o sacri sono in genere riservati agli individui che sperimentano una crisi nell’ambito del ciclo di vita. Ci sono, ad esempio, case speciali per gli adolescenti al momento della pubertà; case riservate alle donne al momento delle mestruazioni, altre per le partorienti” (2008, p. 15). Nella società di oggi, egli afferma, scompaiono le eterotopie di crisi, mentre si diffondono quelle “di deviazione: quelle in cui vengono collocati gli individui che hanno un comportamento deviante rispetto alla media o alla norma richiesta. Sono le case di riposo e le cliniche psichiatriche; sono anche, com’è ovvio, le prigioni e, probabilmente bisogna aggiungere gli ospizi per anziani, che, in qualche modo, stanno al limite tra l’eterotopia di crisi e quella di deviazione, perché la vecchiaia rappresenta una crisi, ma è anche una deviazione, dato

¹³⁵ Sul tema vedi specialmente Marc Augé, *Un etnologo nel metrò* (1992, ed. or. 1988) e *Il metrò rivisitato*, (2009, ed. or. 2008). A proposito della relazione con lo spazio percepito dal passeggero sul treno in movimento vedi Michel de Certeau, “Navale e carcerario”, in Id. 2005, p. 169-162.

che, nella nostra società in cui il tempo libero è la regola, l'inattività costituisce una sorta di deviazione" (1998, p. 312).

Un secondo principio, secondo Foucault, riguarda la possibilità di destinare a nuove funzioni, in sincronia con la cultura, le eterotopie esistenti: qui egli riporta il caso del cimitero che, già collocato al centro dell'abitato, accanto alla chiesa, quando nella società domina la religione e le spoglie mortali hanno un valore secondario rispetto all'anima e al destino superiore dell'uomo, viene successivamente dislocato fuori, a rappresentare "l'altra città in cui ogni famiglia possiede la sua nera dimora" (1998, p. 313), a mostrare l'accentuarsi del culto dei morti in quanto esseri umani, in parallelo all'indebolirsi della religione.

Un terzo principio riguarda la possibilità di giustapporre in un unico luogo reale spazi fra loro incompatibili, come nel caso del teatro e del cinema che rappresentano mondi plurali, oppure il giardino orientale, che è organizzato per rappresentare l'universo, e il tappeto che, a sua volta, con le sue raffigurazioni simboliche, rappresenta il giardino.

Il quarto principio si riferisce al rapporto che le eterotopie hanno col tempo, ad esempio i musei e le biblioteche sono luoghi che rispondono al desiderio di accumulare, mentre le feste e le fiere, come i villaggi di vacanza, sono eterotopie temporanee, transitorie, che si esauriscono in pochi giorni o in brevi periodi di vacanza. Un altro aspetto da sottolineare riguarda le aperture e le chiusure di questi spazi, dove l'entrata o l'uscita, siano esse libere o soggette a costrizione sono in genere controllate attraverso dispositivi di sicurezza e comunque ritualizzate in forme particolari.

Infine, Foucault indica "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'illusione¹³⁶ ... oppure creando realmente un altro spazio reale tanto perfetto, meticoloso e ordinato quanto il nostro è disordinato, mal organizzato e caotico" (2008, p. 25)¹³⁷.

¹³⁶ Il riferimento è alle case chiuse (2008, p. 25).

¹³⁷ In questo caso questi spazi possono costituire una forma di compensazione rispetto ad altri spazi, come ad esempio le colonie "perfette", costruite dai puritani inglesi nel XVII secolo (1998, pp. 313-316).

Queste poche note di Foucault, intorno al concetto di eterotopia, evocano un ampio ventaglio di temi su cui si è misurata la ricerca antropologica, dalla storicità delle pratiche e delle rappresentazioni spaziali, alle forme di sostituzione, riadattamento e riuso degli spazi, fino ai percorsi del quotidiano e ai sistemi simbolici in cui si esprimono, nella loro varietà, le concezioni cosmologiche antiche e attuali. Ma ciò che mi preme qui sottolineare è l'aspetto relazionale sotteso al concetto di eterotopia, ossia in che rapporto stanno questi "spazi altri" o "contro spazi" con l'organizzazione spaziale nel suo complesso. Foucault, come s'è visto, sostiene che le eterotopie si riscontrano in ogni società, e, in ogni società, esse costituiscono la "contestazione" di tutti gli altri spazi. Allora le eterotopie rimandano alla dimensione spaziale più generale, a come le società organizzano lo spazio, creando ambiti separati, percorsi obbligati, aperture e chiusure.

Nelle società tradizionali, osserva Foucault, prevalgono le eterotopie di crisi, mentre nella società odierna dominano, in svariate forme, le eterotopie di deviazione. Allora si può pensare di avvicinarsi alla conoscenza di una società esaminandola in relazione alle eterotopie che produce. E, d'altra parte, esaminare le eterotopie in relazione alla più ampia società che le produce significa contestualizzare in maniera propria la ricerca, evitando costruzioni astratte e cadute particolaristiche. Come pensare gli istituti di pena, le cliniche psichiatriche, le comunità per minori, le case per anziani, senza una società che li organizza sulla base di una classificazione degli individui che separa i buoni e i cattivi, i sani e i malati, i normali e gli anormali con riferimento a norme socialmente statuite?

Sono le eterotopie della modernità, il prodotto, secondo Foucault, di una società disciplinare, una società che esclude spazialmente, ma include nell'atto stesso dell'esclusione. C'è allora un'aporia nella definizione foucaultiana delle eterotopie come "luoghi reali fuori da tutti i luoghi". Perché le eterotopie sono luoghi separati, ma inclusi nella società e da essa prodotti. E' un'aporia che richiama, per analogia, la condizione dello "stato d'eccezione" nell'ambito dell'ordinamento giuridico, così come analizzato dal filosofo Giorgio Agamben. Lo "stato d'eccezione" si pone fuori dall'ordinamento giuridico, ma è dentro di esso in quanto nell'ordinamento giuridico è prevista la possibilità di proclamare lo stato d'eccezione (Agamben, 2003).

Il riferimento a Giorgio Agamben non è casuale. La sua riflessione, all'interno di un'ampia e raffinata analisi dell'organizzazione politica della modernità, verte, per lo specifico che qui interessa, su una precisa dimensione spaziale che a sua volta può essere indicata come eterotopia, quella del "campo", si tratti del campo di concentramento nazista, del campo profughi o del campo di permanenza temporanea che sperimenta l'Italia di oggi¹³⁸. L'idea di Agamben è che il campo costituisce il paradigma biopolitico della modernità. Vi è centrale il concetto di bio-politica elaborato da Foucault. Già in "Sorvegliare e punire", (di cui qui abbiamo esaminato il capitolo sul panoptismo)¹³⁹, Foucault aveva analizzato le procedure di classificazione e separazione degli individui ai fini del disciplinamento dei corpi, mentre nelle opere successive si impegnerà sempre più nell'analisi dei processi attraverso i quali il potere politico assume il compito di gestire la vita. "Concretamente - come scrive nel capitolo conclusivo del libro *La volontà di sapere* - questo potere sulla vita si è sviluppato in due forme principali a partire dal XVII secolo; esse non sono antitetiche; costituiscono piuttosto due poli di sviluppo ... il primo ... è stato centrato sul corpo in quanto macchina: il suo *dressage*, il potenziamento delle sue attitudini, l'estorsione delle sue forze, la crescita parallela della sua utilità e della sua docilità, la sua integrazione a sistemi di controllo efficaci ed economici, tutto ciò è stato assicurato da meccanismi di potere che caratterizzano le discipline: anatomo-politica del corpo umano. Il secondo, che si è formato un po' più tardi, verso la metà del XVIII secolo, è centrato sul corpo-specie ... la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità ... la loro assunzione si opera attraverso tutta una serie di interventi e di *controlli regolatori: una bio-politica della popolazione*¹⁴⁰. Le discipline del corpo e le regolazioni della popolazione costituiscono i due poli intorno ai quali si è sviluppata l'organizzazione del potere sulla vita" (Foucault 1978, p.122).

Ma Foucault, come nota Agamben, non ha indagato il luogo dove il potere sulla vita raggiunge il suo massimo grado, infatti non ha preso in considerazione il campo di

¹³⁸ In Italia i centri di permanenza temporanea (CPT), già proposti come centri di accoglienza, sono stati sostituiti dai CIE, centri di identificazione ed espulsione, in ogni caso con le caratteristiche del campo, nei termini indicati da Agamben.

