

Il tempo degli altri

a cura di

Luigi Marinelli, Matilde Mastrangelo, Barbara Ronchetti



Collana Studi e Ricerche 73

STUDI UMANISTICI
Serie Interculturale

Il tempo degli altri

a cura di

Luigi Marinelli, Matilde Mastrangelo, Barbara Ronchetti



SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE

2018

Copyright © 2018

Sapienza Università Editrice

Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma

www.editricesapienza.it

editrice.sapienza@uniroma1.it

Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420

ISBN 978-88-9377-099-6

Pubblicato a dicembre 2018



Quest'opera è distribuita
con licenza Creative Commons 3.0
diffusa in modalità *open access*.

In copertina: Ariela Böhm, *Il tempo degli altri* (2016).

Indice

Introduzione. Il tempo degli altri. Paure e speranze degli esseri umani e dell'arte	1
<i>Luigi Marinelli, Matilde Mastrangelo, Barbara Ronchetti</i>	

PARTE I – METODI, QUESTIONI, MODELLI

Costruire tempi diversi. Su e giù nei luoghi e nelle storie	11
<i>Mariella Combi</i>	
Eternità dell'istante. Letteratura e fotografia in Russia	33
<i>Barbara Ronchetti</i>	
Dal tempo-altro al tempo-proprio. Statica, dinamica, erotica	57
<i>Camilla Miglio</i>	
Tempo del carcerato, tempo del moribondo, tempo dell'arte. Attraverso <i>Il mio secolo</i> di Aleksander Wat	85
<i>Luigi Marinelli</i>	
<i>When things fall apart</i> . Quel mondo, prima e dopo	101
<i>Mariantonietta Saracino</i>	
Quando <i>il tempo degli altri</i> entra in conflitto con la Storia	117
<i>Carla Subrizi</i>	

PARTE II – ANALISI CRITICHE

Il tempo dell'amore nel <i>Tristan</i> di Thomas	131
<i>Arianna Punzi</i>	

La dimensione del tempo e la funzione della memoria nella poesia di Kavafis	143
<i>Paola Maria Minucci</i>	
Tralfamadore	153
<i>Igina Tattoni</i>	
Di chi è il tempo nella fantascienza giapponese?	165
<i>Matilde Mastrangelo</i>	
PARTE III – LETTURE E TRASPOSIZIONI	
L'attesa nel terzo spazio: materiali da un laboratorio di traduzione	179
<i>Francesca Terrenato, Michela Dora, Orsola Ficetola, Francesco Spinarelli</i>	
Indice dei nomi	189
Contributors and abstracts	195

Introduzione

Il tempo degli altri. Paure e speranze degli esseri umani e dell'arte

Luigi Marinelli, Matilde Mastrangelo, Barbara Ronchetti

La qualità inafferrabile del tempo personale, in contrasto con il tempo della storia, occupa un posto di rilievo nelle riflessioni filosofiche, nelle indagini scientifiche e nelle creazioni artistiche; la ricerca di una raffigurazione capace di 'vedere' il tempo incontra una molteplicità di storie, di epoche e discipline lontane, e le dimostrazioni o i ragionamenti maturati nei secoli non hanno saputo risolvere i contrasti che questo campo di ricerca costantemente scopre: «Tutti viviamo nello stesso tempo cronologico e sulla superficie di un medesimo pianeta. Ma il tempo e lo spazio non sono omogenei, uguali per tutti» (BODEI: 1982, 17). Il tempo non può essere definito, percepito in un'unica maniera, o chiuso in contenitori, ma è spesso necessario inserirlo in una o più unità di misura, anche ai fini della semplice convivenza sociale. Con la metà del XIX e l'inizio del XX secolo, mentre da una parte filosofi e scrittori si pongono da un punto di vista post-positivistico il problema del rapporto tra tempo e memoria (Bergson), tempo ed essere (o esserci) (Heidegger), tempo e creazione (Proust), le osservazioni degli scienziati contribuiscono in forma sempre più rilevante a determinare le categorie del vivere quotidiano, indicando gli strumenti da utilizzare per indagare la realtà e misurare il tempo (FRASER 1991, 51); vincendo ostacoli e resistenze nella mentalità, si creano parametri e unità condivise di calcolo che conducono alla costruzione del 'tempo pubblico' e di una scansione riconoscibile dei giorni (cfr. KERN: 1988). Ma da parte di artisti e scrittori raramente si troverà un'accettazione acquiescente del rapporto inevitabile, ma anche falsante, della vera realtà degli individui e della loro esistenza, tra 'tempo pubblico' e 'tempo privato', fino a mettere in discussione il senso e il concetto stesso di 'tempo storico': in uno dei suoi fulminanti aforismi Oscar

Wilde arriverà a sostenere che «le età vivono nella storia attraverso i loro anacronismi» (WILDE 1979, 617).

Sul controllo e la precisione del ‘tempo pubblico’ si può edificare un impero burocratico, come racconta lo scrittore turco Ahmet Hamdi Tanpinar (1901-1962) nel romanzo *L’istituto per la regolazione degli orologi* (1962), in cui a partire dall’idea di riportare all’ordine gli orologi di tutti per risparmiare tempo, viene messa in piedi una costruzione artificiale con falsi filosofi e simulate dottrine di riferimento. L’organizzazione fortemente voluta da Halit il Regolatore, che spinge il protagonista Hayri İrdala a scrivere testi ‘sacri’ e *depliant* pubblicitari, o a istituire le stazioni di regolazione, prima ancora di essere smascherata dal punto di vista ideologico, crolla per una semplice innovazione tecnica: l’inizio del servizio telefonico dell’ora esatta che raggiunge tutti con democrazia e facilità. L’orologio come oggetto mantiene il suo valore, ma è piuttosto la strumentalizzazione del controllo del tempo degli altri che diviene mira dell’ironia narrativa di Tanpinar.

Il valore intellettuale ed etico che l’apparente scorrere cronologico dei giorni racchiude impone di includere nel campo di studio dedicato al tempo «l’esperienza concreta dell’individuo: i ‘passaggi’ esistenziali, storici e geografici, i legami con altri esseri umani, i mutevoli rapporti di scontro e di incontro con gli eventi che lo coinvolgono» (RONCHETTI, 2017, 25), collocando sempre ogni esperienza sensibile in un tempo non definibile. «Se il tempo trova il suo senso nell’eternità, allora esso va compreso muovendo da quest’ultima» (HEIDEGGER 1998, 23). Così il di lui a breve autore di *Essere e tempo*, apriva nel 1924 una sua conferenza su *Il concetto di tempo*, le cui tesi, ripensate, sarebbero presto confluite nel suo *opus magnum*, ma che evidentemente consuona con le ricerche della letteratura e dell’arte che in quel momento acquistano forse solo una maggiore consapevolezza rispetto a temi e questioni sentiti e dibattuti da sempre e in tutte le epoche. E, al tempo stesso, Heidegger teneva a precisare: «Il filosofo non ha fede. Se il filosofo domanda del tempo, egli è risoluto a *comprendere il tempo partendo dal tempo*, ovvero dall’*αἰ*, il quale ha l’aspetto dell’eternità ma si rivela come un mero derivato dell’essere-temporale» (ivi, 24). Così pure – per T. S. Eliot – saranno proprio scrittori e artisti a poter comprendere ed esplicitare meglio il ‘senso storico’ in quel rapporto che intercorre ‘simultaneamente’ tra passato e presente, ma inevitabilmente anche futuro, di un’opera, tra ‘temporale’ e a-temporale’, laddove: «il senso storico implica non soltanto la percezione della qualità dell’essere ‘passato’ del passato,

Costruire tempi diversi. Su e giù nei luoghi e nelle storie

Mariella Combi

Lo sguardo antropologico sulla categoria 'tempo' di queste riflessioni si sofferma sia sulla diversità della sua percezione e misurazione in culture differenti, sia sulla fitta rete di relazioni che essa intesse tra la dimensione sociale e quella individuale. Affrontare un'analisi del tempo, per quanto contenuta, impone di ricordarne anche la complessità, l'ampiezza, l'ambiguità, la pervasività, l'universalità e le specificità culturali. Questo sguardo antropologico ricerca anche l'incontro con quello interculturale, che caratterizza questo volume, sebbene non possa per ovvie ragioni affrontare casi specialistici come, ad esempio, quello dello studio del tempo della fisica. L'approccio antropologico, con le varie articolazioni tematiche e i filoni teorici che lo caratterizzano, offre infatti un accesso privilegiato al discorso interculturale, interdisciplinare e transnazionale.

