

PAUL CLAVAL

NUOVE DIRETTRICI DELLA GEOGRAFIA CULTURALE A PROPOSITO DELLA GEOGRAFIA DEI VALORI CULTURALI DI GIACOMO CORNA PELLEGRINI

La problematica di Giacomo Corna Pellegrini. – Ho letto con grande piacere la *Geografia dei valori culturali* di Giacomo Corna Pellegrini ⁽¹⁾. È il lavoro di un *bonnête homme*, nel senso che si dava a questa espressione nella Francia del XVII o del XVIII secolo: qualcuno che apre lo spirito a ogni curiosità, che dispone di un'informazione sicura e si interessa ai veri problemi - ma che lo fa con semplicità, senza la minima pedanteria, in un tono da conversazione. Corna Pellegrini si preoccupa di mettere in opera, in quello che scrive, le sei proposte di Italo Calvino per la scrittura del secolo a venire (Corna Pellegrini, 2004, pp. 23-35): la sua prosa è fluente come quando si cerca la leggerezza, la rapidità, l'esattezza – e, al tempo stesso, ci si pone l'obiettivo di rendere le cose visibili, di rimanere fedeli ai molteplici aspetti del reale e di rendere conto della sua coerenza.

Una tale maniera di presentare la geografia viene da sé, quando si è consapevoli, come lo è Corna Pellegrini, dell'imperfezione della geografia – che è anche la sua forza: «Non esiste, in geografia, un confine preciso tra ricerca scientifica e sua divulgazione, perché è in definitiva questa seconda che dà senso alla prima» (*ibidem*, p. 38). Corna Pellegrini scrive dunque, usando il registro della divulgazione, una riflessione profonda e originale. Parla in modo semplice del mondo e per illustrare il suo intento racconta le sue esperienze. Essendo stato un infaticabile *globe-trotter*, ci fa viaggiare per il mondo intero: dai ghiacciai della Patagonia alle città della Corea, dalla Val Camonica dov'è nato alle *favelas* di Salvador. Mette in scena sé stesso nei panni di un esploratore dei tempi moderni, ma lo fa con *humour*, come quando racconta della sua ricerca del gorilla, sulle pendici del Ruwenzori, in Ruanda, dove tutto quello che riesce a vedere sono gli escrementi ancora fumanti dell'evanescente primate...

(1) Questo contributo ripropone l'intervento svolto in occasione della presentazione del volume, presso la Società Geografica Italiana, il 19 aprile 2005.

I geografi italiani hanno sempre avuto per le rappresentazioni molta più attenzione di altri. Questa circostanza ha a che vedere con il ruolo che hanno dato alla storia delle esplorazioni (Dainelli, 1950) e a quella della cartografia, e all'uso che hanno precocemente saputo fare delle opere d'arte come fonte di informazioni (Sereni, 1961); ha a che vedere con l'interesse che mostrano per il paesaggio (fra gli altri: Biasutti, 1947; Bonesio, 1997 e 2002; Sestini, 1963; Turri, 1979 e 1985; Zerbi, 1993 e 1994); e si esprime nell'attenzione che hanno per l'analisi dei resoconti di viaggio (Scaramellini, 1993). Lo studio delle rappresentazioni si impone molto presto ai geografi italiani (Corna Pellegrini, 1980; Bianchi, 1987); la geografia diventa una scienza dello sguardo (Dubini, 1994); la riscoperta di Eric Dardel ha in Italia un impatto pari a quello che ha in Francia (Copeta, 1986); una geografia culturale di ispirazione italiana si afferma a partire dalla metà degli anni 1990 (Andreotti, 1994, 1996, 1997 e 2001; Piccardi, 1994; Vallega, 2003); in un paese così carico di storia, si fa considerevole lo spazio concesso allo studio dei beni culturali (Bellezza, 1999; Caldo e Guarrasi, 1994; Giambruno e Mascione, 1995; Mautone, 2001); la geografia regionale si arricchisce grazie all'approccio culturale (Grillotti Di Giacomo, 1991); viene affrontata la corrente postmoderna, inseparabile dalla crescita dell'approccio culturale (Minca, 2001).

La geografia di Corna Pellegrini è profondamente umana: lo scopo di questa geografia è rivelare agli uomini la bellezza del loro ambiente naturale e culturale («L'idea di bellezza delle cose nei beni culturali e ambientali», Corna Pellegrini, 2004, p. 9) e il suo dovere è fare in modo che tutti godano della qualità di vita migliore possibile («L'idea di positività della qualità della vita nei valori culturali», *ibidem*, p. 9).

Il problema posto da Corna Pellegrini è semplice: in che modo la geografia consente di comprendere il mondo attuale? Come può contribuire, tramite la riflessione sulla cultura, a migliorare la qualità della vita di tutti?

