GIULIA MARZIALI
ALDO BARATTA

Periferie diffuse. Una lettura urbano-transculturale di Vitaliano Trevisan

In

Rotte mediterranee. Migrazioni e ibridazioni nella Letteratura italiana, Atti del XXVII Congresso dell'ADI – Associazione degli Italianisti (Palermo, 12-14 settembre 2024),
a cura di A. Carta, M. Di Gesù, C. Natoli, A. Negri, G.M. Romano, L. Spalanca,
Roma, Adi editore, 2026

Panel «Contaminazioni urbano-transculturali nella narrativa italiana dalla seconda metà del Novecento a oggi»
a cura di G. Marziali, A. Baratta

Come citare:
https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/rotte-mediterranee
[data consultazione: gg/mm/aaaa]



Isbn: 9788894743449
Opera distribuita con licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale (CC BY 4.0)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

 © Adi editore 2026

GIULIA MARZIALI
ALDO BARATTA

Periferie diffuse. Una lettura urbano-transculturale di Vitaliano Trevisan

Il contributo propone una lettura transculturale dell'opera di Vitaliano Trevisan, mettendo in relazione l'evoluzione teorica del concetto di cultura – da Johann Gottfried Herder a Wolfgang Welsch – con le trasformazioni dello spazio urbano contemporaneo. La nozione di «transculturalità» viene applicata a quella di «periferia diffusa», interpretata come spazio ibrido e non gerarchico che riflette la dissoluzione dei confini identitari. Attraverso I quindicimila passi *si mostra come la narrazione di Trevisan traduca questa condizione in forma letteraria, intrecciando disgregazione urbana e crisi soggettiva. Ne emerge una ridefinizione del rapporto centro-periferia, in linea con una visione reticolare e dinamica della cultura contemporanea.*

1. Breve storia del concetto di transcultura

Il concetto di cultura ottiene una fisionomia paradigmatica a partire dagli studi di Johann Gottfried Herder (1744-1803) intorno al linguaggio e allo spirito nazionale. In *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791), Herder isola tre elementi nucleari della culturalità: un elemento unificatore, atto a sancire un'affinità di interessi tale da costituire una società; un elemento folkloristico, che consente un senso di appartenenza sulla base di un patrimonio nozionistico condiviso; un elemento separatore, attraverso il quale l'identità viene delineata rispetto a una frontiera con il diverso, con l'alterità. Nel primo caso, la cultura funge da proiezione della vita privata su quella pubblica, in modo tale da far riverberare ogni azione come espressione di una collettività e mai di un'individualità. Nel secondo, la culturalità agisce come manifestazione etnica: la cultura è sempre cultura di un popolo, di una specifica comunità situata e storicizzata come insieme di riti, tradizioni, credenze, tecniche, etc. Nell'ultimo caso – il più importante –, Herder evoca l'occorrenza di un'autonomia della cultura, di un contrassegno utile a cernere le singole culturalità; solo discernendo il "nostro" dal "loro" è possibile osservare cosa caratterizza davvero un popolo. È evidente come la filosofia di Herder derivi dagli umori nazionalistici e sovranisti tipici dell'Europa di quegli anni; la cultura è anche propaganda politica, affermazione di un potere statale univoco.

La storia socioculturale contemporanea ha prontamente contraddetto quanto teorizzato da Herder, confutando la pertinenza dei tre elementi congetturati in virtù di una netta incomplementarità strutturale nei confronti dell'esperienza. È stata soprattutto la componente separatista a non aver trovare riscontro negli eventi che si sono susseguiti: i confini, tanto politici quanto identitari, sono stati cancellati dalla permeazione causata dalle migrazioni e dalle comunicazioni immediate, in una cartografia rinnovata che prescinde dalle soglie geografiche delle nazioni.

