

L'equivoco dello *Spatial Turn*

Alberto M. Sobrero*

Parole chiave: *spazio, Certeau, Appadurai*

1. Premessa

Come fino a ieri, le pratiche significanti, che concernono le esecuzioni della lingua, sono state prese in considerazione dopo i sistemi linguistici, le pratiche spazializzanti richiamano l'attenzione dopo che si sono esaminati i codici e le tassonomie dell'ordine spaziale. [...] È spazio l'effetto prodotto dalle operazioni che l'orientano, lo circostanziano, lo temporalizzano e lo fanno funzionare come unità polivalente di programmi conflittuali o di prossimità contrattuali. Lo spazio sarebbe rispetto al luogo, ciò che diventa la parola quando è parlata.

(Michel de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, 1990, trad. it. pp. 175-176)

Certeau non parla mai di *spatial turn*. I capitoli centrali de *L'invenzione del quotidiano* (parte terza: *Camminare per la città, Lo spazio come racconto*), da cui questa citazione è tratta, sono centrati piuttosto intorno all'antinomia fra le tassonomie dell'ordine spaziale, lo spazio come insieme, ordine o disordine, dei luoghi, e il luogo come pratica significante, come «elemento distribuito entro rapporti di coesistenza», come luogo fra i luoghi dello spazio. Una definizione ovvia, ma meno ovvia di quanto appaia, perché non è raro che per spazio si sia inteso lo “spazio geometrico” e per luogo il “luogo vissuto”; non è raro che si sia inteso che l'uno sta all'altro come l'astratto al concreto, come il vuoto al pieno. Certeau ci dice invece che lo spazio come «unità polivalente di luoghi» è sempre “vissuto” (benché spesso lo si sia negato) e il luogo può sempre essere percepito come “geometrico”, come non-luogo, si direbbe oggi, come estraneo alle «prossimità conflittuali o contrattuali» dello spazio.

In termini ancora più chiari, Certeau ci sta dicendo che non esistono né lo “spazio geometrico” di Cartesio, né i “non luoghi” di Marc Augé, o, per lo meno che rischiamo di confondere i prodotti della storia delle idee con delle proprietà naturali delle cose.

E – osservazione altrettanto importante – Certeau parla di un'antinomia tra lo spazio come «unità delle pratiche», e il luogo, come «luogo praticato»: non una semplice contrapposizione, né un semplice paradosso, ma un paradosso antinomico, una figura retorica che prevede, senza possibilità di scampo, la *compresenza contraddittoria* di ambedue i termini e che, come per tutti i paradossi, non potrà essere risolta se non muovendosi lungo i confini, e aggirando di volta in volta gli ostacoli.

* Roma, Sapienza Università di, Italia.

È bene insistere su questo punto perché parlare di “rapporto antinomico” piuttosto che di “svolta”, permette di evitare gli equivoci che spesso si accompagnano all’immagine dello *spatial turn*, e di evidenziare come sia sempre necessario fare i conti con ambedue i termini, zizzagando attraverso il loro reciproco richiamarsi e negarsi.

Si scende dall’ultimo livello del grattacielo, dove si è disegnata la mappa, ma da dove è impossibile sentire (pienamente) la voce dell’altro, cogliere la sua corporalità, la sua eroticità (il piacere di vivere) e si comincia a percorrere la strada, che dall’alto non si vedeva: «luoghi praticati» che sembravano abbandonati, gli svincoli, le barriere, i passaggi secondari. Ma colui che cammina nella città non può che raccontare la sua verità; il suo sistema spaziale è ora confuso, legato al luogo presente, a un percorso discontinuo: non lo illude più la bella armonia dell’unità del paesaggio. La novità più rilevante è, tuttavia, un’altra. La presa d’atto dell’insufficienza del proprio sistema di segni, gli ha posto un problema antico di logica: si è ritrovato nella *folla*, in un luogo, parte di quell’insieme che deve attraversare. Per narrare la città bisogna allora tornare a riconquistare un punto di vista esterno, ripensare il luogo come parte dell’insieme.

Le metafore “geografiche” di Certeau riguardano lo spazio urbano: l’antinomia fra una visione della città “dall’alto” e una visione “dal basso”; ma è una metafora che anche in Certeau richiama subito l’antinomia fra descrivere la vita e viverla, fra la scrittura e la vita, fra il piano delle parole e il piano delle cose, e, sarà da aggiungere, fra noi e l’altro, fra l’io e l’altro.

È il paradosso del mentitore che perseguita da sempre ogni approccio aristotelico alla conoscenza: il destino paradossale – dirà più tardi Gregory Bateson – di rimettere insieme i due termini (*Mente e Natura*) dopo averli separati.

Ben prima che il Rinascimento concepisse lo spazio come spazio geometrico, ben prima che prevalessse l’idea rinascimentale di spazio come estensione omogenea, vuota, e riconducibile a una stessa unità di misura (*stádion*), attraversare il confine fra il luogo e lo spazio dei luoghi, oltrepassare la genealogia del proprio abitare, è stato il primo e obbligato presupposto per fuoriuscire dalla natura. Un atto obbligato, ma non privo di rischi. Come Lévi-Strauss ci ha insegnato, quanto più bisogna costruire il proprio luogo monogamico, tanto più bisogna rispettare la legge dell’esogamia. Il problema sono le regole di confine.

Il discorso si colloca sempre, allora, nel movimento *entre les deux*, nell’incessante trasformarsi dei luoghi in spazi o degli spazi in luoghi, nell’incontro e nel riconoscimento dell’altro; ma è sempre un discorso in divenire ed è la percezione dell’inevitabile incompletezza di questo movimento che rende manifesta la debolezza di una nozione univoca di “svolta”.

2. *Ethical Turn*

2.1. *Mappe* – La storia è più intricata di quanto il termine “svolta” (che si tratti di *linguistic*, di *cultural*, o di *spatial turn*) lasci intendere. Parlare in

termini di rapporto antinomico (di compresenza contraddittoria) piuttosto che di svolta, permette di ricostruire momenti di una storia lunga, che nella stessa produzione di teorie, di mappe e scritture monografiche (le mappe degli antropologi; d'ora in poi dove si scrive dell'una si può pensare anche all'altra), è stata costretta a scoprire alterità che non aveva visto, a camminare lungo confini incerti, a riconoscere i limiti della propria presa sul reale.

Nessuna ricerca teorica dopo Kant ha potuto esimersi, più o meno apertamente, dall'esplicitare il proprio rapporto con questa attività senza discorso, con l'immenso residuo "costituito" da tutta quella parte dell'esperienza che non è stata simbolizzata e sussunta nel linguaggio (Certeau, 1990, *cit.*, p. 105).

È una vicenda che gli studiosi di storia della geografia ben conoscono. Una vicenda che nella storia moderna inizia quando Cartesio (*Des-Cartes*, appunto) inaugura la corsa al *metodo*, alle regole, alle norme, quando dalle carte geografiche cominciano a sparire i luoghi del mito, le figure eterogenee della tradizione, i tracciati del potere religioso, e quando lo spazio laicizzato assume progressivamente configurazione geometrica.

