

Sensus maxime cognitivus. Sinestesie come critica della “Ragion spaziale”

— Marcello Tanca

“Think mobility rather than stability is a challenge that makes to the social sciences giddy”. Geography is one of these social sciences that both must think about the mobility of the globe and at the same time redefine itself because of the processes of spatial dematerialisation and fragmentation that characterize the contemporary world. Therefore it is necessary to overcome the contradiction between the thesis that argues that with globalization the space is insignificant and the thesis that argues that globalization produces an increasing spatial differentiation. This oscillation depends on the fact that the word “globalization” does not describe a state of affairs (the immobile Earth) but a whole of many processes (the Mobile Earth). After describing some philosophical models referring to space (in Hegel, Marx and Foucault), the essay suggests that our inability to understand the operations of the world depends on the fact that we give too much importance to the visual paradigm. The proposal is to develop a metaphorical and synesthetic reading of globalization to perceive the “sounds” and “smells” products from the political processes and cultural that leave no visible traces.

space

globalization

synesthesia

metaphor

geography

*Gelez d'un coup la forme stochastique de la flamme, comme sur
une carte de géographie. Quels objets du monde apparaissent là,
modulo le temps ou l'approche ? Ordre ou désordre, qui peut en
décider? Ordre désordonné plongé dans un désordre assez voisin.*

—Michel Serres, *Le passage du Nord-Ouest*

Terra mobile e le sue vertigini

Sono reduce dalla lettura di *Terra mobile. Atlante della società globale*, un denso volume curato da Paolo Perulli che affronta un insieme ampio e articolato di temi e questioni (la dissoluzione e la riconfigurazione dell'ordine geopolitico preesistente incardinato nello Stato territoriale centralizzato, l'emergere di nuovi soggetti, di nuove metriche e di nuove realtà spaziali, il dinamismo delle reti e dei flussi migratori, economici, finanziari che attraversano i territori, ecc.) nel quale ritrovo, più che semplici assonanze con i temi e le questioni con cui mi confronto in qualità di geografo, domande e problemi stringenti, familiari, che investono il senso stesso del sapere al cui orizzonte scientifico-disciplinare tento, nel mio piccolo, di contribuire. Nell'“Introduzione” all'opera Perulli osserva, tra le altre cose, che «pensare la mobilità anziché la stabilità è una sfida che dà le vertigini alle scienze sociali» (Perulli 2014, 9). Sono fermamente convinto che la geografia sia una di quelle scienze sociali cui spetta il compito, ineludibile e ambizioso, di prendere atto della mobilità del sistema-globo ossia, in ultima analisi, di ripensare se stessa ai tempi della globalizzazione; un'operazione certo non facile né tantomeno indolore. A renderla tale è, tra le altre cose, la diffusione, registrata all'interno del libro testé citato da Matteo Vegetti, di due tesi antagonistiche e contraddittorie, diciamo pure antinomiche, che prese singolarmente, ognuna per sé, appaiono plausibili, e anche, perché no, vere, ma che si fatica a mettere insieme (Vegetti 2014).

La prima è la tesi dell'insignificanza dello spazio per opera della “compressione spazio-temporale” di cui parla David Harvey in *La crisi della modernità* (Harvey 1997). Nel mondo globalizzato lo spazio si rimpicciolisce, gli orizzonti temporali si accorciano: una constatazione in qualche modo preconizzata, nella prima metà dell'Ottocento, da Carl Ritter nella sua *Erdkunde* o “geografia comparata”. Questi aveva notato che alla rigida impalcatura della crosta terrestre, in cui le parti della Terra e le località incarnano, per così dire, un principio di fissità, si sovrappone il movimento [*Verschiebung*] degli uomini e delle merci, espressioni, a loro volta, del principio di mobilità. Grazie ai progressi della tecniche di navigazione, le nozioni di “vicino” e “lontano” assumono un nuovo significato: la distanza

fisico-euclidea misurabile tra New York e Liverpool rimane inalterata; a mutare sono piuttosto i tempi di percorrenza tra questi due punti della Terra, cosicché ciò che un tempo appariva lontano, sembra ora vicino (1852). Oggi questa tesi si carica di valenze meno positive di quanto potesse avere ai tempi di Ritter, giacché nel “villaggio globale” in cui viviamo, il presente finisce per coincidere con tutto ciò che c’è, con una progressiva perdita delle specificità locali e l’omologazione dei paesaggi e degli stili di vita. Dinamiche di questo tipo sembrano decretare la fine della geografia o dei territori (a seconda che si preferisca Paul Virilio o Bertrand Badie) e, su un altro versante, l’inarrestabile avanzata del *flat-World*, il mondo piatto di Thomas Friedman in cui viene meno il potere vincolante delle distanze geografiche e temporali:

quando parliamo di globalizzazione, oggi, parliamo di un ‘mondo piatto’ e quindi in buona sostanza dell’avvenuta riduzione del pianeta a una superficie equipotente: le localizzazioni sono tutte qui, in un certo senso, e specularmente, esse sono ovunque. Nel mondo piatto valgono le località e non i luoghi: questi, dal loro canto, seppure esistono sono scarsamente influenti ai fini dell’agire territoriale. (Turco 2010, 248)

La seconda tesi rovescia come un guanto le certezze appena enunciate: non è affatto vero che la globalizzazione e i flussi economico-finanziari che questa genera cancellino le distanze e, con esse, lo spazio, svuotandolo di senso. Affermare una cosa del genere significa confondere, per esempio, le infrastrutture con i servizi che queste rendono possibili; la verità è che senza luoghi, lo spazio dei flussi è materialmente impossibile. Il fatto che il mondo si configuri come una matassa (*écheveu*), per usare un termine foucaultiano (1998, 307), non significa necessariamente che possiamo vivere come se lo spazio non avesse più niente a che fare con le nostre vite; piuttosto, esso assume ora, più che mai, un’importanza storica notevole, in ogni caso maggiore di quanta ne avesse in passato:

I processi di globalizzazione non presentano quella unicità di effetti generalmente attribuita loro. Gli usi del tempo e dello spazio sono non solo nettamente differenziati, ma inducono essi stessi differenze tra le persone. La globalizzazione divide tanto quanto unisce, e le cause della divisione sono le stesse che, dall’altro lato, promuovono l’uniformità del globo» (Bauman 2006, 4).