La categoria spazio-temporale è, dunque, la cornice all'interno della quale si disegnano i percorsi qui descritti privilegiando la dimensione temporale, la sua percezione e i suoi significati così come sono elaborati in società differenti. L'analisi si articola attorno a tre nuclei principali: il tempo e gli antropologi, il tempo degli "altri culturali", il tempo di molti nell'era della globalizzazione prodotta dalle tecnologie informatiche.

Il tempo, la sua percezione, è categoria fondante l'esperienza di ogni persona ed è oggetto di studio di discipline differenti che vanno dalla letteratura alle scienze sociali, dalla filosofia alla fisica, dalla psicoanalisi alla linguistica, di descrizioni, di ispirazioni poetiche e artistiche e via di seguito. Le mie riflessioni intendono presentare alcuni accenni ad altri ambiti disciplinari ed evidenziare le strette connessioni che l'analisi antropologica del tempo – e l'inseparabile categoria dello spazio – intrattiene con la letteratura, la teoria cognitivista, la dimensione estetica.

La letteratura e l'arte, secondo Marc Augé (2009) per esempio, testimoniano il rapporto esistente tra il concetto di tempo e la contemporaneità, intesa quest'ultima come un'espressione risultante dall'assunzione, ossia dalla presa in carico, da parte della nostra società sia del passato sia del futuro. Le scienze sociali e la letteratura devono, nell'era della globalizzazione, far fronte alla stessa sfida: affrontare un mondo nel quale, sempre più e in ambiti culturali sempre più estesi, si va diffondendo la percezione del tempo come accelerato e del presente come se fosse diventato un istante continuo. Questa situazione è riconosciuta in campi diversi del sapere e per certi versi impone che – sia la letteratura sia l'arte – debbano porre il contesto sociale tra gli oggetti centrali delle loro ricerche al fine di ritrovare, insieme al senso del tempo, anche una coscienza storica. L'analisi di Augé propone una serie di domande che devono essere poste per comprendere il ruolo e la relazione che la letteratura intrattiene con la propria epoca. Tra gli altri quesiti vi è quello relativo al ruolo delle descrizioni della propria contemporaneità, dei fattori che spingono all'azione nel sociale, di tramite esplicito del cambiamento oppure di espressione di un mutamento al proprio interno. Egli s'interroga anche su quali siano le difficoltà create dalla compresenza di problemi che derivano da questi rapporti con il sociale e con la storia, sia da quelli derivanti dalla forma. Egli propone, come approccio utile alla comprensione, la "dimensione antropologica" che così descrive:

La pertinenza dell'opera al proprio tempo si stabilisce, infatti, con criteri eminentemente antropologici: il rapporto dell'io con se stesso, il rapporto dell'io con gli altri, il rapporto dell'uno e degli altri con il tempo, che è loro comune ma che ognuno vive per la propria parte. I generi letterari, [...], possono essere collocati e definiti sulla base di questi tre criteri, e la forma letteraria, a mio avviso, è semplicemente il risultato della loro conformazione (AUGÉ: 2009, 58).

L'antropologo nel corso delle sue ricerche etnografiche, come è noto, non si fa coinvolgere completamente dalle persone che sceglie di studiare per comprenderne il modello culturale, da coloro che sono suoi contemporanei e che possono appartenere sia a culture differenti sia alla propria. Quella che instaura con i locali è una distanza che gli consente, osservando e partecipando alla loro vita, di comprendere la strutturazione e l'organizzazione delle loro conoscenze, della loro cultura. Lo stesso atteggiamento mentale può essere utile al letterato che scrive la sua contemporaneità perché attraverso questo distanziamen-

to può usare lo sguardo su quanto lo circonda e su quello che avviene traducendolo e fissandolo nell'espressione letteraria.

La ricerca di sé e degli altri è oggetto precipuo della letteratura e proprio per questo essa va oltre l'oggetto trattato in quel momento per narrare l'incisività della dimensione critica e la prospettiva verso il futuro. Gli autori pertinenti e aperti al cambiamento potrebbero essere coloro, dal punto di vista di Augé, che saranno consapevoli che la libertà è il problema interno a ogni cultura e che saranno in grado di rendere evidente la superabilità del ruolo dei mass media e del consumismo caratteristici della società globale. «Contemporaneo – afferma Barbara Ronchetti analizzandone le dimensioni letteraria, artistica e culturale – è colui che riesce a trasformare il tempo, a metterlo in collegamento con altri tempi, colui il quale sa leggere 'in modo inedito la storia'» (RONCHETTI: 2014, 13) perseguendo una finalità, un'urgenza alla quale non può sottrarsi.

In campo pittorico, un breve cenno è all'analisi proposta da Gianluca Ligi (2011) il quale, affrontando il senso del tempo, analizza i quadri della serie "Gli enigmi" di Giorgio De Chirico, in particolare *L'enigma di una giornata* del 1914. Nelle sue riflessioni relative al tempo, Ligi individua anche le relazioni che legano il pittore a Friederich Nietzsche e Martin Heidegger e le tecniche da lui usate per ottenere quell'atmosfera enigmatica dei suoi quadri con le piazze vuote che comunicano l'idea di una sospensione del tempo stesso. L'effetto è raggiunto grazie all'uso particolare di diverse prospettive lineari compresenti nello stesso quadro e delle ombre irreali rispetto alla direzione della luce, contraddicendo così le leggi fisiche della realtà. Il tempo e il suo enigma rappresentano per l'artista il tentativo di comprendere la natura sfuggente e imprescindibile dell'esistenza umana e della metafisica del quotidiano.

L'osservatore non se ne accorge razionalmente, ma lo *sente* emotivamente, lo percepisce con i sensi. Il primo di questi dipinti, detti poi *metafisici*, è stato ispirato da un'esperienza che ha sollecitato nell'autore la percezione di una ri-scoperta del già visto come una novità e la consapevolezza dell'inesplicabilità del momento come enigma (LIGI: 2011, 14-15).

1. Il tempo e gli antropologi

La concezione del tempo, si è detto, è universale sia come categoria fondante, usata dagli esseri umani per mettere ordine e per significare il mondo, sia come entità che deve essere condivisa da tutti i membri e,

contemporaneamente, come esperienza fondamentalmente soggettiva. Tutte le società, dunque, hanno qualche sistema di computo del tempo, qualche idea di sequenza o di durata, modi di misurazione che variano in base al tipo di economia, alle tecniche, al sistema rituale e all'organizzazione politica e sociale ma anche alla mitologia, alle credenze, alla cosmologia e al linguaggio.

Il senso da attribuire al tempo rappresenta dunque uno dei punti cardine di ogni cultura proprio per le interconnessioni che intesse con gli altri ambiti della conoscenza locale. E lo è nella cornice del suo inestricabile rapporto con la categoria dello spazio: da qui l'andare su e giù del tempo nei luoghi e nelle storie.

Gli antropologi, che studiano popolazioni fuori e dentro la propria cultura, sono interessati alla variabilità culturale nella concezione del tempo come costruzione sociale, risultante dalle parole e dalle azioni collettive, sin dai tempi di Émile Durkheim (1912) il quale introdusse la categoria 'tempo' come un prodotto dell'insieme di conoscenze caratteristico di ogni gruppo umano che è la cultura intesa in senso antropologico. Ossia, il tempo è un costrutto sociale – come lo spazio, la parentela, il rituale e così via – e dunque la sua percezione e le sue forme di computo variano con il variare dei saperi che le hanno elaborate e che fanno riferimento all'esperienza sia collettiva sia individuale. È per questo che le rappresentazioni collettive del tempo differiscono profondamente a seconda dei contesti culturali e storici. Questa posizione teorica è stata criticata, nella sua impostazione generale, da Alfred Gell e da Maurice Bloch, come si vedrà più avanti.

