

Portatori di cultura e costruttori di memorie

a cura di
Laura Bonato



Edizioni dell'Orso
Alessandria

© 2009

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.
via Rattazzi, 47 15100 Alessandria
tel. 0131.252349 fax 0131.257567
e-mail: info@ediorso.it
<http://www.ediorso.it>

Realizzazione grafica a cura di Francesca Cattina

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.1941

ISBN 978-88-6274-096-8

Introduzione

Portatori e imprenditori di cultura per una lettura ‘a memoria’ del territorio

Laura Bonato

Quale cultura?

Nel nostro paese i fenomeni di persistenza e di riproposta, invenzione e reinvenzione di elementi della tradizione popolare nel contesto della complessità hanno evidenziato che, di qualunque natura sia il ricomporsi di tali elementi, ad intervenire attivamente è una molteplicità di attori sociali. Questi, che rappresentano la cultura locale, non sono dei portatori ingenui che hanno acquisito quei tratti di cultura attraverso la tradizione orale o l’osservazione; ne possiedono invece piena consapevolezza e li hanno intenzionalmente appresi ascoltando i racconti degli anziani della comunità, svolgendo ricerche in ambito antropologico, storico, musicale ecc.; non di rado queste stesse persone partecipano a manifestazioni al di fuori del loro paese allo scopo di imitare e far propri elementi già collaudati con successo in altre cerimonie e occasioni. Ne consegue che le iniziative organizzate alla luce di questo background sono costruite in maniera attenta, anche se spesso propongono «assemblaggi *kitsch* di elementi leziosamente campagnoli e pretesi arcaici» (Bravo, 2005, p. 58); del resto questa apertura sembra rispondere ad esigenze puramente sceniche, aggiunge quell’attrattiva essenziale al fine di richiamare l’attenzione e l’interesse del pubblico. Ma quali sono le intenzioni di questi esecutori? Coincidono le finalità dichiarate con quelle reali? Non essendo degli sprovveduti, gli attori scaltramente rispondono agli antropologi di investire le loro energie nel tentativo di non perdere le proprie usanze. Ritengo che sul loro iniziale – e convinto – impegno volto alla tutela delle tradizioni si sia poco per volta innescata la piena coscienza che aspetti della loro memoria, elementi della quotidianità e la ritualità del passato possono diventare una forma di comunicazione rivolta ai turisti – o comunque all’esterno della comunità locale –, un’offerta turistica di supporto all’economia locale¹. Le tradizioni popolari sono inserite in un tessuto relazionale politico, sociale, economico dove al centro emergono queste figure nuove che se ne fanno interpreti, sono an-

¹ Interessanti le posizioni dello storico inglese Donald Sassoon, autore di *The culture of Europeans* (2006), il quale reputa la cultura un oggetto commerciale che viene venduto e comprato, e di Bauman (2002), che considera la cultura contemporanea schiava del consumo e dell’immagine.

zi ‘imprenditori’ delle tradizioni, rivitalizzando le quali determinano rilevanti trasformazioni socio-economiche nella comunità.

Parallelamente alla rivitalizzazione delle tradizioni popolari si è sviluppato un processo di spettacolarizzazione delle stesse, per cui si mettono in scena momenti della vita comunitaria e del lavoro contadino e artigianale, come pure delle attività domestiche. In questa operazione di recupero del passato i promotori locali sono oggi affiancati da un’altra interessante categoria di interpreti: esistono compagnie teatrali, gruppi storici e associazioni culturali che su commissione organizzano rievocazioni di vicende storiche locali e animazione con personaggi appartenenti all’immaginario popolare, artisti di strada e suonatori ambulanti; propongono lavorazioni artigianali di oggetti ed armi; allestiscono botteghe degli antichi mestieri e antri delle streghe. Una testimonianza illuminante di questa tendenza è offerta dalle frequenti e partecipate rievocazioni storiche che, proponendo fatti, personaggi, mestieri, rituali del passato del territorio in cui ha luogo l’evento, mettono in atto in maniera spettacolare – nel senso che ha valenza di spettacolo – un’azione di promozione della conoscenza storica e culturale locale (Bonato, 2008b).

Uno dei gruppi più consapevoli operanti sul territorio piemontese è la “Casa degli Alfieri”, nata nel 1994 per iniziativa di Luciano Nattino², che mette in risonanza attiva il proprio impegno con i bisogni e le emergenze sociali e culturali del nostro tempo, coniugando formazione e ricerca, teatro e media, teatranti e attori sociali. L’intento è di osservare e documentare ciò che attiene ai momenti rituali di una comunità, alla cultura immateriale di un territorio: teatralità, storie, narrazioni ecc. La “Casa degli Alfieri” organizza inoltre laboratori della memoria, azioni teatrali e musicali in collaborazione e con il supporto delle comunità interessate. L’operato della “Casa degli Alfieri” si fonda su un’indispensabile fase di approccio, di ricerca e di interviste al territorio e alla comunità per proporre teatro di cortile, di stalla o di quartiere legato a veglie, momenti conviviali, incontri speciali; azioni teatrali e musicali legate ai cicli stagionali come, ad esempio, il *Cantè j’euiv*, la questua delle uova in periodo quaresimale, e la tradizione del Gelindo³ nel periodo natalizio, o ad avvenimenti particolari di storia e memoria. Uno dei progetti di studio e creazione interni alla “Casa degli Alfieri” è l’Archivio, volto al recupero e alla rifunzionalizzazione della memoria espressi-

² Alla gentilezza e disponibilità di Luciano Nattino, regista teatrale, drammaturgo, studioso di tradizioni popolari, direttore artistico dell’Archivio (cfr. *infra*), devo tutte le informazioni che seguono relative agli obiettivi e all’operato della “Casa degli Alfieri” (per maggiori approfondimenti si può consultare il sito www.casadeglialfieri.it).

³ Il *Gelindo* è una sacra rappresentazione in dialetto della natività molto diffusa in passato in Piemonte e celebrata ancora in alcune località: ad esempio ad Alessandria viene messa in scena ogni anno dal 1924 (Bravo, 2005a). Narra della visita del pastore Gelindo al presepe di Betlemme con episodi comici in cui intervengono i membri della sua famiglia; presenta inoltre un lungo monologo satirico recitato dal protagonista che mette alla berlina personaggi locali e non e gli eventi dell’anno appena trascorso.

va contadina, operaia e artigiana con il supporto e la consulenza di un comitato scientifico composto da docenti ed esperti di rilievo nazionale. È un archivio sia nel senso della documentazione e del monitoraggio sia in quello dell'intervento e della proposta attiva; tra gli obiettivi fondativi ha quello di proporsi come strumento di ricerca e di intervento per azioni di teatralità popolare, feste e rituali del ciclo calendariale in paesi o quartieri urbani; azioni e laboratori di teatro e memoria che 'restituiscano voce' ai protagonisti della piccola grande storia italiana, in un confronto critico con il presente; la creazione di un vero e proprio archivio multimediale della memoria espressiva, a cominciare dalla provincia di Asti, dove ha sede la "Casa degli Alfieri"⁴. La crescita e il successo di iniziative che si pongono l'obiettivo di ridisegnare nuovi ponti tra tradizione e innovazione, stimolano l'operato dell'Archivio verso la registrazione e la valorizzazione del patrimonio di cultura immateriale (contadina, artigiana ed operaia) costituito da memorie e racconti legati alla storia locale ma anche dai modi di dire, dalle espressioni gergali, dai proverbi, dai gesti, dai movimenti, dalle posture, dagli sguardi, dalle espressioni non verbali, dagli aspetti fonici ecc. tipici di un ambiente, di un habitat culturale familiare e di lavoro. Tali espressioni rappresentano la memoria attiva di un gruppo sociale, di una comunità e, ancora oggi sono reperibili presso la presenza viva e vitale di interpreti, testimoni, eventi performativi. Questa, che si presenta come un'attività complessa, presuppone una specifica formazione degli attori-ricercatori-animatori – uno staff attualmente formato alla "Casa degli Alfieri" da una decina di persone circa – e un loro continuo aggiornamento; l'Archivio si sta anche adoperando per contribuire alla formazione di ricercatori/animatori specializzati ai quali si impongono conoscenze storiche, antropologiche, sociologiche unite a capacità di 'ascolto' e di relazione, a competenze in materia di improvvisazione e di animazione dell'incontro nonché – aspetto fondamentale secondo Luciano Nattino – a una deontologia nel lavoro di intervista e di 'ritratto', a un'etica professionale e umana.

Nell'impegno volto al recupero e alla riproposta delle tradizioni popolari di questi gruppi estranei alla comunità si potrebbe riconoscere un tentativo di espropriazione di elementi di cultura nei confronti delle comunità locali: in realtà, a mio parere, la loro attività stimola la comunità stessa a prendere coscienza del proprio patrimonio e, quindi, a riappropriarsene 'emotivamente', pur non partecipando personalmente alla 'messa in scena' dell'evento.

Ma se la cultura locale nella sua spettacolarità pare essere condizionata dai modelli televisivi e si promuove attraverso le tecnologie più recenti, le grandi manifestazioni dello spettacolo e i circuiti commerciali, ne consegue un rimescolamento che libera «valenze nuove nei modelli e simboli» (Bravo, 1998, p. XL). Proprio per questo nella società moderna, urbanizzata, industriale, mediatizzata, oggetto di un'omologazione planetaria a tutti i livelli (culturale, econo-

⁴ Più precisamente la "Casa degli Alfieri" si trova a Castagnole Monferrato, Località Bertolina.

mica, dei consumi, dell'alimentazione) le differenze e le tradizioni locali sopravvivono. Esse, anzi, al di là di ogni previsione, ricevono un nuovo impulso e si confrontano con il presente in un continuo scambio. Il ritorno alla tradizione, che di per sé non costituisce una novità, è oggi caratterizzato proprio dalla stretta connessione con le trasformazioni del presente. Si assiste, dunque, all'interazione tra riproposta di tradizioni locali e modelli e strumenti della modernità (Bravo, 2005b). Ma ciò che viene riproposto non può essere semplicemente considerato una mera ripresa: la rivitalizzazione del tessuto folklorico tradizionale si muove su un terreno di imprenditorialità che si affianca a quello economico; c'è un tentativo di costruire una sorta di nuova vetrina per il consumo delle identità, il folklore diventa una marca. Questi dati mettono poi in luce una grande vitalità del territorio oltre che una non trascurabile componente ludica. Ogni iniziativa sembra promuovere o vendere qualche cosa: prodotti tipici del luogo, artigianato, eventi di tipo enogastronomico, visite nei musei e nei parchi, pacchetti alberghieri ecc. Ma non solo: promuove e mette in vendita l'immagine dei loro protagonisti, la loro manifesta appartenenza alla comunità e, soprattutto, l'irripetibilità, la singolarità della loro cultura. Sostenendo la continuità, promuovendo la ripresa, inventando 'tradizioni', gli organizzatori e gli attori contribuiscono all'elaborazione e alla crescita del patrimonio culturale.

