

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Il paese dove le galline beccano le stelle. Riflessioni antropologiche sul mondo alpino contemporaneo

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/63233> since

Publisher:

Priuli&Verluccha

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

COLLANA PARADIGMA
© 2009, Priuli & Verlucca, editori
Via Masero, 55 / 10010 Scarmagno (Torino) Italy
C.P. 269 / 10015 Ivrea (Torino) Italy
Telefono +39 0125 712266
Fax +39 0125 712807
E-mail info@priulieverlucca.com
www.priulieverlucca.com

I diritti di traduzione, riproduzione e adattamento
totale o parziale, e con qualsiasi mezzo,
sono riservati per tutti i Paesi

Stampato nel mese di ottobre 2009 da
G. CANALE & C. S.p.A. / Borgaro T.se (To)

ISBN 978-88-8068-459-6



**ERICH GIORDANO
LORENZO DELFINO**

ALTROVE

**LA MONTAGNA
DELL'IDENTITÀ E DELL'ALTERITÀ**

**CON UN SAGGIO DI ENRICO CAMANNI
E UN SAGGIO DI VALENTINA PORCELLANA**

PRIULI & VERLUCCA

SOMMARIO

ENRICO CAMANNI

7. IMMAGINE E PERCEZIONE DELLE ALPI

Un inquadramento storico

- 9. Le Alpi brutte e inutili
- 13. Le Alpi terra di rifugio
- 17. Le Alpi belle e desiderate
- 20. Valligiani orrendi e valligiani buoni
- 22. Cittadini in cerca del paradiso: il mito romantico
- 24. Montanari in cerca di riscatto: il mito urbano
- 27. La crisi dei miti
- 29. L'immagine contemporanea

VALENTINA PORCELLANA

35. IL PAESE DOVE LE GALLINE BECCANO LE STELLE

Riflessioni antropologiche sul mondo alpino contemporaneo

- 37. La costruzione dell'altro e dell'altrove
- 42. Antropologia della prossimità. Le Alpi: qui o altrove?
- 49. La messa in scena dell'altro e dell'altrove
- 53. Tribù alpine e villaggio globale

ERICH GIORDANO E LORENZO DELFINO

61. ALTROVE

La montagna dell'identità e dell'alterità

- 63. Al crepuscolo
- 66. Argonauti delle Alpi occidentali
- 71. Orizzonti perduti
- 74. Confini
- 78. Identità a norma di legge
- 82. Autori dell'Autentico
- 86. La Vera Montagna
- 94. Come una pertica sull'acqua?
- 100. Lei, noi: l'Altro

115. LE INTERVISTE

- 117. Presentazione
- 118. Donato Bergese
- 126. Luisa Pellegrino
- 133. Stefano Degioanni
- 140. Carlo Alberto e Liviana Solero
- 147. Ferruccio Fournier
- 153. Federica Beux
- 161. Gianni Castagneri
- 169. Claudio Tron
- 176. Werner Bätzing
- 183. Sergio e Anna Arneodo
- 190. Alberto Bertone
- 198. Giorgio Diritti
- 206. Matteo e Loredana Aimar
- 213. Marco Spataro
- 220. Don Luca Margaria
- 228. Mattia Colavita
- 235. Silvano Galfione
- 245. Roberto Canu

253. BIBLIOGRAFIA

IL PAESE DOVE LE GALLINE BECCANO LE STELLE
Riflessioni antropologiche sul mondo alpino contemporaneo

Valentina Porcellana

Il discorso sull'alterità e quello sull'altrove sono fortemente collegati: nessun gruppo umano è mai riuscito a pensare se stesso senza confrontarsi con qualcuno (l'alterità) che esiste al di fuori dei suoi confini (altrove). Dunque, affinché ci sia un «qui», ci deve essere un «altrove» e perché ci sia un «noi», deve esistere un «altro da noi».

Ogni società, per sopravvivere, definisce se stessa come la migliore, veicolando verso l'esterno, popolato da sconosciuti misteriosi e dunque minacciosi, le tensioni e le paure. Come scrive Claude Lévi-Strauss, «l'umanità cessa alle frontiere della tribù, del gruppo linguistico, talvolta persino del villaggio; a tal punto che molte popolazioni cosiddette primitive si autodesignano con un nome significativo, gli *nomini* (o talvolta – con maggior discrezione, diremmo – i *buoni*, gli *eccellenti*, i *completi*), sottintendendo così che le altre tribù, gli altri gruppi o villaggi non partecipino delle virtù – o magari della natura – umane, ma siano tutt'al più composti di *cattivi*, di *malvagi*, di *scimmie terrestri* o di *pidocchi*»¹.

La metafora zoologica è usata spesso per designare l'altro nelle sue caratteristiche più brutali. Oltre a negargli l'appartenenza al genere umano, l'altro è spesso descritto attraverso le sue presunte mancanze: «senza morale, senza religione, senza legge, senza scrittura, senza Stato, senza coscienza, senza ragione, senza arte, senza passato, senza avvenire»².

Gli osservatori occidentali non cacciano i «selvaggi» soltanto dallo spazio umanizzato, ma li confinano anche in un tempo senza storia. Si rifiutano di condividere la stessa natura umana e lo stesso tempo storico. Negando la co-temporalità, i «primitivi» devono essere studiati in quanto «relitti viventi» degli albori del genere umano, «meraviglie» sopravvissute al progresso e alla modernità.

Prima gli Indiani d'America, poi gli abitanti dei mari del Sud colpiscono l'immaginario delle *élites* che hanno la possibilità di viaggiare e di descrivere le incredibili scoperte di altri mondi e altre umanità. Chi può viaggiare appartiene a quelle classi privilegiate che detengono il potere, compreso quello della scrittura. Proprio attraverso le descrizioni, i resoconti, i diari viene costruito l'altro. Il «primitivo» inumano

è abbruttito dal suo stato di natura. La paura dell'ignoto, che accompagna il desiderio di conoscenza, spinge a considerare l'altro come nemico. A questo si aggiunge l'interesse nel classificarlo «diverso» per poter avere un alibi alla sua sottomissione o uccisione.

Soltanto in seguito, studiato, soggiogato e reso inoffensivo, gli si concede il riconoscimento di «buon selvaggio», sano e felice, nutrito da quella stessa natura, divenuta a sua volta madre benigna.

A partire dal XVIII secolo, i primi viaggiatori svizzeri, francesi e inglesi scoprono le Alpi e i suoi abitanti: il *buon montanaro* è l'equivalente europeo del *buon selvaggio*.

L'antropologo Mondher Kilani sottolinea come, dalla fine del Settecento fino alla prima metà del Novecento, si siano alternate, nell'immaginario e nelle scienze, le figure del «buon montanaro» e del «cattivo montanaro». Tra il 1850 e il 1950 si determina una profonda separazione: «Mentre l'abitante della pianura diviene l'esempio del buon cittadino e il modello da seguire, l'abitante della montagna appare ormai in tutta la sua selvatichezza e in tutta la sua arretratezza»³.

Agli abitanti della montagna, dunque, viene applicata quella strategia di rimozione che li definisce, similmente agli altri «primitivi» abitanti terre remote, «senza morale, senza religione, senza legge, senza scrittura, senza Stato, senza coscienza, senza ragione, senza arte, senza passato, senza avvenire».

La realtà sociale e culturale delle popolazioni alpine viene descritta da diversi osservatori come una forma di vita primitiva, come sopravvivenza di realtà sociali elementari. Ciò vale a diffondere tra le *élites* urbane europee, compreso il mondo accademico, lo stereotipo di una società arretrata, sia economicamente sia culturalmente, e di una condizione umana miserabile.

Un aneddoto che mi è stato raccontato illustra lo «scontro di immaginari» sulla montagna. Durante il periodo fascista le maestre erano chiamate in città per le esercitazioni. Una giovane valdostana che insegnava nella scuola di Chamois, paese a 1815 metri di quota in una vasta conca della Valtournenche, si ritrova all'adunata senza avere alcuna nozione su ciò che deve fare. L'istruttore, seccato, le chiede da dove arrivi, da quale valle sperduta tra le montagne, in cui evidentemente non si hanno notizie della vita nazionale. La maestra, senza scomporsi,

risponde: «Vengo dal paese dove le galline beccano le stelle!». Alle allusioni basate su uno stereotipo che legava la montagna a isolamento e arretratezza, la donna risponde giocando ad armi pari, utilizzando le immagini poetiche di cui si erano ammantate le Alpi.

Numerosi furono i pittori, soprattutto inglesi, che intorno alla metà del Settecento viaggiarono nella regione alpina e ne ritrassero i caratteri naturali possenti. Nello stesso periodo si moltiplicarono e si diffusero in tutta Europa le guide di viaggio nelle Alpi, spesso illustrate, le descrizioni, i diari, le raccolte di vedute pittoresche. Nel XX secolo, le cartoline e i cartelloni turistici rinforzarono gli stereotipi di una bellezza alpina purificatrice, riducendo spesso gli abitanti a figure aneddotiche.

