PICCOLO LESSICO DELLA DIVERSITÀ

a cura di Marco Aime e Davide Papotti

Fondazione Benetton Studi Ricerche
con Antiga Edizioni

Piccolo lessico della diversità

a cura di Marco Aime e Davide Papotti

Fondazione Benetton Studi Ricerche
con Antiga Edizioni, Treviso 2018

Piccolo lessico della diversità
a cura di
Marco Aime e Davide Papotti

Edizioni
Fondazione Benetton Studi Ricerche
con Antiga Edizioni

Prima edizione Treviso 2018
Tutti i diritti riservati © 2018

coordinamento editoriale e grafico:
Patrizia Boschiero
editing e impaginazione:
Elisabetta Righes

Fondazione Benetton Studi Ricerche
via Cornarotta 7-9
31100 Treviso
fbsr@fbsr.it
pubblicazioni@fbsr.it
www.fbsr.it

ISBN 978-88-8435-025-1

Indice

Introduzione, di Marco Tamaro, 7
Marco Aime, *L'altro*, 11
Davide Papotti, *L'altrove*, 25
Luigi Marfè, *Viaggio e Racconto*, 39
Massimo Rossi, *Mappa*, 53
Maria Elena Buslacchi, *Confini/Frontiere*, 65
Anna Giulia Garneri, *L'esotismo*, 83
Elisa Bellato, *Autenticità al plurale. Umanità e patrimoni a confronto*, 97
Francesca Marengo, *Turismo*, 111
Lucia Patano, *Incontro*, 123
Alice Caramella, *Curiosità e Spaesamento*, 133
Francesco Surdich, *Scienza/Conoscenza*, 145
Bibliografia, 157
Indice dei nomi e dei luoghi, 173

Introduzione

La crescente incertezza che caratterizza questo scorcio di terzo millennio richiede sempre più strumenti di comprensione adeguati, necessari a spiegare fenomeni complessi quali le ondate migratorie che si muovono in un contesto di globalizzazione economico-finanziaria che reclama libertà di movimento per i capitali ma non per le persone, condizionando pesantemente l'agenda politica del pianeta. Per fornire qualche spunto di riflessione e fissare alcuni riferimenti comuni diventa utile il coinvolgimento di diverse discipline, magari valorizzando e confrontando punti di vista che derivano dall'appartenenza a più generazioni.

Con questo spirito, abbiamo pensato di organizzare un seminario in forma residenziale, in due giorni consecutivi, presso il nostro pensatoio di campagna a Zero Branco, Casa Luisa e Gaetano Cozzi, generoso lascito del professore alla nostra Fondazione. L'idea è nata a partire dal luogo – aspetto non secondario – e da una proposta di Miriam Dalla Via (Fondazione Benetton Studi Ricerche): prendere spunto da un tema, *L'altro e l'altrove*, titolo preso a prestito da un fortunato libro di Marco Aime (Università di Genova, antropologo) e Davide Papotti (Università di Parma, geografo), ai quali è stata affidata la gestione del seminario. Si è creato così un gruppo di lavoro costituito da docenti, giovani ricercatori e alcuni studenti universitari: Luigi Marfè (Università di Torino, studioso di letteratura), Massimo Rossi (Fondazione Benetton, geografo storico), Francesco Surdich (Università di Genova, storico dei viaggi e delle esplorazioni), con Elisa Bellato, Maria Elena Buslacchi, Alice Caramella, Anna Giulia Garneri, Francesca Marengo, Elisa Montanari e Lucia Patano.

Dal lavoro comune è nata l'idea che ognuno dei partecipanti elaborasse un saggio dal suo punto di vista, in collegamento con il lavoro di tutti gli altri, alla ricerca di un momento di sintesi, quasi un lessico da proporre come elemento dialogico. L'elaborazione teorica trova il punto di partenza in uno scritto di Marco Aime, preparatorio ai lavori del seminario: «La creazione dell'altro e dell'altrove è un processo utile a foggiare l'identità del viaggiatore. È sulla narrazione della diversità che si costruisce il proprio "essere noi e di questo posto". La creazione del "noi" si basa sulla necessità di specchiarsi nel diverso: siamo ciò che gli altri non sono». In tempi in cui (quasi) nessuno ha più il coraggio di parlare di razze umane dal punto di vista biologico, Aime evidenzia, nel

saggio che apre il volume, l'avanzata di un "razzismo senza razza" quale paura della contaminazione non più genetica ma culturale, che trova espressione nel fondamentalismo culturale utile a spiegare e conservare le discriminazioni socio-economiche tra gli individui. I portatori di diversità, individui irredimibili nel loro essere non omologati, elementi di disturbo, sono scomodi "nomadi culturali" da controllare e reprimere.

Il concetto di "altrove", complementare spaziale a quello di "altro", è il campo di indagine di Davide Papotti, che indica il mondo occidentale come grande produttore di "altrove" attraverso le esplorazioni geografiche e scientifiche, oltre alle imprese coloniali. Occidente che si ritrova vittima di spaesamento nel momento in cui mondi altri si affacciano nel nostro "qui" abituale, mettendone in crisi le certezze.

Lo stesso concetto è approfondito da Alice Caramella, che mette a fuoco il rapporto tra la curiosità per il diverso e lo spaesamento. Interessante il parallelo che si può creare con il fenomeno dello «spaesamento senza spostamento», sul quale ha ragionato Nadia Breda[1], per descrivere il disagio in cui si incorre quando, senza essersi mossi dai luoghi della nostra vita, sono questi a cambiare a causa di fattori esogeni, in misura tale da non renderceli più riconoscibili.

Il problema dei nostri tempi è un "altrove" che si sposta, perdendo il suo carattere esotico, *medium* necessario ad affrontare l'altro da noi in modo rassicurante: questo è il tema oggetto di indagine da parte di Anna Giulia Garneri, mentre Lucia Patano prende in considerazione il fenomeno dell'incontro con l'altro, con tutte le complicazioni collegate a tale incontro qualora non cercato ma subito.

Punti di vista diversi, che contribuiscono a chiarire i meccanismi che rendono facili vittime dei populismi le persone meno attrezzate culturalmente, incapaci quindi di decodificare il reale scopo – ottenere consenso politico – dei continui segnali di pericolo suscitati dal diverso che ci vengono propinati quotidianamente. Spostamenti di persone e usanze mettono in crisi le nostre comunità tanto quanto continuiamo a essere affascinati dai viaggi, di cui è esperto Luigi Marfè, che ci conduce attraverso il senso dell'andare purché sia, più forte della destinazione stessa: per Machado «non c'è via, / la via si fa con l'andare»[2].

1. Breda 2000.

2. Machado 1994, p. 563.

Altro è il turista, analizzato da Francesca Marengo, preoccupato di mimetizzarsi da viaggiatore e all'ossessiva ricerca di autenticità in luoghi e persone; e proprio questo è l'oggetto dell'attenzione di Elisa Bellato, che mette in evidenza il significato diverso e l'evoluzione del concetto di autenticità nelle varie culture. La rappresentazione dell'altro e dell'altrove può trovare nella guida turistica o nella scrittura di viaggio, più o meno romanzata, un formidabile mezzo di mediazione culturale, così come può essere utilizzata per costruire narrazioni di comodo e manipolazioni a uso politico.

Il viaggio a scopi scientifici è campo di indagine privilegiato di Francesco Surdich, che analizza nel suo saggio l'evoluzione storica delle conoscenze scientifiche legate alle esplorazioni. Emblematico il caso di Charles Darwin a bordo del Beagle e le sue riflessioni sull'utilità del viaggiare per un giovane naturalista.

Il concetto di "altrove" si presta a ulteriori diversi tipi di analisi, a iniziare da quella incentrata sul binomio "confine/frontiera" preso in considerazione da Maria Elena Buslacchi: elemento permeabile per una fertile contaminazione contro l'idea di una separazione netta, costruita spesso equivocando volutamente il significato dei confini costituiti da discontinuità fisiche nei territori, quali catene montuose e fiumi. Trasversale rispetto a tutti i temi affrontati è il contributo di Massimo Rossi sul mezzo cartografico, strumento potente di conoscenza e propaganda allo stesso tempo, con la sua capacità di evocare e spiegare in modo spesso più efficace della parola scritta.

Il piccolo lessico sulla diversità ci guida con la sua varietà di sguardi attraverso la tensione continua tra identità e alterità, con gli strappi che la nostra società liquida continua a portare nei rapporti tra le persone e i luoghi della loro vita, senza avere la pretesa di fornire soluzioni a problemi che affliggono l'umanità postmoderna. Ci accontentiamo di suggerire qualche dubbio, di fornire chiavi di lettura della contemporaneità, quasi un piccolo "manuale di smontaggio" per i tanti slogan che, purtroppo, vanno per la maggiore.

Sentiamo anche la responsabilità di tenere vive e attive alcune tracce preziose: Zygmunt Bauman ha scritto che l'identità è «qualcosa che va inventato piuttosto che scoperto»[3]; per Umberto Eco «avere un nemico

3. Bauman 2003, p. 13.

è importante non solo per definire la nostra identità ma anche per procurarci un ostacolo rispetto al quale misurare il nostro sistema di valori e mostrare, nell'affrontarlo, il valore nostro»[4]. Elaborazione teorica cui Eco era arrivato partendo dalla domanda disarmante di un taxista pakistano, che cercava qualche coordinata utile a mettere meglio a fuoco l'Italia: «qual è il vostro nemico?».

Marco Tamaro
direttore della Fondazione Benetton Studi Ricerche

4. Eco 2011, p. 10.

Marco Aime

L'altro

Il tuo Cristo è ebreo. La tua macchina è giapponese.
La tua pizza è italiana. La tua democrazia greca. Il tuo caffè
brasiliano. La tua vacanza turca. I tuoi numeri arabi.
Il tuo alfabeto latino. Solo il tuo vicino è uno straniero[1].

Costruire diversità

«Io è l'altro» scriveva Arthur Rimbaud, forzando non solo la sintassi, ma anche l'idea di unità e di integrità dell'individuo, dell'*io*. Un *io* che vedrebbe sgretolarsi quel guscio immaginario su cui costruiamo la nostra idea di unità e di unicità, per riconfigurarsi come il risultato di uno scambio, di un intreccio continuo e costante, che viene dal passato e che continua nel presente. Per Rimbaud il soggetto era *io*, ma potremmo declinarlo al plurale in *noi*, per scoprire che anche questo *noi*, che spesso ci piace pensare come "naturale" e sul quale spesso costruiamo narrazioni, ideologie e finanche politiche identitarie, è invece un prodotto della storia e non della natura. Una storia fatta innanzitutto con i piedi. Può apparire come una battuta, ma non è così: a sostenerlo è il grande paleontologo e antropologo André Leroi-Gourhan, quando scrive: «Eravamo disposti ad ammettere qualsiasi cosa, ma non di essere cominciati dai piedi»[2]. È grazie ai piedi che i nostri antichi antenati *Sapiens* hanno abbandonato la conca di Afar (Etiopia) per colonizzare l'intero pianeta; è grazie ai piedi che hanno incontrato sui loro cammini ambienti, climi, condizioni nuove che ponevano nuove domande a cui dare risposte: così sono nate le prime differenze culturali; ed è ancora grazie ai piedi che gli esseri umani si sono incontrati e scontrati, scambiandosi idee e geni, al punto che se oggi gli scienziati possono affermare l'inconsistenza dell'idea di razza applicata al genere umano, poiché ciascuno di noi possiede un corredo genetico estremamente vario, possiamo altrettanto affermare che anche ogni cultura rivela in sé una più o meno grande varietà di elementi venuti dall'esterno, dall'altro.

1. Da un manifesto tedesco degli anni novanta del Novecento.
2. Leroi-Gourhan 1977, p. 78.

Non esiste nessun *noi* definito in natura, così come non esiste nessun *altro*, ma solo la costruzione che ogni gruppo umano fa di ciò che per qualche motivo, in qualche forma reputa diverso. Quella che consideriamo essere la nostra comunità naturale è spesso il frutto di una narrazione, nemmeno sempre veritiera. In molti casi si tratta di quelle che Jean Pouillon chiama «retro-proiezioni camuffate», per poi concludere che: «le società che si dicono moderne non sono società che si disfano del loro passato, esse lo manipolano in funzione dei loro bisogni presenti»[3]. Grazie a tali narrazioni si può anche giungere a ipotizzare un popolo o una nazione, come scrive il medievalista Walter Pohl, «senza che nella lingua, nella cultura o addirittura nella discendenza, nel "sangue" degli uomini, sia cambiato qualcosa. Soltanto una cosa è cambiata: la storia, o più precisamente l'immagine che gli uomini si costruiscono della loro storia»[4]. Come nel *1984* orwelliano si manipola il passato in funzione del presente.

Gli antichi greci chiamavano barbari coloro che non sapevano parlare bene la lingua greca, gli stranieri, i lugbara dell'Uganda definiscono gli stranieri "gente che cammina a testa in giù", mentre la maggior parte degli etnonimi, i nomi che ogni popolazione si attribuisce, significa "gli uomini", "i guerrieri", "i migliori", il che indica la tendenza etnocentrica di ogni società a pensarsi migliore e a pensare gli altri meno coraggiosi, peggiori, meno uomini se non, addirittura, non uomini.

Coma ha illustrato Benedict Anderson, ogni gruppo umano che vada al di là della ristretta comunità in cui i rapporti sono "face to face" è una comunità immaginata[5]. Immaginata in quanto il senso di appartenenza che si prova per il proprio popolo, la propria nazione o nei confronti di qualunque altro gruppo o aggregazione, non importa basata su cosa, si fonda non sulla conoscenza diretta di tutti gli altri componenti del gruppo, ma sull'idea che essi condividano con noi una serie di tratti che ci accomunano e ci rendono unici. È da questo che nasce l'idea del *noi*, da una presunta specificità che ci distingue dagli altri, da coloro che per qualche motivo sono o, in molti casi, reputiamo essere diversi da noi. Perché, come afferma Ernest Renan a proposito della nazione, per costruire un'identità occorre una forte dose di memoria, ma anche una altrettanto forte dose di oblio: «L'oblio, e dirò persino l'errore storico costituiscono un fattore essenziale nella creazione di una nazione [...]. Ora l'essenza di una nazione sta nel fatto che tutti i suoi individui condividano un patrimonio comune, ma anche nel fatto che tutti abbiano dimenticato molte altre cose. Nessun cittadino francese sa se è Burgundo, Alano, Visigoto; ogni cittadino francese deve aver dimenticato la notte di San Bartolomeo, i massacri del XIII secolo nel Sud»[6].

Dobbiamo minimizzare, se non scordare, ciò che ci unisce ed enfatizzare quanto invece, del nostro passato, ci divide. Oppure accettare, come sostengono Julian S. Huxley e Alfred C. Haddon, che «una nazione è una società unita da un errore comune riguardo alle proprie origini e da una comune avversione nei confronti dei vicini»[7]. Quei vicini che sono sempre *altri*, ma è sempre così? Gli *altri* sono davvero sempre e in tutto e per tutto diversi da noi?

Altro, *other* (inglese), *autre* (francese), *otro* (spagnolo), *ander* (tedesco), ciascuno di questi termini rimanda a una dimensione che non ci è consueta, e spesso l'altro è uno straniero, termine che condivide la radice con *strano*, fuori dal comune, dalla norma e dalla normalità. Da *altro* derivano anche il verbo *alterare*, rendere diverso, cambiare e la sua coniugazione intransitiva *alterarsi*, cambiare di umore. In entrambi i casi il significato è quasi sempre peggiorativo, indica un'uscita dagli schemi della routine, da quella pericolosa abitudine che siamo soliti pensare come naturale e nei confronti della quale ci metteva già in guardia il buon Michel de Montaigne, perché essa: «è in verità una maestra di scuola imperiosa e ingannatrice [...] ci si manifesta con un viso furioso e tirannico, sul quale noi non siamo più liberi neppure di alzare gli occhi. La vediamo ad ogni momento forzare le regole di natura»[8].

Altro è affine al latino *ultra*, al di là, ha la stessa radice di *altrove*, suo corrispettivo spaziale di cui tratterà nel saggio seguente Davide Papotti, e ha in comune la radice con *alias*, che in latino significa *altrimenti*, ma che nel parlare comune si usa per indicare un modo alternativo di chiamare una cosa o una persona. Il nostro *alias* siamo noi, quando vogliamo apparire con un'immagine diversa. Un cambiamento di nome,

3. Pouillon 1975, p. 160 (cfr. anche Pouillon 1977).
4. Pohl 2000, p. 2.
5. Anderson 1996.
6. Renan 1993, pp. 7-8.
7. Huxley-Haddon 2002, p. 15.
8. Montaigne 1986, p. 127.

quindi non di sostanza, quasi ad ammettere, sottovoce, che forse Rimbaud aveva ragione.

Separare per riunire

«Tutte le società producono stranieri: ma ognuna ne produce un tipo particolare, secondo modalità uniche e irripetibili». Sembra una parafrasi dell'incipit tolstojano di *Anna Karenina*, ma queste parole di Zygmunt Bauman mettono in evidenza il processo di produzione dello straniero come individuo che oltrepassa quei confini che abbiamo creato e che talvolta mal sopportiamo. Si definisce «straniero» – continua Bauman – chi non si adatta alle mappe cognitive, morali o estetiche del mondo e con la sua semplice presenza rende opaco ciò che dovrebbe essere trasparente[9].

Costruire l'altro, il diverso, è fondamentale per definire chi siamo noi o meglio chi vogliamo essere, in che modo vogliamo apparire. Qualsiasi processo di formazione di una identità collettiva si fonda su due operazioni fondamentali e complementari: per definire, "recintare" il *noi* collettivo, occorre tracciare una linea chiusa, che includa chi pensiamo debba fare parte della nostra comunità, allo stesso modo questo gesto comporta una separazione. Infatti, nel tracciare quella linea, noi "ritagliamo" il limite, la barriera, oltre il quale inizia il diverso, l'altro da noi. L'identità non è pertanto un dato ascritto, come sostengono i fautori delle "radici", ma il prodotto di una costruzione di tipo relazionale: per essere qualcuno o qualcosa, ho bisogno del diverso. Solo così possiamo definirci.

Lo ha raccontato magistralmente, con la forza dei suoi versi, il poeta greco Kostantinos Kavafis nella sua poesia *Aspettando i barbari*, in cui descrive un'intera città con i suoi nobili, i sovrani, i dignitari di corte che indossano i loro abiti migliori per accogliere i barbari che, si dice, stiano arrivando. Hanno anche preparato i loro discorsi migliori, ma questi stranieri non si fanno vedere. La poesia si conclude in modo disperato: «E ora, che sarà di noi senza barbari? / Erano una soluzione quella gente».

I barbari servono a darci la misura della nostra presunta misura, senza di loro non possiamo dirci civili. Ecco perché si tracciano *confini*, si creano barriere: per definire il *noi*. Un *noi* che per essere percepito come buono, spesso necessita di un *altro* cattivo. È questo il meccanismo che sta alla base delle accuse di stregoneria: identificare un nemico, un colpevole per spostare fuori dalla nostra comunità la minaccia, incanalare verso l'esterno le pulsioni potenzialmente disgreganti e pensarci finalmente buoni.

In un suo libro Umberto Eco racconta un curioso aneddoto: durante un viaggio negli Stati Uniti, sale su un taxi guidato da un autista pakistano, con il quale inizia a chiacchierare. Il taxista gli chiede da dove viene, dove si trova l'Italia e, una volta chiaritesi le idee, gli domanda: «qual è il vostro nemico?». Eco rimane sorpreso dalla domanda. Già, si chiede, noi italiani abbiamo un nemico? Altrettanto sorpreso rimane il taxista pakistano nell'apprendere che esiste una nazione che non ha un nemico storico. Sarà forse, dice Eco, perché abbiamo fin troppi nemici al nostro interno, «Però, riflettendo meglio su quell'episodio, mi sono convinto che una delle disgrazie del nostro paese, negli ultimi sessant'anni, è stata proprio quella di non avere avuto veri nemici»[10].

Il saggio di Eco prosegue inanellando una serie di citazioni storiche e letterarie, che ci mostrano come si possa costruire il nemico in modi diversi: per esempio sfruttando la diversità dello straniero, magari accentuandola, perché «avere un nemico è importante non solo per definire la nostra identità ma anche per procurarci un ostacolo rispetto al quale misurare il nostro sistema di valori e mostrare, nell'affrontarlo, il valore nostro»[11].

In effetti, per aumentare la coesione di una comunità, in molti casi occorre non soltanto evidenziarne gli elementi comuni, ma anche enfatizzare le differenze rispetto agli altri. Questi altri vanno creati, modellati fino a essere funzionali al progetto. Un *altro* ben costruito è fondamentale, per cementare gli individui e per definire i confini del *noi*.

In molti casi l'immagine che ci facciamo degli altri non si fonda tanto sulla reale conoscenza, ma sullo *stereotipo*. Lo stereotipo in fondo è la declinazione retorica della caricatura: il disegnatore coglie un tratto caratterizzante di un individuo, lo esaspera e riduce l'individuo a quell'aspetto (un naso enorme, un seno accentuato ecc.); allo stesso modo lo stereotipo riduce un individuo o una società ai suoi tratti che si presumono essere caratteristici. Ogni stereotipo comporta comunque una distor-

9. Bauman 1999, p. 55.

10. Eco 2011, p. 10.

11. Eco 2011, p. 10.

sione dell'immagine che non sempre volge al negativo: nel corso del seminario si è parlato del turismo contemporaneo e dell'immaginario in cui i turisti si muovono. Il *viaggio* è *incontro*, ma tale incontro, a causa della brevità e della mancanza di tempo, spesso risulta essere viziato o interrotto da equivoci, malintesi, e dalle aspettative precostruite con cui tutti noi viaggiamo. Insieme con gli abiti, le medicine, le guide, il bagaglio del turista contiene anche la sua visione del luogo e delle persone che sta per incontrare[12]. Una visione che in questo caso si tinge spesso di *esotismo*, altro modo, non cruento, di dare vita a una diversità.

Questo tracciare confini per costruire identità separate finisce per dare vita all'immagine che ogni società, ogni cultura sia una entità chiusa, pura, incontaminata, legata indissolubilmente alle sue origini che ne determinerebbero la specificità. In realtà dovremmo pensare alle culture come a realtà in movimento, che si influenzano continuamente l'una con l'altra. Se di divisioni vogliamo parlare, allora facciamolo in termini di frontiera più che di confini. Nel parlare comune raramente si evidenzia la differenza tra "confine" e "frontiera", due termini che vengono spesso usati come sinonimi, quando il primo indicherebbe un limite da non valicare, mentre la frontiera richiama non una linea, ma una fascia di territorio dove due diversità "si fanno fronte", si incontrano. Il confine è rigido, la frontiera fluttuante. Come scrive Franco La Cecla: «Le frontiere sono il "faccia a faccia" tra due compagini, due culture, due paesi [...]. Le frontiere dovrebbero essere il luogo dove il confronto sostituisce lo scontro, dove la relazione può essere appagata nella indifferenza della terra di nessuno o nella differenza delle demarcazioni oltre le quali si trova l'altro, lo straniero a noi»[13].

Accade poi che queste diverse identità culturali, nonostante siano il prodotto di una costruzione storica e di sguardi incrociati, vengano pensate come *naturali*. Uno degli insegnamenti dell'antropologia è: diffidare dall'idea di naturalezza, ciò che spesso ci appare naturale, in realtà è solo il prodotto di abitudini consolidate nel tempo. Credere che ciò che ci è consueto sia *naturale* può indurre a pensare che tutto ciò che differisce non lo sia. Un'idea che è spesso madre dell'etnocentrismo e che porta e vedere nel diverso una condizione inferiore, di barbarie. Lo aveva già intuito Montaigne, quando scriveva: «Io ritengo che non vi è nulla di barbaro e di selvaggio in quelle popolazioni [...]. La realtà è che ognuno definisce barbarie quello che non è nei suoi usi»[14].

Due secoli dopo, Montesquieu inventava dei persiani in visita a Parigi per innescare quel senso di spaesamento e di sguardo sull'alterità scevro dai condizionamenti dell'abitudine, che serve a collocare gli usi di una comunità nella mappa delle comunità tutte. Quei persiani ci osservano con occhi stranieri, si stupiscono, provano meraviglia e disagio, ammirano e criticano l'Occidente. Montesquieu utilizza i loro occhi disincantati e stupiti a un tempo per esprimere, con sarcasmo e ironia, le sue critiche alla nostra società. Così fa scrivere da uno di loro:

> Il re di Francia è il principe più potente d'Europa. Non possiede miniere d'oro come il re di Spagna suo vicino, ma ha più ricchezze di lui, perché le ricava dalla vanità dei suoi sudditi, più inesauribile delle miniere [...]. D'altronde questo re è un gran mago: esercita il suo potere anche sullo spirito dei suoi sudditi, li fa pensare come vuole. Se nel suo tesoro c'è solo un milione di scudi e gliene occorrono due, gli basta persuaderli che uno scudo ne vale due, ed essi ci credono [...]. Quanto ti dico di questo principe non deve stupirti: c'è un altro grande mago più potente di lui, il quale domina sul suo spirito non meno di quanto egli domini su quello degli altri. Questo mago, che si chiama papa, ora gli fa credere che tre è uguale a uno, che il pane che mangia non è pane, che il vino non è vino, e mille altre cose del genere[15].

Ironico, ma mai arrogante, questo è lo spirito di Montesquieu e dei suoi amici orientali. «Mi pare, Usbek, che noi giudichiamo le cose sempre in base a un riferimento segreto a noi stessi. Non mi sorprende che i negri dipingano il diavolo di un candore abbagliante e i loro déi neri come il carbone [...]. È stato detto molto bene che, se i triangoli si facessero un dio, gli darebbero tre lati»[16]. Come ha scritto Claude Lévi-Strauss: «il barbaro è anzitutto l'uomo che crede alla barbarie»[17].

12. Aime 2005.
13. La Cecla 2003, pp. 133-134.
14. Montaigne 1986, p. 231.
15. Montesquieu 2000, p. 94.
16. Montesquieu 2000, p. 141.
17. Lévi-Strauss 1967, p. 106.

Cultura come fondamentalismo

Le identità, scrive Zygmunt Bauman, sono un grappolo di problemi più che una questione unica: «ci si rivelano unicamente come qualcosa che va inventato piuttosto che scoperto; come il traguardo di uno sforzo, un "obiettivo", qualcosa che è ancora necessario costruire da zero o selezionare tra offerte alternative, qualcosa per cui è necessario lottare e che va poi protetto attraverso altre lotte ancora»[18]. Sebbene la maggior parte degli studiosi sociali si trovi d'accordo nel sostenere che le identità sono un prodotto culturale, assistiamo a guerre, lotte, scontri politici in nome di queste identità. Fasulle e inventate finché si vuole, ma attive sul piano pratico. Non basta dire «è una costruzione culturale, non c'è nulla di radicato, di assoluto, di dato» e rimanere a guardare. Fuori dalle aule accademiche la pratica sembra correre su un binario parallelo a quello della teoria.

Se da un lato possiamo affermare che non riscontriamo un'essenza dell'identità, dall'altro non possiamo che constatare l'esistenza di una pratica dell'identità. Sia che costituisca un elemento di attacco, sia che serva a difendersi. Questa pratica si fonda su quello che Verena Stolcke ha brillantemente definito, in un saggio su confini e retoriche d'esclusione nell'Europa contemporanea, «fondamentalismo culturale»[19]. Il processo di unificazione del vecchio continente opera contemporaneamente su due versanti: da un lato i confini interni diventano via via più permeabili, dall'altro quelli esterni si irrigidiscono sempre di più escludendo gli *altri*, gli extracomunitari.

Al di là di ogni considerazione politica e morale, è inevitabile registrare un crescente sentimento popolare di astio nei confronti degli immigrati, alimentato dalla semplificazione (per non dire menzogna) secondo cui tutti i mali verrebbero dalla presenza degli stranieri in quanto portatori di una cultura diversa che minerebbe i nostri valori. A questo segue spesso un'enfatizzazione del problema, presentato su scala maggiore rispetto ai dati reali. In questo modo molti governanti europei tentano di celare dietro un problema di incompatibilità culturale i disagi socio-economici derivati dalla recessione e dagli aggiustamenti capitalistici che si fanno sempre più estremi.

18. Bauman 2003, p. 13.

19. Stolcke 1995.

Noi saremmo, pertanto, «la misura del benessere che "loro" minacciano di distruggere perché sono stranieri e culturalmente differenti»[20]. Ne segue una visione secondo la quale gli individui preferirebbero vivere tra i loro simili piuttosto che in una società multiculturale, in quanto questa propensione sarebbe *naturale*. Sebbene nessun teorico della xenofobia sia in grado di spiegarne le cause, si dà per scontato che le persone abbiano una naturale propensione a temere e rifiutare gli stranieri perché diversi. Una visione molto utile a nascondere le cause socio-economiche che spesso stanno alla base delle tensioni.

Ci sono molti modi di pensare l'*altro*, ma sostanzialmente c'è una linea che divide due possibilità di costruire la diversità. Una linea che percorre il confine, questa volta sì, netto, tra la revocabilità e l'irrevocabilità della sua condizione. Abbiamo detto che i greci si distinguevano dai barbari, ma se un barbaro imparava bene il greco e i costumi della *polis*, poteva diventare un vero greco. Anche per gli antichi romani valeva la stessa regola, tanto è vero che più di un imperatore era straniero. Uno su tutti Adriano, nato in Spagna. Tanto per gli uni quanto per gli altri ci si poteva emancipare da una condizione di estraneità, se non di inferiorità. Questo perché la divisione veniva operata su un piano culturale e tutto ciò che è culturale prevede la possibilità di scegliere e quindi di cambiare.

Del tutto diversa la situazione quando il dibattito si sposta sul piano della natura, dove ogni scelta diventa impossibile: in natura le cose hanno un destino segnato, prevedibile. È questo il cammino che conduce al razzismo, quello che prelude alle peggiori soluzioni.

Apparentemente, però, l'elemento di incompatibilità delle moderne politiche dell'esclusione non è più la razza, ma la cultura. Quasi un ritorno al passato. Nell'antichità, infatti, l'esclusione dall'Europa si fondava non sulla razza, ma sulla religione: via gli infedeli che potevano minacciare l'egemonia cristiana. Il razzismo scientifico del XIX secolo ha tentato di legittimare le differenze sulla base della natura biologica. Oggi, il problema del diverso da allontanare si sposta dal piano, ormai inaccettabile, della razza intesa in senso genetico, a quello culturale, permettendo alla destra xenofoba di ricostruirsi una rispettabilità politica. La volontà di epurazione rimane, ma in questo caso abbiamo un raz-

20. Stolcke 1995, p. 3.

zismo senza razza. Una nuova forma, quella che Paul Mercier ha definito «supertribalizzazione»[21], un'espressione che pare assai adatta a rappresentare quella forzatura etnico-culturale avviata dalle molte élite politiche, che caratterizza numerosi movimenti attuali. La minaccia di contaminazione non viene più applicata alla stirpe, ma alla cultura che, in questa retorica fondamentalista, diventa sempre più solida, tangibile, uniforme.

Etnia, identità, cultura sono diventati slogan, branditi da politici in cerca di elettorato, che puntano sul "locale" e sui localismi, visti come estrema difesa dall'invasione straniera. Ritorna così in voga l'immagine di una presunta purezza culturale, da difendere dalle contaminazioni (da notare il carico di negatività che accompagna questo termine di ambito medico) portate dagli stranieri. Un'immagine che presupporrebbe una sorta di grado zero a cui fissare i limiti oggettivi di ogni cultura, letta come unità indivisibile, unica e impermeabile ad apporti esterni e pertanto contrapposta a tutto ciò che è altro. Culture come gabbie, quindi, nelle quali gli individui sarebbero costretti dalla nascita e dalle quali sarebbe impossibile evadere.

Una visione che si rivela attraverso le espressioni "scontro di culture" e, suo corrispettivo simmetrico, "incontro di culture", diventate slogan abusati e buoni per ogni situazione. In realtà nessuno ha mai visto delle culture scontrarsi o incontrarsi, a farlo sono donne, uomini, bambini, non culture e ogni individuo incontra nella sua vita opzioni tra cui poter scegliere in numero diverso a seconda della sua storia. Perché allora ingabbiare gli altri con etichette identitarie create da noi? Come sostiene Eric Wolf: «È un errore considerare l'emigrante come il portatore o il protagonista di una cultura omogeneamente integrata che egli può mantenere o rifiutare nel suo complesso [...]. Non è più difficile per uno zulù o per un hawaiano imparare o disimparare una cultura di quanto non lo sia per un abitante della Pomerania o della Cina»[22].

Il fondamentalismo culturale tende invece a presentare come naturali le cause degli scompensi e delle discriminazioni socio-economiche esistenti tra gli individui. Se pensiamo a tali squilibri come naturali, ci viene anche più facile accettare che siano irrisolvibili (non possiamo sfidare la natura!). Naturalizzare le forme culturali più distanti dalla nostra, scrive Pierre-André Taguieff, implica però la disumanizzazione dell'altro[23].

Fissare il movimento

«"Alla mia età, e con tanto di quel sangue mescolato, non so più con sicurezza di dove sono" disse Delaura, "Né chi sono". "Nessuno lo sa in questi regni" disse Abrenuncio, "E credo che ci vorranno secoli per saperlo"»[24]. Questo malinconico dialogo tra due personaggi di Gabriel García Márquez riassume in modo intenso ed evocativo la tensione tra la ricerca di un'origine certa, un punto zero della nostra cultura, a cui spesso attribuiamo il termine identità, e il groviglio storico, culturale, sociale che la realtà propone quotidianamente e a cui si tenta di dare ordine, con la creazione di contenitori, utili a creare confini, limiti, divisioni, come ad arginare la presunta paura di dissolversi in un magma indefinito oppure di essere "contaminati" dall'*altro*.

La realtà, oggi come in passato, non è costruita su opposti ben definiti, facili da contrapporre, soprattutto per chi vuole trarre qualche vantaggio da tali situazioni conflittuali. Ci troviamo di fronte, invece, a una sequenza di quelle «immagini in movimento che incrociano spettatori deterritorializzati» di cui parla Arjun Appadurai nel suo libro *Modernità in polvere*[25]. Il titolo italiano restituisce ottimamente il senso dell'ambiguo gioco di parole che sta alla base dell'originale: *Modernity at large*. "At large" significa infatti "nel suo insieme", ma anche "alla macchia", "dispersa". Per quale motivo, dunque, questa modernità è in polvere o in fuga? Perché sono saltati i confini che determinavano territori, culture, società. Perché oggi la realtà è fatta di lavoratori turchi emigrati in Germania, che guardano film turchi nei loro appartamenti tedeschi, di filippini appassionati di canzoni americane d'epoca che ripropongono in versioni più "autentiche" degli originali, nonostante la loro vita non sia affatto sincronizzata con quella degli Stati Uniti. Perché, ci dice Appadurai, la globalizzazione ha prodotto una frattura tra il luogo di produzione di una cultura e quello o quelli della sua fruizione.

21. Mercier 1961, p. 64.
22. Wolf 1990, p. 502.
23. Taguieff 1999, p. 11.
24. García Márquez 1994, p. 156.
25. Appadurai 2012.

L'immaginazione, grazie alla sempre maggiore rapidità e onnipresenza dei *mass media*, è divenuta un fatto collettivo e si è trasformata in un campo organizzato di pratiche sociali. Ne consegue una frammentazione di universi culturali che mette in crisi ogni paradigma tradizionale delle scienze sociali. I panorami sociali, etnici, culturali, politici ed economici si fanno sempre più confusi e sovrapposti, le linee di confine spezzettate e irregolari. Ma soprattutto questi panorami, attraversati da continui flussi culturali globali, si riflettono l'uno nell'altro dando vita a un caleidoscopio mutevole e sempre nuovo.

Appadurai riprende l'immagine proposta da Benedict Anderson secondo il quale, grazie al «capitalismo-a-stampa» – cioè la diffusione, su scala industriale, dell'editoria – e alla conseguente alfabetizzazione di massa, e successivamente al capitalismo elettronico, è stata possibile la creazione di quelle che lui ha definito «comunità immaginate», cioè gruppi di persone che non hanno mai interagito faccia a faccia, ma che finiscono per condividere un'idea comune come, per esempio, il pensarsi indonesiani, pur essendo lontani dall'Indonesia[26].

La deterritorializzazione è una caratteristica del mondo moderno che, unita alla sempre maggiore circolazione di informazioni, dà vita a una serie di immaginari ogni volta più complessi, di ideologie e abitudini universali delle quali si appropriano le comunità locali trasformandole in qualcosa che spesso risulta diverso dall'originale. Caso esemplare è quello, riportato da Appadurai, del cricket, che, dopo essere stato portato nell'India coloniale, ha via via perso il suo *status* aristocratico di gioco delle classi agiate inglesi per diventare, anche grazie all'azione dei *media*, un vero e proprio simbolo dell'India popolare attuale. E il cricket giocato oggi dagli ex figli dell'impero non è semplicemente un prodotto d'importazione, ma fa riferimento a un universo morale tutto indiano.

Questa riflessione mette in evidenza come, al di là delle tre dimensioni dello spazio e di quella del tempo che caratterizzano la nostra vita «biologica», sia in una «quinta dimensione» – quella dell'immaginazione – che l'umanità prende forma. Si tratta di quella «finzione» costruttiva (poietica) di cui parla Francesco Remotti[27] e che sta alla base della costruzione dell'umanità. Umanità che spesso nasce non da realtà oggettive, ma da un progetto comune, i cui fondamenti non sono per forza oggettivamente riconoscibili, quantificabili e tantomeno coerenti con la storia della comunità che vi si identifica.

Al disagio dello spazio tradizionale corrisponde anche una nuova concezione temporale, spesso nata dalla pratica del consumo, che pur rimanendo legata alle pratiche del corpo è oggi inserita in una sorta di bagno globale a cui deve riferirsi. Ogni oggetto (di consumo o meno) ha una propria biografia culturale legata alla cultura che lo ha prodotto, ma quando di quell'oggetto si impadroniscono nuovi attori la sua biografia non coincide talvolta con la storia di questi attori, e occorre pertanto rimodellarlo a proprio uso e consumo. Il passato, ci dice ancora Appadurai, da spazio d'azione per la memoria è diventato un deposito sincronico di scenari culturali, una specie di archivio culturale del tempo cui fare ricorso come meglio si crede[28].

Questa diaspora mondiale crea nuovi mercati i quali, a loro volta, creano nuovi bisogni e nuovi gusti che nascono dalla necessità – da parte dei fuoriusciti – di mantenere un contatto con la madrepatria, anche se talvolta questa patria risulta inventata. Infatti, la cosiddetta globalizzazione non si realizza con un'invasione indifferenziata di elementi comuni che conducono alla omogeneizzazione. Il processo è più articolato e tali strumenti vengono riproposti di volta in volta in discorsi che si basano sulle diverse sovranità nazionali o locali.

Viviamo in un mondo «di OPEC, ASEAN, *Things Fall Apart*, e di Tongani che giocano contro i Washington Redskins», sostiene Clifford Geertz, un mondo che «ha ancora i suoi compartimenti stagni, ma i passaggi fra di loro sono molto più numerosi e meno attentamente protetti»[29]. A questa fluidità del quotidiano si contrappone la natura stabilizzante dei poteri costituiti. Così come i governi di più o meno tutte le parti del mondo detestano i nomadi, avviando sistematiche azioni di sedentarizzazione se non di eliminazione, analogamente temono e diffidano dei "nomadi culturali", di chi non si pone in modo netto, tale da essere facilmente classificato.

26. ANDERSON 1996.

27. REMOTTI 1996, p. 23.

28. APPADURAI 1986.

29. GEERTZ 1990, pp. 142-143.

Davide Papotti

L'altrove

"Altrove": una parola un po' desueta, che non riesce a scrollarsi del tutto dalle spalle un'etimologia latina colta (*aliter ubi* = in altro luogo) e che appare inevitabilmente come una sorta di declinazione composta della ben più universale e riconoscibile parola "altro". Un termine, quest'ultimo, che appare sempre più di frequente nei discorsi mediatici della contemporaneità, come conseguenza retorica dell'accresciuta mobilità umana a livello globale; attraverso la quale, per l'appunto, è un sempre più numeroso e diversificato "altro" a presentarsi alla porta[1]. Tutt'al più la parola "altrove" appare, associata al verbo "essere", in alcune espressioni formulari: "essere altrove" (trovarsi, dunque, da un'altra parte; a sottolineare un'assenza fisica), "essere con la testa altrove" (o "essere con il pensiero altrove"; trovarsi in un luogo, ma essere distratti, assenti mentalmente), "essere diretti altrove" (avere un'altra destinazione). Oppure non soltanto a descrivere una situazione in atto, ma a indicare una volontà alternativa ("il desiderio di essere altrove"). Connaturato al termine, dunque, è il senso di una doppiezza spaziale, in cui, come suggerisce l'etimologia, si delinea la evidente chiarezza di un "qui" opposta al più sfumato profilo di un altro luogo, che si connota attraverso una dimensione identitaria insieme di distanza e di differenza.

Un po' come succede nella denominazione delle due sponde del fiume in molte città italiane, nella quale la scelta lessicale di indicazione topografica si fa immediatamente espressione di una gerarchia implicita: a Parma, ad esempio, si parla di "Oltretorrente" per indicare un quartiere che si trova, per l'appunto, dall'"altra parte" rispetto al centro storico della città (che rappresenta dunque, chiaramente, il "punto di vista" dal quale si effettua la decisione toponomastica). Anche a Firenze, per riprendere la chiave interpretativa che anima la guida narrativa al capoluogo toscano scritta da Elena Stancanelli[2], si parla di un "di qua d'Arno" (o meglio "diquaddarno" tutto d'un fiato, come suggerisce la scrit-

1. Per una disamina delle articolazioni di significato della parola "altro" si rimanda al testo di Marco Aime presente in questo volume, pp. 11-23.

2. Stancanelli 2006.

trice) e di un "di là d'Arno" ("diladdarno"); con chiara e implicita caratterizzazione gerarchica sul dove sia il "qui" e dove sia il pur vicino "altrove". L'altrove segna dunque uno scalino, un differenziale, uno spostamento, uno scarto declinato nella dimensione spaziale.

Anche nella lingua inglese il termine "elsewhere" ha origine dalla medesima base etimologica di "altrove": all'avverbio "where", "dove", viene accostato l'aggettivo/avverbio "else", che significa "differente", "in aggiunta a", "al posto di". Sinonimi nella lingua inglese sono le espressioni "somewhere else" (letteralmente "da qualche altra parte") e "some other place" ("qualche altro posto"). Medesima coerenza etimologica mostrano i termini francesi "ailleurs" e "autre part", così come lo spagnolo "en otra parte". Il termine possiede in diversi ambiti linguistici europei la medesima area di significati legati al concetto di alterità spaziale.

Una breve incursione in un campo di studi estraneo al taglio geografico adottato in questo testo come cornice disciplinare di indagine aiuterà a capire la natura insieme categorica e indistinta del concetto di "altrove". In uno studio dedicato ai paradisi fiscali e alle operazioni finanziarie a essi correlati, Richard Murphy fornisce, dal punto di vista dell'analista finanziario, la definizione di "qui" e di "altrove": «Secrecy jurisdictions enable the creation of two distinct places, "here" and "elsewhere". The former is a regulated, onshore, domestic space. The latter is the offshore space that is "elsewhere". Elsewhere is deemed by the secrecy jurisdiction to be somewhere different and outside its own domain»[3]. La ricchezza e la pregnanza delle metafore di natura spaziale adottate da Murphy (come i concetti di «onshore/offshore» e di «domestic»), unitamente alla caratterizzazione identitaria oppositiva fra un "qui" e un "altrove", si prestano a fornire una convincente sfumatura interpretativa al secondo dei due termini.

Alcuni anni fa la scrittrice Dacia Maraini ha pubblicato un volume intitolato *La seduzione dell'altrove*[4]. La formula offerta nel titolo coglie il nòcciolo del concetto di "altrove": il suo essere potenzialmente allettante, la sua capacità di attrarre, di "sedurre", per l'appunto, che è alla base di un desiderio di mobilità, di alterità spaziale. Se si legge la storia europea come una storia di pulsione alla mobilità[5], studiando le profonde radici del fenomeno della migrazione, si incrocia il "desiderio dell'altrove" come uno dei cardini insieme dei fattori di spinta (i fattori repulsivi che incoraggiano e determinano la scelta di abbandonare un determinato luogo) e dei fattori di attrazione (i fattori positivi che fanno di un luogo una destinazione appetibile per un movimento migratorio) che sono alla base della decisione di partenza. Anche se il modello *push-pull* di spiegazione dei movimenti migratori è stato analizzato e decostruito criticamente già da circa vent'anni[6], risulta a mio parere interessante come criterio di lettura finalizzato all'analisi del "sentimento dell'altrove", del profondo e complesso sistema di rappresentazioni geografiche che, circolando negli immaginari individuali e sociali, costruisce le basi per l'appetibilità (o per il rifiuto) di determinate realtà geografiche.

L'aspetto seducente dell'"altrove" è alla base di molta letteratura di viaggio (genere letterario al quale si può ricondurre anche il sopraccitato volume di Maraini, che raccoglie testi sparsi dedicati a luoghi in cui l'autrice ha soggiornato o viaggiato)[7]. L'attrazione per la diversità, e per le forme letterarie (ma anche pittoriche, musicali, fotografiche ecc.) attraverso le quali essa viene costruita e narrata, si pone alla base delle società occidentali. Significativamente, una rivista internazionale dedicata all'esplorazione del senso del luogo si intitola «Elsewhere». Come recita il testo di presentazione: «Elsewhere is a journal dedicated to writing and visual art that explores the idea of place in all its forms, whether city neighbourhoods or island communities, heartlands or borderlands, the world we see before us or landscapes of the imagination»[8]. I testi presentati nella rivista esemplificano come l'"altrove" possa fare la sua comparsa nei più disparati contesti territoriali: non solo legato e condiziona-

3. Murphy 2009, p. 8.

4. Maraini 2010.

5. Nell'accezione del fenomeno indicata, ad esempio, da Sassen 1999.

6. Massey 1998.

7. Sul tema del rapporto fra costruzione dell'altrove e letteratura di viaggio si veda il saggio *Viaggio e Racconto* di Luigi Marfè in questo volume, pp. 39-51.

8. www.elsewhere-journal.com. La rivista, fondata e condotta da Paul Scraton e Julia Stone, ha sede a Berlino. Alla fine del 2016 sono usciti quattro numeri. Sul sito internet della rivista è attivo un blog. Un'artista che si focalizza sul concetto di *elsewhere* per le proprie creazioni e performance è la palestinese di origine, ma canadese di adozione, Eman Haram, i cui progetti e attività sono raccolti sotto il nome di *Geography of elsewhere* (www.geographyofelsewhere.com).

to da una effettiva distanza fisica, ma anche in virtù di scarti identitari della società (come nel caso degli "altrove" al di là dei fiumi che scorrono in contesto urbano), della presenza di *ethnoscapes* caratterizzanti («per "ethnoscape" intendo quel panorama di persone che costituisce il mondo mutevole in cui viviamo: turisti, immigrati, rifugiati, esiliati, lavoratori ospiti, ed altri gruppi e individui in movimento costituiscono un tratto essenziale del mondo e sembrano in grado di influenzare la politica delle [e tra le] nazioni a un livello mai raggiunto prima»)[9], di fenomeni evolutivi o involutivi nell'assetto del territorio, di discorsi mediatici e politici che trasformano il senso di appartenenza ai luoghi ecc.

La relatività del concetto di "altrove"

La relatività del concetto di altrove è connaturata al termine stesso. Occorre uno specifico punto di osservazione per poter stabilire un "qui" e un corrispondente "altrove". L'Occidente è stato un grandissimo produttore di "altrove". A partire dall'epoca delle esplorazioni geografiche, fino ad arrivare alla progressiva espansione planetaria degli imperi coloniali, il flusso di discorsi prodottisi in Europa e relativi agli altri continenti ha rappresentato una formidabile macchina retorica di produzione dell'alterità:

> Otherness is due less to the difference of the Other than to the point of view and the discourse of the person who perceives the Other as such. Opposing Us, the Self, and Them, the Other, is to choose a criterion that allows humanity to be divided into two groups: one that embodies the norm and whose identity is valued and another that is defined by its faults, devalued and susceptible to discrimination. Only dominant groups (such as Westerners in the time of colonization) are in a position to impose their categories in the matter[10].