La società attuale, stravolta da repentini mutamenti a tutti i livelli, non conserva valori e modelli di comportamento sufficienti a ricreare un quadro comunitario conforme alla tradizione. «Nel contesto presente quello che effettivamente sperimentiamo e osserviamo, e che non pochi usano chiamare 'tradizione' *tout court*, sono elementi, porzioni, sottoinsiemi anche importanti di cultura, ma non un complesso organico» (Bravo, 2005, p. 16).

E allora ha senso parlare ancora di cultura locale, quando intendiamo con questa espressione ciò che è particolare e che si esprime attraverso costumi, forme di ritualità – a volte anche una lingua – inconfondibili? Dal sintetico quadro appena delineato si capisce che la cultura che definiamo locale non è mai completamente tale: i suoi portatori non seguono e non ripetono le tradizioni rigorosamente uguali a se stesse; al contrario, sulla base delle proprie esperienze le interpretano, le manipolano e le usano in maniera idonea ai propri interessi. «La più circoscritta indagine etnografica del più periferico dei luoghi del globo, spesso ci mostra quanto un fenomeno culturale che ci appare a prima vista squisitamente locale, sia informato da ciò che accade e circola a livello globale; e come, dialetticamente, il locale filtri i messaggi globali attraverso la propria peculiarità e li rimandi al contesto-mondo alterati e 'contaminati' da nuove valenze e significati» (Rivera, 2008, p. 56).

Nel linguaggio comune quando si dice 'cultura' si pensa ad un patrimonio di conoscenze acquisite prevalentemente attraverso i processi conoscitivi dell'istruzione. Paradossalmente questa caratterizzazione convive con l'idea che la cultura sia un patrimonio intellettuale e materiale, frutto di un sapere accumulato nei secoli, in complesso durevole ma sottoposto a continue trasformazioni più o meno durevoli, modificato, plasmato: questa sua natura mutevole la rende una

realtà fluttuante. È chiaro che il concetto di cultura può essere e viene usato in modo molto diverso; c'è chi lo intende circoscritto, ad esempio, ad un'opera letteraria o ad una mostra d'arte, e chi, invece lo definisce «in modo così ampio da intendere per cultura tutte le caratteristiche acquisite dall'uomo in contrasto con quelle innate» (Breidenbach e Zukrigl, 2000, p. 17). In questo secondo caso la cultura coincide con la definizione antropologica che per primo formulò Tylor (1871)⁵: «la cultura o civiltà, presa nel suo ampio senso etnografico, è quel complesso insieme che include il sapere, le credenze, l'arte, la morale, le leggi, i costumi e ogni altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo in quanto membro di una società».

Questa definizione, che sottolinea la pluralità delle culture e include consuetudini, costumi e modi di vita acquisiti socialmente, ha conosciuto varie successive elaborazioni concettuali⁶ operate dagli antropologi; anche a costo di gravi semplificazioni⁷, mi limiterò qui a ricordare sinteticamente quando e come sono cambiati i suoi contenuti, le sue articolazioni interne, segnalando che l'idea di 'insieme complesso' rappresenta il filo rosso dell'evoluzione del concetto di cultura, una costante presente nelle diverse interpretazioni. Se inizialmente si insiste sulla necessità di immergersi nel tessuto culturale della comunità studiata per comprenderne i significati, prestando quindi attenzione a tutte le pratiche che strutturano l'agire quotidiano di un gruppo, ai suoi usi e costumi specifici, negli anni '30 del Novecento il concetto di cultura assume un significato meno ampio, circoscritto ai modelli comportamentali e ai sistemi di valore che il gruppo assume come validi. Le correnti funzionaliste, pur con le divergenze tra i singoli studiosi, si sono avvicinate alla cultura come funzione di integrazione e di trasmissione delle norme, delle aspettative, dei ruoli e dei fini sociali⁸. Estremamente importante è il contributo di Kluckhohn (1949), per il quale la cultura è un insieme di modelli normativi condivisi dai membri del gruppo e che servono a regolarne la condotta, sottolineando in particolare la presenza di sanzioni nel caso che questa non vi si conformi.

Gli sviluppi più recenti dell'antropologia hanno criticato questa visione della cultura, soprattutto la sua dimensione statica come bagaglio di prescrizioni definite, che non lascerebbe spazio per l'autonomia individuale. Leach (1954) afferma che la cultura è l'esito di complessi processi di produzione, circolazione, interpretazione delle risorse simboliche. Geertz (1973) accomuna la cultura ad una rete di significati⁹ che gli individui hanno creato – e che continuano a

⁵ A questa definizione di cultura è associata dalla tradizione disciplinare la nascita dell'antropologia come disciplina autonoma, dotata di un suo oggetto, un suo metodo e un progetto teorico.

⁶ Esistono più di 150 definizioni di cultura (Kroeber and Kluckhohn, 1952).

⁷ Per una trattazione esauriente si veda il contributo di Gian Luigi Bravo in questo volume.

⁸ Radcliffe-Brown (1952) ad esempio considera la cultura il semplice riflesso della struttura sociale.

⁹ Max Weber (1922) fu il primo studioso ad insistere sull'importanza della cultura per l'a-

creare – restandone così invischiati. Bourdieu (1980) ha dimostrato l'importanza della cultura come espressione della vita sociale. Clifford (1997) afferma che la cultura non è un bagaglio di modelli definiti ma un insieme di possibilità e vincoli che strutturano la realtà in un processo dinamico di continua ibridazione con altre culture: «la cultura non è un oggetto da descrivere e non è neppure un corpus unificato di simboli e di significati che possono essere definitivamente interpretati» (p. 19). Con Clifford la cultura diventa *fiction*, posizione condivisa da Fabietti (1995), nel senso di qualcosa di costruito dagli antropologi. Wagner (1975) afferma che la cultura è un'invenzione, tanto degli antropologi quanto dei membri di un gruppo che questi investigano e che inventano la cultura interagendo con essi. Gli uomini, invece, inventano una cultura comunicando tra loro: la cultura è in questo senso il risultato, l'accordo di persone che 'negozano' un certo significato. Wagner rileva che l'invenzione è ravvisabile anche durante il lavoro sul campo: nell'interazione tra lo studioso e i suoi interlocutori, il primo inventa la cultura del 'nativo' e gli altri inventano la cultura dell'antropologo. «Questa idea di invenzione ci suggerisce che la cultura non è qualcosa di definito una volta per tutte, e nemmeno un'entità 'reale' pratico-simbolica che si sviluppa in base a 'leggi' sue proprie, bensì qualcosa che scaturisce da un'interazione e da un *accordo* tra soggetti comunicanti» (Fabietti, 1995, pp. 55-56).

Per molto tempo il concetto di cultura è stato fondamentale per l'antropologia e, per questo, come accennato, è stato sottoposto «a continua opera di ripensamento, revisione critica, decostruzione, rielaborazione» (Matera, 2006, p. 44). E, se pur è entrato nel vocabolario quotidiano, c'è ancora incertezza sul suo utilizzo – gli antropologi stessi lo usano in modi profondamente diversi – ma, paradossalmente, è attualmente un termine parecchio inflazionato, tanto che molti antropologi si sono domandati se sia ancora legittimo il suo uso (Matera, 2008). Smettiamola di pensare che se una cosa vende molto vale poco!: non è così per la cultura. È vero che esiste forse un'eccessiva estensione del termine, al quale ha indubbiamente contribuito l'attuale esteso processo di patrimonializzazione; non dimentichiamo però che la cultura attuale è quella della nostra epoca storica, è l'effetto dei cambiamenti del clima intellettuale e delle mode: c'è stata un'accelerazione nella produzione e nel consumo di cultura favorita dai mezzi di diffusione e dai progressi tecnologici. Ricordando che un'azione o un elemento possono essere definiti culturali se sono condivisi da un gruppo, continuiamo ad usare categorie antropologiche precise – ad esempio costumi, valori, modelli di comportamento, credenze ecc. – per indicare tutti quegli elementi che abbiamo riconosciuto come facenti parte della cultura e che, usando il linguaggio informatico, potremmo chiamare *links* alla cultura, se consideriamo quest'ultima la

zione sociale, sostenendo che l'intera azione sociale è in rapporto stretto con i valori che reggono un determinato spazio sociale storico. Le nostre azioni sono il risultato dei nostri valori, noi agiamo in conformità ai nostri valori, le nostre istituzioni sono l'espressione di valori comuni sui quali si fonda la vita in società, la nostra esistenza comune.

rete (Geertz, 1973): e questi *links* non sono «un utile optional della rete (ma) [...] il senso stesso della rete» (Baricco, 2006, p. 88).

Se intendiamo la cultura come la produzione materiale e ideale di una società, non esageriamo l'espansione terminologica: attribuiamo invece a tale produzione interesse scientifico e la valutiamo utile per comprendere, «documentare e ricostruire la storia e il funzionamento delle società» (Bravo, 1979, p. 32).

Ho già ricordato che l'antropologia attraverso il concetto di cultura ha sviluppato la sua metodologia e trovato la sua legittimazione: avrebbe allora senso ricusarlo? Consideriamo poi che continua ad essere un punto di riferimento nella pratica di campo. Pasquinelli (1993) si domanda se ci troviamo di fronte ad una rottura o ad una separazione tra ricerca empirica e riflessione teorica e, ancora, se la cultura «è destinata a diventare una sopravvivenza» (p. 49). Concordo con lei nel considerare impossibile una simile eventualità: il concetto di cultura, lo ribadisco, è una delle categorie fondative dell'antropologia senza il quale la disciplina stessa rischierebbe la morte o, quantomeno, di diventare qualcos'altro.

Sintetizzando e semplificando parecchio si potrebbe affermare che la cultura in senso antropologico consiste in:

- costumi e abitudini acquisite dagli individui perché vivono in comunità;
- sistemi di norme, valori, simboli, credenze, modelli di comportamento;
- artefatti delle attività umane, siano essi opere d'arte oppure oggetti di uso quotidiano.

Ne consegue che la cultura:

- è appresa e non è riducibile alla dimensione biologica dell'uomo;
- rappresenta la totalità dell'ambiente sociale e fisico che è opera dell'uomo;
- è condivisa all'interno di un gruppo o di una società.

Tutto ciò stimola alcune riflessioni.