La montagna viene ridisegnata nel corso del tempo, così come le isole dei mari del sud e i paesaggi esotici: da luogo di esplorazione per pochi impavidi avventurieri diventa «paradiso terrestre» per molti turisti in fuga dalla città, desiderosi di ritrovare una presunta «natura incontaminata». Diventa luogo di rifugio dalla civiltà industriale, l'isola che non c'è in cui travestirsi con abiti diversi da quelli cittadini, in cui fingersi contadini o pastori, in cui mangiare cibi «genuini» come quelli «di una volta».

Gisèle Pannatier, dialettologa *patoisante* della Svizzera romanda, critica la visione esterna e riduttrice della montagna, fatta di alte cime innevate, stelle alpine e genziane, di piccole costruzioni in legno e pietra, pastori e vacche, silenzio, semplicità, natura: «Dall'interno, ciò che noi intendiamo per *montagna* non comprende affatto le vaste distese di roccia e di ghiaccio riservate all'alpinismo né la collezione di *immagini di Épinal* dedicate alla vita alpina. Al contrario, la montagna si presenta dinamica, un equilibrio da conquistare grazie all'integrazione, complessa e costantemente rinnovata, dell'uomo e di un ambiente così particolare»⁴.

La montagna, in effetti, di incontaminato ha ben poco; anzi, proprio oggi che mancano i «giardinieri delle vette», gli uomini che sapevano accudirla, si legge il suo degrado. Per secoli le regole di un ambiente difficile come quello alpino hanno richiesto all'uomo risposte adattive specifiche: per sopravvivere in montagna le comunità hanno adottato strategie produttive miste, in cui coltivazione e pastorizia hanno

consentito un utilizzo efficace delle risorse disponibili: «Avevo notato – scrive Marco Aime – che nelle parole della gente della Chalancho lo spazio veniva diviso in cerchi concentrici. C'erano le case, la borgata, il mondo umano, dove l'uomo esercitava il pieno controllo sulla natura, era stato il suo lavoro a rendere vivibile quell'angolo di montagna. La cultura lo aveva umanizzato e addomesticato. Tutto era sicuro o comunque poteva essere compreso». Il bosco faceva da zona di transizione tra l'interno e l'esterno, il domestico e il selvatico: «Lì l'uomo aveva lasciato la sua traccia, il bosco non era più uno spazio selvatico, andava curato, pulito, i castagni, se non si innestano, danno pochi frutti e piccoli, ma non era come negli orti vicini alle case. Lì il segno dell'uomo era visibile, netto, nel bosco meno, la sua presenza era più discreta, silenziosa».

L'uomo, dunque, sa come accostarsi alla natura, come trarne vantaggio, ma sa anche che deve temerla: «Poi, oltre il bosco, la montagna, quella *mountainbo traditouro*, come la chiamavano qui, un mondo selvatico, dove la natura era sovrana e l'uomo solamente un ospite, neppure sempre desiderato. Più ci si allontanava dal paese e più si era esposti, la difesa offerta dalle mura di casa, dalla comunità degli abitanti, si faceva sempre più vana. Altre forze comandavano in quell'ambiente, ed era difficile combatterle»⁵.

La natura – amica/nemica, madre/matrigna – consentiva un'agricoltura di sussistenza, la raccolta dei frutti, l'allevamento degli animali, ma imponeva fatiche e privazioni. Dunque si partiva, lungo traiettorie che portavano uomini, donne e bambini a comporre reti lunghe di migrazioni, dapprima stagionali e temporanee, poi sempre più definitive. Paola Corti parla di «sedimentata vocazione migratoria» a proposito della mobilità alpina: per secoli dalla montagna si partiva per integrare con gli introiti delle attività più diverse i bilanci delle economie locali⁶. L'alfabetizzazione era estesa, i contatti transalpini frequenti, i mercati aperti. Nonostante questo movimento continuo, si impone un'altra immagine della montagna, improntata alla staticità.

Chi intraprende per primo un viaggio nelle Alpi, che appartenga alla ricca borghesia urbana o all'antica nobiltà, si accosta alla cultura indigena con fare esplorativo e indagatore, meravigliato e incuriosito da un mondo che appare isolato nello spazio e immobile nel tempo.

Soprattutto se il viaggio è stato avventuroso, chi lo ha intrapreso si sente in dovere di dimostrare, attraverso il racconto, la narrazione scritta, le immagini, ciò che ha visto e di «esserci stato davvero». La costruzione dell'altro avviene dunque in funzione di chi scrive⁷ e di chi ha il potere di scrivere la storia di entrambi: «La scrittura, che presuppone di trarre origine da ciò che descrive e aspira alla trasparenza, permette al viaggiatore del sedicesimo secolo, come all'etnografo del ventesimo, di proporsi come l'umanità di riferimento, quella che detiene il potere di nominare le altre umanità o le altre società, e di assegnare loro un posto nella diversità delle culture»⁸. Come scrive Michel de Certeau per le Americhe, la scrittura diventa conquistatrice e «userà il Nuovo Mondo come una pagina bianca (selvaggia) dove scrivere il valore occidentale; trasforma lo spazio dell'altro in un campo di espansione per un sistema di produzione»⁹. Il potere della scrittura non sta solo nel «sapere dire ciò che l'altro tace»¹⁰, ma anche nel volerlo dire, cioè nella scelta politica di svelare qualcosa dell'altro, senza averne negoziato in alcun modo il significato.

Ieri come oggi il gusto per i racconti di viaggio «traduce l'infatuazione del grande pubblico per la vecchia visione esotica degli altri», così come il turismo di massa «corrisponde assai spesso a sogni di evasione piuttosto che ad un tentativo di conoscenza» dell'altro e dell'altrove¹¹.

La pianura industrializzata ha avuto più forza della montagna rurale e ha scritto una storia in cui esiste un luogo felice in cui rifugiarsi da tutto ciò che spaventa e contamina. Purtroppo oggi, il silenzio della montagna più che di pace risuona di abbandono: «Silenzio, solo silenzio. Ma non è un silenzio di pace, pausa che prelude a nuova vita, è silenzio di morte. Che soffia attraverso i primi tetti crollati, le gerle spezzate e rinsecchite come scheletri antichi, le gabbie aperte, il fieno secco»¹².

In ogni caso, che sia raffigurato come buono o cattivo, l'altro è marcato dal giudizio di colui che si arroga il diritto di sentenza. In una sorta di etnocentrismo alla rovescia, l'altro, anche quando riconosciuto «buono», è giudicato e imprigionato in un nuovo stereotipo. Come scrive Marco Aime «Quando si vuole troppo valorizzare la cultura degli altri si finisce per *creare l'altro* appiccicandogli addosso l'etichetta che vogliamo»¹³.

Inoltre, ciò che spesso succede, prima di qualsiasi forma di ribellione, è che l'immagine imposta dall'esterno scavi profondamente e penetri a tal punto da plasmare l'identità degli individui e delle collettività e che le rivendicazioni si formino a partire da quell'immagine imposta. Si lotta dunque per un'identità ritenuta autentica, che invece è frutto di una costruzione esterna introiettata. Queste immagini discordanti del mondo alpino – terribile e sublime, buono e cattivo, immobile e dinamico – costruite da osservatori esterni, sono state nel tempo interiorizzate dagli abitanti diventando autorappresentazioni con conseguenze di varia portata sia a livello identitario sia a livello di sviluppo del territorio.

ANTROPOLOGIA DELLA PROSSIMITÀ. LE ALPI: QUI O ALTROVE?

Bisogna attendere la seconda metà del Novecento per trovare i primi studi etnografici, scientificamente fondati, dedicati al mondo alpino che mettono in relazione i fattori tradizionali con le dinamiche del cambiamento¹⁴. I primi tentativi di descrizione antropologica presentano, però, le Alpi ancora come «marginali rispetto al resto della società europea e caratterizzate da tratti ritenuti «primitivi». Le Alpi apparivano allo stesso tempo vicine e remote, e questa ambigua collocazione spiega perché l'antropologia alpina si sia di conseguenza trovata sin dai suoi inizi sospesa tra esotismo e domesticità»¹⁵.