Per Corna Pellegrini, la dinamica del mondo – in specie quella del mondo attuale – riflette l'evoluzione delle tecniche, che permette a chiunque di disporre di strumenti più efficienti, di spostarsi più rapidamente, di ricevere istantaneamente notizie da qualsiasi posto e di vivere in abitazioni più comode. Quest'evoluzione, purtroppo, è responsabile anche dell'imbruttimento di paesaggi ricchi di storia e di senso, della generalizzazione di forme di inquinamento che minacciano l'ambiente a qualsiasi scala. La qualità della vita dipende al tempo stesso dal benessere materiale e dalla speranza che si ripone nel futuro – spesso, nella vita che ci si aspetta nell'altro mondo. È, così, a una riflessione sui rapporti tra modernizzazione e cultura, che Corna Pellegrini ci invita:

Tecnologia e speranza nel domani ultraterreno sono due grandi molle del vivere. La tecnologia muove ogni passo partendo dalla realtà, ma utilizza di continuo l'immaginazione per volgerla verso nuovi obiettivi, sempre altrettanto concreti. La speranza di un domani ultraterreno felice o il timore di un pessimo domani (il paradiso o l'inferno) consentono invece a molti di liberarsi della realtà di oggi e proiettarsi in un futuro tanto più luminoso o terribile quanto più esso è creduto certo. L'immaginazione

appare dunque un elemento decisivo per valutare la qualità della vita [ibidem, pp. 180-181].

Progresso tecnico e genesi dei valori culturali. – La domanda fondamentale che l'opera di Corna Pellegrini rivolge ai geografi di oggi è quindi: l'approccio culturale, nei suoi orientamenti attuali, è in grado di aiutare gli uomini a combinare meglio le due molle della felicità – il progresso tecnico e le convinzioni religiose o ideologiche?

Cultura e comunicazione. Molte sono le definizioni di cultura. La più classica, quella cui si sono rifatti da principio gli antropologi, considera la cultura come l'insieme di tutto quanto, nell'uomo, non sia innato: l'insieme di ciò che acquisiamo nel corso della nostra esistenza. Quest'accezione larghissima consente di tributare lo stesso interesse alle pratiche, alle competenze, alle conoscenze e alle credenze: non ignora le realtà materiali nelle quali la cultura si iscrive.

L'accezione ampia ha altri due meriti: *a)* impedisce di concepire la cultura come un'entità che si imporrebbe come un tutt'uno, dall'esterno, a ogni singolo individuo: essa è invece acquisita pezzo a pezzo, in un ordine che non è sempre lo stesso; la *Time Geography* proposta da Torsten Hägerstrand sottolinea che due individui, nel corso delle rispettive esistenze, non seguono mai esattamente la stessa traiettoria, non sono mai soggetti alle stesse influenze e non condividono la stessa cultura. La cultura non è un'entità esterna agli individui: proviene loro dal gruppo che li attornia e da quelli che essi incontrano, ma diventa cultura solo una volta interiorizzata. Non tutti gli elementi ricevuti vengono accolti: tra quelli che erano stati integrati, alcuni possono essere rimessi in discussione quando si deve fronteggiare problemi inediti o quando si scopre una diversa maniera di rendere coerente l'insieme di ciò che si è acquisito; *b)* sottolinea che studiare la cultura di un individuo o di un gruppo equivale a esplorare ciò che esso riceve e trasmette rispetto agli altri: equivale a mettere l'accento sul ruolo della comunicazione – e questa poggia sui cinque sensi, il gesto, o gli atteggiamenti, che si imita, la parola che si ascolta, e richiede l'uso della memoria. La comunicazione ha quindi basi naturali – il ruolo dei cinque sensi – ma il progresso tecnico la fa evolvere: più facili trasporti rendono più facili i contatti diretti, faccia a faccia; anziché essere dette, le informazioni possono essere affidate a uno scritto; oggi si sono moltiplicati i supporti per la voce come per l'immagine; i messaggi materiali possono prendere in prestito i modi di trasporto più vari, come essere istradati via onde elettromagnetiche. I mezzi di comunicazione affiancano memorie oggettive – lettere, giornali, libri, dischi, cassette, pellicole e così via – alle memorie individuali, il che modifica le relazioni che individui e gruppi hanno con il tempo.

Comunicazione, genesi degli «altri mondi» e costruzione dei valori. Come sottolinea Corna Pellegrini, da sempre gli uomini immagi-

nano, oltre ciò che i sensi rivelano, degli «aldilà» che svolgono un ruolo essenziale nella loro esistenza: è grazie al fatto che, partendo da questi «aldilà», si dispone di una prospettiva sul mondo, sulla società e sugli individui, che si può esprimere giudizi al riguardo: la costruzione di «altri mondi» istituisce, rispetto a ciò che «è», un altro ambito – quello del dover-essere, della morale, dell'etica: è grazie a questo, che gli uomini dispongono di scopi rispetto ai quali ordinare la loro azione.

Perché la costruzione di altri mondi sia possibile, occorre che alcuni membri della società dispongano dei mezzi per oltrepassare il limite temporale e spaziale di ciò che è accessibile alla sensorialità di tutti (Claval, 2001). Nelle società senza scrittura, l'orizzonte temporale è breve: si ferma alla data di nascita dei più anziani della comunità; più indietro, comincia l'immemoriale – un tempo di cui i vecchi hanno conservato la memoria, ma che non si può conoscere direttamente. In questo immemoriale il mondo era trasparente, le cose e le bestie parlavano: si conosceva la loro vera natura. Nell'oggi delle società senza scrittura restano solo tracce di questo incanto primitivo del mondo; nelle pieghe di certi esseri e di certe cose esistono forze che li guidano e che comunicano loro energia; il mondo è quindi popolato di dèi, elfi, *trolls*, naiadi. Si è in un universo dell'immanenza. La sacralità dell'altro mondo affiora là dove soggiornano forze ed esseri sovrannaturali.

