

# ABITARE VIAGGIANDO PROSPETTIVE LETTERARIE TRA CHATWIN E HEIDEGGER

RICCARDO NARDO  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

**Abstract** - This essay will attempt to analyse Bruce Chatwin's *The Songlines*, a masterpiece of late 20th century travel literature, from a thematic perspective. Approaching the text, we will analyse the impossibility of fitting his prose into a specific literary genre (novel, diary, essay, collection of aphorisms) and instead place ourselves on a much more complex background that in some ways can only be philosophical. The entire work, in fact, starts from a need for meaning linked to the biographical events of Chatwin himself, capable of creating a *mise en abyme* of journeys within his own story. The fundamental question he asks himself is: why do men move instead of standing still? Hence his experience in Australia in search of an answer along the Dream Ways of the Aborigines, tribes that have long handed down orally an infinite repertoire of songs with which to orient themselves in the desert, to undertake ritual journeys rooted in the melodies of the ancestors and in an experience of the earth long forgotten in our contemporary society. Subsequently, as we make our way through the episodes of colonial and epistemic violence recounted by Chatwin, we will try to open, together with one of his philosophical reference points, Martin Heidegger, a window of reflection that points to the heart of the journey as a peculiar way of inhabiting the world, reversing it. Indeed, among the dozens of philosophical and literary suggestions cited by Chatwin, behind which hides the apparently negative shadow of a cultural syncretism, there is a profound need to question the relationship that connects the essence of man to his wandering, to his being religious, open to encountering the other; Heidegger, especially in his second production, offers us interesting tools to move away from our technocentric paradigm and to reawaken man's doing and living in the form of a more original *poiesis* than that of modernity and of a language (the *mélòs* of the poets) that is deeper and more communicative than the chatter of man in the industrial era, capitalised, sedentary, whose symbolic horizon seems to have become impossible, and his openness constantly ensnared by his sedentariness, which has turned into an aberrant imposition on nature unlike that of peoples (such as the Aborigines) who, because of this Eurocentric imposition, are uprooted from their homes and alienated from their culture. Finally, and what we will try to do is to outline a different perspective from that of the conception of travel which today dominates the Eurocentric, globalised, exoticist vision, to try to rediscover a theoretical, ethical, and symbolic alternative that allows us to think differently about the role and meaning of travel in the contemporary world.

**Keywords:** Chatwin; Heidegger; Walkabout; Otherness; Travel

## 1. La domanda di partenza

Perché gli uomini invece di stare fermi se ne vanno in giro da un posto all'altro? Potremmo riassumere così l'interrogativo alla base de *Le vie dei canti* di Bruce Chatwin (1940 - 1989).

Tuttavia, chiunque si approcci all'opera dello scrittore britannico sa che è ben più complesso inquadrare questo testo di quanto non sembri. Se lo stile è lapidario, essenziale, lontano da qualsiasi barocchismo – la trama non ha una tessitura unitaria, ma trova la sua peculiarità nella *mise en abyme* di generi letterari e di storie che vengono presentate al lettore. Quello che potrebbe sembrare un romanzo di viaggio (come *In Patagonia*) si situa al crocevia tra opera letteraria, diario, racconto di fantasia, saggio e raccolta di aforismi che prendono spunto dalle fonti più disparate nella storia del pensiero occidentale, gettando un'ombra di sincretismo che viene felicemente chiarita nel momento in cui, tornando alla domanda iniziale, capiamo quanto sia importante per Chatwin cercare di darvi una risposta soddisfacente. Lo stesso libro, infatti, non solo parla di viaggi e della loro ragione, ma costituisce una sostanza erratica a sua volta, viaggia tra i generi e lungo l'asse temporale biografico dello stesso Chatwin, il quale rintraccia nella sua infanzia le ragioni che lo spinsero fino in Australia a studiare e documentare i percorsi migratori degli aborigeni. La sua fu sempre una famiglia di viaggiatori, di cui aspettava il ritorno oltre la linea dell'orizzonte, e crescendo, divenne a sua volta un grande viaggiatore, riconoscendo in questo peregrinare un modo esistenziale intrinseco dell'umanità, originario forse, che nella società moderna era andato perdendosi.

Ecco perché la necessità dell'altro, della sua distanza per riscoprire quanto di lasciato impensato nella costituzione antropologico-filosofica dell'uomo come animale politico, che sovvertendo il detto aristotelico, letteralmente abita in maniera stanziale una città, uno spazio murato che ne definisce l'*ethos*. Eppure, non serve appoggiarsi a particolari voli pindarici metafisici per guardare la realtà dei fatti che le scienze naturali ci illustrano tanto bene: l'uomo nasce come viaggiatore, nasce nel momento in cui si sposta, de-coincide<sup>1</sup> dal suo luogo di nascita in quanto specie che dalle valli dell'Africa profonda si sposta fino a colonizzare il mondo intero (Figura 1).

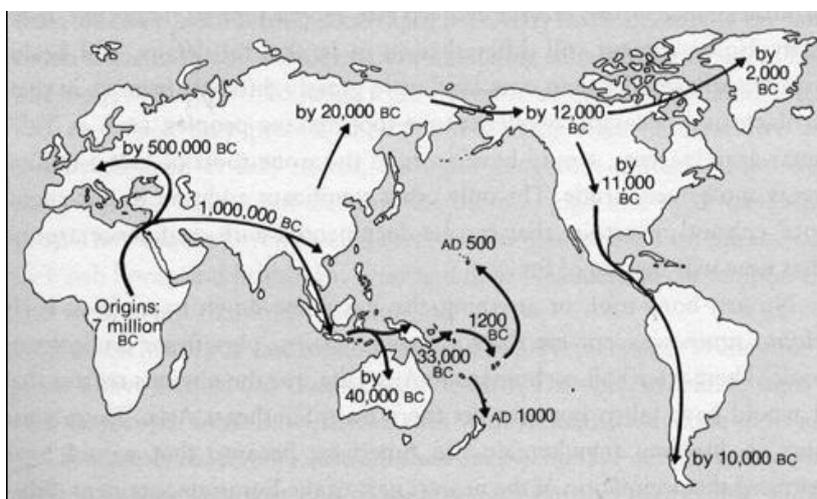


Figura 1: mappa raffigurante la ricostruzione degli spostamenti umani su tutto il pianeta

Con la fine delle glaciazioni nascono e si diffondono col tempo l'agricoltura e l'allevamento, cambiando lo stile di vita di gran parte dell'umanità, mutandone esigenze e opportunità. L'Olocene e la rivoluzione del Neolitico segnano uno spartiacque nella storia

<sup>1</sup> Il termine è utilizzato da Jullien per definire l'attitudine dell'esistenza umana a dis-adequare dal suo mondo come immediatezza: fornisce un lato esplorativo, aleatorio, apre alla libertà, ci caratterizza in quanto esseri umani; cfr. Jullien, F. 2019, *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, trad. it di M. Guareschi, Milano, Feltrinelli, p. 75.

dell'umanità, due velocità parallele all'interno di un unico moto, quello dell'uomo sul pianeta: da una parte popolazioni che non hanno abbandonato il nomadismo, dall'altra popolazioni di cui possiamo inquadrare almeno con una certa definizione l'inizio del loro vivere sedentario.