Anche l'etnologo si configura – così come i suoi predecessori intellettuali viaggiatori – come colui che detiene il potere della parola e della scrittura della storia. Non per demonizzare la scrittura, senza la quale l'antropologo stesso non potrebbe comunicare ciò che ha vissuto sul campo, ma è necessario ricordare che «La scrittura fa in modo che quella stessa esperienza divenga un patrimonio di conoscenze a disposizione di un pubblico, un sapere che cresce e che si accumula, un corpus testuale sul quale poter riflettere»¹⁶. Il fatto che ciò che è scritto diventi patrimonio condiviso e che i dati emersi dall'osservazione possano, una volta reinseriti nel circuito del sapere, produrre nuovo significato, mette l'accento sulle responsabilità dell'autore.

Inoltre, la questione del «dove» collocare le Alpi è interessante per definire l'oggetto di studio dell'antropologo: se la montagna è ritenuta

un «altrove esotico», si crea quella giusta distanza ritenuta fondamentale per il distacco-spaesamento dall'oggetto; ma se essa invece è considerata come un «qui», l'antropologia che ne deriva si caratterizza come domestica e per questo è guardata con sufficienza dal mondo scientifico. Come scrive Mondher Kilani, «la pratica dell'antropologia, in effetti, per lungo tempo non è stata concepibile se non a partire dallo sguardo esterno che il ricercatore rivolgeva alla cultura che cercava di decifrare. Lo sguardo esterno era considerato come garanzia di una certa obiettività, perché si pensava che il rivolgersi verso l'altro offrisse maggiori possibilità di liberarsi dei pregiudizi e di uscire dal proprio universo mentale per aprirsi ai più vari universi culturali»¹⁷.

Se è difficile parlare antropologicamente delle Alpi è perché esse restano in bilico tra il vicino e il lontano, tra il qui e l'altrove. Se per l'altrove l'antropologia ha costruito strumenti efficaci di analisi, per il qui pare ancora, in qualche misura, in difficoltà teorica e metodologica. Un'ulteriore difficoltà emerge se cerchiamo di limitare le Alpi in un ambito locale: ci accorgiamo che non è sufficiente e che i limiti di un approccio di questo tipo hanno fin troppo a lungo nuociuto non solo alla comprensione del complesso mondo alpino, ma anche al suo riconoscimento di produttore di innovazioni nel panorama globale.

Pier Paolo Viazzo, che ha condotto le sue ricerche nell'area alpina dell'alta Valsesia, in Piemonte, a un centinaio di chilometri da «casa», dubita del fatto che le Alpi possano essere terreno di domesticità per un antropologo che non è nato nelle valli. Come può essere, infatti, ritenuta «casa propria» un luogo in cui si è considerati estranei e in cui servono anni per tessere una discreta rete di relazioni? «Mi sono trovato nella necessità quasi di difendermi – scrive Viazzo –, di dover spiegare perché un vercellese, uno che era nato e cresciuto in pianura, aveva avuto l'idea di salire in montagna per fare delle ricerche antropologiche anziché andarsene in Africa o in America Latina, oppure, se ci teneva tanto a studiare un pezzetto di società occidentale, starsene a casa propria»¹⁸.

C'è dunque un confine, invisibile ma netto, che separa la gente di montagna da quella di pianura (anche se in realtà i confini interni, che separano *plaine* e *montagne*, alta e bassa valle, *indritto* e *inverso*, sono complessi e articolati).

Anche Marco Aime racconta il suo arrivo «sul campo», in val Grana, nella frazione dei suoi nonni, dove la gente l'ha visto crescere. Alla fine degli anni Ottanta, il giovane torinese, studente universitario e operaio della grande città, decide di dedicare la sua tesi all'immaginario alpino. Sceglie di trascorrere un anno nella vecchia casa dei suoi a Cialancia, frazione di Pradleves a poco più di mille metri di quota: «Ci ero venuto per fare una ricerca, qui alla Chalanch, in questa borgata di pietra appesa ai pendii ruvidi della val Grana. Ci ero venuto perché qui i miei avevano una baita e conoscevano la gente del posto. Avevo deciso di fare la tesi sui racconti di masche, le streghe, e pensavo di intervistare quei montanari che conoscevo bene, da anni. All'inizio, fu meno facile del previsto. Mi conoscevano, è vero, avevano piacere a parlare con me, ma quando iniziavo a parlare di *quelle faccende*, tutto cambiava. Va bene parlare di montagna, della terra, della guerra, ma *quelle cose lì*, le streghe, erano cose private, cose loro. Di colpo ritornavo a essere il cittadino che vuole sapere di tradizioni andate, magari per poi ridicolizzarle, chissà»¹⁹.

Come fare, dunque, per superare la diffidenza reciproca? Le risposte sono tutte all'interno dei tempi lunghi dell'incontro: la pazienza per i silenzi e le attese, l'attenzione e il rispetto profondo per l'altro, la curiosità del conoscere. Così, col tempo, si conquista la fiducia, la stima, l'amicizia e si crea quell'empatia senza la quale non si può sperare di studiare l'uomo (e dunque gli altri e dunque noi stessi).

Può succedere che all'interno della propria cultura, scoprendo l'alterità rappresentata da colui che pensava suo simile, l'antropologo comprenda la complessità della società. Non è dunque la distanza geografica a determinare il confine tra «sguardo da vicino» e «sguardo da lontano», ma l'identità culturale di osservatore e osservato²⁰. «Ho sempre amato la montagna – scrive ancora Marco Aime – ma condividere per un po' la vita di questi montanari, che percorrevano infinite volte quei sentieri tra i castagni della val Grana, mi dava una strana sensazione. Non so se fosse una cosa tipo ricerca delle radici (non ci ho mai creduto molto), o se si trattasse solamente di una temporanea fuga dall'esistenza cittadina»²¹.

È importante ripercorrere alcune tappe del pensiero antropologico applicato alle Alpi, perché se esiste l'idea di alterità, oltre che di altro-

ve, è in relazione a uno sguardo esterno che crea delle categorie. Lo sguardo scientifico ha in parte costruito le Alpi e i suoi abitanti.

Il cosiddetto paradigma revisionista che libera le Alpi dall'etichetta di museo ergologico, isolato e immobile dal punto di vista economico, sociale e culturale, inizia a produrre i suoi frutti in ambito antropologico soprattutto a partire dagli anni Ottanta del Novecento. Nel 1989 Pier Paolo Viazzo pubblica *Upland communities. Environment, population and social structure in the Alps since the sixteenth century* per la Cambridge University Press, tradotto l'anno successivo in italiano con il titolo *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo ad oggi*. Il volume, diventato un caposaldo degli studi di antropologia alpina e di demografia storica, è riconosciuto come una sorta di manifesto del paradigma revisionista, che mette in discussione l'immagine delle società alpine come isolate, arretrate e analfabete.

Già tra gli anni Sessanta e Settanta alcuni studiosi sociali avevano intrapreso pionieristiche ricerche in area alpina. Nel 1959 Robert Burns Jr. pubblica il suo primo saggio su Saint-Véran²²; all'inizio degli anni Sessanta Eric Wolf è impegnato nella val di Non in una ricerca con John Cole che verrà pubblicata nel 1974²³. L'indagine, incentrata sui villaggi di Tret e St. Felix, è oggi considerata un classico dell'antropologia alpina, anche per la lettura che gli autori fanno del concetto di comunità, aperto e modellato da forze esterne. Come scrive Giovanni Kezich: «Non è una presunta cultura alpina come dato unitario ad interessare in questa fase gli antropologi, ma è semmai proprio l'opposto, ovvero la capacità di un medesimo ambiente, in determinate circostanze storiche, di dare albergo a culture diverse – a lingue, tradizioni giuridiche, talora religioni diverse – che ce ne restituiscono immagini antropizzate anche ampiamente diversificate»²⁴.

Nel 1974 John Friedl dà alle stampe il suo studio su Kippel (*Kippel: a Changing Village in the Alps*), mentre nel 1975 l'università di Berkeley pubblica la monografia di Daniela Weinberg sul villaggio svizzero di Bruson (*Peasant Wisdom. Cultural adaptation in a Swiss Village*)²⁵.

Gli anni Ottanta si aprono con la pubblicazione della monografia di Paolo Sibilla sulla comunità walser di Rimella (*Una comunità walser delle Alpi. Strutture tradizionali e processi culturali*, 1980). Nello stesso anno Giuliana Sellan dà alle stampe un volume dedicato alla figura femminile,

tema ancora quasi del tutto inesplorato: *Donne nubili e donne sposate. Condizione e ruolo della donna in una comunità di lingua tedesca del Trentino*.

Nel 1981 Robert Netting pubblica per la Cambridge University Press *Balancing on Alp. Ecological change and continuity in a Swiss mountain community*²⁶. Come scrive Pier Paolo Viazzo, il volume «lasciava intravedere un'inattesa tendenza dei sistemi demografici alpini a mantenersi in equilibrio a livelli di bassa pressione, senza dar luogo a forti eccedenze di natalità e calibrando finemente la popolazione alle risorse»²⁷. Una vera e propria scoperta, dunque, che rivalutava le strategie demografiche alpine fino ad allora considerate «primitive». Anche dal punto di vista metodologico, l'approccio di Netting, che univa etnografia a ricerche d'archivio e utilizzava gli strumenti della demografia storica, dava inizio a un nuovo modo di guardare alle Alpi da parte degli antropologi.

