

Sociologia per la sostenibilità e analisi dei processi globali

a cura di
Laura Franceschetti e Giulio Moini



Sociologia per la sostenibilità e analisi dei processi globali

a cura di

Laura Franceschetti e Giulio Moini



SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE

2023

Copyright © 2023

Sapienza Università Editrice

Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma

www.editricesapienza.it

editrice.sapienza@uniroma1.it

Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420

Registry of Communication Workers registration n. 11420

ISBN 978-88-9377-289-1

DOI 10.13133/9788893772891

Publicato nel mese di settembre 2023 | *Published in September 2023*



Opera distribuita con licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Italia e diffusa in modalità open access (CC BY-NC-ND 3.0 IT)

Work published in open access form and licensed under Creative Commons Attribution – NonCommercial – NoDerivatives 3.0 Italy (CC BY-NC-ND 3.0 IT)

In copertina | *Cover image*: Dipartimento di Scienze Sociali ed Economiche, foto del World Cafè, condotto in via Salaria 113, giugno 2022.

Indice

Presentazione	7
La sostenibilità in una prospettiva sociologica. Un'introduzione	9
SEZIONE I - TEORIE SOCIOLOGICHE, COMPLESSITÀ, ECOSISTEMI	
1. Sociologia e sostenibilità sociale. Teoria sociologica contemporanea	29
2. Sostenibilità sociale e visualità: ricerche e pratiche	35
3. Teorie della complessità	39
4. Rischio e incertezza: ricerche e pratiche	47
SEZIONE II - RICERCA SOCIALE, STATISTICA ED ECONOMIA PER LO STUDIO DELLE POLITICHE PER SVILUPPO SOSTENIBILE	
5. La network analysis per lo sviluppo sostenibile	57
6. Statistica e data science per la sostenibilità	63
7. Economia ambientale e sviluppo sostenibile	69
8. Analisi e valutazione delle politiche per lo sviluppo sostenibile	75
SEZIONE III - LA SOSTENIBILITÀ IN CHIAVE STORICA E ANTROPOLOGICA	
9. Sostenibilità e processi globali nella storia contemporanea	87
10. Antropologia del territorio	95
SEZIONE IV - POLITICHE, SPAZI E CULTURE DELLA SOSTENIBILITÀ	
11. Istituzioni e azione pubblica per lo sviluppo sostenibile	109
12. Governance e partecipazione nelle politiche per la sostenibilità: ricerche e pratiche	117
13. Politiche per lo sviluppo urbano sostenibile	125

14. La sostenibilità urbana	137
15. La rigenerazione urbana: ricerche e pratiche	145
16. Culture per la sostenibilità	151
17. Geopolitica, sicurezza e sostenibilità del sistema internazionale	157
18. Geo-storia del Mediterraneo e Medio Oriente: dinamiche regionali e processi globali	163
SEZIONE V - TECNOLOGIE, LAVORI, GENERE E SOSTENIBILITÀ	
19. Relazioni di lavoro	171
20. Genere lavoro e organizzazioni per lo sviluppo sostenibile: ricerche e pratiche	175
21. Welfare, politiche del lavoro e innovazione sociale	181
22. Organizzazioni pubbliche e sostenibilità	193
23. Scienza, tecnologia e società per la sostenibilità	201
24. Apprendimento e competenze per la sostenibilità	211
25. Diritto del lavoro e welfare dell'Unione europea	221
Note biografiche sugli autori	227

10. Antropologia del territorio

Alessandra Broccolini

10.1. L'antropologia e lo studio del "locale": territorio, spazio, luogo

Fin dalla sua fondazione l'antropologia si è dedicata allo studio di società lontane dall'Occidente, "esotiche" e difficilmente raggiungibili, società che solo la tenacia dell'antropologo a sopportare disagi e difficoltà di adattamento potevano avvicinare. La sua credibilità come "scienza" l'antropologia l'ha per lungo tempo costruita sullo studio di gruppi umani le cui forme culturali (leggi "culture") si presumevano stabili, omogenee e territorialmente circoscritte. Forte di un concetto di cultura che veicolava un'idea di "essenzialità", cioè di una cultura intesa come un insieme di tratti, comportamenti, idee, etc. condivisi da un gruppo umano, l'antropologia si è identificata con una pratica di ricerca la cui icona è stata quella di Bronislaw Malinowski, che ad inizio '900 si autoconfinò per alcuni anni sulle Isole Trobriand, in Nuova Guinea, facendosi "nativo" per arrivare a comprendere il funzionamento della "cultura" e della società.