Lontana da questa storia però, per Chatwin, esiste quell'eterotopia antropologica chiamata Australia, il cui repertorio mitico sembra antico quanto le polveri rosse dell'Outback, e custodisce il segreto sospeso nel tempo del rapporto tra l'uomo e il suo viaggiare. Laddove i totem animaleschi segnano il confine tra sacro e profano e i confini tra sogno e realtà, tra animale e persona diventano sfumati (come nelle mitografie amerinde riportate da Lévi-Strauss (1962)<sup>2</sup> in cui il tempo mitico non è una separazione netta tra animale e uomo) esiste la possibilità di rintracciare un modo di pensare il viaggio oltre le categorie occidentali, o un modo di ripensare le stesse.

## 2. Il Vie dei canti: viaggio, *mythos*, territorio

Ma in cosa consistono i viaggi degli aborigeni presi in considerazione da Chatwin? I *walkabout*, termine del colonizzatore con cui ci si riferisce alla pratica indigena, sono dei viaggi compiuti lungo l'arida terra australiana per ragioni rituali dalle tribù aborigene, accompagnati da melodie che seguono l'itinerario descrivendolo cespuglio per cespuglio, deviazione per deviazione, in una sorta di gigantesca mappatura collettiva della terra. Mappature rappresentate in opere d'arte che nella loro stilizzazione non figurativa restituiscono la complessa e sistemica interconnessione di ogni cosa con il tutto, in una sorta di visione a volo d'uccello, percorrendo attraverso i sogni le vie degli Antenati (Figura 2).

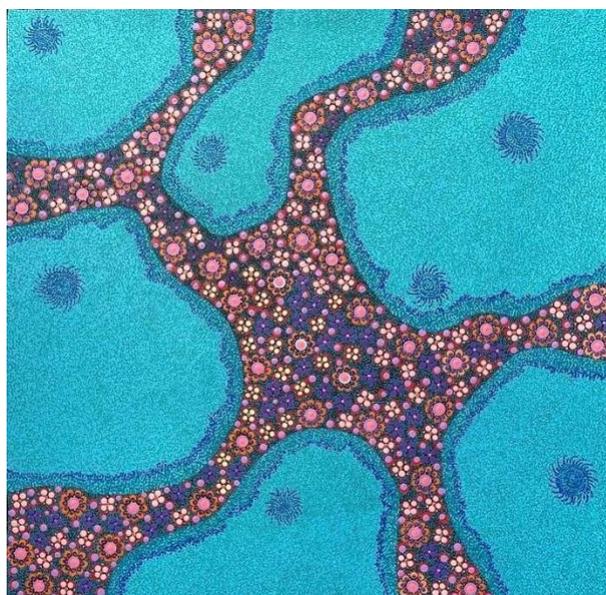


Figura 2: tipico esempio di arte aborigena, in cui vengono rappresentate le Vie dei Canti per come appaiono nel tempo del sogno

---

<sup>2</sup> Il tema è ricorrente nell'opera dell'antropologo francese, a confutazione della categorizzazione occidentale del totemismo come pensiero primitivo; Tra i vari testi il rimando va a: Lévi-Strauss C. 2015, *Il pensiero selvaggio*, tr. it. di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore; Lévi-Strauss C. 2008, *Il crudo e il cotto*, tr. it. di A. Bonomi, Milano, Il saggiatore.

Mettendosi alla ricerca di qualcuno che possa spiegargli i segreti dietro questo misterioso modo di viaggiare, Chatwin insieme alla sua guida Arkady, intrattiene una conversazione con Flynn, figura sospesa tra i due mondi, quello del colonizzatore e quello dell'aborigeno, essendo stato preso e fatto diventare prete allontanandolo dalla sua cultura, fornendogli di un occhio particolarmente disincantato sul modo in cui vari episodi di violenza epistemica e coloniale si intrecciano con la cultura millenaria delle tribù autoctone. Scrive Chatwin, riportando il discorso avvenuto tra loro tre:

Si credeva che ogni Antenato, mentre percorreva il paese cantando, avesse lasciato sulle proprie orme una scia di “cellule della vita”, o “bambini-spirito”.

Una specie di sperma musicale disse Arkady facendo di nuovo ridere tutti, persino Flynn, stavolta.

Si pensava che il canto stesse sospeso sul terreno sotto forma di un'interrotta catena di distici: uno ogni due passi dall'Antenato, ciascuno composto dai nomi che egli “buttava fuori” mentre camminava. (Chatwin 1988, p. 85)

Il viaggio aborigeno si caratterizza molto diversamente da come lo potremmo pensare oggi: un viaggio di lavoro, di piacere, facendo i turisti a zonzo per qualche città; è sostanziato da un legame molto più antico e radicale con la terra che viene percorsa e concepita come fonte inesauribile di vita in cui si conservano e comunicano le anime degli antenati. A questo modo di viaggiare lungo le vie degli Antenati è sottesa una maniera totalmente altra d'intendere la Terra e l'abitare. Un modo che solo ingenuamente possiamo definire primitivo, commettendo un errore fatale nella ricerca di una spiegazione; in verità si tratta di far luce su come questi fattori interagiscano all'interno di un rapporto ontologico e semiotico nella costruzione di senso del pensiero e della cosmologia aborigena. La cosa più importante, prendendo per buono il resoconto mitografico di Chatwin del racconto delle origini, è che gli aborigeni credono che la Terra sia stata abitata per prima dagli antenati che, svegliandosi dal loro sonno sotterraneo, iniziarono a generare figli su figli. Usciti dal fango rosso illuminato dal sole come se si trattasse della “placenta di un neonato” (Chatwin 1988, 102), iniziarono a muovere i loro primi passi nominando gli oggetti attorno a loro, portandoli alla vita, facendoli uscire dallo stato germinale, silenzioso e informe in cui si trovavano. L'uomo nasce cantando, poetando. L'uomo nasce viaggiando: infatti, furono proprio questi uomini dei tempi antichi a percorrere l'intero continente lasciando ovunque le loro scie musicali. Quando venne il loro tempo, dopo aver avvolto il mondo intero in una rete di melodie, tornarono alla terra, uno dopo l'altro. Analizzando questo resoconto stupisce come il passaggio da uno stato informe della materia accomuni questa concezione con una a noi molto più familiare, di stampo platonico e poi mediata dal cristianesimo in cui un'entità demiurgica plasma la *χώρα* informe portandola all'esistenza. A differenza però dal *λόγος* platonico e cristiano che è al principio della cosmogenesi biblica, che fa l'essere e il non-essere distinguendoli secondo il principio di non contraddizione (poi elevato a cardine dalla filosofia come metro di qualsivoglia giudizio apofantico), gli aborigeni cantano, intramano il mondo di melodie conferendogli un'anima attraverso un nome.