Nel 1984 appare il volume di Adriana Destro *L'ultima generazione. Confini materiali e simbolici di una comunità delle Alpi Marittime*, incentrato su Festiona, nella valle cuneese della Stura di Demonte, mentre nel 1987 l'University of Toronto Press pubblica *A negotiated world. Three centuries of change in a France Alpine community* di Harriet Rosenberg, allieva di Wolf, che ricostruisce la storia del villaggio delfinato di Abriès²⁸.

La fine degli anni Ottanta, con la pubblicazione di *Comunità alpine* di Viazzo, segna, come detto, una sorta di spartiacque che dà nuovo vigore agli studi sociali in area alpina. Come egli stesso scrive: «Il libro che ne era venuto fuori, nel 1989, faceva il bilancio di una stagione di studi antropologici e storici inconsuetamente intensa e fruttuosa che aveva imposto una profonda revisione dell'immagine canonica della società alpina. Questi studi avevano infatti rivelato che le popolazioni montane riuscivano molto spesso a mantenere un sorprendente equilibrio con le risorse locali, che l'emigrazione non era dunque una fuga disordinata dalla miseria e dal sovrappopolamento, e che le comunità alpine erano state assai meno chiuse e isolate (economicamente e culturalmente) di quanto si fosse in precedenza supposto»²⁹.

Nell'ultimo ventennio, a partire dalla Convenzione delle Alpi, firmata a Salisburgo nel novembre del 1991³⁰, la regione alpina ha visto riconosciuta la sua centralità nel panorama europeo (anche se a metà degli anni Novanta Giovanni Kezich parlava ancora di Alpi come «periferia impervia della società europea» e «soffitta d'Europa»). La nuo-

va attenzione alla montagna ha concorso a moltiplicare i contributi scientifici ad essa dedicati. Tra questi, mi limito a ricordare i contributi appartenenti a quella che si potrebbe definire la «scuola torinese». Nel 1995 Paolo Sibilla pubblica il primo volume dedicato alla comunità valdostana di La Thuile (*La Thuile. Vita e cultura in una comunità valdostana*), al quale segue nel 2004 il secondo volume *La Thuile in Valle d'Aosta. Una comunità alpina fra tradizione e modernità*. I due saggi sono frutto di un'accurata indagine di documentazione archivistica e fonti orali che si è svolta, con tempi e modalità diverse, a partire dal 1967. La storia di La Thuile, ripercorsa dal XVII secolo ad oggi, si inserisce nella macro-storia dell'area alpina occidentale, risultando essere un caso emblematico per i mutamenti economici e socioculturali avvenuti. La prospettiva diacronica e gli apporti multidisciplinari (antropologici, storici, sociologici, economici) hanno permesso di ottenere un quadro completo della comunità locale inserita in un ampio sistema di relazioni aperto verso l'esterno e al cambiamento. Secondo l'analisi di Sibilla, tre momenti socioeconomici caratterizzano la storia di La Thuile: un primo periodo in cui prevale l'attività agropastorale, un secondo contrassegnato dall'attività mineraria, un terzo caratterizzato dall'iniziativa turistica legata al terziario avanzato. Le diverse fasi produttive modificano gli equilibri sociali e il rapporto uomo/territorio. Inoltre La Thuile, una decina di frazioni sull'antica via che porta al valico del Piccolo San Bernardo, per la sua posizione geografica è un territorio di confine. La storia del valico è la storia delle migrazioni e dei transiti, dei lavori stagionali, dei pellegrinaggi, delle guerre, delle relazioni più che della separazione tra genti di montagna.

Un altro contributo di ricercatori torinesi appare nel 2001 quando Marco Aime, Adriano Favole e Pier Paolo Viazzo pubblicano i risultati di una ricerca condotta a Roaschia, in valle Gesso. Il volume è intitolato *Sapersi muovere. I pastori transumanti di Roaschia*. Gli autori, impegnati in un lungo lavoro di ricerca multisituata, superano l'approccio dei classici studi di comunità per ricostruire gli spostamenti stagionali delle famiglie di pastori transumanti fino alle colline del Monferrato, ricomponendo la fitta rete di contatti intessuta all'interno e all'esterno del paese. Lo studio mette in evidenza come il termine *comunità* debba essere letto nelle sue complesse articolazioni e non nei termini pro-

posti nel 1955 da Robert Redfield che l'aveva definita come compatta, omogenea, di piccole dimensioni e autosufficiente.

Oggi l'attenzione degli antropologi dovrebbe essere rivolta, secondo le parole di Viazzo, a «correggere la tendenza a concepire la società alpina come una semplice sommatoria di comunità di villaggio, sia pure diverse tra loro». Dalla ricerca di comunità, che in qualche modo riproponeva l'idea di un modello sociale chiuso e autoregolato, si è passati quindi all'analisi del *network*, della rete di contatti, dei reticoli sociali intessuti, anche a lungo raggio, dagli abitanti della montagna.

In anni ancora più recenti, alcuni saggi hanno messo in luce aspetti problematici legati a temi dell'antropologia politica e della contemporaneità, dalla rivendicazione identitaria, al localismo, all'etnicizzazione.

Cito tra tutti il volume di Annibale Salsa *Il tramonto delle identità tradizionali. Spaesamento e disagio esistenziale nelle Alpi* (2007) e il mio *In nome della lingua. Antropologia di una minoranza* (2007), dedicato alla costruzione identitaria della minoranza linguistica francoprovenzale del Piemonte.

Oggi l'antropologia si interessa della montagna così come di qualsiasi luogo in cui è necessario interpretare il cambiamento e la trasformazione; non perché sia luogo del residuale, ma perché più di altri mette in scena la «tradizione». Per comprendere la complessa realtà socioculturale delle comunità alpine è necessario saper vedere oltre quella «calma apparente» di cui sembrano circondate. Superando questo stereotipo di quiete e immobilità, si rintracciano le regole tacite e le consuetudini della vita in quota.

Il ricorso all'etnicità, all'identità, al particolarismo linguistico può essere letto come parte di un progetto, più o meno consapevole, di rivendicazione da parte di gruppi abitanti le Alpi. L'uso strumentale dell'etnicità si può spiegare come un dispositivo culturale complesso messo in atto in risposta a una privazione sia sul piano materiale sia su quello simbolico. C'è dunque da chiedersi se sia stata la modernità, con le sue minacce di omologazione, ad aver scatenato una reazione vissuta come difesa delle tradizioni linguistiche e culturali, oppure se questa sia la risposta di una periferia che versa in una situazione di crisi economica e partecipativa alla vita politica. A partire dagli anni Novanta, sulla scia dei timori legati alla globalizzazione, si è registrato un ripiegamento su se stesse delle comunità locali; ciò ha portato

alla nascita di localismi più o meno esasperati e alla rivendicazione, a livello internazionale e nazionale, delle specificità culturali. Nella maggior parte di queste rivendicazioni, la componente territoriale è ancora molto forte e porta con sé profonde valenze simboliche.

LA MESSA IN SCENA DELL'ALTRO E DELL'ALTROVE

Dall'analisi delle collezioni etnografiche censite in occasione di una recente mappatura dei musei demologici esistenti nei comuni di minoranza linguistica dell'arco alpino occidentale, emerge un'immagine stereotipata del mondo alpino, ancorata al solo passato agropastorale³¹.

La maggior parte dei 129 musei rilevati e schedati nelle valli occitane, francoprovenzali e walser ha scelto di raccontare oggetti, attività e modelli culturali legati al mondo rurale, spesso obliterando gli elementi di mobilità, dinamismo, complessità che pure hanno caratterizzato profondamente le società alpine.

In realtà, al di là di questa apparente omogeneità, si intravedono nei musei diversi livelli di elaborazione dei contenuti, di conoscenza degli oggetti e di capacità di metterli in relazione con il contesto. In molte esperienze di museografia etnografica «La contestualizzazione è di raggio assai breve sia in termini spaziali che temporali, il localismo definisce l'orizzonte del contesto considerato e taglia le gambe ad ogni eventuale tentativo di comparazione di più ampia portata»³². Questo dipende, in primo luogo, dai promotori dell'iniziativa museale. Se, da una parte, cresce il numero degli enti pubblici che si impegnano in progetti culturali di questo tipo, dall'altra sono ancora prevalenti le iniziative spontanee e volontaristiche di collezionisti privati, veri e propri testimoni della memoria. Si potrebbe parlare di «museologia dei poeti»: molti musei etnografici, infatti, prediligono l'aspetto espressivo, rispetto a quello logico. Come ci ricorda Alberto Mario Cirese: «dietro a una poesia c'è un poeta o poesia non è. Dietro a una costruzione logica c'è un collettivo»³³.