La spazialità non è dunque mai venuta meno: come attesta indirettamente lo *spatial turn* registratosi nelle scienze sociali, lo spazio costituisce, più del tempo, una chiave di lettura utile per districarsi nelle aporie del presente,

in quanto mette a nudo le contraddizioni che lo pervadono ma anche le potenzialità di riscatto che questo adombra. Se poi volessimo spostare l’asse del discorso sullo “spirito del capitalismo” in quanto *Zeitgeist*, non potremmo fare a meno di notare come le differenze tra luogo e luogo in molti casi non solo non diminuiscano, ma vengano accentuate dalla diffusione su scala planetaria dei meccanismi di esclusione sociale e delle contraddizioni socio-ecologiche e territoriali proprie del capitale. In tutto questo, la geografia non solo non muore né perde di importanza ma, al contrario, si configura come un sapere strategico che può aiutarci a comprendere il funzionamento del mondo e, se possibile, aiutarci a contrastare in maniera efficace le non poche storture dell’esistente.

Le due tesi così schematicamente esposte, prese singolarmente, appaiono convincenti, capaci di catturare un momento di verità; esse tuttavia oppongono al nostro desiderio di risolvere la loro antinomia la strenua resistenza di cocci che non vogliono stare insieme. Questo deriva dal fatto, assolutamente da non sottovalutare, che la parola “globalizzazione”, più che descrivere uno stato di cose (la Terra immobile) intercetta un insieme variegato di processi (la Terra mobile) che sfuggono a ogni tentativo di imbrigliarli in una griglia di lettura troppo rigida e per i quali non trovo una descrizione migliore di quella che Paul Bowles fa dell’Africa in *Le loro teste sono verdi e le loro mani azzurre* (1963, 52): «Oggi scrivere di una parte qualsiasi dell’Africa è un po’ come cercare di disegnare delle montagne russe in movimento. Si può dire era così e così, oppure *sta diventando* così e così, ma si rischia di asserire il falso affermando categoricamente che qualcosa è, perché molto probabilmente il giorno dopo, leggendo il giornale, si scoprirà che è già cambiato».

Shanghai in fondo ai viali di Vienna

Si tratta insomma di assumere fino in fondo l’idea di una geografia che *non* è così e così, ma che tutt’al più *sta diventando* così e così; una geografia mobile, spazialmente anisotropa, differenziata e dinamica, non riconducibile a schemi o soluzioni preesistenti. Il paradigma spaziale di riferimento di questa nuova geografia, che somiglia giustappunto al tentativo di “disegnare delle montagne russe in movimento”, non potrà evidentemente essere quello della ragione cartografica (Farinelli, 2009) e della sua più coerente controparte filosofica, rappresentata dalla *Philosophie der Weltgeschichte* hegeliana. Che questa sia a tutti gli effetti una trasposizione in termini cartografici dello spazio terrestre è evidente là dove Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, a un certo punto nega esplicitamente e

senza troppi giri di parole che la sfericità terrestre e la storia mondiale siano isomorfe, e che quindi quest’ultima abbia un andamento circolare, mobile: «Sebbene la Terra formi una sfera, la storia non compie un giro intorno a essa [*denn obgleich die Erde eine Kugel bildet, so macht die Geschichte doch keinen Kreis um sie herum*], bensì possiede un Oriente ben preciso e questo è l’Asia» (Hegel 2004, 90). Insomma, se la Terra si muove, non è detto che anche la storia si comporti allo stesso modo. Quest’assenza di dinamismo ha delle conseguenze gravi sulla filosofia della storia, a cominciare dalla non-sovrapponibilità di “mondo storico” e “spazio terrestre”. La storia ha certamente una componente spaziale e geografica (Hegel insiste sulla saldatura sussistente tra “luogo” ed “epoca”, “patria fisica” e “patria spirituale”, “determinazione naturale del terreno” e “carattere dei popoli”), ma non tutta la geografia è storia: intere parti del mondo non sono *Schauplatzen*, ma teatri vuoti, palcoscenici deserti da cui storia, civiltà, libertà e filosofia sono banditi. A rigore, il soggetto della *Weltgeschichte* è uno e i suoi confini spaziali sono limitati e circoscritti a una parte molto esigua della Terra: l’Europa centro-occidentale. Non stupisce che la riflessione hegeliana sfoci nella naturalizzazione di un’immagine del mondo a uso e consumo della società borghese europea postnapoleonica e delle sue aspirazioni:

Lo spirito europeo contrappone il mondo a sé, si rende libero da esso, ma risolve di nuovo questa antitesi, riprende il suo altro, il molteplice in sé, nella sua semplicità. [...] All’Europeo interessa il mondo; egli vuole conoscerlo, vuol appropriarsi dell’altro che gli sta di fronte, vuole porre in luce nelle particolarità del mondo il genere, la legge, l’universale, il pensiero, l’interna razionalità. Come nel dominio teoretico, così anche in quello pratico lo spirito europeo aspira all’unità da produrre tra di esso e il mondo esterno. Esso sottopone il mondo esterno ai suoi scopi con un’energia che gli ha assicurato il dominio del mondo. (Hegel 1975, 102–103)