Nondimeno, a differenza della secolarizzazione occidentale, del mito della modernità, lontano dalle megalopoli odierne o dalle tranquille esistenze di periferia, dai quartieri residenziali che vengono abbandonati quando è tempo di fare una *vacanza* (dimensione chiave del viaggio nel mondo globalizzato, connesso, consumistico), il viaggio delle popolazioni aborigene non ha perso – almeno nella sua essenza – la sua vocazione primaria. Umanità e Terra si animano reciprocamente, non si tratta di un movimento univoco e antropocentrico dell'uomo su una superficie inanimata, da conquistare e capitalizzare lungo il suo viaggio, bensì di una discesa reciproca di uomo e ambiente. Un altro fattore importante, per capire lo scarto culturale incontrato

da Chatwin, è la questione del possesso della terra. Come anticipato, nel momento in cui l'uomo inizia a stanziarsi, si crea la necessità di definire i confini entro cui una comunità si riconosce come tale (tra l'altro la nozione di territorio è alla base della concezione moderna dello stato), ma un popolo *viaggiatore* come quello degli aborigeni come intende la regolamentazione del territorio? Risponde nuovamente Flynn:

I bianchi [...] commettevano comunemente l'errore di pensare che gli aborigeni, non essendo stanziali, non avessero nessun sistema che regolasse il possesso della terra. Era una sciocchezza. La verità era che gli aborigeni non potevano immaginare il territorio come un pezzo di terra circondato da frontiere, ma piuttosto come un reticolato di "vie" o "percorsi". "Tutte le nostre parole per 'paese'" disse "sono le stesse che usiamo per 'via'" (Chatwin 1988, p. 80)

Dal punto di vista aborigeno (data la conformazione geografica e lo sviluppo storico) non si dà la cesura che invece sussiste fin dai tempi antichi tra centro abitato e la *χώρα*, la cui accezione concreta consiste nell'indicare lo spazio in cui si svolgeva l'attività dei contadini, ovvero il luogo che contemporaneamente ci restituisce la stanzialità della popolazione di una *polis* e il suo mantenersi all'interno di confini politici e produttivi. Altresì, se il *logos* è la parola-strumento con cui l'Occidente erede della greicità ha imparato a catalogare, distinguere, categorizzare il proprio e la proprietà (intesa come qualità essenziale e come possesso concreto), il canto aborigeno non si distacca dal tempo senza tempo del *μῦθος* costituendo un orizzonte di razionalità incentrato invece sulla disponibilità della Terra a essere percorsa e nominata senza che vi si instaurino confini. Il vero limite riguarda piuttosto la correttezza con cui viene eseguito il canto, giacché, se si dovesse sbagliare l'ordine dei versi, questo equivarrebbe a un terremoto, a un'incrinatura della trama cosmica e quella porzione di Terra perderebbe il proprio significato che in ultima istanza risiede nella sua potenzialità vitale.

Inoltre, a sostegno di questa tesi, è possibile analizzare il proseguimento di questo discorso iniziato da padre Flynn, che mette in chiaro come i colonizzatori (Inglese mercantili) avessero frainteso il modo in cui la popolazione autoctona concepisse lo scambio delle merci, il viaggio commerciale:

Quello che i bianchi chiamavano *walkabout* era in pratica una specie di telegrafo del *bush* con servizio di Borsa, che diffondeva messaggi tra popoli che non si vedevano mai e che avrebbero potuto ignorare l'esistenza degli altri. [...] Le "merci" simboleggiavano intenzioni: commerciare ancora, incontrarsi di nuovo, stabilire frontiere, combinare matrimoni, cantare, danzare, condividere risorse e condividere idee. [...] "L'itinerario degli scambi è la Via del Canto" disse Flynn. "Perché sono i canti, non gli oggetti, il principale strumento di scambio. Il baratto degli 'oggetti' è la conseguenza secondaria del baratto dei canti". (Chatwin 1988, 8081)

Il viaggio assume un valore oltre la sua meta, trascende la concretezza dello scambio di materiali e si istituisce come modo di abitare il mondo. In un certo senso, Chatwin è convinto che questa possa essere la chiave per comprendere – al di là delle loro differenze – i popoli nomadi, che ancor oggi non rinunciano alla loro natura viaggiatrice. Sembrerebbe che nella ricerca di Chatwin, nel florilegio di citazioni raccolte all'interno della sua opera, vi sia questa convinzione di universalità del sentimento che spinge l'uomo a migrare; *melos* e viaggio sembrano poi costituire il binario preferenziale su cui si concentra il libro dello scrittore britannico. Da un lato la stanzialità dell'uomo e la parola che si fa agrimensura, confine, categoria, muro, legge; dall'altro la decoincidenza dell'uomo dai suoi luoghi natii che abbisogna di un altro tipo di parola, di un altro

orizzonte in cui dischiudersi e dunque si fa canto, poesia, distico, esametro, *melos*. È suggestivo pensare che persino agli albori della civiltà occidentale il connubio tra viaggio e canto si sia costituito regalandoci la produzione omerica di *Iliade* e *Odissea*, l'Epopea di Gilgamesh, le Argonautiche o l'Eneide; l'eroe è sempre in viaggio e la sua attività molto spesso è cantata. Laddove il *mythos* (inteso come “orizzonte accettato entro cui si situa la nostra esperienza della verità” (Panikkar 2000, 34)) del *logos* non arriva, forse in un tempo di cui non rimane molto nella prosa scomposta che è il mondo moderno, i poeti viaggiano con le loro storie e le storie viaggiano attraverso i canti. Chatwin è tentato di seguire questa ipotesi un po' romantica, ma per nulla sciocca, di un linguaggio, quello dei viaggiatori, che sia immerso in un *pathos* inesprimibile. Cita infatti Jespersen, Hamann e Von Humboldt, i quali costituiscono dei punti di riferimento per questa tesi: passione e linguaggio si innestano nell'espressione canora dell'uomo. Canto, poesia e pittura, parafrasando Hamann, costituiscono un supporto antico per l'animo e l'espressività umana, e precedono l'ordinamento *logico* della retorica, del discorso e della scrittura storica: prima del *logon didonai* aristotelico, del rendere conto della realtà che ci circonda, esiste tra i popoli la necessità di esprimerne l'esistenza, il suo fiorire.