Affinché un fenomeno possa essere definito culturale è necessario quindi che sia condiviso da un gruppo, anche se ciò non significa che la condivisione sia totale; e poi, comunque, non è mai perenne: possono insorgere eccezioni, opposizioni, possono nascere fraintendimenti, versioni alternative, tentativi più o meno riusciti di sostituzione (Remotti, 1990). Nessuna cultura si autoriproduce: per vivere deve affidarsi agli uomini, che ne sono i suoi portatori; viene quindi letteralmente consegnata al loro comportamento perché, come accennato, non è inserita nel loro organismo. Ma gli individui che trasmettono e prendono in consegna la cultura non dispongono di mezzi che assicurino l'integrità di ciò che dovrebbe essere trasmesso (Remotti, 1990). Ricordiamo che gli uomini assimilano attraverso il processo di inculturazione un sistema di simboli e significati già esistente e «lo utilizzano per definire il mondo in cui vivono, per esprimere i propri sentimenti ed emozioni e per formulare giudizi» (Kottak, 2008, p. 46). Inoltre la cultura può essere interiorizzata in maniera inconsapevole: osservando, ascoltando, interagendo con gli altri. Gli individui, però, sulla base «della facoltà di scelta, della creatività, della capacità di resistenza e di reazione» (Giglioli e Ravaioli, 2008, p. 65), interpretano, modificano e usano gli stessi pensie-

ri, norme, fatti in maniera diversa per renderli idonei ai loro scopi e interessi ed è impossibile che la trasmissione da una generazione all'altra avvenga senza interferenza e variazione alcuna per i mutamenti nel contesto sociale e ambientale: se il bagaglio culturale fosse sempre uguale a se stesso non avremmo ragione di impegnarci nella conservazione e nella tutela del patrimonio. La cultura si configura quindi come un sistema aperto e dinamico, non è un tutto localizzato, e per comprenderla dobbiamo prendere in considerazione le rock-star, il fast-food, la televisione ma anche la danza delle spade di Venaus, la cerimonia di apertura dei Giochi Olimpici, le sagre, i rave-party e il calcio, perché «la cultura è inseparabilmente legata alla vita sociale e non costituisce un ambito separato o addirittura secondario, come spesso si pensa. Come e che cosa mangiamo, come lavoriamo, che cosa indossiamo e chi amiamo, tutto ciò è improntato alla cultura e non determinato primariamente da bisogni fisici» (Breidenbach e Zukrigl, 2000, p. 22). Perché la cultura è un processo che si crea ogni giorno attraverso azioni e pratiche (Gupta and Ferguson, 1997), in un incessante movimento altalenante tra globalizzazione e localismi: «studiare la cultura, oggi, equivale sostanzialmente a studiare processi di produzione, trasmissione, circolazione di significati culturali nello spazio sociale. Cultura quindi come comunicazione» (Matera, 2006, p. 50). Se abbracciamo – se manteniamo – un concetto di cultura più complesso, caleidoscopico, possiamo analizzare al meglio anche quella che usiamo chiamare ‘cultura popolare’, evitandone un'esclusiva valorizzazione, quella *essenzializzazione* di cui parla Augé (1997), che potrebbe condurre alla fossilizzazione di un'autenticità culturale fittizia.

Rappresentare la cultura e il territorio: le Parish Maps

I grandi cambiamenti che hanno investito il mondo intero dalla seconda metà del secolo scorso hanno fatto sì che la cultura abbia cambiato «tempi e luoghi della sua produzione: se ancora essa si connette a quanto nel passato questo o quel luogo ha elaborato, ha diffuso, ha imposto [...] nuovi 'luoghi' [...] si affiancano, si sovrappongono, confliggono» (Callari Galli, 2008, p. 31). Si registra inoltre una frattura tra il luogo di produzione di una cultura e quello/i della sua fruizione (Appadurai, 1996). Alcuni studiosi affermano che è entrato in crisi il modello di coincidenza tra cultura e territorio: se mai è esistito, perché ammetterlo significherebbe riconoscere che fino a qualche decennio fa ogni cultura avesse dei confini – reali e simbolici – netti e definiti. È indubbio che la contemporaneità sia testimone di spostamenti di popolazioni di proporzioni considerevoli che comportano una deterritorializzazione della loro cultura, ma questa non è una novità: guerre e pellegrinaggi, ad esempio, hanno causato grandi movimenti di genti; cionondimeno, accogliendo la tesi di Inda e Rosaldo (2001), non dobbiamo dimenticare che nessun processo di deterritorializzazione ha luogo senza una qualche forma di riterritorializzazione. Deterritorializzazione non significa frammentazione e dispersione di una cultura al punto che riportando coloro che la condividono nel territorio d'origine si ricostituirebbe integra, perché

«in realtà le culture, deterritorializzandosi, si reinventano a contatto di altre, dando vita a nuove forme di produzione dell'identità» (Fabiotti, 2008, pp. 44-45). Inoltre risulta problematica l'interazione tra culture diverse che coabitano nello stesso spazio geografico: ciò che lo impedisce sono meccanismi di resistenza, dinamiche di appropriazione della propria cultura tese ad evidenziare le differenze: «in genere i sistemi culturali che coesistono nello stesso territorio sono ordinati gerarchicamente, hanno ambiti delimitati, in alcuni casi sono incistati o marginalizzati» (Giglioli e Ravaioli, 2008, p. 91).

Quindi non c'è cultura senza territorio, semplicemente esistono nuove relazioni tra cultura e territorio: il territorio continua ad essere – a mio parere – l'unico contenitore della cultura della quale è portatrice il gruppo che lo vive. È vero che le culture e i loro significati con il supporto dei veloci mezzi di comunicazione circolano anche senza la gente (Aime, 2004), ma circolano e basta, perché i dispositivi comunicativi ne sono solo 'trasmettitori': non attecchiscono, rimangono solamente delle 'interferenze culturali' in quanto sono solo pensati e non praticati, perché una cultura «vive dell'azione ripetuta e abitudinaria delle persone» (Bourdieu, 2003, p. 207). Piuttosto che concentrare la nostra attenzione sulla circolazione planetaria delle persone, sugli sradicamenti e sulla deterritorializzazione – indubbiamente predominanti in questa epoca (Rivera, 2008) – sarebbe forse più opportuno considerare la continuità che un territorio rimanda; infatti parti della cultura – di ogni cultura – sono esposte al rischio del silenzio e della morte, oltre che della continua modificazione e di trasformazioni: e in effetti quante parti di una cultura vengono repentinamente o poco per volta dimesse, non più rappresentate o eseguite (Remotti, 1990): dipende dalla società stessa continuare a farle vivere.

La coincidenza tra cultura e territorio è comunque ben presente nella testa dei portatori di cultura che, in nome della propria cultura, della cultura locale, promuovono se stessi e la comunità in un'ottica di strategia di rivendicazione identitaria. Sorge ora spontaneo un interrogativo: chi o che cosa stabilisce ciò che è destinato a durare nel tempo e a diventare operante come cultura? Risposta: la memoria.

Gli antropologi tendono a considerare il territorio da due punti di vista, socio-ecologico e simbolico-rituale, quindi come fondamentale fonte di risorse materiali da un lato e come costruito culturale dall'altro. Queste due posizioni non sono assolutamente in contraddizione, tant'è che invece di territorio si sta diffondendo sempre più l'uso del termine paesaggio, proprio perché è caratterizzato da elementi ecologico-ambientali e culturali. Il concetto di paesaggio come prodotto dell'attività umana, al quale è giunto per primo il geografo francese Vidal de la Blache (1903)¹⁰, è il risultato di un'evoluzione che ha percorso più se-

¹⁰ Secondo Paul Vidal de la Blache (1845-1918) l'individuo non è rigidamente vincolato dall'ambiente fisico ma è egli stesso un fattore geografico in grado di modellare e modificare il territorio lasciandovi tracce del suo agire. Il paesaggio è quindi il risultato dell'intervento di una comunità su un territorio.

coli della quale accenno brevemente alcuni momenti importanti. Un recente studio linguistico operato da Olwig (2002) ha evidenziato che prima del XIV secolo le lingue di area tedesca e nord-europea impiegavano il termine *landschaft/landscape* in un'accezione politica per individuare il territorio e/di alcune comunità dell'Europa del sud che vivevano autonomamente rispetto al potere centrale; successivamente (XV secolo) con *landschaft/landscape* le lingue romanze e quelle germaniche indicarono i dipinti nei quali prevaleva uno scenario naturale. Il significato scenico ed estetico si diffuse e prevalse su quello politico fino ai primi decenni del Novecento per l'utilizzo del termine «in merito alla creazione delle scenografie teatrali nel Seicento, alla realizzazione dei *landscape garden* inglesi nel Settecento e alla progettazione dei parchi naturali statunitensi nell'Ottocento» (Cusin, 2007, p. 5). All'inizio dell'Ottocento il naturalista e botanico tedesco Alexander von Humboldt valutò il paesaggio come veicolo attraverso il quale l'uomo poteva comprendere il mondo in cui viveva; questa visione del paesaggio come punto di partenza di un processo conoscitivo tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento fu sostituita dall'intuizione di Vidal de la Blanche secondo cui il paesaggio è il risultato dell'attività umana¹¹.

Nel nostro paese le prime leggi relative alla tutela paesaggistica furono emanate all'inizio del Novecento ma prendevano in considerazione solo panorami naturali e non il paesaggio trasformato dall'uomo; ancora attenzione per gli aspetti estetici rivelò la legge Bottai del 1939, che tutelava le bellezze naturali a scopi conservativi ed era priva di risvolti pratici e utili per la comunità. Nei decenni successivi nacque però la consapevolezza di un legame tra il territorio, la comunità che vi risiede e la sua cultura (Mautone, 2001). Nel 1964 fu istituita la Commissione di indagine per la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico, archeologico, artistico e del paesaggio per definire i criteri per la tutela dei beni appartenenti a tali ambiti. La Commissione Franceschini, così chiamata, per prima puntò l'attenzione verso i beni, materiali e immateriali, che attestavano la cultura di un territorio e della gente che lo viveva; ciò contribuì ad ampliare il concetto di bene culturale che non fu più riferito solo agli oggetti artistici di antiche civiltà¹². Nel 1975 venne istituito il Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, la cui azione era diretta alla tutela e conservazione del paesaggio e dei beni culturali; nel 1985 la conversione in legge del decreto Galasso, che promosse la pianificazione paesistica con particolare attenzione al patrimonio culturale, favorì la promozione delle risorse culturali in un'ottica di sviluppo del territorio (Mautone, 2001). Tra le normative che hanno attribuito un valore patrimoniale al paesaggio c'è la Convenzione Europea del Paesaggio¹³, redatta a Firenze nel

¹¹ All'inizio del Novecento il paesaggio divenne la categoria di riferimento della geografia (Caldo, 1987).

¹² Nel 1965 il Consiglio d'Europa riconobbe nel patrimonio «i beni prodotti dalla natura, dall'uomo e dall'opera combinata di entrambi» (Mautone, 2001, p. 14).

¹³ È di questi giorni (novembre 2008) la notizia relativa alla partecipazione italiana, organizzata dal Ministero per i Beni e le Attività Culturali, al "Premio paesaggio 2009", pro-

2000 e ratificata dall'Italia con la legge del 2 gennaio 2006, nella quale viene riconosciuto un ruolo fondamentale del paesaggio nella vita della comunità perché pone l'accento sull'identità locale e la sua tutela ha risvolti culturali oltre che ambientali, sociali ed economici¹⁴. Da ricordare infine il codice pubblicato ad opera del MiBAC nel 2004 intitolato *Codice dei beni culturali e del paesaggio*, il quale insiste affinché «il riconoscimento, la tutela, la valorizzazione e la fruizione e promozione dei beni culturali» siano «concepiti in modo sostanziale nel loro contesto, ivi compreso il paesaggio, in altri termini quello che definiamo il territorio» (Bravo, 2005b, p. 151).