La continua attenzione dedicata al tempo socio-culturale riflette la sua pervasività proprio perché rappresenta una dimensione presente in tutti gli aspetti dell'esperienza e della pratica sociale. È inevitabile, quindi, per l'antropologo confrontarsi con la dimensione temporale e spaziale del gruppo umano presso il quale fa ricerca. E diventa anche significativo l'interesse da parte di molti antropologi illustri per questo aspetto dell'esperienza umana ovunque essa sia vissuta. Tra di loro è utile qui ricordare: Bronislaw Malinowski, Henri Hubert e Marcel Mauss, Edward E. Evans-Pritchard, Edmund Leach, André Leroi-Gourhan, Clifford Geertz, Arjun Appadurai, Jack Goody, Johannes Fabian, Alfred Gell, Nancy Munn, Maurice Bloch, Marc Augé. Ciascuno ha contribuito, riferendosi per lo più criticamente alle riflessioni degli studiosi precedenti, al continuo aggiornamento dell'analisi culturale del concetto 'tempo' nel corso dei cambiamenti sociali intervenuti nel-

lo svolgersi della storia. È per questo impossibile affrontare, in questa sede, un'analisi approfondita delle differenti teorie antropologiche.

L'antropologia stessa si è sempre collocata in contesti socio-culturali caratterizzati da più dimensioni temporali, in quelle società che hanno una propria percezione e una propria concezione del tempo e del suo trascorrere che sono diverse da quella occidentale di molti etnografi. Questa collocazione ha quindi influenzato, anche in modo inconsapevole, i rapporti tra il ricercatore sul campo e i soggetti "locali" della ricerca etnografica perché, come afferma Johannes Fabian (1983), gli antropologi sono "qui e ora" mentre gli oggetti del loro discorso sono "lì e allora". Tali differenze agiscono anche sulla scrittura etnografica quando il ricercatore descrive la propria esperienza vissuta sul campo.

È interessante notare che molte popolazioni preletterate non hanno nella loro lingua dei termini per indicare il passato, il presente e il futuro: questo è vero per molte comunità tra le quali si possono segnalare gli Huasteco, gli Apache, gli Aymara, i Nuer. Riferendosi a quest'ultima popolazione, Edward E. Evans-Pritchard ha affermato che sebbene nella sua analisi appaiano le parole 'tempo' e 'unità di tempo', i Nuer non hanno espressioni equivalenti a quelle presenti nella nostra lingua e «non possono, di conseguenza, parlare del tempo come facciamo noi, ossia come se ci fosse veramente una cosa che passa, che si può perdere, o guadagnare e così via» (EVANS-PRITCHARD: 1940, 103). Se, come è noto, parlare – e quindi dare un nome – fa esistere ciò che viene nominato, l'assenza di questi termini testimonia l'assenza di concezioni temporali che da noi sono considerate "naturali" oltre che essere abituali. E consente di sostenere, una volta di più, che la percezione della durata e il suo percorso immaginario collocato nello spazio geografico non è iscritta nel cervello alla nascita, ma è appresa culturalmente.

Vivere nell'era della globalizzazione tecnologica facilitata, per certi versi, l'approccio autocritico rivolto al passato poiché gli studi antropologici, che colmano l'arco temporale che va dai padri fondatori sino ai nostri giorni, hanno continuamente aggiornato il punto di vista e la portata dei cambiamenti intervenuti nelle società umane rispetto alla categoria 'tempo'. Il fenomeno che oggi maggiormente esprime la profondità di tali modificazioni è la velocizzazione dei ritmi di vita prodotta dall'espansione globale dell'uso delle tecnologie. Sicuramente imprevedibili ed eccezionali sono stati i cambiamenti introdotti dalla diffusione capillare dell'informatica nel campo della comunicazione, dell'informazione e degli spostamenti spaziali proprio per le loro implicazioni ri-

spetto alle categorie spazio-temporali e alla conseguente velocizzazione dei ritmi di vita occidentali ma non solo. Una delle conseguenze immediate di tali cambiamenti nella contemporaneità è il predominio che il presente sta acquisendo – o, meglio, ha già acquisito – rispetto al ruolo del passato e, contemporaneamente, all'inibizione dell'immaginazione del futuro, argomento questo che sarà affrontato più avanti.

È utile però ribadire le diseguaglianze presenti tra società, a livello mondiale, che a tale informatizzazione hanno o meno accesso, in particolare per il permanere di culture "locali", di luoghi "marginali", di sacche di esclusione. Tale diffusione esclude, infatti, un rilevante numero di persone sia per la sempre maggiore distanza tra ricchi e poveri anche all'interno del nostro mondo, sia per la notevole differenza esistente tra chi ha accesso alla conoscenza e coloro ai quali continua a essere negata, sia per l'ignoranza delle enormi possibilità offerte dal sistema di conoscenze globale. È sufficiente pensare al problema dell'alfabetizzazione e alla necessaria conoscenza seppur minimale dell'inglese.

I cambiamenti – culturali, sociali, economici, tecnologici – che sono avvenuti in questi ultimi decenni richiedono nuove interpretazioni. Nella società occidentale attuale, ad esempio, Arjun Appadurai affronta il nuovo ruolo dei consumi come 'creatori del tempo' e della sua conseguente mercificazione alla quale fa riferimento anche Marc Augé. Tale fenomeno, per la sua diffusione, molto differisce dal tempo dell'analisi di quell'"intervallo di tempo" individuato da Malinowski e da Mauss che separava e scandiva ritualmente i diversi atti di donazione che erano alla base dello scambio economico in molte società "primitive". Il consumo oggi crea il tempo e le differenti modalità economiche influiscono sui modi differenti della sua mercificazione. Una delle conseguenze è che oggi «il passato non è una terra cui tornare in una semplice politica della memoria, ma è diventato un deposito sincronico di scenari culturali, una specie di archivio centrale del tempo, cui fare ricorso come meglio si crede» (APPADURAI: 2001, 49) sulla base di quelli che sono gli interessi del contesto geopolitico e del momento.

Un ambito 'classico' all'interno del quale la categoria spazio-temporale è stata collocata nelle ricerche antropologiche è quello dell'opposizione natura/cultura. Essa è ritornata a essere oggetto di attenzione perché è un argomento utile per creare una rete di scambi tra contributi disciplinari diversi, ognuno dei quali mantiene comunque la propria specificità. Interessanti a tal fine sono le teorie di Maurice Bloch, il quale già nel 1977 ha presentato una suddivisione tra un

tempo 'rituale', ciclico e statico che è motivato ideologicamente e costruito socialmente, e un tempo 'mondano', che sarebbe invece basato su universali cognitivi e sull'osservazione di processi naturali che non dipendono da contesti sociali. In *L'Anthropologie et le Défi cognitif* (2013) Bloch affronta, invece, alcune questioni – tra le quali il tempo, l'immaginario e i viaggi nel tempo, la memoria – presenti in opere che dal passato arrivano sino ai giorni nostri. Il suo intento è di segnalare i limiti dei risultati delle ricerche antropologiche, limiti che potrebbero essere superati da un incontro della disciplina con le scienze cognitive, in particolare con il cognitivismo psicologico. I risultati precedenti andrebbero rivisti con un nuovo sguardo senza per questo modificare di molto la metodologia etnografica e la teoria antropologica sulle quali si fonda la pratica di quanto gli antropologi stanno già facendo.