In effetti, presa in questi termini, potrebbe sembrare una tesi estremamente romantica: in primo luogo per i termini in cui è espressa, all'interno di una cornice che non è propriamente saggistica, sembra essere l'esagerazione e idealizzazione di un'atmosfera antropologicolinguistica. È quasi come se Chatwin, in realtà, avesse trovato la sua risposta ancor prima della domanda di partenza; d'altra parte, non si tratta dell'indagine metodologicamente asettica di uno scienziato o di un antropologo, bensì di un testo letterario che trova la sua *raison d'être* nel tentativo di mostrare le linee di contraddizione insite nella quotidianità e in quello di trasvalutare il reale, o quantomeno, di trasformare il modo in cui noi lo vediamo. Potremmo dire che la metafora del viaggio fa un giro in più, si avviluppa una volta ancora per mostrarsi all'interno della lettura dello stesso libro, dello stesso viaggio – andata e ritorno – dall'incipit alla sua fine; e in questo giro ulteriore, sui margini stilistico-letterari, il nostro punto di vista esegetico ritorna su sé stesso per mettere in questione l'esperienza stessa del viaggio. Chatwin romanticizza gli aborigeni, romanticizza l'essere nomadi trascurando molti dettagli e il suo lettore potrebbe persino convincersi che questa sia l'essenza del linguaggio. Questo potrebbe essere inteso come il secondo senso in cui potremmo definirlo romantico: il lettore è portato a trascurare, nel caso pensi che l'opera di Chatwin vada presa univocamente come uno studio, la funzionalità che costituisce l'orizzonte per comprendere le origini del linguaggio umano. Euristicamente, in quanto esseri gregari, comunitari, comunichiamo per capirci. Dovremmo invertire i tempi logici del discorso, ancorarci allo scopo pratico delle regole dei giochi linguistici e riconoscere che le produzioni mitiche e melodiche possano essere subentrate in un secondo momento, posteriore al soddisfacimento delle nostre esigenze primarie. Eppure, questa retrospettiva naturalistica, inscritta all'interno di indagini di un *historia naturalis* o di una prospettiva materialistica, paradossalmente non delegittima del tutto la prospettiva di Chatwin e dei suoi numi tutelari, giacché, per quanto il *melos* sia un'espressione culturale, una seconda natura che poggia sulla necessaria impalcatura pragmatico-funzionale del linguaggio, la sua indecidibilità rimane. Rimane e persiste come orizzonte di razionalità le cui declinazioni particolari diventano forme d'autocoscienza per vari popoli. La stessa domanda circa l'origine del linguaggio si formula all'interno di un retaggio culturale, di un certo approccio filosofico-scientifico estraneo ad altre culture diverse da quella Occidentale che ha preferito sostituire a questo tipo di economia del senso, ai suoi miti più vetusti, il mito della tecnoscienza, dell'universalità e del progresso. Tra le citazioni di Chatwin ne risaltano due di Martin Heidegger, che potrebbero aiutarci a mettere in luce, non solo l'essenza dell'opera di Chatwin, ma forse, allargando il campo, la differenza che sussiste tra la metafisica dell'abitare per come lo intendiamo noi europei sedentari e quello di popoli nomadi che hanno intrapreso altre strade, anche linguistiche, per autoconcepirsi e mantenersi in contatto con dimensioni del reale che abbiamo obliato.

### 3. Il canto come modo di abitare il mondo: Chatwin attraverso il filtro di Heidegger

Come accennato, sono due i passaggi di Heidegger citati da Chatwin e vale la pena riportarli per poi analizzarli nel loro contesto:

La poesia vera e propria non è mai solo una forma più elevata (*melos*) del linguaggio quotidiano. Casomai è il contrario: il linguaggio quotidiano è una poesia dimenticata e quindi consunta, da cui a stento riecheggia un richiamo. (Chatwin 1988, p. 359)

E qualche pagina dopo, ad aprire l'epilogo del libro: "Il canto che dà nome alla terra cantata continua a esistere" (Chatwin 1988, p. 371).

Il primo è un passo che proviene dal saggio *Il linguaggio* contenuto nella raccolta *In cammino verso il linguaggio*, in cui il filosofo tedesco fa i conti con la tradizione metafisica occidentale, distaccandosi dalla visione strumentale con cui questa ha inquadrato il linguaggio. Da Aristotele in poi, fino all'animale simbolico di Cassirer, il discorso attorno al linguaggio si concentra sulle categorie di soggetto e oggetto, rappresentazione ed espressione lasciando da parte quella che per Heidegger dovrebbe essere la corretta postura ontologica nei confronti del tema: per capire il segreto che si nasconde oltre le teorie del linguaggio, bisogna mettersi in suo ascolto, lasciare che esso parli attraverso di noi.

Abbandonare queste teorie e queste filosofie del linguaggio significa abbandonarci all'Essere stesso, alla deiscenza dei fenomeni così come sono e, soprattutto, compiere un'operazione di rottura nei confronti dell'*ethos* occidentale. Questo per Heidegger si è sempre caratterizzato nel legame che sussiste tra metafisica e tecnica, ovvero il modo in cui l'uomo agisce sul mondo a partire dal modo in cui lo vede. All'altezza del ventesimo secolo, la sensibilità verso la trascendenza dell'Essere è appassita sotto l'egida pragmatica della società della tecnica, il cui antropocentrismo mette la terra e la natura in una posizione subordinata rispetto al dominio dell'uomo. La tecnica si rivela come imposizione dell'uomo sullo spazio, in cui ogni ente è visto in funzione di uno scopo produttivo, lasciando poco campo all'esperienza di contatto patico tra l'uomo e il suo ambiente. Questo è il rischio della tecnica, di un mondo in cui l'uomo non può più sentirsi a casa, nella trascendenza che gli pertiene come animale vocato ad assumere il ruolo di pastore dell'Essere, custode della terra e non suo dominatore. Questa sensazione di *Heimatlosigkeit*<sup>3</sup> (spaesamento, perdita di patria) è la condizione dell'uomo contemporaneo, votato al compimento del mito del progresso, tanto bisognoso quanto incapace di mettere in questione la propria storia. È interessante notare, al di là del linguaggio metafisico tipico di Heidegger, che si

---

<sup>3</sup> Concetto su cui Heidegger insiste particolarmente per esempio in Heidegger, M. 2007, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, Milano, Adelphi. Si veda anche, per ulteriori precisazioni sul concetto Volpi, F. 2003, "Noi senza patria": Heidegger e la "Heimatlosigkeit" dell'uomo moderno, in *Revista Portuguesa de Filosofia* T. 59, Fasc. 4, A Herança de Heidegger: Heidegger's Heritage (Oct. - Dec., 2003), pp. 1261-1267. Inoltre è interessante notare come questo concetto abbia avuto rivolti anche nell'antropologia di De Martino, che apre *La fine del mondo* narrando il caso etnopsichiatrico del contadino di Berna, descrivendo la condizione di spaesamento dell'uomo nel mondo moderno, il cui abitare in una data sintonia con la natura (nei rapporti strutturali che compongono questa sintonia) viene completamente sovvertito e spazzato via: non gli è più dato di abitare all'interno della domesticità dell'economia del senso a cui è abituato; cfr. De Martino, E 2019, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, ed. it. a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Torino, Einaudi.

tratta – rovesciando l'ordine – della storia iniziata esattamente con la stanzialità dei popoli e che nel corso dei secoli ha prodotto il nostro punto di vista. All'apogeo della lunga crisi del capitalismo, nel momento più delicato per ridiscutere i termini della globalizzazione, l'umanità si trova di fronte oggi come settant'anni fa, quando Heidegger scrisse i saggi, a dover ridiscutere il suo modo di abitare la terra, persino nelle sue attività quotidiane. Si ha bisogno di risollevarne la domanda circa l'esigenza di senso e trovare nuove risorse culturali per decostruire gli elementi problematici e contraddittori del nostro sistema produttivo e della nostra condotta etica.

