

ANGELO TURCO

ABITARE L'AVVENIRE

· CONFIGURAZIONI TERRITORIALI E DINAMICHE IDENTITARIE
NELL'ETÀ DELLA GLOBALIZZAZIONE (*)

Aprirsi all'avvenire senza ripudiare il passato equivale semplicemente a fare del cambiamento una pratica identitaria. Abitare l'avvenire, dunque, significa principalmente garantire la produzione delle condizioni di possibilità di qualcosa che deve, per l'appunto, avvenire. Ora, gli assi semantici contenuti nell'idea di abitare sono assai complessi: potranno essi divenire un progetto sociale in virtù, tra l'altro, di una sintassi territoriale, ossia grazie a una rete di localizzazioni capace di assicurare la coerenza delle rappresentazioni identitarie e delle relazioni transcalari?

La risposta a questa cruciale questione potrebbe essere chiarita assumendo l'idea di una dinamica identitaria che si definisce nel seno di una territorialità ed evolve nella trama di relazioni che questa tesse tra il locale e il globale. Se gli elementi forti delle proiezioni locali della territorialità si condensano nel rapporto delle collettività con i *luoghi*, le proiezioni globali hanno piuttosto a che fare con lo *spazio*, secondo delle articolazioni che mobilitano via via la cultura, l'economia, la politica.

In definitiva, l'intelligibilità della dinamica identitaria è assicurata dalla «messa in discorso» dell'architettura territoriale che la fonda: questo discorso appare allora come un dispositivo di coscientizzazione in forza del quale l'attore sociale riconosce se stesso come *homo geographicus* e la pratica dei luoghi si risolve in una costruzione perpetua di sociotopie.

Una problematica dell'identità e del cambiamento. – Identità e cambiamento sono termini sovente percepiti come antinomici, poiché in effetti se l'uno evoca

(*) Contributo presentato al Colloquio *Les cultures en transition et le défi du pluralisme*, svoltosi nei giorni 21-23 aprile 2002 a Québec. Ringrazio gli organizzatori della manifestazione, e particolarmente G. Mercier e G. Carpin, assieme a tutti coloro che hanno discusso questo saggio in quella occasione, offrendomi spunti di riflessione e la possibilità di chiarire qualche punto controverso.

l'idea di persistenza e continuità, l'altro evoca l'idea di perturbazione e discontinuità, o addirittura di «catastrofe» in senso thomiano.

In tali condizioni, è facile fare un salto carico di conseguenze, nella misura in cui: *a)* l'identità è associata o perfino assimilata al passato, a quel che è stato e perciò, per definizione, non può mutare; *b)* il cambiamento, dal suo canto, è associato all'imponderabile; si tratta della novità prevedibile e, soprattutto, imprevedibile e perciò, di nuovo per definizione, un fattore di sconvolgimento e di rottura.

Ora, se si vuole ridefinire una problematica dell'identità e del cambiamento e riconsiderare un «passaggio all'avvenire» che non comporta affatto un abbandono del passato ma che, al contrario, fa di una tradizione (storica, culturale, geografica) lo strumento-chiave di quello stesso passaggio, è necessario sviluppare due tipi di critiche a questi modi di porre la questione.

Per cominciare, il *passato* non è un semplice dato, ma piuttosto una costruzione ermeneutica. In quanto tale, il passato «cambia», per così dire, in relazione ai criteri che fondano l'interpretazione nelle culture che la producono e nelle società che la incorporano nei loro meccanismi di funzionamento e di riproduzione. Si tratta di questioni ben note, certo, ma che sollevano problemi molteplici, non solo nei termini ormai classici dei rapporti tra «storia» e «racconto», ma altresì in termini di meta-storia, come illustrata da H. White (1973), per esempio; oppure in termini di filosofia dello stile, come suggerito da M. Frank (1994); o ancora, e per chiudere qui, in termini di condizioni enunciative. Tutto ciò, d'altronde, rappresenta solo l'aspetto «oggettivabile» delle interpretazioni del passato. Accanto, occorre considerare degli aspetti più individuali, in forza dei quali il passato non è che una «pratica memoriale» del soggetto, la quale si aggancia ai miti fondatori, alle grandi narrazioni ed altresì alle rappresentazioni minime delle storie intime e personali.

Dal suo canto, l'*avvenire* è certamente un campo di possibilità, costitutivamente portatore di innovazione e dunque di cambiamento. Ma è precisamente sulla natura di questo cambiamento che occorre intendersi. Giacché cambiamento, in effetti, non significa necessariamente annichilimento di ciò che è esistito ed esiste; e cambiamento non significa neppure essere necessariamente toccati da una perturbazione, subire, in qualche modo, un accadimento negativo, indesiderabile, portatore di squilibri. Per contro, cambiamento significa in prima istanza amplificazione del campo di possibilità nella vita dei soggetti, dei gruppi e particolarmente delle collettività territorializzate: ciò che li obbliga a elaborare delle tattiche e delle strategie «sempre più raffinate e coscienti» per integrare l'aleatorio nella propria esistenza. E' in fondo il gioco della complessità che ci propone la realtà – e segnatamente la realtà territoriale – come un deposito di virtualità che l'azione umana trasforma in una «costellazione di atti» come dice H. Lefebvre (1961, 2, p. 130), in realizzazioni più o meno complete rispetto a delle virtualità e, soprattutto, temporalmente differite in rapporto a queste stesse virtualità. E' appena il caso di notare come tali realizzazioni creino a loro volta delle virtualità, in un processo che si autoalimenta indefinitamente.

E non sarà vano ricordare quale è il ruolo di colui – soggetto o attore collettivo – che assume il cambiamento, sia come possibilità sia come realizzazione. In effetti, come osserva E. Friedberg (1993), «nessun principio universale [...] guida l'azione di cambiamento [...] questa è un'azione politica nel senso pieno del termine che non discende da una logica di ottimizzazione e neppure di massimizzazione [...] ma] ricava la sua razionalità soltanto dagli attori che la portano e che la inscrivono in un contesto» (p. 329). Dal punto di vista del geografo, evidentemente, il contesto in parola è «un ambiente sociale territorializzato» o, come cercherò di mostrare, una territorialità. In queste condizioni, si tratta di concepire il cambiamento come una doppia obbligazione, cognitiva e progettuale, assunta in vista di preservare lo statuto identitario della collettività territorializzata: l'identità diventa così una condizione del cambiamento mentre, circolarmente, il cambiamento appare come un fattore di «identificazione». E' precisamente in questo senso che dire «passare all'avvenire» equivale a fare della mutazione una pratica identitaria.

Locale/globale: territorialità plurale e dinamiche identitarie. – Per un geografo, dunque, il cambiamento non può che concepirsi territorialmente: in un senso, diciamo, «banale» dal momento che si produce da qualche parte; e altresì in un senso più profondo, giacché esso è intelligibile nella sua natura e nella sua forma solo allorché è ancorato alla terra, alla terra umana, all'ecumene, come dice A. Berque (2000).

Ora, vorrei precisare che questa idea di *territorialità*, su cui ha lavorato molto C. Raffestin (1977, 1986a, 1986b), indica segnatamente una qualità geografica. Essa ricava la sua individualità a partire dal fatto che è situata, beninteso, ma soprattutto dal fatto che è costruita storicamente da una collettività umana. Questa ha mobilitato delle procedure di socializzazione di una natura originaria al livello tanto della simbolizzazione quanto della reificazione – trasformazione materiale – e della strutturazione.