A prescindere dall'approccio teorico seguito, che fosse funzionalista, strutturalista, o culturalista, per molti anni gli antropologi sono andati alla ricerca di sistemi in equilibrio e di modelli delle società, regole di differenze culturali da comparare. Ignoravano volutamente le cornici politico-economiche più ampie, i mutamenti storici, ciò che accadeva nel mondo intorno alle "culture". Le grandi monografie antropologiche del passato restituiscono spesso, infatti, l'immagine storica di sistemi sociali indipendenti dal resto del mondo basati su specifici sistemi di sussistenza (caccia e raccolta, orticoltura, agricoltura, pastorizia), adattati ad ambienti spesso ostili e regolati da norme consuetu-

dinarie, regole di parentela e rituali. Come ha notato l'antropologo africano Jean-Loup Amselle, l'etnologia classica, nello studiare l'Africa ha fondato quella "logica discontinuista" che ha contribuito a separare i gruppi nelle diverse "etnie". Rappresentandole come mondi tra loro culturalmente diversi, l'etnologia quei mondi li ha separati e classificati, piegandosi alla logica coloniale del *divide et impera* (Amselle, 1999).

Nell'immediato dopoguerra, tuttavia, a causa di una serie di circostanze scaturite dallo scenario politico mondiale (leggi decolonizzazione), che rendevano difficile lavorare in contesti politicamente instabili, l'antropologia ha iniziato a rivolgere il suo sguardo a "società" vicine a quelle dell'etnografo -mondi contadini e agropastorali- e la distanza geografica e culturale tra osservatore ed osservato è andata diminuendo. Si è allora parlato di un ritorno "a casa" dell'antropologia, che sempre più si è aperta alle trasformazioni storiche e agli scenari politici ed economici più ampi nei quali si collocavano i suoi oggetti di studio (Jackson 1987; Messerschmidt 1981). Non fu tuttavia un passaggio facile ed immediato, non solo perché per lungo tempo l'antropologia "at home" ha continuato a privilegiare lo studio del "villaggio" con un approccio olistico (le cosiddette "comunità di villaggio"), ma ha anche mostrato disinteresse nei confronti delle cornici storico-politiche più ampie al cui interno si collocavano queste realtà territoriali. Testimonianza di questa fase è stata in Europa la nascita nel secondo dopoguerra di una antropologia del "Mediterraneo", soprattutto di derivazione angloamericana, che ha studiato soprattutto le piccole società ad economia agropastorale in paesi come Grecia, Portogallo, Spagna, Italia e in alcuni paesi del Nord Africa (Albera, Blok, Bromberger, 2007). Il superamento di questa fase ha visto la nascita negli anni Ottanta, sempre in ambito europeo, di un altro filone di antropologia "a casa", che ha preso il nome di Antropologia dell'Europa, che ha avvicinato la ricerca ai paesi della nascente Unione Europea ed ha smarcato definitivamente l'antropologia "domestica" da approcci legati esclusivamente alle piccole comunità rurali (Shore, Goddard, Llobera 1994). Tutti questi approcci hanno dovuto fare i conti con le diverse tradizioni nazionali dell'antropologia; in Italia, ad esempio, con la tradizione demologica, la quale, forte degli studi folklorici e poi demartiniani, aveva da sempre privilegiato lo studio di realtà culturali territorializzate in specifiche comunità, anche se con approcci differenti da quelli etnografici propri delle antropologie anglosassoni.

Dentro queste evoluzioni l'antropologia ha quindi conservato nei decenni una vocazione territoriale, anche se non esclusiva, che

si è spesso tradotta in una attenzione data al contesto e ad una conoscenza “situata”, ovvero riflessivamente consapevole della natura dialogica e posizionata (per genere, background, potere, etc.) del conoscere etnografico tra il ricercatore ed i suoi interlocutori. La stessa etnografia, che è la metodologia propria dell’antropologia, benché si sia liberata da tempo da una visione strettamente “monosituata” e da un paradigma territoriale (la ricerca localizzata condotta in un solo luogo) (Marcus, 2009) continua ad essere una forma di conoscenza “localizzante”.