Invano si cercheranno qui le tracce di una concezione polifonica in cui contemporaneità, luoghi e culture diverse convivono e dialogano tra loro, influenzandosi a vicenda. Al contrario, lo spazio geografico è dicotomico, scisso in due parti qualitativamente diverse (l’Europa da una parte, il resto del mondo dall’altra); ed è gerarchizzato e selettivo, giacché tra queste due non vige un rapporto paritario, ma un ordine di priorità: interi continenti – Asia, Africa, America – costituiscono un’immensa periferia dormiente in attesa di essere rischiarata dalla fiaccola delle *civilisirte Nationen*, le nazioni civili; ¹ tale è la conseguenza finale del gesto teorico con cui Hegel blocca la rotazione della storia universale. ²

¹ cfr. i §§ 243–248 e 351 dei *Lineamenti di filosofia del diritto*

È chiaro che con un'impostazione di questo tipo, oggi, non si andrebbe molto lontano, tant'è che se provassimo ad applicare la griglia di lettura hegeliana al presente riusciremmo a capire ben poco di un mondo in cui, per dirla con Paolo Conte: «si vede Shanghai in fondo ai viali di Vienna»; un mondo caratterizzato com'è da fenomeni quali le reti trans-territoriali, i mercati finanziari, la moltiplicazione dei centri e delle periferie, le traiettorie imprevedibili e mutevoli della mobilità globale, la comparsa, nelle nostre città, di paesaggi etnici (*ethnoscapes*), la *sharing economy*, la delocalizzazione delle attività produttive, ecc. Insomma, è diventato problematico sostenere che la storia, l'economia, la politica, le informazioni, gli uomini, le tecnologie, la cultura, l'arte, ecc. non risentano del carattere sferico della Terra, ossia della sua curvatura e del suo movimento, che rendono tutto instabile e mobile – cosa di cui si rende invece pienamente conto Marx. Tra le testimonianze che si potrebbero citare di questa consapevolezza, vorrei qui ricordare un passo di una lettera a Engels dell'ottobre 1858 nella quale, subito dopo aver affermato che il compito della società borghese è la costituzione del *Weltmarkt*, il mercato mondiale, Marx specifica: «Siccome il mondo è rotondo [*Da die Welt rund ist*], sembra che questo compito sia stato portato a termine con la colonizzazione della California e dell'Australia e con l'apertura della Cina e del Giappone» (Marx 1973, 376–377). Ci troviamo qui all'interno di una prospettiva di pensiero radicalmente differente da quella hegeliana, in quanto mette in relazione la natura circolare della Terra con la spazialità avvolgente e mobile del mercato mondiale. Non si tratta solo della sottolineatura del ruolo sostanziale dell'«esplorazione della terra in tutte le direzioni», come si legge nei *Grundrisse*, in funzione dell'estensione più ampia possibile nello spazio del mercato; se questo fosse il nocciolo della questione, ci troveremmo ancora abbondantemente al di qua del dualismo centro-periferia di matrice hegeliana, semplicemente riveduto e corretto. Il fatto è che Marx non sta semplicemente descrivendo l'impulso alla «spinta oltre sé» della *bürgerliche Gesellschaft* verso altri, esotici, lidi. Il suo intento è un altro: evidenziare che questo movimento, attraverso il quale l'Europa trabocca da sé, deve necessariamente fare i conti con la sfericità della Terra, al punto tale da influenzare profondamente, per la circolarità che sottintende, il processo stesso e gli esiti a cui questo conduce:

All'antica autosufficienza e all'antico isolamento locali e nazionali subentra uno scambio universale [*universeller Austausch*], una interdipendenza universale [*allseitige Abhängigkeit*], fra le nazioni. E come per la produzione materiale, così per quella intellettuale. I prodotti intellettuali delle singole nazioni divengono bene comune. L'unilateralità e la ristrettezza nazionali diventano sempre più

2 Per una prospettiva diametralmente opposta, cfr. Chakrabarty 2004.

impossibili, e dalle molte letterature nazionali e locali si forma una letteratura mondiale» (Marx Engels 1985, 88).

Sembra cronaca di questi anni, una descrizione del mondo post-1989, e invece si tratta del *Manifest der Kommunistischen Partei*. L'elemento, assente in Hegel e presente in Marx, che marca la distanza tra le rispettive analisi dello spazio terrestre è dunque rappresentato dal rilievo che assume in Marx il tema dello scambio universale, ossia della connessione tra l'«esplorazione della terra in tutte le direzioni» e la scoperta non solo di «nuovi oggetti utili» ma anche di «nuove proprietà utili dei vecchi» (Marx 1976, 375) in cui tutti i soggetti coinvolti, a prescindere dal ruolo assunto nella relazione, per il solo fatto di essere entrati in contatto con gli altri, escono modificati da questo rapporto. Lo scambio e l'interdipendenza universale, la scoperta di nuovi oggetti e di nuove proprietà di quelli già noti, persino l'indebitamento reciproco (Marx 1960, 247), rendono indubbiamente la posizione marxiana più avvincente – molto più vicina di quanto non fosse quella di Hegel al cangiante paesaggio col quale ci confrontiamo tutti i giorni (Tanca, 2012).