La riflessione sui luoghi è una delle tematiche più attuali e dibattute dall'antropologia: «i luoghi assorbono valori e significati, svolgono differenziate funzioni, parlano molteplici linguaggi» (Lombardi Satriani, 2003, p. 69) perché sono nostre creazioni e ogni luogo «costituisce una ricca rete di significati tra le persone e la natura, tra le persone e le loro storie, tra le persone e i loro vicini» (Clifford, 2006, p. 8). Come ben evidenzia Rami Ceci, nei meccanismi di appropriazione dello spazio di vita, «l'individuo relaziona lo spazio a se stesso, mutando lo *space* in *place*, lo *spazio* in *luogo*, trasmette ad esso i caratteri della propria personalità e opera al fine di strutturare lo spazio in funzione di quei codici o valori culturali che permettono la fruizione di un linguaggio comune» (2003, p. 80). I luoghi sono il risultato di una continua opera di plasmazione culturale perché il territorio in sé non possiede 'naturalmente' quelle caratteristiche che permettono agli uomini di riconoscerlo come ambiente familiare (Rami Ceci, 2003): «in quanto artefatto culturale, ha la capacità di incorporare e produrre non solo risorse materiali, ma anche valori simbolici, mitici, ideologici – in una parola, identitari – sui quali la società pone le basi della propria preservazione e regola la propria esistenza» (Casti, 2004, pp. 15-16).

Il luogo è quindi continuamente reinventato dall'uomo: «è l'invenzione dello spazio che oggettiva le nostre necessità, le nostre abitudini, le nostre paure e le risolve nella creazione di un ambiente idoneo a soddisfarle o a scongiurarle» (Rami Ceci, 2003, p. 82). I soggetti che vivono, che quotidianamente sperimentano un dato luogo, conferiscono automaticamente allo stesso certi valori: lo pensano, lo includono nel proprio progetto di vita, ne traggono risorse materiali e simboliche; creano inoltre dei 'luoghi di memoria' sui quali proiettano l'identità locale attraverso le immagini di un passato denso di significati (Nora, 1984). Del resto la comunità trae vita dalla sua memoria che, come in un circolo di retroazione, salvaguarda la continuità dell'identità dell'individuo e del gruppo; la memoria «è soprattutto un processo: non un deposito di dati in via di progressi-

mosso dal Consiglio d'Europa. Scopo del premio è quello di selezionare una serie di progetti rappresentativi nell'ambito del paesaggio realizzati da almeno tre anni che esprimano, nei fatti, i principi contenuti nella Convenzione Europea del Paesaggio.

¹⁴ L'articolo 1 della Convenzione parla di salvaguardia del paesaggio come di insieme di azioni volte alla conservazione delle peculiarità naturali e/o umane di un paesaggio che gli conferiscono un valore patrimoniale.

vo disfacimento, ma una perenne ricerca di senso nel rapporto con il passato e nel riuso dei repertori culturali» (Portelli, 2007).

Ogni gruppo elabora una memoria collettiva, cioè il ricordo di un passato condiviso, relazionata sempre ad uno spazio e ad un tempo. La costruzione del passato collettivo è il risultato di una selezione più o meno consapevole; del resto «non esistono dei passati preconfezionati [...] i passati sono oggetto non soltanto di scelta, ma anche di costruzione [...] un'operazione di modellamento e di immaginazione» (Remotti, 2000, p. X). La maniera in cui si produce e si conserva il passato è culturalmente determinata, avviene a partire da un noi e da un presente: ciò pone in luce il nesso tra costruzione del passato, della memoria, e costruzione dell'identità. Pare un controsenso affermare che l'identità viene costruita perché è generalmente pensata come qualcosa di fisso, di duraturo nel tempo e che, proprio per questo, rivendica legami di continuità con il passato (Remotti, 2000): invece «la costruzione di un'identità è un processo infinito e perennemente incompleto e tale deve restare per assolvere il proprio compito» (Bauman, 2001, p. 63).

La memoria è fondatrice dell'identità culturale. Il rapporto tra memoria collettiva e identità è stato profondamente analizzato a partire dagli anni '20 del secolo scorso da Halbwachs¹⁵, il quale riteneva che la condizione *sine qua non* per cui la memoria collettiva possa esistere sia la presenza di tre fattori fondamentali: precisi riferimenti spazio-temporali, relazione simbolica del gruppo con se stesso, continua ricostruzione del passato. Vale la pena soffermarsi sul primo punto.

Oggetti, persone, luoghi, eventi sono i riferimenti concreti ai quali la memoria si relaziona: sono elementi dello spazio e del tempo che sembrano offrire un'immagine di permanenza e di stabilità (Halbwachs, 1950). Però, per poter esistere, per poter essere tramandata, la memoria necessita di supporti, quali ad esempio il racconto orale, il testo scritto; anche l'impiego delle tecnologie informatiche multimediali è utile alla conservazione. Un metodo di registrazione della memoria possono essere anche le mappe di comunità, dedicate a uno specifico territorio del cui patrimonio disegnano i contorni, rappresentando oggetti, materiali e immateriali, ritenuti rilevanti dalla popolazione locale. Ma non solo: le mappe di comunità mettono in evidenza anche le relazioni tra oggetti, luoghi e persone rendendo visibili legami nascosti.

Le prime riflessioni circa l'opportunità di promuovere una lettura partecipata del paesaggio a partire dalla scala locale emergono in Gran Bretagna all'inizio degli anni '80 del Novecento, promosse dall'associazione Common Ground: «le prime mappe vengono realizzate a metà del decennio ma la pratica si diffonde soprattutto nei dieci anni successivi» (Murtas, 2006, p. 67). Nascono così le *Parish Maps*, ovvero mappe di parrocchia, espressione che, riferen-

¹⁵ Maurice Halbwachs, allievo di Durkheim, fu pioniere degli studi sulla memoria come fenomeno sociale.

dosi alla parrocchia, ovvero la più piccola unità amministrativa inglese¹⁶, sottolinea ed evidenzia la limitatezza del territorio indagato e, soprattutto, rileva che questo non è definito dai rigidi confini amministrativi. A parere di Sue Clifford, responsabile di Common Ground e ideatrice del concetto di *Parish Map*, queste mappe sono «un modo dinamico capace di esplorare collettivamente e dimostrare che cosa la gente giudichi di valore in un luogo» (2006, p. 4). D'ora in avanti si utilizzerà l'espressione Parish Maps in alternativa e come sinonimo di mappe di comunità.

Le *Parish Maps* sono la rappresentazione grafica della conoscenza ma anche della coscienza del territorio da parte dei suoi abitanti, di tutto ciò che costituisce la vita locale e che conferisce al posto un senso di unicità. Le mappe di comunità sono strumenti attraverso i quali la gente che abita un luogo può raccontare agli altri e ricordare a se stessa i punti fondamentali della storia di quel posto, una storia fatta di persone, eventi, incontri, leggende, musica, canti, sapori, proverbi, aneddoti, tradizioni religiose ecc. Attenzione però: non si tratta di un semplice inventario ma di un essenziale percorso che include relazioni fondamentali tra gli individui e una componente affettiva che una comune carta geografica non potrà mai rappresentare. Se nell'immediato le *Parish Maps* possono essere percepite come un esercizio finalizzato a se stesso, da un'analisi più attenta si evince il contrario: si delineano infatti come un percorso laborioso che mette in discussione pregiudizi e valori precostituiti con l'obiettivo di dar vita a nuove modalità della convivenza sullo stesso territorio; inoltre contribuiscono a costruire le necessarie basi comuni atte a motivare l'attenzione e la cura verso i propri luoghi.

Le *Parish Maps* sono arrivate in Italia negli anni '90 del secolo scorso e si sono poi diffuse nell'ambito degli ecomusei, promosse da quegli studiosi e quegli operatori che, condividendo una determinata visione del concetto di patrimonio locale, erano intenzionati a far emergere la peculiarità dei territori, insomma a «garantire un percorso equilibrato al tema delle identità locali, favorire un processo di empowerment» (Murtas, 2006, p. 69). Sulla base di queste considerazioni sono state realizzate le seguenti mappe (tra parentesi sono indicati gli ecomusei promotori del progetto):

- Pietraporzio e Vinadio (Ecomuseo della Pastorizia – alta Valle Stura e Demonte);
- Vecchia strada di Prali (Ecomuseo delle Miniere e della Val Germanasca);
- Raggiolo (Ecomuseo del Casentino);
- Valle Elvo e Serra (Ecomuseo Valle Elvo e Serra);
- Mappa del Tempo del Vanoi (Ecomuseo del Vanoi);
- Comunità di San Venanzo (Ecomuseo del Paesaggio Orvietano).

¹⁶ «La parrocchia ecclesiastica è stata la misura del paesaggio inglese fin dai tempi degli Angli e dei Sassoni [...] La 'parrocchia' come giurisdizione civile appare negli anni novanta dell'ottocento come il più piccolo teatro della democrazia» (Clifford, 2006, p. 4).

Diverso è invece il caso della mappa di Chiomonte, piccolo comune della Valle di Susa (TO), promossa non da un ecomuseo ma dalla Regione Piemonte, dal Politecnico di Torino e dall'IRES: ha preso il via dall'idea «di riscoprire i valori del paesaggio locale in modo partecipato, per fare in modo che vi fosse consapevolezza e consenso sulle sue modifiche future» (Maggi, 2006, p. 61). Chiomonte, infatti, in quegli anni stava sperimentando un significativo cambiamento del proprio paesaggio, determinato dalle trasformazioni degli spazi pubblici, dei volumi costruiti e delle infrastrutture varie.

Una *Parish Map* mette in evidenza come uno specifico luogo viene «pensato, descritto, esperito attraverso una pluralità di forme di rappresentazione» (Casti e Corona, 2004, p. 8), come i suoi abitanti percepiscono e attribuiscono valore al paesaggio, alle sue memorie, alle sue trasformazioni, alla sua realtà attuale e a come vorrebbero che fosse in futuro. Permette quindi la comprensione della specificità locale, la lettura partecipata del paesaggio e del patrimonio locale che, a sua volta, consente «una nuova appropriazione del territorio da parte dei suoi abitanti» (Murtas, 2006, p. 72). La mappa non è dunque fine a se stessa ma rappresenta un percorso personale e collettivo che comporta coinvolgimento, ricerca e impegno; uno strumento creativo che è in grado di rinsaldare e ricostruire in termini attuali il legame fondamentale tra le persone e i luoghi.

