

9. Perifericità e resilienza tra memoria culturale e comunicazione⁶³

Guido Nicolosi

Abstract

L'articolo presenta una riflessione teorica, ma ancorata a due casi studio presentati (l'archeologia pubblica e la produzione alimentare), sul ruolo della memoria culturale come forma di immunizzazione dei territori periferici, con l'obiettivo di problematizzare il concetto di resilienza. Nell'articolo, particolare enfasi verrà posta all'importanza strategica posseduta dalla comunicazione come strumento decisivo per traghettare il passato dei territori (patrimonio) nel loro presente e futuro (sviluppo).

1. Introduzione: la resilienza, un concetto controverso

A partire dal 2020, anno in cui la pandemia da coronavirus ha sconvolto drammaticamente le nostre vite, il concetto di resilienza è diventato molto diffuso, quasi alla moda. In Italia, la sorte del Paese è stata legata alle ricadute presunte positive di un piano di intervento di "ricostruzione" chiamato in modo evocativo Piano Nazionale di Ricostruzione e Resilienza.⁶⁴ Tuttavia, questo concetto non è privo di ambivalenze e ambiguità.

⁶³ Il presente saggio rappresenta l'aggiornamento e lo sviluppo di lavori pubblicati in precedenza. In particolare, l'autore declina il tema del rapporto tra trauma culturale, memoria sociale e comunicazione (Nicolosi, 2023; 2024) riferendolo alle ricerche sul tema del valore culturale del cibo (Nicolosi, 2007) e quello delle tecnologie digitali e *open source* (Nicolosi, 2012).

⁶⁴ Il Piano nazionale di ripresa e resilienza (PNRR) è il piano approvato nel 2021 dall'Italia per rilanciarne l'economia dopo la pandemia di COVID 19, al fine di permettere lo sviluppo "verde", tecnologico e digitale del Paese. Il PNRR fa parte del programma dell'Unione Europea noto come Fondo Europeo per la Ripresa, un fondo da 750 miliardi di euro approvato dal Consiglio

Il concetto esprime, com'è noto, la capacità di una persona, un sistema o un'organizzazione di affrontare, superare e adattarsi positivamente alle difficoltà, agli eventi traumatici o ai cambiamenti improvvisi. In psicologia, ad esempio, la resilienza indica la forza interiore che permette a un individuo di riprendersi dopo eventi stressanti o traumatici, come un lutto, una malattia o un fallimento. In altri contesti, come l'ingegneria o l'ecologia, la resilienza descrive la capacità di un materiale o di un ecosistema di tornare allo stato iniziale dopo essere stato sottoposto a una sollecitazione o perturbazione. In altri termini, la resilienza è la combinazione tra resistenza allo stress e adattabilità al cambiamento.

Contrariamente alle apparenze la definizione non è neutra. Etimologicamente, il termine viene dal latino "*resiliens*", resiliente, e dal verbo "*resilire*" (*resilio*, *resilis*, etc.), che significa letteralmente "rimbalzare", ma anche "tornare indietro" e quindi "rinunciare", "desistere": che curiosamente è l'esatto contrario del significato che si dà oggi a questa parola in inglese, e nelle lingue neolatine (a parte il rumeno, che usa la traduzione di "elasticità", come in tedesco). Dunque, risulta evidente che nella sua accezione di base essere resilienti significa essere orientati a tornare indietro, ripristinando le condizioni di partenza o la capacità di adattarsi al cambiamento.

Ora, in entrambi i casi (la capacità di adattarsi ai cambiamenti traumatici e la capacità di ristabilire le condizioni di partenza) mi sembra evidente che il concetto di resilienza implichi una visione (oserei dire di tipo funzionalistico) conservatrice e adattiva. Il resiliente reagirebbe alla crisi adattandosi alle mutate condizioni generate da una catastrofe e/o cercando di ripristinare le condizioni di partenza. Nelle dinamiche definite da questo orientamento risulta essere assente qualsiasi prospettiva di mutamento, trasformazione, conflitto e critica. L'etimologia della parola "crisi" deriva dal latino *crisis* e dal greco *krisis*, ossia "scelta", "decisione". Quindi, "crisi" sta per necessità di decidere, di scegliere, possibilmente con coraggio. Ciò è ben spiegato nell'ideogramma cinese dove la parola viene raffigurata con due segni che rappresentano sia il pericolo che l'opportunità. Ogni crisi,

Europeo nel luglio 2020. All'Italia sono stati assegnati 191,5 miliardi di cui 70 miliardi (il 36,5%) in sovvenzioni a fondo perduto e 121 miliardi (il 63,5%) in prestiti.

cioè, presenta anche un'opportunità di cambiamento, se solo ci si pone nella giusta attitudine.

Parallelamente, gli studi sul rischio e sulle catastrofi hanno contribuito grandemente al rinnovamento dell'arsenale concettuale sul tema. In particolare, il rinnovamento culturale del concetto di vulnerabilità ha rappresentato una svolta epistemologica epocale. Qui, oggi, l'accento dell'interpretazione viene posto sulle caratteristiche fisiche, sociali, economiche ed ambientali che incrementano la suscettibilità di un individuo o di una comunità all'impatto di un determinato rischio. Ciò che rileva, dunque, non è tanto (o solo) l'esposizione al rischio, quanto la fragilità relativa di chi è esposto al rischio. Ciò significa che, come abbiamo capito molto bene in Italia con la pandemia, una catastrofe non dipende tanto (o solo) da un evento esterno che accidentalmente colpisce un territorio, quanto dalle condizioni di fragilità di un certo territorio che hanno reso (queste sì) un certo evento catastrofico. Quindi, una catastrofe, quando avviene, produce una crisi che impone un cambiamento delle condizioni che l'hanno resa possibile, non il loro ripristino.

Non secondario ricordare che, poiché non possiamo ridurre il verificarsi e la gravità dei disastri naturali, ridurre la vulnerabilità è una delle principali opportunità per ridurre il rischio di catastrofi. Inoltre, la vulnerabilità cambia nel tempo perché molti dei processi che la influenzano sono dinamici, tra cui la rapida urbanizzazione, il degrado ambientale, le condizioni di mercato e il cambiamento demografico. Molti di questi fattori sono radicati nelle mutevoli condizioni locali, ma il quadro è incompleto senza riconoscere le strutture socio-economiche e politiche nazionali e globali che limitano le opportunità di sviluppo locale.