Con l'avvento della scrittura, l'immemoriale è ricacciato verso ciò che ha preceduto la storia. Ormai, grazie a individui cui è stata dettata da Dio la rivelazione, si conosce l'esistenza di quegli altrove che definiscono che cosa il mondo deve essere e che cosa non deve essere – il Cielo e l'Inferno. Si entra nel mondo della trascendenza. Vi si rimane anche con la filosofia greca, quella di Platone in particolare, che insegna a esplorare il mondo delle idee che rischiarano la vera natura del reale. La metafisica, così, propone un'altra versione della trascendenza.

Il pensiero scientifico che fa la sua comparsa nel Rinascimento postula che la conoscenza del nostro mondo non possa poggiare che su quanto vi si può osservare: rifiuta la trascendenza. Ma i pensatori cui si attribuisce la nascita delle scienze sociali – Hobbes, Locke o Rousseau – si applicano ad analizzare che cosa è accaduto all'origine della società, in una preistoria immaginaria. Esplorano, così, un immemoriale rispetto al quale i loro argomenti non possono essere corroborati da fatti; riannodano i fili con l'immanenza e parlano di quanto accade sulla Terra, ma situandolo al tempo delle origini, che fu spesso un'Età dell'Oro, nel presente inaccessibile della Terra senza Male – come presso i *tupí* e i *guaraní* che gli esploratori incontrano in Brasile – o nel futuro indeterminato dell'utopia. Invece di religioni, elaborano ideologie: quelle che hanno guidato il mondo moderno.

Le tecnologie moderne forniscono altri mezzi per attraversare il limite tra il mondo accessibile ai sensi e quello il cui accesso è riservato a un piccolo numero di persone. Riflettiamo a cosa accade con Internet, quando consultiamo i tanti siti in cui ci si danno informazioni scientifiche sui livelli di inquinamento, sui pericoli degli OGM o sui rischi del nucleare – informazioni conside-

rate «vere» perché non raccolte da servizi ufficiali di ricerca, sempre sospettati di parzialità: è questa possibilità di parlare di un altro mondo a dare agli ecologisti il loro sorprendente potere.

La critica moderna ha messo in evidenza altri dispositivi capaci di generare «aldilà»: nascerebbero dalla lingua. Le parole che utilizziamo hanno referenti esterni: designano cose, esseri, idee. Ma la parola non serve solo a descrivere; può avere una forza prescrittiva: chiama in vita ciò che designa, crea una realtà facendo emergere la differenza. La parola non è neutra, innocente. Nel processo di enunciazione risiede spesso il «salto» che fa passare dall'essere alla prescrizione del dover-essere. È qui il senso della riflessione di Jacques Derrida sulla differenza e sulla necessità, che essa impone, della decostruzione (Goldschmidt, 2003).

Come Corna Pellegrini sottolinea, la qualità della vita (altri parlano di «felicità») che gli uomini cercano non deriva solo dalle nuove possibilità di produzione fornite dal progresso tecnico – ma che sono minacciate dagli inquinamenti e dai malfunzionamenti che il progresso genera nel suo stesso moto. Deriva anche dalle immagini che le persone producono a proposito di ciò che deve essere il mondo. Queste rappresentazioni non sono atemporali: dipendono dai mezzi di comunicazione di cui gli uomini dispongono, dalla loro capacità di dotarsi di memorie oggettive e dai luoghi dove, per alcuni di loro, si attraversa la barriera fra ciò che è direttamente conoscibile e l'aldilà.

A partire dal momento in cui vengono formulati in un linguaggio chiaro, dogmi religiosi e professioni di fede ideologiche sembrano indipendenti dal tempo. Ma il contesto in cui sono collocati evolve: si è visto, dal XVII secolo in poi, il credo cristiano subire la concorrenza delle filosofie del progresso e della storia – e in una certa misura esserne completato. Marcel Gauchet è diventato uno specialista di queste coabitazioni (Gauchet, 1985 e 2003). Se consideriamo la condizione terrena, le ideologie sono più sensibili dei dogmi religiosi a questi attacchi del tempo – ma i processi da cui sono nate agiscono sempre: le ideologie del progresso fondate sulle filosofie della storia si trovano, dunque, sostituite da altre, quelle contemporanee di Internet – il multiculturalismo o l'ecologismo, per esempio.

Valori e identità. La costruzione dei valori dà alle culture una coerenza certa. I processi di trasmissione cui sono soggette tendono a frammentare e a diversificare senza sosta le culture: qui un prestito, là un abbandono, in certi momenti delle innovazioni. Questo procedere è disomogeneo e lo sarebbe anche di più se l'adesione ai valori morali, estetici e intellettuali non consentisse di guidare le scelte e di sapere che cosa è bene accogliere e che cosa è bene respingere. Il lavoro di edificazione della cultura è, insieme, un lavoro di edificazione dell'Io: ed è durante l'adolescenza che assume la forma più drammatica. Ma non si esaurisce mai.

La costruzione dell'Io si realizza attorno a valori che vengono interiorizzati; generalmente si tratta di quelli rivendicati dal gruppo in cui si vive: se si vuole essere accettati bisogna accogliere le visioni dominanti, rispettare i valori

ammessi, adeguarsi alle regole del matrimonio, vendicare gli attentati all'onore.

Si viene, così, spinti a sottolineare, nell'insieme di quanto viene trasmesso da una generazione all'altra, il ruolo di alcuni elementi: quelli intorno ai quali si edificano le identità, si definiscono i gruppi – e si tratta di elementi simbolici, assai più che di tecniche della vita materiale o dell'organizzazione sociale.