Spazio, luogo e territorio sono dunque categorie con le quali l’antropologia si trova a proprio agio, ma il suo imperativo contestuale non va confuso con un approccio territoriale. Un “contesto” non coincide infatti necessariamente con un “territorio” specifico. Il primo può essere anche multisituato, limitato ad un segmento di vita sociale, o anche solo virtuale, mentre il secondo colloca il suo oggetto in un intero spazio di vita. Il territorio rappresenta quindi l’evoluzione nel tempo di un determinato spazio fisico dove si sviluppano e si costruiscono nel tempo lungo della storia forme di vita sociali e culturali. Oltre a costituire un supporto materiale all’esistenza di un gruppo umano e suo spazio vitale (come intende la sociobiologia; Wilson 1975), il territorio diventa per l’antropologia anche un costruito culturale, oggetto di rappresentazioni che riflettono visioni del mondo, usi dello spazio e dove si produce “senso del luogo” (Feld, Basso 1996), ovvero quel processo di significazione dello spazio che porta alla costruzione di un luogo. Se lo spazio rimanda ad una dimensione prettamente geometrica, il luogo ne rappresenta la dimensione vissuta, qualitativa (Low, Lawrence-Zùñiga 2003). In quanto frutto di un processo di “coevoluzione di lunga durata fra insediamento umano e ambiente naturale, da cui continuamente si genera e si rigenera” (Magnaghi 2013:47), il territorio “come soggetto vivente” esprime una dimensione dinamica, costruita, simbolica, politica, e anche conflittuale.

10.2. Antropologia, territorio e globalizzazione: dalle teorie apocalittiche alla g-localizzazione

Che fosse o meno fittizia, l’immagine di mondi territorialmente omogenei prodotta dalla prima antropologia si è gradualmente sgretolata. Ciò è accaduto dapprima negli studi sul *social and cultural change*, in seno all’antropologia angloamericana, in seguito a partire dagli anni

70, quando l'antropologia ha iniziato ad attraversare una profonda crisi epistemologica che ha messo in crisi i concetti chiave delle sue basi conoscitive –cultura, identità, tradizione, etnia- le quali rivelarono tutta la loro dimensione processuale e negoziale. Oltre a ciò, anche la decolonizzazione che ha iniziato ad accelerare processi migratori verso l'Europa e soprattutto più di recente quella complessa configurazione di fenomeni che sono noti sotto il nome di "globalizzazione", hanno messo l'antropologia di fronte all'impossibilità di pensare le culture come universi stabili e territorialmente circoscritti. Sempre più ci si è resi conto che il mondo era progressivamente sottoposto a processi di accelerazione socio-economica, nelle comunicazioni, a migrazioni ed a una interconnessione di fenomeni culturali tale da rendere impensabile alle soglie del millennio avvicinare le "culture" continuando a pensarle come universi territorialmente circoscritti.

"Globalizzazione" è un termine entrato stabilmente nelle scienze sociali, come anche nei media e nella letteratura divulgativa. Per globalizzazione si intende generalmente l'intensificarsi delle interconnessioni su scala planetaria che suggerisce un mondo di movimento, di mescolanze, contatti e persistenti interazioni e scambi culturali (Inda & Rosaldo 2002). Tali interconnessioni riguardano tutti i livelli della vita sociale ed economica, e interessano merci, capitali, politica, persone, immagini, tecnologie e ideologie, Una definizione che suggerisce che confini e frontiere nel mondo siano diventate deboli e porose.

Rispetto ad altre discipline che si sono interessate di globalizzazione, l'antropologia a partire dagli anni '80 lo ha fatto guardando il "cielo", come avrebbe detto Clifford Geertz parafrasando il poeta William Blake, "in un granello di sabbia" (Geertz, 1987:87) e questo granello è dato soprattutto dalla dimensione locale, dai territori, dai vissuti quotidiani attraverso l'etnografia. L'antropologia è dunque interessata alle articolazioni tra il globale ed il locale per comprendere non solo gli effetti che tali flussi globali hanno sulla vita delle persone, ma anche le diverse articolazioni tra la dimensione locale e quella globale, dunque le dinamiche culturali della globalizzazione.

