

geotema

Pàtron editore

4

Geografia e beni culturali



Organo ufficiale dell'Associazione Geografi Italiani

Direttore

Alberto Di Blasi

Ufficio di Redazione

Ugo Leone (Direttore Responsabile)

Franco Farinelli

Vittorio Amato

Alessandra Bonazzi

Maria Paradiso

Geografia e beni culturali
a cura di Costantino CaldoCoordinamento editoriale:
Girolamo Cusimano

| | | |
|----------------------|---|-----|
| Costantino Caldo | L'undicesimo comandamento. Luoghi sacri nel Southwest americano dai Nativi alla New Age | 3 |
| Pierpaolo Careggio | Geografia religiosa in Valle d'Aosta: i santuari e la montagna | 21 |
| Elena Giuliano | Edicole votive e cappelle nel cuneese: un caso di geografia religiosa | 28 |
| Daniela Santus | Religiosità e geografia dei simboli culturali in Val Pellice | 42 |
| Anna Maria Pioletti | La geografia dello sport ed il calcio in Italia | 60 |
| Zvi Shilony | Comunità-alloggio ashkenazite a Gerusalemme | 70 |
| Marika Cassimatis | I manufatti in pietra a secco nell'isola di Creta (Grecia) | 80 |
| Fiorella Dallari | I Beni Culturali, elemento di strategia territoriale. Un nuovo progetto geografico | 89 |
| Silvia Gaddoni | Beni culturali e sistema territoriale locale. Un progetto per la città metropolitana di Bologna | 97 |
| Girolamo Cusimano | La cultura idraulica nel bacino del Mediterraneo: territorio e irrigazione in Sicilia | 109 |
| Laura Federzoni | Bonifiche e manufatti idraulici: l'esempio della pianura modenese e reggiana | 123 |
| Maria Silvana Quarta | Recupero delle masserie pugliesi per la valorizzazione culturale dello spazio vissuto | 131 |
| Vincenzo Guarrasi | I dispositivi della complessità: metalinguaggio e traduzione nella costruzione della città | 137 |

I soci AGEI riceveranno gratuitamente la Rivista. Per i non soci la quota abbonamento annuo è fissata in L. 50.000. Tale quota deve essere versata sul c.c.p. 16141400, intestato a Pàtron Editore, Via Badini 12, 40050 Quarto Inferiore (Bologna)
Prezzo del singolo fascicolo: L. 20.000

Stampa, abbonamenti, amministrazione

per informazioni rivolgersi a Pàtron Editore - Via Badini, 12
Quarto Inferiore 40050, Bologna
Tel. (051) 767003 - Fax (051) 768252

L'abbonamento decorre dal 1° gennaio con diritto al ricevimento dei fascicoli arretrati.

I fascicoli non pervenuti possono essere richiesti dall'abbonato non oltre 20 giorni dopo la ricezione del numero successivo.

Registrazione Tribunale di Bologna n. 6441 del 29.4.95

Per eventuali indicazioni di carattere editoriale preghiamo rivolgersi al Prof. Ugo Leone, Istituto Geopolitico «F. Compagna», G. Sanfelice 47, 80134 Napoli, tel. 081-5515333 - 5511147

L'Editore fornirà ad ogni Autore 25 estratti gratuiti dell'articolo pubblicato. A richiesta potranno essere forniti un numero superiore dei medesimi a pagamento.

Gli articoli vanno forniti sia in stampato dattiloscritto che su dischetto, con qualsiasi programma.

Le referenze vanno indicate in note finali, numerate nell'ordine nel quale appaiono nel testo e dovrebbero obbedire ai seguenti modelli:

G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente* (Milano, Adelphi, 1976), pp. 439-515.

G. Ricci, «Città murata e illusione olografica. Bologna e altri luoghi (secoli XVI-XVIII)», in C. De Seta, J. Le Goff, a cura di, *La città e le mura* (Roma-Bari, Laterza, 1989), pp. 265-290.

D. Cosgrove, «Environmental thought and action: pre-modern and post-modern», *Institute of British Geographers* 15 (1990), pp. 344-358.