La connotazione caratterizzante delle *Parish Maps* – e necessaria per la loro realizzazione – è la partecipazione attiva della popolazione locale, utilizzatrice dello spazio, invitata a riconoscere i valori principali e a definire gli elementi che rendono il territorio unico e riconoscibile: la conoscenza e la valorizzazione del patrimonio locale si attua quindi attraverso il coinvolgimento attivo della comunità interessata al progetto. Le mappe sono «strumenti privilegiati di raccolta e auto-rappresentazione dal punto di vista delle comunità insediate sul proprio spazio di vita» (Maggi, 2006, p. 54), sono uno spazio dinamico dove è possibile leggere ed evocare storie, fatti, affetti, esplorare luoghi e riconoscerne le trasformazioni.

Un gruppo di ricerca, coordinato da Gian Luigi Bravo e di cui fanno parte Giulia Fassio, Lia Zola e chi scrive, ha realizzato delle carte di comunità a Casal Cermelli¹⁷, in provincia di Alessandria, località privilegiata per compiere il nostro studio pilota, e a Salbertrand, in alta Valle di Susa (TO), nell'ambito di un progetto finanziato dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Torino (Progetto Alfieri) denominato *Carte etnografiche: tradizioni locali e sviluppo del territorio*; altre *Parish Maps* sono state elaborate nel corso dell'attività didattica, coordinata da membri dello stesso gruppo e da Maria Teresa Mara Francese¹⁸, e svolta presso la Facoltà di Lingue e letterature straniere dell'Università di Torino, dove ho inoltre personalmente seguito la realizzazione di altre mappe nell'ambito del Master “Organizzazione e promozione turistico-culturale del territorio”. Propon-

¹⁷ Il lavoro a Casal Cermelli ha prodotto la pubblicazione *Immaterialità e paesaggio* (cfr. Riferimenti bibliografici).

¹⁸ Cfr. il suo contributo in questo volume.

go di seguito l'elenco completo delle carte di cui disponiamo¹⁹, segnalando per ognuna l'ambito in cui sono state elaborate e da chi:

1. Casal Cermelli (AL) – Progetto Alfieri: Laura Bonato, Giulia Fassio, Lia Zola
2. Salbertrand (TO) – Progetto Alfieri: Laura Bonato, Giulia Fassio, Lia Zola
3. Saluzzo (CN) – Master: Elisa Bono
4. Corsione (AT) – Tesi di laurea triennale: Sara Betta
5. francesi a Torino – Master: Cécile Boufier
6. calabresi a Torino – Progetto Alfieri: Maria Teresa Mara Francese
7. studenti Palazzo Nuovo (TO) – Master: Gessica Caruso
8. La Morra (CN) – Seminario di Antropologia culturale per il Corso di laurea specialistica: Carola Barbero, Enrica Galiasso, Alessia Pazzaglia
9. studenti italiani a Palazzo Nuovo (TO) – Seminario per il Corso di laurea specialistica: Elena Carcangiu, Francesca De Antoni, Simona Pistorello, Marta Stopelli
10. studenti stranieri a Palazzo Nuovo (TO) – Seminario di Antropologia culturale per il Corso di laurea specialistica: Alessandra Incampo, Angela Ferrari, Isabella Macchetti
11. Porta Palazzo (TO) – Seminario di Antropologia culturale per il Corso di laurea specialistica: Ilaria Badino, Ludovica Girardo, Andréanne Orsier, Amalia Sganga, Giulia Vinai
12. Casal Cermelli (AL) – Convegno²⁰
13. Benevagienna (CN) – Master: Alice Lubatti
14. Chialamberto (TO) – Master: Roberta Burzio
15. Tabarin di Torino anni '50 – Master: Francesca Leonardelli
16. Borgo San Donato (TO) – Master: Paola Dalla Gassa
17. zona Spinatre (TO) – Master: Giada Bianchi
18. Lingotto (TO) – Master: Juan Manuel Morfin Buenfil
19. Trofarello (TO) – Master: Claudio Montaldo
20. Paderna (AL) – Master: Alessandra Boccardi

Per tutte le mappe sopra elencate è stata sperimentata una metodologia diversa da quella utilizzata per le *Parish Maps* realizzate in ambito ecomuseale, per le quali la procedura impiegata è stata innanzitutto la creazione di gruppi di lavoro locali che avevano anche il compito di attuare concretamente le mappe stesse; il facilitatore, ovvero il coordinatore, organizzava riunioni collettive che diventavano occasione di socializzazione. Noi, invece, e mi riferisco in particolare alle carte di Casal Cermelli e Salbertrand per le quali ho operato con Giulia Fassio e Lia Zola, abbiamo privilegiato l'intervista individuale²¹ cercando, attraverso una

¹⁹ In questo elenco non è compreso il primo abbozzo di mappa di Casal Cermelli realizzata da Giulia Fassio (cfr. il suo contributo in questo volume).

²⁰ Cfr. *infra*.

²¹ Tutte le interviste sono state registrate su audiocassette, conservate presso il Diparti-

griglia predisposta di domande, di indirizzare l'interlocutore a concentrarsi sul proprio territorio esprimendo i tratti ritenuti più significativi. Le domande iniziali focalizzavano infatti l'attenzione sulla percezione del territorio: cosa ritieni importante di questo luogo? a cosa attribuisce valore? che cosa racconteresti di questo luogo a una persona che non lo conosce? che cosa metteresti in evidenza?

In generale in tutte le interviste realizzate abbiamo notato negli informatori, oltre ad una interessata curiosità, una iniziale preoccupazione, provocata dalla convinzione di non essere in grado di stabilire che cosa potesse essere ritenuto un valore. Abbiamo quindi insistito affinché gli intervistati ci parlassero di quegli elementi che rendono speciale, diverso e unico il loro paese: le tradizioni, le feste, le storie e le leggende, i piatti della cucina locale, i personaggi, i mestieri, i luoghi d'incontro e quelli pericolosi, gli edifici di ieri ma anche di oggi, quel che c'era e non c'è più. Agli informatori è stato inoltre chiesto di disegnare il territorio e di localizzare – anche sottolineandoli con matite colorate – questi tratti peculiari. Ci siamo ostinati nel tentativo di far loro capire che erano in possesso di un patrimonio che valeva la pena valorizzare e far conoscere.

Le discese sul campo sono state precedute nelle varie località da un primo contatto con l'Amministrazione comunale per verificare la disponibilità e l'interesse locale, a cui è seguito un incontro di illustrazione del progetto con il sindaco e le autorità locali: è stato presentato il gruppo di ricerca, sono stati esplicitati gli obiettivi del lavoro e, nel contempo, abbiamo raccolto informazioni sulla realtà locale e chiesto indicazioni su persone del luogo interessate ad essere coinvolte nel progetto. Abbiamo quindi esplorato il territorio a piedi e in auto: il sopralluogo ha permesso di annotare caratteristiche salienti del paesaggio, elementi peculiari, particolarità che hanno trovato poi riscontro nei racconti degli intervistati. Parallelamente si è proceduto alla realizzazione di una documentazione fotografica. Da segnalare che le zone di indagine non sono state scelte a caso: in particolare a Casal Cermelli e a Salbertrand era già stata attivata una collaborazione con la comunità e si possedeva una discreta conoscenza delle dinamiche relazionali presenti sul territorio²².

Dopo una prima tranche di interviste abbiamo ritenuto utile presentare alla comunità una bozza di mappa: questo incontro tra studiosi e cittadinanza è stato un importante e fondamentale momento di confronto rivolto all'intera popolazione; è stata una felice iniziativa, che ha consentito di registrare consensi ma anche, e soprattutto, di prendere nota di elementi mancanti rilevati da coloro che fino a quel momento non avevano preso parte ai lavori. Soprattutto l'appuntamento a Casal Cermelli, il primo in ordine di tempo, ha evidenziato l'urgenza di non focalizzare l'attenzione sulle informazioni provenienti dai testimoni più anziani: abbiamo capito che erano indubbiamente affascinanti e coinvolgenti i loro

mento di Scienze Antropologiche, Archeologiche e Storico-territoriali dell'Università di Torino.

²² Per quanto mi riguarda Casal Cermelli era già stato campo di ricerca perché avevo indagato la questua delle uova (Bonato 2006).

racconti sul passato ma dovevano diventare la nostra 'letteratura di base', le fonti utili, il contatto mediato per costruire un quadro il più possibile completo della comunità e della sua storia, affinché le nostre domande fossero pertinenti e mirate (Bonato, 2008a).

Compiute le opportune integrazioni si è quindi proceduto alla realizzazione delle mappe, prendendo come base una cartina geografica del territorio interessato. La prima sollecitazione a cui rispondere è stata: quali criteri adottare per la scelta dei dati da inserire? Abbiamo convenuto che una *Parish Map* esprima una dichiarazione collettiva di valori, quindi abbiamo scelto di rappresentare gli elementi più ricorrenti nei racconti degli intervistati; essi stessi hanno scelto durante i colloqui cosa includere e cosa escludere: è questo «il fatto straordinario di costruire la propria mappa» (Clifford, 2006, p. 2).

Il modo di rappresentazione può essere il più vario e può prevedere anche la giustapposizione di diverse tecniche all'interno di una stessa mappa: per le nostre, tutte su carta, sono stati generalmente scelti la tecnica dell'acquerello, il disegno a pastello e la fotografia ma, ad esempio, l'Associazione Common Ground realizza *Parish Maps* anche con la tessitura, la pittura, la ceramica, i video, i giornali, gli spettacoli teatrali e le canzoni. Gli strumenti che si possono utilizzare per costruire una *Parish Map* possono essere vari: dai più semplici, che prevedono la disposizione sulla carta di simboli ed icone, ai più elaborati, come ad esempio l'impiego di tecnologie multimediali. Convinti assertori dell'immediatezza quale caratteristica fondamentale della carta di comunità, per le nostre scelte grafiche abbiamo privilegiato la semplicità e la chiarezza, puntando molto sull'impatto visivo capace di coinvolgere l'osservatore. È chiaro che alla base di quella che può apparire come una mera scelta dettata dalla gradevolezza c'è un problema teorico relativo alla capacità di tradurre, di interpretare in maniera pertinente il linguaggio e i sistemi di pensiero della comunità. Strumento di interconnessione tra passato e presente, una *Parish Map* riproduce una realtà complessa, presenta luoghi, oggetti, eventi, persone lungo un percorso che si snoda nello spazio e nel tempo.