Le interpretazioni del rapporto globale/locale nelle scienze sociali sono state numerose. Alcuni studiosi ne hanno proposto una lettura politico-economica individuando nel mercato mondiale i fattori responsabili di una progressiva omogeneizzazione del mondo e delle culture, quel processo che è stato definito di "coca-colonizzazione" o

“macdonalizzazione” (Ritzer 1993). Il locale (leggi: territori locali), secondo questi autori, è destinato a soccombere di fronte all’avanzata inesorabile di processi globali dal potere omogeneizzante. Il risultato sarà la scomparsa delle differenze culturali e l’adozione di modelli egemonici da parte di tutti i gruppi umani (Latouche 1992). Parallela a questa tesi c’è una lettura di stampo politico, che si rifà a due autori noti nel panorama politologico, Benjamin Barber e Samuel Huntington, Sia il primo con il suo *Jihad vs McWorld (Guerra santa contro McMondo)* (Barber 1998) che il secondo con *The Clash of Civilizations (Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale)* (Huntington 1997) hanno ipotizzato che proprio in conseguenza del processo di uniformazione culturale, si genererebbe nei territori un fenomeno opposto: il fiorire delle guerre identitarie di stampo culturale o religioso. La *jihad* per Barber sarebbe quindi la risposta all’imposizione di modi di consumo e di produzione universali. Il locale ed i territori con le loro “diversità” culturali, secondo queste tesi, si “ritorcerebbero” contro la matrice della globalizzazione, cioè l’Occidente.

Queste interpretazioni apocalittiche, se messe alla prova sul terreno etnografico, dimostrano di avere molti limiti. Come sottolineano Inda e Rosaldo (2002), per comprendere che il mondo non è destinato ad omologarsi o a perire sotto il fuoco degli scontri di civiltà: *all one has to do is to look around*. Il primo accento posto da questi autori è sulla delocalizzazione della cultura. Uno degli effetti più marcati che la globalizzazione sembra aver prodotto sulla “cultura” è infatti quello di aver spinto le diverse espressioni culturali fuori da confini spaziali: prodotti e forme culturali viaggiano su più territori in un flusso globale di movimento continuo. Per i sostenitori della teoria della “deteritorializzazione” il mondo contemporaneo non è quindi quel mosaico di culture separate che era stato pensato dall’antropologia, ma è un mondo in cui beni, persone immagini, idee, sono stati scardinati da particolari luoghi (Gupta, Ferguson 1997; Hannerz 2001).

Oltre a ciò da diversi anni gli studiosi si sono accorti che a processi di deteritorializzazione della cultura si combinano anche processi di riterritorializzazione. I flussi culturali non rimangono sospesi in un etere delocalizzato, ma si reinscrivono sempre in specifici contesti culturali e territori. Ciò significa che, mentre il rapporto tra cultura e territorio si è indebolito, la “cultura” non ha perso il suo radicamento spaziale. Si tratta di processi - deteritorializzazione e riterritorializzazione- che procedono simultaneamente. Esempio è il caso della Coca

Cola, citato da Jean-Loup Amselle, che in Kenya presso i Luo è diventata bevanda rituale matrimoniale (Amselle 2001).

Per altri antropologi, come Arjun Appadurai, la formazione sempre più massiccia di “sfere pubbliche diasporiche” legate ai flussi migratori ha portato all’erosione di un particolare territorio, quello dello stato nazionale (Appadurai 2001). L’esplosione dei mezzi di comunicazione e le migrazioni massicce che interessano il pianeta stanno provocando una frattura rispetto al passato, che riguarda soprattutto l’immaginazione e la formazione di soggettività moderne e dunque delle identità, soprattutto delle identità etno-nazionali, che sono quelle più coinvolte nell’esperienza della migrazione. La possibilità di immaginarsi qui e altrove rispetto ai diversi “luoghi” di origine e di destinazione e di poter mantenere contatti costanti con il proprio paese di origine attraverso le tecnologie della comunicazione, contribuisce alla formazione di sfere pubbliche diasporiche svincolate da particolari territori, nelle quali l’etnicità e l’appartenenza si ricostruiscono coscientemente al di fuori dello Stato nazionale.