Già Nietzsche aveva intrapreso un percorso teorico opposto a quello purista di Herder ipotizzando un «soggetto-moltitudine»,[1] un individuo composito ed eclettico «grato di ospitare […] non una sola anima immortale, ma molte anime mortali dentro di sé»;[2] il singolo io prolifera in un caleidoscopio di coscienze difformi, piuttosto che settare la propria essenza tramite l'esclusione di ciò che non lo afferisce. Nietzsche coglie le trasformazioni storicosociali dell'Europa protonovecentesca, preannunciando una mescolanza culturale abitabile soltanto da un cittadino sovranazionale e

[1] F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente. Juli 1882 bis Herbst 1885*, in Id., *Sämtliche Werke. Vol. 11*, Munich, Deutscher Taschenbuchverlag, 1980, 650.
[2] F. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches II*, in Id., *Sämtliche Werke. Vol. 2*, Munich, Deutscher Taschenbuchverlag, 1980, 386.

nomadico, da soggetti «Heimatlosen»[3] («senza Patria»), svincolati dalle loro origini – etniche, politiche, ambientali, etc.:

> Dietro a tutti i primi piani morali e politici […] si svolge un immenso "processo fisiologico" che va divenendo sempre più fluido, un processo di omogeneizzazione degli Europei, un loro crescente distacco dalle condizioni alle quali devono la loro origine razze vincolate dal punto di vista del clima e delle classi, una loro progressiva indipendenza da ogni "milieu determinato", che tenderebbe nel corso dei secoli a imprimersi con esigenze eguali nel corpo e nell'anima - la lenta ascesa, quindi, di un tipo umano essenzialmente sovranazionale e nomade, il quale, per esprimerci in termini fisiologici, possiede come sua esemplare caratteristica un "maximum" nell'arte e nella capacità d'adattamento.[4]

La dissoluzione delle nazioni verso una loro commistione feconda è il futuro dell'Europa, uno scenario politico nel quale viene invalidata ideologie quali il patriottismo o il nazionalismo – «Che valore potrebbe avere, ora che tutto punta a interessi più ampi e comuni, stimolare questi logori sentimenti egoistici?»[5] – a favore di una «dipendenza spirituale»[6] occasione di accrescimento culturale.

Anche Wittgenstein ha avuto modo di smentire quanto scritto da Herder, avanzando una definizione di cultura che anticipa ciò che in seguito sarebbe stato configurato come transculturalità. Secondo la sua disamina, l'omogeneità è una pretesa inconcludente allorché le sostanze culturali fermentano nella condivisione delle pratiche di vita, quindi nella pluralità di approcci al reale. L'obiettivo di Wittgenstein è una rivoluzione nella pragmatica dell'incontro con l'altro: la cultura si conforma non soltanto nell'accettazione del diverso, quanto innanzitutto nell'integrazione con quell'estraneità.

Quanto individuato da Nietzsche e progettato da Wittgenstein viene realizzato dai movimenti postcoloniali del Novecento, pionieri di quel sovvertimento epistemico che porterà alla fine del secolo a una piena ibridazione della culturalità. È in seno agli studi postcoloniali che il sociologo cubano Fernando Ortiz conia il lessema «transculturación» all'interno di *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar* (1940), studio che indaga la cultura afrocubana come campione del processo di selezione e rielaborazione culturale che un gruppo subordinato coniuga nei confronti del gruppo dominante. Dal neologismo è importante ricavare due lezioni: il superamento del concetto di «aculturación» – sua base lessicale – e della relativa visione colonialista e verticistica del contatto culturale, secondo la quale una cultura marginale può svilupparsi solo assimilando gli attributi della cultura politicamente legittimata; la carica dinamica insita nel suffisso *–ación*, che rimanda a una sinergia attiva di costante alterazione reciproca.

Il vocabolo «transculturación» viene ereditato e battezzato in indirizzo critico-teorico da Wolfgang Welsch, assurgendo simultaneamente a descrizione degli spazi socioculturali attuali e a normativa analitica per confrontarsi con quest'ultimi. La «transculturality», ricorrendo alla metafora di un disegno reticolare contigua al pensiero rizomatico,[7] concepisce una forma culturale che abbandona l'uniformità sclerotica intesa da Herder, ormai inammissibile nella miriade di differenze – etniche, sessuali, economiche, politiche, ambientali, etc. – contemporanee. Le culture, lungi dall'essere bolle

[3] F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* 377 (1882).
[4] F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse* 242 (1886).
[5] F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Anfang Januar 1889, 2. Teil: November 1887 bis Anfang Januar 1889*, in Id., *Sämtliche Werke. Vol. 13*, Munich, Deutscher Taschenbuchverlag, 1980, 92.
[6] *Ibidem*.
[7] Cfr. G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980.

impermeabili di identità, sono incroci aperti alla contaminazione, meccanismi mobili che intersecano stati multipli.