Oltre Marx: l'arcipelago

La griglia di lettura marxiana, pur con questi pregi, non è tuttavia in grado di rendere conto di tutto. È vero che, come ricorda Harvey (2011), il capitale è il principale e più diffuso fattore di trasformazione geografica della Terra, «la linfa vitale che scorre nel corpo politico di tutte le società che definiamo capitalistiche» (9), ma è altrettanto vero che non è l'unico soggetto impegnato nella produzione e riproduzione della geografia del mondo. A meno di non voler sposare una linea interpretativa “imperiale” alla Hardt-Negri, in cui campeggia una costruzione unica, compatta e omogenea, attraversata da una sola logica di potere (Hardt&Negri, 2001). Il che significherebbe però rinunciare alla complessità e alla dispersione, cioè proprio a quei tratti che vogliamo “salvare” nella nostra perlustrazione del presente. È pertanto necessario integrare la nostra cassetta degli attrezzi con strumenti che ci agevolino la comprensione delle principali problematiche connesse ai fenomeni globali, senza per questo sacrificare la pluralità e il dinamismo dei soggetti e dei processi che concorrono a definirne la forma e la natura. In particolare vorrei soffermarmi, a questo proposito, sulla metafora dell'arcipelago, «parte consolidata dell'immaginario spaziale contemporaneo» (Giaccaria 2014, 95), e utilizzata da geografi come Olivier Dollfus (1990), filosofi come Massimo Cacciari (1997), sociologi

come Paolo Perulli (1998), architetti come Alessandro Petti (2007), e storici come Karl Schlögel (2011), per mettere a nudo la discontinuità e la frammentarietà dei processi politici, economici e culturali della contemporaneità. Le potenzialità euristiche di questa metafora geografica sono evidenti, per esempio, nel libro di Petti, *Arcipelaghi e enclave. Architettura dell'ordinamento spaziale contemporaneo*, in cui viene utilizzata, insieme alla figura dell'enclave, per leggere l'ordine spaziale istituito da Israele nei territori occupati in Palestina, i cordoni sanitari a Istanbul, Giacarta e Manila, l'urbanistica off-shore di Dubai. Che le metafore geografiche possiedano questa capacità evocativa, che permette loro di fungere da interfaccia tra le teorie e il mondo (Dematteis 1985), non deve stupire: si può anzi dire che tutto il linguaggio geografico abbia sempre una valenza metaforica semplicemente per il fatto che proietta sulle forme fisicospaziali della superficie terrestre i rapporti sociali, economici e di potere che hanno luogo tra gli uomini, di modo che un certo ordine sociale e politico (reale o immaginario, poco importa) possa essere rappresentato come se fosse naturalmente inscritto nelle cose. La metafora dell'arcipelago non fa eccezione, poiché presenta tutti gli elementi che rendono possibile questa operazione di proiezione: alla base, una parola che evoca una serie di oggetti fisici empiricamente osservabili (un gruppo di isole e, per estensione, il mare che le abbraccia) tra i quali intercorrono precise relazioni spaziali; queste relazioni, riformulate e trasposte, possono essere richiamate per rappresentare intuitivamente e in forma traslata dei rapporti di altra natura (per esempio politici o economici); l'immagine dell'arcipelago diventa così applicabile per estensione a casi e situazioni anche molto diverse da quelle di partenza. In questo modo, dal senso più elementare, letterale e realistico, che evocava delle relazioni spaziali tra oggetti fisici, l'arcipelago assume una valenza metaforica in virtù della quale riesce a rappresentare le forme assunte dalle relazioni sociali e politiche.

Non è un caso che questa figura abbia assunto un ruolo molto importante nella riflessione di Michel Foucault, e non è difficile comprenderne il perché: l'arcipelago è l'immagine-simbolo che forse più di tutte corrisponde a un orizzonte intellettuale, come quello foucaultiano, in cui lo spazio non è concepito in maniera uniforme e omogenea, ma ci sono «spazi irriducibili gli uni agli altri e assolutamente non sovrapponibili» (1998a, 309). Cioè, se volessimo rievocarne la genesi all'interno del suo pensiero, non potremmo trascurare quello che appare a tutti gli effetti come un episodio particolarmente significativo. Nel 1976, intervistato da Yves Lacoste per *Hérodote*, Foucault fu da questi invitato a rendere conto dell'utilizzo, non infrequente nei suoi scritti, di non poche metafore spaziali e più specificamente geografiche (territorio, settore, suolo,

orizzonte, arcipelago, geopolitica, regione, paesaggio). La risposta del filosofo francese sulle prime può apparire spiazzante se non un po' deludente, dal momento che riconduce sistematicamente queste metafore ai loro originari significati politici, giuridici, amministrativi e militari. In altre parole Foucault non pare cogliere appieno le implicazioni analogico-metaforiche del linguaggio delle rappresentazioni geografiche, ossia il fatto che nel momento stesso in cui il geografo (ma, evidentemente, non solo lui) utilizza per esempio la parola “regione”, essa acquista un valore aggiunto che non aveva in origine, e in virtù del quale determinate proprietà sociali, culturali, fiscali e giuridiche appaiono come proprietà fisico-naturali dello spazio terrestre (il che spiega la polisemia del termine “regione” e il fatto che si possa applicare a realtà spaziali molto diverse tra loro come il Mediterraneo, le Langhe, i Balcani o la Lombardia). È però interessante notare che Foucault, tra tutte le nozioni elencate di cui rifiuta o non ammette la valenza metaforica, riconosca l'origine prettamente geografica, non derivata o acquisita da altri saperi, propria dell'arcipelago: «C'è una sola nozione che è propriamente geografica, quella d'arcipelago. Non l'ho utilizzata che una volta per designare, ed a causa di Solženicyn – l'arcipelago carcerario –, questa dispersione ed al tempo stesso estensione universale di un tipo di sistema punitivo ad una società» (Foucault 1977, 152). Questo passaggio è cruciale, giacché è proprio alla metafora dell'arcipelago che Foucault ricorrerà per contrastare il modello a un tempo politico e spaziale («dobbiamo sbarazzarci del modello del Leviatano», 2009, 37) su cui si è incardinata la modernità: «la società è un arcipelago di poteri differenti» (1998b, 159); come a dire che i suoi elementi costitutivi sono corpi periferici, decentrati, diffusi e molteplici e *non* costituiscono affatto un blocco compatto e omogeneo: «Se, dunque, vogliamo analizzare il potere, non possiamo parlare del potere, dobbiamo parlare dei poteri e tentare di localizzarli nella loro specificità storica e geografica» (1998b, 158–159). Il che è esattamente il problema da cui eravamo partiti.