Paradossalmente, tutto ciò apre un discorso circa il modo in cui il nostro linguaggio si è indissolubilmente legato a questa produttività, ai suoi rapporti di potere, escludendo dalle sue possibilità modi diversi per poter concepire, e soprattutto esperire, la realtà che ci circonda. Per Heidegger la fuga degli dèi, il nichilismo, l'imposizione dell'uomo sulla natura hanno cause molto complesse e non è questo il luogo per discuterle tutte; tuttavia, un punto risuona forte e chiaro per quanto riguarda la nostra questione: il passaggio dal *melos* al *logos*. Prima che l'Europa si identificasse e si nascondesse nei parametri della retorica nata in Grecia, entro le mura della *polis*, poi diffusasi attraverso la pretesa politica di universalità dell'Urbe e la secolarizzazione moderna – le comunità arcaiche vivevano secondo un rapporto patico con l'Essere. Canto e intonazione sono le caratteristiche principali del linguaggio quotidiano in quanto *melos*, in cui gli esseri umani possono porsi in ascolto del ritmo della terra così come fanno gli aborigeni nei loro canti rituali. Al di là della sfera intersoggettiva, il linguaggio (poetico) è un tipo di *poiesis* che la modernità ha preferito relegare, ma per Heidegger costituisce – proprio per il contatto che ingenera con il mondo che ci circonda – un *ethos* da riscoprire sul ciglio del baratro. Ne *La questione della tecnica* (Heidegger 1991, p. 26), Heidegger insiste esattamente su questo punto: non possiamo pensare che la *poiesis* possa essere intesa solamente come produzione tecnica di oggetti e di beni di consumo; nel suo significato originario, nella grecoità, essa indicava anche la produzione artistica. Si tratta di un fare che è un portare alla luce, rendere manifesto: quando il canto nomina qualcosa, la fa diventare parte di un'esistenza, dona alla cosa un'atmosfera che in quanto mero ente non possiede. Nominare dona la vita.

Ecco cosa aveva in mente Heidegger anche nel momento in cui scrive *Perché i poeti?* saggio da cui proviene la seconda citazione di Chatwin; ma, se attraverso il pensiero di Heidegger ci risulta più chiaro il rapporto tra *melos* e *logos*, cantare e nominare – dove possiamo trovare l'elemento che metta in relazione il canto con il viaggio? Heidegger non ne parla esplicitamente. Sarebbe una forzatura ermeneutica? Cosa significa che esistono ancora coloro che cantano la terra? Di certo Heidegger non aveva in mente come Chatwin l'enorme quantità di popoli nomadi a cui si accompagnano questo genere di tradizioni, di sicuro non gli aborigeni australiani e le vie dei canti. Eppure, nel rapporto che il poeta – in questo caso Hölderlin e Rilke – intrattengono con la loro attività, qualcosa si rivela. L'uomo, a differenza degli animali che sono in un contatto immediato con il mondo, si trova innanzi alla sua apertura, nell'Aperto (così come lo chiama Rilke) entro cui possiamo de-coincidere da noi stessi, muoverci, costruire, viaggiare, nel rischio che queste attività comportano. L'umanità è chiamata, secondo questa sua costituzione, a rappresentarsi, a porsi dinnanzi la Natura come sorgente di questa apertura, al suo sgorgare; ma l'imposizione della tecnica (e dei suoi modi come consumismo, serializzazione, sedentarietà, distruzione della natura) ci ha progressivamente desensibilizzati verso questa co-appartenza emotiva con l'ambiente che ci circonda. Per Heidegger, negli scritti sull'Evento, dovremmo imparare renderci di nuovo disponibili alla risonanza (*Anklang*) primaria dell'essere, assecondando la necessità di un gioco di passaggio tra una tradizione filosofico-culturale al suo apogeo e la (ri)scoperta di una razionalità in grado di connettersi in maniera non oppositiva al mondo che ci circonda. A tal proposito è interessante convocare anche la nozione di risonanza (*Resonanz*) proposta dal sociologo Hartmut Rosa. Mentre Heidegger utilizza il termine *Anklang* (propriamente *appello*, *reminescenza*) che convoca una dimensione temporale mnemonica, una certa retorica dell'origine, il termine *Resonanz*

è utilizzato da Rosa a partire dalla sua etimologia latina, alludendo alle vibrazioni che si propagano nello spazio quando due oggetti si trovano in fase tra loro. Da una parte si tratta di un appello che arriva lontano nel tempo, da un tempo obliato da riscoprire; dall'altra di non considerarlo un semplice invito primitivista, ma un vero e proprio modo per concepire la nostra relazione con lo spazio, che per Rosa consiste in un reciproco scambio dal soggetto all'ambiente e dall'ambiente al soggetto, nel momento in cui il soggetto esiste solo rispondendo alle sollecitazioni del suo ambiente e l'ambiente è plasmato dal soggetto, sia materialmente sia culturalmente. D'altra parte "re-sonare" indica anche uno specifico modo di propagarsi delle onde sonore, è una metafora della musicalità, del *melos*, del modo in cui il mondo può diventare lo spartito in cui arrangiamo la nostra melodia. Secondo il sociologo tedesco, alla risonanza si contrappone l'alienazione (*Entfremdung*), come relazione dell'ir-relazionale (Rosa 2016), modo di vivere in cui non siamo in grado di soddisfare il nostro bisogno armonico con il mondo e con l'altro, cosa che, risuona tristemente nel modo in cui la modernizzazione occidentale ha contrapposto l'uomo alla natura.

Per quanto Heidegger non tematizzi il nomadismo in quanto tale, in un altro saggio dal titolo *Costruire abitare pensare* egli ci aiuta a chiarire uno dei termini chiave del nostro attraversamento letterario e della nostra riflessione: *abitare*, per l'appunto. Ponendosi alla ricerca dell'etimologia del termine tedesco, Heidegger ci invita a notare che in altotedesco il termine che indica *bauen* (*costruire*) è *buan* e significa *abitare*, quasi a indicare una connessione profonda tra i due termini. Ponendosi "in ascolto del linguaggio" Heidegger sostiene che questa connessione – in un'epoca di crisi edilizia e sfruttamento della natura – sia andata persa. L'*abitare* (*buan*) risuona anche nei termini che indicano l'essere dell'uomo (*ich bin, du bist*) istituendosi come il modo in cui gli esseri umani vivono. Vivono costruendo, nel doppio significato in cui costruire significa prendersi cura, coltivare, occuparsi del campo, della vigna, di istituire una cultura (si potrebbe pensare anche al latino *cōlēre*) e, allo stesso tempo, edificare. L'omonimia rivelerebbe un legame tra l'essenza dell'uomo in quanto mortale e un suo modo costitutivo: "1. Costruire è propriamente abitare. 2. L'abitare è il modo in cui i mortali sono sulla terra. 3. Il costruire come abitare si dispiega nel 'costruire' che coltiva, e coltiva ciò che cresce, e nel 'costruire' che edifica costruzioni" (Heidegger 1991, p. 98).