E' per l'appunto questa territorialità che è all'origine delle dinamiche identitarie: non soltanto nel senso che essa vuole preservare la sua identità, ma ben più profondamente nel senso che essa vuol costruire in perpetuo la propria identità. Questa territorialità che tenta di autocostruirsi si pone al crocevia di logiche d'azione che promanano da due differenti sfere della *geographicalness* umana, sfere che provvisoriamente almeno possiamo chiamare «locale» e «globale» e che generano due configurazioni geografiche del tutto specifiche: da un lato, il luogo; dall'altro lato, lo spazio. Queste due configurazioni geografiche sono irriducibili l'una all'altra, benché complementari nella genesi e nell'evoluzione delle territorialità.

La coppia luogo/spazio esprime un'articolazione inaggirabile per ogni riflessione su ciò che significa «essere umano sulla Terra»: e non è un caso se il libro di Berque si apre proprio su tale problematica. Di fatto, questa coppia ha una lunga storia nel pensiero occidentale – e non solo occidentale – e l'opera di E. Casey (1997) ne traccia incisivamente la vicenda filosofica a partire dalle matrici pla-

toniche e aristoteliche fino ai nostri giorni (Heidegger e Foucault). Una storia lunga e turbolenta, se vogliamo, che si articola in due grandi prospettive: la prima, inclusivista, per così dire, secondo la quale il luogo (*place*) non è che una forma di spazio (una sua specificazione); la seconda, esclusivista, secondo la quale la coppia *place/space* esprime due configurazioni geografiche autoconsistenti.

E' questa seconda prospettiva che vorrei qui adottare. Non provo neppure ad abbozzare delle definizioni di «luogo» e di «spazio»; mi limito piuttosto a immaginare una relazione circa il loro ruolo rispettivo e, come ho detto più sopra, complementare in quel decisivo progetto umano che è la conservazione costruttivista dell'identità territoriale.

Possiamo visualizzare in modo alquanto schematico, forse, una dinamica identitaria il cui cuore è precisamente una territorialità plurale (fig. 1). Plurale, anzitutto, nel senso che si costituisce all'incrocio di relazioni transcolari: scale locali, che rinviano ai luoghi e dunque alle pratiche definite, specifiche, singolari del vissuto tanto dei soggetti che delle collettività; scale globali, che a loro volta rinviano agli spazi e dunque alle pratiche generiche, interscambiabili e in qualche modo indifferenziate del vissuto. Ma questa territorialità di cui si nutrono le pratiche identitarie è plurale altresì poiché non è oggettivabile in modo univoco: essa non è una «cosa» ma, come si è detto, è una qualità geografica che, di là dalla sua materialità visibile (la montagna, la foresta, la città, la trama delle localizzazioni fisiche), risulta intelligibile solo a partire dal discorso che la investe e che la modella simbolicamente. In altri termini, questa territorialità che è il risultato di un processo sociostorico più o meno lungo, declina la propria coerenza attuale dalla parola che la dice, dal dispositivo ermeneutico che, in guisa di narrazione, le conferisce senso ossia la svela nella sua genealogia, nei suoi meccanismi di funzionamento e nel suo slancio progettuale.

Abitare, scale locali: spirito dei luoghi. – La territorialità si costituisce e si organizza dunque all'incrocio di «localizzazioni» – processi di produzione e di uso del territorio – governate da due tipi di logiche che possiamo chiamare «di contesto» e, rispettivamente, «di sistema» (Faggi e Turco, 2001).

Si può dire in prima battuta che la razionalità di contesto si sviluppa alla scala locale e configura la territorialità come luogo (fig. 2). La riflessione sul luogo, s'è già ricordato, è assai ricca e anche tra i geografi si registra un recupero di interesse per questo concetto (Berdoulay, 1997). Qui ci si può limitare ad assumere il luogo come la configurazione territoriale dove l'agire umano (individuale e collettivo) mira a realizzare un progetto d'esistenza, nel senso forte e letterale del termine: *ex-sistere*, per quell'uomo che lavora al compimento di se stesso descritto da F. Nietzsche, significa uscire da uno stato pre-umano e completarsi grazie alla costruzione sociale del suo proprio territorio. Abitare il luogo equivale a farne l'esperienza in termini apotropaici: equivale a meravigliarsi di essere al mondo e, come direbbe L. Wittgenstein, godere della sensazione di sentirsi «assolutamente sicuri» in un posto dove la superficie terrestre è stata addomesticata, dove l'ambiente naturale è stato trasformato puramente e sem-

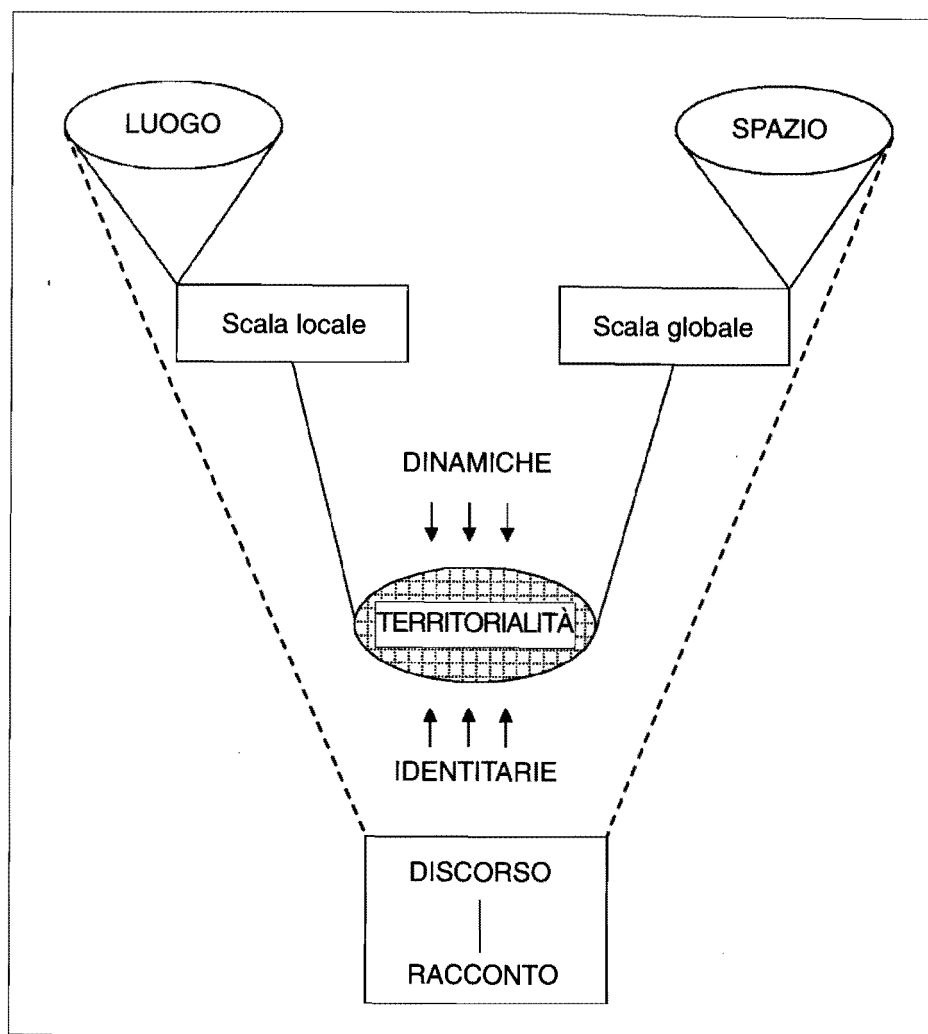


Fig. 1 – *Territorialità plurale e dinamiche identitarie*

plicemente in storia umana. E' il senso per il quale M. Heidegger può dire che: «il modo in cui noi uomini siamo sulla terra è il fatto di abitare, l'abitazione».