I discorsi occidentali hanno pesantemente egemonizzato i panorami mediatici, ideologici e culturali degli ultimi secoli. Lo studio della creazione di immagini stereotipizzanti e semplificatrici dell'altrove, nella prospettiva di indagine sui significati e sulle declinazioni del termine, restituisce nondimeno una reciprocità. Come utilizzando un cannocchiale "al contrario", che aumenti la percezione della distanza anziché diminuirla, molte società hanno guardato ad altre realtà territoriali come a degli "altrove". Similmente a ciò che sovente accade nei discorsi di "alterità", la possibilità di capovolgere il punto di vista aiuta a capire come ogni messa a fuoco di un'identità territoriale sia in fin dei conti relativa, passibile di un gioco di rispecchiamento.

Il gioco di ribaltamento prospettico operato da Montesquieu nelle *Lettere persiane* coinvolge direttamente i luoghi come le persone. Lo dimostra anche, in maniera efficace, Dacia Maraini nell'introduzione, di taglio autobiografico, del sopra menzionato *La seduzione dell'altrove*. L'incipit del volume ribalta la prospettiva italocentrica, facendo apparire come "altrove" proprio uno dei simboli della civiltà urbana italiana: «Credo di avere avuto una prima idea dell'esotismo quando da bambina ho visto, in Giappone, l'acquerello di un allievo di mio padre che rappresentava gli scalini digradanti di un anfiteatro romano in una città fantasiosa, cosparsa di statue in pietra coperte da viluppi di edera e fiori selvatici»[11]. La città di Roma, fulcro dell'immaginario storico europeo, diventa un "altrove" esotico se osservata (come fa l'autrice, cresciuta in Giappone), dall'Estremo Oriente: «Ma io me la trovavo davanti molto più accattivante, la bella capitale lontana e sconosciuta, come un imperscrutabile luogo del desiderio, a metà fra un museo e un misterioso e bellissimo cimitero»[12]. Maraini in questo passo ben delinea alcuni dei connotati strutturali dell'altrove: la lontananza geografica (strettamente legata a una lontananza culturale), il fascino di ciò che non si conosce a fondo, la radice del desiderio che alimenta la scoperta, la natura insieme museale e cimiteriale delle vestigia del tempo. Parlerei dunque di tre poetiche dell'altrove, cui dedicheremo qualche riflessione nelle prossime righe: la poetica della distanza, la poetica dell'indistinto, la poetica del distacco temporale.

La poetica della distanza

La poetica della distanza è basata su un fondamento spaziale sedimentatosi lentamente nella cultura occidentale. Come avviene ne *Il Milione* di Marco Polo, la localizzazione dei luoghi avviene attraverso la definizione della distanza, misurata in "giornate" di cammino. Il moltiplicarsi della distanza costruisce un'aura di sogno. La distanza, d'altronde, non

9. Appadurai 2001, p. 53.

10. Staszak 2009, p. 43.

11. Maraini 2010, p. 9.

12. Maraini 2010, p. 9.

è da misurarsi solamente in termini di chilometri, cioè attraverso una mera dimensione quantitativa. Basti riflettere sulla definizione del concetto di "distanza" nelle discipline geografiche. Si prenda ad esempio quella offerta dal geografo francese Roger Brunet nel volume *Les mots de la géographie*: «definire una distanza richiede di definire: la natura della relazione geometrica tra i luoghi; lo spazio di riferimento e dunque il numero delle sue dimensioni; il criterio che permette di decidere su uno o l'altro spazio, su una o l'altra relazione»[13]. Dietro al concetto di "altrove" vi è una concezione della distanza, che può essere declinata con diverse interpretazioni culturali e percettive: «va da sé che il concetto di distanza non può prescindere, nelle indagini più attuali, dalle interazioni tra essa, il tramite della circolazione in cui si esprime, l'ecosistema naturale e il sistema socio-economico di cui è elemento integrante»[14]. La relatività e la declinabilità del concetto di distanza possono essere meglio comprese pensando anche alle diverse modalità con le quali esso può essere espresso e misurato: attraverso ordini di grandezza lineari (come i chilometri o le miglia), temporali (il tempo che si impiega a percorrere un determinato spazio), economici (il costo correlato all'attraversamento di un determinato spazio), itinerari (legati alla rete di comunicazioni disponibile in un dato momento storico in un territorio).

Rimane dunque valido il quesito che si pone Maraini: «Viaggiamo armati per inseguire un sogno che già esiste in noi, di cui aspettiamo trepidanti la conferma? O viaggiamo disarmati, ingenuamente pronti a capire e accettare l'altrove?»[15]. L'"altrove" è insieme un luogo fisico e un luogo della mente, una porzione dello spazio fisico terrestre e una costellazione di immagini provenienti da un variegato mondo di influssi letterari, musicali, artistici, sociali ecc.

Proprio per questa ambigua natura, fatta insieme di materialità e di immaterialità, di concretezza e di astrazione, di fatica e di suggestione, il concetto di "altrove" si avvicina a un senso della distanza che tende ad abbandonare la misurazione metrica della sua dimensione quantitativa per abbracciare piuttosto un'aura più indistinta, quale quella suggerita dal termine "lontananza". L'"altrove" è statutariamente lontano:

13. Brunet 1983, p. 152 (cit. in Scarpelli 2003, p. 179).
14. Scarpelli 2003, p. 180.
15. Maraini 2010, p. 13.

«La lontananza è il lontano osservato nel suo movimento verso la rappresentazione, nel suo divenire figura. Il lontano osservato nel tempo e nello spazio del suo accamparsi»[16]. Spazialmente, l'incarnazione perfetta di questa area di frontiera fra il concretamente distante e l'impalpabilmente sognabile è incarnata, come acutamente osserva Antonio Prete, dalla figura lineare dell'"orizzonte":

> L'orizzonte è la linea della lontananza. È la lontananza che si rappresenta, si fa presenza, restando lontananza. È la lontananza che si mostra nella forma del confine. Linea dove il visibile tocca l'invisibile. Il visibile appare come raggiungibile, l'invisibile è l'irraggiungibile: con l'uno e con l'altro ha un legame l'altrove.
>
> L'orizzonte è la presenza dell'altrove, la mess'in scena della sua possibilità, e allo stesso tempo la sua esclusione[17].

Nell'indeterminatezza, tipica della figura dell'orizzonte, s'incarna l'ambigua natura dell'"altrove", concetto che fa periodicamente capolino sul mappamondo, ma che non si lascia imbrigliare una volta per tutte in una inamovibile fissità.

La poetica dell'indistinto

Il fascino dell'altrove è basato anche su una "poetica dell'indistinto", direttamente correlata al senso percepito della distanza. In questo senso il concetto di "altrove", o meglio il suo potenziale seduttivo, è correlato al concetto di "esotico":

> Ho avuto la fortuna di provare cosa fosse il sentimento dell'esotico, imparando a considerare le leggi della deformazione dovuta alla lontananza: quel desiderio sognato che amplifica e abbellisce ciò che ci incuriosisce e ci attrae di una civiltà distante e sfuggente [...]. Certo l'esotismo è provocato da una seduzione subdola e prolungata. Qualcosa che evoca, attraverso un sogno insistito, un luogo che si immagina straordinario e felice[18].

Il potenziale di attrazione dell'altrove si basa dunque sulla proiezione di desideri che vengono in esso proiettati. L'altrove, come uno scrigno magico, può contenere tutto ciò che manca al "qui"; intorno a esso si pos-

16. Prete 2008, p. 9.
17. Prete 2008, p. 40.
18. Maraini 2010, p. 10.

sono condensare sogni e speranze[19]. In questa direzione si può inquadrare la tradizione di quelli che si possono definire gli "altrove immaginari", cioè quello sterminato catalogo di produzione delle utopie che, in una determinata società, riflette i desideri rimasti insoddisfatti nella realtà vissuta quotidianamente. L'"utopia" (che infatti nell'originale inglese creato da Thomas More si pronuncia esattamente come "eutopia", con una commistione *ab initio* fra invenzione di un luogo inesistente e sogno di un "altrove" positivo)[20] si configura pertanto come una sorta di "altrove" all'ennesima potenza, come una «continuazione dell'altrove con altri mezzi». Lewis Mumford classificava due potenziali tipologie di utopia, basandosi sulla loro "distanza" dal reale, sul loro incarnare in maniera differente il concetto di "altrove". Nel pensiero di Mumford le «utopie di fuga» («utopias of escape») si distinguono infatti dalle «utopias of reconstruction»; se le prime permettono un «immediate release from the difficulties or frustrations of our lot», le seconde pongono le basi per «a condition for our release in the future»[21].

Certamente il concetto di "altrove" è strettamente innervato al concetto di "altro": l'alterità dell'"altrove" si basa proprio sul fatto che l'altrove è abitato da persone "altre". «La paura dell'altro si accompagna alla paura dell'altrove?»[22]. La domanda posta da Dacia Maraini è centrale nell'analisi dei complessi rapporti fra identità sociali e identità territoriali. La risposta che la scrittrice dà restituisce centralità alla dimensione della distanza, da intendersi anche in termini conoscitivi:

> La paura dell'altro si accompagna alla paura dell'altrove? Spesso sì. Ma per l'altrove, si direbbe prevalga il sentimento di attesa associato a una profonda e quasi voluta ignoranza sia geografica che storica. L'esotismo ha bisogno di nebbie che schermino il paesaggio non rivelandolo nella sua interezza. Ha bisogno di legare i luoghi del desiderio con una serie di informazioni spesso letterarie che sono più vicine al mito che alla concretezza della storia. La seduzione dell'altrove sembra nascere da una curiosità già in parte appagata da visioni che stimolano e solleticano il nostro pensiero desiderante[23].

19. Eco 2013.
20. Mumford 1923.
21. Mumford 1923, p. 15.
22. Maraini 2010, p. 13.
23. Maraini 2010, p. 13.

L'esistenza di un'effettiva distanza spaziale, in questo senso, si rivela come una componente privilegiata, anche se non sufficiente, per l'apprezzamento dell'alterità: l'"altro" è molto più accettabile, addirittura attraente, se rimane, però, chiaramente definito (e confinato) in un "altrove". Quando invece l'"altro" si trasferisce "qui", porta nel medesimo "qui" una componente perturbante. Come si accennava in precedenza, l'epifania del senso dell'altrove non è perfettamente controllabile nella localizzazione. Può riguardare un lontano esotico, ma anche un inaspettato "vicino". Significativamente il *Rapporto annuale* della Società geografica italiana del 2003, dedicato al tema delle migrazioni, è stato intitolato *L'altrove tra noi*: «Questo rapporto punta a tracciare una prima immagine di sintesi dello spazio che l'Altrove, traghettato dagli uomini e dalle donne di diversi angoli del pianeta, si sta aprendo tra noi»[24]. Il cortocircuito che sta avvenendo con l'epocale fenomeno della mobilità globale è proprio quello di un "altrove" che non è più altrove, ma si trova oramai, trascinato dalla mobilità degli "altri", inevitabilmente "qui".

La poetica del distacco temporale

La dimensione del viaggio comporta una distorsione della normalità temporale, che contribuisce considerevolmente alla costruzione di un senso percepito dell'alterità: «Una delle poche cose certe è che viaggiando si allunga il tempo. Non c'è cosa che restringa lo spazio vitale come la ripetizione dei gesti, delle abitudini»[25]. L'appannamento percettivo nei confronti dei luoghi passa anche attraverso la ripetitività della scansione temporale dei gesti e delle azioni. Il rapporto esistenziale con i luoghi della quotidianità, così come quello con i luoghi dell'alterità festiva e vacanziera, passa attraverso le modalità di fruizione del tempo.

Douglas Porteous definisce la dimensione esistenziale dell'«home-outsider» (colui che non si riconosce nel luogo che abita e che si sente soffocato) come «entrapment» (letteralmente "l'essere in trappola")[26]. Tale "trappola" è certamente di natura spaziale (l'essere confinati in uno spazio limitato della superficie terrestre, sia attraverso confini e recinti fisicamente tangibili, sia attraverso norme e consuetudini socio-

24. Coppola 2003, p. 9.
25. Maraini 2010, p. 16.
26. Porteous 1985, p. 119.

culturali), ma anche di natura temporale: la costruzione routinaria della temporalità rappresenta un recinto tanto cogente quanto una barriera spaziale. La mitologia dell'"altrove" si nutre anche di una componente temporale: l'altrove può incarnare diverse tipologie di gestione attiva e volontaria della temporalità (i ritmi più distesi della vacanza, ad esempio), oppure farsi esso stesso "altrove temporale", luoghi differenti incarnano temporalità differenti. L'assegnazione di più rilassate tipologie di gestione temporale alle società del sud Europa, ad esempio, costituisce una delle basi del senso dell'altrove che innerva l'immaginario geografico dell'Europa continentale, senza una effettiva soluzione di continuità a partire dai reportage del *Grand Tour* per arrivare alla pubblicistica turistica contemporanea.

Il marketing turistico utilizza spudoratamente questa dimensione "temporale" dell'altrove: «Il passato, in un certo senso, è un *altrove* perfetto. Come ricordava il geografo David Lowenthal nel titolo di un suo libro, *Il passato è una terra straniera*»[27]. L'impossibile "viaggio nel tempo", uno dei sogni irrealizzati più antichi dell'umanità, viene venduto dai tour operator attraverso lo spostamento spaziale, tramite il quale si può "ritornare indietro" nel tempo, visitando vestigia archeologiche, immergendosi in aree monumentali, avventurandosi in lande selvagge, venendo a contatto con popolazioni che adottano stili di vita e ritmi temporali diversi da quelli normati dalla società occidentale. La stretta compenetrazione fra l'identità di un luogo e la gestione del tempo da parte dei suoi abitanti si riverbera nell'esperienza della dimensione dell'"altrove".

La rappresentazione dell'altrove in cartografia

Un promettente campo di indagine per esplorare la natura del concetto di "altrove" è offerto dalla rappresentazione cartografica. L'altrove cartografico è quell'area che si caratterizza come lontana dal centro di visione e produzione cartografica[28]. L'altrove, d'altronde, come si diceva già in incipit, è un concetto basato su un'opposizione duale: esiste un "altrove" solo in relazione a un "qui". L'"altrove" cartografico, dunque, si situa a distanza dal centro, piuttosto vira verso i bordi della carta, verso la zona di frontiera che mette a contatto il conosciuto con lo sconosciuto. La cartografia storica ci mostra un infinito repertorio di modalità di rappresentazione dell'"altrove": una colorazione indistinta, un tratteggio sfumato, un "vuoto" cartografico[29], animato e "riempito" (graficamente quanto simbolicamente) da apparizioni dell'esotico: animali, vegetali, esseri umani caratterizzati da una intrinseca diversità. Come afferma Jean-François Staszak, «les mots "lointain" ou "bizarre" qui ont l'air de faire sens en soi ne le font que par rapport à un implicite, relatif au locuteur, à sa situation et à ses normes»[30]. L'esotismo, sia pur continuamente in evoluzione a seconda del punto di vista geografico adottato, dello strato socio-culturale in questione, del contesto temporale di riferimento, si configura come uno dei grandi motori della mobilità ricreativa, di quell'industria costantemente in crescita che è il turismo a livello globale.

L'alterità dell'altrove trova di frequente le sue radici in un senso di stupore, di meraviglia, di sorpresa, che tende a consolidare e a mettere a fuoco la distanza che questa "dimensione altra" dello spazio incarna. Tale acuto sentimento della differenza può trovare, nella rappresentazione cartografica, due esiti differenti, come efficacemente spiega John Brian Harley:

> Nelle carte prodotte in Europa la decorazione ha diffuso l'immagine del continente nero. Alcuni dei motivi impiegati suggeriscono che era difficile per gli europei accettare l'idea che l'umanità africana fosse differente. Così, sui bordi di molte carte, le facce africane esibivano dei tratti europei. [...] In altri casi i simboli dell'"alterità" assumevano la forma di un razzismo bizzarro. I nativi sono rappresentati mentre cavalcano un'ostrica o un coccodrillo o impegnati nel cannibalismo o descritti nei cartigli come «selvaggi» o, come su una carta francese del XVIII secolo, inclusi in «una razza di uomini e di donne con le code»[31].

27. Aime-Papotti 2012, p. 56. Mi permetto il rimando a questo testo per un approfondimento di diversi concetti menzionati *en passant* in questo saggio.

28. Harley 1988, pp. 278-284.

29. Il "bianco delle carte" secondo la definizione di Bellec 1997.

30. Staszak 2008, p. 8. Sul concetto di "esotismo" si rinvia al capitolo di Anna Giulia Garneri in questo stesso volume, pp. 83-95.

31. Harley 1988, p. 299; per la versione italiana del testo mi avvalgo della traduzione offerta da Massimo Rossi, autore del capitolo dedicato alla *Mappa* in questo stesso volume (pp. 53-64), fra i materiali didattici disponibili sul sito www.iuav.it. Al capitolo a cura di Rossi si rimanda per altre riflessioni sul tema dell'"altrove" cartograficamente espresso.

L'altrove, il senso del luogo e il radicamento

L'essenza dell'altrove trova una dimostrazione di esistenza nell'esperienza dello spaesamento, cioè nella sperimentazione di una sensazione di "mancato riconoscimento" dei luoghi dovuto a un manifesto differenziale di alterità[32]. Ecco che, allora, il "desiderio dell'altrove" trova una connaturata controparte nella "paura dell'altrove". Poli alternativi all'interno dei quali ondeggia l'esperienza umana dei luoghi, sia a livello di individui, sia a livello di società. La geografia umanistica ha indagato, a partire dai lavori di Edward Relph e Douglas Porteous, questi valori esistenziali. Relph, nel suo testo *Place and placelessness*[33], ha messo a fuoco il concetto di *insideness*, a indicare un sentimento di consonanza e di appartenenza ai luoghi, e il concetto contrario di *outsideness*, a indicare un sentimento di straniamento e di spaesamento. Significativamente Fabio Lando, nella *Premessa* al volume a sua cura *Fatto e finzione. Geografia e letteratura*[34] traduce questi termini in italiano con le parole "interiorità esistenziale" e "alterità esistenziale", in cui il concetto originario di *outside* viene traslato nell'ambito semantico della "alterità", cui appartiene anche il termine "altrove". A sua volta, Porteous, nel suo saggio *Literature and humanist geography*[35], partendo dalla distinzione «existential insider *vs* existential outsider» proposta da Relph, incrocia queste due categorie con un'altra «dimensione maggiore, la localizzazione dell'esperienza», distinguendo i due contesti oppositivi della «casa» e dell'«altrove»[36]. Descrivendo la figura identitaria dell'*away-outsider*, Porteous afferma:

> the opposite cell, *away-outsider*, is perhaps more relevant to citizens of an urban world, often rootless and even homeless, eternal outsiders experiencing varying degrees of alienation, anomie, and angst in a placeless world. This cell is inhabited by traveller and tourist, expeditionaries, the homeless, exiles [...]

32. Sul concetto di "spaesamento" si veda, in questo stesso volume, il capitolo di Alice Caramella, pp. 133-144.

33. Relph 1976, pp. 49-55.

34. Lando 1993, pp. 10-11.

35. Porteous 1985, pp. 118-119.

36. Nell'originale inglese l'antinomia è incarnata dai termini "home" e "away".

> In a disturbing world of *déclassement*, *déracinement*, and *dépaysement*, geographers would do well to engage themselves in this area[37].

L'invito fatto da Porteous nel 1985 rimane ancora valido oggi. I temi dello sradicamento (sia da un'identità territoriale sia da un'identità sociale), dello spaesamento, della perdita di aderenza conoscitiva e funzionale nei confronti di una porzione di territorio sono oggi in agenda all'ordine del giorno con sempre maggiore urgenza. Le dinamiche della globalizzazione e l'accresciuta mobilità globale della popolazione a livello planetario, a diverse scale territoriali, chiamano in causa in posizione centrale la concezione del "qui" e dell'"altrove".

37. Porteous 1985, p. 119.

Luigi Marfè

Viaggio e Racconto

Il canto delle Sirene

«Chi viaggia, ha molto da raccontare», scriveva Walter Benjamin pensando al narratore come a colui che «viene da lontano»[1]. L'origine dell'arte del racconto, nella sua prospettiva, sarebbe da cercare proprio nelle storie degli antichi viaggiatori che, nelle sere d'inverno, attorno al fuoco, dispensavano, per chi era rimasto a casa, tesori di esperienza portati da qualche inammissibile *altrove*.

Nella voce di chi torna da lontano risuona infatti quello che Samuel Coleridge, in *The Rime of the Ancient Mariner* (1798), ha chiamato uno «strano potere nella voce»[2]: se un vero viaggio è anche cimento della personalità, che nell'*incontro* con l'*altro* porta alla scoperta di sé, il racconto che lo rievoca narra il fascino di varcare una *frontiera*, la paura di perdersi nell'ignoto, la fatica felice di ritrovarsi.

Ogni racconto ha dietro di sé un viaggio, ma, a sua volta, ogni viaggio è anticipato e spinto da un racconto[3]. Da dove sorgerebbe, altrimenti, la smania di cui parlava Baudelaire, che porta i «veri viaggiatori» a mollare gli ormeggi, a dirsi «"andiamo!" prima ancora di averne capito il perché», se non dai discorsi – in forma di mito, cronaca o anche semplice fantasticheria – che alludono alla vastità di un ignoto da misurare e in cui misurarsi? «Un mattino partiamo, il cervello in fiamme, il cuore gonfio di rancore e di voglie amare, e andiamo seguendo il ritmo delle onde, cullando il nostro infinito sul finito dei mari», ha scritto Baudelaire. Il viaggiatore era per lui quell'«innamorato di carte e di stampe»[4] che già da ragazzo, nell'*esotismo* dei nomi sugli atlanti, vedeva altrettante *invitations au voyage*.

Joseph Conrad, in *Heart of Darkness* (1899), ha rappresentato questa stessa fenomenologia del viaggio nel gesto di sfida del piccolo Marlow,

1. Benjamin 1966, p. 236.
2. Coleridge 1987, v. 588.
3. Cfr. a questo proposito Butor 1974, pp. 9-29, e de Certeau 2008.
4. Baudelaire 1987, p. 223.

che ancora bimbo già punta il dito su una grande regione ignota di una *mappa* dell'Africa, dicendo: «quando sarò grande, voglio andare qui»[5]. Del resto, viaggio e racconto sono l'uno metafora dell'altro, dimensioni che si definiscono a vicenda: raccontare una storia significa seguire i meandri di un sentiero narrativo; viaggiare è come mettersi a scrivere il capitolo di un'avventura di cui si vuol essere insieme autore e protagonista.

Questo composito nucleo semantico è variamente delineato nei termini che esprimono il concetto di viaggio nelle principali lingue europee. L'italiano "viaggiare", il francese "voyager", lo spagnolo "viajar" derivano, attraverso il provenzale "viatge", dal latino "viaticum", che stava a indicare il bagaglio che chi parte porta con sé. Il tedesco "Fahren", "andare", ha invece la stessa radice di "Erfahrung", "esperienza", e pertanto fa riferimento al possibile percorso di formazione che si può acquisire durante il viaggio. L'inglese "to travel" deriva infine da una voce franco-romanza, "travail", che riporta più indietro al latino "trepalium", uno strumento di tortura, a indicare i pericoli cui il viaggiatore può andare incontro.

Nel concetto di viaggio, dunque, la cultura europea ha tradizionalmente intravisto almeno tre elementi: un sistema di attese che precede la partenza e si consuma durante il tragitto; i pericoli connessi con le difficoltà di affrontare itinerari sconosciuti; la possibilità di trovare lungo la strada una *conoscenza* da riportare a casa.

Non è un caso se, tra i pericoli che si trova ad affrontare il più noto dei viaggiatori letterari, quello più insidioso abbia a che fare con il fascino della parola. Tutta l'*Odissea* può essere riassunta in una interminabile serie di incontri con l'alterità: i Lotofagi, il Ciclope, le Sirene, Circe, Calipso, che pongono Odisseo – allo stesso tempo viaggiatore e narratore, dal momento che gran parte del racconto è mediato dalla sua voce alla corte dei Feaci – di fronte a un ignoto difficile da comprendere, sicuramente meraviglioso, ma anche potenzialmente letale.

L'ostacolo più infido sulla strada per Itaca è il canto delle Sirene, mostri dalla voce suadente che porta al naufragio. Cosa dicono a Odisseo? Cosa gli promettono, mentre i compagni non possono sentire? La rete in cui avvolgono chi le avvicina consiste in una vana promessa di *conoscenza*:

Qui, presto, vieni, o glorioso Odisseo, grande vanto degli Achei,
ferma la nave, la nostra voce a sentire.

5. Conrad 1999, p. 10.

Nessuno mai si allontana di qui con la sua nave nera,
se prima non sente, suono di miele, dal labbro nostro la voce;
poi pieno di gioia riparte, e conoscendo più cose.
Noi tutto sappiamo, quanto nell'ampia terra di Troia
Argivi e Teucri patirono per volere dei numi;
tutto sappiamo quello che avviene sulla terra nutrice[6].

Il canto delle Sirene annuncia a Odisseo la possibilità di una rivelazione, il segreto di ciò che «avviene sulla terra nutrice». Ma in cambio chiede all'eroe greco di lasciarsi irretire e di dimenticare la meta, che nel suo caso coincide anche con l'origine. Le Sirene sono una figura dello *spaesamento*: alludono a un modo dell'esistere che sperde e sradica, a un'idea del viaggio come spazio del sapere, ma anche all'abisso da cui è impossibile trarsi fuori. In maniera più infida e mendace, cercano di attrarre Odisseo nella stessa trappola che presso i Lotofagi si era presentata come oblio: l'errore, secondo il poema irrimediabile, di «scordare il ritorno»[7].

L'*altrove* del viaggio, pare suggerire l'episodio delle Sirene, mette il viaggiatore davanti alla possibilità di vedere l'*altro* dentro di sé. Le corde con cui si è fatto legare impediscono a Odisseo di perdere il ritorno e correre verso la rovina, ma il suo dissidio implica due opposte concezioni dell'io: una tradizionale ed essenzialista, forte di un centro e di un'origine, e un'altra invece dispersiva e centrifuga, pronta a far proprio il richiamo dell'altro, a fondersi in esso. Sarà certo troppo moderno, ma per il lettore d'oggi è difficile non vedere nelle Sirene anche una personificazione dei fantasmi che si agitano nella mente del viaggiatore, così come le streghe in quella di Macbeth: la differenza, naturalmente, è che il disordine, per l'eroe greco, resta il capriccio di un momento, che si può dominare senza lasciarsi travolgere.

Tra le grandi narrazioni antiche, l'*Odissea* non è certo l'unica che abbia al proprio centro il tema del viaggio: si pensi all'epopea di Gilgamesh, naturalmente, ma anche alla stessa Bibbia, che da Abramo in avanti racconta la storia di un popolo in cammino. La connessione tra viaggio e racconto ha radici lontane, anche se gli spostamenti sono stati avvertiti per lungo tempo dagli antichi come una disgrazia da evitare.

6. *Odissea*, xii, 184-191 (ed. 1963). Su questo episodio, si vedano in particolare Azzariti-Fumaroli 2011, pp. 301-332; Hartog 2002.

7. *Odissea*, ix, 97 (ed. 1963).

Nel suo monumentale studio sulla storia dell'idea del viaggio, Eric J. Leed[8] ha osservato come le radici stesse della modernità possano essere cercate nel rovesciamento di tale paradigma, allorché il romanzo cavalleresco ha cominciato a narrare le storie di personaggi che vanno alla ventura per scoprire se stessi, da Yvain e Perceval di Chrétien de Troyes, fino a quel loro ultimo epigono che smette di essere Alonso Quijano e diventa Don Quijote nel corso della sua prima *salida* dal villaggio mancego di cui Cervantes non vuole ricordare il nome.

C'è un detto latino che riassume in due parole questo significato formativo del viaggio: *solvitur ambulando*. Una passeggiata può risolvere ogni dubbio, pensiero, angoscia, perplessità. «Camminando, ci penserò», avrebbe osservato molto più tardi lo Yorick di Sterne[9], scoprendo come mettersi in viaggio possa essere il modo migliore per imprimere alla propria vita una svolta verso direzioni inattese.

Vero, verosimile, falso

Viaggiare è anche un modo per riaffermare il proprio diritto a ricominciare. Se Odisseo dice al Ciclope di chiamarsi «Nessuno»[10], non è solo per sfuggire alla vendetta degli dèi. Il viaggio esprime la possibilità di un nuovo inizio; chi lo intraprende abbandona il principio di realtà per quello della possibilità, lascia cadere una maschera per indossarne altre.

La scrittura di viaggio è scrittura di sé e come tale richiede all'autore un'operazione letteraria particolare: il patto con il lettore imporrebbe infatti di limitarsi a "raccontare" solo fatti "realmente" accaduti, ma, siccome li si "racconta", ciò che si scrive non segue le regole del discorso "oggettivo", ma quelle della trasposizione "narrativa", del discorso di "finzione". "Raccontare" la "verità" è a ben vedere un ossimoro: da qualche tempo, in inglese, lo si definisce "narrative non-fiction", espressione elegante che allude al potere di verità della menzogna.

I racconti di viaggio sono zeppi di fandonie tanto buffe e strampalate da risultare talvolta addirittura sublimi[11]. Da Erodoto a Chatwin, gran parte degli scrittori di viaggio sono stati tacciati di contar frottole. C'era chi mentiva per risultare più credibile agli occhi di un pubblico che non aveva idea dei luoghi lontani e se li aspettava insoliti (Erodoto); chi per farsi finanziare una nuova spedizione (Colombo); chi ancora per sfrenata egolatria (Chateaubriand); chi infine perché troppo sensibile al gusto dell'improbabile (Chatwin). Ma le menzogne dei racconti di viaggio sono pressoché interminabili, come la lista dei luoghi inesistenti, dei personaggi e degli aneddoti inventati di sana pianta: persino uno scrittore della memoria come Primo Levi si è sentito dare del bugiardo perché alcuni dettagli dei personaggi de *La tregua* (1963) non corrisponderebbero del tutto ai propri referenti reali.

«La notizia che veniva di lontano», ha osservato Benjamin, «godeva di un prestigio che le assicurava validità anche se non era sottoposta a controllo»[12]. Ma tale non verificabilità ha finito per generare una pericolosa spirale. Descrivere i luoghi stranieri richiedeva ai viaggiatori di trovare un linguaggio in grado di rendere conto della loro alterità. Per questa ragione, chi raccontava cercava di ricondurre le sue esperienze al sistema di attese del pubblico. Lentamente, la scrittura di viaggio è venuta così edificando un vero e proprio «capitale mimetico»[13]: un enorme repertorio di immagini e storie, riciclabili in contesti diversi e slegate dall'osservazione diretta, che nel tempo sono aderite tanto strettamente ai luoghi da sostituirsi a essi nell'immaginario collettivo, ed essere percepite come reali.

Tzvetan Todorov[14] ha notato ad esempio come Colombo sia stato tanto influenzato dal repertorio da leggere tutto ciò che gli accadde durante la navigazione sulla base di un sistema di segni prefigurato prima della partenza. Per esempio, in mare aperto, egli si sarebbe trovato di fronte a uno strano animale, mai visto, ma, invece di ammettere la possibilità dell'esistenza nell'oceano di una specie sconosciuta nel Mediterraneo, avrebbe preferito riportare la propria osservazione entro uno schema di comprensione tradizionale: scrisse infatti di aver visto una sirena. L'alterità di ciò che vide dovette parergli così inquietante da richiedere un

8. Leed 1992.

9. Sterne 1983.

10. *Odissea*, ix, 365-366 (ed. 1963): «Nessuno è il mio nome. Nessuno mi chiamano / mia madre e mio padre e tutti gli altri compagni».

11. Urbain 1998.

12. Benjamin 1966, p. 240.

13. Greenblatt 1994.

14. Todorov 1991.

processo di rimozione. Ma nemmeno Colombo[15] poté evitare di esprimere la propria delusione per lo scarto tra le immagini del repertorio e quello che aveva davanti agli occhi, commentando che in fondo le sirene non erano belle come si favoleggiava.

La delusione di Colombo era la logica conseguenza di uno sguardo che confidava a tal punto nelle proprie certezze da aver dimenticato di poter apprendere qualcosa dall'osservazione diretta. Questo modo, profondamente *inautentico*, di rapportarsi ai luoghi è alla base di quella dialettica tra «noi» e gli «altri», per rimanere nei termini di Todorov, per secoli inscenata nelle relazioni di viaggio. Un libro dopo l'altro, i viaggiatori hanno dato forma a un sistema di *stereotipi* mediante cui esorcizzare l'ignoto e riportarlo al noto. In questa prospettiva, comprendere l'*altro* non significa ascoltarne la voce, ma renderlo inerme, farlo proprio: del resto, il verbo "comprendere" non ha in sé l'idea dell'ascolto, ma quella della presa di possesso[16].

Questa vittoria del repertorio sulla realtà è alla base anche del caso del fantomatico viaggio di Jean de Mandeville, pellegrino inglese, vissuto nel XIV secolo, che in un volume intitolato *Le Livre des merveilles du monde* (1357) racconta di essere andato in Terra Santa e poi da lì di essersi spinto fino in Estremo Oriente, nelle terre visitate da Marco Polo, incontrando lungo la strada inenarrabili meraviglie. Per secoli ritenuto fonte di conoscenza attendibile, questo testo parrebbe invece raccontare il viaggio mai intrapreso di un uomo probabilmente mai esistito. Eppure ebbe un successo enorme e duraturo, proprio perché il suo autore (chiunque egli fosse) maneggiava a perfezione il repertorio dei racconti di viaggio d'età medievale, e da questo trasse episodi molto efficaci dal punto di vista narrativo[17]. La forza del libro è quella di tutti i manipolatori dell'immaginario: saper variare sul noto, in modo da far apparire il proprio racconto al contempo nuovo e attendibile.

Spesso gli scrittori di viaggio sono stati accusati di tradire i propri lettori, poiché si prenderebbero gioco della loro fiducia nell'attendibilità di ciò che stanno leggendo. Ma la situazione è più complessa, poiché non è detto che il modo migliore per cogliere lo spirito di un luogo sia una descrizione impeccabile dal punto di vista documentario. «Parmi che i precisi e invariabili distintivi del nazionale carattere si ravvisino più in queste minuzie che ne' gravissimi affari di stato», scriveva già Laurence Sterne nel *Sentimental Journey* (1768)[18], in polemica contro le relazioni di viaggio del suo tempo, di cui lamentava la scarsa verve narrativa. Gli aneddoti, in molti casi, possono farsi portatori di verità, poiché permettono a chi racconta di avventurarsi sotto la superficie delle cose, tanto spesso identica da un luogo all'altro, e così di svelare al lettore aspetti del reale inediti o sconosciuti.

Da quando strumenti di misurazione più precisi e più potenti hanno sottratto al racconto di viaggio la funzione di rappresentare la forma sensibile del mondo, la proposta di Sterne – quella di raccontare i luoghi non su base documentaria, ma narrativa – è diventata la questione centrale intorno alla quale ripensare il significato di questo tipo di scrittura. Oggi un reportage di viaggio non serve a confermare il numero delle isole di un arcipelago, l'altezza dei monti, il numero degli abitanti di una città, ma a disegnare altre mappe, che descrivono mentalità, modi di fare, pratiche culturali[19]. Per queste indagini, come ben sanno gli antropologi, il linguaggio narrativo può essere una risorsa eccellente, purché si valuti il suo grado di verità non sul piano dell'opposizione vero/falso, autentico/inautentico, ma sulla capacità di portare alla luce aree di realtà altrimenti sommerse.

Forse lo scrittore più sicuro del potere di verità della finzione è stato Chatwin, viaggiatore innamorato dell'improbabile, che in Argentina scoprì come quelle che Borges chiamava le «things that might have been» ("le cose che avrebbero potuto essere" e invece non sono) possono talvolta avere una trama più solida e concreta del reale[20].

La stanza di Pascal

«Tutta l'infelicità dell'uomo proviene da una causa sola: non sapersene star quieto in una stanza», recita una nota *pensée* di Pascal[21]. L'inquietu-

15. Colombo 1985.

16. Si veda, a questo proposito, anche Surdich 1991.

17. Greenblatt 1994.

18. Sterne 1983, p. 91.

19. Clifford 1997.

20. Cfr. Chatwin 1982. La poesia si legge in Borges 1984, p. 1083.

21. Pascal 2006, CXXVII.

dine, la tendenza allo spostamento fanno parte della natura dell'uomo, che è nato nomade e solo dopo millenni ha raggiunto lo stadio sedentario, l'urbanizzazione: «"Notre nature" [...] "est dans le mouvement". [...] Diversivo. Distrazione. Fantasia. [...] Ne abbiamo bisogno come dell'aria che respiriamo»[22].

Ma l'osservazione di Pascal è tanto lucida nella diagnosi quanto timida nella cura; è come se il filosofo francese osservasse il mondo da un'ultima ringhiera del passato, ancora legato a un'idea della felicità come equilibrio e imperturbabilità. Al contrario, la rivoluzione romantica ha visto in questa stessa inquietudine un tratto essenziale dell'uomo, *Wanderer* indocile e impaziente, in esilio dalla sua vera natura e dunque destinato a cercarsi, tra vane apparenze, nella peregrinazione.

Claudio Magris[23] ha osservato in questo senso come ci siano due modi opposti di intendere il viaggio: uno come percorso circolare e l'altro come dispersione infinita. Gli antichi viaggiavano sempre per tornare: la prova peggiore per Odisseo, come detto, è quella di «scordare il ritorno», perché senza tornare perderebbe se stesso. Il movimento ha senso solo in vista di una fine che è anche un fine: la meta del *nostos*, il ritorno a casa. La modernità scopre invece un vagabondare che getta i suoi personaggi in balia del caso, perché sarà proprio il caso a farne delle persone.

La pratica sociale che più ha influenzato, a livello di immaginario, l'odierna comune concezione del viaggio, vale a dire il *Grand Tour*, condivide alcuni elementi di entrambe le alternative. Si presenta infatti come un "tour", vale a dire un percorso circolare, pensato per riportare a casa, ma nello stesso tempo instilla una potente dose di caso e imponderabilità nella vita di un giovane. Questa concezione ambivalente, quando masse via via più ampie cominciarono ad avere la possibilità di spostarsi, a partire dal XIX secolo, fu molto importante per il formarsi di quel peculiare modo di immaginare il viaggio come evasione, proprio del *turismo*. Già Montaigne[24], del resto, era convinto che la felicità del viaggiatore consistesse nel desiderio di non tornare: così come, quando leggiamo un libro che ci piace, vorremmo che non finisse mai.

22. Chatwin 1996, p. 121.
23. Magris 2005.
24. Montaigne 1986.

«Il viaggio non soltanto allarga la mente: le dà forma», ha scritto Chatwin[25], perché concorre a riformulare, attraverso l'esperienza dell'altro, le convinzioni di chi lo intraprende e in questo modo offre quella stessa «saggezza del lontano» di cui si comporrebbe, secondo Benjamin[26], anche l'arte del racconto. Osip Mandel'štam, poeta russo, autore di un visionario racconto di viaggio in Armenia[27], poi deportato a Voronež, diceva di poter iniziare a scrivere solo camminando, come se le idee si mettessero in moto a partire dal movimento del corpo. Nello stesso spirito, passando dalla poesia alla filosofia, George Santayana ha notato ironicamente: «Invece di dire che il possesso delle mani ha dato all'uomo la sua superiorità, sarebbe più profondo osservare che l'uomo e gli altri animali devono la loro intelligenza ai piedi. Non c'è da stupirsi, dunque, che la filosofia migliore sia quella peripatetica»[28].

Il rischio del viaggio senza ritorno, tuttavia, è quello di non condurre a una progressiva acquisizione di senso, ma verso la dispersione infinita. Itinerari esistenziali come quelli di Karl Rossmann in *Amerika* di Kafka[29], o di Marlow in *Heart of Darkness* di Conrad[30] mostrano un'idea del viaggio (e quindi della vita) deprivata di ogni certezza, in cui tutto volteggia nell'indeterminazione. Il viaggiatore è *verschollen*, disperso, gettato in un mondo in cui non può far altro che continuare a muoversi.

Questa concezione del viaggio come dissipazione è anche al centro della poesia modernista, che negli stessi anni vide nel viaggio e nella scrittura gli strumenti di una geografia personale volta a riallacciare i fili segreti che conducono dall'io all'*altro*, e viceversa. Molti componimenti di Rimbaud, Segalen e Cendrars, nella letteratura francese, di Stevenson e Crane, in quelle inglese e americana, di Machado e Azorín, in quella spagnola, presentano lo slancio creativo di un io lirico che dà forma a ciò che vede, e in tale operazione cerca se stesso. «No hay ca-

25. Chatwin 1996, p. 122.
26. Benjamin 1966, pp. 93-119.
27. Mandel'štam 1988.
28. Santayana 2012, p. 33.
29. Kafka 1959.
30. Conrad 1999.

mino, / se hace camino al andar», ha scritto Machado: «non c'è via, / la via si fa con l'andare»[31].

I tesori di esperienza del viaggiatore si rivelano allora molto diversi da quanto si sarebbe potuto immaginare: non valige pesanti da accumulare giorno dopo giorno, ma bagaglio mentale che progressivamente si svuota dai pregiudizi, dalle certezze di prima della partenza, da ogni tentazione di ricadere nello *stereotipo*. Il viaggio non vale per quello che dà, ma per quello che toglie, come sapeva Arthur Rimbaud, che, dopo aver scritto *Une Saison en Enfer* (1873), andò in Dancalia, convinto che solo viaggiando così lontano avrebbe potuto incontrare se stesso. Leggendo le lettere di Rimbaud da Harar, si incontrano due interrogativi incessanti: che ci faccio qui? E cosa farei a casa? Queste due domande chiedono indirettamente: chi sono io? Chi sono gli altri? E mostrano come il racconto di viaggio sia uno spazio narrativo nel quale provare a ripensare in maniera nuova categorie ardue e scivolose come quella del soggetto e dell'identità, rovesciando continuamente il sé nell'*altro* e viceversa.

Quasi un secolo dopo Rimbaud, Nicolas Bouvier, un viaggiatore svizzero, oggi tra i più letti scrittori girovaghi di lingua francese, ha osservato a questo riguardo come il viaggio e la scrittura siano due impervie scuole di assottigliamento: mentre quest'ultima richiede un lavoro di lima sul linguaggio, alla ricerca dell'espressione perfetta, l'altro propone al viaggiatore di smussare i confini del proprio io, per meglio scorgere ciò che lo accomuna a quanto gli sta intorno. Ed è proprio in questa ostinata ricerca dell'essenziale che il viaggiatore si apre a un *incontro* con la diversità culturale nel quale fare spazio alle voci e alle domande dell'*altrove*. «Ogni passo verso il meno», ha scritto in questo senso Bouvier, «è un passo verso il meglio»[32].

Scrittura come cura

«Follia» e «inganno» sono gli epiteti che Claude Lévi-Strauss[33] volle affibbiare ai racconti di viaggio, ripensando alle sue ricerche in Brasile, quando si accorse che anche gli spazi extraeuropei si stavano ormai dirigendo verso la deriva di una «monocultura» occidentale. Per raccontare con onestà i luoghi (e il loro futuro), sarebbe stato necessario, nella sua prospettiva, rinunciare a tutto il ciarpame di *esotismo* e di mistero, tanto comune nella scrittura di viaggio di ogni tempo, e smascherare la cattiva coscienza europea, i suoi delitti, la sua vanagloria.

Tutta l'opera di Lévi-Strauss, a cominciare proprio da *Tristes tropiques* (1955)[34], prova come tale giudizio sia in verità troppo spietato. Il suo riferimento alla responsabilità della scrittura di viaggio e al cattivo uso che ne è stato fatto nel corso del tempo resta tuttavia molto difficile da contestare. Non di rado, infatti, i viaggiatori hanno messo in circolazione rappresentazioni che, più o meno inavvertitamente, hanno concorso a legittimare specifiche scelte politiche. Todorov, Said, Greenblatt hanno osservato ad esempio come, in contesti geografici diversi, il senso di sospensione della realtà prodotto dai racconti di viaggio abbia finito per suscitare un diffuso atteggiamento di irresponsabilità nei confronti delle società extraeuropee, garantendo un benevolo disinteresse o addirittura l'esplicito consenso nei confronti di azioni coloniali e predatorie[35].

In altre situazioni, al contrario, il racconto di viaggio è stato impiegato per smascherare tali politiche, contrapponendo allo *stereotipo* l'esperienza dell'*incontro* diretto, secondo il metodo erodoteo della "autopsia": andare a vedere i luoghi con i propri occhi, e raccontare solo ciò che si è visto e sentito in prima persona. In tempi recenti, questo carattere ambivalente del racconto di viaggio è apparso in piena evidenza, ad esempio, nel caso delle corrispondenze di guerra, che possono essere *embedded* con le mistificazioni della propaganda politica, oppure impegnarsi a decostruirle. Non a caso, un reporter come Ryszard Kapuściński[36] vedeva in Erodoto il proprio maestro e pensava alla scrittura di viaggio come a una forma di traduzione: non da una lingua a un'altra, ma da una cultura a un'altra.

Questo vale anche per tutti i racconti di viaggio intesi a collezionare le variabili identitarie di luoghi marginali, periferici, misconosciuti, prima che la furia dei processi globali dell'economia finisca per omo-

31. Machado 1994, p. 563.
32. Bouvier 2009, p. 218.
33. Lévi-Strauss 1965, p. 36.
34. Lévi-Strauss 1965.
35. Todorov 1991; Said 1991; Greenblatt 1994.
36. Kapuściński 2005.

logarli[37]. Magris ha scritto in questo senso che ogni luogo è come un «gomitolo di tempo» e raccontarne la storia significa dipanare l'intreccio di tradizioni, voci, culture, incontri che nel tempo gli si è avvolto intorno[38]. Il racconto di viaggio coincide, in questa prospettiva, con l'esplorazione di "microcosmi" che seguono un tempo diverso da quello del resto del mondo, nuotando controcorrente per rimanere se stessi e difendere il diritto alla propria diversità.

Viaggio e racconto sono così dimensioni che si completano l'una con l'altra: il viaggio è il pretesto in cui la scrittura incontra la materia delle sue storie e la scrittura è il palinsesto in cui le varianti del mondo si vanno a raccogliere. «Una terra senza canti è una terra morta», ha osservato in questo senso Chatwin[39], che nel deserto australiano pensò di trovare una leggenda aborigena in grado di spiegare questo rapporto di profonda interdipendenza: il mito tribale delle *dreamlines*, secondo cui il mondo sarebbe stato creato dagli antenati che gli avrebbero dato forma camminando, per mezzo dei propri canti. Chatwin intravide in tale leggenda un possibile significato per la scrittura di viaggio, quale tentativo di far durare il mondo nel racconto, prima che i processi di omologazione sgretolino le residue possibilità di trovare un senso all'individualità di ciascun paesaggio.

Ogni tentativo di rappresentare l'*altrove* nel racconto di viaggio si è scontrato, fin dal tempo di Erodoto, con la difficoltà di spiegare i luoghi lontani in termini comprensibili al pubblico, e dunque con la necessità di ridurre e assimilare la sua diversità culturale[40]. Raccontare il viaggio significa oggi superare questo approccio etnocentrico e pensare la scrittura come a un incrocio di traduzioni, che ridefinisce e rinegozia la *frontiera* tra "noi" e gli "altri" come spazio dotato di un'esistenza autonoma: un «in-between»[41], nel quale il dialogo tra le culture si possa convertire in un palinsesto di nuove ibridazioni.

37. Glissant 1998.

38. Magris 1997, pp. 210-211.

39. Chatwin 1988, p. 74.

40. Cfr. Hartog 1992; Aime-Papotti 2012.

41. Bhabha 2001.

William Least Heat-Moon ha notato in questo senso come il compito più arduo per il racconto di viaggio sia oggi quello di ritrovare una relazione tra la *curiosità* del viaggiatore e la cura dei luoghi, nel senso latino di preoccupazione e attenzione. «Curioso – stessa etimologia di cura, una volta significava colui che osserva con cura», si legge in *Blue Highways* (1982), «Forse il viaggio può essere una terapia, un mezzo per far sì che l'occhio esterno apra l'occhio interno»[42].