L'occhio, sensus maxime cognitivus

Giunto a questo punto della mia argomentazione, vorrei proporre al lettore quella che a prima vista apparirà come una brusca deviazione dal percorso fin qui seguito. Me ne scuso, ma spero che al termine della lettura di questo contributo tale sensazione si sarà dissipata per far posto al riconoscimento della ragionevolezza dell'itinerario proposto. Incomincerei questo nuovo tratto di strada con un passo di Franco Farinelli:

All'epoca della prima rivoluzione industriale lo sguardo era ancora in grado di cogliere insieme e successivamente di distinguere gli oggetti delle cui relazioni funzionali il territorio si componeva, perché ancora oggetti l'uno accanto all'altro: dalle ferrovie alle fabbriche, dalle miniere alle città. Ma l'avvento dell'elettricità e delle leghe leggere – della seconda rivoluzione industriale che proprio all'inizio del primo dopo guerra prese l'avvio – rese il compito già molto più difficile, perché gli oggetti che fungono da indizio di codeste relazioni iniziarono a ridursi in dimensione ma soprattutto a scostarsi fra di loro, e perciò a rendere problematica la decifrazione del mondo. E in virtù dell'informatizzazione dello spazio, della miniaturizzazione e del decentramento ogni rivolgimento nel modo di produrre e di vivere lascia oggi tracce sempre meno corpose e significanti, e resta al contrario sempre più nascosto a chi guardi la superficie delle cose. (Farinelli, 1992, 208)

Mi piace pensare che in queste righe Farinelli si ricolleggi idealmente, per svilupparne le estreme conseguenze, alla critica che Lucio Gambi aveva rivolto ai concetti geografici di paesaggio umano (1961). Abituato a scartare tutto ciò che non è spaziale o che non produce direttamente effetti di spazialità, il geografo ha «una visione parziale, monca, insufficiente» della realtà, in cui vengono pesantemente a mancare proprio quegli elementi costitutivi che concorrono a modellare i luoghi. Da questo punto di vista il paesaggio, inteso come mero atto descrittivo che si risolve nell'elencazione di forme visibili o cartografabili, appare, nell'analisi di Gambi, come uno strumento incompiuto, legato alle “fattezze esteriori” delle cose, dunque inadeguato a rendere conto dei fondamenti a un tempo giuridici, sociali, economici e tecnologici del mondo agrario che, pur invisibili a occhio nudo, non hanno per questo un ruolo meno importante nella strutturazione dei territori. Questa critica riecheggia in Farinelli là dove questi mette in relazione lo “sguardo” con la “superficie delle cose”, il “nascondimento” con le “tracce sempre meno corpose e significanti”: di colpo, questi pochi tratti ci comunicano che il quadro di riferimento è quello, recente e a tutti ormai ben noto, dominato dall'informatizzazione dello spazio, dalla miniaturizzazione e dal decentramento delle attività produttive, processi che hanno messo in crisi, tra le altre cose, un certo modo di intendere e di praticare la geografia (perlomeno quella di derivazione positivista) che aveva nell'occhio il proprio strumento di indagine privilegiato. Tra i tanti esempi che si potrebbero fare di questo paradigma visivo in geografia scelgo, per la sua immediatezza, quello di Jean Brunhes. Allievo di Paul Vidal de la Blache, il padre fondatore della *géographie humaine*, Brunhes è il teorizzatore di una continuità (fondata su un rapporto di omologia) tra il sapere geografico e l'atto di vedere

(1925, 831). Legata in parte a elementi biografici, come la padronanza della tecnica e della pratica fotografica (Marie-Claire Robic lo definisce un “geofotografo”), questa posizione teorica era fondata sull’equivalenza tra l’esperienza del mondo e l’esperienza visiva. Coerentemente con questi assunti di ordine teorico-metodologico, l’*esprit géographique* – qualunque cosa intendesse Brunhes con quest’espressione – consisteva nella visione delle forme terrestri, risolvendosi all’atto pratico nella raccolta di “fatti” direttamente osservabili: un modo di abitare o una serie di condizioni sociali e politiche venivano ricondotte così ai «tratti fisiognomici» che «si imprimono in caratteri materiali e visibili sulla superficie della terra» (Brunhes 1902, 4).