Nelle topografie del medioevo cristiano le mappe avevano la direzione e la forma della storia biblica, e per l'uomo comune lo spazio era un insieme di luoghi abitati, selvatici, sacri, misteriosi, eterogenei, governati da leggi che cercavano nei segni celesti una loro logica. Per dirla in estrema sintesi, solo alla fine del XV secolo lo "spazio" comincia a diventare, come il denaro, equivalente generale, misura di ogni valore. Le carte del Nuovo Mondo saranno ancora arabescate da figure mitiche, ma le carte del nostro mondo seguiranno sempre più la logica geometrica delle proiezioni ortogonali e delle riduzioni in scala. Per la prima volta la città, il luogo dell'abitare per eccellenza, sarà vista nella sua totalità, a volo d'uccello, dipinta da un immaginario punto esterno, da una collina, da un'altura indeterminata. È la svolta cartografica che caratterizza tutta la modernità e che avrà presto nelle mappe del colonialismo, i suoi momenti più significativi. Come più volte ha scritto John Brian Harley, uno dei primi geografi a sentire con più forza la violenza implicita nella costruzione delle mappe, la cartografia è stata nei secoli uno dei più potenti strumenti per forgiare e giustificare imperi.

Grandi aree delle nuove terre saranno spazi vuoti da occupare: spazi proiettati su carte geografiche spesso "mute", segnate solo da fiumi e catene di monti. Attraverso il passaggio dai grandi mappamondi al sistema delle carte, lo spazio può dilatarsi, ma è uno spazio interrotto da vuoti senza storia. Il brano di Conrad (*Heart of Darkness*, 1899) è stato tante volte ricordato, ma ricordiamolo ancora:

Ora, da ragazzino avevo una grande passione per le carte geografiche. Stavo ore a contemplare il Sud America, o l'Africa, o l'Australia, sognando perdutamente tutte le glorie delle esplorazioni. Allora

c'erano molti spazi in bianco (*blank spaces*) sulla terra, e quando ne vedevo uno che sulla carta mi sembrava particolarmente invitante (ma lo sembravano tutti) ci puntavo sopra il dito e dicevo: da grande andrò qui.

2.2. *Monografie* – L'antropologia segue un percorso analogo. Sono notissime le letture che Certeau offre di due famosi saggi di fondazione dell'etnologia, i suoi commenti all'opera di Jean de Leiris (1578) e di Joseph-François Lafitau (1724), ambedue una sorta di «scena prima nella costruzione del discorso etnologico» (Certeau, 2005, p. 32). Nell'uno e nell'altro prende forma quel che sarà il modello della futura ideologia coloniale: costringere l'altro nel proprio tempo e spazio storico. Per dirla con Certeau, la scrittura dell'altro diventa scrittura sull'altro. Il discorso antropologico si costruisce su un processo di occultamento dell'altro. Alla scoperta dell'altro deve seguire la sua conquista e, al tempo stesso, la produzione delle condizioni e dello spazio ideologico per la conquista: lo svuotamento dello spazio, la distruzione, reale o metaforica, dei suoi luoghi, delle sue tradizioni; o, dove ciò sia impossibile, l'esclusione di quei luoghi da qualsiasi storia umanamente sensata. Nel frontespizio dell'opera di Lafitau (*Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*) in alto a sinistra sono ritratti il paradiso e il paradiso terrestre, come punto esterno dal quale poter osservare il mondo e giudicarne la storia, e in basso a destra, i resti infranti degli idoli e dei falsi testi, frammenti di un mondo inferiore. «Così i giochi sono fatti. La muta istanza delle pratiche è storicamente circoscritta» (Certeau 1990, p. 113).

Alle carte di navigazione dei conquistatori corrispondono i questionari degli etnologi, i catechismi dei missionari, i regolamenti degli amministratori coloniali, e molto presto, anche in Europa le regole dei luoghi di contenzione, le regole della psichiatria e della sessualità. Ogni campo avrà procedure e percorsi segnati sulle proprie mappe.

Eppure l'altro ci affascina, ci attrae nella sua diversità. Nell'immagine con cui Certeau apre *La scrittura della storia* (allegoria disegnata da Jan Van de Straet per un volume dell'*Histoire universelle des explorations*, 1619) davanti ad Amerigo Vespucci, lo scopritore che arriva dal mare, in piedi, vestito, corazzato, crociato, sta l'America, una donna nuda che da un'amaca eroticamente gli tende una mano per accoglierlo. «Dopo un attimo di stupore il conquistatore si appresta a *scrivere* il corpo dell'altro e a tracciarvi la *propria storia*. Ne farà il corpo istoriato – il blasone – dei suoi lavori e dei suoi fantasmi. Sarà l'America "latina"» (Certeau, 1975, p. 1).

I secoli diciotto e diciannove, come è stato detto molte volte, sono per eccellenza secoli sedotti, dominati dalla categoria del tempo, dal senso della storia e del progresso. Non c'è atto della scienza, della filosofia, della politica, dell'arte stessa, che non sia inteso come un passo avanti, la tappa di un percorso senza fine. Per la geografia, come per l'antropologia sono i secoli della definitiva esplorazione e conquista. La stessa nozione di "modernità" assume allora la sua piena connotazione: non solo è adesione al

tempo presente, ma principalmente è affrancarsi dal passato e aprirsi al tempo futuro, disprezzo per l'uno e fede nell'altro. Lo spazio non è altro che lo sfondo, il teatro vuoto sul quale si combattono battaglie di posizione. Ma già negli ultimi due decenni dell'Ottocento il tempo della modernità comincia a ripiegarsi su se stesso.

È una storia troppo nota perché valga la pena accennarvi ed è una storia che nel secondo dopoguerra in pochi anni produrrà libri come *Mondo magico*, *Paura della libertà*, *Cristo si è fermato ad Eboli*, *Ragazzi di vita*, *Se questo è un uomo*, libri dell'"anno zero", libri che cancellano le illusioni del tempo e parlano di spazi dove il tempo-progresso è stato negato, o dove non è mai arrivato: mondi primitivi, il nostro meridione, le borgate pasoliniane e su tutto i campi di sterminio.

In tutte le discipline, in un medesimo, breve periodo, tra la fine degli anni Sessanta e il decennio successivo, assistiamo a un doppio ribaltamento. Non solo nelle nostre discipline alla centralità della categoria tempo si affianca la centralità dello spazio, ma, come coglie bene il geografo Edward Soja, il nuovo interesse per lo spazio è da subito anche interesse per la spazialità della vita umana, per una spazialità non più (o non solo) intesa come dimensione astratta, ma come interazione vissuta fra luoghi concreti dell'abitare.

Questo processo di produzione della spazialità o del "fare geografia" comincia con il corpo, attraverso la costruzione e la dimostrazione del sé, il soggetto umano, come entità spaziale distinta coinvolta in una relazione complessa con ciò che ci circonda (Soja, 2007, p. 37).