Il discorso del pensatore tedesco in questo testo, ci è utile per dispiegare sul nostro terreno di gioco una serie di questioni. La prima riguarda un modo antropologico, culturale e linguistico di autoconcepire la propria esistenza sulla terra attraverso una serie di equivalenze: essere (umani, mortali) è abitare e abitare è costruire (nei significati che abbiamo esplicitato). Questa piccola equazione rivela più di quanto Heidegger pensasse, poiché è proprio nei limiti che traccia che troviamo, ancora una volta, l'elemento differenziale, di scarto, rispetto a una cultura come quella aborigena, o anche quella di antichi popoli nomadi: questi non "costruiscono" nel senso in cui Heidegger intende. Sono popoli di raccoglitori e cacciatori, abituati alle transumanze del bestiame, a spostarsi seguendo i cicli della natura, e il loro costruire ha poco a che fare con il nostro "edificare" templi, palazzi, mura, abitazioni per una vita stanziale; piuttosto potremmo dire che certamente costruiscono dei ripari, tende, capanne ma sempre secondo la provvisorietà del loro passaggio. Questa potrebbe essere la prima apertura che irrompe nella sinonimia del costruire e dell'abitare per come vengono concepiti all'apice di una tradizione filosofica figlia di una cultura stanziale. D'altra parte, il loro è un abitare, è un prendersi cura, un interagire con il proprio ambiente all'interno di una precisa cosmologia ed economia di significazioni. Lo abbiamo visto, per esempio, parafrasando il mito delle origini degli aborigeni; lo potremmo vedere all'interno di svariate popolazioni nomadi. Abitare è soggiornare sulla terra in quanto mortali ci dice Heidegger, quindi consci della propria condizione, slegati dall'istintivo legame che l'animale ha con il suo *Umwelt*, mediando la propria condizione attraverso un elemento culturale, un insieme di rapporti semiotici

che esplicitano questo limite e pongono l'uomo in relazione a ciò che lo trascende. Per Heidegger si tratta dell'appartenenza alla Quadratura (rapporto tra cielo, terra, mortali e divini) in cui l'uomo è chiamato a prendersi cura dei suoi limiti, abitando la terra con questa consapevolezza; per gli aborigeni si tratta del rapporto che sussiste tra gli Antenati e la terra. Se dunque queste sono le premesse per un "abitare" potremmo dire che è un elemento dell'equazione che possiamo mantenere. Tuttavia, ciò che non possiamo mantenere, e qui si trova lo scarto culturale in cui sgorgano le risorse per ripensare anche il nostro rapporto con la terra che insidiamo, è il *costruire* come modo specifico dell'abitare. È utile ripeterlo: non si tratta di negare l'esistenza di oggetti o di utilizzi tecnici; si tratta invece, seguendo le aperture dell'argomentazione heideggeriana di ampliare gli orizzonti del nostro domandare. Egli ci dice infatti che è persino inutile domandarsi cosa sia il costruire edifici nel momento in cui non realizziamo che ogni costruire è un abitare; per converso noi ci domandiamo: dacché ogni costruire è un abitare, ma ogni abitare non è per forza un costruire (il modo della stanzialità, del campo coltivato, delle mura), come si caratterizza l'abitare di una popolazione come quella degli aborigeni?

Finalmente potremmo rispondere: il viaggiare. Viaggiare è un altro modo dell'abitare il pianeta, di prendersene cura. Si lega molto spesso al *melos*, come forma alternativa al *logos*, alla razionalità dei confini e delle mura. I popoli che rimangono ai margini di questi edifici culturali, di questo "costruire", vivono nel legame ineffabile con la terra in una maniera che la nostra società stanca e sedentaria ha da tempo dimenticato. Non sono solo i poeti – creature che vivono un po' sul confine della produttività richiesta dalle logiche del mondo moderno – che sono rimasti a cantare la terra: ma interi popoli portano con loro questa sensibilità, come noi abbiamo la responsabilità di narrarne le prospettive, troppo spesso considerate inferiori e selvagge dai retaggi del passato coloniale. Per Heidegger la *techne* moderna, quella "dei motori", così diversa dal produrre umano come svelamento dell'Essere, ci dice una cosa importante: l'occidente ad un tratto ha smesso di capire la relazione che dovrebbe sussistere tra costruire e abitare. Proprio perché "l'essenza del costruire è il 'far abitare'" (Heidegger 1991, p. 107), quindi mantenere aperto uno spazio fecondo per l'esistenza umana nel rapporto con la natura e la trascendenza, "solo se abbiamo la capacità di abitare, possiamo costruire" (Heidegger 1991, p. 107). Questo significa che al rischio del nostro essere sedentari nella nostra stanzialità, si aggiunge la perdita del contatto vivo e dinamico con la spazialità. La soluzione non è certamente improvvisarci nomadi, ma probabilmente guardando alle tradizioni che hanno conservato il rapporto *canoro* con la terra, si potrebbe ripensare il rapporto che intratteniamo con essa, spesso considerandola semplice somma di risorse materiali, oggetto morto. A tal proposito, dovremmo prendere seriamente l'invito di Deleuze a ripensare il nomadismo come una contro cultura che si oppone alle logiche stantie del pensiero occidentale, alla codifica territoriale e statale entro cui pensiamo il nostro rapporto con lo spazio. Un pensiero nomade, come quello di Nietzsche, per Deleuze si lascia attraversare dall'altro, viaggia al di fuori delle mura costruite e cerca nuove linee di intensità per de-codificare e ri-codificare gli apparati opachi della nostra tradizione. La lettura di Chatwin potrebbe mostrarci come il nomade "con la sua macchina da guerra si oppone al despota con la sua macchina amministrativa" (Deleuze 2007, p. 328) resistendo all'imposizione del codice statale, burocratico, territoriale e coloniale; un modo di pensare che da un lato si oppone alla macchina razionale dell'occidente e ai "filosofi come burocrati della ragione pura" (Deleuze 2007, p. 329) (tra cui potrebbe rientrare Heidegger<sup>4</sup>) ma che dall'altro non può non confondersi e non mescolarsi con esso. Del resto, si tratta di un movimento

<sup>4</sup> È curioso notare che nel colloquio che segue *Pensiero nomade* Deleuze raccoglie le provocazioni e le domande di André Flécheux, il quale chiede al filosofo francese come si collochi rispetto al pensiero della tecnica di Heidegger, prospettiva che sembra trascurata o volutamente tralasciata in maniera polemica; Deleuze risponde: "Se ho capito bene, lei mi sta dicendo che da un punto di vista heideggeriano sono sospetto. Questo mi rallegra. Quanto al metodo di decostruzione dei testi, so bene di che si tratta, lo ammiro, ma non ha niente a che fare con me" (Deleuze 2007, p. 330).

perimetrale che avviene sul limite tra il dentro e il fuori e, paradossalmente, sul limite stesso del limite, ovvero tra dove il dentro e il fuori (le mura dello stato, del territorio) hanno un senso e dove invece il potere del loro binarismo viene meno. Il limite tra l'abitato e il costruito, tra l'abitato e il selvaggio, tra il costruito e il selvaggio è un limite rituale, il *mundus*<sup>5</sup> è un solco cosmologico tanto strutturale quanto arbitrario che si è sviluppato nella nostra specifica economia del senso. Tuttavia, come la nostra civilizzazione si è imposta sulle popolazioni nomadi relegandole e colonizzandole facendo del modo di vivere occidentale un'egemonia, così popolazioni come quelle nomadi ci attraggono con il loro richiamo, il loro fascino, con l'ombra lunga che proiettano nella luce con cui li illuminiamo. È un gioco di porosità che rende possibile l'incontro oltre lo scontro delle civiltà, della differenza assoluta che ci relegherebbe a un silenzio inerme. È proprio l'immaginario dischiuso da Chatwin a mostrarci questo pensiero nomade all'opera, le sue contraddizioni vitali, le incrinature e le difficoltà di un'identità personale e culturale sempre in viaggio, in un dinamico *dafarsi*.