E' grazie a questa esperienza profonda, grazie alla coscientizzazione di questo legame arcaico che ci permette di parlare di una «natura civile», o ancora di un «ambiente intelligente», che si afferma lo «spirito dei luoghi» (evocando Lévy e Lussault, 2000), vale a dire una «pratica della località» che riposa sul doppio fondamento dell'affettività e della responsabilità. Questa pratica della località è retta da una sorta di *paideia*, l'educazione al luogo e attraverso il luogo. Se da un lato questa *paideia* include l'idea di comprensione del luogo – ciò che equivale ad amarlo, a sviluppare una topofilia, come direbbe Y. Fu-Tuan (1974 e 1977) – essa obbliga, dall'altro lato, a tirare le conseguenze da questa compren-

sione e dunque a farsi carico del luogo, a proteggerlo, ad averne cura. E' ancora M. Heidegger che insiste sull'accostamento dell'idea di cultura a quella di preservazione. Il carattere tutelare del luogo, come si vede, genera a sua volta un'attitudine tutelare: il soggetto e la collettività che abitano riconoscono nel luogo la condizione della loro esistenza e si incaricano di preservare, pertanto, un elemento senza il quale essi non potrebbero più essere ciò che sono ovvero perderebbero la loro identità.

L'*ethos* dell'abitare si dispiega a partire da un nucleo identitario forte. L'uomo-abitante, il titolare dell'azione, per così dire, è qualcuno che agisce in un contesto territoriale dato, in certe condizioni di sicurezza: ne è cosciente ed è cosciente del suo privilegio. Ed è questa doppia coscienza, precisamente, che l'impegna ad operare per preservare e trasmettere le stesse condizioni territoriali nelle quali egli ha potuto fabbricare la sua vita, ha potuto conservare al proprio vissuto lo statuto di esperienza riflessiva (e non subita), e insomma ha potuto essere ciò che è stato, ciò che è ora, ciò che immagina di diventare in futuro.

Questo *ethos* dell'abitare, questa identità dell'uomo-abitante come qualcuno che è protetto e vuol proteggersi, si difende e si afferma in molteplici modi, in dipendenza dalle condizioni storiche e sociali nelle quali si dispiega l'esperienza territoriale. Esso trae tuttavia connotazione da taluni elementi ricorsivi, che vorrei qui evocare con le idee di: *a) competenza*: questo termine di cui non sfugge certo l'assonanza chomskiana, vorrebbe esprimere l'idea che come possiamo parlare a qualcuno e comprendere qualcuno che parla, pur senza conoscere le regole grammaticali che presiedono alla strutturazione del discorso «sensato» (si pensi ai bambini, ad esempio), allo stesso modo attraverso la competenza topica si possono soddisfare le esigenze vitali in un territorio, si può vivere bene in un territorio, trarre profitto e godimento dal luogo che si abita, senza che necessariamente noi siamo in grado di dare a questa capacità un fondamento razionale; *b) controllo*: intendiamo con ciò il padroneggiamento dei processi territoriali; più particolarmente, si tratta della capacità di controllo sul sistema di localizzazioni che è la condizione e il prodotto dell'abitare. E' chiaro che allorquando parliamo di sistema di localizzazioni, evochiamo sia la forma delle localizzazioni in parola (come si manifesta in un paesaggio, ad esempio), sia la loro funzione (in rapporto alla produzione e alla distribuzione di risorse, ad esempio, comprese le risorse ambientali). D'altronde, questo padroneggiamento dei processi territoriali presenta aspetti molteplici, tanto sul piano tecnico che istituzionale; *c) legittimità*: è qualcosa che ha a che fare con l'agire giusto. L'idea di legittimità è concettualizzata in modo differente a seconda che si considerino delle società a dominante mitica oppure a dominante storica (Turco, 2001b). In ogni caso, essa resta una categoria fondamentale nei meccanismi di funzionamento e di riproduzione sociale. In modo generale, possiamo dire che l'agire legittimo è un agire conforme a una tradizione. Questa, evidentemente, non è importante per se stessa, per così dire, ma nella misura in cui incorpori dei valori che sono stati storicizzati attraverso comportamenti, inclusi quelli territoriali concernenti dunque le localizzazioni, le loro for-

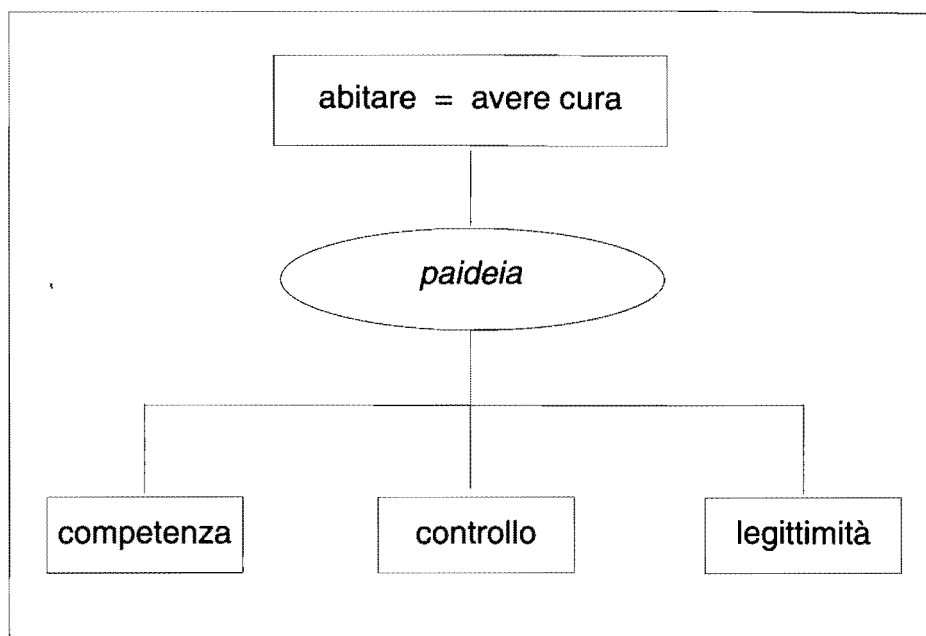


Fig. 2 – *Abitare, scale locali: spirito dei luoghi*

me (paesaggi, disposizioni), le loro funzioni, le loro relazioni reciproche, le loro articolazioni gerarchiche eventuali. La legittimità ci ricorda che il territorio è un serbatoio assiologico: non si può fare ciò che si vuole su quella terra che è un luogo; si può fare, legittimamente, solo qualcosa che appaia conforme ai principi di una tradizione e che, sia detto per inciso, appaia compatibile con la loro configurazione paesistica.