In quest'ottica, Bloch ripercorre criticamente alcune ricerche importanti tra le quali, per quanto concerne il tempo in società differenti, quelle sulla categorizzazione e sulla percezione della durata. Egli assume una posizione molto critica, comune per alcuni versi ad Alfred Gell, che non condivide quelle teorie che intendono dimostrare l'esistenza di una percezione del tempo differente in società diverse come risultato del solo apprendimento culturale 'locale' contro l'universalità delle teorie cognitive, anch'esse limitate in questa loro posizione. Così egli descrive il suo progetto:

Innanzitutto, mettere in evidenza la presenza di ipotesi cognitive non esaminate, e dunque perniciose, nei testi che non fanno alcun riferimento al lavoro empirico o teorico in psicologia. Successivamente, confrontare le ipotesi psicologiche implicite presenti in alcuni lavori antropologici e ciò che le scienze cognitive fanno sullo stesso soggetto. Noi vedremo che questo permette di mettere in dubbio le conclusioni di questi lavori, così come sono formulate, ma soprattutto di rivelare, negli scritti degli antropologi, delle ricchezze nascoste che permettono di formulare delle questioni pertinenti per guidare le ricerche future in antropologia e in psicologia cognitiva. (BLOCH: 2013, 93).

Nella sua analisi critica, egli individua innanzitutto come 'responsabile' del diffondersi di errati approcci teorici alla cognizione del tempo in antropologia, il perdurare dell'influenza delle teorie di Émile Durkheim e Benjamin Lee Whorf. Nei due autori, Bloch rintraccia delle inattese condivisioni di fondo che sono raggiunte attraverso percorsi teorici molto differenti basati, l'uno, sull'affermazione esplicita

che la percezione della durata è prodotta dalla singola cultura e, l'altro, sull'importanza dell'influenza della lingua sul pensiero. Alla fine, secondo Bloch, ambedue hanno condiviso l'idea che la cognizione del tempo, «in quanto essa ha di più fondamentale», è differente poiché è basata sull'insieme delle conoscenze trasmesse nel corso del tempo dai membri della propria società di appartenenza. E ambedue hanno segnalato l'esistenza di una percezione, «negli occhi della gente normale», che trasforma questo sapere arbitrario in un 'dato naturale'. Egli si concentra poi su due testi etnografici che affrontano il tema: *I Nuer* di Edward E. Evans-Pritchard (1940) con il loro 'concetto di tempo', già citato, e *The Fame of Gawa* di Nancy Munn con la sua analisi di centinaia di testi sulla percezione del tempo in antropologia (1986).

Il permanere di queste interpretazioni è individuato da Bloch nella paura che l'antropologia ha nei confronti dell'autorità delle scienze 'dure', timore che si traduce nella volontà di dimostrare la superiorità del modello analitico delle scienze umane e sociali, superiorità fondata sulla loro ampiezza e profondità. La riflessione su questi cattivi rapporti tra antropologia e scienze cognitive e naturali lo porta a concludere che esista un atteggiamento di chiusura nei confronti di tali studi i quali sono considerati colpevoli, da parte degli antropologi, di dare poco spazio al ruolo della cultura nella percezione del tempo. Essi li accusano di pensare che «gli umani integrino l'informazione temporale solo nel modo delle stupide macchine fotografiche, che fotograferebbero dei fatti presenti senza alcun intermediario e organizzerebbero delle reazioni dettate da degli orologi animali innati» (BLOCH: 2013, 95). Una maggiore raffinatezza teorica caratterizzerebbe invece l'antropologia (e le scienze umane e sociali in generale) perché le spiegazioni della percezione e della valutazione del tempo si richiamano alla sua costruzione storica, alla sua dipendenza dalla cultura e alla sua plasmazione che è influenzata da componenti sociali, economiche, politiche, filosofiche ed estetiche. La posizione teorica soggiacente in questa lotta, per il predominio sull'altro campo disciplinare, è il permanere di una netta opposizione tra natura e cultura che, si è detto, da qualche anno si sta tentando di affrontare e superare anche grazie all'incontro proprio con le scienze cosiddette esatte.

Le possibilità offerte dall'incontro – anche a partire dalla categoria 'tempo' – tra antropologi e psicologi cognitivisti consistono quindi, secondo Bloch, nella possibilità di individuare nuovi percorsi che potranno ampliare e approfondire le ricerche arricchendo ambedue le

discipline e creando interpretazioni e comprensioni nuove con un approccio critico su quanto già si conosce. Proporrei un passaggio ulteriore: l'incontro e la collaborazione anche con le neuroscienze le quali, nonostante la *fiction* delle situazioni di laboratorio e dell'inevitabile alterazione dell'esperienza dovuta all'estraneità non solo degli strumenti che si indossano, possono comunque contribuire con i loro apporti quantitativi alla comprensione dell'attività cerebrale e all'impatto su di essa del contesto culturale, della gerarchia e delle percezioni sensoriali, delle attività emotive delle persone.

2. Il tempo degli altri

È difficile pensare oggi che qualcuno percepisca il trascorrere del tempo e lo misuri in un modo differente da quello che noi consideriamo 'naturale', inevitabile. Eppure le ricerche etnografiche presso moltissime popolazioni continuano a rilevare e a dimostrare l'esistenza di questa variabilità la cui spiegazione, si è detto, divide gli antropologi.

Le critiche antropologiche al concetto di cultura, che hanno avuto un ruolo importante nel cambiamento di paradigma della metà degli anni '80 del Novecento, vertevano sulla presunta inscindibilità della relazione tra cultura, lingua e luogo geografico. Relazione impossibile da sostenere, per ragioni ben individuabili nella situazione attuale di espansione sempre maggiore delle società transnazionali e interculturali, ma che è utile da ricordare anche per quanto concerne l'analisi della categoria 'tempo' in un mondo globale.

La pluralità dei modi di assumere e di dare significato al tempo in società differenti è soggetta, dunque, a profondi cambiamenti ma non certo a una resa all'omogeneizzazione, a causa dell'espansione e della conseguente interconnessione globale, delle tecnologie che lo deformano (rispetto ai canoni classici), lo espandono, lo frammentano e lo velocizzano suscitando trasformazioni estranee al contesto culturale. D'altronde, è sufficiente pensare ai tempi diversi che scandiscono la vita in città e quella in campagna, ancora ai giorni nostri, oppure al cambiamento che sta avvenendo nelle caratteristiche stagionali, attribuite al riscaldamento globale e alle sue conseguenze sul lavoro agricolo o, ancora, alla percezione strettamente personale – che ognuno ha sperimentato consapevolmente – sul suo fluire troppo veloce o troppo lento in situazioni caratterizzate da coinvolgimenti affettivi diversi.

Tra le ricerche che hanno tra le loro finalità prioritarie quella della comprensione della percezione del tempo di una popolazione, sono interessanti due casi di culture, diverse da quella genericamente definita come occidentale, nelle quali il tempo ha un'esplicita collocazione anche spaziale differente. Ossia, il passato non è collocato in luoghi simbolici dietro di sé, alle proprie spalle, né il futuro è percepito come una proiezione in avanti. Quello che è emerso da queste due ricerche è un percorso che illustra modi diversi di costruire e collocare la dimensione temporale nello spazio che sta tra immaginario e realtà, che parla di luoghi reali e di spazi metaforici. La spiegazione di questa per noi inusuale collocazione deve essere individuata nei miti di origine, in quei racconti che, nel dipanarsi delle trame e delle azioni narrative, danno un senso alle azioni e alle credenze di una popolazione mentre a noi paiono solo racconti bizzarri perché non sono come i nostri (che sono a loro volta considerati bizzarri dagli altri che ci osservano). Infatti, per molti occidentali il tempo è un concetto lineare con il corpo come nucleo di riferimento nella collocazione del passato alle proprie spalle e il futuro davanti a sé. A lungo si è pensato che la cognizione del tempo fosse universale mentre oggi si ritiene che sia fortemente influenzata dalla cultura.

Una ricerca in corso da alcuni anni in Papua Nuova Guinea, ad esempio, ha reso possibile un incontro fra antropologia culturale e scienze cognitive proprio per quanto concerne la comprensione della categoria del tempo degli Yupno, in particolare degli abitanti del villaggio di Gua, una popolazione di circa 8.000 persone che vive isolata tra le montagne dell'Upper Yupno Valley senza elettricità e senza strade. I villaggi sono piccoli, circondati da montagne e le abitazioni sono capanne dal tetto di paglia mentre la città più vicina è a diversi giorni di cammino. L'ambiente naturale è alla base della loro concezione del tempo con il passato in discesa e il futuro in salita.