Valori e orizzonte delle aspettative. L'esistenza di valori che permettono agli individui di dare una coerenza salda alle loro personalità, e attorno ai quali si mettono alla prova i gruppi, non deve far dimenticare le differenze interne alle culture. Aderire ai valori del gruppo di cui è parte non impedisce all'individuo di differenziarsene, adattandoli a modo suo. Il futuro che l'individuo si prospetta – e che prospetta alla sua famiglia o ai suoi amici – non è modulato solo attorno al nucleo delle convinzioni religiose o ideologiche condivise. Alcune regole sono per tutti; altre sono soprattutto destinate agli altri: per molte persone, solo due o tre peccati sono veramente mortali – gli altri risultano meno riprovevoli alla coscienza.

L'uomo non agisce nell'assoluto: Giovanni ha venti anni, è celibe, ha successo negli studi, il mondo gli si apre davanti, ama frequentare gli altri, non si rivolta contro le opinioni più distanti dalle sue. La topologia dei suoi orizzonti di aspettativa è ancora vaga e flessibile. Luigi ha quarant'anni, sposato, due figli, è attento a qualsiasi cosa li possa minacciare, alla droga che molti giovani consumano, al pericolo dell'AIDS; ha appena comprato un appartamento, ma dovrà pagarlo a rate ancora per dieci anni – il che lo rende sensibile al gioco dell'inflazione. Sogna una seconda casa; comincia a chiedersi dove andrà a vivere, una volta in pensione.

I valori, spesso, si trasmettono male, da un gruppo a un altro. Ma nell'ambito di una cultura molti elementi non sono strettamente legati ai valori: l'abbigliamento (almeno per gli uomini), il cibo (in molte religioni e ideologie), il lavoro, i progetti di carriera. In una situazione di coesistenza culturale, non si esita ad accogliere dai vicini quegli elementi che sembrano moralmente o ideologicamente neutri. Ricordo una conversazione con un collega iraniano: mi aveva, innanzi tutto, dichiarato quanto fosse profonda la sua fede islamica; aveva un'aria sincera. Un momento più tardi, mi parlava del suo pensionamento, ormai abbastanza vicino: «Spero proprio – mi disse – di lasciare Teheran e andare a vivere in California». L'orizzonte della sua aspettativa era quello di un musulmano sincero, ma non esitava a incorporare nei suoi progetti elementi mutuati dagli americani, che aveva avuto spesso modo di frequentare prima del 1978!

È tramite il duplice gioco degli articoli di fede su cui poggiano le identità e degli orizzonti delle aspettative, dove i prestiti dall'esterno sono tanto più frequenti quanto più strette sono le relazioni con altri gruppi, che va apprezzata la dinamica delle relazioni interculturali, dello scontro di culture e di civiltà al quale possono portare o della tolleranza multiculturale che spesso si realizza.

La stessa concezione ampia della cultura, che si era imposta nell'insieme delle scienze sociali alla fine del XIX secolo e all'inizio del XX, implica che non si possa dissociare lo studio della cultura da quello della comunicazione, che

apre prospettive nuove sulla genesi e sull'evoluzione dei sistemi di valori di cui individui e società hanno bisogno per edificarsi.

Cultura come riflesso della classe e come posta della lotta sociale. – Ho indicato i motivi per cui preferivo definire la cultura in maniera ampia, come l'insieme di ciò che, nell'uomo, non è innato. Si è ben presto portati, tuttavia, a enfatizzare il ruolo più particolare di alcuni degli elementi che gli uomini si trasmettono o inventano: quelli che attengono ai valori, come si è appena visto.

Molti studiosi preferiscono fin da principio mettere l'accento su questo insieme più ristretto: è il caso della maggior parte dei colleghi italiani – di Giuliana Andreotti, per esempio, che si interessa dei valori spirituali espressi da un gruppo attraverso il paesaggio che esso stesso modella (valori che il paesaggio riflette), o di Adalberto Vallega, che fa della cultura l'universo dei simboli mediante i quali gli uomini si esprimono. La scelta del punto di partenza dell'analisi culturale non è irrilevante rispetto ai risultati dell'analisi. L'esempio della geografia culturale anglosassone lo mostra chiaramente.

L'antropologo inglese Adam Kuper ha recentemente pubblicato uno studio sul modo in cui gli antropologi di lingua inglese concepiscono la cultura (Kuper, 1999): dalle loro riflessioni hanno tratto ispirazione i geografi anglosassoni contemporanei.

Negli Stati Uniti, all'inizio del XX secolo, Franz Boas impone l'accezione larga di cultura come insieme di ciò che non è innato nell'uomo. A partire dagli anni Trenta, tuttavia, egli considera che talune componenti della cultura siano più significative di altre, e prende a definire la cultura come un sistema integrato di simboli, idee e valori. I suoi allievi – Ruth Benedict, Margaret Mead, Edward Sapir – vanno oltre: per loro, il ruolo degli elementi spirituali è essenziale. L'influenza della sociologia di Talcott Parsons, che fa della cultura un sotto-sistema autonomo nell'ambito della realtà sociale, accentua la trasformazione: Clifford Geertz, il più parsoniano degli antropologi americani, concepisce la cultura «come una configurazione di significazioni trasmesse attraverso la storia e grazie alle quali gli uomini comunicano, perpetuano e sviluppano le conoscenze che hanno a proposito della vita e gli atteggiamenti che adottano nei suoi confronti» (Geertz, citato in Kuper, 1999, p. 98). Sullo stesso registro, Marshall D. Sahlins pensa che i miti, la più tipica fra le costruzioni simboliche, svolgano un ruolo fondamentale nella vita sociale: non si limitano a fornire una giustificazione alle relazioni sociali esistenti; offrono modelli per l'azione. Per capire la visita del capitano Cook alle Hawaii, bisogna ammettere che la sua venuta sia apparsa ai polinesiani come la realizzazione di uno dei loro miti religiosi; e l'hanno vissuta conformandosi ai riti che l'accompagnavano normalmente (Sahlins, 1995).