Non solo da una prospettiva prevalentemente temporale si passa a una prospettiva prevalentemente spaziale, ma dalla "mappa", dall'approccio nomotetico e generalizzante della mappa (e della monografia), si passa a impostazioni di tipo idiografico, a una nuova attenzione per i luoghi, il particolare, il quotidiano, l'individuale, la *parole*. I linguisti parlano di linguistica del testo e della conversazione; i sociologi guardano ai limiti delle generalizzazioni e spostano la propria attenzione verso la ricerca qualitativa, mettono da parte i questionari e lavorano con i *focus groups*, con le storie di vita; i geografi riscoprono la densità dei "luoghi", cominciano a progettare mappe locative, mappe "impure", partecipative. Gli architetti tornano a leggere la famosa conferenza del 1951 di Heidegger, a interrogarsi sul senso dell'abitare, prima che sulle tecniche del costruire (Sobrero, 2011). Gli antropologi cominciano a rileggere i propri diari, e teorizzano la cultura come un testo scritto dai nativi, che l'antropologo si sforza di interpretare. In tutte le discipline le certezze della scienza lasciano il posto a verità parziali.

I riferimenti primi sono canonici: *The linguistic turn* di Richard Rorty, (1967); la famosa conferenza *Spazi altri* (1967) di Michel Foucault e *La Production de l'espace* di Henri Lefebvre (1974); *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle* di Pierre Bourdieu (1972); i saggi che confluiranno in *The Interpretation of Cultures* di Clifford

Geertz (1973), *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* di Hayden White (1973).

Perché proprio in quella manciata di anni? Quel che tra gli anni Sessanta e il decennio successivo determina la riscoperta della pratica, non è la crisi in sé delle grandi teorie, quanto il senso vivo di quelle crisi, la fine, consapevole o meno, delle illusioni su un possibile altro modello di sviluppo e, per altro verso, il dilagare in Occidente di un modello sociale fondato sul consumismo, sul conformismo, sulla massificazione dell'esistenza. È il progressivo estendersi di una strategia di mercato che rende sempre più difficile superare il senso di spaesamento e di precarietà che si prova in uno spazio sempre più anonimo ed entropizzato.

In chi, come chi scrive, ha studiato negli anni Settanta rimane impressa la sentenza tanto errata e tante volte ripetuta da Baudrillard: «Il territorio non precede più la mappa. D'ora in avanti è la mappa che precede il territorio» (Baudrillard, 1983), ed anzi non la mappa, ma il simulacro di una verità che ci sarà sempre sottratta, o forse di una verità che non esiste. Al contrario, quel che in quegli anni entra in crisi è proprio la mappa, come idea di una possibile riduzione *more geometrico* del territorio, e, per gli antropologi, la monografia, come possibilità di una rappresentazione olistica e totalizzante di un luogo altro.

È la sensazione di non poter più costruire il luogo e il testo del proprio abitare, e, per contro, l'emergere di un nuovo desiderio di singolarità, di quotidianità, di privato. È il ritirarsi di Pasolini nella torre di Chia, il suo tornare al dialetto, il suo rifiuto del mondo, di fronte all'incalzare della "mutazione antropologica", del genocidio perpetrato dalla cultura massificante del consumismo.

Lo *spatial turn* non è solo una svolta ("giravolta") metodologica ed epistemica, nella storia moderna del sapere, ma principalmente è una reazione, è l'emergere con forza in superficie della necessità di trovare un proprio luogo, uno spazio dell'io, la necessità di riconoscersi in un altro che sia un "questo" e un "quello".

Certo se io cerco di "descrivere" l'aspetto terribile di un'intera nuova generazione, che ha subito tutti gli squilibri dovuti a uno sviluppo stupido e atroce, e cerco di "descriverlo" in "questo" giovane, in "questo" operaio, non sono capito: perché al sociologo e al politico di professione non importa personalmente nulla di "questo" giovane, di "questo" operaio. Invece a me personalmente è la sola cosa che importa (Pasolini, 1974, p. 346).

Come dicevo all'inizio non esiste una "mappa geometrica", ma non esiste neanche un luogo che sia un'isola. Ambedue sono invenzioni della storia. «In realtà questo "luogo proprio" (senza figura) resta introvabile nell'uso verbale o pedonale; è solamente la finzione prodotta da un uso anch'esso particolare, quello, metalinguistico, della scienza che assume la sua singolarità proprio attraverso questa distinzione» (Certeau, 1990, *cit.* p. 155).

Parlare di *spatial turn* (ma anche di *linguistic* o *cultural turn*) sembra allora dire troppo o troppo poco. Sembra dire troppo, perché il rapporto antinomico che quelle “svolte” sottendono è sempre stato presente, più o meno centrale, più o meno laterale, nella storia della conoscenza. Lo spazio è sempre stato pieno di luoghi, e i luoghi sono stati sempre interconnessi nello spazio.

Sembra dire poco perché quel che si riscopre e si mette in discussione in quel momento politico, non è solo la centralità di una diversa prospettiva spaziale, in geografia o in antropologia (o in storia e in psicologia), ma è, appunto, il rapporto fra quel che allora si sarebbe chiamato il “sistema” e la ricerca di un proprio luogo, fra l'ordine dominante dei segni e ordine delle cose, e in ultima analisi, fra scienza e vita (politica).

Più che l'immagine semplificata dello *spatial turn*, è questo genere d'impegno, spesso indicato come l'*ethical turn*, che attraversa, nel bene e nel male, la svolta di quegli anni.

2.3. *Revenance*

Vorrei come prima cosa sottolineare la generalità del problema aperto dal ritorno dell'altro nel discorso che lo interdice [...] Il citato è frammentato, riutilizzato e maneggiato in un testo; vi è alterato. Ma in questa posizione in cui non ha più un suo specifico, esso resta suscettibile di riportare, come in sogno, un'inquietante estraneità: potere surrettizio e alterante del rimosso (Certeau, 1975, p. 260).

Al centro della trattazione di Certeau c'è la nozione di *revenance* (ritornanza), del resistere e del riemergere di quelle alterità, di quei luoghi, di quella parola che i dispositivi della scrittura avevano nascosto.

Non c'è, forse, disciplina che più dell'antropologia abbia inscritto il discorso dell'altro all'interno del proprio sapere, ma, al tempo stesso, non c'è forse disciplina che, episodio dopo episodio, abbia da sempre percepito nei propri discorsi la traccia di una presenza diversa, l'esperienza dell'indicibile, la sensazione di qualcosa impossibile da comprendere.

Proprio nell'immagine di quegli spazi “bianchi” che svuotano di umanità le nuove terre, nella forma di quei confini che tagliano geometricamente i continenti, torna di continuo a emergere la sensazione di una presenza violata, voci di un'alterità che la scienza delle mappe e delle monografie credeva possibile negare. Ritorna quel che si credeva rimosso. È il senso di mistero che accompagna Marlow durante tutto il suo viaggio:

E io l'udii – la sua voce, altre voci tutti quanti loro erano poco più che voci – e la memoria stessa di quel tempo indugia attorno a me, impalpabile, come la vibrazione remota di un immenso brusio di voci, stupito, atroce, sordido, selvaggio, o soltanto meschino, sprovvisto di un senso qualsiasi (*without any kind of sense*) [...] Voci, voci, voci.... Persino quella ragazza che non vuole sapere.