Per quanto riguarda Chatwin, con la sua domanda circa il fattore che spinge l'umanità a viaggiare, non ci sono dubbi: la componente migratoria dell'essere umano è la sua parte più antica e originaria, dacché l'uomo ha iniziato a scoprire il ritmo dell'essere al ritmo dei suoi passi. Ancor prima che iniziasse a ragionare sul mondo – sul suo ruolo e i suoi fini – l'uomo percorreva melodicamente valli, steppe e deserti intonando i suoi canti, disegnando le linee di forza e di energia che percorreva, in modo da tener traccia di sé. Quella degli aborigeni è solo una delle storie che Chatwin prende in considerazione. Un insieme di culture fanno capolino mentre scrive *Le vie dei canti* e tutte concorrono a rispondere di questa antica memoria, inscritta nei geni della specie umana. Le vie dei canti è solo uno dei numerosi fenomeni in panorami culturali diversi che contemplano la possibilità di abitare il mondo percorrendo le sue linee di forza, la sua vitalità (figura 3):

Ai sinologi venivano in mente le “linee del drago” del *feng-shui*, la geomanzia tradizionale cinese. Quando parlai con un giornalista finlandese, mi disse che i lapponi hanno “pietre canore”, anche quelle disposte in modo da formare delle linee. Per alcuni le Vie dei Canti somigliavano all'Arte della Memoria alla rovescia. Nel suo splendido libro Frances Yates ci insegna che gli oratori classici, da Cicerone in poi, e anche prima di lui, costruivano giganteschi edifici mnemonici: [...] gli elementi venivano chiamati *loci*, “luoghi”. Ma in Australia i *loci* non erano una costruzione mentale, ma eventi del Tempo del Sogno, e in quanto tali esistevano da sempre. Ad altri amici venivano in mente le linee di Nazca, che sono incise nella superficie a meringa del deserto del Perù centrale, e sono in effetti una specie di mappa totemica. (Chatwin 1988, pp. 371-372) (figura 3, figura 4)

---

<sup>5</sup> Il riferimento va nuovamente all'opera di De Martino, il quale ravvisa nella tradizione latina l'origine etimologicoconcettuale di *mundus* nel solco rituale con cui i Romani non solo mettevano in comunicazione l'esistenza presente e quella infera, tra vivi e antenati, ma con cui tra l'altro separavano l'*Urbs* dai suoi territori circostanti, andando a creare il binarismo seriale tra città/natura, civiltà/territorio selvaggio (De Martino 2019, pp. 119-127); è molto interessante a riguardo rimandare anche agli studi di A. Berque, geografo, sinologo e filosofo, ancora relativamente poco tradotto in Italia, che nella sua ricerca *mesologica* ribadisce e arricchisce questa gamma concettuale: si veda Berque A 2011, “Le rural, le sauvage, l'urbain”, in *Études rurales*, 187 (2011), pp. 51-61.



Figura 3: esempio di “pietra cantante” del popolo Sami, situata vicino al villaggio Tumanny

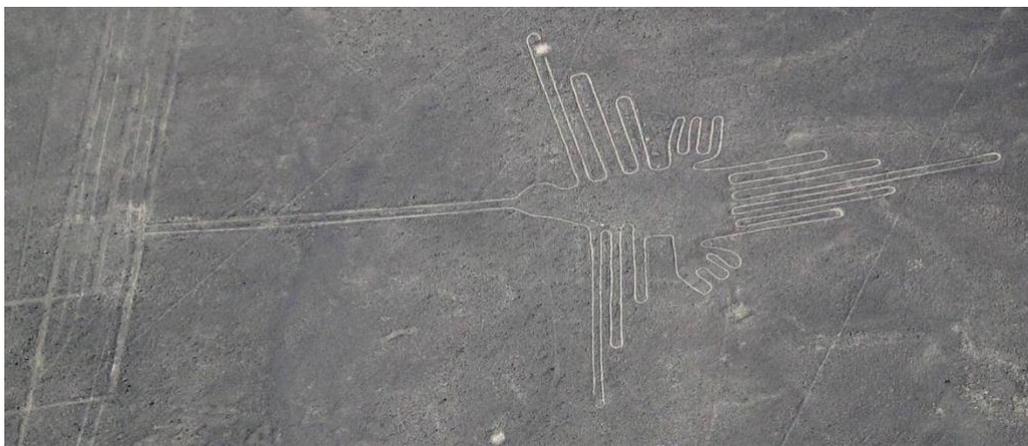


Figura 4: il Colibrì, una delle celebri figure Nazca nel deserto del Perù

Come folgorato da un’epifania, al termine dei suoi viaggi (quello in Australia e quelli letterari tra le varie culture), Chatwin riconosce finalmente un grande schema sotteso all’esigenza dell’uomo di spostarsi. Le Vie dei Canti d’un tratto gli sembrano estendersi attraverso i continenti e i secoli come un grande e unico agglomerato di strade e percorsi che riconduce “a una fossa isolata della savana africana, dove il Primo Uomo, sfidando gli orrori intorno a lui, aprì la bocca e gridò la strofa di apertura del Canto del Mondo: ‘IO SONO!’” (Chatwin 1988, p. 373).

Il viaggio, nelle sue varie sfumature e tra le varie culture non definisce solamente l’identità di un popolo o di un individuo (si pensi alle varie catabasi e anabasi letterarie, da Dante allo Zarathustra di Nietzsche), ma più propriamente andrebbe a segnare il passaggio tra la scimmia e l’uomo, è il primo modo che l’umanità ha di sperimentare il rischio della propria libertà. Chatwin, conferma la sua ipotesi, ovvero che “i nomadi erano stati il motore della storia” (Chatwin 1988, p. 33) pur rimanendone ai confini, intrecciando il loro percorso alle civiltà che con il tempo impararono a fare a meno di queste risorse spirituali. Agli Antenati, come farebbe Heidegger, uscendo dallo schema oppositivo della tradizione metafisica (uomo/ambiente, soggetto/oggetto), Chatwin attribuisce esplicitamente il ruolo di poeti: cantori della terra, creatori della terra, operatori di una *poiesis* che porta alla luce le cose dal silenzio informe che precede il canto.