Secondo Welsch, la transculturalità è l'unico dispositivo ermeneutico consono alla condizione epistemica della società globalizzata, poiché evoluto rispetto ai due modelli utilizzati in precedenza: la multiculturalità e l'interculturalità sono entrambi insufficienti dal momento che confermano il paradigma herderiano, senza essere in grado di scavalcare la rappresentazione della cultura come sistema discreto. L'interculturalità, pur avallando la comprensione vicendevole tra le culturalità al fine di evitarne i conflitti, incappa nel cortocircuito radicale di immaginare le culture come fatti autosufficienti e isolanti. A sua volta la multiculturalità, circoscrivendo una convivenza – per quanto possibile pacifica – di entità culturali intrinsecamente dispari, inciampa nello stesso errore e promuove barriere tra le soggettività: è dal concepimento multiculturale della società che nasce il particolarismo nodale nelle esperienze di ghettizzazione e fondamentalismo. È allora il prefisso -trans a operare efficacemente come topografia dell'intersezione: dove -inter e -multi, sottintendendo una discrepanza insanabile, attestano una culturalità arretrata rispetto alle circostanze odierne, -trans presuppone una sospensione della dicotomia tra identità e alterità, ospita un *tertium quid* nel quale le istanze culturali si confondono, trasgrediscono i loro perimetri, si collocano in mezzo senza tendere ad alcuna estremità. La transcultura non si limita a puntualizzare l'interconnessione e la molteplicità delle culture, bensì sollecita al loro attraversamento. Il prefisso -trans vince l'impostazione fattualistica debito-credito di origine positivista, secondo la quale una cultura "inferiore" acquista a senso unico aspetti di quella "superiore": la dialettica dello scambio si fa confusa, impossibile da tradurre in termini economici e matematici. La transculturalità è la conseguenza genuina della complessità delle culture moderne, talmente concatenate da risultare indistinguibili, ben oltre l'osservanza declinata dall'interculturalità e la coesistenza declinata dalla multiculturalità; è solo in questo termine che viene reiterata la forza dinamica e metamorfica propria dell'originaria «transculturación» di Ortiz. In un cosmo transculturale «there is no longer anything absolutely foreign»[8] e «there is no longer anything exclusively 'own' either»:[9] la cultura è sempre in movimento, ignora le polarità e si compromette a ogni interazione, esiste solo "nell'oltre", "nell'al di là", come tramite.

In questo modo, la transculturalità funziona anche come amplificatore del particolare sull'universale: contingenze prima incidentali quali i diritti femminili o la missione ecologica diventano argomento comune, fuoriescono dal contesto nazionale e acquisiscono un respiro che permette loro di essere affrontati con una consapevolezza multiprospettica. Non si tratta solo, come accadeva nell'orizzonte teorico interculturale e multiculturale, di riconoscere e ossequiare le situazioni del proprio vicino, perché quelle situazioni riguardano oggi la totalità senza più alcun dislivello di attinenza.

Inoltre la transculturalità, grazie alla propria inclinazione interstiziale ed elastica, influenza non solo il piano macroculturale ma anche quello microculturale, determinando cioè anche la formazione dell'individuo oltre che quella della comunità. Per Welsch le «cross-cutting identities»[10] non sono più peculiarità di soggetti eccezionali, posture di rare coscienze illuminate, bensì la psicologia quotidiana di cittadini di una realtà sovranazionale esposti a traiettorie empiriche plurime. Pertanto la transculturalità deve coinvolgere anche l'interiorità come lavoro di coordinazione tra suggestioni culturali di diversa provenienza che confluiscono in una personalità proteiforme e flessibile, allergica

[8] W. WELSCH, *Transculturality - the Puzzling Form of Cultures Today*, in M. Featherstone, S. Lash (a cura di), *Spaces of Culture: City, Nation, World*, London, Sage, 1999, 194-213: 198.
[9] *Ibidem*.
[10] D. BELL, *The Winding Passage. Essays and Sociological Journeys 1960-1980*, Cambridge, Abt Books, 1980, 243.

ai pregiudizi. Emerge così anche una dimensione di responsabilità maggiore rispetto alla mera tolleranza interculturale e multiculturale: la transculturalità è l'educazione al grado di estraneità presente in ciascuno di noi, la piena ammissione della nostra natura eteroclita, dell'associazione tra la polifonia che musica allo stesso tempo il mondo esterno e l'io interno.