Si potrebbe fare la storia della *part maudite*, dell'antropologia (come, forse, della geografia), la storia dei suoi non detti, delle sue imposture, di come ai dispositivi di inclusione delle voci e dei "luoghi" dell'altro, si accompagni sempre, in diversi modi, la sensazione di quel che manca, l'inquietudine per quel che si è negato, che si è nascosto, o non si è saputo vedere. A cominciare proprio dai padri fondatori, da James George Frazer (1854-1941) della cui ambiguità si accorse Wittgenstein, che, dopo aver maltrattato *The Golden Bough*, concludeva: «E così il coro accenna a una *legge segreta* – ecco come viene voglia di commentare la raccolta dei dati di Frazer» (Wittgenstein, 1967, 1975).

Sul terreno antropologico sono stati Clifford Geertz e James Clifford, più di altri, a mettere in evidenza le tattiche retoriche attraverso le quali, di volta in volta, si è tentato di non dire dicendo, di aggirare il paradosso fra l'esperienza e la scrittura, fra il *to be there* e il *to be here* (Geertz, 1988). A volte, come nel caso della Ruth Benedict, si è usata la tattica della *Lettera rubata*, si è reso il luogo altro tanto normale da farlo passare inosservato. Altre volte, come nel caso di Evans-Pritchard, si è resa la monografia così coesa, da non lasciare spazio ad alcun dubbio. Diverso è il caso dei molti antropologi che hanno tenuto un diario "segreto" del proprio rapporto con i luoghi nei quali per un certo periodo sono vissuti, o che a posteriori hanno pubblicato, in forma di romanzo o di poesia, il resoconto di quella parte della ricerca che la scrittura ufficiale non poteva accettare.

Spesso, tuttavia, ogni retorica è sembrata inutile. Più si vive con l'altro, più è difficile parlare dell'altro, come più si entra in un territorio più è difficile cartografarlo. Scrivere una monografia può sembrare tanto straniante, quanto ritrovare su una carta i luoghi della propria infanzia.

Non sono pochi gli antropologi che hanno rinunciato a scrivere o hanno sentito lontana dalla verità ogni possibile riduzione monografica. C'è un racconto breve di Louis Borges, *L'etnografo* (nella raccolta *Elogio dell'ombra*, 1969) nel quale Borges riporta la storia di un giovane antropologo («Si chiamava Fred Murdock, credo») che dopo una lunga permanenza fra certe tribù dell'Ovest, tornato all'università si rifiuta di scrivere la tesi. «La lega un giuramento? [...] Forse l'idioma inglese non basta?», chiese il professore. «No, non si tratta di questo. Ora che possiedo il segreto potrei enunciarlo in cento modi diversi e anche contraddittori. Non so come dirle che il segreto è prezioso e che ora la scienza, la nostra scienza, mi sembra nient'altro che futile».

È difficile dire quale sia l'antropologo conosciuto da Borges («Il fatto mi è stato raccontato nel Texas, ma era avvenuto in un altro Stato»); ma la storia è molto simile a quella di un antropologo Jaime de Angulo (1887-1950) che Borges dovette conoscere in Messico, probabilmente nella casa dello scrittore inglese David H. Lawrence. Era alunno di Alfred Kroeber e dal 1913 al 1950 visse per lunghi periodi con gli indiani Pit River della California: probabilmente troppo a lungo per tornare a raccontare.

Le parole che avevo letto nei libri di antropologia erano esempi aridi, senza vita. [...] Sono stato fra gli indiani della California con l'usuale bagaglio di teorie scientifiche tratte dai libri: presto appresi a disfare tutto questo bagaglio, a smettere di usare gli appunti, e semplicemente appresi a vivere con loro. Vivendo con loro [...] presto mi accorgevo di cadere nella loro lingua e anche nella loro maniera di pensare. [...] Subito dopo pensavo: io sono un bianco e uno scienziato. [...] Mi domandavo se per caso non stessi cadendo all'indietro verso la mia infanzia (1953, p. 18 ss).

Pensare e sognare come loro: un ritorno all'infanzia, sentirsi parte di un altro luogo; inseguire il segreto prezioso, che si può «enunciare in cento modi diversi e anche contraddittori». È allora che molti antropologi sentono l'inadeguatezza della monografia, l'insufficienza di procedere per le linee geometriche. È in questo momento che le scritture si contendono il terreno e molti antropologi confessano di pensarla non troppo diversamente da come la pensava Rodney Needham (1972, p. 70).

Se noi vogliamo un quadro più veritiero di cosa pensano gli uomini, di come si rapportano nella loro quotidiana comunicazione, ci dobbiamo rivolgere non agli etnografi, ma agli artisti come Cekhov, Samuel Beckett e Harold Pinter. Ciò non è così ovvio ed è conseguenza, penso, dello stile intellettualistico degli antropologi: ciò accade proprio in concomitanza con la decisiva tendenza a negare alcune caratteristiche dell'uomo, e in particolare l'instabilità, la fantasia, l'inconsequenzialità, e l'immaginazione.

2.4. *Una teoria della pratica* – La critica degli antropologi alla *ragione monografica* (utilizziamo l'espressione di Franco Farinelli), dentro la quale si accomoda la nozione di cultura, accompagna sottotraccia tutta la storia della nostra disciplina. Ma i selvaggi erano troppo lontani perché se ne sentissero le voci; il loro spazio poteva essere facilmente reso geometrico e silenzioso. Bisogna aspettare l'antropologia urbana perché dall'alto si percepisca un qualche stridio dei luoghi. Penso non tanto agli esponenti della Scuola di Chicago, quanto ai molti studi che, più o meno direttamente, si richiamano al lavoro di Kevin Lynch, *The Image of the City* (1960), e, principalmente a quell'indirizzo che prese il nome di *interrectional approach*, e che, negli anni Ottanta, divenne il paradigma dominante dell'antropologia urbana (Sobrero, 1992).

L'idea di fondo era che nozioni come cultura, comunità, potessero andare bene per società semplici, per modelli di società "chiuse", ma non si adattassero allo studio delle società "aperte" e complesse. Proprio richiamandosi alla geografia umana, Anthony Leeds, principale referente dell'*interrectional approach*, e presidente negli anni Ottanta della *Society for Urban Anthropology*, proponeva di liberarsi decisamente del termine cultura sostituendolo con il termine *locality*.

Il termine *locality* può essere inteso in una prima accezione nel senso più generico con cui solitamente è utilizzato nella geografia umana: la *locality* è in questo caso un luogo caratterizzato da una più o meno stabile presenza umana e, nel caso, la presenza umana sia stabile, da insediamenti abitativi circondati da spazi vuoti o non utilizzati.

Per *locality* si intendeva un “luogo di interazione” (*localities as loci of interaction*), reciprocità, scambi che in alcuni casi possono essere consapevolmente costruiti, ma in altri casi possono essere impersonali, secondari, occasionali. La *locality* poteva essere un quartiere, un condominio, un parco, un palazzo occupato, ma anche un mercato rionale, un luogo, in altri termini uno spazio dove per un periodo più o meno lungo si desse una comunanza di valori e di intenti.