E se l'Italia è davvero terra di santi, navigatori e poeti, molti di questi abitano le Alpi e si esprimono attraverso il linguaggio emotivo dell'esposizione di oggetti. Al linguaggio poetico ben si confanno temi intimistici, legati alle memorie, alla nostalgia, agli affetti. Ed è infatti

ciò che prevale nel tipo di museo di cui stiamo parlando. Il poeta accompagna volentieri il visitatore lungo le intime strade del ricordo e riesce a emozionare. L'atmosfera che nasceva di fronte a un pubblico durante le veglie è in parte recuperata nei percorsi guidati da questi «vecchi saggi» tra gli oggetti esposti. Le azioni pubbliche di narrare e spiegare contengono una forte responsabilità sociale e un risvolto educativo nella trasmissione di saperi tra generazioni diverse, tra esperti e iniziandi.

Spesso, però, il poeta è anche costruttore creativo che sa smontare e rimontare meccanismi e oggetti. Il poeta si fa dunque tecnologo e il museo può aspirare a diventare «centro di inculturazione tecnologica moderna perché contiene lì, incorporata in oggetti o in oggetti-modelli usabili, smontabili, da rompere, la logica del progettare»³⁴. Ricercare e collezionare, selezionare e definire una serie sono le operazioni di chi compone il museo: la connessione di queste fasi è un atto creativo e performativo. In questo modo il museo con ciò che contiene diventa un essenziale anello di congiunzione tra passato e futuro: «Lo studio della tecnica morta consente di entrare oggi nel cuore delle tecniche vive che non sono altro che la continuazione esaltata delle tecniche precedenti»³⁵. Non vedendo nei musei soltanto dei templi di nostalgia, ma delle fucine di creatività e intelligenza di chi ci ha preceduti, si riconosce al mondo rurale, e a quello alpino in particolare, la grande capacità di ricezione e di elaborazione dell'innovazione.

Diversi sono gli interessi e le motivazioni che orientano l'attività dei musei, con particolari ricadute sul territorio e con gradi differenti di coinvolgimento delle comunità locali. Molti musei alpini risultano fortemente influenzati da quegli stessi stereotipi a cui vorrebbero contrapporsi.

Per dare un senso al presente, gli elementi del passato vengono vagliati, selezionati e ricomposti in quello che viene definito il «passato» comune. Anche i mezzi per raccontare la propria storia sono cambiati: miti, leggende, racconti orali, saperi incorporati trasmessi con la pratica non sono più sufficienti. Nell'era della comunicazione, servono libri, supporti multimediali e musei. Una forma particolare di scrittura, il museo, che con il suo fare narrativo costruisce «la storia». Come ci ricorda Amalia Signorelli, però, che la memoria sia collettiva «non

significa che al suo interno non presenti differenziazioni talora anche rilevanti in rapporto alle differenze di sesso, di classe, di generazioni, di ruoli, di status proprie del gruppo sociale che le produce»³⁶. Spesso, quindi, il museo è un linguaggio su una data cultura, ben lontano dal linguaggio di quella cultura e di tutti i suoi protagonisti.

Per questo motivo la scrittura, così come il museo, hanno a che fare con la politica. Sono strumenti importanti, ma delicati: «Non ci sono documentazioni neutre e innocue su fatti, ma rappresentanze istituite e selezionate per qualcuno»³⁷ da qualcuno che ha il potere della selezione e della produzione dell'oblio. Come scrive Le Goff, è un sapiente montaggio dovuto a una serie di cause: «Il documento non è innocuo. È il risultato prima di tutto di un montaggio, conscio o inconscio, della storia, dell'epoca, della società che lo hanno prodotto, ma anche delle epoche successive durante le quali ha continuato a vivere, magari dimenticato, durante le quali ha continuato a essere manipolato, magari dal silenzio»³⁸. In questo modo il documento si fa monumento, nel senso etimologico di ammonire, ricordare. Il monumento, con la sua forza evocativa, si fa a sua volta simbolo.

Nella maggior parte dei musei etnografici, compresi quelli di area alpina, il tempo è fermo ad un indefinito «una volta». Questo immobilismo temporale appiattisce le trasformazioni, esito dei contatti, delle migrazioni, dell'influsso rinnovatore delle mode e delle idee che viaggiano con i migranti, con i commercianti, con gli artisti, con le fiere, con i racconti ascoltati durante le veglie, con gli almanacchi... Il vago senso del tempo inibisce la comprensione di un contesto preciso ed elimina la possibilità di percepire il rapporto di continuità o di discontinuità con il presente, conducendo al rischio che «la tradizione, ipostatizzata, diventi un blocco compatto, tanto meno intelleggibile quanto più idoleggiato»³⁹.

Soltanto quando si iniziano a datare gli avvenimenti e gli oggetti, sorgono le domande e si mettono in dubbio i luoghi comuni, le convinzioni della storia congetturale e il complicato concetto di «tradizione». Ci si può allora porre il problema di che cosa sia successo prima e di che cosa abbia causato i cambiamenti.

«Una volta..., una volta..., c'era sempre questo passato che ritornava, come nelle storie delle maschere. Il ricordo di quei montanari ri-

percorreva in continuazione l'intero arco della memoria per arrivare alla base: una volta... Era come se ci fosse in tutto questo una strana percezione della fine». Ma non era malinconia o rassegnazione: «c'era la pura e semplice coscienza di un periodo che stava per finire, con naturalezza, come era finito l'ultimo autunno, che aveva lasciato spazio a un inverno mite e timoroso»⁴⁰. Questo il racconto di Marco Aime e degli abitanti della Chalancho. Ma non sempre il «c'era una volta» dei musei locali lascia spazio alla naturalezza dello scorrere del tempo. Spesso un pesante senso di morte prende il posto del flusso continuo e inarrestabile della vita. È come se, passato quel tempo mitico che non si sa esattamente quando sia stato (che sia il tempo della giovinezza di ciascuno?), non ci potesse essere altro. Forse si tratta di una sorta di difesa di chi vede sfuggire gli anni migliori della forza e della vitalità e guarda con sospetto, e forse un po' di invidia, al nuovo. Chissà come saremo gelosi, noi, dei nostri futuri musei e che tipo di storia vorremo raccontare ai posteri, che tipo di ricordo vorremo lasciare di noi...

Ciò che gli abitanti della montagna spesso non tengono in conto è che anche quel mondo, solo apparentemente isolato, non è mai stato immune da apporti esterni e che il contatto culturale ha consentito un flusso continuo di risorse – tecnologiche, culturali, simboliche – che hanno rimodellato e integrato il materiale preesistente. È necessario rifuggire da dicotomie che possono rivelarsi trappole per la costruzione dell'altro e dell'altrove: passato/presente; noi/loro; tradizione/modernità; lontano (esotico)/vicino (ordinario). Compito dell'antropologia è quello di mettere in luce le relazioni che collegano questi diversi elementi, parte di uno stesso, complesso, processo. La modernità, invece di essere vissuta con il senso della sfida e dello slancio verso il futuro, è percepita da molti solo negativamente, come uno snaturamento di una «realità tradizionale» creduta immobile. Questo è uno dei motivi per cui si cerca un ancoramento al passato attraverso l'uso della lingua locale, la rifunzionalizzazione di feste, l'apertura di musei etnografici, la riproposta di attività artigianali tradizionali e così via. Se ciò che gli abitanti della montagna oggi rivendicano è l'autodeterminazione, il poter scegliere come gestire il proprio ambiente e vivere senza abbandonare le valli, è indispensabile che essi per primi superino le rappresentazioni della montagna «che hanno accompagnato e talvolta

anticipato gli interventi d'ogni genere che sono stati messi in atto»⁴¹ e che la descrivono con pessimismo (area sottosviluppata, marginale e arretrata) o con troppo ottimismo (luogo incontaminato e culla della tradizione).

La montagna, così come molti «altrove esotici», è usata, da chi ne truisce e da chi la vende, come rifugio proiettato in un passato senza storia, che si contrappone ad un presente incerto e minaccioso. Il «buon selvaggio» – e con lui il contadino, il montanaro, ma anche il prodotto tipico, il paesaggio da cartolina – diventa un alleato immaginario per criticare la modernità.