Ovviamente questo discorso non riguarda soltanto i geografi, ma va inteso nel suo senso più ampio, giacché l’occhio in quanto forma noetica e poi gnoseologica è un’acquisizione tipicamente moderna e occidentale, che si è tradotta nella riduzione delle sensazioni e del molteplice dell’esperienza ad analogie visive astratte e simbolizzate che hanno impregnato fino in fondo la nostra cultura: idea, forma, teoria, speculazione, illuminare, Illuminismo, visione del mondo, punto di vista, ottica, prospettiva, ecc. condividono una comune matrice, quella della *raison graphique* (rielaboro e riassumo da Bertone 2000). Mi pare che questa matrice, che individua nell’occhio il *sensus maxime cognitivus*, l’organo e quindi il canone della conoscibilità del mondo a scapito degli altri sensi, sia in qualche modo presente, in maniera più o meno sotterranea, anche nei modelli spaziali di Hegel, Marx e Foucault. La mia ipotesi è, in altre parole, che questi modelli, come altri a cui affidiamo la speranza di capire qualcosa di quello che ci succede intorno – ivi compreso quello dell’arcipelago, che pure si mostra utilissimo per sbrogliare matasse aggrovigliate come quelle prodotte dalle dinamiche spaziali e dai conflitti politici del mondo in cui viviamo – risentano ancora, in qualche modo, di uno schematismo di origine visiva, denunciando in questo la nostra difficoltà di affrancarci dallo strapotere della visualità (strettamente imparentata a quella che Farinelli chiamerebbe la “logica cartografica”) e, con essa, del paradigma ottico in cui si è riconosciuta una modernità che a volte sembra non essersi mai definitivamente conclusa («En vérité l’image est bien l’opium de l’Occident» scrive Michel Tournier [1985]).

La mia tesi tuttavia non si limita a criticare l’egemonia del visuale. Una volta riconosciuta la (parziale) inadeguatezza dei modelli analitici che derivano dal visualismo, sostengo che alcuni dei caratteri precipui del mondo nel quale viviamo (mobilità, frammentarietà, simultaneità, volatilità, ecc.) siano isomorfi alle proprietà dei fenomeni acustici e olfattivi con cui ci mettono in contatto i nostri sensi e alle relative esperienze che

ne facciamo. Non è un mistero che lo studio delle società in cui vige una gerarchia dei sensi differente da quella canonica in Occidente abbia messo in dubbio, da tempo, il primato della vista sugli altri sensi (fatto tutt’altro che universale, come ci insegna l’antropologia sensoriale), permettendo al contempo di avviare una rivalutazione di sensi poco considerati, se non bistrattati nella nostra cultura (Gusman 2004). Per farla breve, e anticipando le conclusioni a cui intendo arrivare: se i flussi, le mobilità, i conflitti e le interconnessioni lasciano “tracce sempre meno corpose e significanti” questo accade perché non utilizziamo gli strumenti più adeguati per captarle; ciò non significa che dobbiamo rinunciare in toto a metafore come quella dell’arcipelago globale (buttando via il bambino con l’acqua sporca) quanto privilegiare modelli e analogie sinestetiche, esattamente come la sinestesia ci permette di cogliere, *insieme*, aspetti qualitativamente diversi della stessa esperienza.

Sinestesie come metafore della globalizzazione

Sono pienamente consapevole del fatto che questa tesi, per essere pienamente fondata, richiederebbe un cospicuo apparato esplicativo e argomentativo; per ora, mi limiterò a conferirle un tono interlocutorio, suggerendo alcune direzioni di ricerca che mi paiono feconde e foriere di successivi, ulteriori approfondimenti. Fermo restando che non è mia intenzione operare un semplice ribaltamento del rapporto che ha storicamente visto trionfare le metafore di matrice ottica su quelle improntate agli altri sensi, accontentandomi così di sostituire un gerarchia con una nuova gerarchia, quanto rilanciare il ruolo collaborativo dei sensi nell’esperienza che facciamo del mondo (ciò che appunto compone le sinestesie), ritengo che domandarsi che cosa si guadagni, in ultima analisi, nel recuperare aspetti della realtà che sfuggono alla visualità costituisca un esercizio utile e salutare. Come osserva Giorgio Bertone (2000, 18), la vista è l’unico senso che si esercita mediante l’istituzione di una distanziamento, che cioè prescrive l’allontanamento dal proprio oggetto (giacché, come è noto, non si vedono bene le cose stando troppo lontani, ma neanche stando troppo vicini), laddove l’esperienza del mondo in cui sono coinvolti anche l’udito, l’olfatto e tutti gli altri sensi appare qualitativamente più ricca, caratterizzata com’è dall’immersione in ambienti sensoriali avvolgenti e sinestetici in cui è più difficile porre una distanza tra il soggetto e l’oggetto (non escludo che rileggere in chiave non più solo visiva l’approccio ecologico-percettivo di James Gibson potrebbe rivelarsi, da questo punto di vista, molto stimolante). Il modo in cui, in età moderna, si è costituita l’esperienza paesaggistica,

con il soggetto che contempla in silenzio lo spettacolo del mondo (la *Rück-enfigur* dei dipinti di Caspar David Friedrich), è, da questo punto di vista, emblematico: «il paesaggio esiste davanti ad uno spettatore che è esterno al mondo che gli appare davanti ai suoi occhi» (Besse 2012, 51). Finché concepiremo il nostro rapporto col mondo in termini eminentemente visivi, dovremo accettarne anche le conseguenze: tra il soggetto che contempla e l’oggetto che viene contemplato deve sussistere una certa distanza, senza la quale il primo non può mettere a fuoco il secondo; la riduzione, anche in termini metaforici, del mondo alla pura visibilità implica la continua presenza dell’oggetto – un oggetto che sta di fronte a noi, e le cui condizioni di visibilità e quindi di osservabilità sono legate più alla stanzialità che al movimento – laddove sensi come l’olfatto e l’udito appaiono più predisposti a captare l’invisibile e l’impalpabile, *segnalandoci la presenza di ciò che si sottrae alla vista ma non per questo cessa di produrre ed emettere odori e suoni* (Camporesi 2005, xlvi). In breve, fare dell’occhio la misura di tutte le cose significa operare, laddove possibile, una riscrittura di tutte le altre proprietà del mondo in termini oculari, con la conseguente perdita di quelle che non sono traducibili in linguaggio ottico.