Alla luce di ciò che si è detto, e per non commettere l'errore di pensare la tradizione come qualcosa che frena i processi innovativi, e dunque come qualcosa che reclama la ripetizione piuttosto che la creazione, sia consentito di ritornare all'idea di *paideia* precedentemente evocata. Se ci si sofferma sulla sua semantica complessa, ci si accorge che l'educazione al luogo e attraverso il luogo non è né può essere solo «conservazione dell'acquisito»; ben più profondamente, essa è dovere di sviluppare ciò che abbiamo trovato e perciò, in definitiva, equivale a rafforzare la struttura identitaria del luogo rafforzando la sua attitudine securitaria. Si tratta, in fondo, dello stesso percorso che conduce Heidegger a dire che non solo l'uomo-abitante protegge prestando le sue cure alle cose che crescono, a ciò che si incrementa di per sé, ma altresì egli protegge dal momento che «costruisce» (*aedifica*) ciò che non può nascere, né sussistere in virtù di una semplice «crescita» (Vuillot, 2001, p. 129).

Potrei portare qualche rapido esempio per chiarire meglio ciò che ho appena detto. Ma è da una territorialità africana che ho studiato più approfonditamente che preferisco ricavare le illustrazioni più incisive di questo *ethos* dell'abitare di cui abbiamo tracciato le caratteristiche (Turco, 2001b). Se ci si riferisce

in effetti alla figura 3, si ha sotto gli occhi uno schema di analisi semantica di quel concetto estremamente ricco che è *blo* nella cultura dei *baulé*, la più numerosa tra le popolazioni della Costa d'Avorio.

La centralità del luogo discende dal fatto che esso possiede un carattere duplice. Da un lato, esso è dato: è un dono di Dio. Allo stesso tempo, esso implica l'idea di investitura: in quanto essere umano appartenente a una comunità, io debbo agire sul luogo perché il disegno della creazione possa compiersi. Da questa constatazione cruciale, si possono ricavare delle implicazioni molteplici. In quanto dono divino, lo spazio naturale originario non è che una manifestazione di Dio. *Asté*, presso i *baulé*, è la Terra la quale, per l'appunto in quanto *blo*, permette l'esistenza umana: è la manifestazione di Dio che si offre alla disposizione degli uomini. A sua volta, l'uomo che dispone di *blo* non è un parassita: egli gode certo di questo dono, ma nel contempo deve servirsene per partecipare alla realizzazione del disegno della creazione. Di fatto, quale che sia questo disegno – imperscrutabile, nella sua consistenza – l'uomo *baulé* vi è associato; egli è dunque chiamato a rivestire un ruolo attivo. Dovendo soddisfare i suoi bisogni crescenti ed assicurare il proprio sviluppo e, più profondamente ancora, il proprio sboccio vitale, egli si organizza in società ed intraprende la territorializzazione dello spazio, la trasformazione della natura in una geografia e in definitiva, la transizione da *blo* a *klo*. In effetti *klo* è il villaggio in quanto dimora degli uomini: è il luogo nel quale ogni *baulé* realizza pienamente, tanto sul piano intuitivo quanto su quello razionale, la comprensione di se stesso e del posto che occupa nel mondo complesso nel quale è chiamato non solo ad esistere ma ad operare, impegnandosi attivamente nella sua costruzione materiale e simbolica per vivere la propria vita in armonia con la volontà divina. Lì egli acquista la coscienza che l'umanità, ossia la qualità che rende l'uomo ciò che egli è, consiste nella sua domesticità, intesa tanto come valore morale che come pratica sociale. Diventando gradualmente *klo snan*, una persona civile, egli scopre dunque questa domesticità, ne esplora il significato, ne sperimenta le forme, ne assume le obbligazioni ricavandone al tempo stesso tutti i vantaggi. Insomma, ne «assapora il gusto» nel solo modo possibile, ossia attraverso il senso di appartenenza a una comunità di uomini.

Una concezione assai simile è presente presso i *senufo*, per i quali l'umanizzazione risiede nel passaggio da *koulo*, lo spazio cosmico adatto alla vita umana, a *kaba*, il villaggio, realizzazione storica delle possibilità mitiche. D'altronde, volendo ancora prendere un esempio avoriano, il villaggio *guro*, *fla*, corrisponde precisamente al dominio dell'uomo domestico: l'abitante del villaggio, *flami*, è l'uomo pienamente umano; egli si differenzia dalle altre creature che vivono al di là di *gnima*, la frontiera che idealmente circonda l'ordine sociale e che, proiettandosi al suolo, concretamente delimita ciò che è territorio da ciò che non lo è.

Pur conservando il ricordo e la coscienza forte dell'avvento del mondo, della creazione come atto fondatore, l'uomo africano acquista lo statuto di protagonista, giacché egli agisce sullo spazio, modella la natura, fa delle scelte localizzative concernenti l'impianto dei villaggi (e dei suoi annessi, come ad esempio il

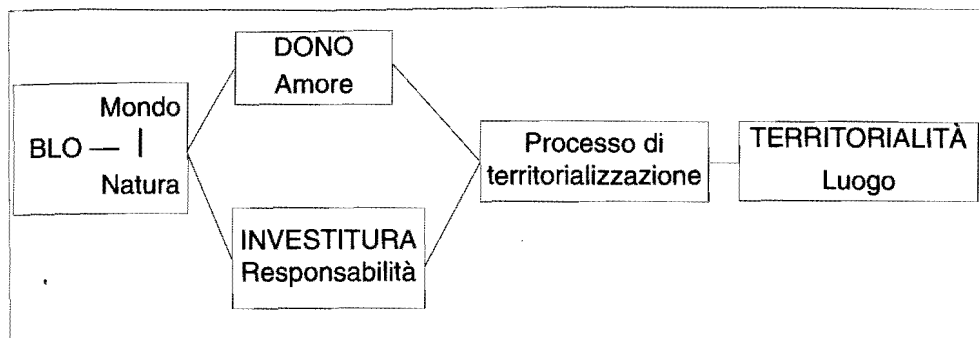


Fig. 3 – *Semantica di blo: l'ethos dell'uomo-abitante*

cimitero), la fissazione degli accampamenti, le destinazioni colturali, le attività di caccia, di pesca, di raccolta, la rotazione dei pascoli, ma altresì l'identificazione e la preservazione dei siti di culto, la creazione delle reti (alleanze matrimoniali o altre, scambi commerciali), la costituzione di legami gerarchizzati – di tipo politico, economico, culturale o altro) tra luoghi e regioni differenti. Insomma, la costruzione di una geografia certifica il passaggio dall'universo mitico – dove l'uomo è in balia di forze ed accadimenti che lo sovrastano – all'universo storico – nel quale il soggetto cerca in qualche modo di influenzare il corso degli eventi. Ma il processo di territorializzazione marca altresì il passaggio dalla contemplazione ammirativa e riconoscente della generosità di Dio, a un'etica della responsabilità. E ciò nel senso profondamente geografico inscritto in quella concettualizzazione greca la quale ci dice che come «politica» viene da *polis*, la città-Stato, così «etica» viene da *ethea*, il posto abitato. Si tratta di una responsabilità nei confronti del mondo che ci è affidato, ma che noi dobbiamo continuare a modellare perché si compia la volontà di Dio. E' pur vero che noi non conosciamo a fondo questa volontà, ma è certo che essa pone come premessa alla sua propria realizzazione la vita comune in uno spazio determinato.