Queste riflessioni hanno avuto un'eco tra i geografi americani. James Duncan fa proprie le concezioni di Geertz nella sua critica della «concezione superorganica della geografia culturale americana» (Duncan, 1980) e analizza come

un testo il paesaggio del regno di Kandy, nello Sri Lanka del XIX secolo (Duncan, 1990).

In Gran Bretagna e sotto l'influenza di Raymond Williams, la prospettiva in cui si affronta la cultura è diversa (Williams, 1958 e 1981): nelle società complesse nate dalla rivoluzione industriale, la cultura varia in funzione della classe. «La relazione tra la cultura delle *élites*, la cultura popolare e il progresso nella società industriale» è un problema che bisogna interpretare in termini marxisti «come una dimensione di un conflitto di classe più fondamentale» (Kuper, 1999, p. 45). Ciascuno sviluppa una «struttura di sensibilità» che riflette la sua posizione sociale e le influenze cui è soggetto. Williams è per una cultura aperta, creativa, sfaccettata, e contro le nozioni egemoniche che vedono la classe dominante rafforzare la cultura tramite l'educazione, le strutture del lavoro e «le molteplici forme di coscienza pratica di cui è intrisa l'esistenza sociale» (Hubbard, Kitchin e Valentine, 2004, p. 332).

Sotto l'influenza di Raymond Williams, molti geografi britannici si rivolgono alla geografia culturale. È questo, in particolare, il caso di Denis Cosgrove: nella sua analisi *Social Formation and Symbolic Landscape*, sottolinea l'estetica delle ville e dei parchi come strumento impiegato dalle classi dirigenti – a Venezia dapprima, in Gran Bretagna poi – per legittimare il loro potere (Cosgrove, 1984). La geografia di Peter Jackson non può essere compresa se si ignora che trae da Williams una parte dei suoi temi dominanti (Jackson, 1989).

L'evoluzione fa un passo oltre con Stuart Hall (Hall e altri, 1980). Questo giamaicano trapiantato in Inghilterra svolge un ruolo essenziale nello sviluppo degli «studi culturali», intesi come un nuovo campo di ricerca:

Negli «Studi culturali», la cultura comprende le belle arti, la letteratura e la ricerca, gli argomenti degli studi umanistici, ma prende in conto anche le arts noirs dei media e la sfera un po' fluida della cultura popolare (una miscela di quello che un tempo si chiamava «folklore») e le arti proletarie, più lo sport [...] All'ingrosso, l'alta cultura ufficiale è sospetta, e la cultura di massa è condannata in quanto Ersatz [surrogato, NdT], quando non è irrimediabilmente corrotta [...] ma la cultura popolare è trattata con simpatia [Kuper, 1999, p. 229].

La posizione essenziale degli «studi culturali» è semplice: «la cultura serve il potere ed è (o dovrebbe essere) contestata» (*ibidem*, p. 230). La concezione della cultura fatta propria dagli «studi culturali» è più ristretta di quella di Raymond Williams: entrambe trascurano i suoi aspetti materiali; entrambe sono coscienti del ruolo dei modi della comunicazione, anche se Williams si interessa più della scrittura e della pittura e Hall dei *media* moderni. Gli «studi culturali» di Stuart Hall sono più polemic: non centrano l'attenzione sul contenuto delle culture; le concepiscono come un'espressione dei vari gruppi. L'importante è il modo in cui i gruppi arrivano a controllare i *media* istituzionali: Hall presenta la cultura come un'arena in cui gruppi diversi lottano per affermare la loro presenza e farsi riconoscere il loro contributo alla vita sociale.

L'influenza degli «studi culturali» di Stuart Hall è rilevante in Peter Jackson, che ne trae il titolo della sua opera *Maps of Meaning* (Jackson, 1989). Il modo in cui insiste sulla costruzione sociale e culturale della classe, della razza e del genere è un chiaro riflesso degli «studi culturali» di Stuart Hall.

È tuttavia più tardi che l'impatto delle idee di Stuart Hall sulla geografia si affermerà appieno. Don Mitchell vi si basa per dare un contenuto sociale alla sua geografia culturale (Mitchell, 2000). Uno dei concetti centrali introdotti da Mitchell, l'idea di «guerra culturale», non è che un'illustrazione dell'accento posto da Hall sulle rivalità fra gruppi differenti che cercano di far conoscere e di imporre la propria identità.

James Duncan, Denis Cosgrove, Peter Jackson e Don Mitchell si sono così fatti tramite delle idee dell'antropologia culturale americana, della storia letteraria di Raymond Williams e degli «studi culturali» di Stuart Hall, per mettere a punto una nuova concezione della cultura, analizzata in una prospettiva di lotta di classe che non manca di richiamare le idee di Antonio Gramsci. La ricerca si propone, allora, di scoprire le ragioni segrete celate dall'organizzazione del paesaggio (Cosgrove, 1984), le ideologie che si cerca di inscrivervi (Duncan, 1990) o le strategie dei gruppi che tentano di imporsi imprimendo il proprio marchio agli spazi – specialmente quelli pubblici (Mitchell, 2000).