Cosa perdiamo e cosa guadagniamo continuando a perpetuare il modo in cui i sensi sono classificati, perlomeno in Occidente, ormai da diversi secoli (più o meno, a sentire Lucien Febvre, tra il Cinquecento e il Seicento quando ha luogo una vera e propria rivoluzione percettiva; cfr. Febvre 1978)? La vista e le metafore che ne derivano presuppongono la presenza continua dell’oggetto; *se la realtà, l’essere, lo spazio è ciò che si dà a vedere, solo ciò che è visibile è reale*. Tutto il contrario per esempio degli odori, le cui connotazioni ontologiche e spaziali risultano alternative e in grado di aprire spiragli finora poco esplorati sul mondo, a cominciare dal fatto che, a differenza degli oggetti visivi, che hanno bordi, angoli, facce e colori precisi e definiti, gli oggetti olfattivi sono aerei e perciò hanno limiti imprecisati e mutevoli (Gusman 2004, 24).

Si prenda un’altra matrice di conoscenza, quella acustica. In un suo scritto di qualche decennio fa, che offre non pochi spunti interessanti, Tim Ingold (1993) ha articolato una interessante distinzione tra pittura e musica. La loro differenziazione si basa su un assunto che condivido e che si potrebbe sintetizzare nel seguente modo: siamo soliti pensare che dipingere sia il mezzo più naturale per rappresentare le forme del paesaggio e questo in parte perché pensiamo all’esperienza paesaggistica come a qualcosa che avviene attraverso la vista. Una conseguenza diretta di questo convincimento è che, quando ci imbattiamo nella nozione di “paesaggio sonoro”, questo ci appare come un’estensione più o meno arbitraria del paesaggio propriamente detto (non sospetteremo che è il paesaggio inteso esclusivamente in

termini visibili a costituire una lettura riduzionista dell’esperienza paesagistica, effettivamente molto più complessa e ricca di quanto questa *reductio* lascerebbe intendere). Si pensi tuttavia alle differenze che intercorrono tra il dipinto e la musica: non sono poche. Mentre il dipingere approda a un risultato finale (il quadro compiuto) rispetto al quale è subordinato, la musica è qualcosa che *si fa*, una performance, che cioè deve essere eseguita per essere compiutamente realizzata (questa «non preesiste [...] nella partitura né più né meno di quanto una torta preesista nella ricetta», chiosa Ingold 1993, 161). E ancora: il quadro, l’oggetto visivo, dopo la cessazione del movimento che lo ha prodotto, una volta terminato, permane; il suono, dopo la cessazione del movimento che lo ha prodotto, risulta sprovvisto di persistenza nel tempo, essendo anzi destinato a svanire in fretta nel nulla. La contrapposizione tra pittura e musica adombra non solo le differenze tra l’esperienza visiva e quella acustica ma anche quelle che intercorrono tra forma e processo, solidità e volatilità, risultato finale e performance. Vale a dire, tra la “Terra immobile” e la “Terra mobile”, di cui si diceva all’inizio.

Il profumo della pantera ovvero la terra è mobile

Esempi di questo tipo, evidenziando i limiti del linguaggio e delle metafore geografiche ancora saldamente ancorate ad una prospettiva visiva, mostrano quanto sia urgente recuperare canali di accesso alla realtà diversi e alternativi a quelli comunemente utilizzati nelle scienze sociali; continuare a minimizzarne o a ignorarne l’apporto equivale a essere sordi di fronte ai segnali che il mondo produce ma che noi non sentiamo, ossessionati come siamo da ciò che lascia tracce visibili e materiali (cartografabili). Ci sono però buone ragioni per pensare che ciò che agisce nell’ombra, senza lasciare tracce, e pertanto non è rappresentabile con una carta o con una metafora visiva – penso per esempio ai soggetti che partecipano ai processi di strutturazione degli spazi muovendosi in una dimensione *contra-* o *extra- legem* – non per questo non è conoscibile. Farinelli ricorda come, ai tempi di Dante, la rappresentazione dei tratti distintivi della cultura degli italiani non obbedisse ancora al modello topografico, bidimensionale e orizzontale, su cui si baserà successivamente la modernità (e che ritroviamo nella celebre descrizione con cui si apre *I Promessi sposi*). Un episodio esemplare di questa estraneità alla logica cartografica è il passo del *De vulgari eloquentia* in cui Dante paragona il volgare di cui è a caccia (che “si trova in ogni città italiana ma non sembra propria di nessuna”) a una pantera “che spande ovunque il suo profumo ma non si fa vedere in nessun luogo” o, ancora, che “emette il suo profumo in ogni città ma non risiede in nessuna” (*De vulg.* xvi).

È difficile prendere la pantera, e al limite se ne può percepire il profumo, ma il fatto stesso che se ne senta il profumo significa che la pantera ci è sfuggita, volatilizzandosi, e che quindi dobbiamo ricominciare daccapo a cercarla. Ebbene, la pantera è il presente, ed è la Terra (l'Italia per Dante) «eterogenea ed anisotropica, priva di uniformità, di integrità e di un comune orientamento, di un centro» (Farinelli 1997, 39). Come a dire che se il mondo ci appare inodore non è perché sia veramente tale: ma perché non prestiamo sufficiente attenzione al suo profumo, cioè ai segnali che ci manda. Non sarà facile prendere la pantera, ma da qualche parte bisognerà pur incominciare.