42. Heat-Moon 1988, p. 84.

Massimo Rossi

Mappa

Pinax, *tabula*, mappa, carta, questi sono alcuni dei termini utilizzati nel tempo per indicare sia il supporto, sia la rappresentazione geografica, a prescindere dalla scala con la quale gli oggetti venivano riprodotti. Il primo tomo dell'*Encyclopédie* edito a Parigi nel 1751, dedica alla voce "Carte" un'articolata trattazione a firma dello scienziato illuminista Jean Baptiste Le Ronde d'Alembert, che insieme a Denis Diderot diresse la costruzione dell'imponente e innovativo compendio universale del sapere.

Per il matematico e filosofo francese «une carte est donc une projection de la surface du globe ou d'une de ses parties, qui représente les figures & les dimensions, ou au moins les situations des villes, des rivières, des montagnes, &.»[1]. Il contributo definisce i tre requisiti indispensabili per realizzare una "bonne carte", vale a dire: l'esatto posizionamento dei luoghi in rapporto alle coordinate geografiche di latitudine e longitudine; il proporzionato dimensionamento dei diversi paesi sulla carta così come sulla superficie terrestre e il corretto rapporto di distanza tra i luoghi sulla carta e sulla Terra.

Nella lunga trattazione a seguire, d'Alembert, con le proprie competenze astronomiche, dettaglia le modalità per costruire la carta secondo le leggi delle differenti proiezioni della sfera, esaltando dunque pressoché unicamente l'aspetto scientifico e tecnico dell'elaborato cartografico. Occorre dire che la concezione eminentemente matematico-positivista della carta è stata a lungo professata dagli stessi cartografi, geografi e storici della cartografia, questi ultimi a più stretto contatto con il mondo interessato del collezionismo[2].

Si può tuttavia riferire agli anni settanta e ottanta del secolo scorso una sorta di *Cartographic turn* da parte di alcuni geografi e studiosi di storia della cartografia verso temi più marcatamente collegati agli aspetti sociali del documento cartografico, da porre in relazione al grande dibattito intorno agli studi della cultura materiale, delle civiltà, dei movimenti di *longue durée*, in opposizione all'*histoire événementielle*, in al-

1. *Encyclopédie* 1751, pp. 57-61.

2. Harley 1987, pp. 1-42.

tre parole in accordo con la grande lezione sviluppata dalla scuola francese delle «Annales» di Marc Bloch, Lucien Febvre e Fernand Braudel[3]. In questo fecondo clima anche gli studi storico-cartografici internazionali iniziarono a riflettere una maggiore complessità di contesti intorno ai quali elaborare nuovi approcci teorici al documento cartografico, e l'esito di questa piccola rivoluzione copernicana è visibile nella pubblicazione di un imponente progetto di rifondazione della disciplina, *The History of Cartography Project*, varato nel 1987 e curato dai geografi inglesi David Woodward (1942-2004) e John Brian Harley (1932-1991) per i tipi della University of Chicago Press.

L'enunciato che sintetizza l'innovativa concezione del documento cartografico appare nel saggio introduttivo al primo volume: «Maps are graphic representations that facilitate a spatial understanding of things, concepts, conditions, processes, or events in the human world»[4]. Naturalmente vi sono una quantità di studi che hanno preparato e sostenuto con convinzione questo filone epistemologico spostando l'accento verso i variegati aspetti delle implicazioni sociali del documento cartografico, lavori individuabili nelle nutrite bibliografie a corredo dei tre volumi composti di più tomi fino a ora editi, dei sei previsti dal *The History of Cartography Project*[5].

Possiamo parlare di un'autentica "riscoperta" della cartografia nel momento in cui la cultura geografica viene permeata da diverse visioni, e dunque una parte dell'epistemologia geografica si apre culturalmente verso altre discipline inaugurando nuove indagini semantiche sugli oggetti rappresentati dalle mappe, sui contesti istituzionali, sociali, sulle loro committenze e sugli aspetti biografici di un numero molto più largo di "autori". Un'importante operazione editoriale costruita per onorare la memoria di uno dei promotori di questa svolta culturale, John Brian Harley, utilizza un titolo estremamente significativo per evidenziare la portata intellettuale del nuovo modo di "pensare" le carte: *The New Nature of Maps*[6].

3. Braudel 1958, pp. 725-753.

4. Harley-Woodward 1987, p. xvi.

5. Harley-Woodward 1987, 1992, 1994; Woodward-Lewis 1998; Woodward 2007.

6. Harley 2001.

Quello che mi preme sottolineare non è tanto la capacità dello strumento cartografico di ospitare le infinite opportunità di leggere il mondo, quanto l'occasione per riflettere su questi documenti con lenti diverse, in accordo con lo storico dell'arte Michael Baxandall, quando definì il ruolo sociale del pittore: «le capacità visive sviluppatesi nella vita quotidiana di una società divengono parte determinante dello stile del pittore»[7]. Sono convinto che possiamo sostituire "pittore" con "topografo" senza cambiare minimamente il senso dell'enunciato.

Ma torniamo ancora alle definizioni. Nel *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, stampato a Venezia nel 1612 per i tipi di Giovanni Alberti[8], troviamo il lemma "carta" ben lontano dall'identificare unicamente la carta geografica, e ben confuso con la carta per scrivere, la carta da gioco, o altre locuzioni (ancora oggi) in uso: «E' farebbe carte false per lui, che è il far ciò grandissima infamia», inciso quest'ultimo, in grado di aprire una straordinaria riflessione sulle infinite potenzialità persuasive della carta[9]. Quindi la «carta da navigare [...] quella, per mezzo della quale i naviganti riconoscono i loro viaggi, che chiaman carteggiare», e «quella, dove sono stampati i paesi, e le provincie», e per finire la «cartapecora», alias «Charta pergamena». Naturalmente il linguista della Crusca è maggiormente interessato alle declinazioni d'uso del termine, al supporto e non al contenuto, con il risultato di non dirci nulla sulla sua identità, ribadendo la medesima lettura anche nel 1741[10]. In entrambe le edizioni, a centotrent'anni di distanza l'una dall'altra, oltre a "carta", troviamo il lemma "mappamondo" (non "mappa"), con la seguente tautologica definizione: «Carta, o globo, nel quale è descritto il Mondo». Nell'edizione del 1863, pur dichiarando le varianti orografica, geografica, corografica e topografica (ma senza entrare nel merito), il lemma conserva ancora per intero la lettura inaugurata nel 1612[11].

Nell'*Oxford English Dictionary* edito nel 1908, "Map" è «A representation of earth's surface or a part of it, its physical and political fea-

7. Baxandall 1978, p. xii.

8. *Vocabolario degli Accademici della Crusca* 1612, vol. i, pp. 160-161.

9. Sull'argomento si veda Monmonier 1991.

10. *Vocabolario degli Accademici della Crusca* 1741, vol. i, pp. 577-578.

11. *Vocabolario degli Accademici della Crusca* 1863, vol. ii, p. 607.

tures, etc., or of the heavens, delineated on a flat surface of paper or other material, each point in the drawing corresponding to a geographical or celestial position according to a definite scale of projection»[12]. La medesima lezione è pienamente condivisa ancora nel 1968 quando si afferma che «per *carta*, in senso generale, si intende la proiezione sul piano di parte o tutta la superficie terrestre considerata sferica»[13]. Christian Jacob in un avventuroso e affascinante libro del 1992, *L'empire des cartes*, ha scritto un paragrafo (*Les mots et les choses*, in omaggio a Michel de Certeau al quale dedica il volume)[14] in cui analizza il sostantivo "carta" derivante dal latino tardo *carta*, a sua volta mutuato dal greco *chartès*, quindi l'uso di *carta* nell'italiano, *carte* in francese, *karta* in russo e *chart* in inglese, ma solo se applicato alle carte nautiche. Il latino *mappa*, che indica anche il pezzo di stoffa gettato nel circo per segnalare l'inizio dei giochi, per gli inglesi diventa *map*, *mapa* per spagnoli e portoghesi, *mappa* per gli italiani e *mapa* per i polacchi. *Pinax* invece deriva dal greco antico e designa una tavoletta di legno, metallo o pietra, sulla quale si disegna, incide o dipinge. I latini hanno tradotto *pinax* con *tabula*, ma hanno anche utilizzato la locuzione *itinerarium pictum* per indicare sia l'oggetto sia il *medium* della rappresentazione, così come i greci con la formula *periodos gês* hanno indicato sia la carta sia il circuito della Terra.

Jacob sottolinea come presso altre culture, non europee, sia sempre esistita la difficoltà di dare un nome specifico alla carta; in cinese il termine *tu* indica anche un diagramma, così come l'indiano *naqshah*, mutuato dall'arabo, significa ugualmente immagine, descrizione generale e rapporto ufficiale. *Mappa mundi*, apparso per la prima volta intorno all'anno 821-822 domina per almeno cinque secoli, fino all'uso di *imago*, *descriptio* e *typus* (termine quest'ultimo che sottolinea come la carta rappresenti un modello della realtà)[15] tra Medioevo e Rinascimento. Dal primo decennio del XV secolo, con la riscoperta di Tolomeo, il termine *geografia* indicherà la descrizione della Terra e *geografo* colui che costruirà le carte e descriverà la superficie terrestre. Sappiamo poi che l'attuale termine *cartografia* è un neologismo suggerito nel 1877 dal diplomatico e storico portoghese Manuel Francisco de Barros e Sousa, visconte di Santarém. Le odierne standardizzazioni dei vocaboli *carta* o *mappa* confondono un poco le acque, facendoci dimenticare il lungo periodo in cui l'oggetto *carta* non aveva un nome specifico e indicava semmai un supporto sul quale era possibile esercitare differenti usi, «l'imprecisione della denominazione è rivelatrice della natura sintetica e sincretica di questo dispositivo formale che chiamiamo carta: in essa si mescolano la pittura, la geometria e la scrittura»[16], deve essere dunque il contesto del discorso in cui è inserito il vocabolo a dissipare eventuali ambiguità.

Anche gli antropologi quando definiscono il lemma "cartografia" colgono maggiormente le qualità geometriche della carta, indispensabili per individuare il territorio occupato dalle comunità oggetto della loro ricerca «che solo una descrizione cartografica può rendere in modo efficace e immediato, sulla base di una serie di coordinate spaziali che ne rivelino la collocazione in riferimento a caratteristiche fisiche del suolo»[17]. Delle molteplici potenzialità della mappa viene privilegiato il tematismo etnografico, capace di registrare ambiti, spostamenti e relazioni delle comunità, ignorando tuttavia la possibile ed eventuale produzione culturale autoctona.

Studiando e utilizzando le cartografie dobbiamo tener conto dell'influsso delle condizioni sociali, politiche ed economiche che le hanno prodotte[18], attivando modalità di indagine che convochino molteplici punti di vista, da quelli matematico e tecnologico più scontati, a quelli sociologici, antropologici, filosofici, letterari, artistici e cognitivi. Nel momento in cui assumiamo un approccio largo, pluridisciplinare, verso la mappa allora inneschiamo un processo attivo e consapevole nei suoi confronti, non relegandola a "neutro" e "imparziale" specchio di oggettive e astratte organizzazioni territoriali, bensì riconoscendole un ruolo propositivo e progettuale, considerando l'atto cartografico come produzione di realtà e non semplice restituzione dell'esistente[19].

12. *Oxford English Dictionary* 1908, p. 148.

13. Traversi 1968, pp. 111-112.

14. Jacob 1992, pp. 37-41.

15. Sereno 2002, p. 21.

16. Jacob 1992, p. 40 (la traduzione dal francese è mia).

17. Fabietti-Remotti 1997, pp. 149-150.

18. Si veda Warburg 1922, p. 9, e le analoghe considerazioni per i manufatti artistici.

19. Farinelli 1992, p. 77.

Prendiamo ad esempio una cartografia capace di esprimere un precipitato di valori sociali, artistici e culturali attraverso l'accurata e meditata costruzione e disposizione di ogni singolo oggetto mostrato. Ma prima desidero proporre un'ulteriore considerazione che può aiutarci a comprendere meglio il potere informativo e persuasivo della mappa. Agostino nelle *Confessioni* racconta del suo incontro a Milano con il vescovo Ambrogio e dell'impressione che ebbe vedendolo assorto nella lettura: «quando leggeva, l'occhio correva lungo le pagine e l'intelletto ne scrutava il significato, voce e lingua stavano in riposo»[20]. Franco Farinelli ha portato alla nostra attenzione il passo rilevando come Ambrogio leggesse senza declamare ad alta voce, contro la prassi comune del tempo, mutuando dunque un'analogia con la lettura silenziosa che istintivamente si adotta con le mappe – non esplicitata da Agostino – ma utile a noi per evidenziare la totale autonomia della carta nella sua capacità di costruire senso attraverso un proprio codice simbolico interno[21].

La carta che propongo di analizzare è la *Imperial Federation, Map of the World Showing the Extent of the British Empire*, elaborata da Walter Crane e pubblicata il 24 luglio 1886 come supplemento a colori (60 × 78 cm) della rivista «The Graphic». Penso si tratti di un chiaro esempio della capacità di reificazione della cartografia, vale a dire di «dar concretezza all'oggetto di un'esperienza astratta»[22] e per di più, come ci ricorda Farinelli, silente.

Harley la pubblica all'interno di un importante saggio e l'argomenta velocemente nella didascalia[23] come chiaro esempio di asservimento al potere allo scopo di promuovere l'imperialismo britannico nel mondo. L'utilizzo della proiezione di Mercatore, una geometria subliminale, pone l'Europa al centro della rappresentazione e avvantaggia graficamente i territori situati alle medie latitudini. Le isole britanniche sono il centro del mondo e Britannia, perfettamente geolocalizzata, se ne sta elegantemente seduta sul globo esibendo gli emblemi della potenza militare e marittima, uno scudo con i colori dell'Union Jack e il tridente. Atlante spunta dal basso, costretto a portare oltre al consueto fardello anche il peso della nuova dominatrice. Le terre emerse sono rappresentate con due colori, il rosa dei territori dell'impero e il giallo tenue del resto del mondo. I confini degli stati sono quasi invisibili e sfumati in un tratteggio che sembra separare accidentalmente le varie compagini nazionali. È una mappa costruita da un punto di vista nautico – appunto lo scopo della proiezione di Mercatore – in cui gli unici confini accertabili sono quelli "naturali" imposti alle acque dai limiti costieri continentali.

L'imperialismo britannico è il principale tema comunicato e con esso l'appropriazione dei territori e delle popolazioni in nome della missione civilizzatrice della Gran Bretagna. È una carta che esprime la nuova categoria sociale del tempo dell'economia e che quantifica con tabelle statistiche i pesi specifici delle aree continentali secondo l'ottica della bilancia commerciale, misurando i progressivi e positivi incrementi temporali dell'import-export, ancora più eclatanti se confrontati con la mappa a piccola scala che mostra l'estensione dell'impero un secolo prima, nel 1786. I territori da sfruttare sono sotto il controllo di Britannia e saldamente uniti alla madrepatria da sottili e radiali linee di comunicazione marittima: tra l'isola di St. Thomas nelle Indie Occidentali e il porto inglese di Southampton ci sono 3.622 miglia marittime; tra Bombay e Southampton 6.093; tra Londra e Sydney 12.065; la *Homeward route Australia to England by Cape Horn* misura 13.500 miglia eccetera.

Un recente articolo di Pippa Biltcliffe spinge l'analisi più in profondità applicando gli strumenti teorici ed epistemologici della nuova sensibilità verso l'immagine cartografica, decostruendola, al fine di mettere in luce i significati impliciti e adottando le modalità dello studio storico-biografico[24]. La studiosa sottolinea come la *Imperial Federation Map* incorpori la matrice di una visione sociale del mondo, dichiarando le tematiche relative ai rapporti di potere tra il colonialista e l'"Altro", controllato, soggiogato e addomesticato nelle icone stereotipate che ar-

Nelle pagine seguenti:
Walter Crane, Imperial Federation, Map of the World Showing the Extent of the British Empire*, 1886*.

20. Agostino 1954, p. 158.

21. Farinelli 1992, p. 56. Si veda anche Farinelli 2009.

22. Sabatini-Coletti 2007, *ad vocem*.

23. «Imperial Federation-Map of the World Showing the Extent of the British Empire in 1886 was first published as a supplement to the Graphic newspaper, 24 July 1886. Mercator's projection, a pink tint for empire territory, and decorative emblems showing Britannia seated on the world are used to articulate the message of the "New Imperialism"», in Harley 2001, p. 58.

24. Biltcliffe 2005. Sul metodo storico-biografico, si veda Quaini 2007, pp. 16 e 19. Della mappa parla anche Boria 2012, pp. 32-33.

SUPPLEMENT TO THE "GRAPHIC" JULY 24TH 1886.

IMPERIAL FEDERATION. MAP OF THE WORLD SHEWING THE EXTENT OF THE **BRITISH EMPIRE IN 1886.**

STATISTICAL INFORMATION FURNISHED BY CAPTAIN J.C.R. COLOMB, M.P. F.R.G.S. &c. F.R.M.S. —— BRITISH TERRITORIES COLOURED RED

redano la cornice dell'imperialismo geografico. L'orientalismo che ci ha insegnato a vedere Edward Said è esplicitato nella sensualità di genere delle figure femminili che ornano la parte destra e inferiore dell'immagine, corrispondente alle aree geografiche in cui l'esotismo occidentale le ha da secoli collocate[25]. Le morbide figure del soldato e del marinaio in basso a sinistra, incarnano il potere militare e quello marittimo, entrambe a riposo ma pronte a metter mano alle armi. Le popolazioni sottomesse della parte nord-occidentale dei possedimenti britannici sono simboleggiate dal capo indiano, mentre lo sfruttamento imprenditoriale dal cacciatore di pellicce. Il dominio sulla natura, sugli animali e sugli uomini è narrato efficacemente nella rappresentazione del soldato (tutte le figure di potere sono di colore rosso) inserito in un gruppo che comprende l'elefante sormontato dal un baldacchino e guidato da un portatore, lo schiavo con la schiena piegata dal carico di merci e la tigre-fiera "selvaggia" addomesticata dalla corta catena del militare.

Pippa Biltcliffe adotta il metodo storico-biografico quando decide di contestualizzare la mappa e indagare la biografia del suo autore, Walter Crane (1845-1915). Attraverso questo approccio acquisiamo una nuova visione, più complessa, di un documento già particolarmente ricco di sollecitazioni. Crane era un artista socialista, illustratore e designer, attivo nel periodo vittoriano e fautore del movimento Arts and Crafts, sorto in reazione all'industrializzazione, all'omologazione del lavoro, all'abbassamento della qualità dei prodotti e teso verso la valorizzazione dell'artigianato e della coesione sociale. La corrente estetica preraffaellita pervade la rappresentazione dei soggetti nella mappa, così come lo stile floreale Liberty che incornicia la composizione[26].

Il credo socialista alimentava l'idea di educare attraverso la bellezza e la dignità del lavoro ed era contro l'imperialismo che permetteva l'accumulo di ricchezze nelle mani di pochi capitalisti a detrimento delle classi lavoratrici. Tuttavia l'appartenenza di Crane al Fabianesimo rende più sfumata l'interpretazione antimperialistica della mappa. Il movimento, nato in Inghilterra a fine Ottocento, pone fiducia in una graduale e riformista evoluzione della società, escludendo pratiche rivoluzionarie. La stessa rivista «The Graphic» era vicina agli ideali socialisti. Con queste lenti informative supplettive Biltcliffe ci porta a leggere l'imperialismo di Crane «as the medium through which the empire could be effectively organized into a cooperative working community led by Britain», dunque l'impero come mezzo per compiere riforme sociali e realizzare «the socialist ideal of international commonwealth»[27]. Allora acquistano significato e alto valore sociale la figura del colono australiano che, armato di vanga, esprime il diritto di lavorare la terra attraverso il duro impegno e la fatica, e Atlante che, anche se oppresso dal peso dell'imperialismo di Britannia, proclama il valore dello "Human Labour". Secondo quest'ottica, tutti i popoli convocati ai lati della rappresentazione operano per enfatizzare i sentimenti di concordia e solidarietà nel comune bisogno di "Fraternity" e "Freedom" che un impero unito e solidale è in grado di garantire.

L'orchestrazione iconografica di Crane evidenzia questa coralità di intenti negli sguardi dei soggetti rivolti, tutti, fiduciosi verso un'olimpica e troneggiante Britannia. Tutti tranne uno: la donna impellicciata nella cornice di sinistra, sotto il cacciatore di pelli che abbassa lo sguardo e guarda voluttuosamente la tigre incatenata. Biltcliffe apre l'ipotesi di una reprimenda di Crane contro il materialismo delle comodità e il consumo dei beni dell'impero.

Riconvocando Baxandall riusciamo ora a cogliere con maggiore lucidità la visione sociale di questa rappresentazione geo-iconografica mediata da Walter Crane che al contempo esalta orgogliosamente le virtù imperiali e offre al colonialismo una faccia più presentabile. La *Imperial Federation Map* è del 1886, un anno avanti il *Queen's Golden Jubilee* che celebrò universalmente le conquiste imperiali della regina Vittoria.

"Altro", "altrove", "viaggio", "scoperta", "confine", "racconto", "esotismo", "orientalismo", "potere" ecc.: la quantità e la complessità delle narrazioni possibili di questa mappa, e delle mappe in generale, dimostrano la fecondità del *medium* capace di ospitare e comprendere ogni significato implicito.

È nella natura della rappresentazione geografica contenere e produrre visioni progettuali reificanti e occorre investire nella continua ricerca

25. Said 1991.

26. Sul rapporto tra cartografia e correnti estetiche è in corso uno studio da parte dello scrivente.

27. Biltcliffe 2005, p. 65.

epistemologica per affinare metodi efficaci e utili allo scopo di ampliare la conoscenza di essa, soprattutto ibridando e contaminando le sue letture con la ricchezza dei diversi saperi, non dimenticando tuttavia la straordinaria potenzialità manipolatoria e politico-ideologica della mappa. Costruita con opportune scale, colori, proiezioni e raffinati armamentari simbolici la mappa può esercitare sempre al meglio il suo potere retorico. La ricerca ci pone nelle condizioni di poter evitare usi eminentemente strumentali ed esornativi e interpretazioni semplicistiche e banali. Un suo ironico e attento fruitore, in forte anticipo su conquiste epistemologiche molto al di là da venire, metteva in guardia i posteri scrivendo: «Les cartes géographiques expriment les opinions et les connaissances, plus ou moins limitées, de celui qui les a construites»[28].

28. Humboldt 1836, p. 326. Sulla funzione retorica della geografia e delle mappe si veda anche Minca-Bialasiewicz 2004 e Rossi 2016.

Maria Elena Buslacchi

Confini/Frontiere

Negli anni sessanta in Italia si trasmetteva una fortunata serie televisiva sceneggiata, tra gli altri, dal celebre scrittore statunitense Ray Bradbury: in ogni puntata il protagonista, partendo da una situazione apparentemente quotidiana, si ritrovava catapultato in una dimensione surreale, quasi metafisica. *Ai confini della realtà*[1]: questo era il titolo del telefilm che portava gli spettatori al di là dei limiti del familiare, incarnando paure, illusioni, fantasmagorie dell'epoca. Più che una storia, ogni puntata metteva in scena una situazione: un mondo diverso, lontano dall'esperienza comune eppure non del tutto implausibile. Extraterrestri, scenari postatomici, viaggi nel tempo: tutto questo era strano, ma non troppo, per uomini che vedevano loro simili viaggiare nello spazio, addirittura raggiungere la Luna. I confini del mondo si stavano improvvisamente dilatando e scuotevano certezze ritenute ormai solide, imponendo un ripensamento collettivo della condizione umana. Il titolo inglese della serie si serviva di una metafora assai efficace per indicare il momento di spaesamento che si vive quando scompaiono i punti (o le linee) di riferimento: "The Twilight Zone" è la locuzione con cui, nel lessico dell'aviazione, si indica la fase in cui l'aereo, atterrando, copre la linea dell'orizzonte, togliendo al pilota qualunque appiglio per orientarsi.

Polisemia ed etimologie

Una terribile necessità

Senza confini l'uomo pare perduto: per quanto ambisca a essere in-finito, l'uomo ha bisogno di tracciare delle linee che delimitino lo scibile, l'esperibile, l'ammesso e il proibito. Eppure la natura del confine è paradossale: la matematica la enuncia assiomaticamente con la proprietà di non appartenere né all'interno né all'esterno dell'area che delimita[2].

1. La serie di Rod Sterling andò in onda in prima visione dal 1959 al 1964 negli Stati Uniti e in Italia dal 1962 al 1969.

2. La definizione è enunciata in topologia, la branca della matematica che studia i luoghi in senso geometrico. In essa il perimetro o contorno è il luogo geometrico dei punti nel cui intorno si trovano sia punti interni alla superficie considerata (sottoinsieme s di uno spazio topologico x) sia punti esterni a essa (s).

Questa definizione, ribaltata, è ripresa anche nel lessico della disciplina geografica, che descrive il confine come «limite a metrica topografica»: una «*superficie* coappartenente a due spazi che si interfacciano» opposta al «limite a metrica topologica», basato sulla dicotomia dentro/fuori e raffigurato come una linea[3].

La creazione dei confini appare necessaria, ma non assoluta: questo si riscontra in tutte le radici etimologiche del termine. Per sua stessa definizione, il *con-fine* fa finire insieme, da una parte e dall'altra, due aspetti di una realtà in partenza non divisa[4]. La polisemia del termine esprime la varietà degli ambiti in cui si è espressa la necessità di delimitare: il lemma del *Grande dizionario della lingua italiana Garzanti* definisce il *confine*

1. termine, limite estremo (di un terreno, una proprietà, un'unità territoriale ecc.): i confini di un fondo; il fosso segna il confine fra i due comuni | in particolare, linea o zona terminale del territorio di uno stato; frontiera: il confine fra Italia e Austria | confine culturale, linguistico, quello segnato, rispettivamente, dalle diversità delle culture e delle lingue | i confini della terra, i luoghi più remoti | senza confine (fig.), vastissimo, enorme: un territorio senza confine; una gioia senza confine | i confini della ragione, i suoi limiti | passare i confini (fig.), esagerare | essere al confine tra la vita e la morte, essere moribondo
2. segnale di confine (cippo, pietra, palo ecc.): collocare i confini
3. (mat.) punti di un insieme che non sono né interni né esterni a esso | (geom.) luogo dei punti di una figura che non sono né interni né esterni a essa
4. (lett.) paese, regione: in tutto il mondo, per ogni confino, / non è di lui più forte Saracino (Boiardo)
5. (ant.) (spec. pl.) bando, esilio: mandare ai confini

La radice greca e latina del termine ha in sé l'idea del con-dividere: rappresenta l'impresa epica di tracciare materialmente nella terra ambiti di pertinenza diversi, talora opposti. Il mio campo finisce dove comincia il tuo: la proprietà diventa riconoscibile agli occhi di tutti solo se di-segnata, scavata, incisa nel terreno. Fino a quando non è visibile – e leggibile secondo un codice condiviso – il confine è soltanto un orizzonte cognitivo: vive nelle teste delle persone che lo immaginano e non esiste, fisicamente, al di fuori di esse. Proprio perché è un fatto mentale, il confine è soggettivo: va marcato perché abbia un valore anche al di fuori dell'individuo.

Scrivere il confine, tracciandolo nello spazio, equivale però a stabilizzarlo e, quindi, a svuotarlo del carattere di negoziabilità che originariamente possiede. Un confine marcato non è più mobile, è strumentalmente utile, ma incorre nel rischio di non essere più discusso: «La scrittura è in una strana condizione (*δεινὸν*), simile davvero a quella della pittura. I prodotti cioè della pittura ci stanno davanti come se vivessero; ma se li interroghi, tengono un maestoso silenzio»[5].

Tutte le volte che la dimensione cognitiva si fissa nella materia, la sua forma si fa pericolosa: come ogni operazione di scrittura, anche la scrittura nello spazio possiede una componente di violenza[6]. L'architettura fissa una concezione del mondo, indicando come abitarlo e limitando il campo delle possibilità di azione. Proprio per questo potere così pervasivo il confine si fa sacro: ha bisogno di una legittimazione profonda, indiscutibile, per essere universalmente accettato nella comunità da cui è espresso. Sui confini veglia Mitra, una delle più importanti divinità del mondo indo-iranico, adorato anche nel mondo greco e romano e associato all'idea di alleanza, di amicizia: di ordine pacifico delle cose. Nel suo nome si riconosce la radice indoeuropea *mi*: «erigere [*i*] un limite [*m*], fissare, fissare al suolo», presente anche in *a-mi-cus*, colui che rispetta i limiti, e in *ne-mi-cus*, colui che li nega; in *Ter-mi-nus*, il dio dei confini, celebrato ogni anno nei *Terminalia* dai padroni di terreni contigui.

Gli amici, alleati, sono allora coloro che riconoscono i confini tracciati: confini fisici, materialmente presenti sul territorio, e confini simbolici, di ciò che è permesso e ciò che è proibito. La linea retta [*rec-ta*], tracciata con un solco nel terreno, è anche la regola [*reg-ula*], su cui ha potere soltanto l'autorità sovrana, il re [*rex* < *reg-s*][7]. E la sacralità di questa operazione definitoria è trasmigrata fino alla modernità: *Dio segnò i confini dell'Italia* titola una poesia di Gabriele D'Annunzio appo-

3. Quaini 2005, p. 196.

4. Come si vedrà di seguito, il termine *confine* può avere accezioni differenti ed è variamente inteso nelle diverse tradizioni linguistiche. Ci riferiamo qui a quella data dal *Grande dizionario della lingua italiana Garzanti*: «dal lat. *confī*ne, neutro sost. dell'agg. *confī*nis, comp. di *cŭ*m "con" e *fī*nis "limite, confine"». Si vedano anche Ernout-Meillet 1959 e Milani 1987.

5. Platone, *Fedro*, 275c-275e (Platone 1967).

6. Bourdieu 1993; Veschambre 2004.

7. Per i riferimenti etimologici si veda Rendich 2010, pp. 401, 612.

sitamente scritta nel 1916 perché fosse stampata sulle cartoline destinate al fronte: «L'amor di Cristo, con la man che avvampa, / Rivendica in eterno il nostro suolo. / Or nel nome del Padre e del Figliuolo / Quel sacro cenno il nostro ferro stampa. [...] / Dalle fonti dell'Adige a Valona / Il divin diritto occupa l'alpe e il lido, / Per l'Istria effuso al grande orlo dalmatico. / Virtù d'Italia, al Signor giusto intona / Il novel canto su l'antico grido: / "Libera alle tue genti l'Adriatico!"»[8].

Il confine come categoria

Sembra che, nelle diverse lingue indoeuropee, ognuno abbia voluto definire il confine "dall'interno": tante e diverse sono infatti le radici scelte per definirlo. *Confine* in italiano, *frontière* in francese, *boundary* o *border* in inglese, *Grenze* in tedesco: ognuno di questi termini ne ricorda altri, parla per immagini. *Border* è il bordo della stoffa: un limite che si sfilaccia, si disfa, deve essere orlato per tenere. *Grenze* è più solido, ma perché è sostenuto da entrambi i lati. Non c'è confine senza reciprocità, proprio perché il confine nasce dalla presenza dell'altro e con l'altro va negoziato.

Il dialogo spesso non ha nemmeno più luogo: è ritenuto pericoloso, superfluo o, il più delle volte, è dimenticato. Eppure l'ambivalenza del confine sta proprio nel fatto che al tempo stesso descrive e regola: da un lato, vuol essere l'espressione di una configurazione esistente, dall'altro, nel nominarla la fissa, rendendola per costituzione incongruente con una realtà mobile e in continua evoluzione. Nel linguaggio comune questa doppiezza si è persa, eppure il confine non è il limite: non è il termine assoluto del possibile, l'eredità greca del *péras* che protegge dall'infinito e che definisce l'ambito dello scibile, dell'esperibile. Non si tratta di un limite metafisico, non è l'estrema possibilità, ma il frutto di una scelta almeno in origine consapevole. Il confine ha più a che vedere con il contorno, il disegno che, in termini aristotelici, dà forma e quindi figura – *eidos* – a ogni cosa. Non mette allora fine, è piuttosto «il dove del principio della presenza di una forma»[9]. È un'approssimazione, persino nella sua concezione più strettamente materiale: a livello microscopico, qualunque oggetto o essere vivente è composto di atomi che interagiscono tra loro e con l'atmosfera che li circonda; stabilire dove finisca un *individuo* o una *cosa* e dove cominci l'aria non è affar semplice, al precipitare delle grandezze, dove la materia sembra cedere il passo al vuoto.

Questa *con-fusione* generale sembra capace di farci impazzire: possiamo allora recuperare il confine, come esigenza cognitiva di interazione con il mondo. Il confine si fa *categoria*: divide perché tutto possa restare insieme, per evitare che una parte annulli l'altra.

Tracciare il confine

Si distinguono quindi comunemente, nella disciplina geografica, tre fasi costitutive del confine: la definizione, la delimitazione e la demarcazione[10]. Claude Raffestin le esplicita così:

> La *definizione* è opera dei negoziatori del o dei trattati. È verbal-concettuale, precisa o relativamente precisa al livello dei termini geografici impiegati e a quello dei nomi di luogo citati, ma nondimeno mantiene un distacco sensibile dalla realtà territoriale. Se le cose rimanessero lì, la frontiera non avrebbe alcuna realtà.
>
> La *delimitazione* è opera dei cartografi, che, lavorando su carte a grande scala, e oggi anche su fotografie aeree, debbono fornire la rappresentazione più precisa possibile, a partire dalla carta in quanto documento.
>
> Viene infine la *demarcazione*, che si effettua sul terreno e che deve far coincidere carta e territorio, «rappresentazione» e «rappresentato». La materializzazione della demarcazione si può fare attraverso cippi, muri, siepi, file di pietre, o con costruzioni rudimentali o segnali nel paesaggio quando non c'è la possibilità di legare la frontiera a un accidente o a una discontinuità nel rilievo[11].

Scavare nel terreno ed erigere cippi, muri verso il cielo: queste due azioni che si attuano verticalmente nello spazio, con un'operazione che appare solo materiale, violano in realtà la naturale continuità del mondo e lo organizzano secondo concezioni parziali. I confini più stabili, non a caso, sono quelli che appaiono all'uomo già dati in natura: le catene montuose, i fiumi. Confini linguistici, culturali, amministrativi e nazionali: in moltissimi casi rispecchiano quello che sembra "l'ordine delle cose" pri-

8. D'Annunzio 1916.

9. Heidegger 1976, p. 101.

10. Le tre fasi sono considerate un punto di partenza per lo studio della disciplina in tutti i manuali di geografia: si veda ad esempio De Blij-Murphy 2002.

11. Raffestin 1987, p. 28.

ma dell'intervento umano. Ogni imposizione dell'uomo verso l'alto o verso il basso acquista una dimensione di sacralità, perché ridefinisce la concezione dello spazio conosciuto. Eppure, suddividere il mondo in segmenti non significa necessariamente dividerlo tra gruppi di persone. È probabilmente il *menhir* la prima forma di intervento artificiale sul paesaggio: un punto di riferimento che nasce da una condizione nomade. Il suo stagliarsi rompe la continuità dell'orizzonte senza marcare un'opposizione, anzi, disegnando una continuità percorribile. È innalzato per essere visto; lo stesso accadrà con obelischi, piramidi, torri, croci. È un appiglio, una certezza: attira e non allontana chi cammina. L'unico confine rilevante, finché l'uomo è nomade, è quello fra terra e cielo, disegnato in natura con la superficie terrestre. La stanzialità porterà a rendere i *punti* di riferimento delle *linee* di *confine* tra un gruppo e l'altro e segnerà verticalmente una divisione tra gruppi contigui. Dal vallo di Adriano al muro di Berlino, dal fossato al filo spinato, tracciare un confine significherà allora definire i limiti di validità di una visione del mondo.

Di frontiera in frontiera
Verso l'infinito e oltre?

Il confine è arbitrario, ma per funzionare non deve porsi come tale, bensì come un termine indiscutibile. Da qui la sacralità che assume, attraverso miti fondativi più o meno ancorati alla realtà e ritualmente celebrati nelle forme più diverse. Il con-fine con-tiene una comunità: la tiene insieme definendola in base a una supposta omogeneità opposta al resto. E proprio questo confronto con chi o cosa sta fuori dal confine è costitutivo dell'identità di gruppo: un confronto che si opera nella regione della frontiera. Se si riprende l'immagine originaria del confine come solco scavato nella terra, la *frontiera* è l'area entro cui la linea si sarebbe potuta plausibilmente tracciare. È l'area dell'omogeneità divisa, è il momento logico in cui l'aspetto descrittivo e l'aspetto normativo del confine si scollano in maniera più evidente.

In Occidente, però, è un'altra l'immagine che si associa immediatamente alla *frontiera*: quella della conquista del West, popolata di *cowboys* dalle virtù eroiche e un unico fine – avanzare a ovest. Immortalata dalle pellicole di John Ford, George Stevens e Fred Zinnemann, quest'epopea fondatrice dell'identità statunitense assegna all'espansione geografica un carattere valoriale: tale è la sua efficacia da essere ripresa in tutta la retorica americana successiva. Avanzare verso ovest significa avanzare nella costruzione di un popolo sempre meno succube, culturalmente e politicamente, della madrepatria inglese. La celebre tesi di Frederik Jackson Turner, sostenuta all'American Historical Association nel 1893, afferma che «La democrazia americana non è nata dai sogni di un teorico, non è stata portata dalla Susan Constant in Virginia né dalla Mayflower a Plymouth. È venuta fuori, invece, dalla foresta americana e si è rafforzata ogni volta che ha raggiunto una nuova frontiera»[12].

La fine della frontiera – ovvero l'insediamento nelle terre della costa sul Pacifico, conclusosi tra il 1880 e il 1890 – scombussolò non poco la classe dirigente e gli intellettuali statunitensi. Sulla scorta di Turner, Theodore Roosevelt sosteneva che il costante avanzare della frontiera avesse forgiato la «razza» americana e che i limiti geografici non dovessero ostacolare un ulteriore progresso: era, anzi, «di incalcolabile importanza che l'America, l'Australia e la Siberia passassero dalle mani dei loro proprietari rossi, neri e gialli a quelle delle razze che dominano il mondo»[13]. La frontiera, insomma, si sarebbe spostata al di là dell'oceano. Settant'anni e due guerre mondiali più tardi, nel suo discorso d'insediamento John Fitzgerald Kennedy recupera l'immagine: «Chiedo a tutti voi di essere *i nuovi pionieri* di questa *nuova frontiera*»[14], dove per frontiera, però, si intende lo spazio. Oggi sembra assai remota l'ipotesi di raggiungere (colonizzare?) nuove terre, ma, anche se non con le proprie gambe, l'uomo continua a esplorare ciò che è lontano: con sonde e robot che lo facciano per lui. I limiti geografici, sempre che di *geo-grafia* si possa ancora parlare, sfumano con quelli tecnologici e proprio queste sono le frontiere odierne: la ricerca scientifica, medica, tecnologica.

Problematici territori di confine

Se l'eredità della cultura cinematografica western ci ha consegnato proprio questa accezione della frontiera, un'altra accezione, più locale, fa

12. Turner 1920, p. 3.

13. Roosevelt 1926, p. 58.

14. John Fitzgerald Kennedy, *Discorso alla Democratic National Convention*, 15 luglio 1960, J.F. Kennedy's Library; si veda anche John Fitzgerald Kennedy, *Discorso alla Rice University sull'impegno spaziale della nazione*, Houston, Texas, 12 settembre 1962, J.F. Kennedy's Library (Kennedy 1991).

riferimento all'incontro costante con chi sta al di là del confine. Chi risiede nelle regioni dell'arco alpino sperimenta comunemente come nella frontiera la continuità naturale si scontri con la rappresentazione legale della mappa. Come osserva Franco Farinelli, «si resta davvero ingenui se si continua a credere che essa sia la copia di quel che esiste; al contrario è l'esistente che, per divenire tale, deve assumere le proprietà incorporate nell'estensione bidimensionale che serve alla sua rappresentazione, dunque imposte da quest'ultima»[15].

La rappresentazione, quindi, nasce come *adaequatio intellectus ad rem*, ma non appena è accettata dalla comunità che l'ha espressa si fa motore di un'azione sulla comunità stessa, ribaltando la logica in una *adaequatio rei ad intellectum*. La geografia di uno stato è il presupposto su cui si basa tutto l'impianto delle sue leggi: che in quell'area, entro quei confini, ci si è dati determinate regole di convivenza, e non altre. Il senso dei confini nazionali si manifesta allora come un impegno per il futuro più che come il racconto del passato, spesso parziale e costellato di omissis. Sappiamo che i confini geografici degli stati non ricalcano inequivocabilmente i confini dei popoli e delle nazioni, ma abdichiamo a essi in funzione (consequenzialista) di un principio di efficienza e di funzionalità operativa. I confini degli stati nazionali ci appaiono invecchiati, imprecisi e addirittura sarebbero insensati, se per stato si volesse intendere una realtà politica che rispecchi *in toto* la realtà sociale.

L'illusione dell'esistenza di culture separate, indipendenti, è in via di dismissione, in Occidente, a livello epistemologico, ma permane nelle sue conseguenze pratiche, poiché una perfetta coincidenza tra realtà politica e realtà sociale, fondata su una base diversa da quella territoriale (ad esempio, di lingua, di religione, di professione) appare non solo ingestibile, ma già in principio irrealizzabile.

Eppure, forme di comunità politiche transnazionali sono esistite nella storia ed esistono a oggi in diverse parti del mondo: un'organizzazione politica non territoriale è logicamente concepibile, sebbene non sia di fatto giuridicamente legittimata né legalmente riconosciuta. Grandi ideologie come il comunismo, strutture come le caste, organizzazioni come le mafie, culti come il cristianesimo hanno o hanno avuto valore per gli individui anche a prescindere dai loro luoghi di espressione nel

15. Farinelli 2011, p. 349.

mondo. Nel bene e nel male, l'affiliazione dell'individuo a uno di questi insiemi è spesso percepita, a livello soggettivo, come altrettanto significativa dell'appartenenza a uno stato; talvolta lo è persino di più. Eppure un principio di cittadinanza interstatale non sembra potersi realizzare che a livello culturale: una legittimazione di diritto non è contemplata senza una "sede legale".

Un paese ci vuole?
Legittimità culturale

Per soddisfare le condizioni di esistenza pubblica, ovvero di esistenza esplicita, riconosciuta e autonoma, qualunque comunità sembra necessitare di uno spazio a cui ancorarsi, anche a costo di lunghe e dolorose diaspore o migrazioni. L'autonomia pare possibile soltanto su base geografica e territoriale, anche nel momento in cui si riconosce l'intrinseca impossibilità di precisione nella definizione dei confini della comunità politica.

È proprio quest'esigenza a spiegare, a livello di comunità nazionali, gli innumerevoli episodi della storia in cui si combatté per l'indipendenza, si cercò una nuova patria o si lottò per la definizione dei confini: un impero o uno stato caratterizzato da eccessiva tensione interna tra diverse nazioni non riesce a mantenere l'unità, se non in presenza di istituzioni politiche assai articolate, che da un lato tollerino e anche salvaguardino la differenza, dall'altro demandino parte del potere centrale alle amministrazioni locali. A tutt'oggi in Europa la voce dei movimenti indipendentisti si scontra con le autorità nazionali ed entra in un dialogo complesso con le prospettive dell'Unione Europea. I referendum in Scozia[16] e Veneto[17] sono solo gli esempi che più recentemente hanno

16. Il 15 ottobre 2012 il premier britannico David Cameron e il premier scozzese Alex Salmond sottoscrivono un accordo con cui il Regno Unito consente formalmente alla Scozia di indire un referendum per l'indipendenza. La consultazione, fissata per il 18 settembre 2014, ha visto prevalere i fautori del Regno Unito con 2.001.926 voti, pari al 55,3% dei votanti (fonte: Scottish Indipendence Referendum, http://scotlandreferendum.info/, consultato il 31 maggio 2015).

17. A marzo 2014 una consultazione telematica (con valore di sondaggio, ma non di referendum) indetta dal comitato promotore per l'indipendenza del Veneto fa registrare più di due milioni di voti a favore della separazione. I risultati sono contestati e ritenuti inattendibili da diverse parti. Nel giugno successivo, in seguito alle negoziazioni con il governo italiano per l'indizione di un referendum per l'autonomia differenziata, il Consiglio regio-

richiamato l'attenzione dell'opinione pubblica sulla problematicità dei confini statali, ma le dispute, risolte pacificamente o guerreggiate, non sono poche nel mondo.

«Un paese ci vuole», secondo Cesare Pavese[18]: cambiando scala, possiamo leggere così l'azione dei circa trecentomila abitanti della Repubblica delle Maldive che, di fronte al pericolo della dissoluzione del loro stato per ragioni climatiche, considerano l'ipotesi di acquistare terre in Sri Lanka, India e Australia per ricreare una vera comunità politica e culturale in un'altra parte del mondo[19]. Ogni cultura cerca un territorio da considerare proprio per farsi, da eccezione, regola. Solo con un ancoraggio territoriale può operarsi la trasformazione da tradizione a diritto: una particolare visione del mondo si fissa in un'area e ne diventa la norma.

Legittimità politica

Alla sua nascita, all'epoca della Pace di Westfalia (1648), il diritto internazionale prende forma come una regolamentazione dello *jus ad bellum*: mette in questione il diritto degli stati a farsi guerra reciprocamente e quindi a ridefinire le aree di competenza territoriale. Gli stati sono equiparati tra loro e si esclude l'esistenza di un'autorità sovranazionale che possa sanzionarli o punirli per la loro condotta interna – ovvero per la loro cultura, fattasi legge. L'ostacolo alla costituzione di un unico stato globale risiede proprio nel riconoscimento di differenze culturali la cui affermazione non può prescindere da una traduzione in norma, vigente entro confini determinati. Il progetto kantiano di una «condizione cosmopolitica» (1784)[20] non è quello di uno *Stato* dei popoli, ma di una *Lega* dei popoli[21], proprio perché la salvaguardia di un'autonomia nei modi di vita si risolve necessariamente nell'esistenza di nazioni separate. Un unico stato, infatti, necessiterebbe di un apparato legislativo che, per quanto rispettoso, complesso e inclusivo, sarebbe comunque l'espressione di una particolare concezione del mondo e finirebbe per uniformare le differenze culturali. L'ineludibilità della forma nazionale riposa sul timore foucaultiano della "normalizzazione".

La configurazione politica globale si fonda quindi oggi sulla spartizione delle terre emerse e delle acque territoriali in organismi statali che – più e meno – si riconoscono reciprocamente, come unica soluzione possibile alla tutela di diverse visioni del mondo. I confini esistono, in altre parole, perché abbiano senso e legittimità gli stati: da questi sono stabiliti e tenuti in vita[22]. Provando a ricalcare i limiti delle supposte culture, i confini politici tendono a sovrapporsi a elementi di rilievo naturale che dovrebbero, in qualche misura, costituire delle barriere "oggettive" a ostacolo della compenetrazione. Accomodandosi tra fiumi e crinali, gli stati s'illudono di barricare una cultura dietro una protezione naturale. L'elezione di elementi geografici a significanti di tipo politico è comunque un'operazione artificiale, come osservava a proposito dei confini italiani il geografo Filippo Porena nel 1910[23], nel tentativo di fare chiarezza su termini quali "regione naturale", confine "naturale", "seminaturale" o "geografico" e confine "politico" anche all'interno della propria disciplina, in polemica con alcune correnti deterministiche[24]. Nell'illusione di riconoscere una distinzione esistente, il confine politico si fa autore della differenza, indicando ad esempio la lingua o la storia da studiare sui banchi di scuola. Il confine è, in altre parole, uno strumento del potere[25]. Questo carattere è tanto più evidente quanto più la configurazione politica della superficie terrestre deriva, drammaticamente, non

nale del Veneto ha votato l'indizione di un referendum per l'indipendenza del Veneto. Il referendum sull'indipendenza resta comunque, di fatto, incompatibile con la Costituzione italiana, secondo cui «La Repubblica italiana è una e indivisibile» (art. 5).