Ultimata la seconda carta, quella di Salbertrand, messa a punto da un'informatrice locale con competenze artistiche, Sara Rosso, abbiamo capito che questa mappa, grazie al fatto di essere stata realizzata da una persona che conosce i luoghi oggetto d'indagine, prende parte attiva nella loro conservazione, contribuisce a tramandare saperi, riusciva a rappresentare peculiarità del territorio, desideri, aspettative problemi della comunità che eravamo riusciti a far emergere solo in parte, per quel riserbo che caratterizza sempre il rapporto ricercatore/informatore. Benché la sensibilità e l'esperienza, la conoscenza preliminare del territorio e della sua storia, delle tensioni sociali e delle aspettative degli abitanti indubbiamente aiutino il ricercatore a stabilire una sorta di «integrazione mentale» (Cirese, 1973, p. 249) con l'intervistato, non dobbiamo dimenticare che l'intervista è comunque un momento eccezionale e un'intrusione nella quotidianità. La felice esperienza di Salbertrand, nonché l'imminente convegno di cui tra poco dirò (cfr. par. 4), hanno sollecitato l'elaborazione di una nuova *Pari-*

sh Map di Casal Cermelli²³, sviluppata da due persone originarie del luogo, Gabriella Cermelli e Ugo Tartara. Diversa risultava infatti la prima mappa, che potremmo definire eterocentrata: pur essendo basata su logiche proprie della cultura locale, rispondeva comunque a modalità di rappresentazione provenienti dall'esterno, dagli studiosi (Burini, 2004). Nel primo caso avevamo fornito a Silvana Livoti, la pittrice, l'elenco delle occorrenze che a nostro avviso avrebbero dovuto comparire sulla carta; non essendo emotivamente coinvolta e non conoscendo il territorio, la disegnatrice si è attenuta strettamente alle nostre indicazioni: i dati raccolti, e successivamente da noi selezionati, erano stati inglobati in una procedura interpretativa che, a nostro parere, avrebbe permesso al fruitore della mappa di cogliere un sistema gerarchico di valori, i modelli e le convenzioni della comunità di Casal Cermelli, come pure i gesti quotidiani e rituali, aspetti della religiosità e dell'immaginario.

Abbiamo visto che le carte di comunità vengono realizzate con la partecipazione attiva della popolazione locale, grazie alla sua conoscenza del territorio e con il recupero della memoria collettiva. Le mappe sono una guida ragionata alla lettura del paesaggio, delle sue memorie, dei cambiamenti, del presente; sono un percorso di condivisione, percezione, costruzione. È importante considerare che, mobilitando molte persone, le quali inseguono la propria memoria per ricomporre un quadro esaustivo del territorio in cui vivono e della comunità di cui sono membri, la realizzazione di una *Parish Map* è qualcosa che non lascia indifferente il contesto socio-culturale della comunità in cui si interviene.

Le *Parish Maps* vengono quindi costruite con la comunità: ma a quale scopo? Servono alla comunità? Utilizzando un giro di parole potremmo affermare che la mappa è di comunità se questa la usa, se la carta riesce a coinvolgere la comunità in un dialogo costruttivo. Il progetto del nostro gruppo di ricerca si fonda su motivazioni e obiettivi molto chiari. Innanzitutto vogliamo che la comunità acquisisca piena consapevolezza delle ricchezze del territorio, poi che comprenda le potenzialità insite nella carta che ha creato, che non serve solo a ricordare com'era il paesaggio o ad evidenziarne il cambiamento. La mappa può favorire processi di partecipazione in un'ottica di sviluppo sostenibile e deve quindi essere utilizzata come strumento di sviluppo del territorio: non è una semplice e alternativa rappresentazione quanto, piuttosto, un complesso sistema comunicativo, capace di veicolare valori socio-territoriali e di condizionare l'intervento umano sul territorio. L'immediatezza del loro linguaggio, la freschezza della loro narrazione rende le mappe un valido strumento per l'avvio ed il rafforzamento delle energie locali, primo importante passo per definire gli obiettivi e le modalità dell'agire a livello locale: «le mappe si fanno con l'obiettivo di far nascere, mettere in moto e consolidare forze locali che poi devono trovare un loro ruolo attivo nelle dinamiche di governo del territorio, cercando di indirizzare

²³ Questa seconda *Parish Map* di Casal Cermelli è contenuta nel testo *Immaterialità e paesaggio* (op. cit.).

le inevitabili trasformazioni in modo da aumentare il benessere della comunità» (Murtas, 2006, p. 72).

Il paesaggio delineato dalle *Parish Maps* può diventare un progetto perché accanto agli elementi passati e presenti fa emergere urgenze, evidenzia desideri e aspettative, mostra pure spazi vuoti e ciò che ancora non c'è. Ritengo conveniente considerare che le mappe di comunità mettono insieme patrimonio locale e comunità, due variabili che non si mantengono uguali a se stesse attraverso il tempo e che, per questo, necessitano di essere costantemente monitorate perché sono perennemente in evoluzione.

Il volume

I contributi che compongono questo volume, di cui ogni singolo Autore è il solo responsabile, sono alcune delle relazioni presentate al convegno *Memoria del territorio: saperi, rappresentazioni, mappe*, organizzato a Casal Cermelli (AL) nel maggio scorso²⁴; per il gruppo che li aveva compiuto lo studio pilota sulle *Parish Maps* questo appuntamento, valore aggiunto al progetto stesso di ricerca, è stato l'occasione per restituire ai testimoni le loro memorie, ai portatori la loro cultura.

E proprio il concetto di cultura, la cui formulazione può essere considerata uno dei punti di partenza delle scienze antropologiche, negli ultimi decenni è stato sottoposto ad un'analisi critica che ne mette in evidenza i limiti, sia sul piano scientifico, in quanto implicherebbe una corrispondenza troppo univoca tra un popolo, una cultura e un territorio, sia in quanto ideologia del dominio coloniale e poi occidentale. Inoltre Gian Luigi Bravo, in *'Cultura' e problemi attuali*, constata che il linguaggio comune, mediatico, politico, amministrativo, lo ha adottato nella sua forma più schematica dall'antropologia, proprio mentre questa lo mette in discussione. Il dibattito non è concluso ma probabilmente i problemi attuali della ricerca antropologica non hanno tra le massime urgenze quella di decidere la sorte di 'cultura' quanto di indagare sul terreno i mutamenti e le innovazioni nei quali siamo immersi.

Giulia Fassio, nel contributo *La Mappa del Tesoro: patrimonio culturale e Parish Maps*, riflette invece sul concetto di patrimonio culturale e su come le discipline antropologiche tentino di fornire nuove definizioni, sperimentando approcci metodologici originali. Poi, prendendo in considerazione due casi di studio, l'Autrice ipotizza che le *Parish Maps*, più che un complesso ma generico testo sull'identità locale, possano essere lette come una riflessione prodotta da un gruppo sul proprio patrimonio. Inoltre queste mappe, essendo sia il mezzo sia il fine di un'operazione di rappresentazione complessa, sembrano avere punti di contatto, pur nella differenza, con una forma d'arte e di mappatura contemporanea come il *Biomapping*.

²⁴ Gli altri interventi troveranno spazio in un volume, di prossima pubblicazione, curato da Lia Zola.

Fare una mappa non sempre vuol dire misurare e rappresentare sulla carta porzioni di un territorio. Un luogo è molto più della somma di elementi naturali e costruiti; esso è l'immagine dei patrimoni che appartengono alle comunità locali, è l'humus su cui si sviluppano le complesse trame di relazioni, materiali e immateriali, che legano tra loro le persone e il territorio su cui vivono. Secondo Ilaria Testa – *Ecomusei e mappe di comunità: luoghi, persone, legami* – ciò che unisce le mappe di comunità e gli ecomusei è proprio questo: la capacità di mettere in evidenza, di rappresentare le caratteristiche, le trasformazioni e le diversità di un'area e della sua immensa e variegata ricchezza.

Le mappe di comunità vengono analizzate nell'intervento di Cristina Grasseini – *Mappare la Valle Taleggio* – come strumenti con buoni potenziali di generare una serie di desiderabili effetti pratici e di comunicazione, soprattutto in termini di sviluppo sostenibile e coesione comunitaria, tracce di un deposito implicitamente esistente (e continuamente ricostruito) di conoscenza situata e costruita. Vengono analizzati gli aspetti innovativi e le criticità relative alla realizzazione di uno start up della mappa di comunità della Valtaleggio, in particolare rispetto ad altri progetti *bottom up* di mappatura della valle, precedentemente studiati in una prospettiva etnografica di lungo corso.

Emanuela Renzetti nel contributo *Nel Parco, di mappa in mappa* presenta i risultati delle mappe di comunità realizzate dai bambini di alcune classi di scuole elementari e dai ragazzi di alcune classi delle scuole medie, tra l'autunno 2007 e l'inverno 2008, nell'ambito di una più ampia ricerca svolta per il Parco Adamello-Brenta. La ricerca, finalizzata ad evidenziare la percezione del territorio compreso entro i confini del Parco da parte dei soggetti residenti e l'interpretazione data da costoro all'azione di tutela e valorizzazione dell'Ente, ha voluto tener conto anche della popolazione residente più giovane, verificando con il metodo delle mappe di comunità la sensibilità nei confronti del proprio patrimonio.

La modernizzazione ha cambiato la precedente percezione dello spazio, delle distanze e il rapporto con lo spazio-tempo. La città postmoderna che Jameson chiama 'aliena' è quella di cui neanche l'abitante riesce a tracciare la mappa, in cui non riesce ad orientarsi, quella che pare non offrire punti di riferimento. Quella che de Martino chiama «angoscia territoriale» è la sofferenza di chi non ha più punti di riferimento legati alla propria terra, da cui nasce la paura di perdere la propria identità. Valentina Porcellana, nel saggio *Mappe, percezione dello spazio e complessità. Alcune riflessioni*, ritiene che attraverso la mappa e i suoi simboli sia possibile fare emergere quegli attributi che le persone ritengono indispensabili per sentire 'proprio' uno spazio e che permettono di analizzare il processo di creazione simbolica attraverso cui l'uomo costruisce il proprio mondo.

Sempre in territorio urbano Maria Teresa Mara Francese – *Immigrazione, spazi, memorie: una Parish Map su indicazione di immigrati dalla Calabria* – ha raccolto i ricordi di un gruppo di immigrati arenesi arrivati a Torino dalla Calabria nei primi anni '50 del Novecento. Il percorso etnografico, grazie ad una lettura attenta e minuta dei luoghi, evidenzia gli spazi urbani torinesi attraversati

da soggettività difficilmente omologabili. L'analisi riesce a cogliere le pratiche di vita degli immigrati e le modalità di appropriazione, inoltre la costruzione di luoghi che rivelano non solo una percezione spaziale diversa dalla realtà territoriale, ma che evidenzia colori, sapori e suoni che palesano uno stato d'animo triste e nostalgico.