Bibliografia

- Bauman, Z. (2006). *Dentro la globalizzazione*. Trad. it. O. Pesce. Roma-Bari: Laterza.
- Bertone, G. (2000). *Lo sguardo escluso: l'idea di paesaggio nella letteratura occidentale*. Novara: Interlinea.
- Besse, J.-M. (2012). Tra la geografia e l'etica: il paesaggio e la questione del benessere. In S. Aru et al. (a cura di), *Sguardi sul paesaggio, sguardi sul mondo. Mediterranei a confronto*. Milano: FrancoAngeli.
- Bowles, P. (1963). *Le loro teste sono verdi; e le loro mani azzurre*. Trad. it. G. Moro. Bologna: Guanda.
- Brunhes, J. (1902). *L'irrigation, ses conditions géographiques, ses modes et son organisation dans la Peninsule Iberique et dans l'Afrique du Nord*. Paris: C. Naud.
- Brunhes, J. (1925). *La géographie humaine*. Paris: Alcan.
- Cacciari, M. (1997). *L'arcipelago*. Milano: Adelphi.
- Camporesi, P. (2005). Introduzione: odori e sapori. In Corbin, A., *Storia sociale degli odori*. Milano: Bruno Mondadori.
- Chakrabarty, D. (2004). *Provincializzare l'Europa*. Trad. it. M. Bortolini. Roma: Meltemi.
- Dematteis, G. (1985). *Le metafore della Terra. La geografia umana tra mito e scienza*. Milano: Feltrinelli.
- Dollfus, O. (1990). Le système-monde. *L'Information géographique*, 54 (2), 45-52.
- Farinelli, F. (1992). *I segni del mondo: immagine cartografica e discorso geografico in età moderna*. Scandicci: La Nuova Italia.
- Id. (1997). L'immagine dell'Italia. In P. Coppola, *Geografia politica delle regioni italiane*. Torino: Einaudi.
- Id. (2009).
- Febvre, L. (1978). *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI. La religione di Rabelais*. Trad. it. L. Curti, C. Castelli. Torino: Einaudi.
- Foucault, M. (1977). Domande a Michel Foucault sulla geografia. In Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*. A cura di A. Fontana, P. Pasquino. Torino: Einaudi.
- Id. (1998a). Eterotopie. In Id., *Archivio Foucault*, 3. 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*. A cura di A. Pandolfi. Milano: Feltrinelli.
- Id. (1998b). Le maglie del potere. In Id., *Archivio Foucault*, 3. 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*. A cura di A. Pandolfi. Milano: Feltrinelli.
- Id. (2009). *Bisogna difendere la società*. A cura di M. Bertani. Milano: Feltrinelli.
- Gambi, L. (1961). Critica ai concetti geografici di paesaggio umano. In L.

- Gambi, *Una geografia per la storia*. Torino: Einaudi.
- Giaccaria, P. (2014). Confine --> Soglia. In P. Perulli, *Terra mobile: atlante della società globale*. Torino: Einaudi.
- Gusman, A. (2004). *Antropologia dell'olfatto*. Roma-Bari: Laterza.
- Hardt, M. & Negri, A. (2001). *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*. Milano: Rizzoli.
- Harvey, D. (1997). *La crisi della modernità*. Trad. it. M. Viezzi. Milano: il Saggiatore.
- Id. (2011). *L'enigma del capitale e il prezzo della sua sopravvivenza*. Trad. it. A. Oliveri. Milano: Feltrinelli.
- Hegel, G.W.F. (1975). Le differenze di razza e il carattere nazionale dei popoli. In P. Rossi, *Storia universale e geografia in Hegel*. Firenze: Sansoni.
- Id. (2004a). *Lezioni sulla filosofia della storia*. A cura di R. Bordoli. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (2004b). *Lineamenti di filosofia del diritto*. A cura di G. Marini. Roma-Bari: Laterza.
- Ingold, T. (1993). The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*, 25 (2), 152–174.
- Marx, K. (1960). La dominazione Britannica in India [o l'Inghilterra rivoluzionaria malgrado se stessa]. In K. Marx & F. Engels, *India Cina Russia*. A cura di B. Maffi. Milano: il Saggiatore.
- Id. (1973). Lettera a Engels, 8 ottobre 1858. In K. Marx & F. Engels, *Opere complete*, XL. A cura di M. Cingoli, N. Merker. Roma: Editori Riuniti.
- Id. (1976). *Lineamenti fondamentali di critica dell'economia politica*. A cura di G. Backhaus. Torino: Einaudi.
- Marx, K. & Engels, F. (1985). *Manifesto del partito comunista*. A cura di E. Sbardella. Roma-Bari: Laterza.
- Perulli, P. (1998). *Neoregionalismo: l'economia-arcipelago*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Id. (a cura di). (2014). *Terra mobile: atlante della società globale*. Torino: Einaudi.
- Petti, A. (2007). *Arcipelaghi e enclave. Architettura dell'ordinamento spaziale contemporaneo*. Milano: Mondadori.
- Ritter, C. (1852). *Einleitung zur allgemeinen vergleichenden Geographie, und Abhandlungen zur Begründung einer mehr wissenschaftlichen Behandlung der Erdkunde*. Berlin: Reimer.
- Schlögel, K. (2011). *Arcipelago Europa. Viaggio nello spirito delle città*. A cura di M. Cupellaro. Milano: Mondadori.
- Tanca, M. (2012). *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro*. Milano: FrancoAngeli.
- Tournier, M. (1985). *La Goutte d'or*. Paris: Gallimard.

Turco, A. (2010). *Configurazioni della territorialità*. Milano: FrancoAngeli.
Vegetti, M. (2014). Terra/Mare --> Aria. In P. Perulli (a cura di), *Terra mobile: atlante della società globale*. Torino: Einaudi.