18. Pavese 1970, p. 7.

19. A questo proposito si veda il discorso del presidente della Repubblica delle Maldive, Mohamed Nasheed, pubblicato in parte in Ramesh 2008: «"We can do nothing to stop climate change on our own and so we have to buy land elsewhere. It's an insurance policy for the worst possible outcome. After all, the Israelis [began by buying] land in Palestine. [...] We do not want to leave the Maldives, but we also do not want to be climate refugees living in tents for decades". Nasheed said he intended to create a "sovereign wealth fund" from the dollars generated by "importing tourists", in the way that Arab states have done by "exporting oil" [...]. "Kuwait might invest in companies; we will invest in land"».

20. Kant 1965.

21. Si veda a questo proposito l'approfondita trattazione di Marini 1995.

22. Febvre 1962; Guichonnet-Raffestin 1974.

23. Porena 1910.

24. Ratzel 1882-1891.

25. Raffestin 1980.

dal tentativo di spartire il territorio tra "culture" diverse e pre-esistenti, ma dalla pianificazione di una dominazione: è quanto accadde, ad esempio, in alcune parti dell'Africa coloniale, dove i confini furono disegnati nel corso della Conferenza di Berlino (1884) spesso – anche se non esclusivamente – sulla traccia dei meridiani, dei paralleli, o come linee rette tra punti di riferimento conosciuti. In questo caso il confine giuridico è andato a interferire con il paesaggio antropico preesistente, inserendo un parametro artificiale di riunione o di divisione dei gruppi, con conseguenze disastrose in paesi come il Kenya, la Namibia, la Nigeria, la Somalia, il Camerun, il Ghana e il Togo.

L'esempio – solo uno fra quelli che si potrebbero citare – mette in luce la potenziale contraddittorietà di quello che, in origine, dovrebbe essere uno strumento funzionale a un fine implicitamente condiviso: la sopravvivenza delle culture. Se, in alcune sue realizzazioni storiche, la scelta del confine come mezzo di pacificazione tra gruppi è sicuramente criticabile, viene da chiedersi se a livello logico essa non sia comunque la soluzione "migliore" o "più equa". Questa posizione, apparentemente neutra e universalista, riposa in realtà su un assunto non incontestabile. L'ipotesi secondo cui un ancoraggio territoriale della cultura è indispensabile alla sua sopravvivenza è davvero abbastanza universale da poter riguardare il mondo intero e i popoli tutti?

È bello invero che fra i primi cadendo muoia
l'uomo valoroso, per la sua patria combattendo:
ma abbandonata la propria città e i generosi campi
andare mendicando, è fra tutte la cosa più triste,
errando con la madre diletta e il padre anziano
con i figli piccoli e la legittima sposa.
E inviso sarà in mezzo a coloro, presso i quali giunga
al bisogno cedendo e alla povertà odiosa:
e svergogna la stirpe e il nobile aspetto smentisce
e ogni disonore e viltà lo accompagna.
Se dunque di un uomo fuggiasco nessun conto si tiene
né rispetto tantomeno in avvenire per i discendenti,
con il cuore per questa terra combattiamo e per i figli
moriamo, non più risparmiando la vita[26].

26. Tirteo, seconda metà del VII secolo a.C., frammento 6 (GENTILI-PRATO 1979-1988 vol. II).

Nel frammento di Tirteo l'uomo vale perché appartiene a una terra, a una *patria*: senza di essa è misconosciuto. Per la terra e per i figli si combatte: l'individuo è annullato senza una comunità che è politica perché culturale. Eppure il pensiero greco contiene già in sé tutto il dramma dell'opposizione tra l'io e la patria, l'impossibilità dell'adeguamento di un'identità singola a un gruppo la cui definizione è al tempo stesso basata su un parametro geografico e un parametro culturale, uniti nel diritto. L'assunto di base, che sarà formalizzato e universalizzato nel corso dei secoli, è problematico già in origine e tematizzato in momenti fondativi dell'Occidente – dall'Antigone[27] in poi.

Senza confini
Dal vallo al muro

Seppur accettata pragmaticamente, l'equazione che relaziona la cultura a un territorio specifico è contestata alle fondamenta già in seno al mondo greco-romano e proprio la sua incongruenza permetterà di far convivere all'interno dell'impero romano mondi tra loro diversissimi. I confini dell'impero erano mobili, permeabili: oltre che in lunghezza, si estendevano sempre anche in larghezza, sfumando in una sorta di zona franca dall'estensione spesso ampia – lo studioso inglese Whittaker[28] parla anche di 200 chilometri. Il *limes* deriva dalla pratica etrusco-romana della *limitatio*, procedura fondativa delle città che organizzava lo spazio in un reticolato ortogonale[29]. Tracciare un solco nella terra è il primo passo anche per tracciare un percorso, una strada: il *limes*, oltre a dividere, costituisce quindi la rete viaria degli spostamenti militari e degli scambi commerciali. Se, di fatto, l'*imperium* non ha *finem*, poiché legittimato dall'attribuzione divina, i *limites* della sua applicazione si stabiliscono sulla base di equilibri funzionali di ordine economico, politico, culturale. Al suo interno convive chi gode dello *jus* e chi no: una

27. La tragedia di Antigone, la cui versione più nota è quella di Sofocle, vede la giovane opporsi al nuovo re di Tebe per poter dare sepoltura al fratello Polinice, contro le leggi della città. Il contrasto tra Antigone e Creonte diventa simbolo del problema di legittimità delle leggi umane ed è per questo più volte ripreso in epoca moderna e contemporanea: celebri sono, ad esempio, la riscrittura di Vittorio Alfieri (1789) e la messa in scena di Bertolt Brecht (1948).

28. WHITTAKER 1989, p. 66.

29. CASELLA 2004; ISAAC 1988; MILANI 1987.

molteplicità di pratiche e di culture è costitutiva della romanità fin dai suoi albori e continuerà fino in epoca medievale, con la concessione dell'*hospitalitas* ai popoli germanici.

Le controversie di ordine giuridico e culturale che nascono oggi di fronte alla migrazione derivano proprio dalla sclerotizzazione di una situazione che, alle origini, conserva il suo senso di provvisorietà e negoziazione. La formalizzazione della prassi e la legittimazione dei confini del suo ambito di competenza si sono sviluppate a discapito della mobilità dei modi di vita. In un contesto di globalizzazione, però, in cui i "nodi" – e quindi i centri: le città – acquistano importanza sempre maggiore[30], alcune divisioni si fanno meno calcate. Nello spazio Schengen vige la libera circolazione delle persone[31], dei servizi e delle merci. A una maggiore libertà di movimento "interna", tuttavia, sembra corrispondere una maggiore rigidità nei confronti di ciò che sta fuori: ad esempio, oltre il fluttuante confine del Mediterraneo, che si vede teatro di ingiustificabili tragedie contemporanee. Al tempo stesso, anche in anni recenti, il mondo continua a innalzare muri: il "muro di Tijuana" tra Stati Uniti e Messico (1994), la "barriera di separazione" tra Israele e Cisgiordania (2002), la linea che separa le due parti di Cipro (1974), il "muro marocchino", che separa il Marocco dai territori della Repubblica Democratica Araba dei Sahrawi (1983), le barriere di Ceuta e Melilla (1997)[32].

Delimitare identità in movimento

Su scala variabile, ma l'imposizione di confini si ripete nella storia. Come osserva Ugo Fabietti il culturalismo, inteso come l'intento di rilocalizzare le culture delocalizzate (o supposte tali) per restituire loro una supposta identità originaria, è un tratto specifico della nostra epoca[33]. L'aggiornamento della forma geografica, che sembra voler ricalcare la costitutiva mutevolezza delle presunte culture, si rivela tuttavia sempre problematico. L'attribuzione di uno spazio a un gruppo crea inevitabilmente delle minoranze e, paradossalmente, anche l'attribuzione di uno spazio a una minoranza crea altre minoranze. Altrimenti detto, il riconoscimento di una differenza crea altre differenze[34].

Il legame con un territorio, o la sua ricerca, sembra tuttavia una condizione necessaria, seppur non sufficiente, del riconoscimento pubblico di una comunità[35]. Se sulla spartizione del mondo tra stati non esiste un'autorità competente, al di là di quelle che gli stati stessi, accordandosi, possono esprimere (l'Organizzazione delle Nazioni Unite *in primis*), all'interno di ogni nazione è lo stato l'autorità preposta a dirimere i conflitti – simbolici e territoriali. Il riconoscimento è una condizione che ogni stato, in quanto macro-comunità, dovrebbe essere in grado di poter soddisfare per i gruppi che al suo interno richiedono di poter esistere pubblicamente. È vero che ogni comunità è, a suo modo, una forzatura: per dirla con Iris Marion Young, «poiché il gesto totalizzante lascia sempre un residuo, il progetto di ridurre a unità i particolari è condannato a fallire»[36]. Eppure è ragionevole che lo stato investa in esse, e le sostenga assegnando loro la possibilità di consolidarsi, rendersi riconoscibili all'interno di uno spazio definito.

Un'equa distribuzione degli spazi pubblici diviene allora strumento vitale del riconoscimento delle identità collettive. La capacità di uno stato di incorporare e favorire il proliferare delle comunità è anche indice della sua democraticità e della sua capacità di resistere – o meglio, rispondere – alla messa in discussione. La democrazia di una società, sostiene il sociologo Alain Touraine[37], si misura non tanto rispetto al grado di unità interna che riesce a creare e a stimolare, cioè al grado di

30. Castells 1998.

31. Con l'importante eccezione del caso dei richiedenti asilo, vincolati a fermarsi nel paese europeo in cui arrivano e in cui presentano richiesta di riconoscimento dello *status* di rifugiato. Nel 2014, in Italia, hanno richiesto asilo 64.886 persone (fonte: Commissione nazionale per il diritto d'asilo). Hanno fatto il giro del mondo, nel giugno 2015, le immagini dei migranti accampati sugli scogli di Ventimiglia, impossibilitati a entrare in Francia per un'intensificazione dei controlli – comunemente percepita, dalla stampa e dall'opinione pubblica italiana, come una "chiusura delle frontiere" da parte della Francia.

32. Negli esempi citati, l'anno indicato fa riferimento al momento di inizio della costruzione della barriera: nella maggior parte dei casi, tuttavia, il fenomeno si è protratto nel tempo, talora con discontinuità, o è in corso ancora oggi, come nel caso del muro tra Stati Uniti e Messico o di quello tra Israele e Palestina.

33. Fabietti 2005, p. 183.

34. Taylor 1992; Habermas 1996.

35. Barth 1969.

36. Young 1996, p. 126.

37. Touraine 1994.

partecipazione e di consenso che raggiunge, quanto rispetto all'ampiezza e alla qualità della differenza, di ordine culturale, sociale, etnico, religioso, che riesce a gestire e a includere nel proprio spazio pubblico. Le comunità valoriali sono quindi insiemi spesso effimeri e mutevoli, che per darsi dignità di esistenza pubblica – e in conseguenza anche stabilità – ricercano un riferimento spaziale di lunga durata. Se anche il processo che le genera segue un percorso comune, le rivendicazioni delle minoranze sono fortemente condizionate dal contesto in cui emergono e dal fatto di configurarsi come richieste di autonomia nazionale o di riconoscimento della differenza interna a una situazione di dominio culturale.

Conclusioni

Le comunità, quindi, si fanno e si disfano per le continue negoziazioni, interne ed esterne, della loro stessa identità, per la fisiologica oscillazione del grado di fiducia nutrito nei confronti dei propri compagni, fratelli, sodali e nei confronti dell'altro. Lo stato dovrebbe garantire, in questa complessa dinamica, una delicata attenzione a un'equa ripartizione delle risorse, tra cui figurano appunto quelle spaziali, tanto più rilevanti perché investite di un'importanza simbolica. La cristallizzazione di queste formazioni può essere contrastata solo attraverso un dialogo continuo che favorisca l'effettiva comprensione e sciolga le incrostazioni classificatorie. «Ridurre a unità le differenze – spiega Young – significa riportarle sotto una categoria universale, il che comporta di espungere quegli aspetti delle cose che non si inseriscono agevolmente in tale categoria. La differenza diventa così una contrapposizione gerarchica tra ciò che sta dentro e ciò che sta fuori quella categoria, in cui a ciò che sta dentro è attribuito un valore maggiore che a ciò che sta fuori»[38].

Se già le categorie sono semplificazioni del reale, è facile comprendere quanto sia pericoloso mantenere per inerzia categorie sociali ormai datate nel linguaggio dell'interazione sociale. Continuare a riferirsi a comunità che non solo non esistono più, ma in buona parte non sono nemmeno mai esistite, rende ingestibile il confronto. Allo stesso modo, una distribuzione degli spazi datata, o effettuata secondo parametri troppo grossolani, rischia di riprodurre artificialmente classificazioni che nella realtà non sussistono, e di minare in profondità un giusto riconoscimento delle identità. Il territorio è il terreno del riconoscimento: se gli amministratori non sono in grado di mantenerlo vivo, dinamico e mutevole, così come le identità che lo compongono, condannano la società a una condizione di perpetuo misconoscimento.

Resta, tuttavia, il dubbio di un errore epistemologico a monte di ogni possibile suddivisione dei territori tra le culture: la necessità dell'ancoraggio territoriale della cultura è assoluta, o correlata essa stessa alla cultura che l'ha espressa? L'idea di sovranità nazionale, di autorità statale, che si riverbera al livello dei gruppi e delle comunità valoriali interni agli stati, non esiste forse solo laddove lo spazio vada ripartito con un'azione positiva, in condizioni di relativa scarsità? La forma dello stato occidentale e le rivendicazioni di spazi dove professare una propria cultura si scoprirebbero allora funzionali a un ambiente specifico. Il significato intrinseco del confine politico, in una simile utopia, finirebbe per dissolversi, non lasciando di sé che un suggestivo relitto: quello della sua lenta, secolare azione sul mondo.

38. Young 1996, p. 129.

Anna Giulia Garneri

L'esotismo

Che cos'è l'esotismo?

Esotismo, per Victor Segalen, è «tutto ciò che è al di fuori della globalità dei nostri fatti di coscienza attuali, quotidiani, tutto ciò che non è la nostra tonalità mentale abituale»[1]. Nel *Saggio sull'esotismo* – un breve testo che rappresenta forse il primo tentativo di definire questa nozione così sfuggente – lo scrittore francese imputa questa deviazione dalla grigia «tonalità mentale» dell'abitudine e della quotidianità a un meccanismo percettivo suscitato dal contatto con l'alterità, effetto del viaggio e dello spaesamento che ne deriva. L'esotismo, in sostanza, è per Segalen uno specifico modo della sensibilità, la risposta del viaggiatore alla destabilizzante esperienza dell'incontro.

Sfrenata passione per luoghi e civiltà lontane, l'esotismo ha accompagnato molte stagioni della letteratura e dell'arte occidentale. Tuttavia, non di rado, ha messo in scena rappresentazioni della diversità culturale in cui l'interesse dell'osservatore è limitato all'esteriorità, al colore locale, al pittoresco. Per secoli, la curiosità ha spinto gli esploratori ad avventurarsi per terre e per mari alla scoperta dell'ignoto, con la fantasia eccitata da narrazioni favolose e un bagaglio mentale sovraccarico di pregiudizi e stereotipi. In questo modo l'altrove, prefigurato prima di essere percepito, è stato riconosciuto dal viaggiatore, che ne ha riportato la diversità entro gli schemi rassicuranti di canoni già codificati, in quanto alternativa irregolare, eccentrica, anomala della norma etnocentrica. Un episodio chiarificatore, ad esempio, è la reciproca "mistificazione" che ha avuto luogo nell'incontro tra gli indios e gli spagnoli: l'europeo venuto dal mare appariva ai nativi come uno degli idoli descritti dalle profezie millenarie, l'autoctono, invece, rappresentava per gli spagnoli lo stadio primitivo della civiltà.

L'incontro con l'alterità suscita un brivido di venerazione e paura che si traduce in due atteggiamenti contrapposti, ma complementari: alla fascinazione per l'estraneità si mescola la repulsione per ciò che non si comprende. L'altro viene così accusato di bestialità, ferocia, amoralità:

1. Segalen 1983, p. 30.

le descrizioni del «buon selvaggio» sono affiancate da quelle del «selvaggio mostruoso»[2]. L'attrazione per la diversità non scaturisce da sincera ammirazione, ma spesso cela un sentimento di superiorità dell'io giudicante che utilizza l'altro come specchio rovesciato del sé. Tzvetan Todorov ha scritto: «Ora, l'ignoranza degli altri, il rifiuto di vederli così come sono, possono difficilmente essere equiparati ad una valorizzazione. [...] La conoscenza è incompatibile con l'esotismo, ma l'ignoranza a sua volta, è inconciliabile con l'elogio degli altri; ebbene questo è precisamente ciò che l'esotismo vorrebbe essere, un elogio dell'ignoranza»[3].

Benché la tendenza a esotizzare l'alterità sia comune a tutte le civiltà, questo atteggiamento è stato particolarmente ricorrente nella cultura occidentale, in quanto corollario dell'appropriazione coloniale[4]. Henri Michaux ne deplorò la meschinità in *Un barbare en Asie* (1933): «Osservatevi Europei, osservatevi. Nulla è pacifico nella vostra espressione. Tutto è lotta, desiderio, avidità. Anche la pace, voi la volete con violenza»[5]. L'occidentale, nella sua foga dominatrice, riduce l'altro a rara curiosità, a repertorio di *mirabilia* da assoggettare alla sua presunta preminenza culturale.

Il termine "esotismo", calco dal francese, deriva dell'aggettivo *exotique*. Il primo a utilizzarlo in età moderna è stato François Rabelais, nel *Quart Livre* (1548), attribuendogli il significato di "forestiero"[6]. L'origine del lemma è ellenica: *exôtikos*, poi divenuto *exotikos* in latino; è da notare l'importanza del prefisso *exô* che indica la provenienza straniera e del corrispettivo latino *ex* che ha mantenuto la stessa accezione (si pensi ai derivati italiani "estero", "esterno", "esteriore", "estraneo"). La sfumatura sottile di stranezza continua ancora oggi a caratterizzare la parola "esotico": l'alterità, per non turbare la nostra identità, deve essere percepita come spettacolare e bizzarra.

Il sostantivo *exotisme* è comparso per la prima volta nel 1845, diventando popolare nel ventennio successivo con l'esplosione del *roman exotique*. Se nel Rinascimento l'aggettivo riguardava l'oggetto "esotico" e non il soggetto che ne faceva esperienza, nell'Ottocento il sostantivo "esotismo" sta a indicare una modalità esperienziale del soggetto. In altre parole, l'esotismo diventa il vagheggiamento, romantico o decadente, di avventure sensoriali ed estetiche in paesi lontani.

La difficoltà nel definire il concetto di "esotismo" dipende dal fatto che nel corso dei secoli si sono consumati numerosi esotismi, scaturiti dal contatto con diverse forme di alterità culturale, fonti di immagini e desideri contrastanti: la purezza dell'indigeno, il primitivismo africano, la raffinatezza orientale e così via. In questa prospettiva, il ruolo della scrittura, insieme a quello dell'arte e delle mode, balza in primo piano nella creazione di tali immaginari esotici. Una volta rientrato in patria «l'unico luogo in cui troverà un'audience recettiva»[7], l'«esota» svolgerà il ruolo di mediatore tra la propria cultura e quella altrui, enfatizzando l'eccezionalità delle proprie esperienze e infarcendo il racconto di quell'«exotisme de pacotille» tanto biasimato da Segalen quanto atteso dal lettore.

Esotismo e meraviglia

«Questa è l'esposizione delle ricerche di Erodoto di Alicarnasso perché gli eventi umani non svaniscano con il tempo e le imprese grandi e *meravigliose*, compiute sia dai *Greci* che dai *barbari,* non restino senza fama»[8]. L'esordio delle *Storie* (440-429 a.C. circa) di Erodoto è significativo per comprendere le strategie narrative impiegate dall'autore ellenico nella rappresentazione dell'alterità culturale. Erodoto, infatti, è stato il primo a definire il barbaro, il non-greco, secondo modalità rappresentative capaci di catalogarne la diversità: innanzitutto traducendola nei termini del meraviglioso, e poi «iniziando quel lavoro incessante e indefinito come quello delle onde che si infrangono sullo scoglio, che consiste nel ricondurre al medesimo l'altro»[9].

Erodoto è stato definito da François Hartog «bifronte» poiché alla verità della storia mescolò una buona dose di miti e fantasie con cui arricchire e dare autorità ai suoi scritti. Senza lo *thoma*, infatti, verrebbe me-

2. Affergan 1991, p. 59.
3. Todorov 1991, p. 312.
4. Celati 1987, p. 9.
5. Michaux 1967, p. 214 (la traduzione è mia).
6. Peyras 1988, p. 406.
7. Forsdick 2000, p. 35 (la traduzione è mia).
8. Colonna-Bevilacqua 1996, p. 1.
9. Hartog 1992, p. 185.

no l'effetto di realtà del testo, garantito dal rispetto dell'orizzonte d'attesa del lettore. Nei quattro libri dedicati a popoli stranieri (Persiani, Lidi, Babilonesi, Egizi, Sciti), le *Storie* intendono dimostrare che "barbari" sono tutti gli altri, accomunati dalla loro "non grecità". Il viaggiatore ellenico adotta così uno sguardo etnocentrico, che Todorov chiama appunto «la regola di Erodoto»[10]: le *Storie* sono infatti quello specchio nel quale lo storico non ha mai smesso di guardarsi, o meglio di interrogarsi sulla propria identità[11]. L'altro è qualificato attraverso le sue "mancanze" rispetto al noi, come nel caso dei nomadi Sciti, oppure tramite la comparazione, che stabilisce somiglianze e differenze tra il "di qua" e il "di là" e abbozza classificazioni[12], o ancora per mezzo di comparazioni tanto esasperate da portare all'inversione, all'amplificazione dell'estraneità.

Analoghe modalità narrative saranno riutilizzate dai narratori di esotismo dei secoli successivi, come ad esempio, nella letteratura latina, Tacito, che in *De Germania* (98 d.C.) racconta l'incontro dei Romani con etnie e tribù differenti. La sua ricerca etnologica è supportata da fonti prettamente letterarie (Cesare, Plinio) e dalla volontà di ridurre l'altro a un *unicum* negativo, relegato ai confini della realtà per esorcizzare la sua minacciosa presenza alle frontiere dell'impero. Più tardi, in età medievale, il meraviglioso erodoteo tornerà in auge nei racconti dei grandi viaggiatori: «Il meraviglioso è un aspetto centrale di tutto il complesso sistema di rappresentazione, verbale e visivo, filosofico ed estetico, intellettuale ed emotivo, attraverso il quale l'uomo del tardo Medioevo e del Rinascimento apprendeva, e quindi possedeva o scartava, lo sconosciuto, l'altro, il terribile, il desiderabile e l'odioso»[13].

Il racconto si allontana prepotentemente dall'esperienza, lasciando spazio a una fantasia che, per sedurre il lettore, finisce per costruire su basi narrative l'immaginario europeo a proposito dei luoghi visitati dai viaggiatori. Nei suoi dialoghi immaginari tra l'imperatore del Catai, Kublai Khan, e il viaggiatore Marco Polo, Italo Calvino ha messo in scena proprio questa rivisitazione del reale:

10. Todorov 1991, p. 205.
11. Hartog 1992, p. 22.
12. Hartog 1992, p. 195.
13. Greenblatt 1994, p. 50.

Io parlo, parlo, – dice Marco, – ma chi m'ascolta ritiene soltanto le parole che aspetta. Altra è la descrizione del mondo cui tu presti benigno orecchio, altra quella che farà il giro dei capannelli di scaricatori e gondolieri sulle fondamenta di casa mia il giorno del mio ritorno, altra ancora quella che potrei dettare in tarda età, se venissi fatto prigioniero da pirati genovesi e messo in ceppi nella stessa cella con uno scrivano di romanzi di avventura. Chi comanda al racconto non è la voce: è l'orecchio[14].

Al culmine di tale approccio mistificante alla diversità culturale, ancor più dell'opera di Polo, c'è *Le Livre des merveilles du monde* (1357) di Jean de Mandeville, il quale narra il proprio itinerario di viaggio dall'Inghilterra alla Terra Santa, fino all'Estremo Oriente. Il testo, ricchissimo di aneddoti e narrazioni meravigliose, si è poi rivelato, solo nel XIX secolo, un'opera costruita a tavolino da questo instancabile, quanto in ultima analisi immobile, libresco viaggiatore[15].

I racconti di Polo e di Mandeville, più di un secolo dopo, hanno suggerito a Colombo la via verso l'Oriente, o meglio verso le meraviglie di un Occidente considerato Oriente. La scoperta del Nuovo Mondo è così coincisa con un'immane opera di reinvenzione simbolica di un'alterità fino a quel momento del tutto ignota. Questa libertà ha portato gli esploratori, come scrive Francesco Surdich, «a concepire l'America come una mappa da disegnare e riempire sulla base della loro identità storica e culturale»[16]. Le relazioni dei viaggiatori sono caratterizzate dall'esuberanza e dalla dismisura, e tendono a un esotismo spettacolare che invoca i *topoi* della tradizione medievale e le immagini del Paradiso terrestre. Un luogo edenico deve obbligatoriamente ospitare creature ancestrali, prive di qualsiasi cultura; infatti, già i primissimi esploratori, quali Colombo e Vespucci, posero le basi di quel mito del buon selvaggio, che avrebbe avuto tanta fortuna in Europa fino al XIX secolo. Nel 1501, Amerigo Vespucci descrisse in questo modo gli indigeni, concatenando una negazione dopo l'altra: «questa terra è popolata da gente tutta nuda, sia quella di sesso maschile che quella di sesso femminile. Non hanno né legge, né nessuna fede, vivono secondo natura, non conoscono l'immortalità dell'anima. Non hanno niente che sia di

14. Calvino 2013, p. 133; Hartog 1992, p. 246.
15. Boitani 1994, p. 10.
16. Surdich 1991, p. 112.

loro esclusiva proprietà e tutto è comune fra di loro; non hanno provincie e regni, non hanno re e non obbediscono a nessuno»[17].

Se inizialmente queste rappresentazioni valorizzano l'ingenuità e la docilità degli indigeni, nel passaggio dalla sorpresa della scoperta all'avidità della conquista, l'interpretazione dell'alterità cambia di segno, a giustificazione della violenza occidentale. È emblematica, a questo proposito, la raffigurazione allegorica, cinquecentesca, del Nuovo Continente concepito come «una bella donna nuda, con i capelli lunghi o raccolti a crocchia, ornati di piume che fungevano da copricapo o da diadema, coperta di braccialetti o pietre preziose, contornata da animali esotici [...] armata di un arco, di frecce [...] e con in mano una testa d'uomo decapitato»[18], che personifica la presunta lascivia e crudeltà del suo popolo. In breve, anche in Europa diventa possibile esperire l'esotico, senza dover prendere la via del mare; i viaggiatori, riempiono le stive di oggetti indigeni, maschere, armature, ventagli per i collezionisti e portano con sé prigionieri amerindi da mostrare come rarità. Nel 1550, ad esempio, Enrico II di Francia entrò a Rouen accompagnato da una sfarzosa parata di indiani in abiti tropicali[19].

In questo panorama rinascimentale, in cui l'esotico è più spesso piacere estetico che reale sforzo di comprensione, spicca la voce di Michel de Montaigne, che nei suoi *Essais* (1580) tentò di trarre preziosi insegnamenti dall'esperienza dell'incontro. Montaigne, infatti, vide nell'esotismo una lezione di relativismo: la comparazione della propria cultura con quella altrui, gli permise di riconoscere gli ostacoli opposti dalla consuetudine alla conoscenza dell'altro. In particolare, nel saggio *Des Cannibales*, Montaigne, per dimostrare la propria idea di tolleranza, ribaltò il disgusto europeo per l'antropofagia, confrontandolo con le ben più biasimevoli nefandezze di un Occidente preda delle guerre di religione[20].

17. Affergan 1991, p. 63.
18. Surdich 1991, p. 171.
19. Pregliasco 1992, p. 175.
20. Montaigne 1965.

Evasioni orientali

«Prego dunque il lettore di guardare questo Itinerario, non tanto come un viaggio, ma come le memorie di un anno della mia vita [...] è l'uomo molto più che l'autore che si vedrà ovunque; io parlo eternamente di me»[21]: nell'*Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811), Chateaubriand svela al lettore la peculiarità del viaggiatore romantico ottocentesco, l'egocentrismo. Le narrazioni dei viaggiatori romantici, infatti, sono pregne della presenza del loro autore, che vive l'esperienza del viaggio all'insegna dell'edonismo. Secondo Todorov, Chateaubriand «è cosciente del fatto che un simile resoconto di viaggio diverge sensibilmente dalla tradizione e se ne giustifica fin dalla prima pagina della sua prefazione: racconterà non quello che ha visto, ma quello che ha provato, non gli altri, ma se stesso»[22].

L'individualismo non comporta la violazione del repertorio del meraviglioso proprio della tradizione fin qui esaminata; si pensi ad esempio a Victor Hugo, che scrisse il manifesto dell'orientalismo moderno, *Les Orientales* (1829), senza allontanarsi da Parigi. La novità consiste nelle motivazioni che portano a esperire l'esotico: il desiderio romantico di evasione da una società povera di ideali e la spasmodica ricerca di valori alternativi a quelli ordinari. «Quando il cielo basso e plumbeo pesa come un coperchio / sull'anima che geme per le sue lunghe noie»[23]: i versi di Baudelaire rappresentano icasticamente lo *spleen* che ha spinto molti artisti del suo tempo a cercare uno spazio di libertà nell'altrove.

Questo «teatro di libertà» venne individuato in Oriente, che allora rappresentava per l'europeo «l'antitesi dei valori occidentali, della razionalizzazione, dell'omologazione sociale, del compromesso democratico come principio politico»[24], un luogo dai contorni labili dove proiettare l'intimo anelito ad allargare i confini della propria anima. Le radici di questa concezione affondano nel secolo precedente, quando accanto all'esotismo dei *philosophes*, scaturito dalla riflessione sulle popolazio-

21. Chateaubriand 1969, p. 701 (la traduzione è mia).
22. Todorov 1991, p. 355.
23. Baudelaire 2005, p. 145.
24. Amalfitano 2007, p. xxxi.

ni indigene da poco scoperte e «messo al servizio del libero pensiero»[25], si era diffuso un superficiale esotismo di consumo. Le dimore signorili settecentesche sono un tripudio di oggetti esotici della più svariata provenienza, esposti a dimostrazione del prestigio dei proprietari. Arredamenti, abiti e porcellane esotiche erano la cornice degli ozi dei nobili. Ne dà testimonianza, ad esempio, *Il Giorno* di Parini (1763); è nota la sarcastica descrizione delle stragi «Dei Re messicani e dei generosi Incassi» finalizzate alla scoperta di nuove bevande per la colazione del Giovin Signore: «poiché nuove così venner delizie, / o gemma degli eroi, / al tuo palato»[26].

A contribuire al revival dell'immaginario orientale fu la traduzione francese delle *Mille e una notte* a opera di Antoine Galland (1704-1717), che amplificò la *rêverie* esotica occidentale e confermò gli stereotipi di un Oriente misterico e crudele, popolato da odalische, baiadere e califfi, che agiscono sullo sfondo di palazzi, harem e lussureggianti giardini. Questo mondo di libido e mistero tentò anche i più grandi scrittori e artisti: nel 1721, nelle *Lettres persanes*, Montesquieu si divertì a raccontare le infedeltà della moglie del sultano; qualche anno più tardi Diderot avrebbe iniziato i lettori ai segreti delle alcove turche in *Les Bijoux indiscrets* (1748) e Crébillon avrebbe tratteggiato uno sfondo erotico e arabeggiante in *Le Sopha* (1742).

«Credere che l'Oriente sia stato creato – o, come mi piace dire "orientalizzato" – per il solo gusto di esercitare l'immaginazione, sarebbe alquanto ingenuo, oppure tendenzioso. Il rapporto tra Oriente e Occidente è una questione di potere, di dominio, di varie e complesse forme di egemonia», ha scritto Edward Said[27]. Il rinnovato interesse artistico per questa parte di mondo, topograficamente incerta estesa dalla Cina al Mediterraneo, fu conseguenza diretta del fenomeno di colonizzazione, che vide protagoniste indiscusse l'Inghilterra e la Francia. È possibile considerare la campagna d'Egitto napoleonica del 1798 come l'inizio di una nuova ondata di viaggiatori, artisti, scrittori che cercarono in paesi lontani il loro personale Oriente[28]. Il termine esotismo, come detto, nacque proprio nel XIX secolo, e non casualmente in Francia, accogliendo tra le sue tante sfumature di significato anche tutto «l'insieme dei sogni ad occhi aperti, immagini e risorse lessicali messi a disposizione di chiunque desiderasse parlare di ciò che si trova al di là della linea di confine tra Est e Ovest»[29].

L'Oriente mistico e fiabesco di cui parla Said si incontra con particolare evidenza nelle narrazioni dei viaggiatori romantici francesi, che si distinguono dallo sguardo «oggettivo, pragmatico e rivolto alle tecniche amministrative» peculiare dei loro contemporanei inglesi[30], fatta eccezione per scrittori come Lord Byron o, all'inizio del nuovo secolo, Joseph Conrad. Nelle civiltà millenarie dell'Oriente fu vista un'occasione di rinascita per l'ormai stanca cultura occidentale. La volontà di rigenerazione spinse ad esempio Chateaubriand (1811) e Lamartine (1841) a ripercorrere le strade dei pellegrini medievali in Terra Santa; allo stesso tempo, però, il viaggio rappresentò per l'artista romantico il brivido dell'inconsueto e della *hybris*, tratti topici dell'Oriente sin dalla sua rappresentazione nei *Persiani* di Eschilo (472 a.C.). L'Oriente riversa le sue illusioni nelle narrazioni dei «viaggiatori frettolosi e verbosi» che indirizzano l'incontro con l'altro alla propria *jouissance*. Non a caso, filo rosso delle esperienze orientali è l'associazione costante tra l'Oriente e la sessualità[31].

Scenari erotici di ambientazione orientale sono presenti nell'arte dei pittori più in voga nel XIX secolo, da Eugène Delacroix, che in dipinti come *La morte di Sardanapalo* (1827) ha raffigurato un mondo di perversa opulenza, a Gustave Moreau, esponente dell'esotismo decadente grazie a ritratti di *femmes fatales* asiatiche come la Salomè (*L'Apparizione*, 1875), danzatrice seducente e malvagia, assurta a simbolo ossessivo della donna orientale. La donna non è solo una componente centrale dell'immaginario esotico romantico, ma gioca un ruolo simbolico importante: è sineddoche della propria terra e del rapporto che l'occidentale instaura

25. Omacini 2007, p. 59.
26. Parini 1996, p. 10.
27. Said 1999, p. 15.
28. Amalfitano 2007, p. xxx.
29. Said 1999, p. 79.
30. Marenco 2007, p. 526.
31. Said 1999, p. 189.

con essa; rappresenta, agli occhi dell'europeo, la contrapposizione tra il vigore occidentale e la debolezza, il torpore orientale.

Proprio intorno alla formula romanzesca dell'incontro erotico tra l'europeo e la donna indigena ha costruito i suoi resoconti di viaggio, arricchiti da una buona dose di finzione, Pierre Loti[32]. A ogni tappa del viaggio, un'eroina incarna il fascino del rispettivo paese[33]; l'autore esprime una sensibilità decadente, ricercando esperienze eccezionali ai limiti del lecito: «l'uomo europeo è attirato e sedotto, ma ritorna invariabilmente a casa sua; vince così sui due fronti: ha il beneficio dell'esperienza esotica (una donna e un paese stranieri) senza mai mettere veramente in discussione la sua appartenenza né la sua identità»[34].

Loti fu tra i primi autori francesi a raccontare il Giappone moderno. Solo nel 1854, infatti, il paese nipponico, fino ad allora avvolto in una nube di mistero, si era aperto al mondo esterno, diventando la nuova attrattiva esotica di fine secolo. Le Esposizioni Universali, inaugurate a Londra nel 1851, contribuirono alla diffusione della recente moda orientale esponendo, tra i tanti prodotti internazionali, il vasto repertorio artistico giapponese. Per l'invasione di manufatti provenienti dall'Estremo Oriente, si parlò esplicitamente di *japonisme*: artisti quali Monet, Degas, Matisse, Van Gogh rimasero affascinati dall'arte nipponica e ne trassero ispirazione per rinnovare i canoni estetici tradizionali. Come gli scrittori romantici avevano tratteggiato l'altrove con immagini evocatrici, così la pittura volle essere piacere per gli occhi: i pittori esotici trovarono nell'esotismo la luce, le tonalità, il mistero che l'Occidente non sapeva più procurare loro.

L'Oriente è stato a lungo per la cultura occidentale una poderosa scatola magica, un magazzino di oggetti bizzarri e sogni a occhi aperti da tradurre in racconto, una «fenice di vana eloquenza che all'infinito si rianima dalle proprie ceneri»[35].

32. Loti 1974.

33. Mathé 1985, p. 124.

34. Todorov 1991, p. 372.

35. Marenco 2007, p. 532.

I nuovi volti dell'esotismo

«Tu credi ancora all'ibis, al loto purpureo, al Nilo dorato, tu credi alle palme di smeraldo, al nopale [...]. Ahimè, l'ibis è un uccello selvaggio, il loto una volgare cipolla, il Nilo acqua rossastra dai riflessi d'ardesia, la palma sembra un gracile piumino per spolverare, il nopale non è che un cactus»[36]: questa lettera di Gérard de Nerval, inviata a Théophile Gautier nel 1848, esprime la frustrazione del viaggiatore che cerca conferma delle proprie fantasticherie in luoghi remoti ed è costretto a scontrarsi con la banalità del reale.

È qui anticipata quella percezione di esaurimento dell'esotismo che lentamente si insinuerà nelle coscienze dei viaggiatori del XX secolo. Accanto alla florida immagine dell'altrove come luogo di incantevole meraviglia, si fa spazio una verità segreta e amara: il mondo è diventato improvvisamente troppo piccolo. A fine secolo, si registrò una maggiore propensione alla mobilità: i viaggi divennero più agevoli grazie ai nuovi mezzi di comunicazione, grandi imprese stradali furono portate a compimento (si pensi all'apertura del Canale di Suez nel 1869), il turismo perse la sua connotazione d'élite per diventare fenomeno di massa, l'altrove venne descritto in guide turistiche e immortalato in fotografie, smarrendo la sua aura di mistero.

Tra i primi a denunciare apertamente il graduale rarefarsi dell'esotismo e a proporne una reinterpretazione finalizzata a un contatto sincero con la diversità, è stato, come detto, Segalen nel frammentario e inconcluso *Saggio sull'esotismo*. Intento del saggio era, innanzitutto, quello di riqualificare il termine esotismo – «parola compromessa e gonfiata, abusata, pronta ad esplodere, a spaccarsi, a vuotarsi di tutto»[37] –, spogliandolo delle sue accezioni tropicali e delle stranezze per restituirgli la purezza di un neologismo.

Segalen rimproverava a «narcisi della penna»[38] come Chateaubriand, Nerval, Loti, Claudel di aver modificato il significato originario del termine tramite una scrittura d'impressioni, viziata dalla prospettiva individualista che caratterizza la loro esperienza di viaggio. Al contrario, egli proponeva un contatto dialogico con l'alterità, in grado di far av-

36. Julliard 1996, p. 166 (la traduzione è mia).

37. Segalen 1983, p. 36.

38. Segalen 1983, p. 51.

vertire la bellezza della differenza, l'esistenza di qualcos'altro al di là del soggetto percepente[39]: «l'attitudine non potrà dunque essere l'io che sente [...] ma al contrario l'apostrofe dell'ambiente al viaggiatore»[40]. L'esperienza esotica non sarebbe pertanto da intendere come l'immersione in una cultura straniera, ma come l'urto tra due identità ben definite che non desiderano assimilarsi, ma preservare la loro impenetrabilità: «L'Esotismo non è dunque un adattamento; non è la perfetta comprensione di un fuori-di-sé che si rinchiuderebbe in sé, ma l'acuta ed immediata percezione di un'eterna incomprensibilità»[41].

A confermare le previsioni di Segalen, sarebbe stato cinquant'anni più tardi, Claude Lévi-Strauss in *Tristes tropiques* (1955): «Viaggi, scrigni magici pieni di promesse fantastiche, non offrirete più i vostri tesori intatti»[42]. La diversità culturale sarebbe ormai preda della prepotenza della società occidentale; il racconto di viaggio non potrebbe mostrare altro che «la nostra sozzura gettata sul volto dell'umanità»[43]. Il principio che guidava Lévi-Strauss era agli antipodi rispetto all'attitudine dell'esotismo ottocentesco: l'etnologo non si deve lasciar trascinare da ammirazione sconfinata per l'alterità né pronunciare giudizi di valore offuscati da visioni etnocentriche; al contrario, cerca di descrivere la differenza dell'altro in maniera disinteressata, partendo dal presupposto che «nessuna società è perfetta»[44].

Un'analoga lezione di relativismo è stata proposta, in ambito italiano, da uno scrittore, etnologo e viaggiatore che si è interrogato a lungo sul significato dell'esotismo. Quindici anni dopo Lévi-Strauss, Fosco Maraini scrisse un saggio, intitolato *Esotico inverso* (1970), nel quale raccontò come l'alterità dell'Occidente sia stata rappresentata nella cultura cinese e giapponese. Rovesciando l'abituale prospettiva eurocentrica, Maraini intendeva dimostrare i pericoli di una concezione estetizzante dell'esotismo, ma anche la sua capacità di arricchire l'*endocosmo*, il mondo interiore di ciascun individuo, a partire dall'incontro con l'altro: «la trasposizione del punto di vista ci permette di osservare noi stessi, le nostre amate sembianze, i nostri cari miti, i palloncini dei nostri sogni di gloria, sotto una nuova luce [...]. Tale trasposizione agisce come un elettroshock dello spirito, ci risveglia dall'assolutismo etnocentrico in cui [...] tendiamo volentieri a cullarci. Di assoluto dopotutto ce n'è uno solo: l'uomo»[45].

39. Cocco 2008, p. 91.
40. Segalen 1983, p. 32.
41. Segalen 1983, p. 36.
42. Lévi-Strauss 1960, p. 35.
43. Lévi-Strauss 1960, p. 36.
44. Lévi-Strauss 1960, p. 374.
45. Maraini 2007, p. 1548.

Elisa Bellato

Autenticità al plurale. Umanità e patrimoni a confronto

Oltre l'autenticità

Alla voce "autenticità" il dizionario riporta «Corrispondenza a verità, tale da escludere ogni possibilità di smentita»[1]. L'etimologia della parola, valida per varie lingue europee, riconduce al greco *αὐθέντης* «autore; che opera da sé»[2] e che con la sua autorità garantisce rispetto a copie o imitazioni. Identificarne l'origine aiuta a comprendere le ragioni di un attuale interesse critico per questo concetto e le sue applicazioni. Non stupisce per esempio che l'antropologia moderna metta in guardia dal suo uso in ambito culturale, in quanto costruzione dell'Occidente moderno[3], funzionale tra l'altro a una dannosa idea essenzialista e discriminante di cultura. Cultura cioè intesa come "entità" fissa e delimitabile, condivisa solo da alcuni, gli unici custodi della versione autentica appunto e in contrapposizione alle altre culture: «an authentic culture is one original to its possessors, one which exists only with them: in other words, an independently existent entity, asserting itself [...] against all other cultures»[4].

La ricerca antropologica ha mostrato la natura eminentemente costruita e in divenire di ogni cultura. Di conseguenza i fenomeni culturali possono essere letti solo come frutto di un processo inventivo e di produzione sociale che si rinnova e adatta ai criteri condivisi di volta in volta dai protagonisti coinvolti. Ne deriva il venir meno di ogni parametro definitivo di valutazione e la crisi di ogni mito connesso di autenticità. Contemporaneamente lo scenario attuale, fatto di connessioni veloci, diffuse e stratificate, ha finito per mettere in dubbio ogni forma di verità trascendente, mentre il culto dell'autenticità delle espressioni culturali si dimostra facilmente pretestuoso o anche solo inutile. Decostruzioni, sincreti-

1. Devoto-Oli 1995.

2. Dal lat. tardo *authentĭcus*, gr. *αὐθεντικός*, der. di *αὐθέντης* «autore; che opera da sé», http://www.treccani.it/vocabolario/tag/autentico/.

3. Idea di "autenticità", cioè, strettamente connessa alla nozione di "individuo", concetto altrettanto occidentale (Handler 1986).

4. Handler 1986, p. 4.

smi, contaminazioni, sovrapposizioni sono le condizioni con cui fare i conti «Allorché si interviene in un mondo interconnesso, si è sempre, in varia misura, "inautentici": presi tra certe culture, implicati in altre»[5].

Domandarsi se un fenomeno culturale è autentico o genuino ha dunque sempre meno senso. Così come è difficile per esempio dare una collocazione consona al "miscellato", come è chiamata nel Grossetano la bevanda che mescola vino bianco e spuma, e cioè un frutto antico della terra e un prodotto dell'industria moderna. Per molti versi questa bibita ibrida rappresenta un simbolo concreto e inevitabilmente comico di certi sforzi classificatori puristi. Salvaguardare gli usi e costumi locali distinguendo tra vero e inautentico, tradizionale e nuovo può risultare frustrante e vano, anche perché nel mentre i significati e i contenuti cambiano. Come nel caso della "folclorizzazione" della spuma, il cui uso periferico di nicchia (case del popolo, bar di paese...) ha finito nel tempo per definirne una collocazione popolare molto più marcata paradossalmente del vino diventato invece, a sua volta, tramite campagne di marketing, simbolo di un consumo elitario[6].

Più in generale l'autenticità sembra essere una certezza stabile che l'epoca attuale non riesce più a permettersi, o che ha infine superato perché rivelatasi un falso valore. Presume basi solide e conclusive, collocate geograficamente e temporalmente, tutte condizioni poco compatibili con la globalizzazione galoppante, la velocizzazione della storia e la transculturalità come dato di fatto. Come condizione assoluta, lo stato di autenticità appartiene a quelle categorie messe in crisi, almeno sul piano teorico, da un'attualità che concepisce solo condizioni temporanee in continua trasformazione, e contempla percorsi di conoscenza mai conclusivi, riconoscendo inoltre l'opacità, la provvisorietà e il meticciato come risorse vitali delle società. D'altra parte, se analizzata nelle sue applicazioni specifiche, rivela schemi forzati e necessariamente parziali o schierati. La diffidenza verso autenticità immutabili e declamate può essere allora vista anche come una conquista in direzione del superamento di pratiche selettive espressione di precisi esercizi di potere, ora finalmente riconosciuti tali. Letto in questi termini si vede come il concetto di autenticità, ormai identificato nelle sue origini,

5. Clifford 1993, p. 24.

6. Dei 2002, p. 32.

ascendenze e contingenze storiche, ha un significato fortemente emblematico per l'epoca attuale, prestandosi a diversi livelli interpretativi. Tra l'altro è oggetto di un dibattito particolarmente vivace in riferimento al patrimonio culturale, settore in equilibrio instabile tra principi universali e specificità locali.

Autenticità plurali

La conservazione, e quindi la trasmissione al futuro di beni (materiali e immateriali) portatori di valori condivisi, è riconosciuta ormai quale imperativo presente in tutte le culture, pur con soluzioni anche molto differenti. Tra queste varietà, proprio l'idea di autenticità gioca un ruolo importante. Occuparsene significa verificare nel concreto i limiti di modelli patrimoniali culturalmente definiti e diffusi a livello mondiale da organismi internazionali come l'UNESCO. Occuparsene significa anche però verificare gli aggiustamenti subentrati nel corso del tempo, assieme all'avanzare di nuove consapevolezze portatrici di relativismo, in direzione di un patrimonio sempre più plurale[7].

Nel linguaggio comune l'aggettivo "autentico" indica una qualità positiva, distingue il vero, genuino, da ciò che è considerato falso, fraudolento. Come si è visto l'etimologia della parola riconduce a un'autorialità indiscussa che dà valore, sminuendo per contrasto le riproduzioni o le contraffazioni. Quando diventa però una categoria istituzionalizzata, la nozione suscita delle difficoltà. Chi decide cosa è autentico e come? Con quali mezzi? Cosa comporta fissare un codice di autenticità?