#### 4. Conclusione: “I’ve got to be on the road again! I’ve got to be on the road again!”

Il viaggio terreno di Bruce Chatwin terminò il 18 gennaio 1989 a Nizza, a quattro mesi dal suo quarantanovesimo compleanno. Ciò che rimane di lui, oltre a una vita vissuta in maniera poliedrica e instancabile, è una rivoluzione letteraria per quanto riguarda il genere della letteratura di viaggio. *The songlines* è il suo libro più famoso, ma forse è anche l’emblema di un’intera vita vissuta con lo zaino in spalla alla ricerca di qualcosa che non può essere trovato. Questo è un mistero su cui possiamo solo tacere. Tuttavia, ci sono ancora un paio di punti per segnare l’epilogo di questo attraversamento. Abbiamo accennato, attraverso l’esperienza di padre Flynn a un tipo particolarmente perverso di violenza esercitata sulle tribù aborigene, le cui radici sono sia epistemiche (lo sradicamento della cultura autoctona e le imposizioni antropologico-categoriali sulla mentalità aborigena) sia politiche; e abbiamo altresì accennato a una romanticizzazione a volte eccessiva, a tratti ingenua della prospettiva di Chatwin. Ebbene, un dubbio si insinua in questa *naïveté*. Un dubbio malizioso che apre una nuova prospettiva sull’opera stessa di Chatwin nel momento in cui si sa che *Le vie dei canti* è un lavoro di finzione. Gli elementi *finzionali* che Chatwin inserì nel suo libro sono molti, tanto che alcuni degli indigeni che incontrò si sentirono quasi traditi dall’interpolazione dello scrittore britannico, che non aveva poi passato così tanto tempo con loro. Si tratta di un tipo di violenza epistemica? Il “romanticismo” di Chatwin ne è una forma? Da un lato questo è un dilemma etico che potrebbe lasciare il lettore interdetto. D’altro canto, fu lo stesso Chatwin a definire il suo libro come *fictional* rinunciando a un premio letterario per cui fu nominato, e ciò che può davvero interessare è il metro con cui lo scrittore distingueva realtà e prodotto di immaginazione. In un colloquio Michael Ignatieff chiese a Chatwin: “Where in your work is the division between fiction and non-fiction?” e Chatwin rispose laconicamente: “I don’t think there is one” (Shakespeare 1999, p. 365). Realtà e *melos* si intrecciano fino a diventare la chiave di lettura di un’intera esistenza spesa in viaggio. Il viaggio diventa metafora dell’esistenza e viceversa; allo stesso modo la produzione poetica inverte il reale andando oltre il nudo dato di fatto recuperando nell’esercizio di una scrittura la dimensione viva del viaggio.

Attraverso Heidegger abbiamo potuto vedere come questo possa essere un modo alternativo di abitare la terra lontano dalla sedentarietà e dal mito del progresso tecnologico che ha nutrito la nostra modernizzazione; a differenza del costruire (modo dell’abitare della popolazione stanziale) che si è declinato in Europa nella concretezza architettonica delle città e dell’industrializzazione pesante, il passaggio dei popoli aborigeni non ha perso la propria innocenza. Innocenza che va intesa nel suo senso più profondo: il fatto di essere *in-nocens*, ovvero non-nocivi alla terra che viene percorsa e di cui va conservata questa vocazione. Viaggiare è dunque un altro modo di prendersi cura di ciò che incontriamo affrontando il percorso che è la vita. Abitare è al centro della nostra condizione di esseri mortali ci diceva Heidegger; per Chatwin, preoccupato dai frequenti malanni che lo colpirono durante la stesura del libro, che si rivelarono essere fenomeni satelliti di AIDS come temeva, rinunciare a viaggiare fu una condanna. Dal Galles alla Patagonia, dal Sahara all’Australia, il suo modo di fare i conti con la propria mortalità fu quello di mettersi in cammino e incontrare altre culture, trovando in loro lo specchio della sua anima vagabonda oltre che le cornici letterarie in cui finzione e realtà potevano fondersi. Due anni dopo la pubblicazione del suo libro Chatwin tornò, come uno degli Antenati, alla terra, ma come per loro il suo canto non si spense.

In uno dei deliri della malattia, prima di spirare – racconta l’amico Werner Herzog nel film documentario sulla vita dell’avventuriero – gridò: “I’ve got to be on the road again! I’ve got to be on the road again!” (Herzog 2019).

**Bionota:** He graduated in philosophy with a thesis on image and silence starting from Zen Buddhism. He also holds a Master's degree in Philosophical Sciences at the University of Padua, with a thesis in aesthetics focusing on the imaginaries of otherness between Derrida and Jullien. His research interests lie in the phenomenological and deconstructive analysis of imaginaries of otherness from an intersubjective and intercultural perspective.

**Recapito mail autore:** [riccardo.nardo.2@studenti.unipd.it](mailto:riccardo.nardo.2@studenti.unipd.it)

### Riferimenti bibliografici:

- Berque, A. 2011, "Le rural, le sauvage, l'urbain", in *Études rurales*, 187 (2011), pp. 51-61.
- Chatwin, B. 1998, *Le vie dei canti*, Adelphi, Milano.
- Deleuze, G. 2007, *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, ed. it. a cura di D. Borca, Einaudi, Torino.
- De Martino, E. 2019, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, ed. it. a cura di G. Charuty, D. Fabre e M. Massenzio, Einaudi, Torino.
- Heidegger, M. 1990, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. 1991, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano.
- Heidegger, M. 2002, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano.
- Heidegger, M. 2007, *Contributi alla filosofia (dall'evento)*, Adelphi, Milano.
- Jullien, F. 2019, *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, tr. it di M. Guareschi, Feltrinelli, Milano.
- Lévi-Strauss, C. 2015, *Il pensiero selvaggio*, tr. it. di P. Caruso, Milano, Il Saggiatore.
- Lévi-Strauss, C. 2008, *Il crudo e il cotto*, tr. it. di A. Bonomi, Milano, Il Saggiatore.
- Panikkar, R. 2000, *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Jaca, Milano.
- Rosa H. 2016, *Resonanz, Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Suhrkamp, Berlino.
- Shakespeare, N. 1999, *Bruce Chatwin*, The Harvill Press, Londra.
- Volpi, F. 2003, "'Noi senza patria": Heidegger e la "Heimatlosigkeit" dell'uomo moderno", in *Revista Portuguesa de Filosofia* T. 59, Fasc. 4, A Herança de Heidegger: Heidegger's Heritage (Oct. - Dec., 2003), pp. 1261-1267.

### Filmografia:

Herzog W. 2019, *Nomad: in cammino con Bruce Chatwin*, BBC Studios, Gran Bretagna.

### Riferimenti delle figure:

Figura 1: "La diffusione del genere umano sulla Terra", in Diamond, J. 1998, *Armi, acciaio e malattie*, tr. it. di L. Civalleri, Torino, Einaudi, p. 23.

Figura 2: Tjupurrula Highfold, A, *Desert waterholes*, acrilico su tela, 90 x 88 cm; consultato al link: <https://japingkaaboriginalart.com/collections/andrew-highfold/>

Figura 3: foto di Kostyanur 2008, consultabile al link: [https://en.wikipedia.org/wiki/Sieidi#/media/File:Murmansk\\_Seid\\_2.jpg](https://en.wikipedia.org/wiki/Sieidi#/media/File:Murmansk_Seid_2.jpg)

Figura 4: foto di Sorensen, B. 2003, *Drawing of a colibri in the desert outside Nazca*, consultabile al link: [https://it.wikipedia.org/wiki/Linee\\_di\\_Nazca#/media/File:Nazca\\_colibri.jpg](https://it.wikipedia.org/wiki/Linee_di_Nazca#/media/File:Nazca_colibri.jpg)