Appare evidente come i *disaster studies* non possano fare a meno di enfatizzare il peso del cambiamento nei processi che analizzano e restare ad una visione conservativa e adattativa risulta essere dannoso e oltremodo limitante. In questo saggio proponiamo di considerare la memoria delle catastrofi un approccio utile per uscire dalle costrizioni paradigmatiche fin qui elencate. Essa va considerata come una risorsa atta a favorire il *cambiamento*, anche radicale, delle condizioni di vulnerabilità del nostro territorio. Dunque, essa ha un senso solo nella misura in cui non si limiti a

mero culto conservativo del passato, ma come vettore del cambiamento e dell'innovazione, sostegno delle scelte anche coraggiose di trasformazione dell'esistente.

2. Memoria, identità e immunizzazione

La nostra identità dipende significativamente dalla nostra capacità di immagazzinare informazioni sotto forma di memoria. È corretto affermare che siamo ciò che ricordiamo di essere. Ribaltando la massima cartesiana *cogito ergo sum*, noi non siamo ciò che siamo perché pensiamo, ma perché abbiamo la capacità di ricordare ciò che pensiamo. Ogni nostro pensiero, ogni parola pronunciata e ogni azione dipende dalle capacità di immagazzinare le nostre esperienze (Squire e Kandel, 2010). La memoria è anche una fondamentale fonte di "immunizzazione" per l'individuo. Innanzi tutto, il nostro sistema immunitario è la memoria del nostro organismo, rispetto alle minacce che subiamo dal mondo esterno (Edelman, 1992). Dal punto di vista psico-cognitivo, memorizzare le esperienze aumenta le probabilità di evitare di rifare gli stessi errori del passato.

Tuttavia, la memoria non è un fenomeno che si dispiega soltanto lungo un asse individuale e soggettivo e ciò è stato nel tempo ampiamente dimostrato da diversi studiosi. I tre che consideriamo i più significativi per comprendere il senso di una connotazione sociale di un atto generalmente considerato come tra i più soggettivi, intimi e privati sono certamente: Lev Semenovic Vigotsky (2007), Frederic Bartlett (1974) e, soprattutto, Maurice Halbwachs (1925; 1950), considerato a ragione il padre della sociologia della memoria.

In particolare, Halbwachs definisce la memoria un *fatto sociale*, poiché ogni ricordo sottintende strutture sociali che funzionino da canovaccio attorno al quale organizzare un racconto del passato e che ne rendono possibile la comunicazione e la condivisione.⁶⁵ Per Halbwachs, la memoria

⁶⁵ In estrema sintesi, distinguiamo tre campi di riferimento concettuale (Guzzi, 2004): la «memoria collettiva», la «memoria sociale» e la «memoria culturale». La prima, designa il patrimonio memoriale di gruppi connotati da un forte collante identitario – una famiglia, una comunità religiosa o una classe. Il concetto di «memoria sociale» indica invece la più ampia sfera di comunicabilità che delimita l'arena in cui le diverse memorie collettive competono per la rilevanza e la plausibilità dei propri discorsi. Esso corrisponderà, con buona approssimazione, alla locuzione «memoria

è conoscenza, ricordo, traccia, evocazione del passato e, in fin dei conti, ogni pensiero sociale è memoria. Nonostante si abbia la tendenza a considerarla oggetto privilegiato della psicologia, funzione e operazione mentale dell'individuo, esistono dei "quadri sociali della memoria" e una "memoria collettiva" e soltanto nella misura in cui il nostro pensiero individuale si colloca all'interno di questi quadri e partecipa a questa memoria che esso è capace di ricordare.

Quindi, la teoria della memoria di Halbwachs ha una doppia natura. Da una parte, vuole dimostrare che la stessa memoria individuale si sviluppa sempre in un quadro sociale e, dall'altra, intende evidenziare le manifestazioni della memoria collettiva vere e proprie, ovvero il modo in cui i gruppi umani, la classe sociale, il gruppo religioso o la famiglia conservano il ricordo del proprio passato. Naturalmente, Halbwachs non intende mettere in discussione la memoria come funzione psichica, quanto opporre ai meccanismi mentali individuali il piano sociologico del collettivo.

Inoltre, per Halbwachs, il ricordo non è mai meramente conservato, ma sempre ricostruito a partire dal presente. È, infatti, il gruppo al quale appartiene l'individuo che gli dà gli strumenti per ricostruire il proprio passato, che gli fornisce i calendari e il linguaggio per esprimere il ricordo, le convenzioni, gli spazi e le durate che danno significato al passato. La selettività della memoria, in fondo, non è altro che la capacità di ordinare il senso del passato in funzione delle rappresentazioni, delle visioni del mondo, dei simboli o delle nozioni che permettono ai gruppi sociali di pensare il presente.

Esistono dunque in Halbwachs tre passaggi chiave (Lavabre, 1998):

- a) il passato non è conservato, ma ricostruito a partire dal presente;
- b) la memoria del passato è possibile solo in ragione dei quadri sociali di riferimento che gli individui possiedono;
- c) esiste una funzione sociale della memoria: il passato mitizzato è richiamato per giustificare le rappresentazioni sociali presenti.

pubblica». Da ultimo, con «memoria culturale» si indica l'influsso che il passato esercita sul presente attraverso i retaggi simbolici, i riti e le tradizioni.

Un aspetto particolarmente rilevante, per il nostro lavoro, riguarda l'accento posto da Halbwachs sulla materialità. La memoria, ci dice il sociologo francese, s'iscrive nei luoghi e negli spazi (e nelle cose) in cui i gruppi in azione nella società si riconoscono. In tal senso, la memoria collettiva, a differenza della Storia che mira alla conoscenza universalistica del passato mediante una ricostruzione unitaria della verità, è plurale e multiforme, perché s'inscrive nei tempi sociali e negli spazi differenziati di cui si appropriano i gruppi.⁶⁶

Di contro, poiché gli individui partecipano sincronicamente e diacronicamente alla vita sociale di diversi gruppi, avranno una memoria individuale che si definisce come interferenza di diverse memorie collettive. Dunque, la memoria collettiva non è un'astrazione sociologica o una pura metafora. Essa non è la memoria unitaria di un gruppo sul modello della memoria individuale e non è mera addizione di memorie individuali. Essa è la precondizione della capacità di ricordare per gli individui ed è, per tale ragione, in grado di garantire una fondamentale funzione di integrazione sociale.

3. La materialità del ricordo

La riflessione di Maurice Halbwachs risulta di grandissimo rilievo anche per aver enfatizzato l'importanza centrale giocata dalla materialità nella fissazione della memoria e della sua qualità sociale. In particolare, risulta evidente il rimando ad una tradizionale consapevolezza riguardante il rapporto decisivo tra memoria (tempo) e spazio (luoghi).