A Timbuctù in Mali è capitato che un fabbro mi proponesse autentici coltelli antichi tuareg di propria produzione, ma non era una truffa, semplicemente l'idea di "autenticità" a cui siamo abituati non è condivisa ovunque. Non tutte le lingue possiedono una parola per esprimere questo concetto. Per l'artigiano tuareg i coltelli erano autentici in quanto realizzati con le medesime tecniche tradizionali dei fabbri nomadi che l'hanno preceduto e che, come lui, hanno lavorato con forgia e incudine su una pelle di capra poggiata sulla sabbia rossa del deserto saheliano. Nel proporli come autentici, non faceva altro che cercare di

7. Il patrimonio intangibile è il vero protagonista di una svolta relativista per quanto riguarda la nozione di autenticità, tra l'altro eliminata dai parametri richiesti per l'inserimento nella Lista UNESCO del patrimonio intangibile. A questo proposito si veda Bortolotto 2011.

adeguarsi a un linguaggio e a delle preferenze proprie del turista straniero. I manufatti erano sicuramente degni di interesse, frutto di abilità manuali tramandate che coniugano frugalità tecnologica e caratterizzazione stilistica con risultati di grande robustezza e qualità estetica. Ma per collocarsi nel mercato dei gadget turistici dovevano avvalersi anche di altri meriti, per esempio il fascino della storia antica del "popolo blu" e quindi essere "autentiche" tracce della sua leggendaria tradizione.

L'idea tutta occidentale di autenticità risulta essere inadeguata a un'applicazione universale in ambito patrimoniale. La tradizione museale europea in particolare ci ha abituato ad attribuire un valore assoluto all'autentico inteso come condizione oggettiva e misurabile in rapporto all'integrità formale originaria e all'attribuzione a un autore certo. Criteri che appaiono inadeguati in certi contesti culturali, dove per esempio la creazione può essere anonima e i manufatti, magari con funzioni rituali, sono rinnovati periodicamente. Per molte società non ha senso distinguere tra autentico e riproduzione, in quanto ciò che conta non è l'oggetto che può essere sostituito se danneggiato, bensì l'uso che viene fatto di quella cosa, il significato attribuitogli e il processo di produzione. A questo proposito, l'esempio dei coltelli tuareg consente di verificare nel concreto la differenza tra un'autenticità intesa come condizione data e vincolata a caratteristiche fisiche quali l'integrità e l'antichità e, invece, un'autenticità connessa a valori attribuiti da uno sguardo unanime e da un'esperienza comunitaria condivisa. Nel secondo caso si vede come prevalga una visione "antropologizzata" o culturale e non più solo oggettuale e in qualche modo monumentale del patrimonio. Ed è proprio su questo scarto tra dimensione materiale e intangibile di un bene e l'attenzione al suo significato sociale che si basa l'apertura di un'istituzione quale l'UNESCO alle sollecitazioni provenienti dai pluralismi patrimoniali; disponibilità da leggersi anche come reazione critica a una fase eurocentrica ormai riconosciuta tale[8].

Come si vedrà, posizionamenti forti continuano a indirizzare la teoria e l'azione patrimoniale, ma si registra un impegno netto a superare punti di vista privilegiati. Il risultato complessivo è quindi l'affermarsi dell'esigenza di una radicale riconcettualizzazione del senso attribuito al patrimonio e alle sue pratiche ed etiche. Prevale un approccio partecipativo rispetto a quello specialistico disciplinare, con un'attenzione rivolta verso il "basso" e a forme collaborative e di condivisione nella costruzione e salvaguardia del patrimonio[9]. C'è chi cerca strade diverse, «alternative heritage discourse»[10], e il concetto di autenticità in quanto fondante del valore di un bene è centrale per una rivisitazione critica delle autorità e dei principi derivanti dati a lungo per naturali.

Evoluzionismo patrimoniale

La mondializzazione della patrimonializzazione istituzionalizzata si è rivelata a lungo un fenomeno caratterizzato da dislivelli di potere e flussi culturali quasi esclusivamente unidirezionali. I centri di elaborazione delle teorie e delle pratiche della conservazione del patrimonio sono stati per molto tempo geograficamente e culturalmente ben localizzati. Lontano da essi, lì dove la cura per le realtà investite di valore (*heritage* nel linguaggio internazionale codificato) non poggia su strutture e professionalità istituzionali, spesso gli esiti delle applicazioni delle loro indicazioni sono apparsi inadeguati ai parametri prestabiliti o addirittura negativi[11]. Le periferie sono state così destinate a copiare e ad adattarsi a modelli esogeni di intervento, tentando sforzi progressivi di miglioramento. Nel mentre si faceva strada una sorta di concezione evoluzionista della tutela patrimoniale: l'impegno e i risultati proporzionali alle condizioni di "sviluppo" di una nazione.

8. De Jong-Rowlands 2010, p. 9.

9. Svolta che ancora una volta riguarda in particolare il patrimonio immateriale. A questo proposito si vedano come esempio alcuni dei punti del recente testo redatto da un gruppo di esperti riuniti dall'UNESCO a Valencia dal 30 marzo al 1° aprile 2015. L'intento è appunto quello di fornire una sorta di codice etico per orientare l'impegno degli attori coinvolti nella salvaguardia del patrimonio culturale immateriale: «4) All interactions with the communities, groups and individuals who create, safeguard, maintain and transmit intangible cultural heritage should be characterized by transparent collaboration, dialogue, negotiation and consultation, and contingent upon their free, prior, sustained and informed consent. [...] 6) Each community, group or individual should assess the value of its own intangible cultural heritage and this intangible cultural heritage should not be subject to external judgements of value or worth. [...] 8) The dynamic and living nature of intangible cultural heritage should be continuously respected. Authenticity and exclusivity should not constitute concerns in the safeguarding of intangible cultural heritage», *Intergovernmental Committee* 2015.

10. Butler 2006.

11. Bellato 2007.

Lo stesso linguaggio è parso straniero al di fuori delle aree europee di codifica. E questo vale anche per la parola "autenticità" di cui si rintracciano diverse possibili traduzioni e interpretazioni o anche negazioni. Uscendo dal contesto europeo che l'ha concepito, tale concetto applicato al patrimonio infatti risulta stretto. Ma se in Africa, in Asia, nelle Americhe risuonano idiosincrasie similari nei confronti di un valore assoluto definito da condizioni materiali del bene[12], i termini delle rivendicazioni sono di fatto molto diversi a seconda dei continenti in questione.

L'incontro, tenutosi a maggio 2000 in Zimbabwe e organizzato dall'UNESCO, dedicato alla questione dell'autenticità e integrità del patrimonio africano, è interessante a questo proposito in quanto fa emergere come la patrimonializzazione in contesti postcoloniali possa poggiare su basi equivoche, risultando spesso riflesso di una storia subita, senza soluzioni di riscatto o assetti paritari. L'occasione di confronto era appunto dedicata alla questione della traduzione di terminologie specifiche in riferimento alla realtà africana. Colpisce allora come, nel documento di sintesi, gli inviati dell'UNESCO descrivano una sorta di complesso di inferiorità riflesso dietro al tacito assunto per cui parole quali "autenticità" e "integrità" debbano avere per forza un equivalente negli idiomi locali. Se la parola riguarda una lingua dell'occupazione coloniale europea, la reazione tra i rappresentanti africani è di difesa e di subordinazione, senza cercare adeguamenti semantici locali. «"Ce l'abbiamo anche noi" si sente dire, come se si trattasse di una sorta di diritto umano fondamentale»[13] e quindi il non annoverare tale concetto nel proprio vocabolario indicasse una condizione di sottosviluppo culturale.

In condizioni e con presupposti totalmente diversi, qualche anno prima, al fondamentale incontro di Nara del 1994[14], dedicato specificatamente al tema spinoso dell'autenticità in ambito patrimoniale, è stata sottolineata la mancanza nelle lingue asiatiche di parole per tradurre tale concetto, arrivando a esiti totalmente diversi. A differenza del consesso africano, alla conferenza voluta specificatamente dal governo giapponese ospitante, non si è partiti dal presupposto di una carenza linguistica da parte delle culture orientali, bensì è stata sottolineata l'inadeguatezza di un'idea culturalmente e geograficamente definita di autenticità che non regge a un'applicazione universale[15]. Per esempio è inapplicabile all'architettura giapponese effimera dei templi shintoisti la cui tradizione conservativa è lontanissima dal dogma dell'integrità prevedendo delle ricostruzioni periodiche: più che la materia e la forma, ciò che viene tramandato è il significato contenuto nella progettualità dell'opera[16].

A seguito dell'interesse suscitato dall'incontro di Nara, due anni dopo nel 1996 dall'altra parte del mondo, verrà organizzato a San Antonio in Texas un simposio interamericano dedicato ancora una volta allo stesso tema. Il documento di sintesi, la Dichiarazione di San Antonio, ha inteso contribuire con considerazioni relative alle specificità del patrimonio culturale delle Americhe. Partendo dalla storia di convivenze e sovrapposizioni culturali, si è voluto sottolineare la realtà di multiculturalismi e identità sincretiche caratterizzanti il continente, da cui il concetto di autenticità non può prescindere:

> The authenticity of our cultural heritage is directly related to our cultural identity. The cultures and the heritage of the Americas are distinct from those of other continents because of their unique development and influences. [...] No nation in the Americas has a single national identity; our diversity makes up the sum of our national identities. The authenticity of our cultural resources lies in the identification, evaluation and interpretation of their true values as perceived by our ancestors in the past and by ourselves now as an evolving and diverse community[17].

Al di là delle numerose raccomandazioni contenute a proposito di architettura, urbanistica, siti archeologici e paesaggi culturali, l'aspetto interessante del documento è la volontà di affermare anche il punto di vista specifico americano[18]. La Dichiarazione infatti rappresenta in-

12. BARBERANI 2009.

13. SAOUMA-FORERO 2001, p. 151.

14. La conferenza è stata organizzata dal governo giapponese, in collaborazione con l'ICOMOS e il Comitato del patrimonio mondiale dell'UNESCO. L'incontro ha portato alla stesura del fondamentale Documento di Nara sull'Autenticità di cui si parlerà in seguito.

15. ITO 1994.

16. INABA 2010.

17. ICOMOS, The Declaration of San Antonio, 1996, http://www.icomos.org/en/ charters-and-texts/179-articles-en-francais/ressources/charters-and-standards/188-the-declaration-of-san-antonio.

18. VECCO 2007, p. 200.

nanzitutto una partecipazione attiva americana al dibattito ormai universale scatenato dalla problematizzazione del binomio autenticità e patrimonio.

Si vede, allora, come le riflessioni attorno al tema dell'*heritage*, portate avanti o promosse da organismi intergovernativi come l'UNESCO e da suoi organi consultivi come l'ICOMOS, risentono a tutti gli effetti di equilibri geopolitici mondiali e addirittura di reminiscenze coloniali che minano a priori in certi casi i contributi culturali delle diverse parti. Di conseguenza la globalizzazione delle pratiche di patrimonializzazione si mostra inserita in un'orchestrazione di scambi poggianti su basi molto differenti. Se il continente africano sembra trovarsi in una posizione di sudditanza culturale che rende difficile un confronto alla pari, altri continenti sollecitano revisioni e ampliamenti interpretativi per integrare il paradigma patrimoniale contemporaneo di cui l'UNESCO è il primo promotore nel mondo.

Autenticità etnocentrica

Cosa si intende precisamente per "autenticità" nel lessico condiviso del patrimonio? A questo proposito molto si deve alla Convenzione sulla protezione del patrimonio mondiale culturale e naturale del 1972 e alla connessa World Heritage List che ha reso l'UNESCO un vero e proprio "brand" dal successo mediatico globale. Si tratta di una tappa essenziale della costruzione di un'idea universalizzata di patrimonio, e al centro è posto il riconoscimento e la preservazione dell'assetto formale e materico originario del bene e del suo ambiente. Per la candidatura all'ambitissima Lista UNESCO è richiesto infatti come prerequisito essenziale l'autenticità[19] intendendo l'integrità della forma, dei materiali, delle tecniche di lavorazione originari, assieme a quella del contesto in cui è inserito il bene[20]. È la dimensione fisica, dunque, a essere riconosciuta essenziale in questa fase, mentre il patrimonio è considerato innanzitutto una testimonianza del passato di cui trasmette dei contenuti in maniera integra solo se il *medium* fisico non ha subito modifiche. L'autenticità dello stato originario o magari anche acquisito nel corso del tempo (nel caso le modifiche subentrate abbiano valore artistico o storico)[21] garantisce così che il bene culturale sia tale e cioè una documentazione attraverso i secoli dei significati rilevanti di cui è investito, senza interferenze e cancellature. All'interno di questa prospettiva, il patrimonio è ritenuto prezioso perché mette in comunicazione epoche e generazioni attraverso il tempo della storia. In questo senso l'UNESCO riprende posizioni teoriche e interpretazioni affermate già dalla Carta di Venezia del 1964: «Le opere monumentali dei popoli, recanti un messaggio spirituale del passato, rappresentano, nella vita attuale, la viva testimonianza delle loro tradizioni secolari. L'umanità, che ogni giorno prende atto dei valori umani, le considera patrimonio comune, riconoscendosi responsabile della loro salvaguardia di fronte alle generazioni future. Essa si sente in dovere di trasmetterle nella loro completa autenticità».

La Carta di Venezia è il testo essenziale a cui si deve il consolidarsi di una tradizione di autenticità fondata sulla dimensione fisica di un patrimonio con valore di testimonianza storica. Il testo del 1964[22] nasce da una riflessione avviata nel secondo dopoguerra, come reazione ai profondi danni arrecati al patrimonio dal conflitto mondiale. Nel concreto si tratta della prima codifica internazionale di linee guida comuni da applicare agli interventi di conservazione e restauro di monumenti, manufatti architettonici, siti storici e archeologici. All'articolo 9 si trova il fulcro di un'interpretazione materialistica e storicistica del bene e della sua autenticità, riconoscendo al restauro il compito «di conservare e di rivelare i valori formali e storici del monumento», basandosi «sul rispetto della sostanza antica e delle documentazioni autentiche».

Proseguendo in un percorso a ritroso di ricerca delle fonti, va ricordato come a loro volta questi documenti riportino al pensiero di Cesare Brandi, critico d'arte tra i principali protagonisti della stesura della Carta di Venezia. Grande infatti è stata l'influenza esercitata dalla sua «teo-

19. Al patrimonio naturale invece corrisponde il concetto di integrità come specificato nel paragrafo 11 dell'*Intergovernmental Committee* 1977, http://whc.unesco.org/archive/out/opgu77.htm (consultato a gennaio 2016).

20. «The property should meet the test of *authenticity* in design, materials, workmanship and setting», *Intergovernmental Committee* 1977, paragrafo 9, http://whc.unesco.org/archive/out/opgu77.htm (consultato a gennaio 2016).

21. «Authenticity does not limit consideration to original form and structure but includes all subsequent modifications and additions, over the course of time, which in themselves possess artistic or historical values», paragrafo 9, Convenzione UNESCO sulla protezione del patrimonio mondiale culturale e naturale 1972.

22. La Carta di Venezia nasce nell'ambito del II Congresso internazionale di architetti e tecnici dei monumenti storici.

ria del restauro»[23] incentrata sul riconoscimento della doppia istanza estetica e storica dell'opera e dell'obbligo della preservazione del suo assetto fisico e formale. Il restauro è allora definito come «momento metodologico del riconoscimento dell'opera d'arte nella sua consistenza fisica e nella sua duplice polarità estetica e storica, in vista della sua trasmissione al futuro»[24].

Nella tradizione teorica tutta europea del concetto di autenticità patrimoniale, si deve però retrocedere ancora almeno fino agli scritti di Alois Riegl, storico dell'arte austriaco e conservatore di museo, che agli inizi del Novecento teorizza il valore dei monumenti incentrando l'esigenza del preservarne la condizione fisica (con cui sono giunti a noi) attorno alla convinzione assoluta che «quello che è stato una volta non può più essere di nuovo e tutto ciò che è stato rappresenta l'anello insostituibile e inamovibile di una catena di sviluppo»[25]. Ciò che la storia ha forgiato non può essere modificato per non perdere nessuna traccia di quel divenire. Alla base c'è l'idea di un avanzamento infinito. E proprio il modello di tempo lineare, di storia che evolve in un continuo processo di trasformazione costringendo costantemente a fare i conti con un passato che non ritorna, è forse anche la ragione di quell'ansia conservativa che caratterizza alcuni ambiti occidentali contemporanei[26]. L'ampliamento dello sguardo e la relativizzazione dei modelli culturali porta allora a prendere atto del fatto che il tempo vettoriale non è universale. Altrove all'interno di un tempo circolare, altre comunità condividono il senso di un presente che contemporaneamente comprende il passato e il futuro; società per le quali la memoria e la storia ritornano in un ciclo perenne, senza un bisogno diffuso di coltivare preoccupazioni e consapevolezza storica.

23. Il testo di Cesare Brandi, *Teoria del restauro*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963 (Brandi 1977), è ritenuto il caposaldo teorico del metodo conservativo applicato in Italia. Tra i fondatori dell'Istituto Centrale del Restauro di Roma, Cesare Brandi ha contribuito a formare restauratori e responsabili della conservazione che hanno favorito interventi fortemente rispettosi della doppia valenza estetica e storica dell'opera e delle tracce lasciate dal suo conseguente passaggio nel tempo, evitando ricostruzioni o manomissioni della stratificazione storica.

24. Brandi 1977, p. 6.

25. Riegl 1990, p. 28.

26. Jeudy 1990.

Ricercare le origini culturali, e dunque contestualizzare il concetto di autenticità a lungo in auge in ambito patrimoniale, è utile per inquadrarne i limiti e introdurre la sua conseguente messa in discussione.

Autenticità relative

Come già accennato, all'interno dell'UNESCO, istituzione di riferimento per ogni pratica e politica patrimoniale di respiro mondiale, fervono da sempre analisi riflessive. Questa istituzione di buona volontà ma con compiti difficili, quasi impossibili, cerca soluzioni continue alle critiche di etnocentrismo. Uno dei passaggi essenziali di accomodamento va proprio verso la relativizzazione del concetto di "autenticità". Spinte al cambiamento sono suggerite da «società fredde»[27] o quasi che non condividono l'ansia conservativa ispirata, come si è visto, da un senso di avanzamento infinito, di storia che evolve in un continuo processo di trasformazione costringendo a fare i conti con un passato che non ritorna. Sollecitazioni provengono da alterità (rispetto alla sede istituzionale dell'UNESCO a Parigi) dove conservare un bene e quindi riconoscergli valore significa perpetuarne i significati, le pratiche sociali connesse, indipendentemente dalla dimensione materiale che può essere anche rinnovata. Oltre ai templi giapponesi già citati, si pensi anche alle costruzioni in terra dell'Africa subsahariana e ancora più nello specifico, per esempio, alle moschee storiche di Timbuctù la cui fragilità strutturale preoccupa ma solo fino a un certo punto i locali. Per i responsabili (organizzati in corporazioni) della manutenzione rituale che si svolge annualmente è certo innanzitutto che, se questi particolarissimi luoghi di culto dovessero crollare, le maestranze locali sarebbero in grado di ricostruirli[28].

Da più parti sono giunte richieste di rinnovamento di quella idea di autenticità presente nella Convenzione del 1972 (e in tutte le azioni dell'UNESCO che ne sono conseguite)[29], frutto di una lunga storia sedimen-

27. È Claude Lévi-Strauss a suggerire la distinzione tra società «calde», come quella occidentale, che pongono al centro la storia e il suo divenire costante, e le società «fredde», che invece vivono un presente in cui si rispecchia contemporaneamente un passato mitico in un *continuum* stabile (Lévi-Strauss 1970).

28. Bellato 2014.

29. Per esempio il parametro dell'autenticità o integrità si è rivelato discriminatorio in riferimento ai criteri di selezione per l'inserimento nella World Heritage List, in particolare nei confronti dei paesi africani e asiatici.

tata nella tradizione conservativa occidentale. Ma come già accennato, è all'Oriente e in particolare al Giappone che si deve la spinta politica all'azione di un cambiamento e alla presa in carico di sensibilità patrimoniali alternative da parte degli organismi sovranazionali preposti. In questa parte di mondo l'autenticità come valore associato all'integrità fisica e formale non ha senso, quello che è ritenuto prezioso sono i significati condivisi che si ritrovano in quel bene. E la conservazione parte dal presupposto che ciò che conta è la sua "essenza" e non la materialità[30]. Simbolo per eccellenza di questo approccio specifico è, come si è detto, la tradizione shintoista della ricostruzione rituale dei templi[31]. Periodicamente abbattuti, eliminando le strutture lignee deperibili, gli edifici sono ricostruiti nel medesimo sito seguendo fedelmente le tecniche trasmesse di generazione in generazione. Si vede allora come al centro dell'interesse non sia la persistenza dei materiali originali, e la corporeità dell'oggetto e la patina del tempo, bensì il rito complesso del perpetuarsi di un sapere tecnico e di una pratica condivisa, vera e propria tradizione vivente.

In linea con queste sensibilità e con il moltiplicarsi delle interpretazioni patrimoniali prese in considerazione dagli uffici dell'UNESCO, dopo decenni di "pensiero unico" nel 1994 si è arrivati alla stesura da parte di un gruppo internazionale di quarantacinque esperti provenienti da ventotto paesi del Documento di Nara, di cui si è già parlato. Il contributo dato da questo documento è rivoluzionario, riconoscendo definitivamente la relatività culturale della nozione di autenticità e invitando a rispettare le tradizioni specifiche di ogni paese: «Il giudizio sull'autenticità, dipendendo dalla natura del monumento o del sito e dal suo contesto culturale, è legato ad una molteplicità di fonti di informazione»[32].

Il testo decreta la fine di ogni illusione o presunzione di approccio universalista al patrimonio: «ogni opera sia considerata e giudicata in rapporto ai criteri che caratterizzano il contesto culturale al quale essa appartiene»[33]. Inoltre il patrimonio è riconosciuto innanzitutto per la sua valenza sociale ponendo al centro le persone che nel divenire del tempo ne trasmettono e costruiscono il significato: «la conservazione del patrimonio storico, in tutte le sue forme ed a qualsiasi epoca appartenga, trova la sua giustificazione nel valore che viene attribuito a quel patrimonio»[34]. Ne risulta finalmente un'idea di autenticità più articolata: comprensiva della dimensione fisica del monumento-documento, e al contempo del significato attribuitogli dal contesto culturale di riferimento. In sintesi l'aspetto materiale-formale ne esce ridimensionato a favore della componente sociale, mentre l'interesse va anche al processo di produzione sottostante e non solo al prodotto, prima unico protagonista. In effetti il significato riconosciuto alle politiche patrimoniali è profondamente mutato nel corso del tempo rispetto ai documenti ufficiali fondativi, fino ad arrivare all'affermazione esplicita: «Heritage as a physical phenomenon is no longer in the focus of our prime attention»[35].

Le poetiche e le politiche del patrimonio promosse su piano transnazionale sono state a lungo ascrivibili a un unico universo culturale, con la conseguenza di forzature e negazioni di diversità non interpellate. Allo stesso tempo istituzioni come l'UNESCO sono costantemente impegnate in direzione di aggiustamenti e autocritiche. Esiste chiara infatti la consapevolezza di perseguire mete che sono anche sfide non completamente risolvibili: «l'ideale d'universalità che è diversità coerente»[36]. Più drasticamente Lévi-Strauss parla di antinomie riferendosi all'obiettivo primo dichiarato dall'agenzia dell'ONU per l'educazione, la scienza e la cultura: «l'affermazione creatrice di ogni identità e l'avvicinamento fra tutte le culture»[37], e cioè avvicinare e celebrare le singole culture, preservando e valorizzando le differenze.

30. GIANIGHIAN 2010, p. 10.

31. Il Grande Tempio di Ise, in Giappone, simbolo per eccellenza di questa pratica è ricostruito ogni venti anni seguendo un decreto risalente al 690 d.C., diventato tradizione locale.

32. Punto 13, Documento di Nara sull'Autenticità. Conferenza internazionale, Nara (Giappone), 1-6 novembre 1994.

33. Punto 11, Documento di Nara sull'Autenticità. Conferenza internazionale, Nara (Giappone), 1-6 novembre 1994.

34. Punto 9, Documento di Nara sull'Autenticità. Conferenza internazionale, Nara (Giappone), 1-6 novembre 1994.

35. PIRKOVIČ 2004, p. 109.

36. BRELET 1995, p. 63.

37. LÉVI-STRAUSS 1984, p. XII.

All'interno di questo panorama di ragionamenti, rivedere il concetto di autenticità si offre come palestra di riflessione e di pratica di convivenza (in questo caso patrimoniale) a proposito di varietà culturali. Sgretolare certezze standardizzate (in questo caso della filosofia conservativa eurocentrica) diventa un'opportunità per aprire nuovi varchi da attraversare in direzione dell'Altro.

Francesca Marengo

Turismo

Eppur si parte...

Il turismo è una delle pratiche moderne più diffuse di incontro con l'Altro in un Altrove. Ogni estate, ognuno di noi sperimenta lo spaesamento della scelta tra una vasta gamma di mete alternative, più o meno lontane, ma tutte ugualmente accessibili. Dépliant pubblicitari, blog, forum, riviste, guide ci vengono in aiuto fornendoci *immagini* dei luoghi che potenzialmente potremmo visitare e delle persone che potenzialmente potremmo incontrare. L'industria turistica è una delle più floride e, complice la diffusione dei nuovi mezzi di comunicazione, entra quotidianamente nelle nostre case, costruendo, tassello dopo tassello, aspettative su luoghi e *immaginari* turistici che abbiamo ormai incorporato. «L'occhio dello straniero – recita un proverbio africano – vede solo ciò che già conosce»: il viaggio si trasforma da esplorazione e scoperta a verifica di ciò che già si conosce[1].

Nel suo itinerario, il turista va alla ricerca di luoghi, immagini, eventi che già conosce per averli letti nella guida, nelle riviste o nei blog. L'industria turistica produce immaginari, operando una scelta di elementi rappresentativi dei luoghi capaci di evocare associazioni mentali nei potenziali turisti, e li diffonde capillarmente. Queste immagini rappresentative dei luoghi entrano nel circolo vizioso della comunicazione in cui più un'immagine è diffusa, più è riconoscibile, più la si utilizza e riproduce e più dunque si diffonde, identificando un'intera località con quel tratto specifico. Così finisce che le isole Seychelles sono spiaggia incontaminata, selvaggia e assolata; la Scozia, scogliere scoscese sotto un cielo grigio e piovoso; l'America del Nord, *highways* deserte in mezzo a un paesaggio sconfinato; la Grecia, templi antichi; l'Africa subsahariana, animali feroci... ma non solo gli immaginari sono fatti di immagini paesaggistiche o storiche: spesso i luoghi vengono associati a emozioni. Così l'India è spiritualità, Parigi è romanticismo, Venezia è malinconia...

Gli immaginari turistici si costruiscono per opposizione a ciò che è quotidiano, creando nel fruitore il bisogno dell'Altrove come fuga dallo

1. Aime-Papotti 2012.

spazio e dai tempi abituali. Tuttavia, paradossalmente, queste immagini – incarnazione di luoghi esotici e lontani – sono talmente riprodotte e riconoscibili da diventare familiari. Quello che si offre al turista, quindi, sembra essere un Altrove addomesticato e semplificato, pronto per la fruizione e privo di imprevedibilità. Così il deserto, l'oceano con i suoi squali, la savana con i suoi leoni diventano a portata di tutti. Al turista, quindi, viene offerto un ignoto controllato e privato degli aspetti negativi del caso, salvaguardando così la fame di avventura che accompagna ogni viaggio verso un Altrove.

Il giro lungo del turismo

Il termine *turismo* è di recente invenzione e segue la diffusione del termine *turista*: solo nel 1800 si rintraccia la prima apparizione del termine in inglese, seguito nel 1816 dal corrispettivo *touriste* in francese. Il termine *tourisme* invece compare per la prima volta nel 1841 in Francia e solo nel 1878 l'Académie inserisce il termine nel suo dizionario, definendo il turista come colui che viaggia da dilettante. Nella lingua italiana fa la sua apparizione solo nei primi del Novecento.

Il termine *turista* nasce, dunque, in Inghilterra per indicare quei viaggiatori che si spostano da un luogo a un altro per piacere. La derivazione etimologica della parola non è pacifica. La tesi maggiormente diffusa la riconduce al termine del francese antico *tour*, ossia circuito, giro in tondo, circonferenza; quest'ultimo potrebbe essere legato al verbo latino *tornare* (lavorare al tornio), anch'esso evocativo dell'azione di girare. Altre teorie rintracciano la radice nell'antico termine sassone *torn*, usato in Inghilterra per indicare una partenza con l'intenzione di ritornare, probabilmente riferito ai brevi riposi dei contadini nel XII secolo e poi utilizzato per i viaggi intrapresi dai nobili inglesi per motivi educativi e culturali dalla metà del XVIII secolo. Alcuni studiosi non concordano con l'origine latina del termine: secondo la scuola semitica, il termine *turismo* deriva dall'antico aramaico *tur*, usato per indicare i viaggi, le esplorazioni, i movimenti di persone, ed è apparso per la prima volta quando Mosè cominciò la sua esplorazione delle terre di Cana, mentre la scuola onomastica lega il termine *turismo* al nome della famiglia aristocratica francese Della Tour, che all'epoca di Carlo V acquisì il diritto esclusivo al commercio con l'Inghilterra. In ogni caso, nella parola *turismo* è connaturato il concetto di *girare*, del partire da un punto e lì ritornare.

La parola *turismo* è frutto di giri lunghi e controversi, di prestiti e riacquisizioni tra la lingua inglese e quella francese, avvenuti nell'Ottocento, ed è attestata nell'italiano scritto a partire dai primi del Novecento. Il termine ha acquisito un senso pieno, moderno e operante per noi contemporanei proprio da quando la pratica del *tour* si democratizza e, per via del miglioramento delle condizioni di vita, dello sviluppo dei mezzi di trasporto e delle vie di comunicazione, diventa – prima che una pratica di massa, come sarà nel Novecento – una moda abbastanza diffusa da essere percepita come socialmente rilevante, come indica il suffisso *-ism* (*-ismo* in italiano)[2].

I prodromi del turismo si potrebbero rintracciare già in epoca romana con le prime forme di villeggiatura dei patrizi. Nel Medioevo, poi, il diritto di partire diventa un segno distintivo dell'uomo libero[3]: si partiva per motivi religiosi, educativi, culturali o militari. Nel Rinascimento, con l'affermarsi dello spirito individualista della riforma protestante, cresce – ancora in pochi privilegiati – l'esigenza di partire per arricchire il proprio bagaglio culturale, ma è nel Settecento che la pratica del viaggio didattico e formativo si afferma e si estende anche tra i membri dell'alta borghesia. I giovani inglesi, aristocratici e borghesi, partivano per quello che venne chiamato il *Grand Tour*, un viaggio lungo circa tre anni alla scoperta delle storiche terre europee, attraverso un *giro* a tappe obbligate (Francia, Parigi, Paesi Bassi e soprattutto Italia) che permetteva a questi giovani di conoscere luoghi e modi di vita nuovi, ma anche di scoprire se stessi e le proprie capacità. Con i romantici, nel XIX secolo, il viaggio inizia a non essere più solo un'esperienza didattica fine a se stessa, ma anche un'esperienza di svago e piacere in sé.

Fatto il turista, il passo verso la nascita del turismo come fenomeno è breve... è la conquista del tempo libero che segna una svolta rispetto ai viaggi del passato. La rivoluzione industriale, con la conseguente espansione urbana, lo sviluppo dei mezzi di trasporto e delle vie di comunicazione, l'aumento del reddito, crea anche nelle famiglie meno abbienti il bisogno di staccare, di fuggire dalla città e di cercare sollievo in qualche luogo più o meno lontano, per un certo periodo di tempo. In questo contesto, l'inglese Thomas Cook trova il modo di fare la sua for-

2. Cfr. www.treccani.it, *Enciclopedia Treccani* online.

3. Leed 1992.

tuna mettendo a punto nel 1841 il primo viaggio organizzato della storia al motto di «Thomas Cook brings the world to you».

Nel secondo dopoguerra, il turismo diventa fenomeno di massa e si distingue dai precedenti viaggi per essere mosso esclusivamente dal piacere, spogliato dunque del carattere formativo e terapeutico che lo aveva caratterizzato fino al Novecento. Nel 1963, l'Organizzazione Mondiale del Turismo (WTO) definì i turisti come visitatori temporanei che si fermano per un minimo di ventiquattro ore e per un massimo di un anno in un luogo diverso dal luogo di dimora abituale per piacere, affari, salute, motivi familiari, studio. Se già nell'Europa dell'Ottocento serpeggiava un certo disprezzo per il turista, ecco che, con il turismo di massa, il biasimo diventa generale e paradossale, tanto che sono i turisti stessi a disprezzarsi[4].

Molteplici autenticità

Per molti aspetti il turismo moderno è associabile ai pellegrinaggi religiosi di un tempo e uno in particolare sembra accomunarli: la ricerca dell'autenticità che è diventata il motivo ricorrente del turismo, almeno di quello occidentale[5]. La percezione di vivere quotidianamente in un ambiente frenetico, viziato dalla modernità e dall'omologazione induce in molti di noi la voglia di partire per trovare Altrove una purezza ancestrale perduta e per vivere un'esperienza autentica. Si ricerca l'autenticità nel primitivo, nel selvaggio, nella natura, in spazi e tempi altri, non ancora intaccati dalla modernità. L'anelito del turista moderno è quello di accedere a spazi sociali nuovi e diversi dal proprio e di vedere garantita l'autenticità della sua esperienza attraverso l'accesso al *retroscena*[6] di culture e luoghi altri. Ma, nella maggior parte dei casi, la sua esperienza è mediata: dalle guide turistiche, dagli immaginari formatisi prima di iniziare il viaggio, dall'industria turistica e, non ultimi, dagli indigeni stessi che spesso non assecondano i desideri dei turisti.

E allora nell'esperienza turistica c'è spazio per una qualche autenticità? Il dibattito è tuttora aperto e, nel corso degli anni, vari teorici hanno tentato di dare una risposta a questo quesito. Alcuni sono molto pessimisti sulla possibilità di vivere esperienze "vere". A tale proposito, l'antropologo Boorstin (uno dei più feroci detrattori del turismo moderno) sostenne che nella modernità non vi è più la possibilità di vivere esperienze vere e spontanee, ma solo "pseudo-eventi". Proprio il turismo di massa è l'esempio più rappresentativo dell'artificiosità e dell'inautenticità del mondo moderno, regolato unicamente dalle leggi dell'economia.

In questo contesto, MacCannell parlò di «autenticità rappresentata»[7] come risposta degli indigeni alla domanda dei turisti di accedere all'intimo modo di vita dei nativi: i turisti non hanno accesso al reale *backstage* di culture e luoghi, ma a un retroscena rappresentato appositamente per loro. Così, a Bali i turisti possono partecipare al rituale della cerimonia funebre quasi ogni giorno in determinati orari o in Sudafrica possono partecipare a un giro organizzato delle *townships*... ovunque ci siano turisti, ci sono anche spazi turistici, dove vengono rappresentati i modi di vita e le tradizioni locali.

L'autenticità rappresentata è strettamente legata alla mercificazione della cultura. Il turismo produce mercificazione, nel bene e nel male: dove ci sono turisti, ci sono servizi, infrastrutture, souvenir ed eventi. E, dando un valore di mercato, cambia il significato dei prodotti culturali e delle relazioni umane. Secondo alcuni, questo meccanismo altera le culture e allontana i nativi dalle tradizioni e dai prodotti locali che vengono sempre più adattati ai gusti dei turisti. Sulle bancarelle dei mercati africani si trovano facilmente maschere tradizionali prodotte in serie; nei templi di Bali si partecipa a danze rituali, dimezzate nella durata e private degli aspetti più stridenti per i nostri sensi: il turismo, quindi, appare a molti come una vasta operazione di falsificazione del mondo[8] e i turisti come i deturpatori di autenticità.

Come tutte le generalizzazioni, anche questa rischia di semplificare eccessivamente l'eterogeneità della realtà. Il sociologo Erik Cohen si è impegnato in una quasi solitaria battaglia per riabilitare il turista o per lo meno per far emergere quelle contraddizioni che sembrano sconosciute nelle teorie screditanti, così univoche e sicure. Innanzitutto, Cohen ricorda che il significato del termine "autenticità" non è auto-evidente, ma

4. URBAIN 2003.

5. MACCANNELL 1973; COHEN 1988.

6. Il termine "retroscena" è qui utilizzato in contrapposizione al concetto di scena, nel senso teorizzato da Goffmann.

7. MACCANNELL 1973.

8. URBAIN 2003.

piuttosto è un concetto socialmente costruito e negoziabile, che, quindi, varia di cultura in cultura e nel tempo. Inoltre, esistono diverse motivazioni che spingono al viaggio e diverse attitudini dei viaggiatori e, per di più, anche nel corso dello stesso viaggio si può passare da una modalità a un'altra, da un'attitudine all'altra[9]. Rispetto all'autenticità, Cohen propone una classificazione delle esperienze turistiche in base alla profondità dell'esperienza cercata nel turismo e al grado di alienazione dalla modernità. Più intensa è l'alienazione dalla propria società, più si ricerca un'esperienza profonda e più si tenderà ad abbracciare l'Altro come centro elettivo, a partire dai più disillusi verso la loro dimensione domestica fino ai meno alienati: esistenziali, sperimentali, esperienziali, diversivi, ricreativi sono i cinque tipi di turisti proposti da Cohen[10].

Pensare l'autenticità come un concetto statico e univoco cela un altro tipo di pregiudizio: pensare che le culture siano oggetti cristallizzati, non soggetti al tempo e ai cambiamenti. Ormai gli antropologi ci hanno insegnato che le culture non sono statiche, ma sono soggette a processi di invenzione, interazione, scambio che le modificano nel tempo. Le tradizioni cambiano, si inventano nuovi oggetti culturali, i significati di pratiche rituali si modificano... tutto questo non è forse parte di ciò che si potrebbe definire come la vita naturale degli uomini e delle loro culture? Il cambiamento e la negoziabilità sono indici di morte o di vita delle culture? E allora è lecito chiedersi se i cambiamenti indotti dal turismo non siano altro che parte dei processi di cambiamento a cui ogni cultura è sottoposta: nel corso del tempo, nuove autenticità si sostituiscono a vecchie autenticità e i significati cambiano, si sovrappongono o si perdono in un flusso continuo e inarrestabile. Quando un prodotto, un rituale, una tradizione acquistano valore commerciale, l'unica alternativa non è perdere il proprio significato originale: si potrebbero invece accumulare tanti significati diversi in base ai contesti in cui vengono prodotti. Una danza balinese offerta ai turisti ogni giorno, in orari precisi ha valore economico; la stessa danza riprodotta nel proprio tempio familiare in occasione di un matrimonio ha un valore religioso.

Guardando la questione dal punto di vista emico, ossia dei nativi, si potrebbe rimanere sorpresi dallo scoprire che essi potrebbero non percepire il cambiamento radicale delle proprie tradizioni quando queste iniziano a essere commercializzate, ma, anzi, potrebbero percepirne la continuità. Tanto più che, in alcuni casi, il turismo ha l'effetto positivo di favorire la trasmissione di una tradizione culturale che stava morendo[11].

Molteplici autenticità sono in gioco, tante quante sono gli sguardi che le osservano. E allora come si può definire quali tratti distintivi fanno di un prodotto (rituale, tradizione, oggetto ecc.) un prodotto autentico? Cohen riporta l'aneddoto di un turista francese in Thailandia il quale, in visita a un villaggio remoto, si rammarica del fatto che vengono usate coppette di plastica per servire i pasti invece di quelle *tradizionali* in bambù. Oppure, spesso, si sente raccontare la delusione di coloro che, in visita ai templi indiani, vengono sorpresi dalla presenza di nuovissime e coloratissime statue di plastica al posto di antiche e grigie statue logorate; lo sguardo turistico, strutturato secondo codici simbolici costruiti culturalmente e socialmente e non geografici/scientifici[12], conduce spesso alla ricerca di quegli elementi che possano confermare le precomprensioni e i cliché acquisiti a priori, provocando poi delusione se questi vengono – come spesso accade – smentiti. Lo sguardo occidentale dà maggior valore ai manufatti piuttosto che ai prodotti industriali, dà valore maggiore agli oggetti consunti dal tempo rispetto a quelli lucenti di novità... Ma allora di quale autenticità siamo in cerca? Quale autenticità è più autentica delle altre?

Turista a chi?

«Se fare del turismo è un'idea seducente, essere turista, per molti, è una prospettiva insopportabile»[13]. Neanche il tempo di nascere, che già il turista si deve nascondere... anche da se stesso! Per diversi anni, studiosi e non hanno fatto del turista un'icona della nemesi del viaggio: «il turista non viaggia: adepto dei circuiti, non fa che circolare»[14], percorrendo itinerari ripetitivi, prevedibili e costruiti su misura per lui, a differenza del viaggiatore che è un osservatore superiore, uno scopritore, un rilevatore del reale.

9. Cohen 1988; Williams 1998.
10. Cohen 1988.
11. Cohen 1988.
12. Urry 1995.
13. Urbain 2003, p. 9.
14. Urbain 2003, p. 9.

Un tormentone che dura da un secolo e mezzo è quello della differenza tra il turista e il viaggiatore. Questa distinzione è ormai diventata un luogo comune; in certi casi costituisce un credo incrollabile, amici e conoscenti la snocciolano, sicuri. Al punto che diventa penoso contraddirli. La differenza sembra molto, fin troppo facile: dove il viaggiatore è attivo, il turista è passivo; dove il viaggiatore è curioso, il turista è annoiato. L'eroe del viaggio di stampo romantico è tallonato da un'ombra: il turista, che ne scimmiotta le gesta, senza nobilità e senza cultura. In pratica il turista sarebbe un viaggiatore senza qualità[15].

L'industria del turismo si nutre essa stessa del disprezzo paradossale verso il turista, proponendo slogan e itinerari alternativi per turisti non-turisti o meglio per turisti che non vogliono esserlo. Ma di che colpe sono accusati i turisti? Molte sono le accuse che gli si muovono: introdurre rapporti mercantili nel viaggio, degradare delle pratiche vitali a sport e *divertissements*, pervertire le tradizioni, favorire la lussuria e banalizzare il mondo[16]. Le accuse sono così pesanti che il turista stesso non può che negarsi in quanto tale e cercare altre strade per stare in un Altrove.

Il mondo è cambiato molto negli ultimi anni: le comunicazioni sono più facili e attraversano l'intero pianeta con una notevole velocità, la mobilità di persone, oggetti, informazioni lo coinvolge interamente e quotidianamente. La modernità è in polvere e i suoi granelli colpiscono tutti indifferentemente nelle proprie vite quotidiane, tanto che i confini tra qui e là si indeboliscono e crescono le contaminazioni. E la pratica turistica non è esclusa da queste rivoluzioni, anzi, si muove anch'essa all'interno dei *mediorami* ed *etnorami*[17] che complicano il rapporto tra la banalità del quotidiano e l'esoticità dell'esperienza turistica.

15. Canestrini 2001, p. 18.

16. Urbain 2003.

17. L'antropologo Appadurai, nella sua famosa opera *Modernità in polvere*, definisce i *mediorami* sia come la distribuzione delle capacità elettroniche di produrre e diffondere informazioni a livello globale sia come il flusso stesso delle immagini: questi forniscono vasti repertori di immagini e narrazioni dal mondo, favorendo la costruzione di innumerevoli mondi immaginati e narrazioni dell'Altro e di vite possibili. Per *etnorami*, Appadurai intende il panorama di persone e di gruppi in movimento: le comunità (anche quelle più stabili) sono oggi attraversate da flussi continui di persone (Appadurai 2012).

Nel contesto odierno di complessità e frammentarietà crescenti, di produzione e consumo di luoghi onnivori, di mobilità e consapevolezze nuove e ibride, geografi, sociologi e antropologi hanno tentato di dare interpretazioni nuove all'esperienza turistica. La teoria postmoderna del turismo riconosce al turista la capacità di negoziare attivamente i significati e gli sguardi preconfezionati dall'industria turistica: il turista non è più un palloncino in balia del vento del marketing turistico, ma agisce e partecipa attivamente alla costruzione della sua stessa esperienza di incontro con l'Altro e l'Altrove. Il turismo non è solo pratica visuale, ma è soprattutto performance, che coinvolge corporeità diverse (turisti e locali), agenti di uno spazio condiviso. Gli spazi dell'esperienza turistica dunque non sono statici e cristallizzati, ma vengono continuamente negoziati e re-inventati. In questo contesto, così come i turisti non sono vittime inerti alla mercé dell'industria turistica, così i nativi non sono vittime passive dei turisti: entrambi agiscono, reagiscono e interagiscono[18].

Il post-turista è innanzitutto consapevole di essere un turista e di non poter esperire l'autenticità, perciò per lui l'esperienza turistica è una serie di giochi con una molteplicità di testi e senza un'esperienza autentica in cui sa di avere un preciso ruolo[19]. Il post-turista ha sempre meno bisogno di uscire di casa per esperire l'alterità: le nuove tecnologie permettono di osservare il mondo standosene comodamente seduti sul divano. Questo non implica che il desiderio di partire sia venuto meno, ma che le motivazioni che spingono a partire, le attitudini al viaggio, gli interessi si fanno sempre più interconnessi, eterogenei e complessi. E il post-turista ha davanti a sé una sempre più vasta gamma di possibilità di scelta e una grande varietà di sguardi di cui impossessarsi[20].

L'idea del turismo come forza in grado di inquinare – se non addirittura distruggere – l'autenticità delle località con cui viene a contatto presuppone la concezione di luoghi e culture come entità chiuse e localizzate. Oggi, la riflessione sulle mobilità globali che coinvolgono persone, oggetti, idee, ha portato alla luce il carattere ibrido, permeabile e mobile dei luoghi e delle culture. Attraverso la pratica turistica i luoghi sono appropriati in modi creativi e nuovi, ridefiniti, messi in relazione con

18. Coleman-Craig 2002.

19. Urry 2002 cit. in Mascheroni 2006.

20. Feifer 1985.

luoghi e culture distanti: «i luoghi da mettere in scena sono anche messi in gioco: agiti e ricreati dalle mobilità e dalle pratiche dei turisti e dei lavoratori, delle immagini e dell'eredità»[21]. Il turismo, dunque, non è circoscritto al movimento temporaneo di persone, ma è un complesso sistema di mobilità fisiche e simboliche in perenne movimento, anche al termine di ogni viaggio individuale: le mobilità turistiche si intersecano così con altri flussi, favorendo l'ibridazione e la mobilizzazione di luoghi e culture e creando nuove spazialità. Infinite mobilità si sostituiscono al turismo, mobilità fisiche, virtuali, immaginative, volontarie, obbligate, tanto che, oggi, si parla sempre più di turismi e sempre meno di turismo. Oggi possiamo liberamente decidere di andare a New York a caccia di saldi per un weekend o di partire per Parigi per cenare in quel ristorante consigliato dalla guida, o, ancora, andare a Londra per sentire il nostro gruppo musicale preferito.

Inevitabilmente il peso delle critiche, delle accuse e degli evidenti limiti di ogni esperienza turistica grava sulla valigia di ogni turista in partenza. Un po' per sollevare questo peso, un po' per indagare come questo peso incida durante il viaggio, oggi potrebbe essere feconda una riflessione sulla dimensione interiore del viaggio.

Anche al turista di massa è data la possibilità di oltrepassare l'omologazione dell'esperienza turistica attraverso la ricerca di un'esperienza consapevole, viva. «C'è dunque in noi un'aspirazione ad una dimensione sacra, ad un tempo diverso che ci spinge a viaggiare e che fa delle nostre vacanze, anche di quelle più scontate e banali, un rito vero ed un'esperienza extra-ordinaria. Da questo punto di vista ogni vacanza è un viaggio verso l'autenticità»[22]. Sebbene limitato nel tempo e nello spazio, ogni viaggio turistico offre la possibilità di una crescita e di un arricchimento personale. L'esperienza turistica esprime sempre una rottura con il quotidiano e, anche se inautentico e omologato, ogni viaggio offre la possibilità di sperimentare nuovi stati mentali e sociali.

Durante il viaggio, il turista si può spogliare della propria appartenenza sociale e dei dettami che questa impone nella vita quotidiana. Libero da giacca e cravatta o da un tailleur fasciante, il turista può muoversi senza troppe restrizioni in un luogo altro, sperimentandosi e ritrovandosi diverso. L'esperienza turistica, quasi come una festa carnevalesca liberata dagli eccessi, offre la possibilità di devianza[23].