L'undicesimo comandamento

Luoghi sacri nel Southwest americano dai Nativi alla New Age

1. Premessa: cultura e natura

Le crescenti condizioni di alterazione della natura fanno percepire nelle società avanzate un senso di pericolo e di timore per il futuro. La distruzione delle foreste, l'erosione del suolo o la desertificazione, l'assottigliarsi delle risorse e in generale le rischiose modifiche dell'equilibrio ecologico sono causa di riflessione e di comportamenti conservativi. Le risultanze scientifiche delle ricerche ecologiche si trasferiscono nella coscienza collettiva, nei programmi politici, nell'azione economica e cominciano a generare una sfera di attenzione interiore, quella che ormai si definisce etica ambientale¹. Il rispetto della natura è stato quasi sempre legato coscientemente alla condizione di necessità: la natura è una risorsa, dobbiamo conservarla. Tuttavia, i grandi rischi e le catastrofi naturali ma provocate dall'azione umana, la scomparsa di alcune specie animali e vegetali, la sensibilità accresciuta per la responsabilità del genere umano nei confronti del dono divino, fanno sì che oggi si vada oltre alla semplice risposta alla necessità. Si comincia a formare cioè un movimento che attribuisce alla conservazione della natura un'importanza globale, generando atteggiamenti etici sempre più favorevoli alla conservazione. Da parte di alcuni, si giunge ad attribuire al comportamento nei riguardi dell'ambiente un senso mistico, che trasforma la responsabilità in missione quasi sacrale. La frase *Thou Shall Not Abuse The Earth* (traducibile come «Non abusare della Terra», oppure «Non fare violenza alla Terra») è stata realmente pronunciata ed è entrata, quasi come undicesimo comandamento, nell'ordinamento morale di alcu-

ne chiese protestanti statunitensi². Anche i cattolici hanno iniziato una revisione dottrinale in merito, guidati dalle puntualizzazioni dell'enciclica «ecologica» *Centesimus annus*³.

Da questo punto, cioè dall'embrionale forma di attribuzione di valori sacrali alla natura, o comunque dalla più precisa ed evidente trasformazione del movimento di preservazione in atteggiamento etico rigoroso, partiamo per verificare la nostra ipotesi. Essa è la seguente. Nel processo di acculturazione dei nativi americani, ben evidente e dimostrato, c'è anche una retroazione: la cultura indiana americana in qualche modo influisce sulla cultura occidentale moderna. Il risvolto geografico di questa incidenza passa per la trasformazione del rapporto con la natura, ed in particolare riguarda alcuni siti naturali del paesaggio nordamericano, rivestiti di valori simbolici e spirituali. Il nuovo atteggiamento dei bianchi americani – l'etica ambientale – per certi versi si trasforma in una forma di religiosità. Il rapporto tra il genere umano e la natura assume forme sacrali proprio presso le società più avanzate, sia pure in vesti diverse da quelle delle religioni primitive. Vedremo più avanti la differente profondità del senso sacro e del senso etico nei confronti della natura in generale e di alcuni luoghi particolari, caratterizzati da aspetti di originaria e incontaminata grandiosità. Il compito che ci prefiggiamo è quello di verificare la presenza di un anello di congiunzione tra l'antica religiosità naturalistica dei nativi americani e la percezione di una natura rivestita di una più o meno radicata sacralità da parte degli americani di oggi e delle nuove religioni, che essi professano. Per la forte capacità espansiva della cultu-

ra americana, anche religiosa, queste connessioni possono o potranno riguardare anche l'Europa e l'Italia.

La metodologia da seguire non è lontana da quella degli studi sul *sense of place*⁴. Anche i moderni studi di geografia delle religioni si occupano del rapporto della religiosità con lo spazio geografico, sovente connotato da valori simbolici e di sacralità⁵. Rispetto al cosiddetto *espace vécu* dei geografi francesi, si tratta di un rapporto ambientale potenziato⁶. Bisogna passare dal senso dello spazio legato ai rapporti sociali, al (culturalmente) più significativo senso dello spazio sacro.