¹³⁹ Vedi *infra*, p.

¹⁴⁰ Sulle dinamiche del passaggio dalla società disciplinare alla società del controllo vedi G. Deleuze (1987) e M. Hardt e A. Negri (2002), in particolare il capitolo su "La produzione della biopolitica", pp. 38-54.

concentramento nazista (Agamben 1995, p. 131). D'altro canto Hannah Arendt, che ha saputo scavare in profondità la dinamica fra il totalitarismo e il dominio totale sull'uomo, di cui i campi costituiscono l'esito più estremo (Arendt 1957; 2001), secondo Agamben non ha potuto cogliere quanto emerge dalla riflessione su bio-potere e bio-politica, e cioè "che proprio la radicale trasformazione della politica in spazio della nuda vita (cioè, in un campo), ha legittimato e reso necessario il dominio totale" (Agamben 1995, p. 132). Sarà concentrandosi sul concetto di "nuda vita" che Agamben potrà sfruttare al meglio gli apporti dei due studiosi, tentando di far convergere i loro punti di vista (Agamben 1995, p.132). Perché quel dominio totalitario sull'uomo, sperimentato nei lager nazisti, si fonda sulla riduzione di uomini e donne a nuda vita: "In quanto i suoi abitanti sono stati spogliati di ogni statuto politico e ridotti integralmente a nuda vita, il campo è anche il più assoluto spazio bio-politico che sia mai stato realizzato, in cui il potere non ha di fronte a sé che la pura vita senza alcuna mediazione. Per questo il campo è il paradigma stesso dello spazio politico nel punto in cui la politica diventa bio-politica e l' *homo sacer* si confonde virtualmente col cittadino" (Agamben 1995, p. 191).

L'*homo sacer*, figura del diritto romano arcaico (Agamben 1995, pp. 79 e sgg.), è una persona posta al di fuori della giurisdizione umana, e che non può essere sacrificata ma può essere uccisa impunemente. La vita sacra, secondo Agamben, più che rispecchiare l'ambiguità del sacro come indicato da larga parte della tradizione antropologica (pp. 83-89), risulta derivare da una doppia esclusione, quella della legge divina, in quanto l'*homo sacer* non può essere sacrificato, e quella della legge umana, in quanto può essere ucciso, ma chi lo uccide non sarà punibile. Questa vita insacrificabile e uccidibile, frutto di una doppia esclusione, non è dunque una figura che precede il diritto, ma vi è inclusa nell'atto della sua esclusione. In questa dimensione, secondo l'ipotesi di Agamben, l'*homo sacer* rappresenta la figura originaria del bando sovrano: "Sacra, cioè uccidibile e insacrificabile, è originariamente la vita nel bando sovrano e la produzione della nuda vita è in questo senso, la prestazione originaria della sovranità" (p. 93). La figura dell'*homo sacer* si incarna oggi nel corpo bio-politico dell'occidente e trova nello statuto del campo, nella sua qualità di spazio d'eccezione, la sua realizzazione più compiuta: "esso è un pezzo di territorio che viene posto fuori dell'ordinamento giuridico normale, ma non è, per questo semplicemente uno spazio

esterno. Ciò che in esso è escluso, è, secondo il significato etimologico del termine eccezione, *preso fuori*, incluso attraverso la sua stessa esclusione” (pp. 189-190).

I campi, si tratti dei *campos de concentraciones* ideati dagli spagnoli per reprimere l’insurrezione cubana nel 1896, o dei *concentration camps* inglesi per rinchiudervi i boeri all’inizio del 900, non nascono, come sottolinea Agamben, dal diritto ordinario, ma dallo stato d’eccezione, ossia come misura straordinaria per far fronte a gravi disordini o ad uno stato d’assedio. I lager nazisti in Germania si fondano sull’istituto della *Schutzhaft* (custodia protettiva), un istituto di origine prussiana che consentiva la proclamazione dello stato d’eccezione a fronte di minacce interne o esterne alla sicurezza dello Stato, e che fu applicato, temporaneamente, anche dai governi socialdemocratici¹⁴¹. Includendo la *Schutzhaft*, la costituzione di Weimar prevedeva l’applicazione temporanea dello stato d’eccezione e questo comportava la sospensione degli articoli riguardanti le libertà personali: come si legge nell’art. 48, “Il presidente del Reich può, quando la sicurezza pubblica e l’ordine siano gravemente disturbati o minacciati, prendere le decisioni necessarie per il ristabilimento della sicurezza pubblica, in caso di bisogno con l’ausilio delle forze armate. A questo scopo può provvisoriamente sospendere (ausser Kraft setzen) i diritti fondamentali contenuti negli artt. 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153)”¹⁴². Gli articoli riguardano rispettivamente l’inviolabilità della libertà della persona, l’inviolabilità del domicilio, la segretezza della corrispondenza, la libertà di espressione, il diritto di riunione, il diritto di associazione politica o religiosa e le garanzie riguardanti la proprietà¹⁴³. Con la presa del potere nazista, il 28 febbraio del 1933, lo stato d’eccezione diventa la norma e si protrae fino alla caduta del terzo Reich. E’ in questo contesto che nasce il campo di concentramento. Come sottolinea Agamben “*Il campo è lo spazio che si apre quando lo stato di eccezione comincia a diventare la regola*”¹⁴⁴. In esso, lo stato d’eccezione, che era essenzialmente una sospensione temporale dell’ordinamento sulla base di una situazione fattizia di pericolo, acquista ora un assetto spaziale permanente, che, come tale, rimane,

¹⁴¹ Come ricorda Agamben, nel 1923, sulla base della *Schutzhaft*, in Germania furono internati militanti comunisti e fu creato un campo profughi per confinare un gruppo di ebrei orientali (p. 186).

¹⁴² Cit. in Agamben, 1995, p.187.

¹⁴³ Università di Torino, Archivio delle Costituzioni storiche, La Costituzione di Weimar.

¹⁴⁴ In corsivo nel testo

però, costantemente al di fuori dell'ordinamento normale" (1995, p. 188). Così, a cominciare dal primo campo per prigionieri politici sorto a Dachau nel 1933, fino agli altri che seguirono e allo sterminio che vi ebbe luogo, tutto avviene al di fuori dell'ordinamento giuridico, in uno stato di eccezione rispetto alle leggi penali e carcerarie, che si giustifica nell'ambito della rivoluzione nazionalsocialista. Gli internati nei campi, spogliati di ogni diritto, sono pura "zoe"¹⁴⁵, nuda vita insacrificabile e uccidibile impunemente. Qui si dispiega spazialmente la classificazione fra "vita piena" e "vita che non merita di essere vissuta", fra il popolo di stirpe tedesca e gli altri (ebrei, zingari, omosessuali, malati, ecc.): nell'ambito del progetto biopolitico dello stato nazionalsocialista "la separazione del corpo ebreo è immediata produzione del corpo proprio tedesco" (Agamben 1995, p. 195).

Né la condizione del campo, nell'indistinzione fra i poli dell'eccezione e della norma, costituisce, secondo Agamben, un fenomeno ascrivibile esclusivamente al passato, legato all'esperienza dei lager nazisti e all'etnocidio degli ebrei, ma essa va identificata nelle metamorfosi che assume anche più recentemente, nei campi profughi della ex Jugoslavia, nelle *zones d'attente* che trattengono gli stranieri negli aeroporti in attesa di ottenere il riconoscimento di rifugiati, nei centri di permanenza temporanea degli immigrati, nei ghetti e nelle periferie delle città. Sono i luoghi che accolgono quelle che Bauman ha chiamato "vite di scarto", ossia persone private del territorio, dell'appartenenza sociale e dei mezzi materiali di sussistenza. Esseri umani di scarto nei confronti dei quali il sistema politico opera, attraverso il campo, una *localizzazione dislocante*, non riuscendo più a contenerli nell'ambito della "vecchia trinità Stato-nazione (nascita)-territorio" (Agamben 1995, p.197). In questa localizzazione dislocante si possono leggere, come mostra in maniera argomentata Leonardo Piasere, anche i campi nomadi delle periferie urbane così come le riserve indigene, gli uni e le altre rappresentati come un'elargizione di territorio, che invece sottende un'inclusione esclusiva: "I campi, possiamo notare, tutti i campi, siano essi puntiformi come un campo nomadi o di centinaia o migliaia di ettari come una riserva brasiliana, siano di detenzione o di protezione, hanno un'unica logica: quella di porre un confine tra chi vi abita e la società circostante. Marcano una discontinuità, sono delle ferite, degli strappi,