Un'altra grande città, Napoli, è oggetto delle riflessioni di Annalisa Di Nuzzo ne *Il Centro storico di Napoli: itinerari e turismo. Invisibilità, spettacolarizzazione, logoramento*. Dallo studio dell'impatto del turismo a Napoli a partire dagli anni Novanta del secolo scorso sono stati individuati e descritti i vari percorsi del centro storico proposti dalla nota manifestazione del *Maggio dei Monumenti*: in particolare l'Autrice si sofferma sul come sono stati concepiti, quale memoria hanno ricostruito, quale tipo di fruizione hanno determinato e quale forma di spettacolarizzazione. Il risultato di questa operazione ha dato vita ad una nuova visibilità della città sia per i turisti sia per i napoletani ma che, attualmente, dà chiari segnali di logoramento e di crisi.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aime M. (2004), *Eccessi di culture*, Torino, Einaudi.
- Appadurai A. (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London, trad. it. *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001.
- Augè M. (1997), *Storie del presente. Per una antropologia dei mondi contemporanei*, Milano, il Saggiatore, trad. it. di *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, 1997.
- Baricco A. (2006), *I barbari. Saggio sulla mutazione*, Milano, Feltrinelli.
- Bauman Z. (2001), *Voglia di comunità*, Roma-Bari, Laterza.
- Bauman Z. (2002), *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, trad. it. di *Liquid modernity*, Malden, Blackwell, 2000.
- Bonato L. (2006), *Tutti in festa. Antropologia della cerimonialità*, Milano, FrancoAngeli.
- Bonato L. (2008a), *Conoscere e valorizzare il patrimonio locale: il contributo di Casal Cermelli*, in Bonato L. (a cura di), *Immaterialità e paesaggio*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. 7-24.
- Bonato L. (2008b), *La 'messa in scena' della tradizione: tra autenticità e spettacolo*, in Bonato L. (a cura di), *Memoria riciclata. Riappropriazioni culturali, connessioni, prestiti*, Roma, Aracne, pp. 15-30.
- Bonato L. (a cura di) (2008a), *Immaterialità e paesaggio*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.

- Bonato L. (a cura di) (2008b), *Memoria riciclata. Riappropriazioni culturali, connessioni, prestiti*, Roma, Aracne.
- Bourdieu P. (1980), *Questions de sociologie*, Paris, Minit.
- Bourdieu P. (2003), *Per una teoria della pratica*, Milano, Cortina, trad. it. di *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.
- Bravo G. L. (1979), *Cultura popolare e beni culturali*, Torino, Tirrenia Stampatori.
- Bravo G. L. (1998), *Radici e modernità*, Presentazione alla ristampa di Barolo A., *Folklore monferrino*, Asti, Provincia di Asti, pp. XXXIX-XLII.
- Bravo G. L. (2005a), *Feste, masche, contadini. Racconto storico-etnografico sul Basso Piemonte*, Roma, Carocci.
- Bravo G. L. (2005b), *La complessità della tradizione. Festa, museo e ricerca antropologica*, Milano, FrancoAngeli.
- Breidenback J. e Zukrigl I. (2000), *Danza delle culture. Identità culturale in un mondo globalizzato*, Torino, Bollati Boringhieri, trad. it. di *Tanz der Kulturen. Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*, München, Kunstmann, 1998.
- Burini F. (2004), *Le carte partecipative: strumento di recupero dell'identità africana*, in Casti E. e Corona M. (a cura di), *Luoghi e identità. Geografie e letterature a confronto*, Bergamo, Bergamo University Press, Edizioni Sestante, pp. 185-214.
- Caldo C. (1987), *Geografia umana*, Palermo, Palumbo.
- Callari Galli M. (2008), *Cultura e contemporaneità. Nuovi scenari per un concetto "compromesso"*, in Matera V. (a cura di), *Il concetto di cultura nelle scienze sociali contemporanee*, Torino, Utet, pp. 23-35.
- Casti E. (2004), *L'iconizzazione dei boschi tra identità e conflitto: Comunità montane e Repubblica di Venezia*, in Casti E. e Corona M. (a cura di), *Luoghi e identità. Geografie e letterature a confronto*, Bergamo, Bergamo University Press, Edizioni Sestante, pp. 15-61.
- Casti E. e Corona M. (2004), *Luoghi e testi: confronti disciplinari e intrecci teorici*, in Casti E. e Corona M. (a cura di), *Luoghi e identità. Geografie e letterature a confronto*, Bergamo, Bergamo University Press, Edizioni Sestante, pp. 7-12.
- Casti E. e Corona M. (a cura di) (2004), *Luoghi e identità. Geografie e letterature a confronto*, Bergamo, Bergamo University Press, Edizioni Sestante.
- Cirese A. M. (1973), *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo.
- Clifford J. (1997), *Introduzione: verità parziali*, in Clifford J. e Marcus G. E. (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi, pp. 23-52, trad. it. di *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.

- Clifford S. (2006), *Il valore dei luoghi*, in Clifford S., Maggi M. e Murtas D., *Genius loci. Perché, quando e come realizzare una mappa di comunità*, Torino, Ires Piemonte, pp. 1-11.
- Clifford S. and King A. (1996), *From place to place. Maps and Parish Maps*, London, Common Ground.
- Clifford S., Maggi M. e Murtas D. (2006), *Genius loci. Perché, quando e come realizzare una mappa di comunità*, Torino, Ires Piemonte.
- Cusin E. (2007), *Ecomuseo e paesaggio industriale fra Lago d'Orta e Mottarone*, tesi di laurea, Università di Torino, Facoltà di Lingue e letterature straniere.
- Fabietti U. (1995), *L'identità etnica*, Roma, Carocci.
- Fabietti U. (2008), *Il destino della "cultura" nel "traffico delle culture"*, in Matera V. (a cura di), *Il concetto di cultura nelle scienze sociali contemporanee*, Torino, Utet, pp. 37-46.
- Geertz C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, trad. it. *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1987.
- Giglioli P. P. e Ravaioli P. (2008), *Bisogna davvero dimenticare il concetto di cultura? Uno sguardo sociologico*, in Matera V. (a cura di), *Il concetto di cultura nelle scienze sociali contemporanee*, Torino, Utet, pp. 63-94.
- Gupta A. and Ferguson J. (1997), *Discipline and Practice: "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology*, in Gupta A. and Ferguson J. (eds.), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, pp. 1-46.
- Gupta A. and Ferguson J. (eds.) (1997), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- Halbwachs M. (1950), *La mémoire collective*, Paris, PUF, trad. it. *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli, 1987.
- Kluckhohn C. (1949), *Mirror for Man*, New York, McGraw-Hill.
- Kottak C. P. (2008), *Antropologia culturale*, Milano, McGraw-Hill, trad. it. di *Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, 2008.
- Kroeber A. and Kluckhohn C. (1952), *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Papers of Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Cambridge, Mass., Harvard University.
- Inda J. X. and Rosaldo R. (eds.) (2001), *The Anthropology of Globalization*, Blackwell, Malden.
- Leach E. (1954), *Political Systems of Highland Burma. A Study of Kachin Social Structure*, London, Athlone.
- Lombardi Satriani L. M. (2003), *Della mutevolezza dei luoghi e dei tempi*, in Rami Ceci L. (a cura di), *Sassi e Templi. Il luogo antropologico tra cultura e ambiente*, Roma, Armando, pp. 69-78.

- Maggi M. (2006), *Esplorazioni*, in Clifford S., Maggi M. e Murtas D., *Genius loci. Perché, quando e come realizzare una mappa di comunità*, Torino, Ires Piemonte, pp. 13-66.
- Matera V. (2006), *Antropologia in sette parole chiave*, Palermo, Sellerio.
- Matera V. (2008), *Pensare la cultura*, in Matera V. (a cura di) (2008), *Il concetto di cultura nelle scienze sociali contemporanee*, Torino, Utet, pp. 7-21.
- Matera V. (a cura di) (2008), *Il concetto di cultura nelle scienze sociali contemporanee*, Torino, Utet.
- Mautone M. (2001), *L'approccio geografico per la valorizzazione del patrimonio culturale*, in Mautone M. (a cura di), *I beni culturali, risorse per l'organizzazione del territorio*, Bologna, Patron Editore, pp. 9-16.
- Mautone M. (a cura di) (2001), *I beni culturali, risorse per l'organizzazione del territorio*, Bologna, Patron Editore.
- Murtas D. (2006), *Dove portano le mappe*, in Clifford S., Maggi M. e Murtas D., *Genius loci. Perché, quando e come realizzare una mappa di comunità*, Torino, Ires Piemonte, pp. 67-75.
- Nora P. (1984), *Entre Mémoire et Histoire*, in Nora P. (a cura di), *Les Lieux de Mémoire*, Paris, Gallimard, vol. 1.
- Olwig K. R. (2002), *Landscape, nature and the body politic: from Britain's Renaissance to America's new world*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Pasquinelli C. (1993), *Il concetto di cultura tra moderno e postmoderno*, "Etnoantropologia, n. 1, pp. 34-53.
- Portelli A. (2007), *L'inesausta metamorfosi delle culture immateriali*, "Il Manifesto", 29 settembre.
- Radcliffe-Brown A. R. (1952), *Structure and Function in Primitive Society*, London, Cohen & West, trad. it. *Struttura e funzione nella società primitiva*, Milano, Jaca Book, 1968.
- Rami Ceci L. (2003), *L'invenzione dello spazio tra storia, metastoria e cultura*, in Rami Ceci L. (a cura di), *Sassi e Templi. Il luogo antropologico tra cultura e ambiente*, Roma, Armando, pp. 79-87.
- Rami Ceci L. (a cura di) (2003), *Sassi e Templi. Il luogo antropologico tra cultura e ambiente*, Roma, Armando.
- Remotti F. (1990), *Noi primitivi*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Remotti F. (2000), *Introduzione* a Remotti F. (a cura di), *Memoria, terreni, musei*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, pp. VII-XXIX.
- Rivera A. (2008), *La cultura fra locale e globale*, in Matera V. (a cura di), *Il concetto di cultura nelle scienze sociali contemporanee*, Torino, Utet, pp. 47-61.
- Sassoon D. (2006), *The culture of Europeans*, London, Harper Collins.

- Turri E. (1998), *Il paesaggio come teatro. Dal territorio vissuto al territorio rappresentato*, Venezia, Marsilio.
- Vidal de La Blache P. (1903), *La géographie humaine ses rapports avec la géographie de la vie*, Versailles, Imprimeries Cerf.
- Wagner R. (1975), *The Invention of Culture*, Chicago, Chicago University Press, trad. it. *L'invenzione della cultura*, Milano, Mursia, 1992.
- Weber M. (1922), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, Mohr, trad. it. *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Torino, Einaudi, 1958.