Rafael Núñez, che studia 'la cognizione dalla prospettiva della mente incorporata' ed è direttore dell'*Embodied Cognition Laboratory* dell'Università di San Diego, e il suo collaboratore Kensy Cooperri-der hanno mostrato infatti che gli Yupno percepiscono la temporalità e la spazialità in modo diverso da quella che noi occidentali diamo per scontata ma, soprattutto, attribuiamo a tutti gli esseri umani. Questa società, si è detto, non pone il corpo come perno centrale ideale e non si basa neppure sulle direzioni cardinali o su luoghi a esse corrispondenti. Il tempo è, invece, un concetto topografico che si snoda all'insù

e all'ingiù. Questa particolarità è stata individuata dai due ricercatori attraverso l'analisi dei gesti soprattutto nell'abitudine di indicare con il naso – piuttosto che con il braccio – che è preferibilmente utilizzata dagli Yupno. La gestualità individuata in 27 interviste ha quindi consentito di rilevare una preferenza nelle indicazioni relative al giù, al basso per riferirsi al passato, verso la foce del fiume locale. Il futuro, invece, è segnato indicando verso l'alto, cioè verso la sorgente del fiume a monte dei Gua. I punti relativi al passato, lato valle, sono sulle linee dei rilievi verso la foce del fiume mentre il futuro è verso monte. Núñez e la sua *équipe* ritengono che questo derivi dal mito di fondazione degli Yupno nel quale si narra che i loro antenati arrivarono dal mare all'angolo est dell'isola Papua Nuova Guinea e che essi risalirono la valle montana fino a 2500 metri. Per questo motivo essi collocano il passato nel fondovalle mentre il tempo scorre seguendo il senso della loro salita verso le case sulle alture che circondano la valle.

In un'altra parte del mondo, anche la società huauulu dell'Isola di Seram nell'Indonesia orientale, studiata da Valerio Valeri (1999), iscrive il passare del tempo nello spazio geografico in un modo particolare e ritrova nel mito di origine il significato di questa pratica¹. Questo caso di studio è utile per comprendere le ragioni di questo tipo di relazioni che legano tempo, spazio e racconto mitico. È da ricordare che ci sono due forme di tempo cronologico che sono contemporaneamente presenti in tutte le società: il tempo *ciclico* e il tempo *lineare*, spesso accanto ad altre forme di computo temporale. La ragione della diffusione di queste divisioni del tempo, e la loro oggi riconosciuta inscindibilità, è dovuta, nel primo caso, al ripetersi di eventi che hanno un ordine stabilito tra di loro (i giorni della settimana), mentre il secondo è basato su un ordine di successione che non prevede ripetizione (gli anni) e che si basa su cicli naturali.

Gli Huauulu hanno un calendario che non va oltre il mese ed essi misurano il tempo contando i cicli lunari. L'idea stessa di 'anno' è assente

¹ Francesco Remotti in *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio del tempo e del potere* (1993) ha studiato il caso delle capitali mobili africane del periodo precoloniale che presenta alcune analogie con gli spostamenti nello spazio e la ricostruzione del passato. Nel caso delle capitali mobili, egli ricercava il significato di questi movimenti spazio-temporali e le sue regole individuandoli nelle relazioni tra spazio, tempo e potere. Al momento della morte del sovrano, le capitali erano abbandonate e distrutte e in quel luogo non era possibile ritornare. La ricostruzione del percorso degli spostamenti nello spazio rappresenta, in questo caso, contemporaneamente la ricostruzione del tragitto del potere producendo così un'azione storiografica.

e questo li porta a ignorare l'età precisa delle singole persone. Gli eventi che scandiscono il tempo passato riguardano, invece, accadimenti di ordine genealogico, politico e militare e, soprattutto, *residenziale* che sono stati fissati nella memoria. Sono i luoghi, infatti, ad essere alla base della misurazione spaziale del tempo, quei luoghi che essi hanno abitato nel corso della loro storia. Lo spazio geografico ha fissato tutte le soste che gli Huaulu hanno effettuato nel corso dei loro numerosi spostamenti sul territorio creando così la possibilità di ricostruire il tempo passato.

Le ragioni di questo privilegio cronologico accordato allo spazio sono al tempo stesso materiali e cognitive: materiali, perché ancora oggi gli Huaulu cambiano spesso il sito del loro villaggio o delle loro case; cognitivo perché lo spazio ha il vantaggio - essenziale per la memoria - di distinguere nel presente ciò che fu distinto nel passato (VALERI: 1999, 22).

Inoltre, i luoghi delle soste offrono degli ancoraggi nella memoria più solidi delle feste e delle vite degli antenati che possono, con il passare del tempo, confondersi in una società senza scrittura. Questo spiega anche la presenza di espressioni e termini che indicano proprio questi spostamenti spaziali dal passato più remoto, il tempo del mito, all'attualità. Abbandonare i luoghi che si sono abitati, vietandone come vedremo il ritorno, è coerente con l'idea presente in questa società del 'non ritorno' ed esprime l'irreversibilità del tempo. L'originalità di questa interpretazione è insita nel fatto che la scelta degli spazi delle fermate non è casuale, ma segue un percorso tendenziale che va 'da monte a valle' suggerendo lo svolgersi di un tempo che segue un andamento lineare dall'alto verso il basso e, contemporaneamente, dall'entroterra al mare. E soprattutto è un orientamento che non può essere invertito poiché le ragioni mitiche proibiscono non solo di abitare luoghi già occupati ma anche di guardare indietro verso il sito originario.

Il mito, per Valeri, racconta che accanto al movimento nello spazio che parte dalla fondazione del primo villaggio vi fu uno spostamento a esso precedente che andava in senso contrario. Il villaggio a nord non è il luogo originario della nascita del popolo Huaulu ma il loro primo posto sull'isola di Seram che, nel racconto mitico, era collocata negli abissi oceanici. Gli antenati abitavano un luogo situato 'in basso', all'opposto del villaggio situato in alto nella mappa immaginaria che vede il mondo attraverso la metafora di una montagna o di un cono.

In questo luogo originario, non vi erano né il sole né la luna, ai quali fa riferimento il computo del tempo degli attuali Huaulu, e in questo luogo ideale il tempo in realtà non c'era: gli esseri umani morivano per rinascere in età giovanile e ogni coppia allevava una coppia di bambini identici agli adulti che di loro si occupavano. Si tratta del tempo dei *romuromuem*, dei principali luoghi mitici huauulu, così chiamati dal nome dei personaggi di cui raccontano le gesta. Fu la minaccia della morte definitiva che mise in crisi questo universo mitico della reversibilità poiché la morte è l'immagine stessa dell'irreversibilità, e dunque del tempo. L'arrivo della morte incitò gli antenati a fuggire ed è per illuminare il loro percorso di fuga che fabbricarono la luna – il primo orologio – e la misero in cielo, ma nel fare questo crearono il primo computo del tempo, il tempo ciclico e con esso il tempo lineare, quello della morte reale. Accanto alla luna fu messo il sole, suo fratello, per completarla. Nel momento in cui il sole sorse, il fondo dell'oceano si sollevò e la barca su cui viaggiavano gli antenati si trasformò in pietra costituendo il nucleo dell'isola di Seram e il sito del primo villaggio. Nel momento in cui si creò l'isola, si creò anche la morte.

Scendendo progressivamente dalla sommità della montagna originaria, gli Huaulu si sono perciò stesso allontanati dal punto in cui la temporalità reversibile del mito dovette lasciare spazio alla temporalità irreversibile della storia. «Il ritorno indietro è dunque diventato via via più difficile, fino a che il divieto di mettere piede nel sito del villaggio originario, e persino di guardarlo, ha reso tale ritorno definitivamente impossibile» (VALERI: 1999, 30). È un contesto mitico, immaginario e arcano che dà senso all'origine del mondo e al significato che esso acquista anche nell'attualità. Esso spiega il perché delle cose e il senso del destino che attende l'umanità secondo l'interpretazione che ne dà quel gruppo umano particolare.