Questi esempi, apparentemente così lontani dalle problematiche sottese da questo Colloquio, di fatto ci indirizzano ai costituenti filosoficamente elementari e dunque socialmente universali di quella cruciale questione che è «abitare il luogo». Dalle profondità dell'Africa agli orizzonti della mondializzazione, si tratta di comprendere che proteggere non significa soltanto «conservare», ma vuol dire altresì e soprattutto permettere alle possibilità territoriali che ci sono state consegnate dalla ragione mitica o che sono state create storicamente, di realizzarsi, di diventare, propriamente, «attuali». E' dunque il luogo che contiene in se stesso le condizioni della sua propria trasformazione; ed è dunque la preservazione di queste condizioni di possibilità di cambiamento, ancor più del cambiamento stesso, che si pone al cuore delle dinamiche identitarie. Ma è precisamente per preservare tali condizioni di possibilità del cambiamento, che occorre prendere in carico la «dimensione spaziale» della territorialità, dunque le scale globali. Si vede pertanto che il «locale» non è affatto quel «localismo» che in certe pretese oltranziste sembra talora voler bastare a se stesso, ma esprime

piuttosto una forma della territorialità che ne richiama necessariamente un'altra, quella spaziale.

Abitare, scale globali: logica dello spazio. – Le localizzazioni governate da una logica «di sistema» si dispiegano alla scala globale e configurano, dal loro canto, la territorialità come «spazio» (fig. 4).

La posta in gioco qui è la *partecipazione*, la strategia per la quale le mutazioni degli spazi globali cessano di essere delle perturbazioni incontrollabili per le pratiche locali, delle fonti di rischi permanenti e gravi per l'integrità dei luoghi, e diventano finalmente delle risorse identitarie, ovvero dei principi d'ordine che organizzano riflessivamente il cambiamento, piuttosto che imporlo o dirigerlo.

Possiamo riprendere le articolazioni precedenti, e vedere così che queste strategie partecipative si sviluppano sia a livello della cultura (saperi, credenze, accesso all'informazione e ai canali di comunicazione), sia al livello dell'economia e della politica. In effetti, la figura 4 mette in evidenza la differente natura dei processi che sostanziano i tre livelli: questi si connotano per un carattere più astratto, più universale e sono dunque, in rapporto ai dinamismi precedenti, meno legati all'esperienza topica e, se non allo sfondo storico, almeno alla contingenza *événementielle*.

E' così che la territorialità è sollecitata anzitutto sul piano dei processi culturali: ciò che a livello locale appariva come una competenza topica, si propone alla scala globale come una conoscenza topica. Si ha a che fare con un sapere astratto e generalizzabile, un sapere «calcolante», attento più all'inferenziale che al referenziale, preoccupato più del logico che del fenomenologico, interessato più alla spiegazione *via* enunciazione di leggi universali che alla comprensione *via* ricostruzione dell'esperienza singolare.

La seconda sollecitazione si produce sul piano dei processi socio-economici: è l'*efficacia* che si impone sul *controllo*. Se quest'ultimo postulava una razionalità dei fini (perché facciamo quel che facciamo? perché siamo impegnati nella realizzazione di un determinato obiettivo?), la prima si ispira a una razionalità dei mezzi, giacché gli obiettivi essendo dati, si tratta di realizzare questi ultimi nel modo più «economico» e dunque più efficiente dal punto di vista dell'allocatione delle risorse (fisiche, istituzionali, temporali o d'altro tipo). Ci si trova di fronte a ciò che A. Gehlen (1994) indica come uno dei tratti dominanti della modernità: un agire sempre meno interessato ai contenuti e completamente assorbito dalle modalità di realizzazione.

Infine, abordiamo il piano dei processi politici: non è più la legittimità che fonda il sistema delle regole di comportamento, ma la legalità che rinvia a un sistema codificato di norme d'azione. E' la chiusura del cerchio aperto dalla cultura come conoscenza e dall'economia come efficacia che viene ora effettuata, recuperando il livello politico sotto il segno della legalità. Riprendendo la critica di C. Schmitt, acutamente elucidata da G.A. Di Marco (1999, specialmente ai capitoli III-V), si potrebbe dire che l'egemonia giuridico-formale non fa

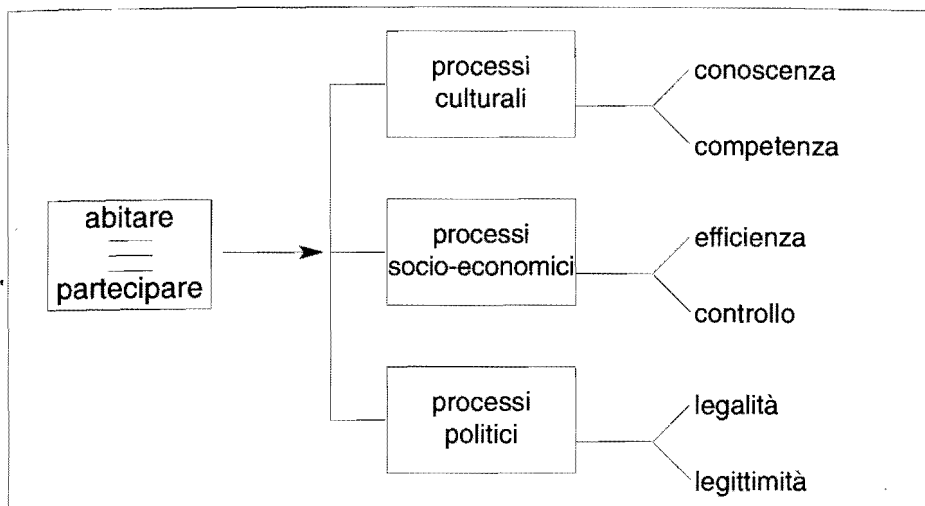


Fig. 4 – *Abitare, scale globali: logica dello spazio*

che istituzionalizzare l'egemonismo tecnico così come questo si manifesta nelle sue pretese «neutre» di sapere «calcolante» e di pratica «efficace».

Occorre ricordare del resto che questa distinzione tra legalità e legittimità, assolutamente capitale, è stata posta in modo chiarissimo già da Aristotele nella *Politica*. Nel sistema aristotelico, essa fonda due tipi di collettività: *a)* la *polis*: laddove le norme garantiscono il «vivere insieme», giacché star bene insieme in un territorio «realizza la decisione libera di una vera vita in comune, l'assunzione di fini tali da orientare l'insieme delle condizioni materiali verso il raggiungimento di obiettivi espressivi della razionalità comune» (Ruggiu, 1982, p. 56); *b)* la *summachia*: alleanza retta da rapporti «legali», laddove la legge non è che il frutto di una convenzione, «che garantisce solamente ciò che è giusto da uomo a uomo, senza per questo rendere i cittadini buoni e giusti». Con altre parole, i rapporti «legali» riducono la legge a una semplice salvaguardia dell'esteriorità relazionale, privandola di quel radicamento nella moralità pubblica che è essenziale, invece, per qualificare la *polis*.