Un ultimo avviso che Welsch elargisce concerne l'eventuale omogeneizzazione culturale che il proposito aggregante della transculturalità finirebbe, paradossalmente, per avverare: se tutte le culture procedessero verso una commistione, la scomparsa delle proprietà rispettive convaliderebbe proprio quella cultura compatta e rigida che Herder pronosticava. Ciononostante, il compito di produttore di diversità dell'esercizio transculturale persiste giacché la mescidanza tra culture non avviene per sovrapposizione, ma per un intreccio ramificato che dà esiti di volta in volta inediti. La paura verso una civiltà planetaria uniformata è esattamente ciò che alimenta le narrazioni fondamentaliste, votate al mantenimento delle particolarità – etniche, religiose, politiche, economiche, etc. – attraverso una loro accentuazione aggressiva. La transculturalità non scongiura la resistenza all'omologazione globalista, potendo veicolare sia il cosmopolitismo che l'affiliazione locale, sia la pulsione al cambiamento che la fedeltà alle proprie origini; in quello spazio di tensione tra le culture ognuno è libero di formularsi in base ai propri desideri e alle proprie esigenze, senza dover temere una perdita della propria originarietà.

2. La «periferia diffusa» di Trevisan

La narrazione urbana, consolidatasi negli anni della globalizzazione e dell'estetica postmoderna, ha riservato, come noto, un'attenzione esclusiva ai luoghi di transito non relazionali e non identitari –l'autostrada, l'auto-grill, il centro commerciale, l'aeroporto, la stazione ferroviaria –, in quanto vettori semantici e punti di osservazione privilegiati per interpretare il presente. La città si rivela sempre più – per ricorrere alle parole di Gianfranco Rubino – un «apogeo del culturale, dell'umanizzato, dell'abitato, del costruito». L'immaginario del romanzo degli anni Zero e l'aggiornamento della rappresentazione letteraria della città hanno risentito in modo considerevole della mutazione antropologica e territoriale scaturita nel corso dell'ultimo secolo da un insieme di concause: l'emigrazione verso l'estero, i flussi migratori interni – dal Sud ai poli industriali settentrionali –, la speculazione edilizia degli anni Sessanta e la conseguente gentrificazione influenzata dal capitalismo occidentale, la recessione economica del 2007 e la pandemia Covid-19 del 2020. In linea con i processi menzionati, a partire dal primo decennio del XXI secolo, molte scritture hanno sentito l'urgenza di rivolgere l'attenzione e rinarrare il periurbano – «territorio fisico ma soprattutto mentale»[11] – influenzato sia dall'incontrollata attività industriale del Settentrione, sia dalla necessità di riscattare, attraverso una lettura inedita, la realtà febbricitante del Meridione. Soffermando lo sguardo sulla periurbanità – dimensione spaziale in cui confluiscono tensioni paesaggistiche e relazionali, proprietà artificiali e naturali – Mariavaleria Mininni, urbanista ed ecologa, puntualizza:

> Lo spazio periurbano è sempre esistito da quando esiste la città. La città ha sempre prodotto uno spazio intorno a sé, dove la comunità urbana si dava regole e giurisdizioni nate proprio dalla contrapposizione e alterità tra la città e la campagna. Una cospicua parte di umanità abita e lavora nel periurbano, lo attraversa e lo modifica incessantemente. Ma il periurbano rimane ancora uno

[11] M. MININNI, *Approssimazioni alla città. Urbano, rurale, ecologia*, Roma, Donzelli, 2013, 6. Nel saggio citato, sempre a p. 6, si legge: «il periurbano non è un paesaggio inedito ma, […], presenta "ordini spaziali inattesi", nel senso che la sua spazialità non è necessariamente voluta e pensata dagli attori che, in diversa maniera, hanno contribuito a produrlo».

> spazio senza autore […] Un territorio molto abitato e che si produce, si muove e si trasforma più di qualsiasi altra classe di *land use* nelle mappe di gran parte delle città del mondo in un processo che non tende ad arrestarsi ma che si sposta e si modifica continuamente.[12]

Il periurbano, permeato su un'idea diffranta, rizomatica, non-nucleare dello spazio, può essere intesa come un'applicazione della rivoluzione transculturale detonata nel corso del Novecento, come una concretizzazione dei suoi risvolti epistemici. Non esiste più un centro urbano fisso, monolitico e immobile, perfettamente frazionato dal circostante, come non esiste più quell'idea della cultura come bolla di cui si è scritto in precedenza. Le contaminazioni tra culture stimolate dalle migrazioni interne e esterne hanno intimamente alterato il volto delle città, sbrogliato il tessuto urbano in un intreccio sempre più variopinto, caleidoscopico. L'abbattimento dei confini culturali si traduce in un analogo abbattimento dei confini urbani, in una comune semiosi di intersezione orizzontale.