¹⁴⁵ I Greci, come argomenta Agamben nell'introduzione al libro *Homo sacer*, avevano due termini per indicare la vita: con *zoé* si riferivano al comune vivere di tutti gli esseri viventi, con *bios* si riferivano invece allo specifico modo di vivere di un singolo o di un gruppo (1995, p. 3).

all'interno del territorio dello Stato nazione" (Piasere 2006, p. 12). Spetta poi alla ricerca etnografica, alla sua attenzione alla complessità e ai dettagli del contesto, la verifica dell'efficacia conoscitiva di concetti suggestivi come stato d'eccezione, eterotopia, biopolitica e nuda vita, onde evitare, come suggerisce Jean Comaroff, che le grandi allegorie di esclusione, crisi e apocalissi oscurino le lotte individuali e collettive per rendere le vite socialmente significative¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Jean Comaroff (2006, pp. 51-60) si riferisce soprattutto ai malati di AIDS, che spesso vengono rappresentati come emarginati e ridotti a nuda vita, mentre essi, mostrando apertamente il proprio stato di malattia, aggregandosi ai funerali dei compagni morti, esibendosi in performance individuali e collettive a scopo rivendicativo, non solo riaffermano legami sociali e affettivi, ma possono anche incidere sulle politiche governative a proprio vantaggio.

13. Pratiche spaziali della ricerca antropologica

Allo scopo di avviare una riflessione sul dibattito attuale che riguarda le pratiche della ricerca antropologica, mi è parso utile prendere in esame il saggio di James Clifford *Spatial Practices: Fieldwork, Travel and the Disciplining of Anthropology*, già pubblicato nel libro collettaneo a cura di Gupta e Ferguson (1997)¹⁴⁷, una cinquantina di pagine che, a mio avviso, puntualizzano alcuni nodi problematici del mestiere degli antropologi. Se nei primi anni '80 del secolo scorso alla domanda - cosa fa l'antropologo - Marcus, Clifford e altri potevano rispondere provocatoriamente che l'antropologo scrive (a cura di Clifford e Marcus 1986), questo saggio torna a confermare, pur con tutte le sfumature e le puntualizzazioni critiche, che l'antropologo fa ricerca di campo. E qui le considerazioni di Clifford, così come allora, si fondano sulle pratiche effettive degli antropologi, o pratiche spaziali, com'egli le chiama, con riferimento esplicito alle indicazioni concettuali dello studioso francese Michel de Certeau (1990).

Per pratiche spaziali de Certeau intende l'appropriazione concreta dello spazio: il luogo si trasforma in spazio, egli afferma, quando è praticato, così come la parola quando è parlata (De Certeau, vol. I, pp. 139-191). Allo stesso modo, osserva Clifford, "non c'è mai nulla di dato a proposito di un 'campo'. Esso deve essere lavorato, volto in spazio sociale discreto dalle concrete pratiche del viaggio interattivo" (1999, p.72). Entro questa prospettiva egli esamina le pratiche professionali degli antropologi, indicate come lavoro di campo, sottolineando in particolare il ruolo del viaggio, che storicamente ha rivestito una rilevanza strategica nella definizione e legittimazione dell'antropologia come disciplina a sé¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Il saggio compare poi nel libro dello stesso Clifford, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge e London 1997, oggi disponibile anche in italiano nella traduzione pubblicata da Bollati Boringhieri, Torino, 1999, a cui rimando per le citazioni in italiano.

¹⁴⁸ Clifford Geertz ha sottolineato come, a partire da Malinowski, "l'essere stato là", sul campo, (includendo quindi viaggio e lavoro di terreno) sia stato elemento di legittimazione della

La nascita dell'antropologia, com'è noto, si deve agli studi e agli scritti di padri fondatori come Tylor, Frazer e Morgan,¹⁴⁹ i quali non ritenevano necessaria la residenza sul posto per conoscere le popolazioni altre, limitandosi ad elaborare dati etnografici prodotti da viaggiatori occidentali che si recavano all'estero per vari interessi, dagli esploratori, ai missionari e ai funzionari coloniali fino ai coloni stessi, ai mercanti e agli studiosi di scienze naturali. Con Franz Boas prima, e poi con Bronislaw Malinowski, la residenza sul posto diventa un'esigenza professionale fondamentale ed è in questo contesto che i padri fondatori diventano "antropologi da tavolino", ai quali manca appunto quella interazione diretta e prolungata coi nativi che diventerà elemento qualificante del mestiere dell'antropologo. Ma nel momento in cui si stabiliscono le modalità e le procedure che configurano le pratiche della disciplina, si stabiliscono anche i confini che la delimitano, differenziandola da altre forme di conoscenza, come quella dei missionari, dei funzionari coloniali e degli scrittori di viaggio.

Questa relazione interno/esterno (intesa a identificare l'approccio antropologico) e la sua rappresentazione sono soggette ad una declinazione storica. Come sottolinea Clifford, "nei primi anni della moderna antropologia, quando la disciplina stava ancora fissando la sua specifica tradizione di ricerca e i modelli di autorità, le definizioni in negativo erano critiche. E in tempi d'identità incerta (come quello attuale), il modo più efficace per ottenere una definizione consiste nell'indicare con chiarezza ciò che è *esterno* piuttosto che cercare di ridurre a stabile unità ciò che è *interno* ma sempre diverso e ibrido. Un processo più o meno permanente di determinazione della disciplina sui margini segna confini riconoscibili in confuse aree di frontiera" (1999, p. 87).

Gli interrogativi da porre sono i seguenti: In che senso l'identità attuale dell'antropologia è incerta? Essa trae ancor oggi legittimità dal lavoro di campo? In cosa consiste oggi il lavoro di campo? Fino a che punto il lavoro di campo consente di stabilire i confini della disciplina?

La risposta di Clifford è che l'antropologia continua a definirsi attraverso il lavoro di campo, ma la concezione del lavoro di campo è cambiata, e questo ha comportato

disciplina antropologica (1990, pp. 9-32); per un'analisi delle continuità e discontinuità fra scrittura di viaggio e testo etnografico, vedi Pratt 1997, pp. 53-80.

¹⁴⁹ I manuali di storia dell'antropologia spesso rimandano a tempi più lontani, a partire dagli scritti dello storico greco Erodoto, passando poi per gli scrittori di viaggio, da Marco Polo ai racconti che seguono la scoperta dell'America, fino alle riflessioni teoriche degli studiosi del diciottesimo, secolo su cui vedi Michèle Duchet 1971; tr. it. 1976-77.

anche la rimessa in discussione dei confini della disciplina. Le sue argomentazioni prendono in esame le pratiche spaziali della ricerca di campo, a partire da due casi etnografici molto diversi fra loro.

Il primo riguarda la ricerca di Karen McCarthy Brown (1991), uno studio su Alourdes, una sacerdotessa vodù che proviene da Haiti ma opera in un quartiere di Brooklyn. La ricercatrice, che abita a Manhattan, raggiunge la casa di Alourdes in macchina o in metropolitana, intrattenendosi quotidianamente con lei, in una relazione che si traduce “in un miscuglio di osservazione, dialogo, apprendistato ed amicizia. Con questa relazione come suo centro, viene evocato un mondo culturale d’individui, luoghi, memorie, e pratiche” (1999, p. 76). Qui della pratica spaziale di campo tradizionale mancano due elementi un tempo ritenuti essenziali, lo spostamento e allontanamento da casa e la “residenza intensiva”, la ricercatrice continua infatti ad abitare nella propria casa, relazionandosi al campo attraverso visite ripetute. E tuttavia non sembra da mettere in dubbio la possibilità che essa possa raggiungere quella “profondità interattiva”, che indicava Rosaldo come elemento qualificante della etnografia post-esotica¹⁵⁰. Diversa dalla tradizione è anche la costruzione retorica del luogo della ricerca. Anche qui c’è “una scena d’arrivo”, ma rispetto alle descrizioni di Malinowski, Firth e altri, che sottolineavano la lontananza da casa e la diversità se non anche la pericolosità della popolazione locale, Brown ci immette in un mondo di odori, rumori, immagini e movimenti di uomini e cose, che emergono non già come la realtà del luogo, quanto piuttosto la percezione di esso da parte della ricercatrice¹⁵¹. Come sottolinea Clifford, “per lei il campo rimane ben distinto, ‘là fuori’. E mentre la relazione con la cultura studiata non può essere spazializzata in maniera precisa, un diverso luogo è visitato intensamente. C’è un’interazione fisica, interpersonale con un mondo distinto, spesso esotico, che conduce a un’esperienza di iniziazione. Pur non essendo osservata la pratica spaziale del soggiornare, del prendere residenza in una comunità, il movimento dell’etnografo ‘dentro’ e ‘fuori’, il suo venire e andare è sistematico” (1999, p. 76). Resta aperto il problema spaziale e temporale della scrittura: il campo tradizionale è un luogo lontano che prevede il ritorno a casa, in genere nella sede universitaria, dove si elabora il materiale e si procede alla stesura del testo etnografico (Crapanzano 1977).