La stretta connessione tra memoria e spazio dipende dal modo in cui noi possiamo costruire nelle nostre menti il senso della continuità storica. Il presente e il passato non sono entità nettamente separate e guardare al presente senza alcun riferimento al passato significherebbe condannarsi all'impossibilità di una sua piena comprensione. Questo spiega il

⁶⁶ Jacques Le Goff (1988) indagherà magistralmente questa contrapposizione tra storia e memoria, rifiutandosi di liquidare il rapporto tra le due come meramente opposte. Anzi, egli definirà la storia come la forma scientifica della memoria collettiva, fondate entrambe sui documenti e sui monumenti.

sentimento di straniamento a cui vanno incontro, ad esempio, i migranti che devono affrontare uno sradicamento forzoso dalle proprie radici culturali.

D'altronde, gli individui, vivono un paradosso insanabile: la persistenza nel cambiamento. Tutto cambia e tuttavia noi percepiamo una continuità identitaria delle cose e delle persone. Noi stessi siamo esposti a dei cambiamenti anche radicali nel nostro corpo (circa ogni 40 anni affrontiamo un ricambio completo di tutte le nostre cellule) e però riusciamo pur sempre a riconoscerci come gli stessi. Come già mostrato filosoficamente da David Hume, questo paradosso della persistenza nel cambiamento è reso possibile da una qualità della nostra percezione. Le identità continue sono il prodotto di un'integrazione realizzata a livello mentale dei punti disconnessi distribuiti nel tempo, in un tutto storico integrato. In particolare, è la nostra memoria che realizza questa specifica integrazione, garantendoci l'illusione mnemonica della continuità, che Eviatar Zerubavel (2003) chiama *bridging*.⁶⁷

Il ponte è, per definizione, un mediatore in grado di integrare spazi non-continui. Esso è anche la metafora perfetta per rappresentare la strategia integrativa realizzata dalla nostra memoria per integrare manifestazioni temporalmente non contigue di ciò che noi consideriamo la medesima identità (una società, una persona, ecc.). Si tratta di un lavoro di *editing*, molto simile a quello realizzato nell'arte cinematografica con la tecnica del montaggio, con la quale riusciamo a costruire una continuità fluida di un tutto integrato che, in realtà, è il frutto della collazione di singoli frame realizzati in momenti diversi e reciprocamente separati.

Ora, pur essendo il *bridging* un atto mentale, generalmente abbiamo la tendenza ad agganciarlo a entità materiali. Uno dei modi più efficaci, infatti, di colmare il vuoto tra punti temporalmente non contigui è quello di stabilire una relazione che permetta un "contatto" tra di essi. La persistenza dei luoghi è certamente una caratteristica eccezionale in grado di favorire una sensazione di uniformità. Gli ambienti fisici che ci circondano mantengono un livello di stabilità relativa notevole, fornendoci così un sentimento di permanenza che promuove straordinariamente la

⁶⁷ Un effetto drammatico della mancanza di questa qualità integrativa della nostra memoria, lo possiamo vedere osservando le conseguenze devastanti di alcune patologie legate a malattie cerebrali specifiche (come il morbo d'Alzheimer) o a eventi traumatici.

rassicurante illusione che le cose non cambino. Ne deriva che i luoghi e, in generale, la realtà materiale (gli oggetti, i corpi, ecc.) siano un *locus* affidabile di memorizzazione e, quindi, spesso una fonte notevole di nostalgia personale e sociale.

Per questo motivo, inoltre, i luoghi giocano un ruolo fondamentale nella retorica identitaria. I pellegrinaggi sono pensati e realizzati proprio per costruire un contatto stretto con il passato collettivo dei gruppi e delle comunità. Pensiamo anche al significato simbolico assunto dai luoghi significativi delle religioni e delle comunità nazionali, ai pellegrinaggi nei luoghi santi, alle passeggiate turistiche nei centri storici o al valore simbolico assunto ad esempio dalla Palestina per il sionismo.

Anche gli oggetti possono svolgere una funzione molto simile, come i *memorabilia*, le reliquie e i souvenir. Essi forniscono una realtà materiale con cui realizzare il *bridging* mnemonico (Zerubavel li definisce letteralmente oggetti transizionali) con oggetti distaccati dai luoghi fisici, ma connessi ad essi simbolicamente e più facili da utilizzare e portare con sé per mantenere un legame tangibile tra passato e presente. Questo spiega anche l'attaccamento con gli oggetti e i vestiti appartenuti ad una persona amata e adesso lontana o deceduta, l'utilizzo di targhe, medaglie o placche per creare siti di memoria, ecc.

Sempre per Zerubabel, particolare declinazione del *bridging* la fornisce la "connessione iconica", ovvero la generazione di rappresentazioni iconiche del passato mediante la riproduzione di una somiglianza. Una pratica molto utilizzata in architettura e in arte. L'imitazione del passato attraverso la sua riproduzione si sostanzia spesso in *performance* ritualizzate, come nei rituali religiosi, nelle procedure parlamentari, nella danza etnica, nella cucina tradizionale, nei ceremoniali di corte o istituzionali (per non parlare dei *revival*). Per tale ragione, gli individui e le comunità devono costantemente fissare la labilità della memoria mediante continue oggettivazioni (Berger e Luckmann, 1969). La realtà quotidiana è possibile solo mediante esse.

4. La memoria sociale delle catastrofi

Dunque, la memoria non è un fenomeno che si dispiega esclusivamente lungo un piano individuale. Esiste una memoria sociale che è anche decisiva fonte di immunizzazione per le comunità (De Martino, 2019). Ad esempio, la memoria delle catastrofi gioca un ruolo complesso e fondamentale nel determinare la maniera in cui i gruppi sociali affrontano le emergenze, le crisi (ambientali, sociali, tecnologiche, ecc.) e i traumi collettivi.

La parola trauma deriva dal greco *τραῦμα* e significa *danneggiare, ledere*. Contiene inoltre un duplice riferimento a una ferita con lacerazione, e agli effetti di uno shock violento sull'insieme dell'organismo. Originariamente di pertinenza delle discipline medico-chirurgiche, durante il XVIII sec. il termine è stato usato in psichiatria e psicologia clinica per indicare l'effetto soverchiante di uno stimolo sulle capacità dell'individuo di farvi fronte.