Le osservazioni esposte trovano applicazione nel romanzo *I quindicimila passi. Un resoconto* di Vitaliano Trevisan, edito da Einaudi nel 2002, volto a raccontare il tragitto pedonale dell'io-narrante Thomas Boschiero per le vie e luoghi della città «pattumiera»[13] di Vicenza. Qui, l'azione del camminare – che è par excellence una trans-azione, un'azione trasversale, una pratica di attraversamento e commistione – diventa una prerogativa indispensabile per creare un rapporto più consapevole con il reticolo urbano circostante, osservando da una prospettiva critica "altra" il diffondersi di scenari stranianti, spesso sfuggiti allo sguardo distratto e rapido di chi è solito percorrerli a bordo di un mezzo pubblico o privato. A tal proposito, come spiega lo studioso Mauro Varotto, l'autore vicentino, appartenente a una generazione di scrittori nati negli anni Sessanta nella stessa area geografica, dà prova di una prosa territoriale polisemantica nell'intento di mappare l'esperienza fattuale dell'abbandono declinata nelle forme di un paesaggio oltremodo respingente. Trevisan rientrerebbe dunque in quella categoria di

> narratori […] accomunati dal bisogno di confrontarsi con un territorio in mutazione, il Nord-est, e di mappare le turbolente trasformazioni […] Si tratta di luoghi fisici precisi, geograficamente riconoscibili e minuziosamente descritti, che tuttavia rimandano a una significazione più profonda […] assumendo il ruolo di manifestazione epifanica della schizofrenia interiore del protagonista e insieme della città postmoderna.[14]

Nella produzione di Trevisan, prima nel romanzo *I quindicimila passi* e poi nel saggio *Tristissimi giardini* (2010), emerge con forza il concetto di «periferia diffusa»[15] che allude alla periferia padana contemporanea caratterizzata da una natura dispersiva e frammentata, frutto del passaggio dal mondo agricolo a quello postindustriale; dove lo scrittore ha vissuto dalla nascita fino alla sua recente scomparsa. La nozione di "periferia diffusa" rivela quindi una «connotazione spregiativa che va al di là delle intenzioni dell'autore – come dichiara lo stesso Trevisan – che si tratti di periferia, e non di città, mi sembra evidente e nient'altro che logico; e che sia diffusa e continui a diffondersi, anche questo mi sembra evidente e non meno logico».[16] Concetto che prende però le distanza da quello di «città diffusa»,[17] poiché allude alla convulsa espansione dei tessuti extra-urbani ai danni del centro,

---

[12] Ivi, 13-16.
[13] V. TREVISAN, *I quindicimila passi. Un resoconto*, Torino, Einaudi, 2002, 81.
[14] M. VAROTTO, *Geografie dell'abbandono nella periferia diffusa: 'I quindicimila passi' di Vitaliano Trevisan* in *La geografia del racconto. Sguardi interdisciplinari sul paesaggio urbano nella narrativa contemporanea*, a cura di D. Papotti e F. Tomasi, Berna, Peter Lang, 2014, 113 e 116.
[15] V. TREVISAN, *Tristissimi giardini*, Roma-Bari, Laterza, 2010, 14.
[16] Ivi, 14-15.
[17] Ivi, 14.

ormai in crisi, inglobato e ridotto a una funzione esclusivamente simbolica. L'ampliamento della superficie, con un cospicuo aumento demografico, non si verifica più «intorno a qualcosa […] quanto piuttosto lungo qualcosa» comportando una saturazione della categoria stessa di centro, punto di riferimento ideale, strategico e non soggetto – per definizione – ad alcuna espansione. Il periurbano rivendica pertanto, in letteratura, spazio e legittimità ponendosi in aperto contrasto con la logica postindustriale insita nel «cosiddetto Nord-Est, affetto da pancreatite, [che] si auto-digerisce».[18] Emerge un processo equiparato al funzionamento di una «gigantesca betoniera»[19] che persiste nel tempo, in modo però altalenante, nella convinzione di una possibile e infinita edificabilità e parcellizzazione della «megalopoli padana». Queste considerazioni sono sintetizzate da un passaggio significativo de *I quindicimila passi*:

> In questo consiste la tua bella gestione del territorio: costruire fin che il territorio non finisce, fin che non c'è più spazio. Allora, quando il territorio è finito si lascia andare anche di far politica, chè, tanto, non c'è più scopo di farla perché non c'è più niente da costruire […] Il vostro razionalismo non è che un abborracciato pseudorazionalismo di provincia; il vostro postmoderno un appastellato postmoderno di provincia, e in definitiva tutta l'architettura vicentina non è che un'avvilente architettura di provincia, che ha perso per strada anche il minimo decoro di facciata […] Camminare per una qualsiasi di queste zone residenziali industriali e artigianali, significa infilarsi in una pattumiera urbanistico-architettonica in scala di uno a uno.[20]

Parallelamente all'innovativo e straniante racconto urbano*, I quindicimila passi* mostrano chiari riferimenti alla letteratura modernista. Come osserva Morena Marsilio, la trama del romanzo è evanescente, con eventi apparentemente insignificanti che prendono il sopravvento sulla narrazione stessa. La voce del protagonista, Thomas Boschiero, richiama modelli letterari come Thomas Bernhard e Samuel Beckett. Il tempo della storia si intreccia con il tempo del racconto, poiché la narrazione si sviluppa attraverso il percorso pedonale di Boschiero, il quale cammina per recarsi allo studio notarile, dove dovrà firmare i documenti che lo rendono unico erede del patrimonio familiare. Boschiero, tormentato dall'idea del suicidio, cammina ossessivamente, trovando nel movimento un modo per sopravvivere: «Sono ancora in vita solo perché mi sfinisco percorrendo a piedi in lungo e in largo il bosco di roveri […] distrutto dalle zone artigianali e residenziali».[21]

Il camminare diventa così l'occasione per l'io narrante di immergersi nelle proprie elucubrazioni mentali, scandite dal continuo ripetersi del verbo «pensavo» e dalla conta dei passi percorsi che scandiscono un ritmo ossessivo. Da casa sua alla questura, millecinquantatré. Da casa al tabaccaio, settecentonovantuno. Ma il numero dei passi all'andata e al ritorno non è mai uguale tranne in un solo caso: il percorso che lo porta dal notaio Strazzabosco, quindicimila passi. Attraverso i monologhi interiori del protagonista, la schizofrenia che pervade la sua esistenza emerge con forza, rivelando al contempo la disgregazione della città postmoderna che lo circonda.

Nell'opera di Trevisan – e non solo –, ciò a cui si assiste è la decostruzione del binomio centro-periferia, eco dei propositi teorici di stampo transculturale. Una nozione quale quella di «periferia diffusa»[22] o di «periferia interna»[23] scardina la logica gerarchica tra interno ed esterno, centro storico e periferia, quartiere borghese e quartiere proletario, dando vita a una riarticolazione degli spazi non

[18] Ivi, 19.
[19] *Ibidem.*
[20] V. TREVISAN, *I quindicimila passi. Un resoconto*, 81-82.
[21] Ivi, 25.
[22] TREVISAN, *Tristissimi giardini*…, 14.
[23] A. PETRILLO, *La periferia non è più quella di un tempo*, Roma, Bordeaux Edizioni, 2020, 11.

 © Adi editore 2026

oppositiva ma complementare. Dove la transculturalità presuppone una prospettiva orizzontale e paritaria del rapporto tra le culture, così prende forma anche la città odierna. Periferie interne, diffuse, nonluoghi, e così via, sono tutti spazi inediti che possono essere raggruppati all'interno del «terzo spazio»[24] per come lo intendeva Bhabha, vale a dire come un luogo alternativo rispetto ai binomi tradizionali ormai sclerotici, incapaci di rappresentare la fluidità ontologica del contemporaneo. Le città, venuta meno la perimetrazione rigida delle sue porzioni, può favorire l'integrazione tra culture diverse, l'incontro con l'Alterità.

[24] H.K. BHABHA, *Location of culture*, London, Routledge, 1994 (trad. it di A. Perri, *I luoghi della cultura*, Roma, Meltemi, 2001).