Spesso, celato sotto le auto e etero rappresentazioni da museo, sotto le richieste di tutela linguistica e culturale, esiste un disagio d'ordine economico e sociale delle comunità alpine, poiché è in questo campo che viene maggiormente avvertito il rapporto d'inferiorità con la pianura. Il turismo oggi ha riportato abitanti alla montagna, ma abitanti *part time* che la percepiscono come un ambiente di cui godere soltanto in alcuni periodi dell'anno. A questo modo di vivere lo spazio alpino corrispondono forme di insediamento del tutto estranee all'ambiente, repliche cittadine trasportate in quota. La montagna, invece, in quanto ambiente originale, necessita di risposte adeguate alla sua conformazione e al suo equilibrio.

TRIBÙ ALPINE E VILLAGGIO GLOBALE

L'intero arco alpino si caratterizza per la ricchezza linguistica e culturale dei diversi gruppi che lo popolano. La presenza di gruppi di minoranza linguistica consente di percepire le Alpi come luogo della differenza oltre che come territorio dai caratteri ricorrenti. Come scrive Paolo Sibilla: «la questione delle minoranze occupa un posto centrale e ineludibile se si vuole conoscere la civiltà alpina nelle sue tradizioni e nel suo evolversi»⁴².

La costruzione della figura del montanaro e l'attribuzione di elementi culturali e linguistici particolari assumono negli anni Sessanta e Settanta una valenza performativa non indifferente. Uscite dal linguaggio specialistico, le nozioni di *identità*, *etnia*, *minoranza linguistica* sono state adottate dagli intellettuali locali e utilizzate come strumenti politici

a fini rivendicativi. Nel 1964 Corrado Grassi scriveva a proposito delle trasformazioni economiche, culturali e linguistiche delle valli: «Osserviamo che il processo di decadimento linguistico delle valli alpine si accompagna al loro decadimento culturale e sociale. Dove infatti il montanaro accetta in forma sempre più copiosa quello che abbiamo chiamato lo spirito piemontese, si può con sicurezza parlare di coscienza dell'inferiorità della cultura e della società valligiana rispetto a quella della pianura. In sostanza potremo dunque dire che le ragioni della decadenza linguistica delle nostre valli si identificano con quelle della decadenza economica della società alpina. [...] La montagna, che un tempo doveva essere economicamente autonoma rispetto alla pianura, è stata costretta a gravitare in modo sempre più marcato verso quest'ultima. Le antiche vie di penetrazione di innovazioni culturali – e quindi linguistiche – nelle nostre valli si interruppero; i centri di irradiazione delle innovazioni stesse mutarono; le aree di mercato e le ragioni di contatto tra le varie comunità rimasero sconvolte, sia pure con un processo durato talvolta parecchi secoli»⁴³.

A partire dagli anni Settanta del Novecento alcuni gruppi di minoranza, in Europa e in Italia, con particolare forza intorno all'arco alpino, si sono ribellati a quella che sentivano come una forma di colonialismo culturale, rifiutando la posizione di inferiorità imposta dal centro alle periferie.

È davvero possibile, in termini scientifici, parlare di trauma da colonialismo deculturante per gli abitanti delle Alpi? I popoli dell'altrove colonizzato «sperimentarono improvvisamente una nuova dimensione della temporalità, un diverso modo di essere nello spazio fisico (geografico) e il sentimento straniante della frantumazione culturale. Si trattò di popoli a cui fu imposto di recidere i legami con i segni del proprio passato (gli antenati, i miti di fondazione); culture che subirono la presenza improvvisa e spesso devastante di umanità provenienti da altrove sconosciuti; comunità che, disaggregandosi, consegnarono agli individui la perdita del senso del sé, del proprio ruolo sociale e del proprio destino»⁴⁴. A vedere ciò che è rimasto di certe borgate deserte, di certe scuole che hanno funzionato per tre secoli e oggi non hanno più nessun bambino, di certi prati incolti in cui non si riconosce più

la faticosa e paziente attività dell'uomo, di certi grandi impianti che isolano le valli, di certe lingue di cui si sta perdendo l'uso sembra davvero che il cataclisma coloniale sia passato anche di qui. Eppure chi è rimasto e chi è arrivato ha costruito una nuova vita, si è ridato regole, valori e lingue, ha rifondato comunità, ha annodato nuove reti. La vita è cambiata e trasformata, profondamente e dolorosamente, ma non si è estinta.

Una nuova spinta a «fare comunità» è venuta da una legge nazionale, la 482/99 (Norme in materia di tutela delle minoranze linguistiche storiche), grazie alla quale i gruppi di minoranza linguistica paiono aver assunto coscienza di sé. A seguito della legge, molti Comuni, spesso ai margini dell'area di minoranza, quando non addirittura esterni, hanno fatto richiesta di riconoscimento, proponendo una serie di iniziative per dimostrare un sentimento di appartenenza autentico e un attaccamento alle tradizioni, persino, in alcuni casi, in mancanza di parlanti la lingua minoritaria. Evidentemente «vestire» questa identità, anche con attributi culturali non sempre storicamente fondati, è stato ritenuto vantaggioso per ottenere risorse economiche e nuova attenzione da parte dell'amministrazione pubblica, ma anche per dare risposta al bisogno di comunità. Puntare sulla specificità, sul particolarismo è diventato, da parte di molte amministrazioni e enti locali, il modo per promuovere il territorio. Seppure riconosciute come cerniera d'Europa, le Alpi, in particolare quelle occidentali, scontano ancora una certa marginalizzazione. Per questo motivo, le norme europee di tutela delle minoranze, recepite a livello nazionale, sono state accolte come possibilità concrete di rilancio per le valli alpine.

La legge 482/99 è stata approvata, non a caso, in un momento in cui le rivendicazioni più accese si erano trasformate in istanze culturali più che politiche. Nello stesso tempo, però, la carta identitaria dell'appartenenza al gruppo di minoranza viene giocata a vari livelli e su tavoli politici diversi⁴⁵. Gli stessi gruppi di minoranza attuano strategie diverse.

Guardando ai gruppi appartenenti all'area francoprovenzale del Piemonte si potrebbe parlare di tre livelli di identità, che allargano o restringono i confini identitari. Il primo livello, ancora molto forte, anche se con tensioni interne più o meno esplicite, è quello di *villaggio*, unità geografica e sociale, caratterizzato dal sentirsi e dal definirsi

appartenenti a un ristretto gruppo che vive in un determinato luogo. In questo contesto la lingua materna mantiene una notevole forza di coesione, in quanto mezzo di comunicazione primario. Il secondo livello, attualmente in fase di costruzione da parte di un gruppo ristretto di intellettuali locali, è quello dell'*identità francoprovenzale*. Esso prevede, attraverso un'operazione di selezione e proposta di simboli (mappa territoriale, bandiera, inno, *koinè* linguistica), la formazione di una coscienza comune che superi sia i confini del villaggio, sia quelli della nazione, allo scopo di inglobare tutti coloro che condividono gli stessi tratti linguistici e lo stesso habitat naturale, costituito dalla montagna. E questo ultimo riferimento alla montagna serve a individuare il terzo livello identitario, che in parte si sovrappone al secondo, ma che è ancora più inclusivo e non fa differenza di lingua: l'*identità alpina*. Essa ingloba tutti coloro che vivono in montagna; la linea di confine, dunque, non passa a livello linguistico, ma la cesura è segnata tra montagna e pianura, tra coloro che possono definirsi montanari e coloro che sono percepiti come abitanti di pianura. Al terzo livello identitario, quello legato all'ambiente montano, si collocano le rivendicazioni ambientaliste, come la protesta contro la linea ferroviaria ad alta velocità in valle di Susa. A scendere in piazza non sono stati «occitani» o «francoprovenzali» (secondo livello: identità francoprovenzale) e neanche «giaglionesi» o «venausini» (primo livello: identità di villaggio), ma gli «abitanti della valle», «i valligiani», «i montanari» che si sono trovati uniti nella difesa del territorio minacciato⁴⁶.

Il futuro costituisce per tutti una delle poste in gioco più forti: la paura è quella di sparire, di non aver alcun avvenire in quanto collettività. Per vincerla, o quantomeno per addomesticarla, si ricorre, come abbiamo visto, a strategie diverse: i movimenti etnicizzanti «invitano a guardare indietro per acquisire una visione del futuro»⁴⁷, mentre altre forze guardano a prospettive di più ampio raggio avendo capito che l'equazione cultura-territorio-identità non è più sufficiente (ma lo è stata mai davvero?) alla sopravvivenza del gruppo. Ulf Hannerz parla di cultura come di «una struttura di significato che viaggia su reti di comunicazione non localizzate in singoli territori»⁴⁸ e Arjun Appadurai di panorami della contemporaneità formati da flussi di persone, tecnologie, idee. Questo, però, non esclude che il desiderio di un luogo

in cui ancorare la propria identità non sia fortemente sentito. È solo questione di non negare la portata dell'una e dell'altra spinta: da una parte «i luoghi producono immaginari, modelli, senso di appartenenza, rappresentazioni dell'alterità e interpretazioni del mondo»⁴⁹, dall'altra essi sono tanto più desiderati quanto più immaginati. La loro vicinanza o lontananza varia a seconda del «valore rappresentazionale»⁵⁰ che essi hanno per i diversi soggetti.