Era un passo avanti, ma solo un primo passo. Nelle ultime tre decadi il quadro cambia decisamente, sia in chiave teorica che politica. In chiave teorica, la nozione olistica di cultura si dimostra debole non solo per la nostra società, ma anche per le società più semplici. In chiave politica si rende evidente come nella stessa nozione generalizzante di cultura fosse implicito un dispositivo che occultava la voce dell'altro. Come spesso accade, si era conformato l'oggetto di studio sulla base del modello cognitivo utilizzato per studiarlo, e non inversamente. È inutile entrare nei particolari: in tutti i casi i presupposti della “svolta” sono maturati in Europa, hanno preso corpo oltre oceano e, questo sì, sono tornati nelle nostre aule in tempi diversi per le diverse discipline.

Per ogni disciplina il compito è stato analogo: scendere dal grattacielo e ritrovarsi fra la folla. È quel che negli ultimi decenni in direzioni analoghe hanno fatto l'antropologia e la geografia cercando di ripensare il ruolo dell'antropologo o del geografo come autore e di restituire nello spazio del testo, di una *monografia* o di una *mappa*, attraverso la dialogicità, la riflessività, la partecipazione, la voce e il luogo dell'altro. Un obiettivo che ha aperto la strada a nuove collaborazioni disciplinari, e ha permesso di mettere insieme metodi e strumenti come *locality*, *mental map*, *map biography*, etc.

C'è, comunque, un ultimo possibile equivoco che a volte accompagna la nozione di *spatial turn*. Riscoprire l'altro, il particolare, il luogo, non può voler dire rinunciare, come da più parti inteso, a un qualche ordine del discorso. L'illusione etnografica, ridurre (parlo da antropologo) l'antropologia a etnografia, a raccolta di tutte le voci altrui, è tanto più deleteria dell'illusione scienziata. Tanto illusoria quanto quel *Rigore della scienza* geografica di cui narrava Borges (in *L'Artefice*, 1960):

[...] i Collegi dei Cartografi eressero una mappa dell'Impero che eguagliava in grandezza l'Impero. [...] Meno dediti allo studio della Cartografia, le Generazioni Successive compresero che quella vasta Mappa era Inutile e non senza empietà l'abbandonarono alle Inclemenze del Sole e degli Inverni. Nei deserti dell'Ovest rimangono lacere Rovine della Mappa, abitate da Animali e Mendicchi: in tutto il paese non è altra reliquia delle Discipline Geografiche.

È il rischio che a volte corrono alcune prospettive post-moderne, la tentazione di sospendere ogni ordine del discorso, di chiudersi nel particolare, di rinunciare alla mappa, per sottrarsi all'egemonia storico-culturale del momento. Conoscere sarà sempre operare per categorie, costruire insieme, operare per somiglianze e differenze. Il problema è non confondere l'ordine delle idee con quello delle cose.

Come lascia ben intendere il titolo stesso del libro forse più noto di Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, 1972, si tratta di trovare una *Teoria della pratica*, una teoria che renda ragione del frammento, del singolare, dell'agire tattico, e che, com'è compito di ogni teoria, sia in grado di rappresentare tutto ciò. Questa è, del resto, l'ipotesi di fondo de *L'invenzione del quotidiano*:

Si può supporre che queste operazioni multiformi e frammentarie, relative a occasioni e dettagli, insinuate e nascoste negli apparati di cui costituiscono i modi d'uso e dunque sprovviste di ideologie e istituzioni proprie, obbediscano a regole. In altri termini deve esserci una logica di queste pratiche (Certeau, 1990, p. 10).

Questo è il passaggio più difficile: non rinunciare alla mappa, alla monografia, ma pensare a una *teoria della pratica*, che renda possibile intendere i luoghi come spazi e gli spazi come luoghi.

3. *Modernità in polvere*

3.1. *Produce località* – Prima di cercare una risposta in Certeau facciamo una breve parentesi, complichiamoci un po' la vita, non per autolesionismo intellettuale, ma perché se si parla di spazio, come «unità polivalente di luoghi», la vita si è davvero complicata. Lo abbiamo detto più volte, i luoghi non hanno mai costituito dei mondi semplici, e meno che mai indipendenti; ma mai come oggi ogni luogo si presenta ibrido, fuggevole, mai come oggi ogni genealogia storica dei sistemi culturali sembra venire meno, e con essa ogni ordine possibile: noi/altri, originario/straniero, abitare/migrare etc. La ragione culturale, causa ed effetto del colonialismo, è decisamente patrimonio del secolo passato e non meraviglia che le bordate finali alla sua sostenibilità siano arrivate principalmente da autori che, come il palestinese Edward Said o gli indiani Homi Bhabha e Arjun Appadurai, sono espressione dell'incontro e dell'ibridazione fra spazi culturali tanto diversi.

In particolare vorrei accennare (solo accennare) all'opera principale di Appadurai (che per ragioni cronologiche Certeau non poteva aver letto) e in particolare vorrei accennare a due aspetti di *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (due aspetti con i quali credo Certeau si sarebbe confrontato positivamente): a) la necessità di ripensare il rapporto fra globale e locale; b) il ruolo culturale attribuito all'immaginazione (Appadurai rifiuta il sostantivo "cultura", ma utilizza l'aggettivo nella sua forma non definitiva). Possiamo osservare, per altro verso, che Appadurai legge Certeau (ancora in bozze) e trova conferma alle sue tesi (Appadurai, 1996, p. 238).

Cominciamo dal primo punto. Negli anni Ottanta, in *The social life of Things*, Appadurai aveva cominciato a valutare gli effetti e l'intensità del processo di ibridazione delle culture e dei luoghi, studiando come la circolazione internazionale delle merci, portasse incorporati in sé desideri, miti, immagini di molti possibili mondi, come i "beni migranti" stessero modificando sia le culture di provenienza che quelle d'arrivo, e come questo movimento di frantumazione delle vecchie unità culturali e di creazione di nuovi spazi, si scontrasse con contesti politici per lo più interessati a un controllo rigido dei confini. È, del resto, una vicenda di cui si conoscono bene gli esiti; sono i presupposti dell'89.

Dieci anni dopo (1996) Appadurai può scrivere *Modernity at Large*. Lo scenario è cambiato: le idee non hanno bisogno di veicoli materiali; le immagini, i desideri, le aspirazioni, ormai si muovono nello spazio reale della diaspora e nello spazio virtuale della "rete", e non bisogna essere profeti per prevedere l'andamento dei due flussi.

La teoria implicita in questo libro identifica nella comunicazione di massa e nella migrazione i suoi due principali e interconnessi elementi diacritici, e studia il loro effetto combinato sull'opera dell'*immaginazione* in quanto tratto costitutivo della soggettività moderna (Appadurai, 1996, p. 16).

Non è detto, tuttavia, che i processi di globalizzazione debbano produrre una società globale. L'idea che la globalizzazione debba produrre una cultura, un pensiero unico, una sorta di nostrana città di Trantor, fa parte più della fantascienza che della realtà:

può darsi benissimo che l'ordine postnazionale che sta emergendo si riveli essere non tanto un sistema di elementi omogenei (così come nell'attuale sistema degli stati nazionali) ma piuttosto un sistema basato su relazioni tra elementi eterogenei, movimenti sociali, gruppi di pressione, corpi professionali, organizzazioni non governative [...] (Appadurai, 1996, p. 41).