Per ognuna di queste tre articolazioni, beninteso, si potrebbero sviluppare delle messe a punto e delle riflessioni ulteriori. Ciò che tuttavia mi limiterei ad osservare è che ognuno dei campi evocati (cultura, socio-economia, politica) potrebbe sviluppare nel suo seno delle opposizioni: competenza *vs* conoscenza, controllo *vs* efficacia; legittimità *vs* legalità. E tuttavia occorre sottolineare che l'opposizione è solo una semplice forma delle relazioni che queste fenomenologie possono intrattenere tra loro: è la forma, precisamente, che testimonia del fatto che il progetto di abitare sta andando alla deriva e che «l'abitazione», in definitiva, è in pericolo. Di fatto, la preminenza troppo spinta di un sistema d'azione sull'altro, ovvero la distruzione di un sistema d'azione a profitto di un altro, erode l'uno o l'altro dei fondamenti dell'abitare: il cui carattere costitutivo – sottolineiamo ancora – è l'attitudine a durare, la capacità di preser-

vare autonomamente la propria identità grazie al cambiamento e grazie al mantenimento delle condizioni di possibilità del cambiamento.

Ora, tutto ciò si fa conservando simultaneamente *sia* le proiezioni locali della territorialità – e dunque l'abitare come tutela del luogo – *sia* le proiezioni globali della territorialità – e dunque l'abitare come partecipazione a quei processi extra-locali che sono le dinamiche spaziali. Pertanto, pur essendo delle polarità, «locale» e «globale» non danno conto di un'opposizione strutturale. A questo proposito, si può dire che se opposizione c'è, si tratta di una forma di relazione che si è determinata storicamente: è ciò che si è potuto osservare per il colonialismo, ad esempio, ed è ciò che si può osservare per taluni problemi o tendenze della globalizzazione attuale. Da un punto di vista analitico, per contro, le polarità del locale e del globale esprimono più profondamente una relazione transcalare che assicura la circolazione e il reciproco adattamento dei sistemi d'azione. Questi garantiscono nella loro articolazione plurale (come visualizzata in fig. 1) le condizioni di possibilità del cambiamento e dunque la perennità dell'identità territoriale.

Ora, la circolazione transcalare dei principi che informano i diversi sistemi d'azione che fondano l'abitare, suggerisce che la partecipazione si manifesta come un influsso ambivalente: *a)* verso l'alto, allorché nei meccanismi di produzione di conoscenza, di efficacia e di legalità penetrano le istanze, i bisogni e i principi «locali» della competenza, del controllo e della legittimità; *b)* verso il basso, allorché le azioni legali sono metamorfosate – in modi più o meno laboriosi – in comportamenti legittimi, allorché i frutti dell'efficacia sono sottoposti a controllo sociale, allorché la conoscenza tecnica, che si vuole neutra, dunque impersonale e calcolante, è trasformata in un patrimonio intuitivo ed emozionale della persona.

Ma allora, anche qui si fa luce una moralità, un'autentica morale degli spazi che si riassume nella presa in carico dell'*altrove*, il territorio dell'altro, e ciò in un duplice senso: *a)* dell'*altrove* che è nel nostro presente storico, giacché *se ogni* collettività è protagonista di una pratica dei luoghi, agisce a delle scale locali che sono specifiche e infungibili, *tutte* le collettività sono contemporaneamente protagoniste di una pratica degli spazi, agiscono a delle scale globali perché le loro dinamiche identitarie si possano pienamente dispiegare. Abitare, allora, per una collettività data, comporta la condivisione con l'insieme delle altre collettività di quella straordinaria qualità del mondo che è lo spazio: il serbatoio comune delle condizioni di possibilità del cambiamento e, perciò stesso, della stabilità identitaria. In questo senso, allorquando evochiamo la mondializzazione e dunque un insieme di dinamiche che hanno una natura eminentemente spaziale, bisognerebbe parlare un po' meno di «competizione dei luoghi» e pensare un po' di più in termini di «cooperazione tra i luoghi». Certo, come suggeriscono le moderne teorie della giustizia, l'agire cooperativo non assicura, di per se stesso, la giustizia. Ma penso che si possa essere facilmente d'accordo sul fatto che è preferibile dare una *chance* alla giustizia attraverso una gestione equa dei *surplus* cooperativi, come li chiama B. Barry (1989), piuttosto che concepire fin dall'inizio delle situazioni intrinsecamente competitive che sono

tendenzialmente portatrici di esclusione e di conflitto; *b)* dell'*altrove* che è iscritto nella nostra azione futura, vale a dire la territorialità delle generazioni che seguiranno. In effetti, la scala globale, la partecipazione moderatamente competitiva e fondamentalmente partecipativa ai dinamismi spaziali che sostengono in modo insostituibile le strategie identitarie delle collettività locali, appare come una componente inaggirabile di quell'etica del futuro di cui parla J. Bindé (2002): un'etica che pone al centro dei rapporti intergenerazionali la responsabilità di trasmettere delle territorialità al tempo stesso integre e vitali. Dopotutto, nessuno ha detto qual è la posta in gioco dell'avvenire meglio di R. Musil ne *L'uomo senza qualità*: «Ogni nuova generazione, stupita, si chiede: chi sono?... Ma farebbe meglio a chiedersi: dove sono?».

La messa in discorso: identità narrativa, costruzioni sociotopiche, percorsi disciplinari. – Pure, questa territorialità plurale ed estremamente dinamica, il cui significato primo si istituisce all'incrocio delle diverse logiche scalari (logica di contesto, alla scala locale; logica di sistema, alla scala globale), rischia in ogni momento di esplodere nella percezione degli abitanti, e più generalmente degli attori di cui essa è il prodotto e il supporto. Se questi vogliono continuare ad agire con cognizione di causa, se vogliono dar corso a una pragmatica della territorialità piena e non alienata, è necessario che organizzino questa stessa territorialità in una rappresentazione non solo ordinata, ma sufficientemente stabile. La coerenza di tale rappresentazione si costruisce certo a partire dai dinamismi territoriali, ma altresì integrando la genesi e le finalità sociali della territorializzazione. La distinzione merita di essere esplicitata, giacché se l'intelligenza dei primi è riconducibile alla spiegazione, quella delle seconde è riconducibile piuttosto alla comprensione fenomenologica. In effetti, la perdita di senso che sembra caratterizzare i territori della globalizzazione, e dunque questa sorta di fuga verso atopia che ne discende, non è che il riflesso di una crisi della leggibilità dei processi geografici e dunque del mimetismo (che produce ambiguità) dei quadri di vita, anche nella loro manifestazione paesistica (Turco, 2002).

La territorialità, nella sua doppia configurazione di bersaglio e di matrice delle dinamiche identitarie, esige una messa in discorso permanente – se così si può dire – per conservare all'agire territoriale la sua propria connotazione riflessiva. Ora, è precisamente su questa discorsività che occorre riflettere, sulle sue caratteristiche proprie, sulla pluralità degli statuti che la fondano e le regole di enunciazione alle quali è sottomessa. Non è certo questo il luogo per abordare delle questioni così ricche. Mi limiterò dunque a sottolineare due aspetti di questa messa in discorso della territorialità che concernono, da un lato, le strategie di ricostruzione dei processi territoriali ai quali si riconnettono le pratiche identitarie e, dall'altro lato, le poste in gioco disciplinari del passaggio all'avvenire.