Non è estraneo a questo concetto quello di bene culturale come punto forte dello spazio, quando il bene culturale è un «oggetto» religioso. Gli elementi che in uno spazio vissuto occupano una posizione cospicua, talora ricevono l'attribuzione di un valore simbolico, rappresentativo dell'identità collettiva, da chi è insediato in quel luogo⁷. Tale valore può attribuirsi a un edificio (castello, torre comunale, campanile), a un elemento naturale (fiume, monte, albero al centro del villaggio) che diventano il simbolo che rappresenta tutta la comunità. Se l'oggetto è anche rivestito delle funzioni di luogo di culto – costruito o meno, prodotto dall'uomo o elemento naturale – questo valore simbolico è evidentemente rafforzato. Il sito diviene meta dell'aggregazione collettiva, testimone della religiosità degli abitanti. È quindi un «bene» culturale, non in quanto prodotto d'arte o espressione elevata dell'intelletto (o non soltanto per questo), ma in quanto espressione della cultura popolare, condivisa e interiorizzata dal gruppo sociale⁸.

2. Il Southwest degli Stati Uniti e la conservazione della natura

Abbiamo individuato come campo geografico di analisi il Southwest americano, ed in particolare i due stati dell'Arizona e del Nuovo Messico, con qualche sconfinamento negli stati vicini a causa del fatto che l'area culturale e naturalistica che ci interessa non rispetta i confini statali. I motivi di questa scelta sono legati a due fattori: la forte presenza di nativi americani e contemporaneamente l'estensione rilevante di ambienti naturali incontaminati o comunque poco trasformati dall'azione umana. Più oltre esamineremo valori quantitativi e culturali della presenza indiana. Per ora basterà solo ricordare che oltre ad essere presenti in quest'area i maggiori gruppi e i territori indiani più estesi, vi permangono ancora molte tradizioni

culturali e un spirito religioso rivalutato e ben collegato – sia pure talvolta nel sincretismo sovrappiù – all'antica religiosità. Si mantiene il senso del sacro riferito a luoghi naturali specifici, montagne, corsi d'acqua, rocce e altri elementi naturali, anche quando la religione ufficialmente professata ha assunto sembianze cristiane. Inoltre, alcuni gruppi hopi, navajo, zuni hanno conservato, o si sforzano di ritrovare, pressoché tutti gli elementi e il cerimoniale della vecchia religione fortemente legata agli elementi naturali.

Un terzo fattore, anch'esso presente, non è esclusivo dei due stati finora considerati, ma si estende alla California e a tutta la costa occidentale. Si tratta della frequente presenza di gruppi religiosi nuovi, che inseriscono nel loro credo elementi naturalistici, quali per esempio il sole, i boschi, le rocce⁹.

Torniamo al secondo dei due fattori principali. È molto importante, a mio parere, la presenza nel Sud-ovest di molti luoghi simbolo della cultura americana contemporanea, che ha trovato nella conservazione della natura una specie di surrogato della religione, nei confronti della secolarizzazione della società. Come in molte altre parti del mondo sviluppato, si è venuta formando quell'etica ambientale di cui si è detto. Ma in più, la presenza di fenomeni naturali spettacolari e unici, come ad esempio il Grand Canyon o la Foresta Pietrificata, rafforza in quest'area la funzione di richiamo per chi voglia praticare un credo basato sulla vitalità e grandiosità della natura.

Sia l'orlo meridionale dell'altopiano del Colorado, sia le pianure semidesertiche ai confini messicani, hanno visto insediamenti permanenti di antiche civiltà. Le culture Mogollon, Hohokam, Anasazi hanno lasciato segni precisi della loro presenza pre-europea e alcuni degli indiani di oggi ne sono i probabili discendenti¹⁰. L'agricoltura sedentaria era comunque limitata a poche aree e la terra arida non era densamente abitata, poco modificato il paesaggio: in ogni caso niente di paragonabile alle trasformazioni operate dai pionieri moderni. Il clima arido, la montuosità e la generale povertà dei terreni hanno rallentato l'avanzata prima degli spagnoli e poi degli anglo-americani. Ciò ha permesso una buona conservazione sia dell'ambiente naturale sia degli insediamenti indiani. Anzi, dall'est e dal nord sono sovrappiù popolate che hanno trovato qui il loro ultimo rifugio.