Anzi, a guardare bene, l'idea di un esito "globale" della globalizzazione (la fine della storia e tutto quel che ne deriva) più che della realtà, è l'ultimo residuo di un concetto essenzialista di "cultura", dell'idea che una cultura dominante possa progressivamente espandersi in uno spazio ancora una volta inteso come sfondo del tutto trascurabile, come una sorta di contenitore naturale, entro cui far ramificare una pianta culturale uniforme.

Le cose non sono andate così nel passato, e non sembrano andare così oggi. Anzi, a rileggere con attenzione i diversi resoconti etnografici ci si rende conto che quel che da sempre garantisce la continuità culturale di un gruppo, qualunque ne sia l'estensione, più che il controllo della forma culturale in sé, è soprattutto il controllo del proprio spazio simbolico e reale; ci si rende conto che lo spazio è stato sempre percepito come un bene

primario e *intrinsecamente* fragile, una condizione che bisogna difendere e continuamente riprodurre.

Il simbolismo spaziale dei riti di passaggio è stato probabilmente sottovalutato [...] Queste società sembrano invece partire dal presupposto che la località sia un bene effimero che va prodotto e mantenuto nella sua materialità tramite un lavoro duro e costante. Ma questa materialità è stata a volte fraintesa dagli antropologi e considerata un fine a sé, un equivoco che ha finito per oscurare le conseguenze meno appariscenti di questo lavoro sulla produzione della località come struttura di sentimento (ivi, p. 234).

L'importante per Appadurai è sottolineare che la produzione e riproduzione di località è *la proprietà costitutiva della vita sociale*, la condizione che rende possibile una comunanza di sentimenti e pratiche, altrimenti aleatoria. *Produrre località*, abitare un territorio, non è un dato, naturale e passivo, ma è sempre stato il primo e fondante atto di quella forma sociale che Appadurai, per non usare il termine ambiguo di cultura, chiama "vicinato", *neighborhood*.

L'immagine essenzialista della cultura, ci ha tratto in inganno, ma sostituito al principio ontologico della cultura il principio, molto meno metafisico, della "località come luogo di interazioni culturali", non è difficile pensare con Appadurai che il processo di globalizzazione sia destinato, più che a ridurre, a moltiplicare i luoghi culturali e a rendere più dense e differenziate le loro interazioni. Ed è quello che in effetti sta accadendo.

Invertire l'ordine di molte indagini antropologiche, riconoscere la costruzione della località come il *prius* dei processi culturali, partire dalla costruzione di località e dai contesti di località più che dalle culture in sé, permette di ripensare la storia dell'antropologia almeno in due direzioni: a) trasformare la storia dell'antropologia da storia spesso mitologica di "unità culturali", a storia concreta delle tecniche di produzione e riproduzione delle località; b) «consentire alla cosiddetta etnografia della modernità di fornire a pieno titolo il proprio contributo all'archivio etnografico in quanto tale, senza bisogno di ritagliarsi uno spazio speciale» (ivi, p. 237).

3.2. *L'immaginazione al potere* – Arriviamo così al secondo contributo offerto da Appadurai: il ruolo culturale dell'*immaginazione* nella formazione dei vicinati e del contesto di vicinati. Anche in questo caso è bene osservare che l'immaginazione ha sempre lavorato ai confini delle costruzioni culturali, come disposizione mentale propria di ogni uomo, e anche in questo caso, solo una concezione totalizzante della cultura, solo un'impuntatura essenzialista, può giustificare la sua marginalizzazione negli studi culturali.

Benedict Anderson nel suo lavoro più noto, *Comunità immaginate. Origini e fortuna del nazionalismo* (1991), chiamò "capitalismo della stampa" il mondo liberato dai vincoli del proprio microlocalismo, il mondo

alfabetizzato in cui si poteva cominciare a sognare e a desiderare esperienze non vissute. «L'anomalia del nazionalismo» non sarebbe mai stata possibile senza la stampa. Il capitalismo aveva bisogno di mercati nazionali, ma la nazione aveva bisogno del "capitalismo della stampa", di un'immaginazione che costruisse e rendesse pubblico il mito delle origini, che ispirasse la nostalgia «per quel che non si aveva mai avuto», la sensazione che il presente non fosse nient'altro che il *risorgimento* di antiche, naturali radici e ragioni comuni.

Un processo *à rebours* che Anderson chiama *primordialismo*, un processo che le grandi unità politiche hanno reso più evidente, ma che in diversa misura, riguarda tutte le comunità. Tutte le comunità si sono narrate, attraverso i propri miti di fondazione, attraverso i propri riti, nei casi più semplici attraverso le proprie leggende. La narrazione sociale si nasconde nella lingua, nei sentimenti, nelle istituzioni, nell'*habitus* locale, in una continua spirale che alterna e autorizza reciprocamente realtà e narrazione, presente e passato. Da sempre (ecco quel che ci sembra strano!) anche le comunità più semplici hanno fatto quello che noi oggi chiamiamo "inventare la tradizione".

«In realtà è immaginata ogni comunità più grande di un villaggio primordiale dove tutti si conoscono (e forse lo è anch'esso). Le comunità devono essere distinte non per la loro falsità/genuinità, ma per lo stile in cui esse sono immaginate» (Anderson, 1991, p. 97).

La storia del primordialismo, la storia di come si sono costruite/immaginate le comunità umane, dalle più semplici, fino ai nazionalismi più recenti, o ai tentativi di costruire/immaginare comunità transnazionali, è ancora da fare. Per gran parte del Novecento il primordialismo è stato in Europa all'origine del più cieco nazionalismo, poi (con poca fortuna) si è andati alla ricerca di tradizioni europee transnazionali.

Negli ultimi vent'anni, però, è successo qualcosa di radicalmente nuovo; il processo a cui assistiamo sembra procedere in senso inverso: non solo il locale, la cultura, così come gli antropologi li avevano descritti, perdono di senso, ma anche gli spazi nazionali e gli stessi spazi transnazionali fanno fatica a costruire/immaginare una propria, comune identità.

Ma la rivoluzione del capitalismo a stampa, e le affinità culturali e i dialoghi che ha suscitato, non sono che pallidi precursori del mondo in cui viviamo [...] Oggi il passato non è più una terra in cui tornare in una semplice politica della memoria, ma è diventato un deposito sincronico di scene culturali, una specie di archivio centrale del tempo, cui fare riferimento come meglio si crede, secondo il film che deve essere girato, la scena da ripetere, o gli ostaggi da liberare (Appadurai, 1996, pp. 47 e 49)

Diciamolo in altri termini: per un verso, l'immaginazione ha perso la forza antica di costruire identità resistenti, e, per altro verso nel "vicinato" convergono, per via reale o virtuale, mondi eterogenei e lontani. I luoghi

dell'abitare sono terribilmente affollati, di persone, di idee, di sensazioni; l'immaginazione di ognuno è destinata a presentarsi come deposito infinito di differenze e possibilità, piuttosto che come un testo genealogicamente ereditato. È all'interno di questi mondi, piccoli o grandi, che l'immaginazione può diventare *campo di pratiche sociali*, «una forma di opera, e una forma di negoziazione tra siti d'azione e campi globalmente definiti di possibilità». L'immaginazione può prendere corpo, tradursi in azione, costituire un'unità, di pensiero e di intenti, più o meno stabile, più o meno uniforme, senza che questo abbia molto a che vedere con il vecchio concetto di cultura.