¹⁵⁰ Citato in Clifford 1999, p.75.

¹⁵¹ Per una riflessione sulle descrizioni delle “scene di arrivo” e un confronto fra loro vedi Pratt 1997 e Geertz 1990.

Qui manca il viaggio di ritorno, ma il campo resta prossimo e può comportare verifiche anche nel corso dell'elaborazione testuale¹⁵².

Un secondo esempio riguarda la ricerca di David Edwards, di cui egli riferisce nell'articolo *Afghanistan. Ethnography and the New World Order* (1994). Intenzionato a condurre una ricerca di tipo tradizionale in un villaggio dell'Afghanistan montano, Edwards si trova di fronte ad un territorio sconvolto dalla guerra, dove non è possibile definire un "campo", ma piuttosto seguire gli spostamenti della gente, frequentare campi di rifugiati nei territori di frontiera, accodarsi ai movimenti dei guerriglieri per osservarne le operazioni, incontrare afgani residenti a Washington e seguire le attività di un news group afgano. Queste pratiche spaziali plurime, sperimentate in luoghi diversi, costituiscono, secondo Clifford, un caso di etnografia multilocale¹⁵³, ma è evidente che anche l'etnografia multilocale non è riconducibile a regole ben definite ma risponde di volta in volta alla situazione di campo. Ciò che qui diventa problematico è la possibilità di praticare quella "profonda frequentazione" auspicata da Rosaldo, che invece era assicurata nel caso di Brown, pur riguardando un solo individuo. Questa difficoltà è riconosciuta da Marcus, il quale sostiene che le etnografie multilocali, pur conservando alcuni tratti della ricerca tradizionale, sono "inevitabilmente il prodotto di basi di conoscenza di varia intensità e qualità"¹⁵⁴, ma non significa che esse non offrano ancoraggi che ne legittimino l'autorità. Anche oggi, come osserva Clifford, il lavoro antropologico di campo "richiede che il ricercatore faccia qualcosa di più che essere solo di passaggio. Non basta condurre interviste, fare indagini o stilare resoconti giornalistici. Questa esigenza viene avanzata a tutt'oggi, incorporata in un flessibile ventaglio di attività, dalla coresidenza a varie forme di collaborazione e patrocinio. L'eredità del lavoro sul campo intensivo definisce stili *antropologici* di ricerca, stili criticamente importanti per l'(auto)riconoscimento della disciplina"(1999, p. 79).

La trasformazione delle pratiche spaziali, con il superamento del modello esotico che prevedeva la residenza prolungata lontano da casa, rimette in questione la definizione dei confini disciplinare. La pratica del modello esotico vantava la propria

¹⁵² Traggo questa considerazione dalla mia esperienza di ricerca fra i pescatori dei centri costieri del Nord Sardegna 1997, 2004, 2005.

¹⁵³, Watson 1977; Marcus 1995; Hannerz 2002; 2004.

¹⁵⁴ Marcus 1995, cit. in Clifford 1999, p. 77, ora nella traduzione italiana in Cappelletto (a cura di), 2009, pp.155-180.

differenza rispetto a missionari, funzionari coloniali, viaggiatori e scrittori di viaggio. Eppure, nota Clifford, gran parte degli antropologi che tradizionalmente hanno lavorato sul campo, pur sostenendo la specificità del loro approccio e la neutralità conoscitiva della disciplina, si sono trovati a dipendere sia dai missionari che dai funzionari locali, operando spesso in situazioni di privilegio, sotto la protezione dei governi coloniali, quando non anche complici con essi, condizioni che, come denunciato dai movimenti anticoloniali e da una prospettiva antropologica critica, inficiano la pretesa oggettività dei risultati delle loro ricerche (1999, p. 88).

Più complessa è la relazione degli antropologi con gli scrittori di viaggio su cui Clifford insiste più diffusamente. Gli antropologi, egli afferma, “sono, tipicamente, persone che partono e scrivono”. Il lavoro di campo, nella tradizione antropologica, include un insieme peculiare di pratiche di viaggio, che comportano uno spostamento, l’allontanamento da casa e la residenza più o meno prolungata altrove. La storia del viaggio in generale, e non di meno quella del viaggio finalizzato al lavoro di campo, vede protagonisti maschi occidentali di classe medio-alta¹⁵⁵. Sono elementi che gli antropologi condividono in parte con gli scrittori di viaggio, e anche quando, attorno agli anni venti del secolo scorso, il lavoro di campo si costituì come “specifico insieme di pratiche di ricerca, di tradizioni e di regole di rappresentazione accademiche”, il confine fra la scrittura antropologica e quella di viaggio non è mai stato netto, ma soggetto a contaminazioni, negoziazioni e sconfinamenti entro cui si situa anche lo “sperimentalismo” attuale (1999, p. 90)¹⁵⁶.

La riflessione sulla scrittura etnografica condotta negli ultimi vent’anni, ha portato argomentazioni convincenti sul fatto che l’autorità della disciplina e la sua persuasività non dipende solo dal riferimento al lavoro di campo, dall’ “essere stati là”, ma anche da uno “stile di scrittura”, che antropologi come Levi-Strauss, Evans Pritchard, Malinowski e altri hanno autorizzato, trasmesso e reso durevole attraverso i propri allievi¹⁵⁷. I fatti non parlano da soli, scrive Clifford, devono essere messi in trama. Ma i

¹⁵⁵ La letteratura antropologica femminista ha sottolineato con forza la questione del genere nell’ambito della ricerca etnografica, rilevando, nelle monografie tradizionali, approcci androcentrici, che andrebbero corretti attraverso *restudies*, al fine di colmare le lacune di conoscenza derivate dal fatto che i ricercatori erano maschi e privilegiavano informatori maschili. Per un’utile rassegna riassuntiva vedi Busoni 2000, pp. 133 e sgg.

¹⁵⁶ Vedi anche Pratt 1997.

¹⁵⁷ Specialmente Geertz 1990.

modelli delle trame messi in opera dagli autori appena menzionati non erano, a mio avviso, solo modelli estetici personali, ma piuttosto modelli originali di organizzazione, elaborazione ed interpretazione dei dati di campo. Ciò che essi autorizzavano non era solo uno stile di scrittura, ma un approccio antropologico che includeva pratiche di campo e pratiche di scrittura. Non c'è dubbio che la riflessione intorno al lavoro di testualizzazione da parte degli antropologi rivaluti alcuni aspetti della produzione letteraria di viaggio. Come nota giustamente Clifford, nel testo etnografico compare oggi il percorso del ricercatore per raggiungere il campo, la contestualizzazione regionale, nazionale e transnazionale del paese, le tecnologie di trasporto per raggiungere il luogo, la logistica di residenza e le interazioni coi locali i quali sono indicati col loro nome. In questo senso si comprende com'egli proponga di indicare il lavoro di campo come “incontri di viaggio”. Il lavoro di campo, egli scrive, “è sempre stata una miscela di pratiche istituzionalizzate del risiedere e del viaggiare. Ma nella idealizzazione disciplinare del ‘campo’, le pratiche spaziali dello spostarsi verso un luogo e da un luogo, dell’entrare e dell’uscire, del passare attraverso, di solito venivano assorbite da quelle del risiedere (rapporti, iniziazione, familiarità). Questo sta cambiando. Per ironia della sorte, proprio ora che molta parte del lavoro sul campo antropologico viene svolto vicino a casa (come quello di Karen McCarthy Brown), la materialità del viaggio, dell’entrare e uscire dal campo, acquista visibilità e diventa in realtà un elemento costitutivo dell’oggetto/sito di studio” (1999, pp. 90-91). Permane tuttavia il confine con la scrittura di viaggio, perché l’approccio antropologico richiede l’apprendimento della lingua locale, permanenze intensive, profonda frequentazione e , nell’espressione di Geertz, una “descrizione densa”. Si danno casi in cui analisi etnografica e narrazione di viaggio si sovrappongono, come nel testo di Anna Tsing, *In the Realm of the Diamond* (1993)¹⁵⁸, frutto di una ricerca condotta nel Sud Kilamantan in Indonesia, dove non solo compare la dinamica del viaggiare e del risiedere della ricercatrice, ma anche quella di alcuni cosmopoliti locali, disegnando una pratica spaziale che consiste nel “seguire”¹⁵⁹ piuttosto che risiedere, come già apparso nella etnografia multi-locale di Edwards. In questi casi si può parlare di “soggetto

¹⁵⁸ Citato in Clifford 1999, p. 92.