I primi a parlare di traumatismo in senso psicologico furono Pierre Janet e J. M. Charcot. Tuttavia, il concetto di trauma ha da sempre occupato una parte centrale nelle teorie psicoanalitiche della cultura. Fu lo stesso Freud ad estenderlo per primo al di là dei confini definiti dall'individuale, per includere anche il collettivo e il sociale. Più recentemente il sociologo Kai Erikson (1991) ha saputo fornire una definizione rigorosa del concetto di trauma collettivo, riferendolo ad una "ferita" ai tessuti basilari della vita sociale che danneggi i legami delle persone e metta in pericolo il senso di comunità.

Più recentemente, il sociologo della cultura Jeffrey C. Alexander (2004) ha definito il trauma culturale come una condizione in cui i membri di una collettività sentono di essere stati sottoposti ad un evento orribile che ha lasciato tracce indelebili sulla loro coscienza di gruppo e che ha segnato per sempre le loro memorie, cambiando la loro futura identità in un modo fondamentale e irrevocabile.

I *media* e il giornalismo svolgono una funzione di grande rilievo nella definizione della memoria pubblica. Sulla scorta del pensiero habermasiano, possiamo considerare la memoria pubblica una memoria della *sfera pubblica* (Habermas, 2002). Per certi versi, la sfera pubblica è in sé stessa memoria, ci dice correttamente Paolo Jedlowski (2018). Essa, infatti, non può esistere se non come confronto continuo e diacronico di idee e

argomenti, di ieri e di oggi. Ma non c'è solo questo. La sfera pubblica contiene ed elabora anche discorsi, argomentazioni e rappresentazioni del passato che sono costantemente addotte per sostenere tesi, argomentare le posizioni, sostenere le identità collettive, ecc. Dunque, la memoria pubblica è in ultima istanza «l'immagine del passato pubblicamente discussa». Ed essa svolge due funzioni fondamentali: a) definire i «criteri di plausibilità e di rilevanza» di selezione dell'immenso patrimonio di "tracce del passato" che sono a disposizione dei gruppi e della società nel suo complesso; b) delineare l'arena del confronto delle memorie collettive dei gruppi, in cui queste perdono autoreferenzialità e si espongono all'analisi critica.

Il legame tra memoria e giornalismo può apparire controiduitivo. Il giornalismo è da sempre considerato come distinto dalla storia e ha esso stesso sempre aspirato alla notiziabilità, qualità fortemente correlata alla prossimità, all'attualità e alla novità (Zelizer, 2010). Tuttavia, i sociologi dei *media* hanno sempre più spesso evidenziato una persistente predilezione dei giornalisti per gli accadimenti anteriori rispetto allo svolgimento degli eventi contemporanei. Il passato è giornalisticamente appetibile prevalentemente per tre aspetti: commemorazione, analogie storiche, contesti storici. In tal senso, possiamo certamente sostenere che il giornalista è un "agente della memoria" di capitale importanza, nonostante molti giornalisti probabilmente rifiuterebbero di essere caratterizzati per questo aspetto della loro funzione.

Per Lang & Lang (1989), la memoria collettiva pesca da un set di immagini del passato che rimane rilevante nonostante lo scorrere del tempo grazie alla sua ri-mediazione. Il giornalismo in tal senso rappresenta un fondamentale *memory work*. Il riferimento al passato, nella narrazione giornalistica è continuo nel tentativo di dare senso al racconto del presente: per costruire connessioni, suggerire inferenze, creare punti di riferimento con cui valutare l'impatto di un certo evento, la sua magnitudine, offrire analogie o fornire spiegazioni immediate. Molto spesso, è proprio il confronto con il passato che rende la *news-story* particolarmente attrattiva. In tal senso, il passato rappresenta per il lavoro giornalistico un decisivo sfondo隐含 da usare per dare rilievo in primo piano alla registrazione delle notizie.

In questo quadro, la memoria culturale e sociale delle catastrofi gioca un ruolo complesso e fondamentale nel determinare la maniera in cui i gruppi sociali affrontano le emergenze e le crisi (ambientali, sociali, tecnologiche, ecc.). Oltre ad avere una funzione altamente simbolica, in grado di ricostruire il tessuto sociale e solidale di una comunità ferita (Clavandier, 2004), idealmente, essa dovrebbe anche aiutare a ridurre la vulnerabilità⁶⁸ delle società alla ricorrenza degli eventi catastrofici. Tuttavia, come dimostrato da Bartlett (1974), la memoria non è un processo perfetto, bensì altamente selettivo e “ricostruttivo”. Anche la memoria sociale si presta a distorsioni, interpretazioni e manipolazioni (Pfister, 2009), finendo col rappresentare un potenziale rischio per la gestione delle future catastrofi (D'ercole e Dolfuss, 1996).

La trasmissione simbolica di un'appartenenza comunitaria si costruisce su di un passato putativo, su di una tradizione. Il passato viene usato in numerosi modi come fosse una risorsa. Infatti, il modo in cui [il passato] viene plasmato è indicativo delle istanze del presente che ne rendono necessario il ricorso. Quella che viene evocata è sempre una ricostruzione selettiva del passato, elaborata sulla base di esigenze presenti (Cohen, 1985, 21).

Nonostante la narrazione simbolico-identitaria ufficiale miri generalmente a sovra-rappresentare l'omogeneità, la coerenza e l'armonia interna della memoria collettiva, essa raramente si presenta come un'entità monolitica. L'esistenza delle comunità dipende dal potere dei simboli e la memoria ufficiale e istituzionale presenta sempre rielaborazioni selettive finalizzate a creare dei *frame* funzionali e legittimanti. Essa può anche usare

⁶⁸ La vulnerabilità è la qualità o lo stato di essere esposto alla possibilità di essere danneggiato sia fisicamente che culturalmente. Il concetto si riferisce alle modalità in cui i vari gruppi sociali o le comunità esposti a traumi o eventi stressanti possano essere potenzialmente danneggiati e come essi differiscano in termini di sensibilità e capacità di fronteggiare e gestire questi eventi, con una particolare enfasi alle caratteristiche sociali, fisiche e spaziali. Il concetto, quindi si riferisce alla (in)capacità di resistere agli effetti di un ambiente ostile e alla possibilità di misurare questa (in)capacità. Nella moderna scienza del rischio e delle catastrofi, il concetto di vulnerabilità rappresenta una svolta epistemologica epocale, poiché l'accento viene posto sulle caratteristiche determinate da fattori fisici, sociali, economici ed ambientali che incrementano la suscettibilità di un individuo o una comunità all'impatto di un determinato rischio. Qui, ciò che rileva non è tanto (o solo) l'esposizione ai rischi, quanto la fragilità relativa di chi è esposto al rischio.

il ricordo come strumento di lotta contro gli oppositori politici o per legittimare specifiche aspirazioni di potere. La *damnatio memoriae* rappresenta una costante della ricostruzione storica della memoria collettiva (Wynter, 1998).