Ed è questo tipo di ricostruzione del tempo degli altri che Alfred Gell critica nella sua teoria che ha, tra le sue finalità, proprio quella di disperdere l'aura di mistero e di paradosso che circonda il tempo il quale non deve provocare "alcun timore", come un qualsiasi altro aspetto della nostra esperienza:

Non c'è un mondo delle fate dove le persone hanno un'esperienza del tempo che è fortemente differente dalla nostra, dove non c'è passato, presente e futuro, dove il tempo non si muove, o insegue la propria coda, o va avanti e indietro come un pendolo. Tutte queste possibilità sono state sollecitate nella letteratura sull'antropologia del tempo, [...],

ma esse sono tutte travestite, generate dal processo di riflessione degli studiosi (GELL: 2001, 315).

Troppo ampia e articolata è stata la discussione pluridecennale tra gli antropologi sul proprio ruolo culturale e sull'incidenza che esso ha nella comprensione del mondo degli altri per affrontarla in questo contesto. È anche noto che stare sul confine tra due tipi di conoscenze offre la possibilità di una negoziazione di significati che passano sia dalla traduzione di lingue sia da quella di simboli, ambedue espressioni culturali. Le posizioni teoriche di Gell suscitano interesse, ma talvolta paiono riflettere influenze decostruzioniste piuttosto che la ricerca di una comprensione nel riconoscimento della diversità. L'origine della categoria spazio-temporale e la sua universalità può avere le sue radici in una storia, in un mito e nel computo che ne deriva senza per questo precludere, dal mio punto di vista, l'incontro con la loro dimensione scientifica e razionale occidentale. Ma è necessario trovare dei punti di incontro tra i due modelli interpretativi e introdurre gli opportuni cambiamenti in ambedue i contesti conoscitivi.

Ogni gruppo umano ha un mito di fondazione il quale, narrando storie e intrecci di pensieri e di azioni divini o ultraterreni, detta le regole della società che quel gruppo continua a seguire, per molti suoi aspetti, sino ai giorni nostri. E la creazione della luce, della parola e del tempo rientra tra le categorie fondanti la nostra società, quelle che spiegano la nascita del mondo e il modo di dare a esso un senso, di significarlo. Si può pensare alla cultura occidentale, tanto per non guardare sempre lontano da noi, e alla sua suddivisione temporale in giorni che confluiscono, prendendo il computo minimo, in una settimana: non si richiama per nulla all'opera di un Dio che crea il mondo e il settimo giorno riposa? Eppure questo non ha impedito sensazionali scoperte scientifiche in tutti i settori della conoscenza a partire dal computo dell'universo.

3. Il tempo di molti nell'era della globalizzazione informatica

Parlare del tempo nell'era informatica attuale significa affrontare l'analisi della sua percezione in gran parte delle società che utilizzano il web annullando la realtà dei luoghi culturali e geografici nei quali la vita scorre. L'influsso della diffusione a livello mondiale dei mass me-

dia, della rete nonché della velocizzazione degli spostamenti nello spazio ha prodotto il concomitante espandersi delle regole che governano il campo della comunicazione e le sue ricadute sulle società e sul singolo. La percezione spazio-temporale ha subito importantissimi cambiamenti in questi ultimi decenni che derivano, come è notissimo, dall'enorme accessibilità alle visioni del mondo, ai metodi scientifici, agli immaginari, all'istantaneità delle risposte, alle informazioni in tempo reale, ecc. Parlare dell'era della globalizzazione significa incominciare a riflettere sui pregi e sui limiti di questo processo che in occidente ha avuto la sua origine e che si riversa scombuscolando, alterando ritmi, frammentando e velocizzando l'uso della categoria temporale in moltissime società.

La differenza proposta da Augé tra rovine e macerie rappresenta bene, dal mio punto di vista, l'enorme differenza che separa il mondo che fu da quello attuale. Il passato è rappresentato dalle rovine sparse nel mondo, da Angkor all'Acropoli, dai siti africani ai reperti archeologici di casa nostra. Una passeggiata contemplativa tra le rovine offre una possibilità unica: quella di esperire il passato come tempo 'puro'. È un tipo di tempo lontano dalla storia classicamente intesa, non databile, che suscita emozione e che provoca una sensazione che talvolta l'arte riesce a riprodurre. Ciò che colpisce nelle rovine è, infatti, la loro capacità di assumere la forma di un'opera d'arte o di un ricordo senza passato. Perché le rovine offrono l'esperienza del tempo, non un viaggio nella storia in quanto quest'ultima è troppo complessa per essere ridotta alla pietra che resta. Il luogo delle rovine parla, a chi lo guarda, non di un solo passato ma di tanti passati che esso richiama alla memoria, testimoniandone le perdute funzioni e dà alla natura che lo circonda, o che lo penetra, un marchio temporale. Di particolare interesse è l'idea che esista una fondamentale differenza tra le macerie che la storia recente ha prodotto e le rovine che provengono dal passato perché le prime rappresentano la distruzione nella storia mentre il tempo 'puro' delle rovine è quello che la storia ha perso. Per questo, il futuro non avrà più rovine poiché il mondo globale odierno non ha e non dà il tempo per produrle.

In questa interpretazione è presente un tema ricorrente nelle analisi che Augé ha dedicato alla categoria spazio-temporale e alle sue implicazioni. Ad esempio, il predominio del presente che il processo di globalizzazione sta rendendo sempre più evidente a discapito delle relazioni con il passato e delle immagini del futuro oppure la dimensione

personale legata all'età che scivola in avanti. Queste nuove esperienze del tempo, che sono vissute sia da tutta la società sia dal singolo, sono il risultato dell'accelerazione prodotta dalle 'nuove' tecnologie, dalle scoperte scientifiche e dai loro effetti collaterali indesiderati e inaspettati.

Da uno o due decenni, il presente è diventato egemonico. Agli occhi dei comuni mortali esso non è più frutto di una lenta maturazione del passato, non lascia più trasparire i lineamenti di possibili futuri, ma si impone come un fatto compiuto, schiacciante, il cui improvviso sorgere fa sparire il passato e satura l'immaginazione del futuro (Augé: 2009, 27).

La propagazione a tutto campo dell'uso dei mass-media e delle diverse tecnologie informatiche dà l'illusione della caduta di confini e dell'immediatezza, il 'qui e ora' della reperibilità perenne, degli sms e delle e-mail, dei *selfie* e della condivisione istantanea. Il tempo della quotidianità e della mobilità fisica, invece, continua a scontrarsi con gli intoppi della viabilità, dei ritardi, del tempo lento della burocrazia, del cattivo funzionamento dell'ADSL ecc., quei 'tempi morti' dei quali parla Augé (2014) che destabilizzano la percezione e l'organizzazione dello scorrere della vita di tutti i giorni creando contraddizioni che suscitano sensazioni di malessere, di disagio.

Accanto alla quantità e qualità degli effetti positivi prodotti dall'introduzione dei mezzi di comunicazione e informazione e dalla velocizzazione degli spostamenti nello spazio è importante ricordare, quando si affronta l'analisi della realtà culturale contemporanea, che non tutte le promesse di miglioramento si sono avverate. Si tratta di quelle aspettative create, intorno agli anni '90 del Novecento, dalla diffusione della presenza dei PC nelle case, dalla rete e dalla conoscenza sempre accessibile di quanto l'essere umano ha prodotto intellettualmente e materialmente, dalla flessibilità delle scelte di vita, dall'ampliamento e approfondimento del sapere, dagli effetti positivi sul sistema ecologico del pianeta. Da un lato, quindi, la velocizzazione ha creato importantissimi risultati favorevoli da non sottovalutare sia scientifici – con importanti ricadute sulla conoscenza e sulle pratiche di moltissime discipline e di ricerche a livello mondiale – sia di qualità della vita quotidiana di tutti, siano essi indigeni o immigrati o nostrani.