Quando il movimento di conservazione della natura ha preso stabilmente piede, i paesaggi naturali oggetto di possibile protezione erano in buone condizioni. Montagne, altopiani, vallate,



formazioni di ogni età geologica e di ogni carattere morfologico sono presenti nel Southwest, con una densità di popolazione quasi ovunque modesta¹¹. I veri e propri parchi nazionali non sono molti: il Grand Canyon e la Petrified Forest in Arizona, le Carlsbad Caverns in Nuovo Messico, a cui si aggiungono una mezza dozzina di altri parchi nazionali presso i confini settentrionali dell'area, nello Utah e Colorado meridionali. Ci sono poi numerose ed estese «National Forests», ambienti forestali soggetti a un grado inferiore di protezione. Soprattutto ci sono i National Monuments: quasi tutti hanno un forte connotato naturalistico, considerati egualmente esempi simbolici della cultura americana. Anzi è probabile che sia proprio questo, la particolarità naturalistica, a farli entrare nel novero dei monumenti nazionali. Nell'Arizona questi monumenti sono quindici, nel Nuovo Messico undici, occupando complessivamente oltre 10.000 kmq. Alcuni di essi sono poco estesi e motivano la propria esistenza con reperti archeologici o monumentali, quasi sempre legati alle antiche civiltà indiane. Molti hanno invece una motivazione naturalistica. Il White Sands National Monument, nel Nuovo Messico, è una distesa di dune gessose, di un bianco abbagliante, che si estende per 580 kmq¹². Anche El Malpais è un ambiente naturale particolare per le distese di lava antica, in cui l'area protetta copre 1520 kmq: agli spagnoli parve terra maledetta (*malpais*), mentre per molti indiani è terra sacra, dove ritirarsi a meditare¹³. In Arizona sono piuttosto estesi monumenti naturalistici come lo Organ Pipe Cactus N.M. (1338 kmq), il Saguaro N.M. (338 kmq) o il Sunset Crater Volcano. Pure esteso l'ambiente naturalistico ma anche archeologico, sede degli scomparsi Anasazi e di episodi della storia navajo, del Canyon de Chelly (339 kmq)¹⁴.

La questione se un elemento naturale possa assumere la veste di bene culturale, cioè di espressione in cui la cultura di un popolo si può riconoscere, non è stata risolta in Italia. Negli Stati Uniti questa equipollenza è invece accettata, perché questi luoghi naturali sono stati rivestiti di un valore simbolico. Non si è trattato di un richiamo alla religiosità dei luoghi indiani, perché il riconoscimento è anteriore alla rivalutazione della cultura nativa. Si è trattato invece di assegnare ai monumenti della natura un contrassegno di «americanità», un'impronta di qualità nazionali contrapposte ai caratteri dell'Europa, priva di questi fenomeni grandiosi¹⁵.

3. Declino e rinascimento dei nativi

Le cifre sull'entità della popolazione nativa prima del contatto con gli europei sembrano quasi un gioco di società fra gli studiosi. Le valutazioni vanno da uno a dodici milioni di indiani, per i soli Stati Uniti, e questo già dice tutto¹⁶. La cifra minima forse è eccessivamente bassa, perché l'etnocidio cominciò già nel XVII secolo, non tanto per gli scontri bellici quanto per la diffusione di malattie importate dall'Europa. Ed anche nell'Ottocento, quando la pressione dei bianchi si fece pesante e gli scontri sanguinosi, le cause principali di morte per gli indiani erano soprattutto le malattie esantematiche, contro cui non avevano difese e anticorpi. Si aggravavano le malattie contagiose (polmonite, tubercolosi), agevolate dalla scarsa alimentazione, dall'alcolismo e in genere dalle peggiorate condizioni di vita. Solo nel 1837, per esempio, ci furono 17.000 morti a ovest dei Grandi Laghi per un ritorno dell'epidemia di vaiolo¹⁷. Conosciamo in concreto la cifra degli abitanti al censimento del 1890, l'anno della «fine della frontiera» e dell'ultima battaglia, quella di Wounded Knee: gli indiani erano solo 228.000¹⁸. La comunità non è cresciuta molto per mezzo secolo, poi è cominciata lentamente una ripresa, più accentuata nel secondo dopoguerra e in particolare negli ultimi decenni.