Sono gli ambienti dominanti che impongono l'immagine assegnata ai gruppi che essi stessi marginalizzano – le donne, gli stranieri, gli omosessuali eccetera (Jackson, 1989). L'approccio culturale si trova, dunque, associato alla decostruzione sistematica delle categorie dell'analisi scientifica, che costituisce uno dei punti essenziali delle correnti postmoderne, e in particolare della geografia postcoloniale. Gli occidentali hanno creato un'immagine dell'Oriente che svilisce quelli che lo abitano (Said, 1977) o una concezione dei Tropici che rende naturale la dominanza del mondo temperato e bianco (Arnold, 1995).

Nel mondo anglosassone, lo slittamento da una visione globale della cultura (tutto ciò che nell'uomo non è innato) a una visione più limitata («una configurazione di significazioni trasmesse attraverso la storia e grazie alle quali gli uomini comunicano, perpetuano e sviluppano le conoscenze che hanno a proposito della vita e gli atteggiamenti che adottano nei suoi confronti») ha così trasformato l'approccio culturale in uno dei capitoli più attivi della nuova geografia critica.

La geografia umana riedificata su nuove basi. – Il rinnovamento prodotto dall'approccio culturale sarebbe poca cosa se si limitasse a mettere in discussione le immagini che le società hanno di sé stesse e la prospettiva geografica classica. Dopo aver decostruito, bisogna ricostruire.

Le ipotesi su cui si basava la prima geografia umana. La geografia umana viene costituita alla fine del XIX secolo da studiosi che avevano una formazione di naturalisti, come Ratzel, o modellata su quella dei natura-

listi, come Paul Vidal de La Blache o Jean Brunhes. Questi ricercatori accettano alcuni dei punti vista dominanti all'epoca: *a*) le impostazioni scientifiche più rigorose sono quelle che si possono osservare nelle scienze fisiche e naturali – di qui, l'impronta così evidente del positivismo nella maggior parte dei lavori geografici (per esempio in Jean Brunhes); *b*) lo studio dei fatti umani è più difficile di quello dei fatti naturali, perché per una parte risulta da scelte effettuate dagli individui – scelte che l'osservatore non ha modo alcuno di analizzare direttamente; il problema, tuttavia, non è insolubile se le decisioni sono prese da esseri che agiscono razionalmente: il ricercatore, in questo caso, prendendo in conto i dati di fatto che condizionano gli individui, può prevederne il comportamento. La scienza economica, che suppone che i comportamenti di cui si occupa siano quelli dell'*homo œconomicus*, mostra quanto possa essere feconda questa ipotesi.

Dall'ipotesi di un *homo geographicus* razionale, preoccupato in primo luogo di ricavare dall'ambiente il necessario per la sua esistenza, partono i geografi umani della fine del XIX secolo. La loro ipotesi vale in tre ambiti: *a*) lo studio dei generi di vita, perché se i gruppi umani, per quanto primitivi siano, si mostrassero irrazionali in questo ambito, sarebbero impietosamente eliminati dalla competizione per la vita; *b*) lo studio della geografia economica (si parlava anche di geografia commerciale), che analizza il modo in cui gli uomini traggono profitto dalle risorse naturali; *c*) la geografia politica come la concepisce Ratzel, cioè la definizione di un quadro che permetta agli uomini di accedere finalmente alla razionalità.

Le società i cui comportamenti sfuggono alla ragione possono essere solo oggetto di descrizione: il che spiega lo scarso interesse che i geografi del primo Novecento manifestano nei confronti delle società «etnologiche», delle società contadine del mondo tradizionale (al di là del loro genere di vita) e delle classi popolari delle società urbane. I comportamenti della vita di tutti i giorni, quelli delle donne, dei bambini o dei vecchi restano perciò del tutto estranei all'attenzione geografica.

La messa in discussione delle ipotesi di base: Dardel e Gottmann. La geografia positivista e razionalista dell'inizio del XX secolo, così, considera che le società umane siano sottoposte a due forze: quelle che prendono origine dal radicamento delle società nell'ambiente che sfruttano, e quelle che derivano dalla circolazione. In uno schema del genere, la cultura trova posto solo nella sua forma materiale.

I migliori fra i geografi si rendono conto dell'imbarazzo che le loro ipotesi procurano alla ricerca. Senza preoccuparsi di una giustificazione teorica, Pierre Deffontaines si lancia nell'inventario dei fatti culturali che, dal 1932 agli anni Sessanta, porta avanti con la collana «L'homme et...». Albert Demangeon sente quanto necessaria sia la considerazione di quegli aspetti della psicologia collettiva – mirabilmente analizzati nel suo studio sull'impero britannico – che noi chiameremmo «rappresentazioni» (Demangeon, 1922); la morte gli impedirà di scrivere l'opera che progettava in quest'ambito.