¹⁵⁹ Marcus 1995, pp. 105-10, cit. in Clifford 1999, p. 92, (tr. it. 2009), ma vedi anche Hannerz 2002; 2004.

posizionato”¹⁶⁰ piuttosto che di ricercatore radicato. Non si tratta più di affondare le proprie radici in un luogo, ma di seguire le strade dei propri interlocutori. Un elemento di rilievo teorico che emerge dal lavoro della Tsing è che, come nota Clifford, “il suo campo in un sito che lei qualifica come ‘fuori mano’ non è mai dato per garantito come ambiente naturale o tradizionale. Esso viene prodotto, come spazio di contatto, da forze locali, nazionali e transnazionali di cui il suo viaggio di ricerca fa parte” (1999, p. 92). Quanto alla testualizzazione della ricerca etnografica si possono individuare elementi che sono d’uso comune nei racconti di viaggio, come l’uso della prima persona nei resoconti del lavoro di campo, “presentati come storie piuttosto che come osservazioni e interpretazioni”. Ciò non significa che, come non manca di sottolineare Clifford, l’etnografia si stia avvicinando alla scrittura di viaggio, ma piuttosto che i confini fra le due pratiche sono soggetti a nuove forme di negoziazione ¹⁶¹.

Per comprendere le relazioni fra scrittura di viaggio e lavoro antropologico di campo, Clifford propone di pensare il campo come *habitus*¹⁶² piuttosto che come luogo, e cioè come un insieme di disposizioni e pratiche incorporate, frutto di norme e procedure disciplinari imposte in un certo periodo storico dalla comunità degli antropologi ai fini di legittimarne l’appartenenza. Queste norme richiedono al ricercatore di muoversi in uno spazio definito, di stare sul posto piuttosto che viaggiare, di evitare tentazioni romantiche e letterarie, controllando le proprie emozioni che potrebbero inficiare le analisi e le valutazioni dei dati della ricerca (1999, pp. 93-94). Il

¹⁶⁰ Secondo la nota espressione di Rosaldo (1989, p.7), cit. in Clifford, 1999, p. 92.

¹⁶¹ Ho sperimentato questa procedura nell’articolo *Un paese di mare e le sue narrazioni: Stintino* (Agosto 2006), dove ho potuto esporre in forma narrativa la vita dei pescatori locali grazie ad una frequentazione con fasi più o meno intensive di circa trent’anni, sul luogo e in molti centri costieri del Mediterraneo ora interessati dal turismo. Personalmente traggio dunque legittimazione dalla mia ricerca di campo che ha comportato visite ripetute a Stintino e nei paesi di mare limitrofi, entro progetti di ricerca che definirei di localizzazione multipla, su cui vedi la ricerca “Le tecniche della pesca artigianale nel Compartimento marittimo di Porto Torres”, finanziata dall’Istituto Superiore Regionale Etnografico nel 1989, condotta nei centri costieri di Bosa, Alghero, Stintino, Porto Torres, Castelsardo e Isola Rossa, i cui risultati sono apparsi in *Gente di mare in Sardegna. Antropologia dei saperi, dei luoghi e dei corpi*, in particolare il capitolo “Un percorso di ricerca coi pescatori” 1997, pp. 21-29). Più vicino alla ricerca multi-locale vedo invece i miei incontri coi pescatori che stanziavano stagionalmente in Sardegna, che ho seguito nei loro luoghi di origine frequentando le loro famiglie (Mondardini Morelli 1988) e soprattutto i miei viaggi nel Mediterraneo, visitando i cantieri dei maestri d’ascia per identificare differenze e somiglianze nei saperi e nelle tecniche di costruzione delle barche (1997, pp. 187-211).

¹⁶² Nel significato dato da Bourdieu 2003, p. 201 e sgg.

diario di Malinowski, apparso postumo nel 1976, mostra le contraddizioni di una pratica etnografica che nella monografia antropologica appare neutra e disciplinata, mentre di fatto è vissuta con disagio, insofferenza, avversione. Si tratta di contraddizioni ampiamente sottolineate dall'approccio antropologico critico e soprattutto dalla letteratura femminista che rivendica la presa in considerazione del corpo sessuato del ricercatore¹⁶³. La presunta neutralità dei ricercatori di campo rispetto al genere si estende anche alla razza e alla classe, e questo in misura maggiore rispetto agli scrittori di viaggio che, se pure spesso in negativo, prestavano "attenzione al colore della pelle e partivano da una posizione razzialmente connotata"(1999, p. 93). Ciò a dimostrazione che nelle pratiche reali il confine fra scrittura di viaggio e scrittura etnografica è sempre stato labile, registrando salutarì sconfinamenti della seconda verso la prima, ma anche viceversa.

Fra le modalità interattive dell'esperienza di viaggio messe al bando dal lavoro di campo Clifford sottolinea quella delle relazioni sessuali. Mentre tradizionalmente per gli scrittori di viaggio erano comuni le relazioni omosessuali o eterosessuali con la gente del luogo, per la ricerca di campo la relazione sessuale è considerata troppo intima e pericolosa¹⁶⁴. In definitiva, egli osserva, "un *habitus* disciplinare è stato condensato intorno all'attività concreta del lavoro sul campo: un soggetto senza genere, senza razza, sessualmente inattivo interagisce intensamente (come minimo su livelli ermeneutici/scientifici) con i suoi interlocutori. Anche se le esperienze concrete nel campo si sono discostate dalla norma, anche se i tabù sono stati a volte infranti e l'*habitus* disciplinare è ora pubblicamente contestato, la sua forza normativa permane" (1999, p. 98).

Nella pratica reale di campo la relazione interattiva mostra una pluralità di posizioni, che vanno dal travestimento per sembrare "uno di loro", fino ad un marcato distanziamento, come mostra la foto di Malinowski, riportata nel testo *Coral Garden and Their Magic* (1935) che lo ritrae vestito di bianco in mezzo agli indigeni di colore, a marcare una differenza incontestabile. Particolarmente degno di riflessione è l'episodio che Clifford annota in riferimento a un passo di *Tristi tropici* di Levi-Strauss. Qui Levi-

¹⁶³ Vedi infra, nota 9.

¹⁶⁴ Si tratta di un tema delicato, che, oltre a mettere in campo la dimensione culturale delle relazioni sessuali, se lo si osserva con uno sguardo di genere, non può non mettere in questione le relazioni di potere che possono venirsi a creare nel lavoro di campo.