Nonostante un gruppo sociale possa condividere al suo interno la medesima conoscenza degli eventi passati, la memoria collettiva è sempre divisa nelle interpretazioni e, nei casi riferibili ad eventi particolarmente laceranti per le comunità, estremamente controversa, fonte di scontro politico e giudiziario (Luchetti, 2022). Esiste una cesura tra la versione accettata del passato, quella conservata negli archivi, e le *tracce* di versioni sottostimate (*under-reported*). Queste tracce non svolgono un ruolo nella commemorazione degli eventi e non esprimono la capacità di forgiarne il ricordo. Questo aspetto è particolarmente decisivo nella definizione ufficiale della memoria delle catastrofi, come ha brillantemente dimostrato Kaspersky (2012), con riferimento alla tragedia nucleare di Chernobyl.

Nella società contemporanea, in questi processi, i *media* giocano un ruolo decisivo. Una parte importante della narrazione giornalistica si fonda su fatti traumatici in cui il pubblico ha bisogno di trovare cornici interpretative. Come ormai mostrato in maniera evidente dai *trauma studies*, esiste un nesso estremamente importante tra *media*, memoria collettiva e trauma collettivo (Meek, 2010). Le tensioni e le critiche che alimentano il dibattito che si sviluppa nella sfera pubblica attorno a eventi drammatici sono indicatori affidabile di questo nesso.

Maggiore è la controversia sugli eventi, come accade inevitabilmente quando avvengono disastri o catastrofi e maggiore è il ricorso della narrazione giornalistica alla memoria e al passato. Naturalmente, non sempre il confronto con il passato è corretto e anzi può essere fuorviante e pericoloso. Ma allo stesso tempo, nella narrazione degli eventi catastrofici e nelle crisi collettive, i *media* contribuiscono in maniera determinante anche a “produrre memoria”. Non sempre questo processo di produzione della memoria è allineato con l’esperienza diffusa e con le memorie dei gruppi sociali.⁶⁹

⁶⁹ Un caso particolarmente rilevante di disallineamento tra memoria degli eventi e ricostruzione giornalistica degli stessi eventi è stato realizzato dal sottoscritto con riferimento ai tragici fatti di

I *media* sono dunque supporti in grado di “fissare” la memoria umana esternalizzata (Nicolosi, 2024). I *media* digitali presentano una nuova specificità che merita attenzione. Con l’avvento delle tecnologie digitali, il concetto di archivio viene profondamente riconfigurato. Nella società caratterizzata dall’egemonia di un modello allocutivo del flusso delle informazioni (Van Dijk, 1999), i *media* tradizionali e l’élite istituzionale imponevano un’organizzazione rigida e gerarchica dell’archivio dal punto di vista degli spazi, dei tempi, dei ritmi e dei contenuti. Con l’egemonia del modello conversazionale del flusso informativo, l’archivio si presenta liberato dalle restrizioni istituzionali allocutive e si presenta in forme fluide, trasferibili e riproducibili. Per molti versi, lo stesso archivio diventa un *medium*, connesso in termini reticolari, a cavallo tra pubblico e privato, svincolato da tempo e spazio (Hoskins, 2018). In questo quadro, la tradizionale distinzione tra memoria vivente e memoria-archivio (Assman, 2002) viene rimessa drasticamente in discussione. Il *web* non realizza infatti (come probabilmente fa la televisione) un intreccio tra passato e presente, ma produce una nuova essenza reticolare e coeva di connettività e trasferimento dati. Come sostenuto da Gitelman (2006), il *web* coinvolge un pubblico impegnato a vario titolo a leggere, copiare, incollare, modificare, aggiornare, scrivere, ecc. in un contesto di eterogenei atti interpretativi. La temporalità adesso è emergente e continua, opposta alla temporalità “puntuale” degli altri media. Il venire meno della distinzione tra il “passato come passato” e il “passato come presente”, appare particolarmente evidente proprio nel campo del giornalismo contemporaneo, il quale produce “lavoro mnemonico” attraverso le organizzazioni informative con i più estesi archivi a disposizione. A ciò si aggiunge che, grazie al digitale, tutti gli archivi (lo abbiamo visto con *Retronews*) sono raggiunti da questi processi, fino a determinare la definitiva erosione del confine tra giornalismo professionale e “amatoriale” e l'affermazione del cosiddetto *citizen-journalism* (Maistrello, 2009).

Lampedusa del 3 ottobre 2013 (Nicolosi, 2018). Anche l’esperienza italiana durante l’emergenza pandemica sembra essere un caso interessante degno di nota (Nicolosi, 2023).

Gli studiosi oggi presentano l'emersione di un nuovo fenomeno a cavallo tra individuale e collettivo, pubblico e privato: la condivisione delle memorie all'interno dei gruppi attraverso i social media. In questo quadro, la domanda è: la misinformation sostenuta dalla divulgazione di *fake-news* può distorcere le memorie, influendo negativamente sul modo in cui le persone pensano il proprio futuro (Spinney, 2017)?

5. Memoria culturale, aree periferiche e sviluppo

Come è noto le aree periferiche sono definite dalla loro marginalità geografica e dalla difficoltà di accesso a servizi e alle infrastrutture. Più in generale, il rapporto tra perifericità delle aree geografiche e i rischi è un tema ampiamente studiato in geografia, sociologia e pianificazione territoriale. In sintesi, la perifericità di un'area è spesso associata a un aumento della vulnerabilità. Questa è legata ai rischi naturali (frane, alluvioni, incendi, terremoti, ecc.) e alla scarsa manutenzione del territorio o all'abbandono agricolo, a cui si aggiunge la difficoltà nei soccorsi e nella prevenzione, per carenza di infrastrutture o distanze elevate dai centri operativi.

I rischi socio-economici sono legati a disoccupazione, povertà, emigrazione giovanile e scarso accesso a servizi sanitari ed educativi. A questi si aggiunge il *digital divide* (minore accesso a internet o tecnologie digitali) e lo spopolamento e invecchiamento della popolazione, con conseguente diminuzione della capacità di reagire a eventi critici.