Dall'altro lato, accanto, si sono avuti degli effetti deleteri, non tutti prevedibili, inconsapevolmente prodotti dal contesto informatico, alcuni dei quali cito brevemente. Innanzitutto, è per me importante il fatto che questi strumenti non insegnano a conoscere o ad appren-

dere, modificando così il concetto stesso di sapere. La velocizzazione del tempo attuale è concretizzata nella metafora attribuita a Pierre Bourdieu, dei 'pensatori rapidi', persone che pensano a una velocità maggiore di 'quella di un proiettile in traiettoria' cestinando l'idea di persone pensanti che dedicano tempo alla riflessione e alla documentazione di quanto hanno pensato.

Un altro aspetto, rilevato già da tempo e da molti studiosi, è che queste tecnologie stanno impostando un nuovo modello di apprendimento che sembra attenuare i confini tra realtà e finzione. Si riduce, in questo modo, quel fondamentale filo che interconnette le pratiche di vita e le fughe nell'immaginario e nel virtuale che divengono esperienze personali determinanti.

E ancora nella contemporaneità è da segnalare un altro fenomeno attorno al quale si indirizzano ricerche interdisciplinari, interculturali e transnazionali che è, probabilmente, prodotto dalla forte parcellizzazione del tempo stesso: l'ascesa del presente al rango di tempo *tout court*.

La dipendenza continua e totalizzante, nelle differenti sfere della vita sociale e personale, prodotta anche da strumenti plurifunzionali portatili – come lo *smartphone* o il *tablet* – e dai contesti planetari, produce quella sottile sensazione che spesso pervade di non aver tempo a sufficienza, di percepire le scadenze sempre più ravvicinate, di rincorrere la velocità oltre il fluire temporale. Per quanto sicuramente possano essere sensazioni personali condivise, tali percezioni rinviano comunque alle trasformazioni in atto in tutta la società. Le reazioni a queste caratteristiche del contesto sociale e culturale contemporaneo stanno provocando un aumento della richiesta e della ricerca di pause di riflessione, di tempi lenti, lontano dalla città, dai suoi ritmi e dalle tecnologie, che vadano oltre la superficialità dell'informazione istantanea, di quella forma di *non sapere* che si appaga della risposta breve e immediata a qualsiasi quesito. Come non ricordare i romanzi *Momo* di Michael Hende o *La lentezza* di Milan Kundera e la scoperta che l'andare lentamente ha fortissimi legami con la memoria. «C'è un legame segreto fra lentezza e memoria, fra velocità e oblio. [...] Il grado di lentezza è direttamente proporzionale all'intensità della memoria; il grado di velocità è direttamente proporzionale all'intensità dell'oblio» (KUNDERA: 1995, 45).

Si sta diffondendo, inoltre, la tendenza a ricomporre la frammentazione temporale che si fonda anche sull'aspettativa di risposte immediate alla possibilità di coinvolgimenti tecnologici, ovunque e in qual-

siasi momento della giornata, e di qualsiasi tipo – lavorativi, familiari, amicali, affettivi, consumistici e altro ancora. «Quando il tempo è suddiviso in intervalli sufficientemente piccoli, alla fine smette di esistere in quanto durata. Quello che resta è un unico istante, assordante, stracolmo, che resta fermo a una velocità terrificante» (ERIKSEN: 2003, 191).

Esiste, infine, una richiesta e una ricerca per riempire i vuoti, il tempo perso, con scelte legate agli interessi e non solo al consumo; per evitare l'ansia che producono i ritorni improvvisi al tempo 'normale', non tecnologico quindi percepito come troppo lento come, ad esempio, quello delle code, delle file che si formano negli uffici, nelle strade e così via; per non limitarsi a relazioni interpersonali virtuali, agli incontri economici e scientifici non solo via e-mail o in video-conferenza.

È il momento di fermarsi a riflettere sulla contemporaneità e sui suoi problemi, sul modello culturale dominante oggi in occidente – sempre in trasformazione – ma con ripercussioni e delocalizzazioni in tutte le società: la finalità è di elaborare degli strumenti che consentano una presa di distanza critica da un mondo che è 'da consumare ma non da pensare'. Per raggiungere questo scopo, antropologi, artisti e scienziati appartenenti a qualsiasi cultura dovrebbero collaborare e prendere le distanze per 'guardare e non solo vedere' quello che sta accadendo alla conoscenza, al sapere e al loro riversarsi nella quotidianità. Gli 'etnografi indigeni', che hanno la possibilità di comprendere dall'interno gli sfaccettati aspetti di questo cambiamento nella propria società, stanno contribuendo con gli etnografi occidentali all'analisi delle modificazioni che intervengono nelle percezioni e nelle pratiche della realtà.

Il processo di cambiamento è talmente veloce da rendere difficile una vista a tutto campo o anche solo una sosta per studiarlo criticamente e individuarne tutte le profonde implicazioni sociali e personali dando loro un senso. Come, ad esempio, comprendere quelle situazioni complesse e contraddittorie che caratterizzano i rapporti creati dall'interconnessione istantanea tra mondo globale e mondi locali, tra esperienze collettive e personali, condivise e sconosciute. Queste riflessioni, prima o poi, faranno emergere gli effetti di un abuso della presenza tecnologica con le sue regole sempre più effimere e consumistiche che agiscono su un uso dello spazio e del tempo avulsi da quell'ordine costruito dalle cosmologie che li ponevano al centro del processo di simbolizzazione. E che invadono il senso del tempo dei modelli culturali di persone che arrivano in contesti 'altri' dovendosi a essi adeguare come nel caso degli emigrati/immigrati.

Thomas Hylland Eriksen esplicita e motiva le contraddizioni presenti nella nostra contemporaneità attribuendole non solo all'accelerazione del cambiamento ma anche alla sua eccessiva ed errata complessità. E si domanda, tra l'altro, perché: «Avere più flessibilità ci rende meno flessibili, avere più possibilità di scelta ci rende meno liberi? Come mai quasi tutti abbiamo molto meno tempo a disposizione di prima? Come mai le maggiori possibilità di accesso alle informazioni finiscono per limitare la comprensione?» (ERIKSEN: 2003, 15).

Nel contempo, il presente avanza invadendo le aree dedicate al passato, alla memoria e al futuro.

La tirannia dell'istante produce degli effetti collaterali: i due principali sono, secondo Eriksen, oltre alla crisi nella trasmissione della conoscenza, il culto della giovinezza e il parallelo tentativo di cancellazione dell'invecchiamento biologico. Quest'ultimo processo e la sua visibilità sono invece fondamentali affinché gli esseri umani si rendano consapevoli del passare del tempo: «importante è il riconoscimento in se stessi e nei propri simili del processo di invecchiamento biologico, la comparsa, la maturazione, il decadimento e la scomparsa degli individui concreti» (GEERTZ: 1973, 373). Il problema del trascorrere del tempo per una persona è vissuto da chiunque e in tutte le culture ma la sua valenza è spesso opposta. In Costa d'Avorio, racconta in prima persona Augé, raggiungere un'età relativamente avanzata è un segno di forza. La prima volta che è stato chiamato "Vecchio" in Costa d'Avorio, non aveva ancora quarant'anni e si è sentito lusingato da questa considerazione. Di segno contrario è stata, invece, la reazione di costernazione suscitata in lui, molti anni dopo, quando un ragazzo in metrò a Parigi si è offerto di lasciargli il posto a sedere. Nella sua analisi sul 'tempo senza età' egli propone i differenti punti di vista tra colui che ha raggiunto una 'certa età' e le reazioni dell'ambiente sociale. «Da parte mia, mi sento piuttosto *hors d'âge*: l'espressione è utilizzata per i vecchi armagnac (...). Un armagnac *hors d'âge* è il risultato dell'assemblaggio di molti armagnac molto vecchi» (AUGÉ: 2014, 45). Con questa espressione egli intende descrivere la compresenza che si accumula con il passare del tempo nell'esperienza e nella consapevolezza degli individui di tanti passati, quelli contemporaneamente presenti nella sua memoria.

Il tempo oggi pare non andare più né su né giù. È fermo in un istante perenne che allontana il passato e poco concede al futuro.