E le *Comunità immaginate* possono diventare un quartiere, una piazza, un movimento, un paese. In molte aree del mondo è un processo appena accennato, ma in tutti i casi, gli etnografi non possono più pretendere, scendendo dal grattacielo, di trovare qualcosa di elementare e omogeneo, non possono pretendere di vedere meglio la vita passando dalla mappa al terreno. Sempre meno la vita quotidiana può essere letta come un *particolare* della mappa, e sempre più è, piuttosto, una *proiezione* locale della stessa, e una proiezione che in ogni luogo assume, a seconda dell'insieme dei contesti, interni ed esterni, diverse forme e proporzioni. «L'idea di etnicità che propongo pone al suo centro la costruzione cosciente e immaginativa, e la mobilitazione delle differenze» (ivi, p. 30).

L'opera di Appadurai è ovviamente molto più ricca e di quanto qui si accenni, ma mi basta sottolineare questi due suggerimenti: partire dalla costruzione/immaginazione di località e considerare l'immaginazione come fattore centrale della produzione culturale.

3.3. *Il ritorno della pratica* – Un'altra breve osservazione prima di tornare a Certeau. Chi ha letto *Dopo la metropoli* di Edward Soja non fa fatica a riconoscerne i punti in comune con il testo di Appadurai. La somiglianza sta di certo nel paesaggio finale, in quel rovesciamento che proietta la nostra immagine di città «non solo dall'interno verso l'esterno, ma anche dall'esterno verso l'interno, una globalizzazione della *inner city* che riconduce tutte le periferie del mondo al loro centro, riportando quello che un tempo veniva considerato "altrove" alla sua zona simbolica [...]» (Soja, 2007, p. 291). Ma principalmente avvicinerei la nozione di *sinechismo*, con il quale il libro di Soja comincia e finisce, alla nozione appaduriana di *neighborhood*. *Synechism*: lo tradurrei come *convivere*, marcando, come fa Soja, la componente etimologica *oikos*, famiglia, casa, come il bisogno del luogo e dell'altro, una sorta di DNA di qualunque coesistenza umana. È un concetto, che attraversa sottotraccia tutto il testo di Soja, e che riemerge nelle ultime pagine, in polemica con le mappe vuote di Baudrillard; un concetto che, per quanto americanizzato, ci costringerebbe a tornare al tema dell'*abitare*: abitare come entrare in relazione con il mondo, come premessa del costruire.

Per quanto Appadurai come Soja lascino il proprio discorso in sospeso

(Soja, 2007, p. 343), è dalla nozione di *neighborhood* e di *synekism* che bisogna partire.

Il “di più” di Certeau rispetto all’uno e all’altro mi sembra quello di aver cominciato a costruire delle risposte. Dopo avere accennato alla *mise en scène* rinascimentale della mappa e alla sua funzione nella logica dell’espansione coloniale, Certeau si domanda quali ne siano stati e quali ne siano i rapporti con la costruzione della società borghese.

Per questa sua indagine Certeau ha a disposizione due colossi delle scienze umane: Michel Foucault e Pierre Bourdieu. Al di là delle loro differenze e delle differenze interne alle diverse fasi del loro pensiero, il fine dei due grandi *maîtres à penser* è il medesimo; detto in breve: svelare le procedure attraverso le quali la mappa del potere opera nei luoghi sociali, li rende silenziosi e inconsapevolmente complici del proprio disegno.

Anche per Certeau si tratta di osservare i meccanismi del potere, ma non tanto per osservarne la ragnatela sociale, quanto per cogliere quel che al potere sfugge, cosa accade di quelle altre procedure, anch’esse infinitesimali «che non sono state “privilegiate” dalla storia, ma esercitano nondimeno un’attività considerevole fra le maglie delle tecnologie istituzionalizzate» (*cit.* p. 90).

Dall’ultimo piano lo sguardo panottico dell’ideologia ha costruito lo spazio del proprio discorso, ma qualcosa sfugge. «Sotto il monoteismo, al quale si potrebbe paragonare il privilegio che i dispositivi panottici si sono assicurati sopravviverebbe un politeismo di pretattiche disseminate ma non eclissate dalla carriera trionfale di una di esse» (Certeau, 1990, trad. it. p. 89).

Più che quello di Foucault il paesaggio sembra quello prospettato da Appadurai e da Soja, i luoghi dello spazio generati dai *vicinati* e dai *sinechismi*. Certeau comincia a studiare i meccanismi, le tattiche, che in territori diversi resistono e si oppongono, consapevolmente o meno, allo spazio disegnato dal potere. Non è solo, come già notato, un rovesciamento di Foucault, è qualcosa di diverso: qualcosa che proviene a Certeau dai suoi precedenti studi sulla natura umana, ai quali qui ovviamente non possiamo accennare.

Torniamo alla citazione con la quale abbiamo aperto questo intervento: «Lo spazio sarebbe rispetto al luogo, ciò che diventa la parola quando è parlata». La scrittura, la mappa, la monografia antropologica, le strategie, dettano le regole, ma poi chi cammina nella città, chi parla, chi incontra l’altro sul territorio, inventa il quotidiano, combina a proprio modo le parole, individua nuovi percorsi: riscopre quelle arti, quell’arte di narrare il viaggio, che lo spazio geometrico degli urbanisti, dei cartografi, dei puristi del linguaggio e degli “antropologi da tavolino” o “da questionario”, avevano negato.

Lo spazio diventa la *parola parlata*, la capacità di narrare storie intorno a pratiche condivise: contrastare le strategie dominanti, inventare il quotidiano, le tattiche del consumo, della politica, della religione, attingendo, per dirla con Appadurai, a un deposito di immagini senza fondo. Ha scritto bene Piero Vereni, commentando in rete il libro di Appadurai: «non è in

questione la natura letteraria dell'antropologia, ma la natura letteraria della vita reale».

Usciti dalla mappa si torna a viaggiare per la città, ad affrontare il viaggio come scoperta. Come spesso ricordava agli antropologi l'italianista Pino Fasano, il romanzo e il viaggio non possono che nascere insieme dagli stessi circuiti della mente (Fasano, 1999).

Lascio al lettore scoprirne il senso, ma c'è un racconto, fra i più belli di Paul Auster, il primo della *Trilogia di New York*, nel quale l'investigatore scopre che l'ordine delle strade percorse dell'investigato, riportato su un taccuino, forma una frase. Era una città nella città, dove era difficile indagare, perché tutto era doppio, o più che doppio, e dove bisognava camminare per superare il confine fra le diverse dimensioni: «Si chiedeva che forma avrebbe avuto la mappa di tutti i passi che aveva mosso nella sua vita e quale parola avrebbe composto».

La narratività si insinua nel discorso ufficiale, si aggira in esso come un fantasma.