Ricostruzione dei processi territoriali, identità narrativa e sociotopia. La discorsivizzazione della territorialità può farsi in molti modi, e lo sanno particolarmente bene i geografi, che hanno sovente privilegia-

to lo strumento cartografico per realizzarla. Alla luce degli studi sulle dinamiche intertestuali e semiotiche della carta geografica (MacEachren, 1995; Casti, 1998), sarebbe interessante riflettere sull'attitudine della carta a rendere conto delle territorialità plurali così come sono state qui descritte. E' probabile che una nuova alleanza verbo-iconica debba essere immaginata sia nel momento in cui si vuole restaurare il ruolo del soggetto nei fenomeni di territorialità (Berdoulay e Entriakin, 1998; Turco, 2001a); sia nel momento in cui, comunque, non è più in base a rappresentazioni disposizionali di tipo paratattico – di oggetti, di fenomeni – che possiamo sperare di dare senso ai territori (Turco, 2000).

E' importante sottolineare che la territorialità come realtà oggettiva e come dominio dell'esperienza individuale e collettiva, colta – ripetiamo – all'incrocio delle relazioni transcolari di cui s'è detto fin qui, non potrebbe essere configurata a partire da spiegazioni logiche e non potrebbe essere descritta da sole procedure analitico-formali. La ricostruzione del processo di territorializzazione può essere certo concepita ed eseguita in quanto impresa scientifica. Ma bisogna che tutti – e i ricercatori in primo luogo – comprendano che la ragione scientifica è meno univoca e rassicurante di quanto si poteva pensare ancora poco tempo fa. Le acquisizioni delle epistemologie post-kuhniane (Turco, 1987) e le esplorazioni sociologiche dell'impresa scientifica nell'età della tecnologia mondializzata (Duclos, 1989) sono lì per testimoniare. Di più, non è attraverso la sola descrizione analitica e la sola spiegazione razionale che si può rendere conto di una realtà vivente come la territorialità, in cui si condensano elementi di tipo ontologico o assiologico, e che presenta problematiche che in ogni caso la ragione strumentale non può avvicinare da sola.

E' qui, precisamente, che entra in scena il racconto, non già come semplice tecnica di restituzione di una situazione o di un avvenimento, ma piuttosto come vera e propria strategia di messa in forma dell'oggetto territoriale: in sé complesso, multivoco, ambiguitante. La territorialità diventa così una costruzione narrativa: una rappresentazione del mondo nella quale gli individui e gli attori collettivi letteralmente «conquistano» il loro statuto identitario. In effetti, essi condividono il sentimento di contribuire tutti insieme all'elaborazione e all'esecuzione di un progetto di vita comune, di cui il territorio è la condizione e, al medesimo tempo, il prodotto. Se nel suo insieme la messa in discorso permette l'elaborazione riflessiva della territorialità e la sua comunicazione interpersonale e intergenerazionale, il racconto, dal suo canto, riveste la funzione specifica di «grande» narrazione così come definita da J.-F. Lyotard (1979): un dispositivo che non solo ci dice qualcosa su uno «stato di fatto», ma altresì sulla regola da seguire in presenza di quello «stato di fatto». Il modello narrativo si spiega tanto sul piano della descrizione che su quello della norma d'azione.

Il racconto, in effetti, è una fonte di identità nella misura in cui sia capace di riposizionare la territorialità al cuore delle pratiche transcolari, laddove si fondono la memoria del luogo storico e il progetto dello spazio, topologico. Memoria, progetto: si tratta di autentiche risorse comunicative che, spesso strutturate e percepite in forma paesistica, sono sentite come valori personali da ciascun individuo appartenente alla collettività territorializzata.

E' in questo senso che possiamo dire che la territorialità rinvia sempre alla costruzione di una sociotopia: precisamente, una formazione territoriale che organizza la visibilità della norma che regola (o pretende di regolamentare) la condotta sociale. Il soggetto si riferisce a tale norma allorquando agisce pubblicamente; nel contempo, ne diviene l'elemento centrale allorquando, esibendosi, esprime dei giudizi: prende posizione su ciò che è permesso e su ciò che è vietato, su ciò che è giusto e ciò che non lo è, su ciò che è bene e ciò che è male, sul bello e sul laido.

La sociotopia è certamente uno spazio pubblico: essa rappresenta un quadro di legalità, una struttura territoriale dove trova svolgimento il contratto sociale. Ma essa è altresì la formazione sociale dove si acquista e si difende il diritto di partecipare all'elaborazione di quello stesso contratto, dove se ne verificano le clausole e dove si formano le condizioni di esecuzione. La competenza topica, in fondo, è la coscienza di *star bene* nel posto in cui viviamo. Ora, questa coscienza è certo una qualità personale, ma essa non può essere ridotta in nessun modo a un fatto individuale. Essa si acquista, si dispiega, si difende nella condotta pubblica. Ma, proprio perché si esprime il soggetto, corre un rischio con i suoi comportamenti, si compromette con le sue scelte, assume di fronte agli altri la responsabilità di sbagliarsi. Per tutto questo, il soggetto reclama il diritto di dire ciò che pensa, di disegnare le strutture territoriali nelle quali la cooperazione interpersonale fonda la solidarietà e la rende credibile. Insomma, la sociotopia si costruisce dal basso, come una formazione geografica nella quale si formula, si negozia, si definisce la legittimità. Non si tratta affatto di un territorio sperimentato come pura adesione ai modelli dominanti, ma piuttosto del calco nel quale si modella la condotta sociale quale espressione di valori condivisi poiché creati o ri-creati nell'azione pubblica.

Etica del discorso e transdisciplinarietà critica. Ma proprio l'idea di sociotopia ci riconduce a una delle preoccupazioni centrali di questo Colloquio che, di fronte alle sfide dell'avvenire, si interroga sul ruolo e la responsabilità del ricercatore. In effetti, la costruzione sociotopica esige un impegno sociale accresciuto delle discipline territoriali e particolarmente della geografia. Le poste in gioco sono assai delicate ed estremamente varie, in questa fase della storia disciplinare, come testimonia tutta una serie di studi recenti, i cui approcci e le cui finalità restano assai differenti (si possono vedere ad esempio, in Francia, Soubeyran, 1997; Knafo, 1997; Claval, 2001; e, in Italia, Quaini, 2002). E tuttavia, se le cose somigliano a ciò che ho fin qui sostenuto, potrebbe essere venuto il tempo di immaginare la geografia come una filosofia dell'azione, una *filosofia dell'agire territoriale* che sappia fondere le sue acquisizioni scientifiche così come le sue inquietudini critiche in una riflessione che investa da un lato l'intima geograficità dell'esperienza umana e, dall'altro, le moralità molteplici suscitate da una pratica transcalare dei luoghi e degli spazi.

Possiamo evocare qualche asse portante di questa filosofia dell'agire territoriale (Turco, 2000).

Uno ha certamente a che fare con ciò che, seguendo J. Habermas (1999),

possiamo chiamare *etica del discorso geografico*. Questo potrebbe candidarsi alla difesa di tesi universaliste – sull'utilizzazione della natura socializzata, sulle attitudini pianificatorie, sulle pratiche paesistiche, ad esempio – senza nascondersi dietro un'aura di scientificità, ma alimentandosi piuttosto del suo statuto relativamente debole di discorso pratico, ciò che in termini habermasiani indica un discorso concernente questioni di giustizia e non di verità. L'etica del discorso permetterebbe ai geografi non tanto di fare delle scelte morali – che essi compiono, in ogni caso – ma piuttosto di assumere delle responsabilità pubbliche nello svolgimento dei vari dibattiti, nella loro qualità di attori capaci di organizzare discorsivamente una riflessione sul punto di rottura dell'accordo più o meno tacito, che garantiva un certo equilibrio nelle dinamiche transcolari; e sulle procedure capaci di assicurare la regolamentazione consensuale di una materia sociale così sfocata come i conflitti transcolari, siano essi a base etnica, ambientale, politica, economica.