Oggi, dunque, la montagna è vicina o lontana nel movimento immaginario dei suoi abitanti, dei suoi estimatori, dei suoi amministratori, dei suoi studiosi?

I sociologi tracciano scenari in cui la dialettica tra globale e locale, riassunta da un unico termine, *glocale*, apre prospettive inedite in cui l'individuo è libero di scegliere le proprie appartenenze territoriali e culturali. Sempre più l'uomo postmoderno è poliglotta e multiculturale: non c'è contrapposizione tra il sentirsi «italiano, piemontese e cittadino del mondo»⁵¹, ma c'è un ventaglio di possibilità tra le quali scegliere in un continuo processo di ri-strutturazione del proprio presente e del proprio futuro⁵².

Valentina Porcellana è ricercatrice in Antropologia delle Società Complesse presso la facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Torino. Insegna Didattica dei beni culturali demotnoantropologici all'Università della Valle d'Aosta. Si occupa di antropologia politica (minoranze, genere, esclusione sociale), antropologia alpina e museale.

1. Claude Lévi-Strauss (1967), 105.
2. Emanuela Renzetti (2003), 11-12.
3. Mondher Kilani (1994), 148.
4. Giselle Pannatier (2003), 25-28. Traduzione di Valentina Porcellana.
5. Marco Aime (2008a), 88-89.
6. Paola Corti (2009), 19.
7. Fin dai primi studi etnografici sulle Alpi (Robert Burns, 1963), viene rilevato il precoce ed elevato grado di alfabetizzazione dell'area alpina e la conseguente formazione di figure quali notai, maestri e istitutori che prestavano servizio sia nei villaggi alpini sia in città di pianura. Pier Paolo Viazzo (2001) e Paolo Sibilla (2004) spiegano il fenomeno legandolo all'emigrazione stagionale che imponeva di «saper leggere, scrivere e fare di conto».
8. Mondher Kilani (2004), 83.
9. Michel De Certeau (1977), XVI.
10. *Ibid.*, 3.
11. Mondher Kilani (2002), 28.
12. Marco Aime (2008a), 136.
13. Marco Aime, Emanuele Severino (2009), 12.
14. Un precoce studio sulla festa di San Besso a Cogne, in Valle d'Aosta, fu pubblicato nel 1913 da Robert Herz, allievo di Emile Durkheim. Nel saggio è descritta la capacità conservativa delle Alpi rispetto ai cicli festivi. Cfr. Hertz (1913).
15. Pier Paolo Viazzo (2003), 168.
16. Silvana Borutti, Ugo Fabietti (2005), XXVIII.
17. Mondher Kilani (2002), 16.
18. Pier Paolo Viazzo (2003), 164.
19. Marco Aime (2008a), 7.
20. Pietro Scarduelli (2003).
21. Marco Aime (2008a), 16.
22. Robert Burns (1959).
23. *The Hidden Frontier. Ecology & Ethnicity in an Alpine Valley*, New York, Academic Press. Il volume è stato tradotto in italiano nel 1993 a cura del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina di San Michele all'Adige con il titolo *La frontiera nascosta. Ecologia ed etnicità fra Trentino e Sudtirolo*.
24. Giovanni Kezich (1999), 27.
25. Indubbiamente, per gli studiosi inglesi e statunitensi, lo studio dell'area alpina ha un'impronta esotica che ne accentua l'interesse.
26. Il volume è tradotto in italiano nel 1996 a cura del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina di San Michele all'Adige con il titolo *In equilibrio sopra un'alpe. Continuità e mutamento nell'ecologia di una comunità alpina nel Vallese*.
27. Pier Paolo Viazzo (2001), 339.

28. Il volume è stato tradotto in italiano nel 2000 a cura del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina di San Michele all'Adige con il titolo *Un mondo negoziato. Tre secoli di cambiamento in una comunità alpina del Queyras*.
29. Pier Paolo Viazzo (2001), 13.
30. La Convenzione delle Alpi è stata firmata a Salisburgo il 7 novembre 1991 da Austria, Francia, Germania, Italia, Svizzera, Liechtenstein e UE. La Slovenia ha firmato la Convenzione il 29 marzo del 1993. Un protocollo supplementare ha consentito l'accesso al Principato di Monaco. La Convenzione è entrata in vigore il 6 marzo 1995.
31. Paolo Sibilla, Valentina Porcellana (2009).
32. Amalia Signorelli (2002), 51.
33. Alberto Mario Cirese (2002), 30.
34. *Ibid.*, 33.
35. Ivi.
36. Amalia Signorelli (2002), 50.
37. Silvana Borutti, Ugo Fabietti (2005), XVII.
38. Jacques Le Goff (1978), 46.
39. Amalia Signorelli (2002), 52.
40. Marco Aime (2008a), 109.
41. Mondher Kilani (1994).
42. Paolo Sibilla (2009), 10.
43. Corrado Grassi (1964), 20-21.
44. Ugo Fabietti (2003), 26-27.
45. Cfr. Valentina Porcellana (2009) [in corso di stampa].
46. Cfr. Valentina Porcellana (2007).
47. Cristina Rossi (2003), 39.
48. Ulf Hannerz (1998), 32.
49. Cristina Rossi (2003), 52.
50. Ugo Fabietti (2003), 37.
51. Enrico Allasino (2007a), 95.
52. Matilde Callari Galli (2004).

a fini rivendicativi. Nel 1964 Corrado Grassi scriveva a proposito delle trasformazioni economiche, culturali e linguistiche delle valli: « Osserviamo che il processo di decadimento linguistico delle valli alpine si accompagna al loro decadimento culturale e sociale. Dove infatti il montanaro accetta in forma sempre più copiosa quello che abbiamo chiamato lo spirito piemontese, si può con sicurezza parlare di coscienza dell'inferiorità della cultura e della società valligiana rispetto a quella della pianura. In sostanza potremo dunque dire che le ragioni della decadenza linguistica delle nostre valli si identificano con quelle della decadenza economica della società alpina. [...] La montagna, che un tempo doveva essere economicamente autonoma rispetto alla pianura, è stata costretta a gravitare in modo sempre più marcato verso quest'ultima. Le antiche vie di penetrazione di innovazioni culturali – e quindi linguistiche – nelle nostre valli si interruppero; i centri di irradiazione delle innovazioni stesse mutarono; le aree di mercato e le ragioni di contatto tra le varie comunità rimasero sconvolte, sia pure con un processo durato talvolta parecchi secoli »⁴³.

A partire dagli anni Settanta del Novecento alcuni gruppi di minoranza, in Europa e in Italia, con particolare forza intorno all'arco alpino, si sono ribellati a quella che sentivano come una forma di colonialismo culturale, rifiutando la posizione di inferiorità imposta dal centro alle periferie.

È davvero possibile, in termini scientifici, parlare di trauma da colonialismo deculturante per gli abitanti delle Alpi? I popoli dell'altrove colonizzato « sperimentarono improvvisamente una nuova dimensione della temporalità, un diverso modo di essere nello spazio fisico (geografico) e il sentimento straniante della frantumazione culturale. Si trattò di popoli a cui fu imposto di recidere i legami con i segni del proprio passato (gli antenati, i miti di fondazione); culture che subirono la presenza improvvisa e spesso devastante di umanità provenienti da altrove sconosciuti; comunità che, disaggregandosi, consegnarono agli individui la perdita del senso del sé, del proprio ruolo sociale e del proprio destino »⁴⁴. A vedere ciò che è rimasto di certe borgate deserte, di certe scuole che hanno funzionato per tre secoli e oggi non hanno più nessun bambino, di certi prati incolti in cui non si riconosce più

la faticosa e paziente attività dell'uomo, di certi grandi impianti che solcano le valli, di certe lingue di cui si sta perdendo l'uso sembra davvero che il cataclisma coloniale sia passato anche di qui. Eppure chi è rimasto e chi è arrivato ha costruito una nuova vita, si è ridato regole, valori e lingue, ha rifondato comunità, ha annodato nuove reti. La vita si è trasformata, profondamente e dolorosamente, ma non si è estinta.