Strauss descrive una sua visita ad un tempio birmano compiuta nel 1950. Posto su una collinetta, il tempio si discosta marcatamente per semplicità e dimensioni dai santuari islamici e buddisti. Egli lo raggiunge, insieme ad un accompagnatore, camminando a piedi scalzi nel fango. “Dopo l’arrampicata nel fango, scrive Levi -Strauss¹⁶⁵, le abluzioni prescritte sembravano del tutto naturali e sprovviste di ogni significato religioso”, e quindi le esegue senza esitazione. Diverso è l’atteggiamento rispetto ai rituali dell’interno: “Quella sala semplice e spaziosa che sembrava un pagliaio vuoto, la cortesia dei due bonzi in piedi presso i loro pagliericci posati su delle lettiere, la commovente attenzione che aveva presieduto alla raccolta o alla confezione degli oggetti di culto, tutto contribuiva ad avvicinarmi più di quanto non lo fossi mai stato, all’idea che potevo farmi di un santuario. ‘Voi non avete bisogno di fare come me’, mi disse il mio compagno prosternandosi quattro volte dinnanzi all’altare, e io accettai il suo consiglio. Ma era meno per amor proprio che per discrezione: egli sapeva che non appartenevo alla sua confessione e io avrei temuto di abusare dei gesti rituali facendogli credere che li consideravo solo delle convenzioni: una volta tanto, non avrei avuto nessuna difficoltà ad osservarli. Fra me e quel culto nessun malinteso si era stabilito. Non si trattava più di inchinarsi davanti a degli idoli o di adorare un preteso ordine soprannaturale, ma solo di rendere omaggio alla riflessione decisiva di un pensatore, o la società che creò la sua leggenda, realizzò 25 secoli fa, e alla quale la mia civiltà non poteva contribuire che confermandola” (1996, pp. 399-400). Clifford sottolinea questa rinuncia a prosternarsi di Levi-Strauss come un gesto che traccia una linea di confine, un atto di discrezione che esprime la conoscenza e il rispetto di un rituale di una cultura altra che sarebbe scorretto mimare considerandolo pura convenzione, e suggerisce che “una simile linea debba essere tracciata da qualche parte, in qualche momento per conservare un *habitus* professionale del lavoro sul campo” (1999, p. 102). Ma né la tradizione, né l’esperienza attuale di ricerca di campo è in grado di fornire regole che stabiliscano il limite fra la partecipazione e la discrezione o, giusta l’espressione di Clifford, la separazione: questo limite si impone caso per caso, in base al contesto della ricerca, al sesso, alla razza e alla classe del ricercatore. Il problema, peraltro, non riguarda solo le ricerche che interessano le società esotiche, ma si pone anche quando il ricercatore opera nella propria società, si pensi ad esempio al ricercatore di sesso

¹⁶⁵ Cito dal testo di Levi- Strauss (1955), nella traduzione italiana 1996, pp. 399-400.

maschile che conduce una ricerca in un contesto femminile e viceversa¹⁶⁶, alle ricerche che riguardano gruppi professionali, religiosi, corpi militari, gruppi di pazienti, di rifugiati e di immigrati. Tutti i ricercatori infatti, nativi o esterni, devono affrontare questioni “di estraneità, di privilegio, di fraintendimento, di tendenza a creare stereotipi e di negoziazione politica dell’incontro” (1999, p. 106).

Le dimensioni del viaggio sono plurime e complesse: per l’antropologo indigeno il viaggio, piuttosto che riguardare il lavoro di campo, può consistere in periodi di permanenza in università occidentali¹⁶⁷, mentre per il ricercatore che opera “at home”, campo e università possono essere meta di visite ripetute e alternate, e quando sia necessario un approccio multi-locale, il campo può tradursi in inseguimenti, attraversamenti e soste in più luoghi anche lontanissimi tra loro. Fra queste pratiche spaziali, osserva Clifford, piuttosto che un’opposizione c’è un continuum. “Così l’esigenza che il lavoro sul campo antropologico comporti un *qualche* tipo di viaggio non deve emarginare quelli che un tempo erano chiamati “nativi”. Bisogna che le radici e le strade, le varietà di “viaggio” siano intesi in senso più ampio”(1999, p. 105). La legittimazione dell’etnografia dei nativi non ha solo comportato un riorientamento della concezione del lavoro di campo rispetto al viaggio, ma ha anche messo in discussione la relazione asimmetrica fra il centro occidentale e la periferia verso cui il viaggio antropologico classico era diretto. Se pure, come nota Clifford, per il riconoscimento professionale accademico pesa ancora l’essere andati “fuori” o “giù” (1999, p. 109), sono ormai frequenti proposte di rovesciamento della direzione del viaggio, dove per il nativo è l’università o l’Occidente a rappresentare la meta del viaggio¹⁶⁸. E fra le due posizioni si collocano numerose forme di pratiche spaziali e di posizionamento dei soggetti della ricerca. Ciò che conta è la prospettiva in cui l’antropologo si situa. Una cosa è finalizzare la ricerca alla mobilitazione di una comunità lasciando in secondo piano le esigenze della conoscenza comparativa, altra cosa è porre quest’ultima come finalità primaria, ritenendo che questo sia il percorso più idoneo per rispettare gli

¹⁶⁶ Personalmente ho sperimentato in più occasioni la difficoltà di condurre la mia ricerca fra i pescatori, un mondo prettamente maschile. Non ho mai nascosto le mie difficoltà, il sentirmi ‘fuori luogo’ (2005, p. 19), la necessità di messa in opera di attenzione e discrezione rispetto a certi argomenti se non veri e propri tabù da rispettare.

¹⁶⁷ Per esempio gli antropologi mozambicani che hanno collaborato alle ricerche da me coordinate in Mozambico (2002) si sono formati in Francia, Inghilterra, Portogallo e Norvegia.

¹⁶⁸ Chabram 1990, cit. in Clifford 1997, p. 110.

interessi di una comunità. Ma anche qui credo che conti il contesto della ricerca. Ho sempre sostenuto che là dove c'è oppressione, sopraffazione e violenza l'antropologo non possa esimersi dal prendere partito.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV., 2006, *Lessico di biopolitica*, Roma, Manifesto libri.
- Abu-Lughod L., 1991, *Writing against culture*, in Fox R. G. (ed.), *Recapturing Anthropology*, Santa Fe, N. Mex., School of American Research Press, pp. 137-162.
- Agamben G., 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- 2003, *La stato d'eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Allovio S., Favole A. (a cura di), 1996, *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Torino, Il Segnalibro.
- Althabe G., 1990, *Ethnologie du contemporain et enquêtes de terrain*, in "Terrain", vol. 14, marzo.
- Angioni G., Bachis F., Caltagirone B., Cossu T. (a cura di), 2007, *Sardegna. Seminario sull'identità*, Cagliari, CUEC.
- Appadurai A., 2001, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Roma, Meltemi; ed. or. 1996.
- Arendt H., 1967, *Le origini del totalitarismo*, Milano. Edizioni di Comunità; ed. or. 1951.
- Augé M., 1992, *Un etnologo nel metrò*, Milano, Eleuthera; ed. or. 1986.
- 1993, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Eleuthera; ed. or. 1992.
- 1995, *Il senso degli altri, attualità dell'antropologia*, Milano, Anabasi; ed. or. 1994.
- 1997, *Storie del presente. Per una antropologia dei mondi contemporanei*, Milano, Il Saggiatore; ed. or. 1994.
- 1998, *La guerra dei sogni. Esercizi di etno-fiction*, Milano, Eleuthera; ed. or. 1997.
- 2000 *Disneyland e altri nonluoghi*, Torino, Bollati Boringhieri; ed. or. 1997.
- 2004, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Torino, Bollati Boringhieri; ed. or. 2003.
- 2009, *Il metrò rivisitato*, Milano, Raffaello Cortina; ed. or. 2008.
- Babba H. K., 2001, *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi; ed. or. 1994.
- Balandier G., 1991, *Il disordine. Elogio del movimento*, Bari, Dedalo; ed. or. 1988.
- Barnes R. H., 1974, *Kédang. A study of the collective thought of an Eastern Indonesian people*, Oxford, Clarendon Press.

- Barth F., 1969, *Introduction*, in Id. (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference*, Bergen-Oslo, Universitetsforlaget; tr. it. 1994, *I gruppi etnici e i loro confini*, in Maher V. (a cura di), *Questioni di eticità*, Torino, Rosenberg e Sellier.
- 2000, *Una prospettiva personale circa i compiti attuali dell'antropologia culturale e sociale*, in Borowsky R. (a cura di), *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi, pp. 425-439.
- Bauman Z., 2001, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Bari, Laterza; ed. or. 1998.
- 2002, *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza; ed. or. 2000.
- 2006, *Vita liquida*, Roma-Bari, Laterza; ed. or. 2005.
- Beck U., 1999, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Roma, Carrocci; ed. or. 1997.
- Benjamin W., 1998, *Il viaggiatore solitario e il flaneur*, Genova, Il Melangolo.
- 2000, *I "passages" di Parigi*, in *Opere complete*, vol. IX, Torino, Einaudi.
- Benveniste E., 1971, *Problemi di linguistica generale*, vol. I, Milano, Il Saggiatore; ed. or. 1966.
- 1985, *Problemi di linguistica generale*, vol. II, Milano, Il Saggiatore; ed. or. 1974.
- Bloch M., 1985, *From cognition to ideology*, in Fardon R. (ed.), *Power and Knowledge*, Edimburgh, Scottish Academic Press.
- 1992, *What goes without saying: the conceptualization of Zafimaniry society*, in Kuper A. (ed.), *Conceptualizing Society*, London, Routledge.
- Boissevain J., 1974, *Friends of Friends. Networks, Manipulators and Coalitions*, Oxford, Blackwell.
- Boon J., 1982, *Other Tribes Other Scribes. Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts*, Ithaca, Cornell University Press.
- Borrelli D., 2005, *Postfazione* a Certeau de, 2005, pp. 285-310.
- Bourdieu P., 1995, *Ragioni pratiche*, Bologna, Il Mulino; ed. or. 1994.
- 1998, *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli; ed. or. 1998.
- 2003, *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina Editore; ed. or. 1972.
- 2003a, *Senso pratico*, Roma, Armando; ed. or. 1980.
- Bourdieu P. e Wacquant L., 1992, *Risposte per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri; ed. or. 1992.
- Bruner M. E., 1986, *Experience and its Expression*, in Turner V.W. e Bruner M. E., *The Anthropology of Experience*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, pp.3-30.