Un ulteriore asse di questa filosofia dell'agire territoriale concerne la funzione di mediazione culturale. In effetti, la geografia è sollecitata da una sorta di *transdisciplinarietà critica* giacché, se è vero che si dà un *tournant géographique* nelle scienze sociali (Lévy, 1999), è altrettanto vero che i linguaggi e le conoscenze di queste ultime si radicano in contesti di elaborazione assai differenti i quali, costituendo delle «culture di esperti», riescono sempre meno a comunicare tra di loro.

Di fronte agli interessi molteplici ed ai saperi eterogenei che vivificano continuamente le dinamiche transcolari, una filosofia dell'agire territoriale punta particolarmente «a chiarificare i fondamenti [...] universali della razionalità dell'esperienza e del giudizio, dell'azione e dell'intesa linguistica» (Habermas, 1999, p. 19). Al di là dei risultati scientifici che le discipline geografiche sapranno esibire, una visione filosofica della geografia non potrà che implicare maggiormente la nostra responsabilità: nei confronti delle «società altre», poiché alla fin fine abitare l'avvenire significa comprendere che l'altrove non è che un altro qui; e nei confronti delle generazioni future, poiché alla fin fine abitare l'avvenire significa comprendere che l'altrove è già qui.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BARRY B., *Theories of Justice*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- BERDOULAY V., *Le lieu et l'espace public*, in «Cahiers de Géographie du Québec», Québec, 1997, 4, pp. 301-309.
- BERDOULAY V., *Le retour du refoulé. Les avatars modernes du récit géographique*, in LÉVY e LUSSAULT (2000), pp. 111-126.
- BERDOULAY V. e N.J. ENTRIKIN, *Lieu et sujet. Perspectives théoriques*, in «L'Espace Géographique», Parigi, 1998, 2, pp. 111-121.
- BERQUE A., *Ecumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Parigi, Belin, 2000.
- BINDÉ J., *L'avenir du temps*, in «Le Monde Diplomatique», Parigi, 2002, 3, p. 28-29.

- CASEY E.S., *The Fate of Place*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- CASTI E., *L'ordine del mondo e la sua rappresentazione*, Milano, UNICOPLI, 1998.
- CLAVAL P., *Epistémologie de la géographie*, Parigi, Nathan, 2001
- DI MARCO G.A., *Thomas Hobbes nel decisionismo giuridico di Carl Schmitt*, Napoli, Guida, 1999.
- DUCLOS D., *La peur et le savoir*, Parigi, La Découverte, 1989.
- FAGGI P. e A. TURCO (a cura di), *Conflitti ambientali: genesi, sviluppo, gestione*, Milano, UNICOPLI, 2001.
- FRIEDBERG E., *Le pouvoir et la règle*, Parigi, Seuil, 1993.
- FRANK M., *Lo stile in filosofia*, Milano, Il Saggiatore, 1994.
- GEHLEN A., *L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Sugarco, 1994.
- HABERMAS J., *Etica del discorso*, Roma-Bari, Laterza, 1999.
- KNAFOU R. (a cura di), *L'état de la géographie. Autoscopie d'une science*, Parigi, Belin, 1997.
- LEFEBVRE H., *Critique de la vie quotidienne*, Parigi, L'Arche, 1961, 2 voll.
- LÉVY J., *Le tournant géographique*, Parigi, Belin, 1999.
- LÉVY J. e M. LUSSAULT (a cura di), *Logiques de l'espace, esprit des lieux*, Parigi, Belin, 2000.
- LYOTARD J.-F., *La condition postmoderne*, Parigi, Le Editions de Minuit, 1979.
- MacEACHREN A.M., *How Maps Work*, New York, The Guilford Press, 1995.
- QUAINI M., *La mongolfiera di Humboldt. Dialoghi sulla geografia ovvero sul piacere di cercare sulla luna la scienza che non c'è*, Reggio Emilia, Diabasis, 2002.
- RAFFESTIN C., *Paysage et territorialité*, in «Cahiers de Géographie du Québec», Québec, 1977, 53-54, pp. 123-134.
- RAFFESTIN C., *Territorialité: concept ou paradigme de la géographie sociale*, in «Geographica Helvetica», Basilea, 1986 (a), pp. 91-96.
- RAFFESTIN C., *Ecogenèse territoriale et territorialité*, in F. AURIAC e R. BRUNET (a cura di), *Espace. Jeux et enjeux*, Parigi, Fayard, 1986 (b), pp. 173-185.
- RESTA F., *Il luogo e le vie*, Milano, F. Angeli, 1996.
- RUGGIU L., *Aristotele e la genesi dello spazio economico*, in L. RUGGIU (a cura di), *Genesis dello spazio economico*, Napoli, Guida, 1982, pp. 49-117.
- SOUBEYRAN O., *Imaginaire, science et discipline*, Parigi, L'Harmattan, 1997.
- TUAN Y.-F., *Topophilia. A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1974.
- TUAN Y.-F., *Space and Place. The Perspective of Experience*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1977.
- TURCO A., *Geografia e scienze umane*, in G. CORNA PELLEGRINI (a cura di), *Aspetti e problemi della geografia*, Settimo Milanese, Marzorati, 1987, II, pp. 87-130.
- TURCO A., *Pragmatiques de la territorialité: compétence, science, philosophie*, in LÉVY e LUSSAULT (2000), pp. 287-298.
- TURCO A., *Sociotopies: institutions géographiques de la subjectivité*, in «Cahiers de Géographie du Québec», Québec, 2001 (a), 3, pp. 269-284.

- TURCO A., *Mythe et géographies*, in «Cahiers de Géographie du Québec», Québec, 2001 (b), 4, pp. 369-388.
- TURCO A., *Paesaggio: pratiche, linguaggi, mondi*, in A. TURCO (a cura di), *Paesaggio: pratiche, linguaggi, mondi*, Reggio Emilia, Diabasis, 2002, pp. 7-49.
- VUILLOT A., *Heidegger et la Terre*, Parigi, L'Harmattan, 2001.
- WHITE H., *Metahistory*, Baltimora, The Johns Hopkins University Press, 1973.

INHABITING THE FUTURE: TERRITORIAL CONFIGURATION AND IDENTITY DYNAMICS IN THE AGE OF GLOBALIZATION. – Opening to the future without denying the past just means making the change an identity-defining practice. Inhabiting the future, therefore, mostly means guaranteeing the production of the conditions for something that, clearly, is yet to come. The issue is explored assuming the concept of identity dynamics, which defines itself within a territoriality and evolves in the texture of the relationships it intertwines between the local and the global. While strong elements of the territoriality local projections are shown in the relationship between communities and *places*, global projections rather concern *space*, according to the articulations which set in turn culture, economics, politics. Although place and space logic may develop opposite relationships, it is the cooperative perspective that in the end allows the creation of stable and satisfactory sociotopies.

Università dell'Aquila, Dipartimento di Culture Compare
turco@cc.univaq.it