Deterritorializzazione e riterritorializzazione della cultura chiamano in causa il dibattuto tema della ibridazione delle culture che, secondo alcuni antropologi “postmoderni”, la globalizzazione starebbe portando a termine. Secondo questi autori la globalizzazione è stata responsabile di un fenomeno di “creolizzazione” su scala mondiale, il quale ha portato ad un rimescolamento globale delle culture e a nuove forme culturali ibride. In questi autori il tema dell’ibridazione è posto come esito finale della storia del mondo (si vedano ad esempio le posizioni dello scrittore Édouard Glissant, o dello scrittore antillano Aimé Césaire). Sostenitore della tesi della creolizzazione è James Clifford. In particolare ne *I frutti puri impazziscono* (Clifford 1993; cfr. 1999), attraverso la metafora suggerita dal poeta William Carlos Williams dei “frutti puri d’America” l’autore riflette sul destino delle culture native americane e dei mezzosangue, concludendo con l’immagine di un’America nella quale l’autenticità delle culture native si è ibridata con la modernità, ma pur pagando il prezzo alto dei genocidi e delle assimilazioni, vede riaffiorare tratti del passato entro nuovi scenari indigeni ibridi, dove “ancora qualcosa viene fuori” che racconta la storia delle culture native americane. Dopo James Clifford altri autori sono tornati sul tema dell’ibridazione del mondo, ma all’interno di una visione e di una chiave di lettura postcoloniale (Gilroy 2003; Bhabha 2001; Said 1991).

10.3. Il ritorno del locale: invenzioni di tradizioni e politiche dell'identità

Le tesi della creolizzazione del mondo devono, tuttavia, fare i conti con una evidente conseguenza prodotta dai flussi globali sulle specificità culturali, ovvero la massiccia ondata di rivendicazioni identitarie su base culturalista (etnica, regionale, locale, urbana, religiosa, etc.) che ha investito il pianeta. Cultura, tradizioni, storia e identità sono diventati lo strumento attraverso il quale i gruppi consapevolmente cercano visibilità nell'arena globale per fare sentire la loro voce. Una voce che a volte ha assunto il tono dell'esclusivismo culturale (con frange di sopraffazione e violenza), a volte ha seguito interessi politici, o è divenuta oggetto di contesa per la gestione di risorse (economiche, simboliche, etc.), altre volte è stata il mezzo per ridefinire memorie e appartenenze da salvaguardare, per ridare un senso al territorio.

In questo fenomeno al quale sono stati dati vari appellativi (invenzione di tradizioni, politiche dell'identità, etnicità, rivitalizzazione di tradizioni, culturalismi, etc.) il locale è stato rivendicato e reinventato dentro lo scenario globale. I movimenti identitari, infatti, hanno tutti fatto ricorso a forme comuni - culturalismo, essenzializzazione, invenzione di tradizioni- entro un'arena globale delle identità dove vediamo la presenza del turismo, il perseguimento di interessi politici ed economici, forme di spettacolarizzazione, un uso dei media, un protagonismo nella rete, l'uso di tecnologie, etc.). Come ha notato Clifford, quello che distingue tra loro i gruppi oggi non è tanto l'"invenzione" delle tradizioni, quanto le diverse "tradizioni dell'invenzione", gli "slanci" identitari e trasformativi (Clifford 2002).

Secondo alcuni studiosi questa esplosione identitaria del locale in coincidenza con l'accelerazione dei flussi globali si iscrive nel sistema tardocapitalistico. Sarebbe la globalizzazione ad incoraggiare la ricerca delle "differenze" culturali, purché queste non minaccino l'ordine politico-economico dominante. Si parla allora di una "mercificazione" delle identità, (Harvey 1993), una condizione postmoderna nella quale le comunità locali si ricostituiscono dentro una specie di "centro commerciale" delle identità. Secondo Harvey la contraddizione tra la crescente omologazione culturale del mondo e la crescente rivendicazione di differenze culturali si spiega con l'ingresso nel sistema capitalistico delle qualità spazialmente e culturalmente differenziate. Differenziarsi culturalmente permetterebbe di diventare appetibili nel mercato e di attirare capitale.