A un secolo di distanza dal predetto punto minimo di presenza demografica, cioè al censimento del 1990, si arriva alla cifra massima dell'era contemporanea e si contano 1.878.000 indiani, più circa centomila altri nativi (inuit e aleuti). Le cause della crescita? Certamente sono migliorate le condizioni sanitarie nelle riserve, con una diminuita mortalità infantile e una più alta durata media della vita. Ci sono più favorevoli condizioni alimentari e di vita, ma è anche vero che la vita nella riserva è ancora ad un livello ben più basso di quello medio americano. La disoccupazione raggiunge in molte riserve il 50%, mentre gli indiani delle città risiedono spesso nelle periferie-ghetto e anch'essi hanno lavori precari e basso reddito¹⁹.

Si può avanzare un'altra ipotesi per spiegare la crescita demografica che ci indicano le statistiche. Perlomeno, questa ipotesi indica una causa collaterale, accanto a quella del miglioramento del tenore di vita. Dalla legge del 1934 (Indian Reorganization Act) fortemente voluta da John Collier, commissario del Bureau of Indian Affairs, gli indiani hanno ottenuto concessioni e agevolazioni di varia natura. La riparazione ai torti subiti è proseguita per l'opera costante di comitati di so-

stegno che hanno ottenuto risultati legislativi e decisioni giudiziarie favorevoli. Negli anni recenti l'opinione pubblica, se non l'establishment, ha assunto in maggioranza una posizione di rispetto per gli indiani. Altro fattore favorevole, chi risiede nelle riserve ed è indiano non paga tasse federali né statali sul reddito, mentre le imposte indirette (paragonabili alla nostra IVA) sono in parte esenti.

Ma chi è indiano? Le norme federali di base dicono che bisogna appartenere ad una tribù riconosciuta dal BIA (in totale sono 510) ed avere almeno un quarto di sangue indiano. In passato per rientrare in questa categoria bisognava avere sangue puro e le tribù non riconoscevano facilmente i meticci come propri appartenenti. I regolamenti tribali oggi sono molto più permissivi e sono numerose le adozioni, magari di persone che accampano un vago antenato indiano. Inoltre, le cifre del censimento sono in parte discutibili. Essendo una dichiarazione facoltativa, quella dell'appartenenza ad un'etnia è soggetta a variabilità soggettive. Non si può escludere che alcuni degli indiani dichiarati, siano solo «amici» degli indiani. Inoltre vi possono rientrare alcuni oriundi messicani o centroamericani, che si ritengono prima di tutto indiani e solo secondariamente ispanici (altra denominazione etnica, che però non è escludente l'essere nero o indiano). Consideriamo che la percentuale di crescita demografica più alta del gruppo dei nativi americani, quella del decennio intercensuario 1970-80, è stata del 72%: un'accelerazione eccessiva se attribuita al puro saldo demografico. Ma in conclusione bisogna accettare il fatto che l'aumento della popolazione nativa è una realtà, sia pure sostenuta da una frangia di «indiani» di rinforzo. Inoltre per quanto riguarda il nostro studio, mettere in discussione le cifre è meno giustificato, in quanto nel Sud-ovest ci sono le comunità più numerose e compatte, nonché alcune delle riserve più estese, dove quindi è più facile l'endogamia e meno necessario l'irrobustimento numerico con adozioni surrettizie.