Una nuova spinta a « fare comunità » è venuta da una legge nazionale, la 482/99 (Norme in materia di tutela delle minoranze linguistiche storiche), grazie alla quale i gruppi di minoranza linguistica paiono aver assunto coscienza di sé. A seguito della legge, molti Comuni, spesso ai margini dell'area di minoranza, quando non addirittura esterni, hanno fatto richiesta di riconoscimento, proponendo una serie di iniziative per dimostrare un sentimento di appartenenza autentico e un attaccamento alle tradizioni, persino, in alcuni casi, in mancanza di parlanti la lingua minoritaria. Evidentemente « vestire » questa identità, anche con attributi culturali non sempre storicamente fondati, è stato ritenuto vantaggioso per ottenere risorse economiche e nuova attenzione da parte dell'amministrazione pubblica, ma anche per dare risposta al bisogno di comunità. Puntare sulla specificità, sul particolarismo è diventato, da parte di molte amministrazioni e enti locali, il modo per promuovere il territorio. Seppure riconosciute come cerniera d'Europa, le Alpi, in particolare quelle occidentali, scontano ancora una certa marginalizzazione. Per questo motivo, le norme europee di tutela delle minoranze, recepite a livello nazionale, sono state accolte come possibilità concrete di rilancio per le valli alpine.

La legge 482/99 è stata approvata, non a caso, in un momento in cui le rivendicazioni più accese si erano trasformate in istanze culturali più che politiche. Nello stesso tempo, però, la carta identitaria dell'appartenenza al gruppo di minoranza viene giocata a vari livelli e su tavoli politici diversi⁴⁵. Gli stessi gruppi di minoranza attuano strategie diverse.

Guardando ai gruppi appartenenti all'area francoprovenzale del Piemonte si potrebbe parlare di tre livelli di identità, che allargano o restringono i confini identitari. Il primo livello, ancora molto forte, anche se con tensioni interne più o meno esplicite, è quello di *villaggio*, unità geografica e sociale, caratterizzato dal sentirsi e dal definirsi

ciò che prevale nel tipo di museo di cui stiamo parlando. Il poeta accompagna volentieri il visitatore lungo le intime strade del ricordo e riesce a emozionare. L'atmosfera che nasceva di fronte a un pubblico durante le veglie è in parte recuperata nei percorsi guidati da questi «vecchi saggi» tra gli oggetti esposti. Le azioni pubbliche di narrare e spiegare contengono una forte responsabilità sociale e un risvolto educativo nella trasmissione di saperi tra generazioni diverse, tra esperti e iniziandi.

Spesso, però, il poeta è anche costruttore creativo che sa smontare e rimontare meccanismi e oggetti. Il poeta si fa dunque tecnologo e il museo può aspirare a diventare «centro di inculturazione tecnologica moderna perché contiene lì, incorporata in oggetti o in oggetti-modelli usabili, smontabili, da rompere, la logica del progettare»³⁴. Ricercare e collezionare, selezionare e definire una serie sono le operazioni di chi compone il museo: la connessione di queste fasi è un atto creativo e performativo. In questo modo il museo con ciò che contiene diventa un essenziale anello di congiunzione tra passato e futuro: «Lo studio della tecnica morta consente di entrare oggi nel cuore delle tecniche vive che non sono altro che la continuazione esaltata delle tecniche precedenti»³⁵. Non vedendo nei musei soltanto dei templi di nostalgia, ma delle fucine di creatività e intelligenza di chi ci ha preceduti, si riconosce al mondo rurale, e a quello alpino in particolare, la grande capacità di ricezione e di elaborazione dell'innovazione.

Diversi sono gli interessi e le motivazioni che orientano l'attività dei musei, con particolari ricadute sul territorio e con gradi differenti di coinvolgimento delle comunità locali. Molti musei alpini risultano fortemente influenzati da quegli stessi stereotipi a cui vorrebbero contrapporsi.

Per dare un senso al presente, gli elementi del passato vengono vagliati, selezionati e ricomposti in quello che viene definito il «passato» comune. Anche i mezzi per raccontare la propria storia sono cambiati: miti, leggende, racconti orali, saperi incorporati trasmessi con la pratica non sono più sufficienti. Nell'era della comunicazione, servono libri, supporti multimediali e musei. Una forma particolare di scrittura, il museo, che con il suo fare narrativo costruisce «la storia». Come ci ricorda Amalia Signorelli, però, che la memoria sia collettiva «non

significa che al suo interno non presenti differenziazioni talora anche rilevanti in rapporto alle differenze di sesso, di classe, di generazioni, di ruoli, di status proprie del gruppo sociale che le produce»³⁶. Spesso, quindi, il museo è un linguaggio su una data cultura, ben lontano dal linguaggio di quella cultura e di tutti i suoi protagonisti.

Per questo motivo la scrittura, così come il museo, hanno a che fare con la politica. Sono strumenti importanti, ma delicati: «Non ci sono documentazioni neutre e innocue su fatti, ma rappresentanze istituite e selezionate per qualcuno»³⁷ da qualcuno che ha il potere della selezione e della produzione dell'oblio. Come scrive Le Goff, è un sapiente montaggio dovuto a una serie di cause: «Il documento non è innocuo. È il risultato prima di tutto di un montaggio, conscio o inconscio, della storia, dell'epoca, della società che lo hanno prodotto, ma anche delle epoche successive durante le quali ha continuato a vivere, magari dimenticato, durante le quali ha continuato a essere manipolato, magari dal silenzio»³⁸. In questo modo il documento si fa monumento, nel senso etimologico di ammonire, ricordare. Il monumento, con la sua forza evocativa, si fa a sua volta simbolo.

Nella maggior parte dei musei etnografici, compresi quelli di area alpina, il tempo è fermo ad un indefinito «una volta». Questo immobilismo temporale appiattisce le trasformazioni, esito dei contatti, delle migrazioni, dell'influsso rinnovatore delle mode e delle idee che viaggiano con i migranti, con i commercianti, con gli artisti, con le fiere, con i racconti ascoltati durante le veglie, con gli almanacchi... Il vago senso del tempo inibisce la comprensione di un contesto preciso ed elimina la possibilità di percepire il rapporto di continuità o di discontinuità con il presente, conducendo al rischio che «la tradizione, ipostatizzata, diventi un blocco compatto, tanto meno intelleggibile quanto più idoleggiato»³⁹.

Soltanto quando si iniziano a datare gli avvenimenti e gli oggetti, sorgono le domande e si mettono in dubbio i luoghi comuni, le convinzioni della storia congetturale e il complicato concetto di «tradizione». Ci si può allora porre il problema di che cosa sia successo prima e di che cosa abbia causato i cambiamenti.

«Una volta..., una volta..., c'era sempre questo passato che ritornava, come nelle storie delle maschere. Il ricordo di quei montanari ri-

Il discorso sull'alterità e quello sull'altrove sono fortemente collegati: nessun gruppo umano è mai riuscito a pensare se stesso senza confrontarsi con qualcuno (l'alterità) che esiste al di fuori dei suoi confini (altrove). Dunque, affinché ci sia un « qui », ci deve essere un « altrove » e perché ci sia un « noi », deve esistere un « altro da noi ».

Ogni società, per sopravvivere, definisce se stessa come la migliore, veicolando verso l'esterno, popolato da sconosciuti misteriosi e dunque minacciosi, le tensioni e le paure. Come scrive Claude Lévi-Strauss, « l'umanità cessa alle frontiere della tribù, del gruppo linguistico, talvolta persino del villaggio; a tal punto che molte popolazioni cosiddette primitive si autodesignano con un nome significativo, gli *uomini* (o talvolta – con maggior discrezione, diremmo – i *buoni*, gli *eccellenti*, i *completi*), sottintendendo così che le altre tribù, gli altri gruppi o villaggi non partecipino delle virtù – o magari della natura – umane, ma siano tutt'al più composti di *cattivi*, di *malvagi*, di *scimmie terrestri* o di *pidocchi* »¹.

La metafora zoologica è usata spesso per designare l'altro nelle sue caratteristiche più brutali. Oltre a negargli l'appartenenza al genere umano, l'altro è spesso descritto attraverso le sue presunte mancanze: « senza morale, senza religione, senza legge, senza scrittura, senza Stato, senza coscienza, senza ragione, senza arte, senza passato, senza avvenire »².

Gli osservatori occidentali non cacciano i « selvaggi » soltanto dallo spazio umanizzato, ma li confinano anche in un tempo senza storia. Si rifiutano di condividere la stessa natura umana e lo stesso tempo storico. Negando la co-temporalità, i « primitivi » devono essere studiati in quanto « relitti viventi » degli albori del genere umano, « meraviglie » sopravvissute al progresso e alla modernità.

Prima gli Indiani d'America, poi gli abitanti dei mari del Sud colpiscono l'immaginario delle *élites* che hanno la possibilità di viaggiare e di descrivere le incredibili scoperte di altri mondi e altre umanità. Chi può viaggiare appartiene a quelle classi privilegiate che detengono il potere, compreso quello della scrittura. Proprio attraverso le descrizioni, i resoconti, i diari viene costruito l'altro. Il « primitivo » inumano