Luoghi e culture diventerebbero così prodotti di consumo e la tradizione sarebbe sempre più nostalgica e fasulla (il *fake-lore* al posto del *folk-lore*).

10.4. “Prendere sul serio” le politiche dell’identità

Questa tesi della mercificazione delle identità dentro il sistema tardo-capitalistico è vista con una certa cautela dall’antropologia. Le analisi etnografiche mostrano, infatti, che le identità emergenti non risultano tanto determinate dal capitalismo in espansione (che è semmai un aspetto del problema), piuttosto mostrano una continua rielaborazione di elementi più antichi in situazioni nuove. È lo “slancio trasformativo” o “la tradizione delle invenzioni” ad articolare il problema, piuttosto che la sua riduzione ad un prodotto del mercato.

In un importante saggio dal titolo *Taking Identity Politics Seriously* (Clifford 2002), James Clifford ha collocato le politiche dell’identità entro un orizzonte storico contemporaneo (globale) nel quale i gruppi per poter sopravvivere devono fare sentire la loro voce “in un mondo affollato”. Clifford ci esorta a non denigrare o temere le politiche dell’identità, ma a prenderle “sul serio” per ricollocarle in un orizzonte storico, come risorsa di un potenziale umano. Le identità collettive, secondo Clifford, hanno oggi bisogno di far sentire la loro voce in un mondo affollato, attraverso processi di identificazione etnica, regionale, locale, tribale, di genere e questo posizionarsi ha un ruolo fondamentale nella politica contemporanea (Clifford 2002: 100). L’antropologia deve quindi prendere sul serio questi processi non più per sistemare le culture del mondo, ma per sviluppare un lavoro dialogico di traduzione che non si concentra sulle “culture”, ma sulle mediazioni tra il vecchio e il nuovo, tra il locale e il globale.

L’antropologia, tuttavia si trova a disagio nei confronti di culturalismi e localismi, perché questi spesso si esprimono attraverso retoriche essenzializzanti che producono chiusure nei confronti degli altri, manipolazioni e invenzioni di autenticità non dialogiche che, se mal gestite possono avere conseguenze drammatiche sul piano politico. È un fenomeno che ha fatto parlare di “eccessi di culture” (Aime 2004) o addirittura della necessità di andare “contro l’identità” (Remotti 1996). È il timore della “pulizia etnica” che ha attraversato negli anni Novanta del Novecento l’Europa con la guerra in Jugoslavia, o le rivendicazioni xenofobe fatte dalle destre europee in nome di una “purezza” della cultura nazionale contro l’immigrazione (Stolke 2000).

L'interpretazione più stimolante dei rapporti tra globale e locale ci viene dall'antropologo francese Jean-Loup Amselle, il quale individua proprio nella globalizzazione quel referente universalistico che permette alle "culture" -universi fluidi e permeabili- di pensarsi nella differenza (Amselle 2001). Anziché essere causa di omologazione o di scontro, la globalizzazione rappresenta secondo Amselle, un referente universalistico (per es. la cultura americana), al cui interno e nei cui confronti le forme culturali si relazionano in un continuum socioculturale fluido. "Definirsi nel linguaggio del vincitore" non significa, secondo Amselle sottomettersi ad esso. Se le culture sono per vocazione interculturali e si sono sempre ibridate, è proprio recuperando questa vocazione alla fluidità, all'interculturalità, che possiamo superare i fondamentalismi ed i rischi di intolleranze e xenofobia. Non è temendo la globalizzazione, e contrapponendosi ad essa quindi, che le culture possono ritrovare il senso della loro differenza, ma solo pensandosi dentro di essa.

10.5. Patrimonio culturale e territorio

Nella costellazione delle politiche identitarie localiste che ha fatto seguito all'ondata culturalista degli anni Ottanta e Novanta del Novecento, il nuovo XXI secolo sembra aver portato un'ulteriore accelerazione di 'ritorni' ai mondi locali, che possiamo leggere come un modo contemporaneo di agire nella complessità, sia che riguardi le comunità indigene, sempre più posizionate nello scenario politico-culturale attuale (Clifford 2013), che altre forme di identificazione su base culturale. In questo nuovo millennio, tuttavia, gli scenari identitari di gruppi, territori e comunità, appaiono differenti rispetto al passato. Sembra essersi indebolita l'enfasi culturalista e la dimensione ideologica (unità di lingua-cultura-territorio) che avevano caratterizzato le 'comunità immaginate' del secolo scorso ed emerge una nuova categoria globale, sempre più diffusa nella costruzione della "località", quella del "patrimonio culturale", divenuta oggi una nuova matrice sulla quale comunità e territori costruiscono località.