La distribuzione geografica della popolazione nativa è molto ineguale e risente ovviamente delle vicende della frontiera e del popolamento bianco, con la rimozione forzata di intere tribù. È ben nota la vicenda delle Five Civilized Tribes, soprattutto Cherokee. Un folto gruppo di circa 15.000 persone appartenenti a queste tribù fu espulso dalla Georgia nel 1838 e costretto a insediarsi a mille miglia di distanza, nell'Indian Territory, ora Oklahoma. Ma ci sono stati tanti altri trasferimenti meno celebri ed eclatanti. Uno di questi riguarda i navajo, costretti nel 1868 ad una penosa «Lunga

Marcia» che li allontanò dalla vecchia terra navajo nel Nuovo Messico e li portò all'attuale riserva. Ne vedremo gli effetti sul processo di deculturazione e di perdita di identità; per ora ci limitiamo a individuare gli effetti sulla distribuzione geografica delle popolazioni.

Gli stati con oltre centomila nativi sono quattro, nell'ordine Oklahoma (252 mila), California (236), Arizona (202) e Nuovo Messico (134). Altri stati che seguono, con cifre ancora significative, sono Washington, Nord Carolina, Texas e Sud Dakota. Se però consideriamo la percentuale di popolazione indiana sul totale, che a livello nazionale è appena dello 0,7%, al primo posto sale il Nuovo Messico (9% circa), seguito da Oklahoma (8%), Sud Dakota (7%), Montana (6%) e infine Arizona (5,6%). In questa distribuzione sono inclusi sia gli indiani delle riserve, circa la metà del totale, sia quelli trasferiti in città. Diventa evidente che la presenza indiana è meno visibile in quegli stati, più popolosi e urbanizzati, dove la maggior parte dei nativi è urbanizzata, come nel caso della California, che ha solo il 6% di indiani residenti all'interno di un qualche tipo di riserva. L'opposto avviene nel Sud-ovest, dove il Nuovo Messico ha il 65% degli indiani in riserva e l'Arizona ne ha il 70%, mentre altrove sono elevate le percentuali dell'Oklahoma (82%, anche se qui le sedi non prendono il nome di riserva) e del Sud Dakota.

L'estensione delle riserve raggiunge la sua massima ampiezza nello stato dell'Arizona, con 96.400 kmq che ammontano quasi al 30% della superficie dello stato. Qui come si è accennato esiste la maggiore riserva indiana degli Stati Uniti, la Navajo and Trust Land, che ha 143.405 appartenenti (1990). La sua superficie, inizialmente piuttosto piccola, si è ampliata nel corso degli anni, ma di recente ha subito un'erosione sia a favore della proprietà statale e federale, sia a favore della confinante riserva hopi, fino agli attuali 14 milioni di acri, poco più di 56.000 kmq. Essa occupa sette contee ed è interstatale, nel senso che si estende anche nel territorio del Nuovo Messico ed anche su una piccola parte di quello dello Utah. Racchiusa all'interno del territorio navajo, si ritaglia uno spazio la riserva degli Hopi, mentre ai suoi margini orientali, ma già in Nuovo Messico, c'è quella degli Zuni. Nella stessa Arizona, al confine col Messico, c'è l'estesa riserva dei Tohono O'Odham, o Papago (11.200 kmq e 8.500 ab.). Inoltre si distinguono le due meno estese ma popolose riserve apache, quella di San Carlos e quella di Fort Apache (complessivamente 17.000 ab. e 13.129 kmq), e la riserva dei Pima di Gila River, non lon-



Principali riserve

| | Popolazione (migliaia di ab.) | | Area (acri) |
|-----------------------|----------------------------------|-------------------|----------------|
| 1) Navajo, AZ, NM, UT | 143,4 | 1) Navajo | 13.988.222 |
| 2) Pine Ridge, SD | 11,2 | 2) Papago | 2.774.450 |
| 3) Fort Apache, AZ | 9,8 | 3) Wind River, WY | 1.888.588 |
| 4) Gila River, AZ | 9,1 | 4) San Carlos, AZ | 1.826.542 |
| 5) Papago, AZ | 8,5 | 5) Pine Ridge, SD | 1.780.444 |

tano da Phoenix . In totale le riserve dell'Arizona sono 18, tutte federali, come quasi sempre avviene nel West. Il Nuovo Messico, accanto alla porzione della grande riserva navajo di cui si è detto, ha ancora 24 riserve, quasi tutte di indiani pueblo e di estensione non eccessiva. Altre riserve estese sono nel Sud Dakota: le due contigue riserve sioux di Pine Ridge e di Rosebud, con un totale di 19.000 abitanti, si estendono per 11.000 kmq complessivamente. Infine tra le più estese ricordiamo la riserva Wind River, arapaho e shoshoni, sulle catene montuose del Wyoming, di circa 7.600 kmq²⁹.