Alla successiva generazione tocca il compito di rivedere le ipotesi su cui fin lì si era fondata la disciplina. Sotto l'influenza di Heidegger, Eric Dardel dà all'uomo reale e alla sua esperienza vissuta il posto che avrebbero dovuto occupare fin dalle origini della geografia umana (Dardel, 1952). Jean Gottmann era stato formato da Demangeon, di cui era l'allievo più brillante, e aveva capito – come tutti i geografi francesi – che la geografia studia il gioco di due forze antagoniste: quella del radicamento e quella generata dalla circolazione. Malgrado tutte le appassionate dichiarazioni dei possibilisti, il determinismo dell'ambiente naturale contrassegnava lo studio del radicamento. Jean Gottmann capisce che, per liberarlo, il problema va formulato diversamente: ciò che fissa gli uomini a un punto non è il loro ancoraggio biologico a un ambiente dato; è l'insieme delle rappresentazioni, a fissarli a luoghi e territori. Come Luca Muscarà ha appena dimostrato (Muscarà, 2005), intorno al 1947 Gottmann perviene a individuare la base del radicamento nel gioco di questi fattori culturali: il termine «iconografia», che introduce in quell'occasione, purtroppo è scelto male e nuoce alla ricezione delle sue idee. Il binomio rappresentazioni territoriali/circolazione anticipa di una cinquantina d'anni la riedificazione della geografia umana attorno a temi veramente «umani».

La ricostruzione in corso. La riedificazione della disciplina da una trentina d'anni va più veloce. Da principio è stata contrassegnata dalla rivalutazione del ruolo dell'individuo – il geografo parla di uomini e donne, bambini e adolescenti, adulti o vecchi – e dalla rinnovata curiosità per i luoghi.

La geografia regionale di un tempo ritagliava il globo in unità ideate per facilitare l'esercizio del potere, assicurare lo sviluppo economico e permettere il successo della democrazia locale. Quella di oggi si interessa del modo in cui le persone si riconoscono nello spazio, si identificano in certi luoghi e considerano come propri certi territori. John Paul Jones III (2001) sottolinea che la geografia regionale studiava le correlazioni tra due ordini di fenomeni – quelli che costituiscono il mondo e quelli che costituiscono l'Io, il Noi e gli Altri. Quella geografia regionale riposava sull'ipotesi che mondo e natura umana fossero di essenza differente; la geografia culturale odierna, in questo ispirata dalla fenomenologia, rivendica il fatto che l'individuo è nel mondo, che non esiste al di fuori di esso. Questa circostanza spiega che ci si interessi più ai luoghi, che hanno un senso per l'uomo, che alle regioni, che sono costrutti più impersonali.

La geografia d'un tempo era suddivisa in compartimenti stagni: geografia, economica, geografia politica, geografia sociale; geografia urbana e geografia rurale – e così via. L'approccio culturale fa saltare i confini. La geografia economica studia le decisioni che riguardano produzione e consumo: l'ambiente in cui quelle decisioni sono prese non è ovunque identico – quello che mangiamo sono alimenti, ma anche segni. Qui bere vino è proibito, là è una delle manifestazioni della più alta cultura. Mangiare cinese, mangiare *thai*, mangiare italiano è un po' visitare la Cina, la Thailandia, l'Italia. Nell'impresa, il lavoro non è motivato solo dalla ricerca della massimizzazione del profitto: esistono tradizioni che, se rispettate, rendono gradevole l'atmosfera; la ricerca del rico-

noscimento da parte degli altri, tradotto dallo *status* raggiunto, sulle scelte di molte persone pesa più della paga a fine mese.

La «svolta culturale» ci fa assistere a una ricostruzione in profondità della geografia umana. Come mostra il lavoro di Corna Pellegrini, questa trasformazione va di pari passo con l'esigenza di una maggiore uguaglianza e di una maggiore giustizia fra gli uomini, e con la presa di coscienza della nuova responsabilità che le società umane hanno nei confronti dell'ambiente: è finito il tempo in cui lo potevano sfruttare senza rimorsi. Oggi hanno bisogno di farsi carico della sua gestione.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ANDREOTTI G., *Riscontri di geografia culturale*, Trento, Artimedia-Colibrì, 1994.
- ANDREOTTI G., *Paesaggi culturali. Teoria e caso di studio*, Milano, UNICOPLI, 1996.
- ANDREOTTI G. (a cura di), *Prospettive di geografia culturale*, Trento, La Grafica, 1997.
- ANDREOTTI G. e S. SALGARÒ (a cura di), *Geografia culturale. Idee e esperienze*, Trento, Artimedia, 2001.
- ARNOLD W., *Inventing Tropicality*, in D. ARNOLD (a cura di), *The Problem of Nature: Environment, Culture and European Expansion*, Oxford, Blackwell Publishers, 1995.
- BELLEZZA G., *Geografia e beni culturali. Riflessioni per una nuova cultura della Geografia*, Milano, F. Angeli, 1999.
- BIANCHI E., *Comportamento e percezione dello spazio ambientale*, in G. CORNA PELLEGRINI (a cura di), *Aspetti e problemi della geografia*, Settimo Milanese, Marzorati, 1987.
- BIASUTTI R., *Il paesaggio terrestre*, Torino, UTET, 1947.
- BONESIO L., *Geofilosofia del paesaggio*, Milano, Mimesis, 1997.
- BONESIO L., *Oltre il paesaggio. I luoghi tra estetica e geofilosofia*, Casalecchio, Arianna, 2002.
- CALDO C. e V. GUARRASI (a cura di), *Beni culturali e geografia*, Bologna, Pàtron, 1994.
- CLAVAL P., *The Geographical Study of Myths*, in «Norwegian Journal of Geography», Oslo, 2001, 3, pp. 138-151.
- COPETA C., *Il mio incontro con Dardel (ovvero, perché sono geografa!)*, in E. DARDEL, *L'Uomo e la Terra. Natura della realtà geografica*, Milano, UNICOPLI, 1986.
- CORNA PELLEGRINI G., *Geografia e percezione dell'ambiente: un rapporto da approfondire per la conoscenza e la programmazione del territorio*, in «RGI», 1980, pp. 1-5.
- CORNA PELLEGRINI G., *Geografia dei valori culturali*, Roma, Carocci, 2004.
- COSGROVE D., *Social Formation and Symbolic Landscape*, Londra, Croom Helm, 1984.
- DAINELLI G., *La conquista della Terra. Storia delle esplorazioni*, Torino, 1950.
- DEMANGEON A., *L'Empire britannique*, Parigi, A. Colin, 1922.
- DUBBINI R., *Geografia dello sguardo. Visione e paesaggio nella età moderna*, Torino,