Ogni persona in viaggio, poi, non è mai al riparo dall'interazione con l'Altro: per quanto il viaggio sia strutturato e prevedibile, l'*incontro* con l'alterità – seppur inautentico – può avvenire senza preavviso, facendo scoppiare la bolla dentro la quale i turisti spesso si muovono e provocando inevitabilmente una reazione (positiva o negativa che sia) che segna in qualche modo la mente del turista. Il turista, anche quello di massa, è in gioco con la sua corporeità e con la sua mentalità che, nell'esperienza turistica, interagiscono con altre corporeità e mentalità, siano esse di altri turisti, dei locali o di altri tipi di viaggiatori. Da questa interazione inevitabile, a volte non voluta, nasce la possibilità di vedersi modificare nel profondo da ogni viaggio che si compie. Per alcuni, l'autenticità dell'esperienza turistica sta nella dimensione interiore, nella capacità del viaggio di rispondere all'esigenza di cambiamento che è insita in ogni animo umano.

Il giro turistico solitamente non si arresta con l'approdo a casa: esso continua nei racconti, nella memoria, nelle fotografie di chi vi ha partecipato e si estende anche a chi in viaggio non c'è mai stato. Il turismo è quotidiano. La quotidianità del turista è piena di continui transfert dall'altrove che, quindi, non cessa di influire sul modo di vita di coloro che viaggiano: le case piene di souvenir, la visione di fotografie, la memoria richiamata a immagini dell'altrove vissuto, l'uso di oggetti acquistati in viaggio, la tendenza a pensare alla prossima partenza sono tutti segni della presenza dell'altrove nella quotidianità. Tutti questi segni non hanno solo valore di testimonianza dell'esserci stato, ma sono anche simbolo di resistenza simbolica alla cancellazione sociale dell'io viaggiatore, indicano la presenza nascosta dell'io nomade anche nella quotidianità[24].

Per quanto il viaggio sia organizzato, per quanto l'autenticità non sia garantita, per quanto lo sconfinamento sia limitato nel tempo, ogni partenza non dà mai la certezza di essere del tutto protetti dall'impatto con l'Altro e con l'Altrove.

21. Sheller-Urry 2004 cit. in Mascheroni 2006, p. 57.

22. Così scrive Giancarlo Dall'Ara, presentando il suo libro *Perché le persone vanno in vacanza?* nel sito www.marketing-turistico.com.

23. Dall'Ara 1990.

24. Urbain 2003.

Lucia Patano

Incontro

Giochi di specchi

Il turismo sembra essere una delle forme più diffuse e frequentate di incontro, un'esperienza fondata sull'incontro e sul confronto con l'altro, spazio privilegiato in cui formare, sostenere e sperimentare il valore e la ricchezza della diversità. Il turista, per scelta, abbandona i suoi spazi quotidiani e i volti noti e si avvia verso l'altro, confrontandosi con la diversità. L'esperienza turistica può effettivamente essere una buona occasione di incontro con l'altro, e molte sono le situazioni o le proposte di viaggio in cui l'incontro con la diversità è promosso o addirittura enfatizzato.

Ma a volte, quando, come sostiene Todorov, «il turista è un visitatore frettoloso che preferisce i monumenti agli esseri umani»[1], la disattenzione alle persone e al contesto storico e sociale in cui ci si è recati rischia di inficiare l'incontro oppure di non farlo avvenire affatto. La velocità, la breve durata, la fugacità che caratterizzano l'esperienza turistica non sembrano dare spazio all'incontro che non è altro se non un riconoscimento reciproco, un "mettersi di fronte a". La reciprocità è una delle caratteristiche principali dell'incontro: per incontrarsi bisogna essere in due e bisogna che entrambi siano disposti ad andare l'uno verso l'altro e ad accettare le conseguenze che questo comporta.

Marco Aime sostiene che l'incontro tra turista e nativo sia, in fin dei conti, un incontro "mancato" perché non vi è nessun reale riconoscimento dell'altro se non all'interno di un gioco di specchi, un intreccio di immagini e immaginari in cui si tende a proiettare sull'altro ciò che si pensava di lui prima di incontrarlo[2]. Poiché le rappresentazioni, quando sono univoche, fanno coincidere la realtà con le proprie convinzioni, e quindi ciò che si vede con ciò che si ha intenzione di vedere, un incontro di questo tipo porta soltanto alla conferma di esse e non a una reale apertura verso l'altro.

In questo scenario, gli elementi dissonanti creano spaesamento o delusione, le distanze diventano incolmabili e generano indifferenza, tal-

1. Todorov 1991, p. 402.
2. Aime 2002.

volta diffidenza, e viene a mancare quello spazio comune all'interno del quale poter conversare, dialogare, scambiare partendo dalla diversità reciproca. La fretta, la velocità e la fugacità dell'esperienza turistica mettono a rischio l'incontro "autentico" perché gli sguardi non si incrociano mai, interessati soprattutto a cercare le conferme alle immagini che ci si aspettava di trovare ancora prima di partire, alimentate dai racconti, dalle guide, dalle fotografie[3] di un'alterità ben connotata ed esteticamente identificabile. Visto così, l'incontro che avviene all'interno della cornice turistica è piuttosto spesso velato di superficialità: è un incontro fugace che non si traduce necessariamente in uno scambio e in conoscenza reciproca.

In questo gioco di specchi ognuno proietta sull'altro immagini che possono non corrispondere al vero, ma che enfatizzano quegli aspetti di diversità irriducibile che danno conferma e solidità all'altrove in cui ci si è recati. La proiezione reciproca di immagini dell'altro, che il turista proietta sul nativo e che il nativo a sua volta offre, consapevolmente, al turista, crea uno straniamento che però non è un falsare la realtà, ma piuttosto un recitare una performance coerente su un palcoscenico ben definito che è quello dell'esperienza turistica. In questo gioco di specchi si riflettono lo sguardo *del* turista e lo sguardo *sul* turista: uno cerca nel nativo le caratteristiche che diano conferma della sua diversità e che corrispondano all'immagine che sta cercando e l'altro, a sua volta, si crea una certa immagine del turista e a quella conforma il suo comportamento e la sua offerta. È un po' come se il nativo dicesse: «ti vendo un'immagine di me che stia bene sulle tue fotografie, che in qualche modo corrisponda a quello che tu stai cercando; ti faccio mangiare la pizza, ti faccio fare un giro in gondola, ti faccio frequentare i luoghi che cerchi, ma io mi ritaglio una vita, una forma autentica, che resta al di fuori dell'esperienza turistica, seguo strade diverse».

È così che per i turisti i tuareg sono, *realmente*, finché dura la performance dell'incontro, gli uomini blu del deserto con i cammelli invece che con i fuoristrada e i telefoni satellitari; i dogon sono *realmente* animisti e si va da loro proprio in quanto tali, perché la loro diversità, fortemente connotata e facilmente identificabile è attrattiva per il turista. Molto spesso sembra che quello di cui il turista vada in cerca altro non sia che la conferma dell'immagine che aveva prima di partire e che le immagini dell'incontro ricercato corrispondano alle fotografie già viste a casa: «mai che si vedano immagini di nativi vestiti con i pantaloni stracciati, ma occidentali, con magliette dei Chicago Bulls, con scarpe Adidas di bassa qualità, con l'orologio al polso o seduti su sgangherati motorini giapponesi o cinesi. Questo tipo di rappresentazione non collimerebbe con le aspettative iconografiche che stanno alla base della soddisfazione turistica»[4]. Pena per questa mancata conferma è il fallimento del viaggio così come lo si era immaginato, rappresentato, raccontato.

Se ogni performance ha la sua autenticità, questa esiste anche nella performance turistica perché, come ci ricorda Erving Goffmann[5], la rappresentazione fa essa stessa parte della realtà. L'incontro deve avere allora un valore che vada al di là dell'esotico e delle rappresentazioni ideologizzate dell'alterità e questo è vero nella misura in cui il turista entra a far parte della realtà quotidiana del nativo, sia come fonte di guadagno, sia pure come fattore perturbativo in risposta al quale creare nuovi scenari di realtà e autenticità. Ma allora l'incontro è possibile o no? Cosa bisogna fare per incontrarsi davvero?

Identità in movimento

Se nella performance dell'esperienza turistica l'incontro avviene attraverso la conferma e la messa in scena di personaggi dai ruoli definiti sulla base di immagini precostituite, il rischio che si corre è che la diversità, e quindi l'immagine dell'altro, venga idealizzata e creata artificialmente, cristallizzando, stereotipando, isolando e talora estremizzando soltanto alcuni caratteri culturali a scapito di altri. Il turismo come messa in scena di atti e performance cristallizzate, perché il turista stesso possa fruirne durante il suo viaggio, è comunque una forma di incontro con l'altro e piuttosto che mettere sotto esame la sua autenticità, vale la pena forse interrogarsi sul perché questo incontro sia così importante.

Quando incontriamo uno straniero ciò che ci si propone davanti è un volto che ci interroga: noi possiamo rifiutarlo, escluderlo, negarlo op-

3. John Urry sottolinea quanto la fotografia sia stata fondamentale per la nascita dello «sguardo del turista» attraverso la documentarizzazione delle esperienze umane; Urry 1995, p. 197.

4. Aime-Papotti 2012, p. 73.

5. Goffmann 1969.

pure interrogarci e dialogare. Dal rapporto con l'altro costruiamo il *noi* e la nostra concezione di autoctonia. Quello che crediamo sia la *nostra* identità è, in realtà, una tipizzazione di identità in cui maggiormente ci identifichiamo perché l'identità è anch'essa una rappresentazione: l'immagine che una comunità ha di se stessa e sulla base della quale definisce comportamenti e pratiche che sono socialmente accettati.

L'incontro con l'altro porta una possibilità di evoluzione ed emancipazione reciproca che agisce anche sulla rappresentazione dell'identità: l'incontro è la strada verso il cambiamento. Le identità devono essere pensate infatti come tutt'altro che fisse e stabili, ma per loro stessa natura in continua costruzione, evoluzione, frutto delle continue ricostruzioni storico-politiche e sociali. L'identità non è l'essenza di un popolo o di una comunità, ma è qualcosa che si costruisce attraverso l'incontro con l'alterità e si manifesta sempre come esito provvisorio.

Se pensiamo alle comunità che abitano luoghi interessati dal turismo di massa, possiamo vedere come il contatto con la diversità del turista offra un'occasione di riflettere e agire sulla propria identità. I nativi, lungi dall'essere semplici "osservati", hanno un ruolo attivo che consiste, da una parte, nel fornire un'immagine attentamente costruita di se stessi al fine di sfruttare, anche da un punto di vista economico, i flussi turistici che interessano i territori in cui vivono, dall'altra, nel ritagliarsi un'identità coerente al di fuori della performance. Il potersi raccontare a un altro può permettere di andare a ripescare alcuni aspetti della tradizione che probabilmente altrimenti sarebbero andati perduti, ma che invece trovano una nuova vita e un'autenticità *differente*, ma non meno *reale* nella rappresentazione della propria tradizione agli altri.

Le pratiche di spettacolarizzazione e commercializzazione di alcuni aspetti della tradizione, che per i turisti possono risultare particolarmente attrattivi, sono elementi significativi di come l'incontro con l'altro agisca sulla costruzione dell'identità. «L'autenticità sta anche nell'agire per i turisti, nella misura in cui questi ultimi sono entrati a pieno titolo a far parte della quotidianità e rappresentano al contempo una non secondaria fonte di guadagno»[6]. L'incontro con l'altro, pur all'interno della fugace performance turistica, può diventare un'occasione per interrogarsi sulla propria cultura e per mettersi in gioco: molte comunità interessate dai flussi turistici hanno praticato un processo di selezione dei loro costumi, scegliendo tra quelli più esotici e spettacolari per riproporli ai turisti.

La manipolazione della tradizione a fini turistici ha pescato moltissimo dalla letteratura etnografica: facilmente infatti gli etnologi hanno proposto ritratti mistificati delle culture "primitive", immaginate come compatte e completamente trasparenti a se stesse, libere da ideologizzazioni, manipolazioni o conflitti interni[7] ed è così che si ripropongono oggi gli appartenenti ad alcune di queste culture ai turisti. I dogon del Mali ripropongono le loro danze, di durata decisamente inferiore a quelle rituali e non più all'ombra del baobab, ma nella piazza delle poste in prossimità del principale albergo, i toraia dell'isola di Sulawesi mettono in scena i loro funerali "per turisti", i tuareg della Libia meridionale, oggi sedentari, propinano ai turisti riti e abiti tradizionali che vengono loro assegnati proprio sulla base dell'aspettativa di incontrare una popolazione nomade[8]. Questo lavoro di cristallizzazione di determinati aspetti, soprattutto esteriori, della propria tradizione, se da un lato rischia di portare a una sorta di «museificazione delle culture»[9], dall'altro è però sintomo di una riflessione su se stessi e sulle proprie tradizioni: la valorizzazione, attraverso l'incontro con l'altro, di aspetti che si considerano come tratti distintivi della propria cultura permette di riconoscere la propria identità e pensare la comunità come uno spazio di investimento nel quale ripensarsi e riprogettarsi.

La tradizione, cioè i caratteri sedimentati di una cultura, è una risorsa attraverso cui costruire i propri elementi identificativi. Possiamo pensare alla tradizione come a un'innovazione iniziale che è particolarmente "riuscita", che si è sedimentata nel tempo proprio in virtù dell'efficacia ed è arrivata quindi a essere socialmente condivisa. Considerarla come qualcosa di immutabile nel tempo, così come facciamo per le rappresentazioni identitarie, è rassicurante, ma quella di un'identità reificata e pura è un'illusione, un'ideologia, perché l'identità pensata come immobile e indipendente dalla sua storia non può esistere.

Scegliere di aprirsi all'incontro permette alle comunità di rispondere alle spinte individualistiche che possono derivare da una visione dello

6. Aime-Papotti 2012, p. 138.

7. Augé 2000.

8. Aime 2002.

9. Aime-Papotti 2012.

sviluppo turistico centrata sul mero sfruttamento economico di questa risorsa, ma permette anche di evitare l'isolamento cui la comunità si esporrebbe per difendere quelli che ritiene essere i suoi tratti fondativi e caratterizzanti. Il turismo può essere quindi un modo per ripensarsi e per accedere a nuovi codici per interpretare e vivere una contemporaneità sempre più complessa in maniera originale.

Permanenze e ritorni

Fin qui si è guardato al valore dell'incontro per chi si interfaccia con il turista, i nativi; ma gli altri? In che misura l'incontro agisce *sul* turista? E poi, abbiamo davvero bisogno di fare i turisti per confrontarci con l'altro? O possiamo incontrare l'altro senza dover necessariamente affrontare anche l'altrove?

Sembra che l'altro appaia più interessante se collocato in un altrove spazialmente definito[10]: «L'interesse nei confronti dell'altro e dell'altrove si manifesta soprattutto attraverso una distanza. Tale distanza si può declinare in diverse direzioni [...] l'elaborazione di molte mitologie dell'altro e dell'altrove si basa proprio sulla consapevolezza – anzi, spesso su una vera e propria enfasi – della distanza dall'oggetto del desiderio»[11]. Nell'esperienza turistica l'incontro è quindi collocato in un altrove ben definito, una variabile fondamentale della performance che si mette in scena: sembra quasi che la parte più interessante dell'incontro con l'altro sia il fatto stesso di essere altrove. Il turista, osservatore curioso delle differenze, ricerca soprattutto immagini di persone, più che le persone stesse, e poi territori, monumenti, paesaggi ecc.

La differenza attrae il turista e conferma il valore che egli ha attribuito al proprio viaggio. Tuttavia questo straniamento, questo artificio, funziona bene finché c'è la sicurezza di un *nostos*, del ritorno, salvezza anche di Ulisse. L'incontro con l'altro si gioca, per il turista, su un'attribuzione di ruoli ben definiti e in un'esperienza limitata nel tempo e nello spazio: qualcosa di molto simile a una rappresentazione, a una messa in scena in cui si apre una sospensione volontaria della propria esperienza quotidiana e si ha una disposizione d'animo positiva ad accettare la sfida dell'alterità.

Perché l'incontro sia attrattivo deve essere collocato su una linea spazio-temporale lontana dalle abitudini quotidiane, talvolta il più lontana possibile: è per questo che l'incontro è ricercato al di fuori delle latitudini a noi consuete, spesso in direzione opposta rispetto agli spostamenti di una buona fetta della popolazione mondiale che dà al viaggio un significato più definitivo nel senso di un cambiamento imposto alla propria vita. Le cose si complicano però quando il viaggio non prevede un ritorno e diventa, così come è stato per lunghi secoli, non più esperienza limitata nel tempo e nello spazio, ma situazione permanente.

Nell'esperienza turistica l'incontro è mediato, dalle guide, dai nativi stessi che offrono una diversità addomesticata, ma l'incontro non mediato si svolge in una terra di nessuno che non offre sicurezze né ritorni. Se nell'esperienza del turismo i nativi spesso esibiscono per i turisti aspetti della loro cultura estraniandoli dalla pratica quotidiana e trasformandoli in pura rappresentazione, al di fuori di questo contesto "ludico" il confronto con la diversità non gode della stessa semplicità e assume tratti più marcati e talvolta perfino minacciosi.

La società contemporanea ci mette davanti a spostamenti continui, a un flusso costante e permanente di persone con la valigia in mano: «flussi globali» li definisce Appadurai[12]. Questo movimento crea una perturbazione dello spazio quotidiano così come ci è noto: pensiamo non solo alle metropoli, ma anche alla quotidianità delle nostre città che si trasformano in un tempo che non è più quello condensato dell'esperienza turistica, ma diventa quello della vita quotidiana. In questo frangente l'incontro non è più una scelta volontaria ed è naturale un sentimento di timore, di paura nei confronti di quello che non si conosce. Il timore è quello di perdere la propria identità, così come la si conosce e la si rappresenta. Nel viaggio turistico invece la rappresentazione dell'identità non viene messa in discussione: è salva nel momento stesso in cui è previsto un ritorno a casa.

Questo timore deriva soprattutto dalla rappresentazione della propria identità come statica e immutabile; ciò genera comportamenti orientati all'indifferenza nell'incontro con l'altro, ma anche al distacco, alla sepa-

10. «Se fossimo animati soltanto dal desiderio di incontrare gli altri, potremmo farlo facilmente, senza uscire dai nostri confini, nelle nostre città e nelle nostre periferie», Augé 2004, p. 51.

11. Aime-Papotti 2012, p. 16.

12. Appadurai 2012.

razione, alla percezione dell'altro come minaccia e, di conseguenza, comportamenti difensivi e di chiusura. Lo spazio conosciuto delle nostre città cambia a gran velocità: linguaggi, odori, colori si accumulano, il più delle volte senza creare spazi di interconnessione, semplicemente sommandosi tra loro. L'esito dell'incontro con l'altro, dice Ryszard Kapuściński, è sempre avvolto da incognite e i rischi di incomprensione e di scontro sono sempre talmente forti, che la maggior parte delle persone preferisce evitare di interagire con la diversità. L'indifferenza può essere una strategia per evitare il conflitto, ma questa scelta impedisce il dialogo, lo scambio e la comunicazione. La diffidenza e il rifiuto di mettersi in gioco fanno sì che le città si trasformino in un mosaico di ghetti, micro-comunità giustapposte le une alle altre[13].

Per attenuare il timore e lo spaesamento si tenta spesso di accedere alla diversità in cui ci si imbatte "in casa propria" con cautela e attraverso percorsi facilitanti, avvalendosi talvolta dell'aiuto di figure intermedie che hanno il compito di mediare e di attenuare le distanze. Tuttavia accade che lo stesso mediatore finisca con il creare un'ulteriore diversità, frutto della reificazione di una cultura, e ci si trovi, ancora una volta, a creare figure altre, statiche, immutabili, talmente diverse da essere tutte uguali, ma che mantengono tratti ben definiti, riconoscibili e quindi prevedibili[14]. Ecco quindi che si cerca di fare assomigliare l'altro a quello che abbiamo visto in vacanza, all'immagine esotica che abbiamo di lui. Accade inoltre che il confronto con la diversità venga ingabbiato in spazi nettamente definiti attraverso una produzione legislativa che definisce il "noi" e il "loro" e che conferisce o nega diritti a seconda delle appartenenze.

Dal punto di vista antropologico la costruzione dell'altro è un processo che serve in primo luogo a identificare il sé. Un'immagine forte del sé si riflette in un'immagine forte dell'altro, in un rapporto di relazione molto stretto. Sono i momenti di debolezza in una società che spingono a ridefinire tale rapporto, come sembra avvenire oggi, quando i confini spaziali non coincidono più con quelli culturali. Sempre più l'identità si scompone e ricostruisce nella mobilità, insieme alla storia degli individui[15].

13. Kapuściński 2009.

14. Aime 2002.

15. Pompeo 2009, p. 170.

La consapevolezza della dimensione "mobile" e provvisoria della propria come di qualsiasi altra identità permette di aprirsi all'incontro e di cogliere ciò che di positivo questo può portare. Sapersi rendere permeabili alla diversità dipende da una rappresentazione plurale della propria identità, pensata come "meticcia", come esito di un processo di ibridazione e come tale capace di evolvere rispetto al cambiamento sollecitato dall'incontro. Come ricorda Jean-Loup Amselle, «l'essenza intima di una cultura si esprime nelle altre culture. [...] occorre basarsi sul postulato dell'apertura all'altro, di ogni cultura e dunque su quello di una interculturalità o di una universalità potenziale di ciascuna di esse»[16].

È proprio questa allora la sfida della contemporaneità: quella cioè di vivere la frontiera, affrontare spazi di interconnessione e di incontro senza potersi rifugiare all'interno dei propri confini, che non sono solo geografici, ma sono soprattutto identitari. Il gioco allora diventa quello di provare a rompere gli specchi, o almeno di girarli da un'altra parte, di costruire immagini del sé e dell'altro che siano fluide, che abbiano contorni sfumati, mettendo anche da parte una pretesa di esaustività sulla definizione identitaria.

La prossimità dell'altro (e del suo altrove), al di fuori di quella sospensione spazio-tempo che è la salvezza dell'esperienza turistica, costringe al confronto, a guardarsi realmente, a rendere permeabili le proprie costruzioni di identità e a creare relazioni. In questo gioco reciproco di definizione e ridefinizione, di messa in discussione continua, ognuno di noi deciderà che cosa portarsi in valigia: quali oggetti, utensili, tutto ciò che possa facilitare l'adattamento ai cambiamenti e che ci permetta di costruire identità multiple e aprirci all'incontro. Strumenti che devono essere utili nella gestione della diversità. Allora in questo caso l'incontro con l'altro è una sfida di conoscenza motivata dalla curiosità continua, permanente, quotidiana, anche se non legata necessariamente all'*andar per mare*.

16. Amselle 2001, p. 12.

Alice Caramella

Curiosità e Spaesamento

La curiosità non ha mai goduto di buona reputazione nella storia dell'Occidente: considerata di volta in volta forma di conoscenza o di emozione, spinta istintiva o ricerca di piacere, la curiosità appartiene tradizionalmente a un mondo di superficie, ludico e ingannevole, da cui spesso è necessario prendere le distanze. Come recita il proverbio, "la curiosità uccise il gatto", versione italiana dell'originario modo di dire inglese "curiosity killed the cat": l'eccessiva sollecitudine di vedere, sperimentare, scoprire, costituisce un pericolo, un rischio a volte mortale. La curiosità è tipica dell'infanzia e richiede l'intervento correttivo dell'educazione, cammino che conduce alla piena consapevolezza e alla vera sapienza. Allo stesso modo, la stigmatizzazione del pettegolezzo corrisponde alla tradizionale connotazione negativa della curiosità, intesa come attenzione morbosa per le apparenze, perdita di tempo in dettagli frivoli e irrilevanti. Nel pensiero cristiano la curiosità è considerata una tentazione che nasce dal corpo e distoglie l'anima e la mente dal pensiero di Dio. Sant'Agostino, nelle *Confessioni*, condanna la «curiosità vana, ammantata del nome di cognizione e di scienza»[1], vera e propria bramosia che irretisce i sensi, inganna gli uomini e li allontana dalla vera fede:

> Da questa perversione della curiosità derivano le esibizioni di ogni stravaganza negli spettacoli, le sortite per esplorare i segreti della natura fuori di noi, la cui conoscenza non è per nulla utile, e in cui gli uomini cercano null'altro che il conoscere; e ancora le indagini per mezzo delle arti magiche, col medesimo fine di una scienza perversa; e ancora, nella stessa religione, l'atto di tentare Dio, quando gli si chiedono *segni e prodigi*, desiderati non per trarne qualche beneficio, ma soltanto per farne esperienza[2].

Arroganza, mistificazione e peccato sono qui gli ingredienti fondamentali della curiosità, che si configura come desiderio di conoscere fine a se stesso, di penetrare le vite degli altri così come i segreti del cosmo senza

1. Agostino, x, 35, 54 (Agostino 2000).
2. Agostino, x, 35, 55 (Agostino 2000).

autorizzazione, di comunicare da pari a pari con il divino – atteggiamento che conduce alla condanna di Ulisse nell'*Inferno* dantesco ben più dell'inganno del cavallo di Troia o del raggiro per sottrarre Achille a Deidamia. Tuttavia, il discorso classico sulla curiosità come falsa conoscenza appare in contrasto con il significato etimologico del termine: curiosità deriva infatti dal latino *cura*, ossia interesse, cura, sollecitudine. In primo luogo, dunque, curiosità è prendersi cura, vigilare, assistere e, per estensione, anche provare inquietudine, preoccuparsi.

Torniamo al proverbio inglese citato sopra: "curiosity killed the cat" fa la sua prima apparizione nella drammaturgia britannica a cavallo tra XVI e XVII secolo nella forma "care killed the cat", dove *care* indica appunto preoccupazione, inquietudine. Così nella commedia di Shakespeare *Molto strepito per nulla* troviamo la battuta seguente: «What, courage man: what though care kil'd a cat, thou hast mettle enough in thee to kill care»[3]. È soltanto attraverso una successiva stratificazione di significati, quindi, che "curiosità" arriva a designare, da un lato, il desiderio irrequieto e sconveniente di investigare e, dall'altro, ciò che è singolare, strano, bizzarro.

Nelle pagine che seguono si vedrà come tale ambiguità fondamentale conduca a due esiti opposti: curiosità intesa come cura e preoccupazione comporta un'apertura alle differenze, destinata a provocare un senso di spaesamento, di messa in discussione, di crisi dei riferimenti e dei limiti conosciuti. Al contrario, curiosità come ricerca di godimento e di possesso nei confronti dell'eccentrico, dello sconosciuto e del diverso si traduce in una forma di esotismo che oggettiva e neutralizza l'alterità.

L'origine del viaggio: curiosità come desiderio di mondi altri

La curiosità è quindi desiderio di vedere, soddisfazione dello sguardo; un desiderio che è stato spesso invocato come momento originario del viaggio, tentazione irresistibile capace di silenziare l'angoscia di fronte all'ignoto e allo spaventoso. La curiosità costituisce il detonatore delle partenze: da Erodoto a Ulisse, da Marco Polo a Colombo, i grandi viaggiatori partono per vedere cosa si nasconde al di là di ciò che è consueto, ovvero già accarezzato e catalogato dallo sguardo. Per partire occorre desiderare di conoscere l'altro e di scoprire l'altrove; come afferma Stephen Greenblatt, «il viaggio implica la disponibilità a sfuggire l'angustia culturale che affligge chi conosce solo il proprio popolo»[4].

La disponibilità a valicare i confini dell'abitudine non è certamente la sola motivazione all'origine del viaggio; anzi, è possibile rintracciarne molte altre di carattere economico, religioso e, più tardi, scientifico. Colombo, ad esempio, pianifica la spedizione verso occidente presentando ai sovrani spagnoli la promessa di meravigliosi profitti quale movente dell'impresa, a cui si aggiunge il desiderio teleologico proprio della sua epoca, e più volte espresso nei giornali di bordo, di diffondere la religione cristiana e investire l'oro delle Indie in una crociata per la riconquista di Gerusalemme.

Eppure, al centro o ai margini del viaggio e del viaggiatore – avventuriero, missionario, scienziato, commerciante o conquistatore che sia – alberga pur sempre una curiosità per ciò che è ignoto, un desiderio di scoperta. Così Colombo, nonostante sia partito in nome di un ideale divino e intenda tornare con le stive cariche d'oro, dimostra di trovare il maggiore e più intenso piacere in una terza dimensione: la scoperta della natura[5]. Nei diari del primo viaggio, il 19 ottobre 1492, annota: «voglio vedere e scoprire più terre possibili»; e ancora, il 27 novembre: «Quanto grandi siano i vantaggi che potrebbero derivare da questa terra, io non riesco neppure a scriverlo. È certo, Principi Sovrani, che qui ci sono molte terre e innumerevoli cose di valore, ma io non mi fermo in ogni porto perché voglio visitare quante più regioni posso per farne relazione alle Vostre Altezze»[6].

Una volta oltrepassati i confini del quotidiano, il viaggiatore deve fare i conti con ciò che desiderava scoprire: ci troviamo qui in una zona grigia del viaggio, dove si alternano e si mescolano meraviglia e spaesamento. In ogni altrove raggiunto ci si sente spaesati, ovvero – come suggerisce letteralmente il termine – lontani dal proprio paese, dai luoghi e dai riferimenti familiari che ci siamo lasciati alle spalle. Così si sente Alice quando scivola nella tana del Coniglio Bianco, in un pozzo

3. «Ebbene, fa prova di coraggio, il mio uomo! Se le preoccupazioni, a volte, son tali da uccidere, tu hai a sufficienza di che uccidere le preoccupazioni», SHAKESPEARE 2007, V, 1, 594.

4. GREENBLATT 1994, p. 207.

5. TODOROV 1984.

6. Cit. in TODOROV 1984, p. 16.

profondissimo e apparentemente senza fondo, pieno di oggetti bizzarri che non seguono la logica spazio-temporale consueta. Allo stesso modo si sentono i primi esploratori-conquistatori del cosiddetto "Nuovo Mondo" e, insieme a loro, tutti gli europei del Cinquecento, messi di fronte a un'intera realtà naturale e umana del tutto imprevista e imprevedibile.

Paura, angoscia e inquietudine intervengono nel momento in cui, durante il viaggio, l'ignoto si manifesta, diviene reale e concreto sotto gli occhi del viaggiatore (di nuovo, la soddisfazione dello sguardo). Caso esemplare di spaesamento è appunto il primo contatto tra europei e americani, che provoca quella che è stata definita la «crisi di coscienza collettiva più profonda della storia della civiltà europea»[7]. Oltre alla messa in discussione degli assunti geografici, antropologici e metafisici classici, lo spaesamento europeo davanti al Nuovo Mondo suscita anche una dimensione di meraviglia, quale «esperienza emotiva e intellettuale decisiva in presenza di una differenza radicale»[8]. La produzione di meraviglia diviene uno dei dispositivi principali attraverso cui gli europei assimilano e gestiscono l'inquietudine e lo spaesamento generati dal contatto con l'alterità radicale degli indigeni. Gli scritti di Colombo sono emblematici da questo punto di vista: l'enfasi retorica sulla meraviglia è centrale e funziona al tempo stesso come fonte di legittimazione della spedizione (soprattutto di fronte alla scarsità di oro rinvenuto nelle terre americane) e come strumento cristiano di evangelizzazione e conversione.

Attraverso il dispositivo della meraviglia, ciò che è sconosciuto si trasforma in conosciuto, mutando in immagini quelle che erano non-immagini. La rappresentazione dei mondi e delle culture altre sul palcoscenico europeo è costruita sulla meraviglia, che si presenta alla vista dei curiosi non soltanto attraverso le descrizioni fornite dai primi esploratori, ma anche – più concretamente – tramite manufatti, animali tropicali e indigeni catturati per essere mostrati in patria.

La produzione di meraviglia si serve quindi di un duplice supporto: da un lato testuale, attraverso diari di viaggio, relazioni, lettere, mappe e illustrazioni; dall'altro, oggettuale, attraverso artefatti, monili, tessuti, reperti archeologici da collezionare e mostrare al pubblico. In questo modo la meraviglia suscitata dal viaggio-scoperta produce e riproduce la curiosità originaria, nella sua duplice veste di curiosità come crisi del quotidiano e desiderio di intraprendere nuovi viaggi, e di curiosità come ricerca dell'eccentrico e del bizzarro. Come scrive Todorov, «si direbbe quasi che Colombo abbia compiuto la sua impresa per poter fare, come Ulisse, dei racconti inauditi; ma il racconto di viaggio non è forse il punto di partenza, e non solo il punto di arrivo, di un nuovo viaggio? Colombo non è forse partito perché aveva letto il racconto di Marco Polo?»[9].

È importante sottolineare, qui, che i diari di viaggio e le rappresentazioni aneddotiche degli indigeni contribuiscono alla costruzione occidentale dell'alterità, e tale dimensione di immaginario collettivo si trova in costante interscambio con la dimensione istituzionale e autoritativa: ciò che poteva nascere come resoconto ingenuo e fantasioso, condito di opinioni e spiegazioni non necessariamente fondate sulle tradizioni e le abitudini indigene, informa fin da subito il discorso occidentale sull'altro, assumendo veste ufficiale nel linguaggio e nelle relazioni degli europei con i popoli conquistati[10]. Le relazioni dei missionari, dei commercianti e dei soldati, lungi dall'essere neutrali, esprimono più o meno consapevolmente i rapporti di potere esistenti e si offrono come legittimazione ideologica delle politiche di conquista e assimilazione degli indigeni. Allo stesso modo, la registrazione di immagini – disegni, illustrazioni, mappe – è funzionale alla colonizzazione: l'esteriorità dell'altrove e l'autonomia dell'altro sono negate e ricondotte a una misura conosciuta e sopportabile per l'europeo medio. La scoperta mira alla registrazione, in un processo che Sloterdijk definisce di «dis-allontanamento»: avvistamento, esplorazione, osservazione, redazione di un verbale, presa di possesso, registrazione su carta geografica[11].

Le ambiguità etiche e politiche della scoperta-conquista si riflettono nel bisogno di collezionare che caratterizza i viaggiatori europei nelle Americhe, come pure in Africa e nelle regioni australi. La rappresentazione dell'alterità in immagini e segni, mirata all'annullamento della distanza ideale e reale come pure all'appropriazione territoriale e cultu-

7. Cassi 2007, p. 20.

8. Greenblatt 1994, p. 39.

9. Todorov 1984, p. 16.

10. Said 2012; Smith 1999.

11. Sloterdijk 2002, p. 99.

rale, trova il proprio contrappunto nella collezione di oggetti inanimati, che soddisfano la curiosità evitando i rischi dell'incontro e confermano la presa di possesso.

L'antropologo James Clifford definisce il collezionismo come forma di soggettività occidentale e, al tempo stesso, insieme di potenti pratiche istituzionali che costituiscono il «sistema arte-cultura»: quest'ultimo contestualizza e attribuisce valore a oggetti prodotti da culture altre, rispondendo all'«insaziabile desiderio dell'Occidente moderno di collezionare il mondo»[12].

La pratica del collezionare oggetti bizzarri ed esotici è rintracciabile, in realtà, già a partire dal XVI secolo con la nascita delle prime *Wunderkammern*, o "gabinetti delle curiosità", vere e proprie stanze delle meraviglie che ospitano oggetti anomali e mostruosi, provenienti dal mondo naturale (*naturalia*) oppure prodotti dall'uomo (*artificialia*): gigantesche uova di struzzo, animali a due teste, feti deformi, zanne di elefante, pietre rare, rami di corallo dalla forma bizzarra, monete antiche, grandi conchiglie. Particolarmente desiderabili sono i *naturalia* e gli *artificialia* provenienti da paesi lontani e soprattutto dalle colonie di oltreoceano: racchette da neve e kayak fabbricati dagli inuit della Groenlandia, canoe dei mikmaq del Canada, archi e frecce, pelli dipinte, mocassini delle tribù delle Praterie, stoffe, monili, pipe da tabacco e così via[13].

Nell'Ottocento si verifica una «svolta tassonomica» in base alla quale gli oggetti collezionati cessano di essere semplici curiosità esotiche e diventano fonte di informazione scientifica[14]: nell'epoca in cui tutti i popoli del pianeta cadono sotto il dominio politico, economico ed evangelico europeo, un'ampia classe di artefatti non-occidentali viene ridefinita e catalogata come oggetti artistici e, contemporaneamente, si sviluppa nelle scienze biologiche un sistema classificatorio che ordina gerarchicamente le specie naturali e le "razze" umane. Con l'affermarsi dell'antropologia, agli inizi del Novecento, gli oggetti non-occidentali sono classificati alternativamente come arte primitiva o esemplari etnografici: estetica e antropologia presuppongono entrambe un mondo primitivo e selvaggio, che richiede preservazione, redenzione e rappresentazione[15]. Insieme agli oggetti si collezionano e si espongono alla curiosità del pubblico individui anomali, mostruosi, deformi o provenienti da terre lontane: i circhi e le fiere che girano per l'Europa e il Nord America ospitano nani, giganti, androgini, funamboli giapponesi, arcieri sioux. Il celebre circo Barnum offriva ai visitatori uno spettacolo straordinario e allucinante, come emerge dalla descrizione di Duccio Canestrini: «C'è Jojo, l'uomo-cane siberiano con il viso totalmente ricoperto di pelo. C'è la regina Mab che a vent'anni misura cinquantasei centimetri e pesa nove chili. C'è la bella Francis O'Connor detta la Venere di Milo poiché, come la statua classica, non ha le braccia. Ci sono diversi esemplari di fratelli e sorelle "siamesi", tra cui Radica e Dudica, le due indianine che moriranno in seguito al tentativo di separarle chirurgicamente»[16].

Quattro secoli dopo la conquista delle Americhe, la produzione di meraviglia continua a essere il dispositivo utilizzato in Occidente per rappresentare e gestire l'alterità radicale: all'interno di spazi chiusi e protetti come i circhi e le fiere, le altre culture possono essere guardate con curiosità, ammirate e temute, senza che questo incontro provochi una sensazione di spaesamento o metta in crisi i riferimenti culturali del pubblico.

Tuttavia, curiosità e meraviglia non sono emozioni necessariamente vincolate alla presa di possesso coloniale e alle tentazioni orientaliste nella rappresentazione dell'alterità; anzi, esse possono essere, e sono state, a disposizione della correttezza oltre che del dominio. A differenza di Colombo e dei suoi epigoni, sir John Mandeville, protagonista delle avventure fantastiche narrate nel *Voyage d'outre mer* (1357-1371), si mette in viaggio senza manifestare desiderio di scoperta o conquista, ma piuttosto per assecondare una spinta al vagabondaggio come alternativa alla proprietà, rifiuto di occupare. Greenblatt definisce Mandeville «cavaliere del non-possesso», che abbandona ogni velleità di appropriazione dopo aver lasciato Gerusalemme diretto verso gli antipodi: attraverso una miscela di spaesamento e familiarità, la narrazione di Mandeville procede dall'insistenza sulla priorità e unicità della fede cristiana nel senso dell'accettazione della coesistenza di diverse religio-

12. Clifford 1993, p. 249.
13. Feest 1992.
14. Clifford 1993, p. 228.
15. Clifford 1993, p. 228
16. Canestrini 1998, p. 294.

ni[17]. Si trasforma così la rappresentazione stessa dei popoli incontrati: questi sono radicalmente diversi, ma anche misteriosamente affini; l'io si fonde con l'altro, l'altro si tramuta nell'io. La paura che segue lo spaesamento si risolve in una dimensione di tolleranza che rifiuta la prevaricazione e il possesso, e prende forma attraverso il dispositivo retorico dell'ironia, «che non abbraccia nulla e non rivendica nulla, un vagabondare che scolpisce differenze ovunque, ai margini come al centro, nell'altro come nell'io»[18].

È dunque possibile, a questo punto, rilevare il *continuum* che caratterizza il viaggio – verso un altrove fisico o culturale – in Occidente: esso ha inizio sulla spinta propulsiva della curiosità e del desiderio di vedere cose inaspettate e diverse, a cui si aggiunge, in età moderna, la bramosia di scoperta caratteristica dell'atteggiamento imprenditoriale[19]. Alla partenza fa presto seguito una sensazione di spaesamento, di perdita dei riferimenti familiari, provocato dalla vista e dalla prossimità dell'alterità radicale: a fronte di tale sensazione, possono prodursi sia paura che meraviglia, dispositivi che determinano i criteri di rappresentazione dell'altro e le modalità di incontro e relazione. Certamente l'incontro con popoli e culture altre può avverarsi nella dimensione negativa del non-incontro, del rifiuto e addirittura del conflitto; in ogni caso, comunque, ha luogo un contatto, attraverso cui differenza e anomalia entrano a far parte dell'immaginario, delle pratiche e delle opere dei viaggiatori occidentali e del loro pubblico. L'incontro è il momento di soddisfazione della curiosità, dello sguardo, della scoperta e, di conseguenza, riproduce il desiderio; esso determina inoltre la successiva produzione di testi, immagini e collezioni.

È importante notare, qui, che l'incontro con l'altro e l'altrove non è mai neutrale: esso può essere premessa di sfruttamento, scambio iniquo e conquista, come nel caso della colonizzazione europea delle Americhe, dove i viaggiatori scambiano cianfrusaglie al posto di oro e pellicce, gli esploratori rapiscono gli indigeni per metterli al proprio servizio come interpreti, e i missionari apprendono le lingue locali al solo scopo della conversione. Tuttavia, curiosità, spaesamento e meraviglia possono concorrere per dar vita a una tipologia di incontro del tutto differente: momento di scoperta della molteplicità e varietà dei mondi umani e sociali, l'incontro in questo caso mette in crisi i presupposti ontologici di unicità e verità propri della fede e della ragione occidentali, aprendo così al riconoscimento della diversità delle forme di vita umane.

17. Greenblatt 1994, pp. 63-83.

18. Greenblatt 1994, p. 90.

19. Sloterdijk 2002.

L'altro interiore e la falsa unità: figure contemporanee dello spaesamento

Agli inizi del XX secolo, con la conquista dei Poli e le ultime esplorazioni dell'Africa, il processo di avanzamento della globalizzazione cancella ciò che rimane delle *terrae incognitae*, gli spazi bianchi sulle mappe. Nello stesso periodo, le ricerche di Freud conducono alla scoperta dell'inconscio, «l'Africa interiore nella psiche di ciascuno»[20]. Il Novecento si apre così con il riconoscimento di un'alterità interna, intima, che introduce la differenza nel principio unitario dell'individuo, provocando inquietudine e spaesamento proprio nei confronti di ciò che dovrebbe essere più familiare, vicino, conosciuto. Freud parla a questo proposito di "perturbante", termine che avrà notevole successo nella filosofia contemporanea e sarà ripreso in particolare da Heidegger, Lacan e Derrida: "perturbante" è la traduzione italiana del tedesco *Unheimlichkeit*, letteralmente "assenza di casa" o "assenza di patria" (da *Heim*, "casa", ma anche *Heimat*, "patria"). La complessità semantica del termine si comprende meglio in relazione al suo opposto, *heimlich*, che significa "tranquillo", "comodo perché familiare", "rassicurante". Eppure, come spiega Freud nel saggio del 1919, l'aggettivo *heimlich* viene usato anche per indicare il suo contrario, ovvero qualcosa di nascosto, sconosciuto, spaventoso: il termine si trasfigura nel suo opposto, ciò che è familiare diviene all'improvviso inquietante; il riparo sicuro della propria casa sembra a un tratto celare segreti oscuri e terribili. La sensazione di spaesamento deriva proprio dalla scoperta che l'altro, l'estraneo, si annida e abita la nostra casa, il nostro spazio più intimo. E la situazione diviene *unheimlich* una volta che si sperimenta quel senso di attrazione mista a repulsione nel voler scoprire e conoscere l'estraneo che abita dentro di noi[21]. Il perturbante appare dunque come «quella sorta di spaventoso che

20. Sloterdijk 2002, p. 113.

21. Pesare 2003.

risale a quanto ci è noto da lungo tempo, a ciò che ci è familiare», ossia il ritorno alla coscienza di elementi angosciosi rimossi[22]. Quando riaffiora alla mente qualcosa che avrebbe dovuto rimanere nascosto, si prova la sensazione di essere estranei a noi stessi, non più padroni in casa propria, e quindi spaesati rispetto al luogo psichico che si abita da sempre. Tale spaesamento necessita di un riconoscimento, un ri-conoscersi nuovamente, scoprendo e disvelando l'alterità che di continuo mette in discussione lo statuto e la sicurezza dell'io. Allo stesso modo, le diversità sociali, politiche e culturali, sfuggono alla padronanza dell'io e lo posizionano al centro della dialettica tra spaesamento e riconoscimento. La scoperta freudiana dello spaesamento della coscienza mette in evidenza la crisi del principio di ragione unitaria che ha guidato il pensiero occidentale secondo sistemi di verità codificati, e segnala le inevitabili fratture e contraddizioni generate dalla molteplicità e complessità delle forme di vita. Claudio Magris sottolinea come tale spaesamento, che permea la letteratura novecentesca, sia al tempo stesso perdita di senso e possibilità trasformativa di ricostruzione dei significati:

> Quello spaesamento è la verità dell'uomo, che deve respingere l'illusione di una falsa unità in cui trovare sicurezza, ma per mirare a un'altra, a una vera unità. La ragione che proclamava l'unità e la totalità del mondo è stata giustamente negata, perché essa scambiava una forma storica particolare, ossia la razionalità elaborata dalla cultura occidentale, per un principio universale e la imponeva alle altre civiltà, e cioè alle forme storicamente assunte dalla ragione, quale strumento di dominio[23].

L'individuo contemporaneo si trova spaesato di fronte all'emergere dell'alterità interiore come pure delle diversità che lo circondano; tuttavia, proprio la disintegrazione dei luoghi psichici e geografici consente di aprire una prospettiva nuova, in grado di riconoscere la pluralità inevitabile delle dimensioni umane e culturali. Non a caso, Magris rintraccia una possibile «vera unità» nell'autobiografia di un uomo non-occidentale, il capo sioux Alce Nero, per cui «qualunque luogo può essere il centro del mondo»: come già per Mandeville, l'incontro con l'alterità viene qui inteso come rifiuto di unità e di possesso, come sguardo dall'alto che «abbraccia le diversità del mondo pur senza reprimerle, permette la comprensione del molteplice»[24].

La teoria e la letteratura postcoloniali, che si sviluppano alla fine del secolo scorso, riprendono il tema dello spaesamento con l'obiettivo di decostruire proprio quella «falsa unità» descritta da Magris, ovvero quei principi e quelle nozioni alla base dell'identità moderna occidentale, in modo da restituire all'altro la soggettività sottrattagli dal colonialismo in tutte le sue forme – politiche, economiche e discorsive. La critica postcoloniale, individuando le proprie radici teoriche nei *black studies* come pure nell'anti-colonialismo di Frantz Fanon e Aimé Césaire[25], promuove un progetto di multiculturalismo fondato su identità deboli, dove le culture sono da intendersi non più in prospettiva stanziale o locale, ma piuttosto come fenomeni in movimento, prodotto mai compiuto di incontri, resistenze, fusioni e conflitti[26]. Il concetto di culture ibride e dislocate, prese in una dialettica continua tra locale e globale, non definisce soltanto le culture altre – culture coloniali, diasporiche o migranti –, ma si riferisce anche alle culture delle società occidentali, che si producono e trasformano attraverso il contatto e l'interazione con l'alterità. Come afferma Miguel Angel Mellino: «Il configurarsi delle culture moderne occidentali e dei loro principali prodotti non può essere compreso senza prendere in considerazione i loro rapporti storici con l'esotico, il primitivo, il pre-moderno, il tradizionale»[27].