Noi dovremmo dunque riconoscere la legittimità scientifica supponendo che invece di essere un residuo ineliminabile dal discorso, la narratività svolge in esso una funzione necessaria, e che una teoria del racconto è indissociabile da una teoria delle pratiche, come sua condizione e al tempo stesso sua produzione? (Certeau, 1990, *cit.*, p. 126).

Senza la narratività del quotidiano il discorso ufficiale appassirebbe in breve tempo, come morirebbe una lingua non parlata, una città perfettamente progettata nelle sue mappe. Anche Certeau lascia in parte la sua opera in sospeso. Per quanto le ultime parole de *L'invenzione del quotidiano* non mi sembrano lasciare dubbi.

Eliminare pertanto l'imprevisto o espungerlo dal calcolo come un accidente illegittimo e sovvertitore della razionalità, significherebbe impedire una pratica viva e "mitica" della città [...] Il tempo accidentato è quello che si racconta nel discorso effettivo della città: una favola indeterminata, meglio articolata sulle pratiche metaforiche e sui luoghi stratificati rispetto all'impero dell'evidenza nella tecnocrazia funzionalista (Certeau, 1996, p. 284).

Ma siamo ancora negli anni Ottanta. La battaglia si combatte ancora fra il discorso ufficiale dei *media* e racconti dei quartieri, delle famiglie.

I racconti si privatizzano e si annidano nei recessi dei quartieri, delle famiglie e degli individui, mentre il rumore dei media copre tutto e, sotto la figura della *Città*, parola chiave di una legge anonima, sostituito di tutti i nomi propri, cancella o combatte le superstizioni colpevoli di resistergli ancora (Certeau, 1990, *cit.*, p. 164).

Per non lasciare insoddisfatto il lettore (o per rovinargli una possibile lettura del libro), la frase che l'investigatore di Paul Austin scopre è *Tower of Babel*. Una lingua e un viaggio che tornano ad essere senza fine; una mappa e un territorio che non sono mai totalmente esplorabili e realmente distinguibili.

E questo era, comunque, prima della rete.

Bibliografia

- ANDERSON B., *Imagined Communities*, London-New York, Verso, 1991 (trad. it. *Comunità immaginate*, Roma, Manifestolibri, 1996).
- ANGULO J. DE, *Indian Tales*, New York, Wyn, 1953 (trad. it. *Racconti indiani*, Milano, Adelphi, 1992).
- APPADURAI A., *The Social Life of Things*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (trad. it. "Le merci e la politica del valore", in MORA E. (a cura di), *Gli attrezzi per vivere. Forme della produzione culturale tra industria e vita quotidiana*, Milano, Vita e Pensiero, 2005, pp. 3-76).
- APPADURAI A., *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota, 1996 (trad. it. *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001).
- APPADURAI A., *The Future as Cultural Fact*, London-New York, First Published by Verso, 2013 (trad. it. *Il futuro come fatto culturale*, Milano, Cortina, 2014).
- BOURDIEU P., *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972 (trad. it. *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina, 2003).
- BAUDRILLARD J., *Simulations*, New York, Semiotexte, 1983.
- CERTEAU (DE) M., *L'invention du quotidien*, Paris, Gallimard, 1990 (trad. it. *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Ed. Lavoro, 2001).
- CERTEAU (DE) M., *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975 (trad. it. *La scrittura della storia*, Roma, Jaca Book, 2006).
- CERTEAU (DE) M., *La scrittura dell'altro*, Milano, Cortina, 2005.
- FARINELLI F., *Geografia*, Torino, Einaudi, 2003.
- FARINELLI F. *La crisi della ragione cartografica*, Torino, Einaudi, 2009.
- FASANO P., *Letteratura e viaggio*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- FOUCAULT M., "Des espaces autres", (conférence 1967), in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1984, vol. II, pp. 1571-1581 (trad. it. "Spazi altri", in VACCARO S. (a cura di), *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie* Milano, Mimesis, 2001, pp. 19-32).
- GEERTZ C., *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973 (trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987).
- GEERTZ C., *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford, California Stanford University Press, 1988 (trad. it. *Opere e Vite*, Bologna, Il Mulino, 1990).
- HAYDEN W., *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore e London, Johns Hopkins University, 1973 (trad. it. *Retorica e Storia*, Napoli, Guida, 1978).

- LEFEBVRE H., *La Production de l'espace*, Paris, Éditions Anthropos, 1974 (trad. it. *La produzione dello spazio*, Milano, Moizzi, 1976).
- LYNCH K., *The Image of the City*, Cambridge, MIT Press, 1960 (trad. it. *L'immagine della città*, Padova, Marsilio, 1964).
- NEEDHAM R., *Belief, Language, and Experience*, Oxford, Blackwell, 1972 (trad. it. *Crede. Credenza, linguaggio, esperienza*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1976).
- PASOLINI P., "In che senso parlare di una sconfitta del PCI", in *Corriere della Sera*, 26 luglio, 1974, ora in *Saggi sulla politica e sulla società*, Milano, Meridiani Mondadori, 1999.
- RORTY R.M. (ed. by), *The Linguistic Turn, Essays in Philosophical Method*, 1967 (trad. it. *La svolta linguistica*, Milano, Garzanti, 1994).
- SOBRERO A.M., *Antropologia della città*, Roma, Carocci, 1992.
- SOBRERO A.M., *L'antropologia dopo l'antropologia*, Roma, Meltemi, 1999.
- SOBRERO A.M., *I'll teach you the differences*, in F. SCARPELLI, *Voci della città*, Roma, Carocci, 2011.
- WITTGENSTEIN L., "Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough", in *Synthese*, 17, 1967 (trad. it. *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Milano, Adelphi, 1975).

The misunderstanding of the Spatial Turn

The text aims to rethink the so-called “spatial turn”, pointing out the ambiguities and misunderstandings of this expression. It is not uncommon, in fact, think of the space as “geometric” and to the place as “the place lived”; it is not uncommon that you have understood that the other one is like the abstract to the concrete, as the empty to full. The work of De Certeau, who acts as a guide to this essay, tells us that the space as a “unity of multipurpose places” is always “live” (although often it is denied), and the place can always be perceived as “geometric”, as non-place. De Certeau is telling us that there is neither the “geometric space” of Descartes, nor the “non-places” of Marc Augé, or, at least, that we risk confusing the products of the history of ideas with the natural properties of things.

Le malentendu du Spatial Turn

Le texte vise à repenser la soi-disant “tournant spatial”, soulignant les ambiguïtés et les malentendus de cette expression. Il ne est pas rare, en effet, penser l'espace comme une forme abstraite, “géométrique” et vide, et le lieu comme “vécu”, plein et concrète. Le travail de De Certeau, qui on a pris comme point de départ pour ce sage, nous dit que l'espace, comme une “unité de lieux polyvalents”, est toujours “veçu” (bien que souvent refusé), et que le lieu peut toujours être perçu comme “géométrique”, comme non-lieu, comme étranger à les proximités et contradictions de l'espace. En termes encore plus clairs, de Certeau nous dit qu'il n'y a ni “l'espace géométrique” de Descartes, ni les “non-lieux” de Marc Augé; ou, au moins, que nous risquons de confondre les produits de l'histoire des idées avec le propriétés naturelles des choses.