Tuttavia, i rischi sono anche culturali (marginalizzazione e stigmatizzazione, tensioni sociali e sfiducia nelle istituzioni) e politici (esclusione dai processi di governance).

È importante sottolineare che tra perifericità e fragilità di un territorio esiste una relazione fortemente circolare. Infatti, la perifericità non è solo causa di rischi, ma può anche essere il risultato dei rischi stessi: una zona colpita da disastri naturali frequenti o da degrado socio-economico può diventare sempre più periferica nel tempo.

In questo articolo, suggeriamo che la memoria culturale può rappresentare un importante valore aggiunto per le comunità delle aree periferiche. Essa infatti svolge un ruolo fondamentale per sostenere il

recupero o la salvaguardia delle identità e (in caso di traumi collettivi) per la riduzione della vulnerabilità. Allo stesso tempo essa può essere un importante volano di sviluppo economico, sostenendo un turismo culturale e il recupero di pratiche e saperi in grado di sostenere lo sviluppo sostenibile. Tra i tanti esempi concreti ed empirici possibili che potremmo evidenziare a sostegno di questa tesi, ci riferiremo a due che consideriamo, nella loro differenza, di particolare rilievo: le cosiddette “*tailor made (bio)technologies*” e l’archeologia pubblica.

5.1 Le tailor-made (bio)technologies

Come Anthony Giddens ci ha insegnato, la modernità ha sradicato (o disaggregato) i rapporti sociali dai loro «contesti locali di interazione». Contemporaneamente, essa ha assicurato una loro ristrutturazione «attraverso archi di spazio-tempo indefiniti» (Giddens, 1990). I più rilevanti esempi di tali processi disaggreganti sono i cosiddetti *sistemi esperti*.⁷⁰ Il sistema alimentare, a mio avviso, deve essere studiato e compreso, nei suoi tratti e nelle conseguenze sociali, anche alla luce di tale ottica analitica. Lo sradicamento del sistema esperto dal contesto locale di interazione fa sì che diventi essenziale al suo funzionamento la “fiducia” nella soddisfazione di aspettative che si creano in un contesto spazio-temporale di tipo distanziato. Come Giddens ha spesso ribadito, facendo riferimento a Simmel, tale fiducia è allo stesso tempo «un articolo di fede» e un «sapere induttivo debole». Questa doppia matrice è un aspetto molto importante, perché fonda la fiducia accordata ai sistemi esperti, contemporaneamente, su una componente quasi-magica (di tipo simbolico) e su una pragmatica (legata all’osservazione e all’esperienza).

Noi, cioè, abbiamo fiducia nei sistemi esperti perché essi sono costruiti su *saperi* specialistici per noi inaccessibili e misteriosi, di cui sono detentori alcuni eletti (i professionisti, i tecnici) che sono da noi considerati come i sacerdoti delle chiese (con i loro apparati tecnici e legali e, soprattutto con i

⁷⁰ Giddens li definisce: «sistemi di realizzazione tecnica o di competenza professionale che organizzano ampie aree negli ambienti materiali e sociali nei quali viviamo oggi» (*ibidem*, 37). Condizione prima (e conseguenza diretta) dell’esistenza dei sistemi esperti è la distanziazione spaziotemporale.

loro metodi di certificazione monopolistica). Ma abbiamo anche fiducia perché sappiamo per esperienza che generalmente tali sistemi funzionano e soddisfano le nostre aspettative. Questa doppia natura a volte può provocare rilevanti discrasie (a volte gli aerei cadono o le mucche impazziscono), che incrinano la fiducia generalmente concessa ai sistemi esperti, creando un clima di ansia più o meno esplicita.

L'appello di Anthony Giddens (1991) a sviluppare pratiche sociali di riappropriazione della tecnologia (*reskilling practices*) va letto proprio in questa direzione. Si tratta di pratiche volte ad un empowerment delle comunità grazie alla riabilitazione partecipata e condivisa della produzione tecnologica (*ex ante*) e non solo del suo uso (*ex post*). Esempio importante di *reskilling practices* è quello realizzato, in ambito agrobiotecnologico dall'esperienza sviluppata presso la Wageningen University and Research (WUR) da Guido Ruivenkamp (2011) e dai suoi collaboratori.

Partendo dall'assunto che lo sviluppo biotecnologico, come ogni altro processo tecnico, debba essere considerato intrecciato con le altre dinamiche sociali che caratterizzano il contesto locale di riferimento in un processo reiterativo di co-creazione, il gruppo di lavoro della WUR ha sviluppato un progetto di *tailor-made biotechnologies*. L'obiettivo di tale progetto è di coniugare un più equo sviluppo alimentare (sovranità alimentare) nei paesi in via di sviluppo (PVS) con la limitazione dei danni provocati dal processo di sistematica espropriazione delle risorse simboliche e materiali attuate da opachi e sradicati *knowledge network* internazionali. Infatti, la produzione del cibo e lo sviluppo delle tecniche agricole sono il frutto di un deposito secolare di risorse sociali, culturali e simboliche. Tale deposito viene marginalizzato dai processi di produzione scientifica, provocando uno sradicamento del cibo e dell'agricoltura dalle tradizioni locali e un arricchimento diseguale a tutto vantaggio di *big players* globalizzati. Le *tailor-made biotechnologies* operano un tentativo di sviluppo tecnologico *bottom up* che re-incapsuli le biotecnologie nelle tradizioni sociali, culturali ed ambientali delle comunità locali, attraverso la collaborazione partecipata di tecnologi, scienziati, contadini e cittadini in un meccanismo virtuoso di

partecipazione e condivisione che recuperi tutti i saperi e le risorse ambientali locali.

D'altronde negli ultimi anni, anche in Italia, abbiamo assistito ad un appassionante dibattito scientifico e politico sul tema delle biotecnologie che ha contrapposto favorevoli e contrari. In questo libro viene presentata una "terza via", quella delle biotecnologie su misura. Queste non vengono presentate come un destino da accettare o rifiutare, ma come una sfida alla creatività politica. In contesti diversi, come le scuole dei campi degli agricoltori in India, l'agricoltura urbana a Cuba, il miglioramento genetico vegetale partecipativo in Ecuador e le reti alimentari in Ghana, il lavoro di Ruivenkamp dimostra come le biotecnologie possano essere ricreate da un punto di vista sociale. A sostegno dei più poveri e orientate all'*empowerment* delle comunità, esse possono essere un'alternativa allo sfruttamento e al potere delle multinazionali della filiera alimentare globale. A nostro avviso, è a queste esperienze e pratiche di riappropriazione (Feenberg 1999) *ex ante* della tecnologia che si legano i più interessanti sviluppi futuri di un'azione tecnologica innovativa. Le nuove tecnologie digitali e l'applicazione di modelli cooperativi *open source* rendono queste esperienze sempre meno un traguardo utopico. L'esperienza di Ruivenkamp mi sembra un ottimo esempio di contrasto e resistenza ai processi *disembedding*.