- Brown K., McCarthy, 1991, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, Berkeley, University of California Press.
- Buffa C., Facci S., Pennacini C., Remotti F., 1996, *Etnografia nande*, III, Torino, Il Segnalibro, pp. 163-245.
- Busoni M., 2000, *Genere, Sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Roma, Carrocci.
- Calame C., Kilani M. (éds.), 1999, *La fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Lausanne, Payot.
- Callari Galli M., Scandurra G., Riccio B., 2007, *Mappe urbane. Per una etnografia della città*, Rimini, Guaraldi.
- Caltagirone B., 2005, *Identità sarde. Un'inchiesta etnografica*, Cagliari, CUEC.
- Cappelletto F. (a cura di), 2009, *Vivere l'etnografia*, Firenze, SEID editori.
- Capote T., 2004, *Musica per camaleonti*, Milano, Garzanti; ed. or. 1975.
- Certeau M. de, 1990, *L'invention du quotidien*, Voll. I - II, Paris, Gallimard; parz. tr. it. 2001, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni lavoro.
- Chabram A. C., 1990, *Chicana/o Studies as Oppositional Ethnography*, in "Cultural Studies", 4 (3), pp. 228-47.
- Chomsky N., Foucault M., 2005, *Della natura umana*, Roma, Derive Approdi.
- Christie I. R., 1993, *The Bentham's in Russia*, Oxford, Berg Publishers.
- Clastres P., 1977, *La società contro lo stato. Ricerche di antropologia politica*, Milano, Feltrinelli; ed. or. 1974.
- Clemente P. e Sobrero A. M., 1998, *Persone dall'Africa*, Roma, CISU.
- Clifford J., 1999, *Pratiche spaziali: il lavoro sul campo, il viaggio e la definizione dell'antropologia come disciplina*, in Id. 1999a pp. 70-121; ed. or. 1997, *Spatial Practices: Fieldwork, Travel and the Disciplining of Anthropology*, in Gupta A. e Ferguson J. (eds.), pp. 185-222.
- 1999a, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino, Boringhieri; ed. or. 1997.
- Clifford J., Marcus G. E. (eds.), 1986, *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press; tr. it. 1997, *Scrivere le culture. Poetiche e Politiche in etnografia*, Roma, Meltemi.
- Comaroff J., 2006, *Oltre la politica della nuda vita. L'AIDS e l'ordine neoliberista*, in "Antropologia", anno 6, numero 8, pp. 51-70.
- Cuche D., 2003, *La nozione di cultura nelle scienze sociali*, Bologna, Il Mulino; ed. or. 1996.
- Dal Lago A., 1998, *Introduzione a Geertz C., Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, pp. VII-XV.
- Das V., *L'atto del testimoniare. Violenza, conoscenza avvelenata e soggettività*, in Dei F. (a cura di), 2005, pp. 215-246.

- Dei F. (a cura di), 2005, *Antropologia della violenza*, Roma, Meltemi.
- Deleuze G., 1987, *Foucault*, Milano, Feltrinelli; ed or 1986.
- Detienne J. P. e Vernant P., 2005, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Bari, Laterza; ed. or.1974.
- Dilthey W., 1974, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Firenze, La nuova Italia.
- Douglas M., 1975, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna; ed. or. 1970.
- Dreyfus H. L., Rabinow P., 1989, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Firenze, Ponte delle Grazie; ed. or. 1984.
- Dubbini R., 1986, *Architettura delle prigioni: i luoghi e il tempo della punizione*, Milano, Franco Angeli.
- Duchet M., 1976-77, *Le origini dell'antropologia*, voll. I, II, III, IV, Bari, Laterza; ed. or. 1971.
- Dumont L., 1987, *Le Tarasque*, Paris, Gallimard.
- Durkheim E. e M. Mauss, 1981, *Sociologia e antropologia*, La Spezia, Club del libro, ed. or. 1950.
- Edwards D., 1994, *Afghanistan, Ethnography, and the New World Order*, in "Cultural Anthropology", 9 (3), pp. 345-60.
- Elias N., 1982, *La civiltà delle buone maniere*, Bologna, il Mulino, ed. or. 1962.
- Evans-Pritchard E. E., 1992, *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Milano, Angeli; ed. or. 1940.
- Fabietti U., 1995, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, La nuova Italia Scientifica.
- Fardon R. (ed.) 1995, *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, London and New York, Routledge.
- Fishman A. J., 1972, *Readings in the Sociology of Language*, The Hague: Mouton & Co.
- Foucault M., 1970, *L'Ordine del discorso. I meccanismi sociali di controllo e di esclusione della parola*, Torino, Einaudi.
- 1976, *Sorvegliare e punire. Nascita della Prigione*, Torino, Einaudi; ed. or. 1975.
 - 1978 *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, I, Milano, Feltrinelli; ed. or.1976.
 - 1998 *Eterotopie* in *Archivio Foucault*, Milano, Feltrinelli, vol. III, pp. 307-316; ed. or. 1984.
 - 2005, *Nascita della biopolitica*, Milano Feltrinelli; ed. or. 2004.
 - 2008, *Utopie, Eterotopie*, Napoli, Cronopio.
- Foucault M. e Perrot M., 1983, *L'occhio del potere*, in Bentham J., *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, Venezia, Marsilio ed., pp. 7-30.

- Frow J., 1991, *Michel de Certeau and the Practice of Representation*, in "Cultural Studies" pp. 52-60.
- Garfinkel H., 1967, *Studies in ethnomethodology*, NJ.; Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Geertz C. (ed.), 1963, *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, New York, Free Press.
- 1965, *The impact of the concept of culture on the concept of man*, in Platt J. R. (ed.), 1965, *New Views of the Nature of Man*, Chicago, III, University of Chicago Press.
 - 1987, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, II edizione 1998; ed. or. 1973.
 - 1990, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Bologna, Il Mulino; ed. or. 1988.
 - 1999, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna, Il Mulino; ed. or. 1995.
 - 2001, *Antropologia e Filosofia*, Bologna, Il Mulino; ed. or. 2000.
- Gadamer H. G., 1969, *Il problema della coscienza storica*, Napoli, Guida; ed. or. 1963.
- Gallo E. - Ruggiero V., 1989, *Il carcere immateriale*, Torino, Edizioni Sonda.
- Gehlen A., 1990, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli; ed. or. 1978.
- Ghosh A., 2002, *Il cerchio della ragione*, Torino, Einaudi.
- 1996, *Linee d'ombra*, Torino, Einaudi.
 - 2006, *Circostanze incendiarie*, Milano, Neri Pozza.
- Giddens A., 2000, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Bologna, Il Mulino; ed. or. 1999.
- 2000a, *Cogliere l'occasione. Le sfide di un mondo che cambia*, Roma, Carrocci; ed. or. 2000.
- Goffman E., 1986, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, Il Mulino, ed. or. 1959.
- Gupta A. e Ferguson J. (eds.) 1997, *Anthropological Location. Boundaries and Grounds of the Field Science*, London, University of California Press.
- Hallpike C.R., 1984, *I Fondamenti del pensiero primitivo*, Roma, Editori Riuniti; ed. or. 1979.
- Hannerz U., 1998, *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Bologna, Il Mulino; ed. or. 1992.
- 2001, *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino; ed. or. 1996.
 - 2002, *Among the Foreign Correspondents: Reflections on Anthropological Styles and Audiences*, in "Ethnos", n. 67, pp. 57-74.
 - 2004, *Stare là... e là... e là! Riflessioni sull'etnografia multi-sito*, in "Voci", n. 1, pp. 34-47.