Tuttavia, prima di essere progetto sociale e politico, le identità deboli che caratterizzano i soggetti postcoloniali nascono e si formano in una dimensione di spaesamento: le "culture in viaggio" hanno cancellato la fissità e l'unicità dei luoghi e dei riferimenti, confondendo l'altrove con il qui, l'esteriorità con l'interiorità, l'io con l'altro. Salman Rushdie, nel celebre romanzo *I versi satanici*, descrive questa condizione di spaesamento doloroso, e al tempo stesso ricco di possibilità, attraverso la caduta metaforica dei suoi personaggi, che precipitano nel vuoto sbalzati fuori da un aereo:

22. Freud 1991, p. 270.
23. Magris 1982, p. 8.
24. Magris 1982, p. 8.
25. Fanon 2007; Césaire 1955.
26. Clifford 1999.
27. Mellino 2014.

mescolati ai resti dell'apparecchio, egualmente frantumati, egualmente assurdi, fluttuavano i detriti dell'anima, ricordi infranti, ego scartati, lingue madri tagliate, intimità violate, battute di spirito intraducibili, amori perduti e il senso dimenticato di parole vuote e sonanti, *terra*, *proprietà*, *focolare*. [...] i due uomini, Gibreelsaladin Farishtachamcha, condannati a questa interminabile, ma anche quasi terminata, caduta angelicodiabolica, non si resero conto del momento in cui iniziarono i processi della loro trasmutazione[28].

Lo spaesamento appare dunque come una condizione di crisi, di scoperta del molteplice interno ed esterno al soggetto. In questo senso, esso provoca al tempo stesso preoccupazione e cura, intesa come spinta a volgere l'attenzione verso ciò che potrebbe esistere al di là dei confini del conosciuto. Si torna così al significato primo e originario di curiosità, quale desiderio di disfarsi di ciò che è già noto per guardare le cose diversamente. Quando ricerca e accetta lo spaesamento, la curiosità diviene fonte di conoscenza, forma di pensiero che inquieta ed è capace di far interagire il familiare con l'estraneo. Il pensiero contemporaneo sembra quindi riscoprire le virtù della curiosità, distinguendola sia dall'attrazione per l'esotico, sia dalla presa di possesso unilaterale della differenza. Foucault identifica la curiosità con la filosofia stessa, quale stimolo originario per le esplorazioni del pensiero: «È la curiosità; la sola specie, comunque, che meriti d'esser praticata con una certa ostinazione: non già quella che cerca di assimilare ciò che conviene conoscere, ma quella che consente di smarrire le proprie certezze. A che varrebbe tanto accanimento nel sapere se non dovesse assicurare che l'acquisizione di conoscenze, e non, in un certo modo e quanto è possibile, la messa in crisi di colui che conosce?»[29].

28. Rushdie 1989, p. 12.

29. Foucault 1984, pp. 13-14.

Francesco Surdich

Scienza/Conoscenza

Viaggi e conoscenza

L'esigenza di comunicare l'immagine esatta di un mondo spesso indecifrabile e di sostituire al favoloso un reale che potesse essere sottoposto a una precisa verifica per rientrare nei canoni della conoscenza scientifica, comune a tanti viaggiatori di tutte le epoche che riuscirono spesso a improvvisarsi attenti osservatori della realtà geografica e culturale con la quale entrarono in contatto, divenne un codice descrittivo particolarmente cogente e attentamente perseguito e rispettato dai numerosi studiosi-scienziati delle più svariate discipline che si dedicarono nelle diverse epoche all'esplorazione e allo studio sia dei territori a loro vicini che a quelli più lontani e del tutto ignoti o ancora largamente sconosciuti, con la capacità anche di collocare il tutto nelle vicende di una società, oltre che nei costumi e nella cultura di un paese. Questo approccio venne affidato poi, soprattutto nei cultori delle scienze naturali, a una prosa limpida e semplice, strettamente aderente al procedere nitido dell'osservazione diretta e sperimentante e delle sue rigorose e coerenti conclusioni: una disposizione scrittoria del tutto aliena da ogni ornamento pittoresco e retorico, contraria a ogni impeto e colorito sentimentale, calma e nitida anche quando descrive fenomeni naturali sconvolgenti e/o eccezionali, ma allo stesso tempo attraente e quasi a suo modo poetica, proprio per la luce che l'intelligenza proietta sulla pagina trasmettendo l'intimo fervore del ricercatore, il suo piacere per le conoscenze acquisite e per le confutazioni di errori scientifici e credenze favolose, le sue vibrazioni di fronte agli spettacoli e alle meraviglie del grande laboratorio della natura nel contesto di una lucida e serena descrizione oggettiva di oggetti e di fenomeni fisici e animali.

Il primo significativo esempio di questa particolare tipologia di viaggiatori si può considerare lo storico greco Erodoto, giustamente ritenuto anche, per la sua attualità e modernità, il padre dell'antropologia per la sua vasta opera di indagine, documentazione e sistemazione. L'autore dei nove libri delle *Storie*, che da alcuni studiosi è stato considerato addirittura il precursore di Ratzel, fu infatti fra i primi a dare significato e importanza nel racconto storico e nell'analisi geografica e antropologica alla testimonianza oculare e quindi al controllo personale rispet-

to alle notizie tramandate e recepite per sentito dire, vale a dire all'autopsia, da lui ritenuta la più valida garanzia per lo storico e applicata in maniera scientifica, combinando l'ordine spaziale delle cose (distanza, posizioni, dimensioni, configurazioni) con quello storico delle loro ragioni d'essere, così come apparivano in un dato momento, grazie alle sue continue peregrinazioni che si svolsero nella sua patria, l'Asia Minore, la Mesopotamia, la parte occidentale della Persia, parte dell'Arabia, la Magna Grecia, la Grecia continentale e insulare, la sponda settentrionale dell'Egeo, il Mar Nero e il Mar di Marmara e forse anche il Mar Caspio e parte dell'odierno Afghanistan. In questo modo non ci fornì solo una "visione del mondo", ma anche una conoscenza critica del mondo, cercando di legare la ragione politica alla ragione dei fatti, un programma che, come vedremo, verrà ripreso tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX dai viaggiatori *philosophes* e successivamente dalla *Erdkunde* di Humboldt e di Ritter. Per raggiungere questi obiettivi, come ha sottolineato Giuseppe Dematteis, «calcola distanze, e confronta estensione di luoghi e regioni diverse, si preoccupa che gli ordini di grandezza spaziale e temporale siano compatibili con le sue spiegazioni: si serve di quella concezione astratta dello spazio che è una conquista intellettuale del suo tempo, ma in modo del tutto strumentale, all'interno di un discorso che ricerca le molteplici ragioni dei fatti senza accontentarsi della loro rappresentazione formale»[1].

Questo atteggiamento è quanto mai evidente nel secondo libro delle sue *Storie*, dedicato interamente all'Egitto, sostanzialmente estraneo all'opera che Erodoto si era proposto di scrivere, ma di cui entrò invece a far parte con una tale ampiezza e ricchezza di motivi da fare di esso la parte migliore dell'intera opera, proprio perché aveva deciso di vederlo e osservarlo con i suoi occhi, percorrendo personalmente quel territorio e precisando anche gli scopi e le modalità del suo viaggiare oltre che le sue curiosità scientifiche e le maniere per soddisfarle, con particolare attenzione al regime del Nilo, alle cause della sua piena annuale e alla localizzazione delle sue sorgenti[2]. Tutti problemi che sollecitarono la sua attenzione e la sua intelligenza, come pure la più antica descrizione del Mar Rosso, del delta e del lago di Meroe; nonché le prime precise e dettagliate testimonianze sulla caratteristica fauna (coccodrilli, ippopotami, ibis) di quel territorio e sui grandi monumenti egiziani, a partire dalle piramidi e dalle statue colossali di uomini e animali[3].

L'opera di Erodoto, di cui il *Giro della Terra* di Ecateo di Mileto, purtroppo andata perduta, si può considerare la premessa, va peraltro collocata in una tradizione di interpretazione e descrizione "scientifica" della natura e della terra basata il più possibile sulla verifica diretta che proprio nella Ionia anatolica e nelle isole a essa prospicienti ebbe la sua origine in studiosi come Talete, Anassimandro e Anassìmene e venne poi ripresa e perseguita, per limitarci ai casi più significativi, da Tucidide, Senofonte, Polibio e Posidonio di Apamea. Per ritrovare spedizioni e indagini dal taglio e dalle finalità di natura prevalentemente scientifica bisognerà poi arrivare alla scoperta del Nuovo Mondo quando, per limitarci a due casi esemplari, il francescano Bernardino de Sahagún, servendosi di *informantes* indigeni particolarmente qualificati, a partire dal 1547 promosse la conoscenza e la conservazione della natura *nahuatl* sfociata nella redazione della *Historia general de las cosas de la Nueva España*[4]; o il sovrano spagnolo Filippo II promosse la missione in Messico affidata nel 1570 al naturalista Francisco Hernández che, dopo sette anni di studi e di ricerche nei giardini botanici di Azcapotzalco, Texcoco e Huaxtepec e negli ospedali e giardini conventuali del Messico, tornò in patria con quindici grandi manoscritti nei quali animali e piante del Nuovo Mondo erano non solo descritti, ma anche accuratamente raffigurati «con sus mismos nativos colores» sulla base dell'osservazione diretta[5]. La curiosità e l'interesse alimentati da questo tipo di spedizioni promosse fra l'altro lo sviluppo degli orti botanici e dei musei enciclopedici e la "mania" per il collezionismo[6] perché gli europei, come ha fatto notare Michel Foucault, cominciano a rendersi conto che «occorre raccogliere entro una sola e medesima forma del sapere tutto ciò che è stato *veduto* e *ascoltato*, tutto ciò che è stato *raccontato* dalla natura o

1. Dematteis 1985, p. 40.
2. Nenci 1994.
3. Cordano 1992, pp. 57-62.
4. Todorov 1984, pp. 267-293.
5. Cadeddu-Guardo 2013.
6. Olmi 1992.

dagli uomini, dal linguaggio del mondo, delle tradizioni o dei poeti», in quanto «conoscere una bestia o una pianta o una cosa qualunque della terra, equivale a recuperare l'intero denso strato di segni che in queste o su queste hanno potuto essere depositati; equivale a ritrovare altresì tutte le costellazioni di forma in cui essi assumono valore di blasone»[7].

Il ruolo delle istituzioni scientifiche del Sei e Settecento

Bisognerà però arrivare alla seconda metà del Seicento perché il viaggio con finalità scientifica, alimentato dalla tensione alla conoscenza che diventerà una componente imprescindibile, diffusa e ramificata della società occidentale, cominciasse a diventare un obiettivo sistematico inserito in un contesto sostenuto da strutture e associazioni spesso alimentate dai singoli stati. Questa impostazione fu dovuta alla sempre più crescente attenzione che a questi problemi cominciarono a dedicare fin dalla prima metà del Settecento le grandi accademie e istituzioni scientifiche (dai comitati per la determinazione della longitudine alle commissioni idrografiche, dalle scuole per l'arte mineraria e l'ingegneria ai musei di storia naturale ecc.), più o meno formalmente connesse all'apparato statale, alle quali venne affidato il compito di provvedere alla progettazione e all'allestimento dei più importanti viaggi scientifici, come è testimoniato anche dalla grande quantità di istruzioni estremamente precise e dettagliate che vennero elaborate in ognuna di queste circostanze[8].

Questo tipo di istituzioni, investendo economicamente e scientificamente sul viaggio, non si appropriavano in esclusiva dei risultati delle spedizioni da loro promosse e organizzate, ma si rendevano al tempo stesso garanti e responsabili dei loro esiti impegnandosi direttamente nella revisione del lavoro compiuto dai viaggiatori e valutandone il grado di aderenza alle direttive ricevute. Si venne così definendo, come hanno sottolineato Marie-Noëlle Bourguet e Christiane Licoppe, «un modello di viaggio scientifico capace di collegare misurazioni, quantificazioni, etica della precisione, geografia e storia naturale» e si venne costruendo, grazie al resoconto di questi viaggiatori, «una particolare figura letteraria di viaggiatore»[9]. Un'esigenza quindi di precisione nelle ricognizioni di carattere scientifico che si sarebbe collegata e accompagnata a un'altrettanto sentita esigenza di realismo nei resoconti destinati a testimoniare e a diffondere il significato di queste esperienze anche per quel che concerne i loro aspetti di natura più squisitamente culturale, come, dopo la pubblicazione nel 1749 dei tre volumi iniziali dell'*Histoire naturelle* di Georges-Luois Leclerc de Buffon, sottolineò, nell'introduzione alla relazione del suo viaggio, l'allievo di Linneo, Anders Sparmann, che dal 1772 al 1776 soggiornò presso il Capo di Buona Speranza allo scopo di raccogliere e classificare alcune rare e sconosciute specie botaniche, prendendo le distanze dal "meraviglioso" presente nei resoconti di viaggio del Seicento, sospesi tra sogno e utopia; precisava infatti questo naturalista svedese che avrebbe preso parte anche alla prima spedizione di James Cook:

> Mi è già stato fatto osservare che ci si attendeva da me dei racconti meravigliosi [...]. Riconosco che questa attesa era mal fondata; la natura mi si è presentata in effetti sotto forme diverse, sempre degna di ammirazione, spesso incantatrice, a volte terribile e circonfusa di orrore; ma devo prevenirvi che non troveranno nel mio resoconto quei grandi prodigi, quei fenomeni miracolosi dei quali la lettura di alcuni autori ci ha riempito l'immaginazione [...]. Gli uomini con un piede solo, i ciclopi, le sirene, i trogloditi e tutti gli altri esseri fantastici sono svaniti da tempo, a misura che il mondo si è rischiarato[10].

Particolarmente emblematico si può considerare a questo riguardo il caso delle grandi spedizioni nel Pacifico degli ultimi decenni del Settecento per il convergere, per l'appunto, nella loro preparazione e nella loro realizzazione, di diverse istituzioni, espressione di un ventaglio molto articolato di settori scientifici (fisica, astronomia, geografia, mineralogia, scienze naturali, botanica, meteorologia ecc.), nella redazione dell'imponente apparato di istruzioni a esse destinate e nella stesura delle relative relazioni. Prima di queste era apparsa nel 1759 la *Instructio peregrinatoris* dello svedese Carlo Linneo che nel 1735 aveva pubblicato la prima redazione del suo *Systema Naturae* e che, dopo un viaggio in Lapponia finanziato dall'Accademia delle scienze di Stoccolma, fu nominato pro-

7. Foucault 1978, p. 54.

8. Blanckaert 1996; Bossi-Greppi 2005.

9. Bourguet-Licoppe 1997, pp. 1150-1151.

10. Sparmann 1787, vol. i, pp. xxvii-xxix (la traduzione è mia).

fessore di Storia naturale all'Università di Uppsala, dove, polemizzando con una scienza della natura più retorica che sistematica, per condannare i naturalisti che erano soliti lavorare al chiuso dei loro *cabinets* senza compiere verifiche dirette dissimulando dietro uno stile brillante le proprie mancanze, formò numerosi allievi che si sarebbero recati in vari paesi per studiare e raccogliere animali e piante, ai quali raccomandava di annotare con scrupolo tutto ciò che avrebbero potuto vedere, senza mai affidarsi alla memoria o ai racconti altrui. Linneo si propose infatti di conferire ai viaggi la funzione di una vera e propria impresa scientifica, concependo e interpretando il viaggiatore come l'osservatore oggettivo e imparziale di una realtà fattuale ordinata e semplice e pertanto conoscibile appieno scientificamente[11].

Il punto di riferimento di questo fervore di studi e di ricerche fu, per quel che concerne la Francia, l'Académie royale des sciences, fondata già nel 1666 da Jean-Baptiste Colbert, che ebbe sempre maggiore importanza nel corso del Settecento grazie anche all'articolazione di questa struttura scientifica in una serie di emanazioni locali, tra le quali un ruolo rilevante fu assolto dall'Académie de marine, costituita a Brest nel 1752 e che si distinse per lo sviluppo dato alle scienze nautiche occupandosi al massimo livello della formazione dei futuri marinai e all'aggiornamento di quelli in attività.

Tutte queste istituzioni scientifiche non avrebbero però potuto svilupparsi e partecipare a una delle fasi più esaltanti e ricche di risultati dell'esplorazione del globo terrestre senza il sistematico appoggio del potere centrale, che nella Francia di quegli anni si manifestò e si espresse anche nel ruolo avuto dai sovrani: in particolare Luigi XVI, di cui ci sono giunte le annotazioni apposte di suo pugno alle istruzioni consegnate a Lapérouse (un quadro di Nicolas Mansiaux, conservato nel museo di Versailles, lo raffigura mentre con un dito indica la rotta che il navigatore avrebbe dovuto seguire nell'Oceano Indiano), volle tenersi sistematicamente aggiornato sui progressi delle scienze della navigazione, riuscendo a raggiungere la competenza di un geografo professionista. In Inghilterra nello stesso periodo queste iniziative ebbero come punto di riferimento il British Museum, grazie soprattutto all'intraprendenza di Joseph Banks, un botanico che ne ottenne la direzione nel 1780, dopo aver preso parte al primo viaggio di Cook, nel corso del quale riuscì a raccogliere grandiose collezioni di uccelli, pesci, molluschi e un erbario comprendente ben tremila specie, di cui molte ancora sconosciute.

Ma accanto a queste grandi istituzioni, molte società simili a dei veri e propri club di appassionati favorirono la promozione delle raccolte di collezioni e materiali di studio confluite poi, nella maggior parte dei casi, nei grandi musei di storia naturale. Fra le tante ricordiamo, in Inghilterra, la Botanical Society (1745), la Aurelian Society (1745), la Society of Entomologist of London (1780) e la Society for Promoting Natural History (1782); mentre in Francia, dove si diffuse la moda dei *cabinets d'histoire naturelle*, nel 1780 sorse la Société Linnéenne, che nel 1790 si trasformò nella Société d'histoire naturelle; e anche in Spagna rilevante fu il ruolo esercitato dal Giardino botanico reale, dal Museo di scienze naturali, dalla Reale accademia di medicina e dall'Osservatorio astronomico di Madrid[12].

Questa esigenza di classificazione applicata alla storia naturale secondo nuovi criteri e principi che tenessero conto di una realtà molto più ampia e diversificata di quella fino ad allora presa in considerazione, sulla base dell'osservazione rigorosa dei fenomeni e dell'analisi e comparazione dei dati raccolti, cominciò in quel periodo, quando il termine "antropologia" iniziò ad assumere il significato moderno di "scienza dell'uomo", a estendersi pure all'osservazione diretta degli usi e costumi delle popolazioni primitive, per giungere anche in questo caso a descrizioni basate su precisi sistemi di riferimento in grado di tracciare una sorta di mappa antropologica ed etnologica attenta sia al loro aspetto fisico, sia alle loro caratteristiche morali e culturali. Furono questi infatti gli obiettivi che si pose la Société des observateurs de l'homme, costituita a Parigi nel 1799, della quale facevano parte naturalisti come Jauffret, Cuvier, Jussieu, Virey; medici come Cabanis, Moreau de la Sarthe e Pinel; linguisti come Degérando e Destutt de Tracy, ma anche esploratori come Levaillant, Baudin e Bougainville.

Già nel 1795 l'*idéologue* Constantin François de Volney aveva redatto le *Questions de statistique à l'usage des voyageurs*, che avrebbero dovu-

11. Cfr. *The Linnaeus Apostles* 2007-2012, raccolta antologica delle relazioni di viaggio degli allievi di Linneo, inviati fra il 1745 e il 1799 nelle più diverse parti del mondo, che attesta come le idee del maestro abbiano influito su questi allievi.

12. Tagliavini 1984.

to facilitare il loro compito di osservazione proponendo un vero e proprio metodo di ricerca capace di elevare il contenuto delle descrizioni attraverso un questionario specifico articolato in sezioni concernenti il clima del paese, lo stato del suolo, la popolazione, l'industria, l'agricoltura e il commercio. Indicazioni queste riprese e ulteriormente precisate da Joseph-Marie Degérando nelle *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation de peuples sauvages*, destinate al capitano Baudin in procinto di partire per una spedizione sollecitata dal Musée d'histoire naturelle in quei mari del sud che avevano rappresentato il principale obiettivo delle grandi spedizioni dell'ultima parte del Settecento. Spedizioni che, se non riuscirono in linea di massima, per quel che riguarda l'interpretazione delle alterità culturali, ad andare al di là delle osservazioni di carattere meramente etnografico, furono tuttavia in grado di contribuire, con l'ampiezza e l'eterogeneità delle informazioni raccolte, a far decollare quella scienza dell'uomo in grado di mettere a punto di lì a poco strumenti di indagine e di analisi sempre più precisi e sofisticati come le istruzioni etnologiche e antropologiche prodotte a partire dai primi decenni dell'Ottocento.

Il viaggio dei naturalisti

Fra i viaggi con prevalenti finalità scientifiche un ruolo predominante ebbero quelli di carattere naturalistico[13] che, come abbiamo visto, vennero praticati fin dall'inizio delle grandi scoperte geografiche, diventando sempre più frequenti e significativi dalla fine del Seicento: fu il caso questo di Henry Sloane che, con le collezioni realizzate nel corso dei suoi viaggi in Giamaica, fu in grado di dar vita nel 1696 a un insieme di raccolte che diventò il nucleo originario del British Museum. A sua volta, tra il 1700 e il 1702, un medico e botanico di Montpellier, Joseph-Pitton de Tournefort, dopo alcune spedizioni in Spagna e in Portogallo, intraprese nel Vicino Oriente, fino all'impero persiano, una missione con finalità naturalistiche raccontata poi in un resoconto pubblicato a Lione nel 1717. Come ha ricordato Cornélius de Pauw nelle sue *Recherches sur les Américains*, un folto stuolo di allievi di Linneo, fra i quali emerse Peter Kalm che nel corso del 1748-1749 percorse l'America settentrionale, partì nelle più svariate direzioni tra il 1745 e il 1760.

13. Duchet 1976, pp. 114-128; Tagliavini 1984, pp. 313-321.

Soprattutto in Francia e in Inghilterra si diffuse a un certo punto l'abitudine di aggregare a ogni spedizione diretta verso terre lontane un naturalista, spesso accompagnato da un disegnatore, incaricato di individuare e recensire tutte le specie di vegetali o animali ancora sconosciute e di osservare e descrivere la fisionomia e i costumi degli indigeni. Oltre ai risultati ottenuti da questo punto di vista da Joseph Banks e Daniel-Charles Solander che accompagnarono James Cook nel suo primo viaggio (1768-1771) nel Pacifico, nonché da Johann Reinhold e Johann George Forster nel secondo viaggio (1772-1775) e da William Anderson nel terzo (1776-1780), estremamente importanti furono quelli raggiunti da Philibert Commerson, che prese parte alla spedizione di Louis-Antoine de Bougainville (1766-1769) per realizzare un programma di osservazioni presentato al duca di Praslin sotto il titolo di *Sommaire d'observations d'histoire naturelle*.

I suoi scritti ci rivelano non soltanto l'ordine delle sue osservazioni sulle razze umane, ma anche lo spirito stesso della scienza dell'uomo che egli intendeva fondare e sviluppare collegando strettamente l'antropologia fisica (taglia, aspetto, colore) all'antropologia culturale (usanze, abbigliamenti, armi), nonché la sua concezione della specie umana, una e diversa, modellata dall'influenza del clima. La sua attività ci può aiutare in particolare a ricostruire perfettamente la funzione avuta dai naturalisti in quella fase dell'esplorazione del globo e anche il modo nel quale le informazioni circolavano grazie alla rete delle corrispondenze private, delle letture pubbliche, dei periodici che diffondevano assai rapidamente estratti di relazioni o di diari inediti.

Molto importante per vastità e risultati fu anche il viaggio in Perù del naturalista Joseph Dombey, basato su un questionario che gli venne consegnato prima della partenza dal botanico Jean-François Seguier, che toccava il problema dei minerali, delle pietrificazioni e delle conchiglie, e quello dell'uso da parte degli indigeni dei semplici in medicina. Dopo essere entrato, nel corso del viaggio, in corrispondenza con Buffon, con l'abate Rozier, con il bernese Gilibert e con Raynal sulla questione del nutrimento degli antichi peruviani, della cannella del Perù e delle piante mediche, al rientro in patria consegnò al suo *Journal,* rimasto manoscritto, il risultato di queste indagini ed espose parte degli oggetti raccolti prima di dividerli fra i vari gabinetti del re.

Sempre nelle spedizioni che nella seconda metà del Settecento percorsero in tutte le direzioni l'Oceano Pacifico, come attestano i quaderni

dei naturalisti ricchi di descrizioni molto precise di prodotti agricoli, insetti, vermi, uccelli e pesci, realizzate sulla base della classificazione linneiana, rilevanti furono anche i risultati ottenuti sia nel campo botanico, che nelle ricerche zoologiche, da quella guidata da Alessandro Malaspina, che per le sue caratteristiche interdisciplinari si può considerare il più ambizioso sforzo scientifico mai messo in atto dalla corona spagnola con il coinvolgimento di diversi brillanti esponenti del mondo culturale e scientifico europeo nel campo della botanica.

Anche nell'Italia del Settecento, del tutto estranea alle grandi spedizioni oltreoceano, dove le accademie diventarono la sede nella quale praticare le scienze naturali, sistematiche furono le esplorazioni naturalistiche rivolte alla "scoperta" del patrimonio naturale dei diversi stati preunitari. Con sistematicità e continuità vennero infatti realizzate molteplici escursioni verso i principali vulcani, di cui l'Etna fu il più visitato, o verso le vette appenniniche per ricostruirne la storia geologica, ma anche le condizioni fisiche, la flora e la fauna, come avvenne per la Toscana, sede non a caso della prima società botanica (1716), percorsa e descritta a più riprese da studiosi come Giovanni Targioni Tozzetti, Alessandro Volta, Antonio Vallisnieri e Lazzaro Spallanzani, per il quale le manifestazioni della natura dovevano essere intese come processi e strutture da indagare attraverso il viaggio nella loro sostanza più profonda, abbandonando ogni schema imposto aprioristicamente da un qualche sistema metafisico a favore dell'osservazione diretta.

Alexander von Humboldt e Charles Darwin

Ma il più rappresentativo interprete di quel peculiare modo di intendere e praticare la ricerca scientifica come immaginario spartiacque tra due diverse modalità di viaggio, a metà strada tra un sapere enciclopedico sulla natura e la nuova concezione delle scienze naturali che si andrà affermando nel corso dell'Ottocento, si può senza dubbio considerare Alexander von Humboldt, protagonista di un'attività scientifica multidisciplinare incessante e di ampia portata, perché nulla (il cielo, il suolo, il clima, la flora e tutti gli esseri viventi, le diverse attività umane e la storia) sfuggì alla sua puntuale indagine e alla conseguente elaborazione delle caratteristiche dei paesi visitati. I suoi interessi per la geografia, ma anche per la meteorologia, la climatologia, l'astronomia, la botanica, la mineralogia, la paleontologia, la stratigrafia e la geologia, tutte riunite, nella sua concezione, in un'unica "fisica della terra" considerata come totalità e realtà unitaria necessaria a costruire un sapere geografico capace di interpretare tutti i fenomeni esistenti in un determinato luogo, si intrecciarono infatti alla passione per i viaggi ed esercitarono i loro riflessi nel modo in cui intraprese osservazioni naturalistiche e raccolse il materiale per le grandi collezioni europee durante il più famoso dei suoi viaggi, quello compiuto assieme ad Aimé Bonpland, fra il 1799 e il 1804, in Venezuela, Cuba, Colombia, Equador, Perù e Messico per poi approdare negli Stati Uniti.

Dall'introduzione ai volumi relativi a questa eccezionale esperienza odeporica[14], nella quale precisò il significato del viaggio scientifico, le migliori condizioni per realizzarlo e il suo programma di ricerca, si può chiaramente dedurre quanto Humboldt fosse particolarmente interessato a raccogliere e a comunicare dati e fatti relativi a una nuova scienza, di volta in volta da lui definita «Théorie de la terre», «Physique du monde» o «Géographie physique», dal momento che, nonostante i considerevoli progressi realizzati alla fine del Settecento, troppe domande rimanevano ancora senza risposta all'epoca della sua partenza. La sua opera sull'America meridionale, suddivisa in sei parti, comprendeva pertanto osservazioni astronomiche e barometriche, la botanica delle regioni visitate, un saggio sulla geografia delle piante, una raccolta di osservazioni zoologiche e di anatomia comparata, ma anche un saggio politico della Nuova Spagna e una descrizione delle popolazioni indigene che vivevano sulla cordigliera andina. E non mancavano le considerazioni personali sul «piacere di vedere da vicino una natura selvaggia maestosa e variata nelle sue produzioni», o l'affermazione che «nulla può esprimere l'emozione di un naturalista quando tocca per la prima volta un suolo non europeo», perché «l'attenzione è rivolta a un così vasto numero di oggetti che a mala pena può rendersi conto delle impressioni che riceve», per cui «ad ogni passo crede di trovare una produzione nuova; e in questa agitazione spesso non riconosce quelle più comuni nei nostri giardini botanici e nelle nostre collezioni di storia naturale»[15].

In Humboldt si trovano dunque riunite le caratteristiche più significative di quello che diventerà il viaggiatore-naturalista dell'Ottocento, nel quale l'amore per la natura, che comprendeva anche le suggestioni este-

14. Humboldt 1816-1833.

15. Humboldt 1816-1833, vol. I, p. 178 (la traduzione è mia).

tiche, il rigore di uno studio scientifico dei fenomeni naturali, la curiosità per l'uomo e le diverse culture, si somma al gusto per la multiforme esperienza del viaggio e per la contemplazione del nuovo, di un mondo la cui storia e la cui vita risultavano ancora per molti aspetti sconosciute. Questi viaggiatori risentirono infatti profondamente l'influenza dell'esperienza humboldtiana e se ne considerarono i continuatori, mostrando spesso le medesime attitudini e tendenze, sia pure differenziate dai rapidi mutamenti verificatisi nelle scienze naturali.

Fu questo il caso anche di Charles Darwin e del viaggio attorno al mondo da lui compiuto a bordo del Beagle fra il dicembre 1831 e l'ottobre 1836 che, grazie a uno stile nuovo, consapevole e problematico, di osservazione, gli permise di accumulare un'enorme quantità di materiale e di dati sulla flora, la fauna, le formazioni geologiche ecc., dei territori visitati, che saranno alla base di una delle tappe fondamentali del pensiero umano: la sua teoria sull'origine della specie. Nel bilancio che, nelle pagine conclusive del resoconto della sua eccezionale esperienza pubblicato nel 1839, propone al lettore, anche questo studioso, dopo aver reso omaggio alle «vivaci descrizioni del *Personal Narrative* dell'Humboldt, che supera largamente qualsiasi altra cosa»[16] da lui letta, aver ricordato i fenomeni e gli spettacoli che più gli erano rimasti impressi e aver sottolineato «che nulla possa essere tanto utile per un giovane naturalista di un viaggio in paesi lontani»[17], terminava raccomandando a ogni naturalista «di afferrare ogni occasione e di intraprendere escursioni per terra, se possibile, o altrimenti un lungo viaggio per via di mare», esperienza che gli permetterà «di imparare un'allegra sopportazione e di liberarsi dall'egoismo, di abituarsi ad agire da sé e di fare il meglio possibile in ogni circostanza», perché «viaggiando, imparerà ad esser diffidente, ma nello stesso tempo scoprirà quante persone veramente di cuore vi siano con le quali non aveva mai avuto, o non avrà mai più contatti, e che sono tuttavia disposte a offrigli il più disinteressato aiuto»[18].

16. Darwin 1989, p. 469.
17. Darwin 1989, p. 471.
18. Darwin 1989, p. 472.

Bibliografia

Affergan 1991
Francis Affergan, *Esotismo e Alterità: saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia,* Mursia, Milano 1991 (*Exotisme et altérité: essai sur le fondements d'une critique de l'anthropologie*, Presses universitaires de France, Parigi 1987).

Agostino 1954, 2000
Sant'Agostino, *Le confessioni*, Rizzoli, Milano 1954; Einaudi, Torino 2000.

Aime 2002, 2005
Marco Aime, *L'incontro mancato. Turisti, nativi, immagini*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; Bollati Boringhieri, Torino 2005.

Aime-Papotti 2012
Marco Aime e Davide Papotti, *L'altro e l'altrove. Antropologia, geografia e turismo*, Einaudi, Torino 2012.

Amalfitano 2007
Paolo Amalfitano, *L'Oriente topos della modernità*, in Amalfitano-Innocenti 2007, vol. I, pp. XXV-XXXV.

Amalfitano-Innocenti 2007
L'Oriente: storia di una figura nelle arti occidentali 1700-2000, a cura di Paolo Amalfitano e Loretta Innocenti, Bulzoni, Roma 2007, 2 voll.

Amselle 2001
Jean-Loup Amselle, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture,* Bollati Boringheri, Torino 2001.

Anderson 1996
Benedict Anderson, *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, manifestolibri, Roma 1996.

Appadurai 1986
The Social Life of Things, a cura di Arjun Appadurai, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

Appadurai 2001, 2012
Arjun Appadurai, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001; Raffaello Cortina, Milano 2012.

Augé 2000
Marc Augé, *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Augé 2004
Marc Augé, *Rovine e Macerie. Il senso del tempo*, Bollati Boringheri, Torino 2004.

Azzariti-Fumaroli 2011
Luigi Azzariti-Fumaroli, *Il Canto delle Sirene fra mito e realtà*, «Intersezioni», XXXI, 3, 2011, pp. 301-332.

Barberani 2009
Silvia Barberani, *Heritage, turismo, autenticità*, «Africa e Mediterraneo», Dossier Africa: turismo e patrimonio, 65-66, 2009, pp. 10-13.

Barth 1969
Ethnic Groups and Boundaries, a cura di Fredrik Barth, Oslo University Press, Oslo 1969.

Baudelaire 1987, 2005
Charles Baudelaire, *I fiori del male*, Einaudi, Torino 1987; Olschki, Firenze 2005 (*Les fleurs du mal*, Poulet-Malassis et de Broise, Parigi 1857).

Bauman 1999
Zygmunt Bauman, *La società dell'incertezza*, il Mulino, Bologna 1999.

Bauman 2003
Zygmunt Bauman, *Intervista sull'identità*, a cura di Benedetto Vecchi, Laterza, Roma-Bari 2003.

Baxandall 1978
Baxandall Michael, *Pittura ed esperienze sociali nell'Italia del Quattrocento*, Einaudi, Torino 1978.

Bellato 2007
Elisa Bellato, *Rinnovare-conservare. Strategie patrimoniali a confronto*, «Africa e Mediterraneo», 60-61, 2007, pp. 52-59.

Bellato 2014
Elisa Bellato, *I danni collaterali della notorietà. Rischi e fragilità del Patrimonio Universale dell'Umanità. Il caso di Timbuctù*, in *La densità delle cose. Oggetti ambasciatori tra Oceania e Europa,* a cura di Anna Maria Paini e Matteo Aria, Pacini, Pisa 2014, pp. 77-94.

Bellec 1997
François Bellec, *Les usagers du blanc des cartes*, in *Apologie pour la Géographie. Mélanges offerts à Alice Saunier-Seïte*, a cura di Jean-Robert Pitte, Société de Géographie, Parigi 1997.

Benjamin 1966
Walter Benjamin, *Il narratore. Considerazioni intorno all'opera di Nikolaj Leskov* (1935), in Walter Benjamin, *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1966, pp. 93-119.

Bhabha 2001
Homi K. Bhabha, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma 2001 (*The Location of Culture*, Routledge, Londra-New York 1994).

Biltcliffe 2005
Pippa Biltcliffe, *Walter Crane and the* Imperial Federation Map Showing the Extent of the British Empire *(1886)*, «Imago Mundi», i, 57, 2005, pp. 63-69.

Blanckaert 1996
Claude Blanckaert, *Le terrain des sciences humaines. Instructions et enquêtes (xviie-xxe siècles)*, L'Harmattan, Parigi 1996.

Boitani 1994
Piero Boitani, *Il racconto di un'avventura,* in Greenblatt 1994, pp. 6-16.

Borges 1984
Borges Jorge Luis, *Storia della notte* (1977), in *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 1984, vol. ii.

Boria 2012
Edoardo Boria, *Carte come armi. Geopolitica, cartografia, comunicazione*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2012.

Bortolotto 2011
Chiara Bortolotto, *Patrimonio immateriale e autenticità: una relazione indissolubile*, in *Beni immateriali. La Convenzione Unesco e il folcklore*, a cura di Guido Bertolotti e Renata Meazza, «La ricerca folklorica», 64, 2011, pp. 7-17.

Bossi-Greppi 2005
Viaggi e scienza. Le istruzioni scientifiche per i viaggiatori nei secoli xvii-xix, a cura di Maurizio Bossi e Claudio Greppi, Olschki, Firenze 2005.

Bourdieu 1993
Pierre Bourdieu, *Effet de Lieu*, in Pierre Bourdieu, *La misère du monde*, Seuil, Parigi 1993, pp. 249-262.

Bourguet-Licoppe 1997
Marie-Noëlle Bourguet e Christian Licoppe, *Voyages, mesures et instruments. Une nouvelle expérience du monde au Siècle des lumières*, «Annales. Histoire, Sciences Sociales», lii, 1997, pp. 1115-1151.

Bouvier 2009
Nicolas Bouvier, *La polvere del mondo*, Diabasis, Reggio Emilia 2009.

Brandi 1977
Cesare Brandi, *Teoria del restauro*, Einaudi, Torino 1977 (*Teoria del restauro*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1963).

Braudel 1958
Fernand Braudel, *Histoire et Sciences sociales. La longue durée*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», vol. xiii, n. 4, 1958, pp. 725-753.

Breda 2000
Nadia Breda, *I respiri delle paludi*, cisu, Roma 2000.

Brelet 1995
Claudine Brelet, *Anthropologie de l'onu. Utopie et Fondation*, L'Harmattan, Parigi 1995.

Brunet 1983
Roger Brunet, *Les mots de la géographie*, La Documentation Française, Parigi 1983.

Butler 2006
Beverley Butler, *Heritage and the Present Past*, in *Handbook of Material Culture,* a cura di Chris Tilley e altri, Sage Publications, Londra 2006, pp. 463-479.

Butor 1974
Michel Butor, *Le voyage et l'écriture*, in *Répertoire iv*, Minuit, Parigi 1974, pp. 9-29.

Cadeddu-Guardo 2013
Il Tesoro Messicano. Libri e saperi tra Europa e Nuovo mondo, a cura di Maria Eugenia Cadeddu e Marco Guardo, Olschki, Firenze 2013.

Calvino 2013
Italo Calvino, *Le città invisibili*, Mondadori, Milano 2013.

Canestrini 1998
Duccio Canestrini, *Freaks: antropologia dell'anomalia*, «Annali dei Musei Civici di Rovereto», 14, 1998, pp. 281-300.

Canestrini 2001
Duccio Canestrini, *Andate a quel paese. Vademecum del turista responsabile*, Feltrinelli, Milano 2001.

Casella 2004
Marilena Casella, *L'Africa romana. Ai confini dell'Impero: contatti, scambi conflitti. Atti del xv convegno di studio, Tozeur, 11-15 dicembre 2002*, a cura di Mustapha Khanoussi e altri, Carocci, Roma 2004, vol. i, pp. 211-238.

Cassi 2007
Aldo Andrea Cassi, *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Castells 1998
Manuel Castells, *L'ère de l'information, La société en réseaux*, Fayard, Parigi 1998.

Celati 1987
Gianni Celati, *Situazioni esotiche sul territorio*, in *Letteratura Esotismo Colonialismo,* a cura di Anita Licari e altri, Liguori Editore, Napoli 1987, pp. 9-25.

Césaire 1955
Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Éditions Présence Africaine, Parigi 1955.

Chateaubriand 1969
François-René de Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem* (1811), in *Œuvres Romanesques et Voyages,* Gallimard, Parigi 1969, pp. 700-1056.

Chatwin 1982
Bruce Chatwin, *In Patagonia*, Adelphi, Milano 1982 (*In Patagonia*, Jonathan Cape, Londra 1977).

Chatwin 1988
Bruce Chatwin, *Le vie dei canti*, Adelphi, Milano 1988 (*The Songlines*, Jonathan Cape, Londra 1987).

Chatwin 1996
Bruce Chatwin, *Anatomia dell'irrequietezza*, Adelphi, Milano 1996.

Clifford 1993
James Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo xx*, Bollati Boringhieri, Torino 1993 (*The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Arts*, Harvard University Press, Cambridge 1988).

Clifford 1997, 1999
James Clifford, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo xx*, Bollati Boringhieri, Torino 1997; Bollati Boringhieri, Torino 1999 (*Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge 1997).

Cocco 2008
Enzo Cocco, *Dall'esotismo romantico all'estetica del diverso*, in *Lo sguardo azzurro: costanti e varianti dell'immaginario mediterraneo*, a cura di Maria Teresa Giaveri, Mesogea, Messina 2008, pp. 83-95.

Cohen 1988
Erik Cohen, *Authenticity and Commoditization in Tourism*, «Annals of Tourism Research», 15, 1988, pp. 371-396.

Coleman-Craig 2002
Tourism. Between place and performance, a cura di Simon Coleman e David Craig, Berghahn Books, New York 2002.

Coleridge 1987
Samuel T. Coleridge, *La ballata del vecchio marinaio e altre poesie*, a cura di Franco Buffoni, Mondadori, Milano 1987.

Colombo 1985
Cristoforo Colombo, *Diario di bordo*, Mursia, Milano 1985.

Colonna-Bevilacqua 1996
Le Storie di Erodoto, a cura di Aristide Colonna e Fiorenza Bevilacqua, utet, Torino 1996.

Coppola 2003
L'altrove tra noi. Dati, analisi e valutazioni sul fenomeno migratorio in Italia, a cura di Pasquale Coppola, Società geografica italiana, Roma 2003.

Conrad 1999
Joseph Conrad, *Cuore di tenebra*, Einaudi, Torino 1999 (*Heart of Darkness and The End of the Tether*, Blackwood, Londra 1902).

Cordano 1992
Federica Cordano, *La geografia degli antichi*, Laterza, Bari 1992.

Crouch 1999
Leisure/tourism geographies, a cura di David Crouch, Routledge, Londra 1999.

D'Annunzio 1916
Gabriele D'Annunzio, *Dio segnò i confini d'Italia*, a cura di G. Verona, «L'illustrazione della guerra», n. 52, 24 dicembre 1916, p. 11.

Dall'Ara 1990
Giancarlo Dall'Ara, *Perché le persone vanno in vacanza?*, Franco Angeli, Milano 1990.

Darwin 1989
Charles Darwin, *Viaggio di un naturalista intorno al mondo*, Einaudi, Torino 1989.

De Blij-Murphy 2002
Harm J. De Blij e Alexander B. Murphy, *Geografia umana*, Zanichelli, Bologna 2002.

de Certeau 2008
Michel de Certeau, *Introduzione* (1977), in Jules Verne, *I Grandi navigatori del Settecento*, Medusa, Milano 2008.

De Jong-Rowlands 2010
Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West Africa, a cura di Ferdinand De Jong e Michael Rowlands, Left Coast Press, Walnut Creek (California) 2010.

Dei 2002
Fabio Dei, *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Meltemi, Roma 2002.

Deleuze-Guattari 1987
Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1987 (*Mille plateaux: capitalisme et schizophrénie*, Les éditions de minuit, Parigi 1980).

Dematteis 1985
Giuseppe Dematteis, *Le metafore della Terra. La geografia umana tra mito e scienza*, Feltrinelli, Milano 1985.

Devoto-Oli 1995
Giacomo Devoto e Giancarlo Oli, *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Milano 1995.

Duchet 1976
Michèle Duchet, *Le origini dell'antropologia. 1. Viaggiatori ed esploratori del Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1976.

Eco 2011
Umberto Eco, *Costruire il nemico e altri scritti occasionali*, Bompiani, Milano 2011.

Eco 2013
Umberto Eco, *Storia delle terre e dei luoghi leggendari*, Bompiani, Milano 2013.

Encyclopédie 1751
Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, de Diderot et d'Alembert, tome premier, Parigi 1751.

Ernout-Meillet 1959
Alfred Ernout e Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Klincksieck, Parigi 1959.

Fabietti 2005
Ugo Fabietti, *La costruzione dei confini in antropologia. Pratiche e rappresentazioni*, in *Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, a cura di Silvia Salvatici, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 177-186.

Fabietti-Remotti 1997
Dizionario di antropologia, a cura di Ugo Fabietti e Francesco Remotti, Zanichelli, Bologna 1997.

Fanon 2007
Frantz Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 2007 (*Les damnés de la terre*, François Maspero éditeur, Parigi 1961).

Farinelli 1992
Franco Farinelli, *I segni del mondo. Immagine cartografica e discorso in età moderna*, La Nuova Italia, Firenze 1992.

Farinelli 2009
Franco Farinelli, *La crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino 2009.

Farinelli 2011
Franco Farinelli, *Quando rappresentare è fare,* «Equilibri», 2, 2011, pp. 345-351.

Febvre 1949
Lucien Febvre, *La Terre et l'évolution humaine*, Albin Michel, Parigi 1949.

Febvre 1962
Lucien Febvre, *Pour une histoire a part entière*, sevpen, Parigi 1962.

Feest 1992
Christian F. Feest, *North America in the European* Wunderkammer *before 1750, with a Preliminary Checklist*, «Archiv für Völkerkunde», 46, 1992, pp. 61-109.

Feifer 1985
Maxine Feifer, *Going Places: The*

Ways of the Tourist from Imperial Rome to the Present Day, MacMillan, Londra 1985.

Forsdick 2000
Charles Forsdick, *Victor Segalen and the Aesthetics of Diversity: Journey between Cultures*, Oxford University Press, Oxford 2000.

Foucault 1978
Michel Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1978.

Foucault 1984
Michel Foucault, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984 (*L'usage des plaisirs*, Gallimard, Parigi 1976).

Freud 1991
Sigmund Freud, *Il perturbante*, in Sigmund Freud, *Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1991 (*Das Unheimliche* [1919], in Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, Fischer, Francoforte 1968).

García Márquez 1994
Gabriel García Márquez, *Dell'amore e altri demoni*, Mondadori, Milano 1994.

Geertz 1990
Clifford Geertz, *Opere e vite. L'antropologo come autore,* il Mulino, Bologna 1990.

Gentili-Prato 1979-1988
Bruno Gentili e Carlo Prato, *Poetae elegiaci, testimonia et fragmenta*, Teubner, Lipsia 1979-1988, 2 voll.

Gianighian 2010
Giorgio Gianighian, *Introduzione,* in Gianighian-Paolucci 2010, pp. 9-14.

Gianighian-Paolucci 2010
Il restauro in Giappone: architetture, città, paesaggi, a cura di Giorgio Gianighian e Matteo Dario Paolucci, Alinea editrice, Firenze 2010.

Glissant 1998
Édouard Glissant, *Poetica del diverso*, Meltemi, Roma 1998 (*Introduction à une poétique du divers*, Gallimard, Parigi 1996).

Goffmann 1969
Erving Goffmann, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna 1969.

Greenblatt 1994
Stephen Greenblatt, *Meraviglia e possesso. Lo stupore di fronte al Nuovo Mondo*, il Mulino, Bologna 1994 (*Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Clarendon Press, Oxford 1991).

Guichonnet-Raffestin 1974
Paul Guichonnet e Claude Raffestin, *Géographie des frontières*, puf, Parigi 1974.

Habermas 1996
Jürgen Habermas, *Fatti e norme*, Guerini e Associati, Milano 1996.

Handler 1986
Richard Handler, *Authenticity*, «Anthropology today», vol. 2, 1986, pp. 2-4.

Hannerz 2001
Ulf Hannerz, *La diversità culturale*, il Mulino, Bologna 2001.

Harley 1987
John Brian Harley, *The Map and the Development of the History of Cartography*, in Harley-Woodward 1987, pp. 1-42.

Harley 1988
John Brian Harley, *Maps, knowledge and power*, in *The iconography of landscape. Essay on the symbolic representation, design an use of past environments*, a cura di Denis Cosgrove, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 277-312.

Harley 2001
John Brian Harley, *The New Nature of Maps*, a cura di Paul Laxton, The John Hopkins University Press, Baltimora-Londra 2001.

Harley-Woodward 1987
The History of Cartography. Cartography in Prehistoric, Ancient, and Medieval Europe and the Mediterranean, a cura di John Brian Harley e David Woodward, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 1987, vol. i.

Harley-Woodward 1992
The History of Cartography. Cartography in the traditional Islamic and South Asian societies, a cura di John Brian Harley e David Woodward, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 1992, vol. ii, t. 1.

Harley-Woodward 1994
The History of Cartography. Cartography in the traditional East and Southeast Asian societies, a cura di John Brian Harley e David Woodward, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 1994, vol. ii, t. 2.