Molto significativamente, in un manuale di *heritage studies* di qualche anno fa Rodney Harrison intitolava il suo primo capitolo "Il patrimonio ovunque", parlando di una "abbondanza del patrimonio". «Viviamo in un'epoca -sottolineava Harrison- in cui il patrimonio è onnipresente» (Harrison 2020:3). Un altro storico del patrimonio cul-

turale, Dominique Poulot, ha parlato del patrimonio come un "imperativo" del presente, una impresa diventata senza limiti, una "matrice" della modernità, capace di pensare il mondo che non ammette contraddittorio (Poulot 2006:129). Questo "accumulo" patrimoniale che vediamo nella tarda modernità -le cui cause sono da anni oggetto di riflessione negli studi critici sull'*heritage*- non riguarda solo le cosiddette vestigia del passato, ma anche forme culturali del presente in un processo di accelerazione patrimoniale che ha spostato l'asse del valore dall'oggetto patrimoniale in sé alla collettività che si riconosce in quell'oggetto, in una visione che vede sempre più la funzione sociale del patrimonio. Tale allargamento ha consentito di immaginare il patrimonio culturale non più solo in relazione al passato e alle testimonianze materiali, ma anche in un'ottica contemporanea; dunque, connesso a forme culturali nelle quali "comunità, gruppi ed individui" si riconoscono (fenomeni rituali, saperi locali, consuetudini, memorie, etc.), dunque all'ambito dell'immateriale.

L'espansione della nozione di patrimonio culturale verso l'immateriale avvicina questo alla nozione antropologica di "cultura" e lo apre a nuove politiche dell'identità e a nuovi scenari con il territorio. Rispetto alle più dibattute politiche dell'identità del XX secolo, la nozione di 'patrimonio culturale' nella sua più recente accezione 'immateriale' portata dalla Convenzione UNESCO del 2003 (*Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale*), rappresenta una variabile identitaria 2.0 di nuova generazione, dove il territorio si connette ad un'idea di comunità a geometria variabile caratterizzata da formazioni storiche autorigenerate nel contemporaneo, da forme classiche della comunità a base territoriale e da nuove invenzioni che definiscono nuovi movimenti collettivi, dove si intersecano piani locali, nazionali e sovranazionali. Questa dimensione dell'immaterialità della cultura entrata nel dominio dell'*heritage* ha attivato un nuovo protagonismo di territori e comunità locali, stimolato dai processi di patrimonializzazione in parte attivati dalle politiche internazionali, primo fra tutti quello che potremmo chiamare l'"intangibile turn", la svolta sull'immateriale avviata dall'UNESCO nel 2003.

Assistiamo oggi ad un nuovo protagonismo dei territori intorno alla salvaguardia dei "patrimoni immateriali", alle feste, ai rituali collettivi, alle memorie, alle forme coreutiche e musicali, alla nascita degli ecomusei in quanto musei partecipati e diffusi svincolati dalla materialità delle collezioni. Oggi territori e comunità locali sono sempre più

consapevoli della necessità di “mettere in valore” (leggi patrimonializzare) i territori e le loro specificità culturali, ma ancora una volta guardando allo scenario globale, ai suoi linguaggi, alla sua visibilità, alle possibilità offerte dalle tecnologie digitali. Ogni festa “tradizionale” -osservava Pietro Clemente diversi anni fa- oggi non è più ingenua, ma rilegge nuovi bisogni, usa la tradizione “come una citazione tra virgolette, come invenzione creativa di qualche cosa di autorevole e di fondato nel passato” (Clemente 2005:261). Parafrasando Amselle, potremmo forse dire che anche il patrimonio culturale -soprattutto nella sua accezione immateriale- è diventato quel “referente universalistico” di natura globale, che permette ai gruppi e alle culture, universi fluidi e permeabili, di pensarsi nella differenza (Amselle 2001).