- Hardt M. e Negri A. 2002, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Milano, Rizzoli, ed. or. 2000.
- Harvey D., 1993, *La crisi della modernità*, Milano, Il Saggiatore; ed. or. 1990.
- Hayden R. M., 2005, *Comunità immaginate e vittime reali*, in Dei F., 2005, pp.145-182.
- Herder G. J., 1791, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bologna, Zanichelli; ed. or. 1791-1794.
- Herzfeld M., 1997, *Cultural Intimacy*, London, Routledge, tr. it. 2003, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli, L'ancora del Mediterraneo.
- Hobsbawm E. J., 2000, *Il secolo breve -1914/1991- . L'epoca violenta della storia dell'umanità*, Milano, Bur; ed. or. 1994.
- Jameson F., 1989, "Nostalgia for the present", *South Atlantic Quarterly*, 88, 2, pp. 517-537.
- Jorion P., 1983, *Le pecheurs d'Houat*, Parigi, Hermann.
- Kaldor M., 2001, *Le nuove guerre. La violenza organizzata nell'età globale*, Roma Carrocci; ed. or. 1999.
- Khawam R. R., 1980, *Il libro delle furbizie. La strategia politica degli arabi*, Ravenna, Il Brigantino; ed. or. 1976.
- Knox D., 1994, *Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell'Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento*, in P. Prodi (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", 40, Bologna, il Mulino, pp. 63-100.
- Labov W., 1972, *Sociolinguistic Patterns*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- La Cecla, 1995, *Mente locale. Per un antropologia dell'abitare*, Milano, Eleuthera.
- Lai F., 2004 (a cura di), *Fare e saper fare. I saperi locali in una prospettiva antropologica*, Cagliari, CUEC.
- 2006, *La creatività sociale*, Roma, Carrocci.
- Lefebvre H., 1977, *Critica della vita quotidiana*, Bari, Dedalo; ed. or. 1961.
- Leroi-Gourhan A., 1977, *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio*, Torino, Einaudi, voll. I e II; ed. or. 1964.
- Levi-Strauss C., 1984, *Lo sguardo da lontano*, Torino, Einaudi; ed. or. 1983.
- 1996, *Tristi tropici*, Milano, EST; ed. or., 1955.
- Linde C. e Labov W., 1975, *Spatial Networks as a Site for the Study of Language and Thought*, in "Language", vol. 51, pp. 924-939.
- Linehardt M., 1947, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.

- Marchal R., 2004, *Le conflit au Darfour, point aveugle des négociations Nord-Sud au Sudan*, in "Politique Africaine", n. 95, pp. 125-146.
- Marcus G. E., 1995, *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*, in "Annual Review of Anthropology", n. 24, pp. 95-117; tr. it. in Cappelletto (a cura di), 2009, *Vivere l'etnografia*, Firenze, SEID, pp. 155-180.
- Mauss M., 1965, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi; ed. or. 1936.
- Melossi D., 1980, *Oltre il 'panopticon'. Per uno studio delle strategie di controllo sociale nel capitalismo del ventesimo secolo*, "La questione criminale", vol. VI, nn. 2/3, pp. 277-361.
- Merleau-Ponty M., 1965, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore; ed. or. 1945.
- Mondardini Morelli G., 1981, *Villaggi di Pescatori in Sardegna*, Sassari, Iniziative culturali.
- 1997, *Gente di mare in Sardegna*, Istituto Superiore Regionale Etnografico, Nuoro.
 - 200 (a cura di), *Miti della natura/mondi della cultura. Turismo, parchi e saperi locali in Sardegna*, Sassari, EDES.
 - 2004, *Les vieux et les nouveaux usages des lieux marins en Sardigne*, in Le Bouedec G., Ploux F., Cérimo C., Geistdoerfer A. (éds), 2004, *Entre terre et mer. Sociétés littorales et pluriactivités*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, pp. 287-301.
 - 2005 (a cura di), , *La produzione della località. Saperi, pratiche e politiche del territorio*, Cagliari, CUEC.
 - 2005a (a cura di), *Drammi del corpo e narrazioni su di essi*, Cagliari, CUEC.
- Nuvolati G., 2006, *Lo sguardo vagabondo. Il flaneur e la città da Boudelaire ai postmoderni*, Bologna, Il Mulino.
- Ondaatje M., 1999, *Manoscritto*, Milano, Garzanti; ed. or. 1998
- Perrot M., 1983, *L'ispettore Bentham*, in Bentham J., *Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, Venezia, Marsilio, pp. 105-156).
- Piasere L., 2006, *Che cos'è un campo nomadi*, in "Achab. Rivista di antropologia", n. 8, pp. 8-16.
- Pitto C. (a cura di), 1980, *Antropologia urbana*, Milano, Feltrinelli.
- Platt J. R. (ed.), 1965, *New Views of the Nature of Man*, Chicago, III, University of Chicago Press.
- Pouillon et P. Maranda (éds), 1970, *Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire*, Paris-La Haye, Mouton.
- Pratt M. L., 1997, *Ricerca sul campo in luoghi familiari*, in Clifford J e Marcus G. E. (a cura di), 1997, pp. 53-80.
- Praz M., 1975, *Le carceri di Piranesi*, Milano, Rizzoli.

- Reiter R. R., 1975 (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York e London.
- Remotti F., 1993, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino, Bollati Boringhieri.
- 1996, *Tesi per una prospettiva antropo-poietica*, Introduzione a Allovio S., Favole A. (a cura di), *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Torino, Il Segnalibro, pp. 9-25.
 - 1996a, *Contro l'identità*, Bari, Laterza.
 - 2000, *Prima lezione di antropologia*, Bari, Laterza.
 - 2002, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Forme di umanità*, Milano, Mondadori.
- Roberston R., 1999, *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Trieste Asterios; ed. or.1992.
- Rosaldo M. Z., Lamphere L. (eds.), 1974, *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford.
- Ryle G., 1968, *The Thinking of Thoughts. What is 'Le Penseur' Doing?*, University Lectures, n. 18, University of Saskatchewan, reprinted in [tp://lucy.ukc.ac.uk/CSACSIA/vol14/papers/ryle_1.html](http://lucy.ukc.ac.uk/CSACSIA/vol14/papers/ryle_1.html).
- Said A. A. 1997, *The Country Without a Post Office*, Norton, New York.
- Segalen M. (a cura di), 1989, *L'Autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Paris, Presses du CNRS.
- Selvadurai S., 2000, *Funny Boy*, Milano, Mondadori; ed. or. 1994.
- Semple J., 1993, *Bentham's Prison*, Oxford, Claredon Press.
- Signorelli A., 1999, *Antropologia urbana. Introduzione alla ricerca italiana*, Milano, Guerrini e associati.
- Silverstein P. A., 2004, *Of rooting and uprooting: Kabyle habitus, domesticity, and structural nostalgia*, in "Ethnography", Dec., vol.5, pp. 553-578.
- Silverstone R., 1989, *Let us then Return to the murmuring of Everyday Practices: A Note on Michel de Certeau, Television and Everyday Life*, in "Theory, Culture and Society", vol. 6, n. 1, pp. 77- 94
- Sobrero A. M., 1993, *Antropologia della città*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.
- Sudnow D. (ed.), 1972, *Studies in Social Interaction*, New York, Free Press.
- Sun Tzu, 1991, *L'arte della Guerra*, Napoli, Guida.

- Tafuri M., 1986, *La sfera e il labirinto. Avanguardia e architettura da Piranesi agli anni '70*, Torino, Einaudi.
- Tsing A. L., 1993, *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton University Press, Princeton.
- Tylor E. B., 1985-88, *Alle origini della cultura*, Roma, Edizioni dell'Ateneo; ed. or. 1871.
- Turner V. W., 1986, "Dewey, Dilthey and Drama: an Essay in the Anthropology of Experience", Turner V.W. e Bruner M. E., *The Anthropology of Experience*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, pp. 33-44.
- Van Gennep A., 1985, *I riti di passaggio*, Torino Boringhieri; ed. or. 1909.
- Vernant P., 1978, *Mito e pensiero presso i greci*, Torino, Einaudi; ed. or. 1965.
- Wikan U., 1992, *Beyond the words: the power of resonance*, in "American Ethnologist", 19, pp. 460-482.
- Wilton-Ely J., 1978, *The Mind and Art of Giovanni Battista Piranesi*, London.