- Einaudi, 1994.
- DUNCAN J.S., *The Superorganic in American Cultural Geography*, in «Annals of the Association of American Geographers», Washington, 1980, 2, pp. 181-198.
- DUNCAN J.S., *The City as Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyen Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- GAUCHET M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Parigi, Gallimard, 1985.
- GAUCHET M., *La condition historique*, Parigi, Le Seuil, 2003.
- GEERTZ C., *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.
- GIAMBRUNO M. e M. MASCIONE (a cura di), *Territorio, Beni culturali, Piano*, Firenze, Alinea, 1995.
- GOLDSCHMIDT M., *Jacques Derrida. Une introduction*, Parigi, Pocket, 2003.
- GOTTMANN J., *La Politique des Etats et leur géographie*, Parigi, A. Colin, 1952.
- GRILLOTTI DI GIACOMO M.G., *La regione della geografia. Verso la cultura del territorio*, Milano, F. Angeli, 1991.
- HALL S. e altri (a cura di), *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies*, Londra, Macmillan, 1980.
- HUBBARD P., R. KITCHIN e G. VALENTINE (a cura di), *Key Thinkers on Space and Place*, Londra, Sage, 2004.
- JACKSON P., *Maps of Meaning*, Londra, Unwin Hyman, 1989.
- JONES J.P. III, *Introduction. Segmented Worlds and Selves*, in P.C. ADAMS, S. HOELSCHER e K.E. TILL (a cura di), *Textures of Place. Exploring Humanist Geographies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 121-128, 2001.
- KUPER A., *Culture. The Anthropologists' Account*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- MAUTONE M. (a cura di), *I beni culturali. Risorse per l'organizzazione del territorio*, Bologna, Pàtron, 2001.
- MINCA C. (a cura di), *Introduzione alla geografia postmoderna*, Padova, CEDAM, 2001.
- MITCHELL D., *Cultural Geography. A Critical Introduction*, Oxford, Blackwell, 2000.
- MUSCARÀ L., *The Long Road to Megalopolis*, in «Ekistics», Atene, 2005, 418-419, pp. 23-35.
- PICCARDI S., *Fondamenti di Geografia culturale*, Bologna, Pàtron, 1994.
- SAHLINS M.D., *How «Natives» Think: About Captain Cook, for Example*, Chicago, Chicago University Press, 1995.
- SAID E.W., *Orientalism*, Londra, Routledge and Kegan Paul, 1977.
- SCARAMELLINI G., *La geografia dei viaggiatori. Rappresentazioni individuali e immagini collettive nei resoconti di viaggio*, Milano, UNICOPII, 1993.
- SERENI E., *Storia del paesaggio agrario italiano*, Bari, Laterza, 1961.
- SESTINI A., *Il paesaggio*, Milano, Touring Club Italiano, 1963.
- TURRI E., *Semiologia del paesaggio italiano*, Milano, Longanesi, 1979.
- TURRI E., *Antropologia del paesaggio*, Milano, Ed. di Comunità, 1985.
- VALLEGA A., *Geografia culturale. Luoghi, spazi, simboli*, Torino, UTET, 2003.

- WILLIAMS R., *Culture and Society (1780-1850)*, Londra, Chatto and Windus, 1958.
 WILLIAMS R., *Culture*, Londra, Chatto and Windus, 1981.
 ZERBI M.C., *Paesaggi della geografia*, Torino, Giappichelli, 1993.
 ZERBI M.C. (a cura di), *Il paesaggio tra ricerca e progetto*, Torino, Giappichelli, 1994.

NEW ORIENTATIONS OF CULTURAL GEOGRAPHY: ABOUT THE GEOGRAPHY OF CULTURAL VALUES OF GIACOMO CORNA PELLEGRINI. – Corna Pellegrini's new book offers a wide audience an image of the new orientations of contemporary cultural geography. This approach to human geography has been transformed in three ways: (i) through the growing curiosity for the different forms of communication and their spatial significance (the opposition of vernacular to high cultures, the impact of the new medias on them, the way communication allows the building of beyonds, from which this World here below may be observed and judged), (ii) because of a new interest for identities and territoriality, (iii) thanks to the new conceptions of culture as an expression of social conflicts, specially those arising from the public assertion of collective identities, as shown in the English speaking World since the 70s. As a result, human geography is being rebuilt on new foundations.

Università di Parigi «La Sorbona»

(Traduzione dal francese a cura di Claudio Cerreti)