5.2 L'archeologia pubblica

L'archeologia pubblica è una disciplina che studia e promuove il rapporto tra archeologia e società. Si basa su ricerca scientifica e mira a coinvolgere i cittadini nella valorizzazione del patrimonio culturale (Volpe, 2020). In essa è dunque centrale il rapporto tra archeologia e pubblico con l'obiettivo di migliorare la fruizione da parte del pubblico dei beni del patrimonio culturale, ma anche (e soprattutto) con l'obiettivo dichiarato di promuovere la partecipazione dei cittadini nella valorizzazione del patrimonio culturale e nella sua conservazione.

Nell'ambito dell'archeologia pubblica, gioca un ruolo centrale la comunicazione e in particolare i dispositivi digitali e i social media. Una buona parte delle attività di archeologia pubblica si fondano su metodi e strumenti partecipativi e di tipo *bottom-up*: ad esempio, l'*open access*, il

crowdfunding e *crowdsourcing*, la libera circolazione di dati e immagini, la condivisione e i progetti di gestione dal basso del patrimonio.

Attualmente, non esiste un modello standard di archeologia pubblica, ed esistono diverse vie nazionali, differenziate sulla base delle caratteristiche del contesto legislativo, sociale, politico ed economico. Ciò che sembra però accomunare tutte le esperienze internazionali è dato dalla conciliazione (difficile ma possibile) di esigenze di conservazione e quelle di valorizzazione e fruizione del patrimonio culturale e la facilitazione del dialogo tra ambito della ricerca e le comunità interessate.

In Italia ci sono diversi esempi di progetti di archeologia pubblica, tutti in grado di dimostrare come l'archeologia possa essere un mezzo per connettere la società con il proprio passato e proiettarla nel futuro. Qui mi limiterò a tracciare sinteticamente il progetto in cui risulta più evidente il ruolo giocato dalle tecnologie digitali, ovvero Open Pompei. Pompei è un caso esemplare di archeologia, grazie all'uso di tecnologie digitali per la fruizione del sito, come le ricostruzioni 3D, oltre a progetti di *citizen science* che coinvolgono i visitatori.

Open Pompei è un progetto nato nel 2014 nell'ambito del Grande Progetto Pompei, con l'obiettivo di promuovere la trasparenza nella gestione del sito archeologico, favorire l'*open data* e coinvolgere il pubblico nella valorizzazione e nella tutela del patrimonio culturale di Pompei.

I suoi obiettivi principali erano la trasparenza e lotta alla criminalità⁷¹, la produzione di *open data* e accesso ai dati archeologici: ovvero rendere disponibili online informazioni su Pompei, inclusi dati archeologici, mappe e ricerche. Stimolare il riuso di questi dati da parte di ricercatori, studenti, sviluppatori e cittadini. Il coinvolgimento del pubblico è stato uno dei principali elementi caratterizzanti del progetto, mediante la promozione di eventi, conferenze e *workshop* per sensibilizzare cittadini e turisti sull'importanza del patrimonio archeologico. Inoltre, il progetto sostiene

⁷¹ Il progetto nasce anche per contrastare fenomeni di corruzione e criminalità organizzata nella gestione dei fondi destinati agli scavi e ai restauri. Inoltre, esso favorisce la pubblicazione e l'accessibilità dei dati amministrativi e finanziari relativi ai lavori a Pompei.

iniziativa di *citizen science*, in cui il pubblico può contribuire alla documentazione e valorizzazione del sito.

L'uso delle nuove tecnologie è stato fondamentale. Open Pompei ha incoraggiato l'uso di strumenti digitali per la divulgazione, come la creazione di modelli 3D e la realtà aumentata e ha supportato la digitalizzazione e l'accessibilità delle informazioni per migliorare la fruizione del sito archeologico. Open Pompei ha promosso la pubblicazione di dati aperti relativi agli scavi, alla cartografia e alle ricerche archeologiche. Ha reso disponibili online mappe dettagliate, dati GIS (*Geographic Information System*) e modelli 3D di Pompei. Questi dati permettono a studiosi e sviluppatori di creare applicazioni interattive per la fruizione del sito. Grazie a rilievi fotogrammetrici e scansioni laser, sono stati realizzati modelli 3D delle strutture di Pompei. Alcuni di questi modelli sono stati utilizzati in esperienze di realtà virtuale, permettendo ai visitatori di esplorare Pompei come appariva nell'antichità. La realtà aumentata è stata impiegata in alcune aree del sito per sovrapporre ricostruzioni digitali agli edifici attuali, offrendo una visione più immersiva della città romana.

Sono state anche sviluppate app per dispositivi mobili che consentono ai turisti di esplorare Pompei con mappe interattive, approfondimenti storici e percorsi personalizzati. Alcune app utilizzano la geolocalizzazione per fornire informazioni in tempo reale sui monumenti visitati. Funzionalità di *gamification* sono state integrate per rendere la visita più coinvolgente, con quiz e cacce al tesoro digitali.

Alcuni progetti hanno sfruttato l'IA per analizzare immagini e dati archeologici, permettendo di identificare nuovi dettagli nelle decorazioni e nei resti architettonici. Il machine learning è stato utilizzato anche per il monitoraggio dello stato di conservazione delle strutture, prevedendo possibili danni e aiutando nella manutenzione.

Per quanto attiene ai social media e al web Open Pompei ha incentivato l'uso dei *social media* per diffondere informazioni sul sito archeologico e per coinvolgere il pubblico con contenuti interattivi. Sono stati organizzati eventi *online*, *webinar* e campagne di sensibilizzazione per avvicinare le persone al patrimonio archeologico. Queste tecnologie hanno trasformato

l'esperienza di Pompei, rendendola più accessibile e coinvolgente per i visitatori e apriro nuove opportunità di ricerca.

I risultati e l'impatto del progetto sono stati importanti: contribuendo alla valorizzazione del sito archeologico, al coinvolgimento del pubblico e al miglioramento della gestione del patrimonio culturale.