Riferimenti bibliografici

- APPADURAI ARJUN (1981), *The Past as a Scarce Resource*, in "Man", XVI, pp. 201-219.
- APPADURAI ARJUN (1996), *Modernity at large*, Minneapolis, Minnesota University Press, trad. it. P. Vereni (2001), *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi.
- APPADURAI ARJUN (2013), *The Future as Cultural Fact. Essays on the Global Condition*, New York, Verso; tr. it. (2014), *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, Milano, Raffaello Cortina.
- AUGÉ MARC (2003), *Le temps en ruines*, Paris, Editions Galilée, trad.it. L. Capelli (2004), *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- AUGÉ MARC (2006), *Le Métier d'anthropologue: Sens et liberté*, Paris, Galilée, trad. it. V. Verdiani (2007), *Il mestiere dell'antropologo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- AUGÉ MARC (2008), *Où est passé l'avenir?*, Paris, Editions du Panama, trad. it. G. Lagomarsino (2009), *Che fine ha fatto il futuro? Dai nonluoghi al nontempo*, Milano, Elèuthera.
- AUGÉ MARC (2012), *Futuro*, Torino, Bollati Boringhieri.
- AUGÉ MARC (2013), *L'anthropologue et le monde global*, Paris, Armand Colin, trad. it. L. Odello (2014), *L'antropologo e il mondo globale*, Milano, Raffaello Cortina.
- AUGÉ MARC (2014), *Une ethnologie de soi. Le temps sans âge*, Paris, Éditions du Seuil, trad. it. (2014), *Il tempo senza età. La vecchiaia non esiste*, Milano, Raffaello Cortina.
- BLOCH MAURICE (1977), *The past and the present in the present*, in "Man", XII, pp. 278-292.
- BLOCH MAURICE (2000), *Linguaggio, antropologia e scienze cognitive*, in *L'antropologia culturale oggi*, Roma, Meltemi.
- BLOCH MAURICE (2006), *L'anthropologie cognitive à l'épreuve du terrain. L'exemple de la théorie de l'esprit*, Paris, Collège de France-Fayard.
- BLOCH MAURICE (2013), *L'Anthropologie et le Défi cognitif*, Paris, Odile Jacob.
- COMBI MARIELLA (2016), *Cultures and technology. An analysis of some of the changes in progress: digital, global and local culture*, in Karol Jan Borowiecki, Neil Forbes, Antonella Fresa (eds.), *Cultural Heritage in a Changing World*, Berlin, Springer International, pp. 3-16.
- DURKHEIM ÉMILE, HUBERT HENRI, MAUSS MARCEL (1909), *Etudes sommaire de la représentation du temps dans la magie et la religion*, in *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Félix Alcan, trad. it.(1991), *La rappresentazione del tempo nella religione e nella magia*, in *Le origini dei poteri magici*, Torino, Bollati Boringhieri. Prima edizione 1951.
- ENDE MICHAEL (1973), *Momo*, Thienemanns (K.) Verlag, trad. it. (1984), *Momo*, Milan, Longanesi.
- ERIKSEN THOMAS HYLLAND (2001), *Tyranny of the Moment. Fast and Slow Time in the Information Age*, Oslo, H. Aschehoug & Co., trad. it G. Lagomarsino e S. Fresko (2003), *Tempo tiranno. Velocità e lentezza nell'era dell'informatica*, Milano, Elèuthera.

- EVANS-PRITCHARD EDWARD E. (1939), *Nuer Time Reckoning*, "Africa", XII, p. 201.
- EVANS-PRITCHARD EDWARD E. (1940), *The Nuer*, Oxford, Clarendon; trad. it. B. Bernardi (1975), *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Milano, Franco Angeli.
- FABIAN JOHANNES (2002), *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, N.Y., Columbia University Press (1983).
- GARDNER HOWARD, (2006), *Five Minds for the Future*; tr. it. (2007), *Cinque chiavi per il futuro*, Milano, Feltrinelli.
- GEERTZ CLIFFORD (1973), *Person, Time and Conduct in Bali*, in *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, trad. it. (1987), *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino.
- GELL ALFRED (2001), *The Anthropology of Time. Cultural Construction of Temporal Maps and Images*, Oxford/Providence, Berg (1992).
- GOODY JACK (1991), *Time: Social Organization*, (1968) in D.L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of Social Sciences*, XVI, pp. 30-42, New York, Macmillan.
- KUNDERA MILAN (1995), *La lenteur*, Paris, Gallimard, trad. it. E. Marchi (1995), *La lentezza*, Milano, Adelphi.
- LEACH EDMUND (1961), *Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time*, in *Rethinking Anthropology*, London, Athlone Press.
- LÉROI-GOURHAN ANDRÉ (1983), *Le fil du temps. Ethnologie et préhistoire 1920-1970*, Paris, A. Fayard; tr. it. *Il filo del tempo*, Firenze, La Nuova Italia, 1999.
- LIGI GIANLUCA (2011), *Il senso del tempo*, Milano, Unicopli.
- MUNN NANCY (1992), "The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay" in "Annual Review of Anthropology", XXI, pp. 93-123.
- REMOTTI FRANCESCO (1993), *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino, Bollati Boringhieri.
- RONCHETTI BARBARA (2014), *Caleidoscopio russo. Studi di letteratura contemporanea*, Macerata, Quodlibet.
- RONCHETTI BARBARA (2016), *Dalla steppa al cosmo e ritorno. Letteratura e spazio nel Novecento russo*, Roma, Lithos.
- VALERI VALERIO (1999), *Uno spazio tra sé e sé. L'antropologia come ricerca del soggetto*, Roma, Donzelli.
- <https://anthropology.net/2012/06/01/the-uphill-climb-of-time-for-the-yupno-of-papua-new-guinea/>

Dopo *La patria degli altri* e *La lettura degli altri*, in linea con la "Serie Interculturale" in cui viene presentato, questo terzo volume del "Seminario di Studi Interculturali" di Sapienza Università di Roma raccoglie i contributi di studiose e studiosi che, pur privilegiando di volta in volta una prospettiva antropologica, letteraria, artistica, politica, sociale, affrontano il tema generale degli incontri (e scontri) fra tempo e alterità in una prospettiva interdisciplinare e interculturale. Il volume prende così l'avvio con un saggio sui rapporti tra antropologia e diverse concezioni e definizioni del tempo, alle quali si intreccia la questione, altrettanto complessa, della sua misurazione, affrontata nel libro da più di un autore. Al di là di calendari e orologi, la creatività umana fornisce infatti numerosi strumenti per misurare (e alterare) il tempo: la sua scansione viene riconosciuta e calcolata dalla sfera dell'emotività che, attraverso una difficile gestione, chiama in gioco immaginazione e sentimento, per spostare il dilemma in altri mondi. L'inesorabile azione dissolvvente del tempo, la fuggevole incertezza dell'attimo attraversano quindi, sotto diversi sembianti, le indagini che, da campi disciplinari non sempre affini, rincorrono le fragili identità svelate al nostro sguardo nell'incontro con il tempo inconoscibile dell'esistenza.

Luigi Marinelli, docente di Lingua e letteratura polacca. Ha ricevuto diversi riconoscimenti e onorificenze nazionali e internazionali. È autore di oltre 150 fra monografie, manuali, saggi e recensioni in varie lingue. Ha tradotto opere di prosa, poesia e teatro polacco.

Matilde Mastrangelo, docente di Lingua e Letteratura giapponese. Fra i suoi ambiti di ricerca e di traduzione: letteratura storica 'colta' e 'popolare'; letteratura declamata; gli scrittori Mori Ogai e Yukio Mishima. È autrice di volumi sulla didattica del giapponese.

Barbara Ronchetti, docente di letteratura russa, ha indagato il concetto di "immagine poetica". È autrice di monografie e saggi sulla letteratura russa moderna e contemporanea, con particolare riferimento alla poesia del Novecento, di cui si è occupata anche in diverse traduzioni.

ISBN 978-88-9377-099-6



9 788893 770996