Hartog 1992
François Hartog, *Lo specchio di Erodoto*, il Saggiatore, Milano 1992 (*Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Gallimard, Parigi 1980).

Hartog 2002
François Hartog, *Memoria di Ulisse*, Einaudi, Torino 2002 (*Mémoire d'Ulysse: récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Gallimard, Parigi 1996).

Heat-Moon 1988
William Least Heat-Moon, *Strade blu. Un viaggio dentro l'America*, Einaudi, Torino 1988 (*Blue Highways. A Journey Into America*, Fawcett Crest, New York 1982).

Heidegger 1976
Martin Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, in Martin Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di Gianni Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 96-108.

Humboldt 1816-1833
Alexander von Humboldt, *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent fait en 1799-1804, avec un atlas géographique et physique*, Schoell, Parigi 1816-1833, 3 voll.

Humboldt 1836
Alexander von Humboldt, *Histoire de la géographie du Nouveau Continent et des progrès de l'astronomie nautique aux xve et xvie siècles*, Morgand, Parigi 1836, vol. i.

Huxley-Haddon 2002
Julian S. Huxley e Alfred C. Haddon, *Noi Europei. Un'indagine sul problema "razziale"*, Edizioni di Comunità, Torino 2002 (*We Europeans. A Survey of Racial Problems*, Jonathan Cape, Londra 1935).

Inaba 2010
Nabuko Inaba, *Che cosa intendiamo con "un altro approccio alla conservazione"?*, in Gianighian-Paolucci 2010, pp. 27-32.

Intergovernmental Committee 1977
unesco, *Intergovernmental Committee for the Protection of the World Cultural and Natural Heritage, Operational guideline for the implementation of the World Heritage Convention*, Parigi 1977 (http://whc.unesco.org/archive).

Intergovernmental Committee 2015
unesco, *Intergovernmental Committee for the safeguarding of the intangible cultural heritage. Item 15.a of the Provisional Agenda: Expert meeting on a model code of ethics. Tenth session Windhoek*, Namibia, 30 novembre-4 dicembre 2015.

Isaac 1988
Benjamin Isaac, *The Meaning of the Terms Limes and Limitanei*, «jrs», 78, 1988, pp. 125-147.

Ito 1994
Nobuo Ito, *"Authenticity" Inherent in Cultural Heritage in Asia and Japan*, in *Nara Conference on Authenticity*, a cura di Knut Einar Larsen, unesco whc e Agency for Cultural Affairs, Parigi-Tokyo 1994, pp. 35-45.

Jacob 1992
Christian Jacob, *L'empire des cartes. Approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*, Albin Michel, Parigi 1992.

Jeudi 1990
Henri Pierre Jeudy, *Patrimoines en folie*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Parigi 1990.

Julliard 1996
Colette Julliard, *Imaginaire et Orient: l'écriture du désir*, L'Harmattan, Parigi 1996.

Kafka 1959
Franz Kafka, *America*, Einaudi, Torino 1959 (*Amerika*, K. Wolff, Monaco di Baviera 1927).

Kant 1965
Immanuel Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784), trad. it. di Gioele Solari e Giovanni Vidari, in Immanuel Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di Norberto Bobbio e altri, utet, Torino 1965, pp. 123-139.

Kapuściński 2005
Ryszard Kapuściński, *Autoritratto di un reporter*, Feltrinelli, Milano 2005 (*Autoportret reportera*, Znak, Cracovia 2003).

Kapuściński 2009
Ryszard Kapuściński, *L'altro*, Feltrinelli, Milano 2009.

Katan 2012
David Katan, *Translating the tourist gaze: to heritage and "culture" to actual encounter*, «Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural», vol. 10, n. 4, 2012, pp. 83-95.

Kennedy 1991
John F. Kennedy, *Let the Word go Forth. The Speeches, Statements, and Writings of John F. Kennedy 1947 to 1963*, a cura di Theodore Sorensen, Delta Books, New York 1991.

Kimlicka 1999
Will Kimlicka, *La cittadinanza multiculturale*, il Mulino, Bologna 1999.

La Cecla 2002
Franco La Cecla, *Jet-lag. Antropologia e altri disturbi da viaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

La Cecla 2003
Franco La Cecla, *Il malinteso*, Laterza, Roma-Bari 2003.

Lando 1993
Fatto e finzione. Geografia e letteratura, a cura di Fabio Lando, Etas Libri, Milano 1993.

Leed 1992
Eric J. Leed, *La mente del viaggiatore. Dall'Odissea al turismo globale*, il Mulino, Bologna 1992 (*The Mind of The Traveler From Gilgamesh to Global Tourism*, Basic Books, New York 1991).

Leroi-Gourhan 1977
André Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, Einaudi, Torino 1977.

Levi 1963
Primo Levi, *La tregua*, Einaudi, Torino 1963.

Lévi-Strauss 1960, 1965
Claude Lévi-Strauss, *Tristi Tropici,* il Saggiatore, Milano 1960; il Saggiatore, Milano 1965 (*Tristes tropiques*, Plon, Parigi 1955).

Lévi-Strauss 1967
Claude Lévi-Strauss, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967.

Lévi-Strauss 1970
Claude Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, il Saggiatore, Milano 1970.

Lévi-Strauss 1984
Claude Lévi-Strauss, *Lo sguardo da lontano. Antropologia, cultura, scienza a raffronto,* Einaudi, Torino 1984.

The Linnaeus Apostles 2007-2012
The Linnaeus Apostles. Global Science and Adventure, ik Foundation and Company, Londra 2007-2012, 8 voll.

Loti 1974
Pierre Loti, *Aziyadé*, Calmann-Lévy, Parigi 1974 (*Aziyadé*, Calmann Lévy, Parigi 1879).

MacCabe 2005
Scott MacCabe, *Who is a tourist?*, «Tourist studies», vol. 5, n. 1, 2005, pp. 85-106.

MacCannell 1973
Dean MacCannell, *Staged Authenticity: Arrangements of Social Spaces in Tourist Settings*, «American Journal of Sociology», 79, 1973, pp. 589-603.

Machado 1994
Antonio Machado, *Viandante* (1912), in Antonio Machado, *Opera poetica*, Le Lettere, Firenze 1994.

Magris 1982
Claudio Magris, *Itaca e oltre*, Garzanti, Milano 1982.

Magris 1997
Claudio Magris, *Microcosmi*, Garzanti, Milano 1997.

Magris 2005
Claudio Magris, *L'infinito viaggiare*, Mondadori, Milano 2005.

Mandel'štam 1988
Osip Ėmil'evič Mandel'štam, *Viaggio in Armenia*, Adelphi, Milano 1988 (*Puteshestviye v Armeniyu*, «Zvezda», 1933).

Mandeville 2000
Jean de Mandeville, *Le Livre des merveilles du monde* (1357), cnrs, Parigi, 2000.

Maraini 2010
Dacia Maraini, *La seduzione dell'altrove*, Rizzoli, Milano 2010.

Maraini 2007
Fosco Maraini, *Esotico inverso* (1970), in Fosco Maraini, *Pellegrino in Asia,* a cura di Franco Marcoaldi, Mondadori, Milano 2007, pp. 1497-1548.

Marenco 2007
Franco Marenco, *Retorica e antiretorica dell'esotismo nella narrativa di Joseph Conrad*, in Amalfitano-Innocenti 2007, vol. i, pp. 523-537.

Marini 1995
Giuliano Marini, *Il diritto cosmopolitico nel progetto kantiano per la pace perpetua con particolare riferimento al secondo articolo definitivo*, «Studi kantiani», viii, 1995, pp. 87-112.

Mascheroni 2006
Giovanna Mascheroni, *Le mobilità turistiche: il turismo come movimento di persone, luoghi, oggetti, immagini, e comunicazione*, «Annali Italiani del Turismo Internazionale», 1, 2006, pp. 53-64.

Massey 1998
Douglas S. Massey e altri, *World in Motion. Understanding international*

migration at the end of the millennium, Clarendon Press, Oxford 1998.

Mathé 1985
Roger Mathé, *L'exotisme*, Bordas, Montréal 1985 (*L'exotisme: d'Homère à Le Clézio*, Bordas, Montréal 1972).

Mellino 2014
Miguel Angel Mellino, *La teoria postcoloniale come critica culturale. Tra etnografia della società globale e apologia delle "identità deboli"*, consultabile in http://www.fondazionebasso.it (ultima consultazione il 5 giugno 2014).

Mercier 1961
Paul Mercier, *Remarques sur la signification du "tribalisme" actuel en Afrique Noire,* «Cahiers internationaux de sociologie», vol. xxxi, 1961, pp. 61-80.

Mezzadra 2001
Sandro Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre Corte, Verona 2001.

Michaux 1967
Henri Michaux, *Un barbare en Asie*, Gallimard, Parigi 1967 (*Un barbare en Asie*, Gallimard, Parigi 1933).

Milani 1987
Celestina Milani, *Il "confine": note linguistiche*, in *Il confine nel mondo classico*, a cura di Marta Sordi, Vita e Pensiero, Milano 1987 (Contributi dell'Istituto di storia antica, 13), pp. 3-12.

Minca-Bialasiewicz 2004
Claudio Minca e Luiza Bialasiewicz, *Spazio e politica. Riflessioni di geografia politica*, Cedam, Padova 2004.

Monmonier 1991
Mark Monmonier, *How to Lie with Maps*, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 1991.

Montaigne 1965, 1986
Michel de Montaigne, *Les Essais de Michel de Montaigne*, puf, Parigi 1965; ed. it. *Saggi,* Mondadori, Milano 1986 (*Les Essais*, Millanges-Richer-Langelier, Bordeaux-Parigi 1580-1588).

Montesquieu 2000
Montesquieu, *Lettere persiane*, Rizzoli, Milano 2000 (1758).

Mumford 1923
Lewis Mumford, *The Story of Utopias*, Georg G. Harrap & Co., Londra 1923.

Murphy 2009
Richard Murphy, *Defining the Secrecy World. Rethinking the language of "offshore"*, «Tax Justice Network», www.financialsecrecyindex.com, 2009.

Nenci 1994
Giuseppe Nenci, *Il motivo dell'autopsia nella letteratura greca*, in *Temi e discussioni di geografia antica*, ecig, Genova 1994, pp. 7-52.

Odissea ed. 1963
Odissea, Einaudi, Torino 1963.

Olmi 1992
Giuseppe Olmi, *L'inventario del mondo. Catalogazione e luoghi del sapere nella prima età moderna*, il Mulino, Bologna 1992.

Omacini 2007
Lucia Omacini, *Dérive de l'exotisme dans les imitations des Lettres Persanes*, in Amalfitano-Innocenti 2007, vol. i, pp. 53-81.

Oxford English Dictionary 1908
A new English Dictionary on Historical Principles, a cura di James Augustus Henry Murray, Oxford University Press, Oxford 1908, vol. vi, *m-n*.

Parini 1996
Giuseppe Parini, *Il Giorno*, Guanda, Parma 1996.

Pascal 2006
Blaise Pascal, *Pensieri*, Garzanti, Milano 2006 (*Les Pensées*, 1670).

Pavese 1970
Cesare Pavese, *La luna e i falò*, Mondadori, Milano 1970.

Pesare 2003
Mimmo Pesare, *Spaesamento e riconoscimento*, «Quaderno di Comunicazione», 4, 2003, pp. 23-31.

Peyras 1988
Jean Peyras, *L'exotisme et l'Afrique du Nord antique*, in *L'Exotisme. Actes du colloque de Saint-Denis de la Réunion, 7-11 mars 1988*, a cura di Alain Buisine e altri, Didier, Parigi 1988, pp. 405-419.

Pirkovič 2004
Jelka Pirkovič, *New Council of Europe's Framework Convention on Cultural Heritage or How to Give Value to the Common European Heritage,* in *Heritage and the Building of Europe*, a cura di Sneška Quaedvlieg-Mihailović e Rupert Strachwitz, Maecenata Verlag, Berlino 2004, pp. 108-115.

Platone 1967
Platone, *Opere*, trad. di Piero Pucci, Laterza, Bari 1967, vol. i.

Pohl 2000
Walter E. Pohl, *Le origini etniche dell'Europa*, Viella, Roma 2000.

Pompeo 2009
Francesco Pompeo, *Autentici meticci: singolarità e alterità nella globalizzazione*, Meltemi, Roma 2009.

Porena 1910
Filippo Porena, *Sui confini geografici della regione italiana*, «Nuova Antologia - Rivista di Lettere, Scienze ed Arti», a. xlv, n. 927, 1° agosto 1910, pp. 417-427.

Porteous 1985
J. Douglas Porteous, *Literature and humanist geography*, «Area», 17, pp. 117-122.

Pouillon 1975
Jean Pouillon, *Tradition: transmission ou reconstruction*, in Jean Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Maspero, Parigi 1975, pp. 155-173.

Pouillon 1977
Jean Pouillon, *Plus c'est la même chose, plus ça change*, «Nouvelle Revue de Psychanalyse. Mémoires», 15, 1977, pp. 203-211.

Pregliasco 1992
Marinella Pregliasco, *Antilia. Il viaggio e il Mondo Nuovo (xv-xvii secolo)*, Einaudi, Torino 1992.

Prete 2008
Antonio Prete, *Trattato della lontananza*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Quaini 2005
Massimo Quaini, *Ri/tracciare le geografie dei confini*, in *Confini. Costruzioni, attraversamenti, rappresentazioni*, a cura di Silvia Salvatici, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 187-198.

Quaini 2007
Massimo Quaini, *I lavori dell'unità genovese*, in *Cartografi in Liguria (secoli xiv-xix)*, a cura di Massimo Quaini e Luisa Rossi, Brigati, Genova 2007, pp. 13-21.

Raffestin 1980
Claude Raffestin, *Pour une géographie du pouvoir*, Librairies techniques, Parigi 1980.

Raffestin 1987
Claude Raffestin, *Elementi per una teoria della frontiera,* in Carlo Ossola e altri, *La frontiera da stato a nazione: il caso Piemonte*, Bulzoni, Roma 1987, pp. 21-37.

Ramesh 2008
Randeep Ramesh, *Maldives seek to buy a new homeland*, «The Guardian», 10 novembre 2008.

Ratzel 1882-1891
Friedrich Ratzel, *Anthropogeographie*, Verlag Von J. Engelhorn, Stoccarda 1882-1891, 2 voll.

Relph 1976
Edward Relph, *Place and placelessness*, Pion, Londra 1976.

Remotti 1990
Francesco Remotti, *Noi, primitivi: lo specchio dell'antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

Remotti 1996
Francesco Remotti, *Tesi per una prospettiva antropo-poietica*, in *Le fucine rituali*, a cura di Stefano Allovio e Adriano Favole, il Segnalibro, Torino 1996, pp. 9-25.

Renan 1993
Ernest Renan, *Cos'è una nazione?*, Donzelli, Roma 1993.

Rendich 2010
Franco Rendich, *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee*, Palombi, Roma 2010.

Riegl 1990
Alois Riegl, *Il culto moderno dei monumenti. Il suo carattere e i suoi inizi*, a cura di Sandro Scarrocchia, Nuova Alfa Editrice, Bologna 1990.

Rojek-Urry 1997
Touring Cultures. Transformations of Travel and Theory, a cura di Chris Rojek e John Urry, Routledge, Londra 1997.

Roosevelt 1926
Theodore Roosevelt, *The Winning of the West, American State Papers* (1776-1789), in *The works of Theodore Roosevelt*, Collier & Son, National Edition 1926, vol. ix.

Rossi 2016
Massimo Rossi, *La geografia serve a fare la guerra? Riflessioni intorno a una mostra*, Fondazione Benetton Studi Ricerche-Antiga, Treviso 2016.

Rushdie 1989
Salman Rushdie, *I versi satanici*, Mondadori, Milano 1989 (*The Satanic Verses*, Viking, Londra 1988).

Sabatini-Coletti 2007
Francesco Sabatini e Vittorio Coletti, *Dizionario della lingua italiana*, Rizzoli-Larousse, Milano 2007.

Said 1991, 1999, 2012
Edward W. Said, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991; Feltrinelli, Milano 1999; Feltrinelli, Milano 2012 (*Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978).

Santayana 2012
George Santayana, *La filosofia del viaggio*, in *Sulle strade del viaggio. Nuovi orizzonti tra letteratura e antropologia*, a cura di Luigi Marfè, Mimesis, Milano 2012, pp. 31-38.

Saouma-Forero 2001
Authenticity and Integrity in African Context. Expert meeting. Great Zimbabwe, 26-29 May 2000, a cura di Galia Saouma-Forero, unesco World Heritage Centre, Parigi 2001.

Sassen 1999
Saskia Sassen, *Guests and aliens*, The New Press, New York 1999.

Savelli 2002
Asterio Savelli, *Sociologia del turismo*, Franco Angeli, Milano 2002.

Scarpelli 2003
Lidia Scarpelli, *Distanza/accessibilità*, in *Le parole chiave della geografia*, a cura di Gino De Vecchis e Cosimo Palagiano, Carocci, Roma 2003, pp. 179-181.

Segalen 1983
Victor Segalen, *Saggio sull'esotismo. Un'estetica del diverso*, Il cavaliere azzurro, Bologna 1983.

Sereno 2002
Paola Sereno, *«Far riconoscer per misura giudiciale». La formazione dei cabrei e delle mappe cabreistiche*, in *Il libro delle mappe dell'arcidiacono Riperti. Un cabreo astigiano del Settecento*, a cura di Paola Sereno, Etris Duemila, Torino 2002, pp. 19-41.

Shakespeare 2007
William Shakespeare, *Molto strepito per nulla*, in William Shakespeare, *Commedie romantiche*, bur, Milano 2007.

Sheller-Urry 2004
Tourism Mobilities: Places to Play, Places in Play, a cura di Mimi Sheller e John Urry, Routledge, Londra 2004.

Simonicca 1998
Alessandro Simonicca, *Antropologia del turismo*, Carocci, Roma 1998.

Sloterdijk 2002
Peter Sloterdijk, *L'ultima sfera. Breve storia filosofica della globalizzazione*, Carocci, Roma 2002 (*Die letzte Kugel*, Suhrkamp Verlag, Francoforte sul Meno 2001).

Smith 1999
Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, Zed, Londra 1999.

Sparmann 1787
André Sparmann, *Voyage au Cap de Bonne Espérance et autour du monde avec le capitaine Cook, et principalement dans le pays des Hottentots, et de Caffres*, Buisson, Parigi 1787, 3 voll.

Spinelli 2005
Barbara Spinelli, *Ricordati che eri straniero*, Feltrinelli, Milano 2005.

Stancanelli 2006
Elena Stancanelli, *Firenze da piccola*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Staszak 2008
Jean-François Staszak, *Qu'est-ce que l'exotisme?*, «Le Globe», 148, 2008, pp. 7-30.

Staszak 2009
Jean-François Staszak, *Other/Otherness*, in *International Encyclopedia of Human Geography*, a cura di Robert Kitchin e Nigel Thrift, Elsevier, Oxford 2009, vol. viii, pp. 43-47.

Sterne 1983
Laurence Sterne, *Viaggio sentimentale*, Mondadori, Milano 1983 (*A Sentimental Journey through France and Italy*, T. Becket and P.A. De Hondt, Londra 1768).

Stolcke 1995
Verena Stolcke, *Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe*, «Current Anthropology», vol. 36, 1995, pp. 1-24.

Surdich 1991
Francesco Surdich, *Verso il Nuovo Mondo. L'immaginario europeo e la scoperta dell'America,* Giunti, Firenze 1991.

Tagliavini 1984
Annamaria Tagliavini, *Alla scoperta della natura*, in *Notizie di viaggi lontani. L'esplorazione extraeuropea nei periodici del primo Ottocento, 1815-1845*, a cura di Maurizio Bossi, Guida, Napoli 1984.

Taguieff 1999
Pierre-André Taguieff, *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti*, Raffaello Cortina, Milano 1999.

Taylor 1992
Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1992.

Todorov 1984
Tzvetan Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"*, Einaudi, Torino 1984 (*La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Éditions du Seuil, Parigi 1982).

Todorov 1991
Tzvetan Todorov, *Noi e gli altri. La riflessione francese sulla diversità umana,* Einaudi, Torino 1991 (*Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Éditions du Seuil, Parigi 1989).

Todorov 1997
Tzvetan Todorov, *L'uomo spaesato*, Donzelli, Roma 1997 (*L'homme dépaysé*, Éditions du Seuil, Parigi 1996).

Touraine 1994
Alain Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie?*, Fayard, Parigi 1994.

Traversi 1968
Carlo Traversi, *Tecnica cartografica*, Istituto Geografico Militare Italiano, Firenze 1968.

Turner 1920
Frederick Jackson Turner, *The Significance of the Frontier in American History*, in *The Frontier in American History*, H. Holt, New York 1920, pp. 1-38.

Urbain 1998
Jean-Didier Urbain, *Secrets de voyage. Menteurs, imposteurs et autres voyageurs invisibles*, Payot & Rivages, Parigi 1998.

Urbain 2003
Jean-Didier Urbain, *L'idiota in viaggio. Storia e difesa del turista*, Aporie, Roma 2003.

Urry 1995
John Urry, *Lo sguardo del turista*, seam, Roma 1995.

Urry 2001
John Urry, *Globalising the tourist gaze*, a cura del Department of Sociology, Lancaster University, http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Urry-Globalising-the-Tourist-Gaze.pdf, 2001.

Urry 2002
John Urry, *Mobility and Proximity*, «Sociology», 36 (2), 2002, pp. 255-274.

Vecco 2007
Marilena Vecco, *L'evoluzione del concetto di patrimonio culturale*, Franco Angeli, Milano 2007.

Veschambre 2004
Vincent Veschambre, *Appropriation et marquage symbolique de l'espace: quelques éléments de réflexion*, «eso - Espaces et Sociétés», n. 21, 2004, pp. 73-77.

Visentin 1996
Claudio Visentin, *Il viaggio perduto? Dal "viaggio dei moderni" alla "fine dei viaggi". Viaggio e turismo, tra continuità e novità*, in *Il viaggio. Dal grand tour al turismo post-industriale. Atti del convegno internazionale di Roma, 5-6 dicembre 1996*, Edizioni Magma, Napoli 1996.

Vocabolario degli Accademici della Crusca 1612
Vocabolario degli Accademici della Crusca, per i tipi di Giovanni Alberti, Venezia 1612, vol. i.

Vocabolario degli Accademici della Crusca 1741
Vocabolario degli Accademici della Crusca, per i tipi di Francesco Pitteri, Venezia 1741, vol. i.

Vocabolario degli Accademici della Crusca 1863
Vocabolario degli Accademici della Crusca, Tipografia Galileiana, Firenze 1863, vol. ii.

Warburg 1922
Aby Warburg, *Italienische Kunst und internationale Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara*, in *L'Italia e l'arte straniera. Atti del x Congresso Internazionale di Storia dell'Arte in Roma*, Maglione & Strini, Roma 1922, pp. 179-193.

Whittaker 1989
C.R. Whittaker, *Supplying the System: Frontiers and beyond*, in *Barbarians and Romans in North-West Europe*, a cura di John C. Barrett Andrew Fitzpatrick e Lesley Macinnes, British Archaeological Reports, Oxford 1989 (bar International Series, 471), pp. 64-80.

Williams 1998
Stephen Williams, *Tourism Geography*, Routledge, Londra 1998.

Wolf 1990
Eric Wolf, *L'Europa e i popoli senza storia*, il Mulino, Bologna 1990.

Woodward 2007
The History of Cartography. Cartography in the European Renaissance, a cura di David Woodward, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 2007, vol. iii.

Woodward-Lewis 1998
The History of Cartography. Cartography in the traditional African, American, Arctic, Australian, and Pacific societies, a cura di David Woodward e G. Malcom Lewis, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 1998, vol. ii, t. 3.

Young 1996
Iris Marion Young, *Le politiche della differenza*, Feltrinelli, Milano 1996 (*Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1990).

Indice dei nomi e dei luoghi

Abramo, 41.
Abrenuncio, 21.
Académie de France, 112.
Académie de marine, 150.
Académie royale des sciences, 150.
Accademia della Crusca, 55 e n.
Accademia delle scienze di Stoccolma, 149.
Achille, 134.
Adidas, 125.
Adige, 68.
Adriano, imperatore, 19, 70.
Afar (Etiopia), 11.
Affergan, Francis, 84n, 88n.
Afghanistan, 146.
Africa, 40, 76, 102, 107, 111, 137, 141.
Agostino, santo, 58 e n, 133 e n.
Aime, Marco, 7, 16n, 25n, 34n, 50n, 111n, 123 e n, 125n, 126n, 127n, 128n, 130n.
Alberti, Giovanni, 55.
Alce Nero, 142.
Alembert, Jean Baptiste Le Ronde d', 53.
Alfieri, Vittorio, 77n.
Alice, 135.
Amalfitano, Paolo, 89n, 91n.
Ambrogio, vescovo, 58.
America, 71, 87, 152, 155.
America del Nord, 111.
American Historical Association, 71.
Americhe, 102, 103, 137, 139, 140.
Amselle, Jean-Loup, 131 e n.
Anassimandro, 147.
Anassìmene, 147.
Anderson, Benedict, 12 e n, 22 e n.
Anderson, William, 153.
Antigone, 77 e n.
Appadurai, Arjun, 21 e n, 22, 23 e n, 28n, 118n, 129 e n.
Arabia, 146.
Argentina, 45.
Armenia, 47.
Arno, 25, 26.
ASEAN, Association of South-East Asian Nations, 23.
Asia, 84, 102.
Asia Minore, 146.
Atlante, 59, 63.
Augé, Marc, 127n, 128n.
Aurelian Society, 151.
Australia, 59, 71, 74.
Austria, 66.
Azcapotzalco, 147.
Azorín (pseudonimo di José Augusto Trinidad Martínez Ruiz), 47.
Azzariti-Fumaroli, Luigi, 41n.

Bali, 115.
Banks, Joseph, 151, 153.
Barberani, Silvia, 102n.
Barnum, circo, 139.
Barros e Sousa, Manuel Francisco de, visconte di Santarém, 57.
Barth, Fredrik, 79n.
Baudelaire, Charles, 39 e n, 89 e n.
Baudin, Nicolas, 151, 152.
Bauman, Zygmunt, 9 e n, 14 e n, 18 e n.
Baxandall, Michael, 55 e n, 63.
Beagle, 9, 156.
Bellato, Elisa, 7, 9, 101n, 107n.
Bellec, François, 35n.
Benjamin, Walter, 39 e n, 43 e n, 47 e n.
Berlino, 27n, 70, 76.
Bernardino de Sahagún, 147.
Bevilacqua, Fiorenza, 85n.
Bhabha, Homi K., 50n.
Bialasiewicz, Luiza, 64n.
Biltcliffe, Pippa, 59 e n, 62, 63 e n.
Blanckaert, Claude, 148n.
Bloch, Marc, 54.
Boiardo, Matteo Maria, 66.
Boitani, Piero, 87n.
Bombay, 59.
Bonpland, Aimé, 155.
Boorstin, Daniel, 115.
Borges, Jorge Luis, 45 e n.

Boria, Edoardo, 59n.
Bortolotto, Chiara, 99n.
Bossi, Maurizio, 148n.
Botanical Society, 151.
Bougainville, Louis-Antoine de, 151, 153.
Bourdieu, Pierre, 67n.
Bourguet, Marie-Noëlle, 148, 149n.
Bouvier, Nicolas, 48 e n.
Bradbury, Ray, 65.
Brandi, Cesare, 105, 106n.
Brasile, 48.
Braudel, Fernand, 54 e n.
Brecht, Bertolt, 77n.
Breda, Nadia, 8 e n.
Brelet, Claudine, 109n.
Brest, 150.
Britannia, 58n, 59, 63.
British Museum, 151, 152.
Brunet, Roger, 30 e n.
Buffon, *si veda* Leclerc de Buffon.
Buslacchi, Maria Elena, 7, 9.
Butler, Beverley, 101n.
Butor, Michel, 39n.

Cabanis, Pierre-Jean-George, 151.
Cadeddu, Maria Eugenia, 147n.
Calipso, 40.
Calvino, Italo, 86, 87n.
Cameron, David, 73n.
Camerun, 76.
Cana, 112.
Canada, 138.
Canestrini, Duccio, 118n, 139 e n.
Capo di Buona Speranza, 149.
Capo Horn, 59.
Caramella, Alice, 7, 8, 36n.
Carlo V, 112.
Casella, Marilena, 77n.
Cassi, Aldo Andrea, 136n.
Castells, Manuel, 78n.
Catai, 86.
Celati, Gianni, 84n.
Cendrars, Blaise, 47.
Cervantes, Miguel de, 42.
Césaire, Aimé, 143 e n.
Cesare, Gaio Giulio, 86.
Ceuta, 78.
Chateaubriand, 43, 89 e n, 91, 93.
Chatwin, Bruce, 42, 43, 45 e n, 46n, 47 e n, 50 e n.
Chicago Bulls, 125.
Chrétien de Troyes, 42.
Cina, 20, 90.
Cipro, 78.
Circe, 40.
Cisgiordania, 78.
Claudel, Paul, 93.
Clifford, James, 45n, 98n, 138 e n, 139n, 143n.
Cocco, Enzo, 94n.
Cohen, Erik, 114n, 115, 116 e n, 117 e n.
Colbert, Jean-Baptiste, 150.
Coleman, Simon, 119n.
Coleridge, Samuel T., 39 e n.
Coletti, Vittorio, 58n.
Colombia, 155.
Colombo, Cristoforo, 43, 44 e n, 87, 134-137, 139.
Colonna, Aristide, 85n.
Commerson, Philibert, 153.
Coniglio Bianco, 135.
Conrad, Joseph, 39, 40n, 47 e n, 91.
Cook, James, 149, 151, 153.
Cook, Thomas, 113, 114.
Coppola, Pasquale, 33n.
Cordano, Federica, 147n.
Cozzi, Gaetano, 7.
Cozzi, Luisa, 7.
Craig, David, 119n.
Crane, Stephen, 47.
Crane, Walter, 58, 59d, 62, 63.
Crébillon, Claude-Prosper Jolyot de, 90.
Creonte, 77n.
Cristo, 11, 68.
Cuba, 155.
Cuvier, Georges, 151.

D'Annunzio, Gabriele, 67, 68n.
Dall'Ara, Giancarlo, 120n, 121n.
Dalla Via, Miriam, 7.
Dancalia, 48.
Darwin, Charles, 9, 154, 156 e n.
De Blij, Harm J., 69n.
de Certeau, Michel, 39n, 56.
De Jong, Ferdinand, 100n.
Degas, Edgar, 92.
Degérando, Joseph-Marie, 151, 152.
Dei, Fabio, 98n.
Deidamia, 134.
Delacroix, Eugène, 91.
Delaura, 21.
Della Tour, famiglia, 112.
Dematteis, Giuseppe, 146 e n.
Democratic National Convention, 71n.
Derrida, Jacques, 141.
Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude, 151.
Devoto, Giacomo, 97n.
Diderot, Denis, 53, 90.
Dombey, Joseph, 153.
Don Quijote, 42.
Duchet, Michèle, 152n.
Dudica, 139.

Ecateo di Mileto, 147.
Eco, Umberto, 9, 10 e n, 15 e n, 32n.
Edizioni di Storia e Letteratura, 106n.
Egitto, 90, 146.
Enrico II, 88.
Equador, 155.
Ernout, Alfred, 66n.
Erodoto di Alicarnasso, 42, 43, 49, 50, 85, 86, 134, 145-147.
Eschilo, 91.
Estremo Oriente, 29, 44, 87, 92.
Etna, 154.
Europa, 17-19, 28, 34, 35, 58, 73, 87, 88, 114, 139.

Fabietti, Ugo, 57n, 78, 79n.
Fanon, Frantz, 143 e n.
Farinelli, Franco, 57n, 58 e n, 72 e n.
Farishtachamcha, 144.
Febvre, Lucien, 54, 75n.
Feest, Christian F., 138n.
Feifer, Maxine, 119n.
Filippo II, 147.
Firenze, 25.
Fondazione Benetton Studi Ricerche, 7.
Ford, John, 70.
Forsdick, Charles, 85n.
Forster, Johann George, 153.
Foucault, Michel, 144 e n, 147, 148n.
Francia, 17, 78n, 88, 90, 91, 112, 113, 150, 151, 153.
Freud, Sigismund, 141, 142n.

Galland, Antoine, 90.
García Márquez, Gabriel, 21 e n.
Garneri, Anna Giulia, 7, 8, 35n.
Gautier, Théophile, 93.
Geertz, Clifford, 23 e n.
Gentili, Bruno, 76n.
Germania, 21, 86.
Gerusalemme, 89, 135, 139.
Ghana, 76.
Giamaica, 152.
Gianighian, Giorgio, 108n.
Giappone, 29, 92, 108 e n, 109n.
Giardino botanico reale (Madrid), 151.
Gibreelsaladin, 144.
Gilgamesh, 41.
Gilibert, 153.
Glissant, Édouard, 50n.
Goffmann, Erving, 114n, 125 e n.
Gran Bretagna, 59.
Grecia, 111, 146.
Greenblatt, Stephen, 43n, 44n, 49 e n, 86n, 135 e n, 136n, 139, 140n.
Greppi, Claudio, 148n.
Groenlandia, 138.
Grossetano, 98.
Guardo, Marco, 147n.
Guichonnet, Paul, 75n.

Habermas, Jürgen, 79n.
Haddon, Alfred C., 13 e n.
Handler, Richard, 97n.
Haram, Eman, 27n.
Harar, 48.
Harley, John Brian, 34n, 35 e n, 53n, 54 e n, 58 e n.
Hartog, François, 41n, 50n, 85 e n, 86n, 87n.
Heat-Moon, William Least, 51 e n.
Heidegger, Martin, 68n, 141.
Hernández, Francisco, 147.
Houston, 71n.
Huaxtepec, 147.
Hugo, Victor, 89.

Humboldt, Alexander von, 64n, 146, 154, 155 e n, 156.
Huxley, Julian S., 13 e n.

ICOMOS, International Council on Monuments and Sites, 102n, 103n, 104.
Inaba, Nabuko, 103n.
India, 22, 74, 111.
Indie, 59, 135.
Indonesia, 22.
Inghilterra, 59, 62, 87, 90, 112, 150, 151, 153.
Ionia, 147.
Isaac, Benjamin, 77n.
Ise, Grande Tempio di, 108n.
Israele, 78 e n.
Istituto Centrale del Restauro di Roma, 106n.
Istria, 68.
Itaca, 40.
Italia, 10, 15, 65 e n, 66-68, 78n, 106n, 113, 154.
Ito, Nobuo, 103n.

J.F. Kennedy's Library, 71n.
Jacob, Christian, 56 e n, 57n.
Jauffret, Louis-François, 151.
Jeudy, Henri Pierre, 106n.
Jojo, 139.
Julliard, Colette, 93n.
Jussieu, Antoine-Laurent de, 151.

Kafka, Franz, 47 e n.
Kalm, Peter, 152.
Kant, Immanuel, 75n.
Kapuściński, Ryszard, 49 e n, 130 e n.
Kavafis, Kostantinos, 14.
Kennedy, John Fitzgerald, 71 e n.
Kenya, 76.
Kublai Khan, 86.
Kuwait, 74n.

La Cecla, Franco, 16 e n.
Lacan, Jacques, 141.
Lamartine, 91.
Lando, Fabio, 36 e n.
Lapérouse, Jean-François de, 150.
Lapponia, 149.
Leclerc de Buffon, Georges-Luois, 149, 153.
Leed, Eric J., 42 e n, 113n.
Leroi-Gourhan, André, 11 e n.
Levaillant, François, 151.
Levi, Primo, 43.
Lévi-Strauss, Claude, 17 e n, 48 e n, 49 e n, 94 e n, 107n, 109 e n.
Lewis, G. Malcom, 54n.
Libia, 127.
Licoppe, Christiane, 148, 149n.
Linneo, Carlo, 149, 150 e n, 152.
Lione, 152.
Londra, 59, 92, 120.
Lord Byron, 91.
Loti, Pierre, 92 e n, 93.
Lowenthal, David, 34.
Luigi XVI, 150.

Mab, 139.
Macbeth, 41.
MacCannell, Dean, 114n, 115 e n.
Machado, Antonio, 8 e n, 47, 48 e n.
Magna Grecia, 146.
Magris, Claudio, 46 e n, 50 e n, 142 e n, 143 e n.
Malaspina, Alessandro, 154.
Maldive, *si veda* Repubblica delle Maldive.
Mali, 99, 127.
Mandel'štam, Osip, 47 e n.
Mandeville, Jean de, 44, 87, 139, 142.
Mandeville, John, *si veda* Mandeville, Jean de.
Mansiaux, Nicolas, 150.
Mar Caspio, 146.
Mar di Marmara, 146.
Mar Mediterraneo, 43, 78, 90.
Mar Nero, 146.
Mar Rosso, 146.
Mare Adriatico, 68.
Mare Egeo, 146.
Maraini, Dacia, 26 e n, 27, 29 e n, 30 e n, 31n, 32 e n, 33n.
Maraini, Fosco, 94, 95n.
Marenco, Franco, 91n, 92n.
Marengo, Francesca, 7, 9.
Marfè, Luigi, 7, 8, 27n.
Marini, Giuliano, 75n.
Marlow, 39, 47.
Marocco, 78.
Mascheroni, Giovanna, 119n, 120n.
Massey, Douglas S., 27n.
Mathé, Roger, 92n.
Matisse, Henri, 92.
Mayflower, 71.
Meillet, Antoine, 66n.
Melilla, 78.
Mellino, Miguel Angel, 143 e n.
Mercatore, Gerardo, 58 e n, 59.
Mercier, Paul, 20 e n.
Meroe, lago, 146.
Mesopotamia, 146.
Messico, 78 e n, 147, 155.
Michaux, Henri, 84 e n.
Milani, Celestina, 66n, 77n.
Milano, 58.
Minca, Claudio, 64n.
Mitra, divinità, 67.
Monet, Claude, 92.
Monmonier, Mark, 55n.
Montaigne, Michel de, 13 e n, 17 e n, 46 e n, 88 e n.
Montanari, Elisa, 7.
Montesquieu, 17 e n, 29, 90.
Montpellier, 152.
More, Thomas, 32.
Moreau, Gustave, 91.
Moreau de la Sarthe, J.-L., 151.
Mosè, 112.
Mumford, Lewis, 32 e n.
Murphy, Alexander B., 69n.
Murphy, Richard, 26 e n.
Musée d'histoire naturelle (Parigi), 152.
Museo di scienze naturali (Madrid), 151.

Namibia, 76.
Nara, 102 e n, 103, 108 e n, 109n.
Nasheed, Mohamed, 74n.
Nenci, Giuseppe, 146n.
Nerval, Gérard de, 93.
Nessuno, *si veda* Odisseo.
New York, 120.
Nigeria, 76.
Nilo, 93, 146.
Nord America, 139.
Nuova Spagna (Nueva España), 147, 155.
Nuovo Mondo, 87, 88, 136, 147.

O'Connor, Francis, detta la Venere di Milo, 139.
Occidente, 8, 17, 28, 70, 72, 77, 87, 88, 90, 92, 94, 97, 133, 138-140.
Oceano Indiano, 150.
Oceano Pacifico, 71, 149, 153.
Odisseo, 40, 41, 42 e n, 46, 128, 134, 137.
Oli, Giancarlo, 97n.
Olmi, Giuseppe, 147n.
Omacini, Lucia, 90n.
OPEC, Organization of the Petroleum Exporting Countries, 23.
Organizzazione delle Nazioni Unite, (ONU), 79, 109.
Organizzazione Mondiale del Turismo (WTO), 114.
Oriente, 87, 89-92, 108; *si vedano anche* Estremo Oriente *e* Vicino Oriente.
Osservatorio astronomico di Madrid, 151.

Paesi Bassi, 113.
Palestina, 74n, 78n.
Papotti, Davide, 7, 8, 13, 34n, 50n, 111n, 125n, 126n, 127n, 128n.
Parigi, 17, 53, 89, 107, 111, 113, 120, 151.
Parini, Giuseppe, 90 e n.
Parma, 25.
Pascal, Blaise, 45 e n, 46.
Patano, Luisa, 7, 8.
Pauw, Cornélius de, 152.
Pavese, Cesare, 74 e n.
Perceval, 42.
Persia, 146.
Perù, 153, 155.
Pesare, Mimmo, 141n.
Peyras, Jean, 84n.
Pinel, Philippe, 151.
Pirkovič, Jelka, 109n.
Platone, 67n.
Plinio, 86.

Plymouth, 71.
Pohl, Walter, 12 e n.
Polibio, 147.
Polinice, 77n.
Polo, Marco, 29, 44, 86, 87, 134, 137.
Pomerania, 20.
Pompeo, Francesco, 130n.
Porena, Filippo, 75 e n.
Porteous, J. Douglas, 33 e n, 36 e n, 37 e n.
Portogallo, 152.
Posidonio di Apamea, 147.
Pouillon, Jean, 12 e n.
Praslin, duca di, 153.
Prato, Carlo, 76n.
Pregliasco, Marinella, 88n.
Prete, Antonio, 31 e n.

Quaini, Massimo, 59n, 66n.
Quijano, Alonso, 42.

Rabelais, François, 84.
Radica, 139.
Raffestin, Claude, 69 e n, 75n.
Ramesh, Randeep, 74n.
Ratzel, Friedrich, 75n, 145.
Raynal, 153.
Reale accademia di medicina (Madrid), 151.
Regno Unito, 73n; *si veda anche* Gran Bretagna.
Reinhold, Johann, 153.
Relph, Edward, 36 e n.
Remotti, Francesco, 22 e n, 57n.
Renan, Ernest, 12, 13n.
Rendich, Franco, 67n.
Repubblica delle Maldive, 74 e n.
Repubblica Democratica Araba dei Sahrawi, 78.
Repubblica italiana, 74n.
Rice University, 71n.
Riegl, Alois, 106 e n.
Rimbaud, Arthur, 11, 14, 47, 48.
Ritter, Carl, 146.
Roma, 29, 106n.
Roosevelt, Theodore, 71 e n.
Rossi, Massimo, 7, 9, 35n, 64n.
Rossmann, Karl, 47.
Rouen, 88.
Rowlands, Michael, 100n.
Rozier, Jean-Baptiste François, abate, 153.
Rushdie, Salman, 143, 144n.

Sabatini, Francesco, 58n.
Said, Edward, 49 e n, 62 e n, 90 e n, 91 e n, 137n.
Salmond, Alex, 73n.
Salomè, 91.
San Antonio, 103 e n.
Santayana, George, 47 e n.
Saouma-Forero, Galia, 102n.
Sardanapalo, 91.
Sassen, Saskia, 27n.
Scarpelli, Lidia, 30n.
Schengen, 78.
Scozia, 73 e n, 111.
Scraton, Paul, 27n.
Segalen, Victor, 47, 83 e n, 85, 93 e n, 94 e n.
Seguier, Jean-François, 153.
Senofonte, 147.
Sereno, Paola, 56n.
Seychelles, isole, 111.
Shakespeare, William, 134 e n.
Sheller, Mimi, 120n.
Siberia, 71.
Sloane, Henry, 152.
Sloterdijk, Peter, 137 e n, 140n, 141n.
Smith, Linda Tuhiwai, 137n.
Società geografica italiana, 33.
Société d'histoire naturelle, 151.
Société des observateurs de l'homme, 151.
Société Linnéenne, 151.
Society for Promoting Natural History, 151.
Society of Entomologist of London, 151.
Sofocle, 77n.
Solander, Daniel-Charles, 153.
Somalia, 76.
Southampton, 59.
Spagna, 17, 19, 151, 152.
Spallanzani, Lazzaro, 154.
Sparmann, Anders, 149 e n.
Sri Lanka, 74.
St. Thomas, isola, 59.
Stancanelli, Elena, 25 e n.
Staszak, Jean-François, 28n, 35 e n.
Stati Uniti, 15, 21, 65n, 78 e n, 155.
Sterling, Rod, 65n.
Sterne, Laurence, 42 e n, 45 e n.
Stevens, George, 70.
Stevenson, Robert Louis, 47.
Stolcke, Verena, 18 e n, 19n.
Stone, Julia, 27n.
Sudafrica, 115.
Suez, Canale di, 93.
Sulawesi, isola di, 127.
Surdich, Francesco, 7, 9, 44n, 87 e n, 88n.
Susan Constant, 71.
Sydney, 59.

Tacito, 86.
Tagliavini, Annamaria, 151n, 152n.
Taguieff, Pierre-André, 21 e n.
Talete, 147.
Targioni Tozzetti, Giovanni, 154.
Taylor, Charles, 79n.
Tebe, 77n.
Terra Santa, 44, 87, 91.
Texas, 71n, 103.
Texcoco, 147.
Thailandia, 117.
Tijuana, 78.
Timbuctù, 99, 107.
Tirteo, 76n, 77.
Todorov, Tzvetan, 43 e n, 44, 49 e n, 84 e n, 86 e n, 89 e n, 92n, 123 e n, 135n, 137 e n, 147n.
Togo, 76.
Tolomeo, 56.
Toscana, 154.
Touraine, Alain, 79 e n.
Tournefort, Joseph-Pitton de, 152.
Traversi, Carlo, 56n.
Troia, 41, 134.
Tucidide, 147.
Turner, Frederik Jackson, 71 e n.

Uganda, 12.
Ulisse, *si veda* Odisseo.
UNESCO, United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 99 e n, 100, 101n, 102 e n, 104, 105 e n, 107-109.
Unione Europea, 73.
Università di Genova, 7.
Università di Parma, 7.
Università di Torino, 7.
Università di Uppsala, 150.
University of Chicago Press, 54.
Urbain, Jean-Didier, 42n, 114n, 115n, 117n, 118n, 121n.
Urry, John, 117n, 119n, 120n, 124n.
Usbek, 17.

Valencia, 101n.
Vallisnieri, Antonio, 154.
Valona, 68.
Van Gogh, Vincent, 92.
Vecco, Marilena, 103n.
Veneto, 73 e n, 74n.
Venezia, 55, 105 e n, 111.
Venezuela, 155.
Ventimiglia, 78n.
Versailles, 150.
Veschambre, Vincent, 67n.
Vespucci, Amerigo, 87.
Vicino Oriente, 152.
Virey, Julien-Joseph, 151.
Virginia, 71.
Vittoria, regina, 63.
Volney, Constantin François de, 151.
Volta, Alessandro, 154.
Voronež, 47.

Warburg, Aby, 57n.
Washington Redskins, 23.
Westfalia, 74.
Whittaker, C.R., 77 e n.
Williams, Stephen, 116n.
Wolf, Eric, 20 e n.
Woodward, David, 54 e n.

Yorick, 42.
Young, Iris Marion, 79 e n, 80 e n.
Yvain, 42.

Zero Branco, 7.
Zimbabwe, 102.
Zinnemann, Fred, 70.

Finito di stampare nel mese di maggio 2018
da Grafiche Antiga spa, Crocetta del Montello (TV),
in 2.000 copie
su carta Freelife Cento Extra White, g 100 (interno),
Cottage Ivory, g 320 (copertina),
per conto di Fondazione Benetton Studi Ricerche.

La parola "diversità" è oggi assurta al ruolo di concetto-chiave della contemporaneità. Declinata in diverse accezioni (sociale, culturale, economica, linguistica ecc.), necessariamente protagonista nel dibattito pubblico, impugnata con energia nel discorso politico, "diversità" è un termine che necessita di attente e approfondite riflessioni.
Questo volume collettivo propone, a partire da punti di vista radicati nelle scienze sociali e nelle discipline umanistiche, un lessico ragionato composto da undici lemmi che rientrano, a vario titolo, nel reame semantico della diversità.
Un invito a dedicare tempo all'approfondimento di un concetto, ad aprirsi a una varietà di rimandi storici e ad accogliere una necessaria pluralità di sguardi interpretativi.

Marco Aime insegna "Antropologia culturale" all'Università degli Studi di Genova. Con Davide Papotti ha pubblicato *L'altro e l'altrove. Antropologia, geografia e turismo* (Einaudi, Torino 2012).

Davide Papotti insegna "Geografia culturale" e "Geografie letterarie" all'Università degli Studi di Parma. Con Marco Aime ha pubblicato *L'altro e l'altrove. Antropologia, geografia e turismo* (Einaudi, Torino 2012).

ISBN 978-88-8435-025-1
9 788884 350251
€ 12,00