Bibliografia

- AIME M. (2004), *Eccessi di culture*, Torino: Einaudi.
- ALBERA D., BLOK A., BROMBERGER C. (a cura) (2007), *Antropologia del Mediterraneo*, Milano: Guerini Scientifica.
- AMSELLE J.-L. (1999) *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino: Boringhieri.
- AMSELLE J.-L. (2001), *Connessioni: antropologia dell'universalità delle culture*, Torino: Boringhieri.
- APPADURAI A. (2001), *Modernità in polvere: dimensioni culturali della globalizzazione*, Roma: Meltemi.
- BARBER B. (1998), *Guerra santa contro Mcmondo*, Milan: Pratiche. BHABHA H.K. (2001), *I luoghi della cultura*, Roma: Meltemi.
- CLEMENTE P. (2005), Oltre l'orizzonte, in H. Bausinger, *Cultura popolare e mondo tecnologico*, Napoli: Guida, pp.235-270.
- CLIFFORD J. (1993), *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino: Boringhieri.
- CLIFFORD J. (1999), *Strade: viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino: Boringhieri.
- CLIFFORD J. (2002), Prendere sul serio le politiche dell'identità, in *Aut aut*, 312: 97-114.
- CLIFFORD J. (2013), *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*, Cambridge: Harvard University Press.
- FELD S., BASSO K. H. (EDS) (1996), *Senses of Place*, Santa Fe: School of American Research Press.
- GEERTZ C. (1987), *Interpretazione di culture*, Bologna: Il Mulino (ed. or. 1973). Gilroy P. (2003), *The black Atlantic: l'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Roma: Meltemi.
- GUPTA A., FERGUSON J. (EDS) (1997), *Anthropological locations. Boundaries and grounds of a field science*, Berkeley: University of California Press.

- HANNERZ U. (2001), *La diversità culturale*, Bologna: Il Mulino.
- HARRISON R. (2020), *Il patrimonio culturale. Un approccio critico*, Milano-Torino: Pearson.
- HARVEY D. (1993), *La crisi della modernità*, Milano: Il Saggiatore.
- HUNTINGTON S.P. (1997), *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano: Garzanti.
- INDA J. X., ROSALDO R. (EDS) (2002), *The Anthropology of Globalization*, Malden: Blackwell Publ.
- JACKSON A. (1987), *Anthropology at Home*, New York: Tavistock Publications.
- LATOUCHE S. (1992), *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Torino: Boringhieri.
- LOW S.M, LAWRENCE-ZUÑIGA D. (EDS) (2003), *Anthropology of Space and Place: locating culture*, Wiley-Blackwell.
- MAGNAGHI A. (2013), Riterritorializzare il mondo, in *Scienze del Territorio*, 1: 47-58.
- MARCUS G.E. (2009), Etnografia nel/del sistema-mondo. L'affermarsi dell'etnografia multi-situata, in F. Cappelletto (a cura), *Vivere l'etnografia*, Firenze: SEID editori, pp. 155-180.
- MESSERSCHMIDT D. A. (EDS) (1981), *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- POULOT D. (2006), Elementi in vista di un'analisi della ragione patrimoniale in Europa, secoli XVIII-XX, in *Antropologia. Il Patrimonio Culturale*, 7: 129-154.
- REMOTTI F. (1996), *Contro l'identità*, Roma-Bari: Laterza.
- RITZER G. (1993), *The McDonaldization of Society: an investigation into the changing character of contemporary social life*, Thousand Oaks, London: Pine Forge Press.
- SAID E. (1991), *Orientalismo*, Torino: Boringhieri.
- SHORE C., GODDARD V.A., LLOBERA J. R. (Eds) (1994), *The Anthropology of Europe. Identities and Boundaries in Conflict*, London: Routledge.
- STOLCKE V. (2000), Le nuove frontiere e le nuove retoriche culturali dell'esclusione in Europa, in S. Mezzadra, S. Petrillo (a cura di), *I confini della globalizzazione. Lavoro, culture, cittadinanza*, Roma: Manifestolibri, pp. 157-181.