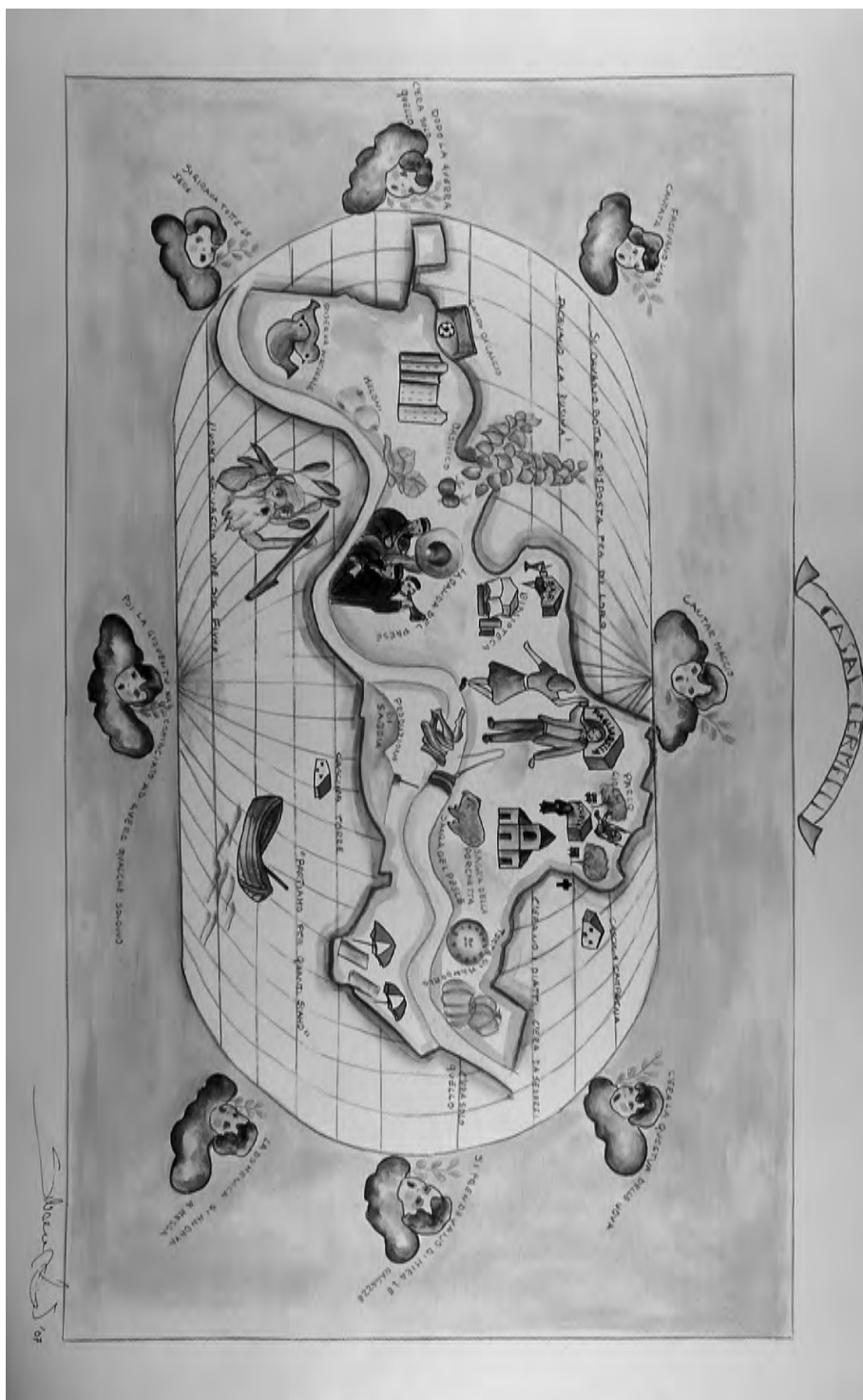
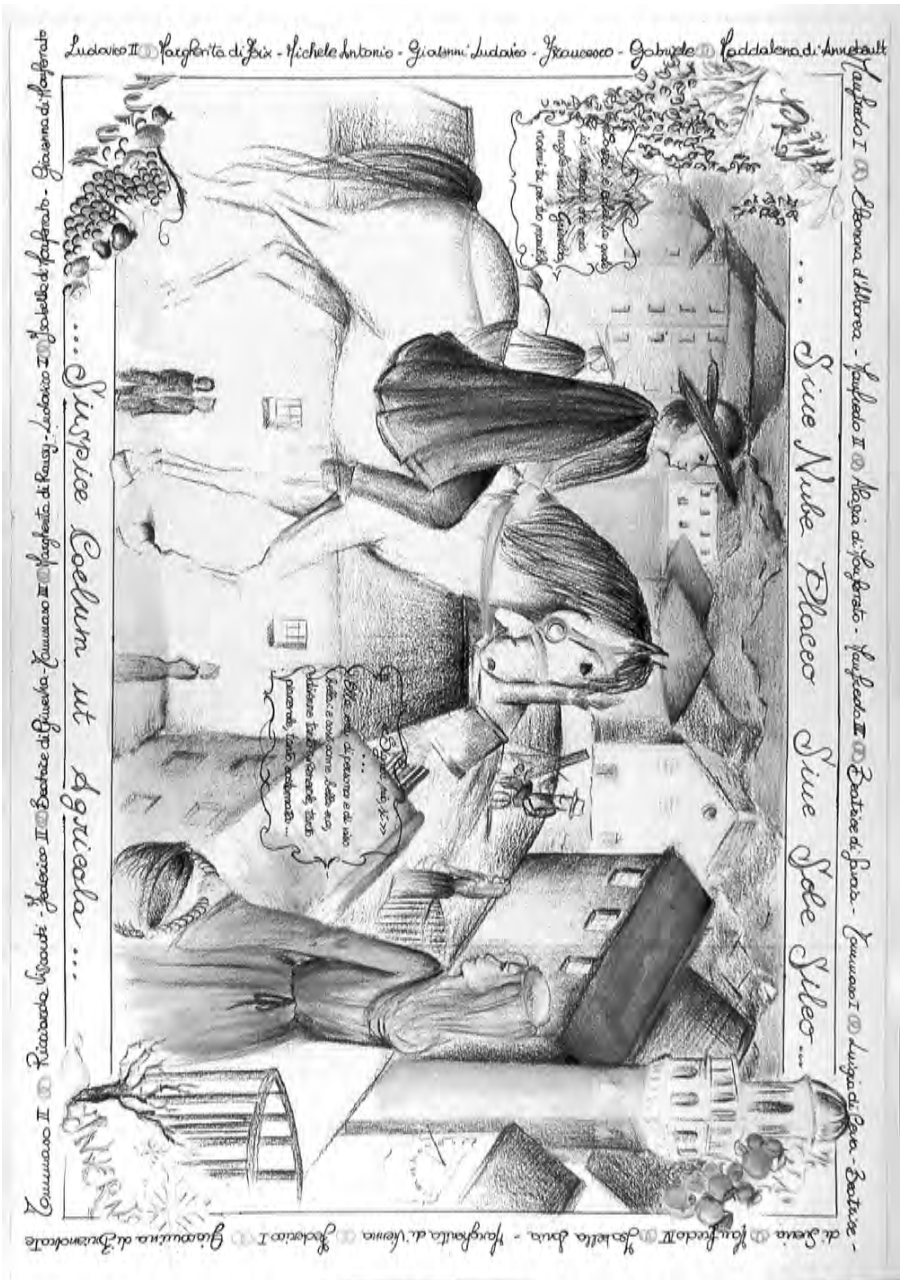


Figura n. 1 – Parish Map di Casal Cermelli



Figura n. 2 – *Parish Map* di Salbertrand

Figura n. 3 – Parish Map di Saluzzo



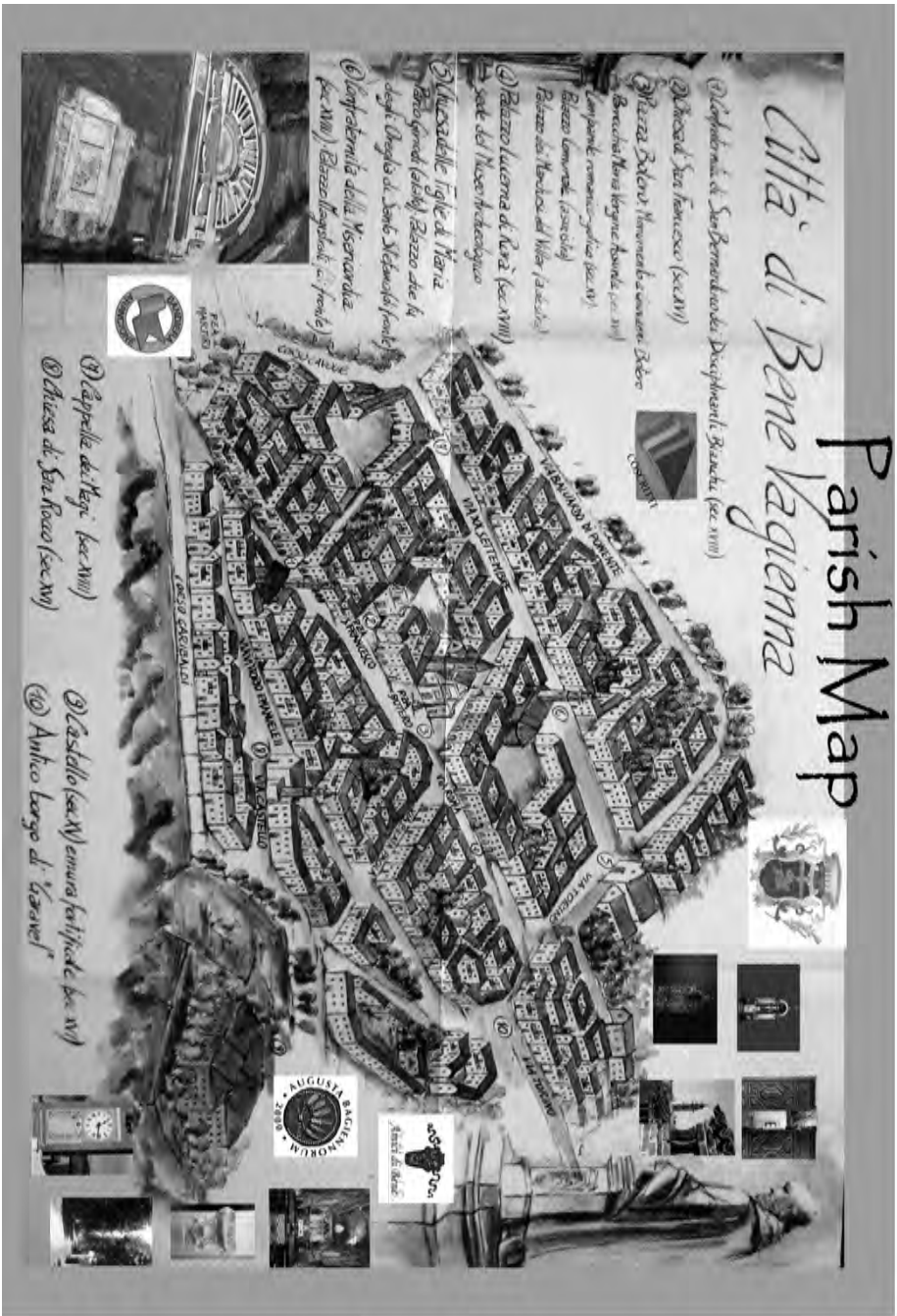


Figura n. 5 – Parish Map di Benevagienna