6. Conclusioni

In conclusione, in questo articolo abbiamo tentato di mostrare come la memoria collettiva possa svolgere un importante ruolo nel contrastare gli effetti nefasti di eventi catastrofici che investono un determinato territorio e quelli altrettanto dannosi legati ai rischi ambientali, economici e sociali legati alla perifericità. Parallelamente, il saggio ha tentato di evidenziare quanto importante sia la comunicazione nella definizione e configurazione positiva della memoria sociale intesa come forma di immunizzazione. I *media*, in particolare, nelle diverse possibili declinazioni che possiamo darne, risultano essere decisivi. Non soltanto come strumenti tecnologici in grado di veicolare informazione e forme di comunicazione sociale e culturale, come nel caso discusso dell'archeologia pubblica, ma anche come modelli paradigmatici di riferimento, come nel caso del modello *open source* applicato allo sviluppo di agrobiotecnologie sostenibili dal punto di vista sociale e ambientale.

Bibliografia

- Alexander, J. C. et al. (2004), *Cultural Trauma and Collective Identity*, California University Press, Berkeley.
- Anderson, C. (2006), *The Long Tail. How Endless Choice is Creating Unlimited Demand*, Random House Business, London.
- Bartlett, F. (1974), *La memoria, uno studio di psicologia sperimentale e sociale*, Franco Angeli, Milano.
- Berger, P. and Luckmann T. (1969), *La realtà come costruzione sociale*, Il mulino, Bologna.
- Clavandier, G. (2004), *La mort collective. Pour une sociologie des catastrophes*, CNRS Éditions, Paris.
- Cohen S. (1972), *Folk, Devils and Moral Panics*, Paladin, St. Albans.
- D'Ercole, R. et Dollfus, O. (1996), Mémoire des catastrophes et prévention des risques, *Natures Sciences Sociétés*, 4, pp. 381-391.
- De Martino, E. (2019), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- Edelman, G. (1992), *Sulla materia della mente*, Adelphi, Milano.
- Erikson, K. (1991), Notes on Trauma and Community, *American Imago*, Vol. 48, n° 4, pp. 455-472.
- Feenberg, A. (1999), *Questioning Technology*, Routledge, London-New York.
- Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Redwood.
- Giddens, A. (1991), *Modernity and Self Identity*, Polity Press, Cambridge.
- Gitelman, L. (2006), *Always Already New. Media, History and the Data of Culture*, MIT Press, Cambridge (Mass).
- Guzzi, D. (2004), Per una definizione di memoria pubblica. Halbwachs, Ricoeur, Assmann, Margalit, *Scienza & Politica*, 44/2011, pp. 27-39.
- Habermas, J. (2002), *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Bari.
- Halbwachs, M. (1925), *Les cadres sociaux de la mémoire*, Félix Alcan, Paris.
- Halbwachs, M. (1950), *La mémoire collective*, Albin Michel, Paris.
- Hoskins, A. (ed) (2018), *Media Pasts in Transition*, Routledge, London.

- Jedlowsky, P. (2018), La memoria pubblica: cos'è?. In M. Rampazi e A. L. Tota, *La memoria pubblica. Trauma culturale, nuovi confini e identità nazionali*, UTET, Torino, pp. XIII-XVIII.
- Kaspersky, T. (2012), Chernobyl's Aftermath in Political Symbols, Monuments and Rituals. Remembering the Disaster in Belarus, *Anthropology of East Europe Review*, pp. 82-99
- Lang, K. and Lang, G. E. (1989), Collective Memory and the News, *Communication*, 11, pp. 123-139.
- Lavabre, M. (1998), Maurice Halbwachs et la sociologie de la mémoire, *Raison présente*, n° 128, IV, p. 47-56.
- Le Goff, J. (1988), *Histoire et mémoire*, Gallimard, Paris.
- Luchetti, L. (2022), *Commemorare una strage. La memoria pubblica di Piazza Fontana, 12 dicembre 1969*, Franco Angeli, Milano.
- Maistrello, S. (2009), *Giornalismo e nuovi media. L'informazione al tempo del Citizen Journalism*, Apogeo, Milano.
- McCombs, M. E. and Shaw, D. L. (1972), The Agenda-Setting Function of Media, *Public Opinion Quarterly*, 36 (2), pp. 176-187.
- Meek, A. (2010), *Trauma and Media. Theories, Histories and Images*, Routledge, New York.
- Nicolosi, G. (2007), *Lost food. Cibo e comunicazione nella società ortoressica*, Editpress, Firenze.
- Nicolosi, G. (2012), Corpo, ambiente, tecnicità. Azione tecnica ed esperienza tra Ragni e Formiche, *Tecnoscienza Italian Journal of Science and Technology Studies*, vol. 3(1), 73-93.
- Nicolosi, G. (2018), Lampedusa, 3 October 2013: Anatomy of a social representation, *International Journal of Cultural Studies*, 21(5), 539-552.
- Nicolosi, G. (2023), Trauma culturale tra memoria e comunicazione nell'emergenza pandemica in Italia, *Società e Diritti*, Vol. 8, N° 16.
- Nicolosi, G. (2024), *Media e memoria. Lineamenti di un nuovo culto del digitale*, Editpress, Firenze.
- Pfister, Christian (2009), Learning from Nature-induced Disasters. Considerations from Historical Case Studies in Western Europe. In C. Mauch and C. Pfister (eds), *Natural disasters, cultural responses: case studies toward a global environmental history*, Lexicon Books, Lanham, pp. 17–40.

- Ruivenkamp, G. (2011), *Biotecnologie e sviluppo. Esperienze dal Sud del mondo*, Editpress, Firenze.
- Spinney, L. (2017), How Facebook, fake news and friends are warping your memory, *Nature* 543, pp.168–170.
- Squire, L. e Kandel, E. (2010), *Come funziona la memoria*, Bologna: Zanichelli.
- Van Dijk, J. (1999), *The Network Society. Social Aspects of New Media*, Sage: London.
- Volpe, G. (2020), *Archeologia pubblica. Metodi, tecniche, esperienze*, Carocci, Roma.
- Vygotskij, L. (2007), *Pensiero e linguaggio*, Giunti, Milano.
- Wynter, J. (1998), *Il lutto e la memoria. La grande guerra nella storia culturale europea*, Il Mulino, Bologna.
- Zelizer, B. (2010), Journalism Memory Work. In A. Erll e A. Nunning (eds.), *A Companion to Cultural Memory Studies*, De Gruyter, Berlin, pp. 379-387.
- Zerubavel, E. (2003), *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*, Chicago University Press, Chicago.