Per completare il breve quadro dell'attuale distribuzione geografica degli indiani americani, accenniamo alla distinzione in gruppi tribali. Il mezzo migliaio di tribù riconosciute o che hanno richiesto l'ufficiale riconoscimento federale si possono suddividere in un centinaio di famiglie linguistiche. Per lungo tempo la frammentazione culturale ha impedito la comprensione di parentele tali da farle rientrare entro gruppi più ampi. In tempi recenti sono avvenuti due fatti. Da un lato le parentele sono diventate più identificabili con il progresso degli studi comparativi, promuovendo la lingua scritta e compilando vere e proprie grammatiche. Dall'altro, molti linguaggi si sono perduti, perché estinti o ormai mal parlati. Intanto tutti gli indiani parlano anche l'inglese, salvo pochi anziani, oppure, nel Sud-ovest, lo spagnolo. Un buon numero di essi, specie nelle città, parla soltanto l'inglese e ha dimenticato del tutto o in parte la propria lingua d'origine. Si conviene comunque che quasi tutti i linguaggi nativi possano rientrare in quattro gruppi principali: algonchino, athapaska, azteco-tano e hoka-sioux . Nel Sud-ovest delle grandi riserve le lingue native sono ancora ben coltivate e sono presenti due gruppi, dei quali il più numeroso è quello athapaska (athapaska meridionale), costituito essenzialmente da Navajo e Apache, sopravvenuti dal nord in epoca relativamente recente (XVII secolo). L'altro gruppo è quello azteco-tano, piuttosto frammentato, che comprende molti degli antichi residenti dei pueblos, termine che talvolta è usato per

indicare un insieme di piccole tribù talora molto diverse tra loro. Fanno parte di questo raggruppamento linguistico i Pima e i Tohono O'Odham (o Papago), gli Hopi, gli Ute, gli Shoshoni . Numericamente i Navajo superano tutti gli altri, poiché sono oltre 140.000 nella riserva principale, con piccoli contingenti in altre tre riserve nel Nuovo Messico, e che tuttavia in totale contano quasi 200.000 persone con i residenti fuori dalle riserve. Seguono gli Apache, sparsi in cinque riserve dell'Arizona e in due del Nuovo Messico, e poi i Pima e i Papago, talora considerati assieme per le strette relazioni e che occupano quattro riserve in Arizona, oltre che un territorio a sud del confine messicano. Fuori del territorio da noi studiato, le due tribù più numerose sono quelle dei Cherokee (Oklahoma) e dei Sioux (chiamati Lakota, Dakota ecc., nel Sud Dakota).

4. Luoghi sacri nativi

Le religioni native all'occhio esterno hanno molti elementi comuni. Innanzitutto lo stesso concetto di religione manca nella tradizione indiana e l'equivalente è costituito da una serie di comportamenti e di cerimonie, per cui molti studiosi preferiscono parlare di sistema cerimoniale o almeno di sfera del sacro, piuttosto che di religione. I punti in comune alle varie nazioni indiane, quando ancora seguano la «vecchia» fede, sono i seguenti: credenza nei poteri invisibili; interdipendenza di tutte le cose dell'universo l'una dall'altra; la pratica religiosa non serve all'individuo isolato, ma a tutta la comunità, a cui va il beneficio di un sacrificio o di un comportamento; si attribuisce a particolari individui lo speciale potere di intermediazione con un altro mondo (lo sciamano, l'uomo-medicina); il comportamento etico è un tutt'uno con le cerimonie sacre e deriva dalla tradizione. In ogni caso i fenomeni dell'universo non sono controllabili dal singolo, e la cosa più importante di tutte è il concetto di armonia, che i Navajo chiamano Blessingway (la Via dell'Armonia): non c'è il bene o il male nel singolo individuo, piuttosto

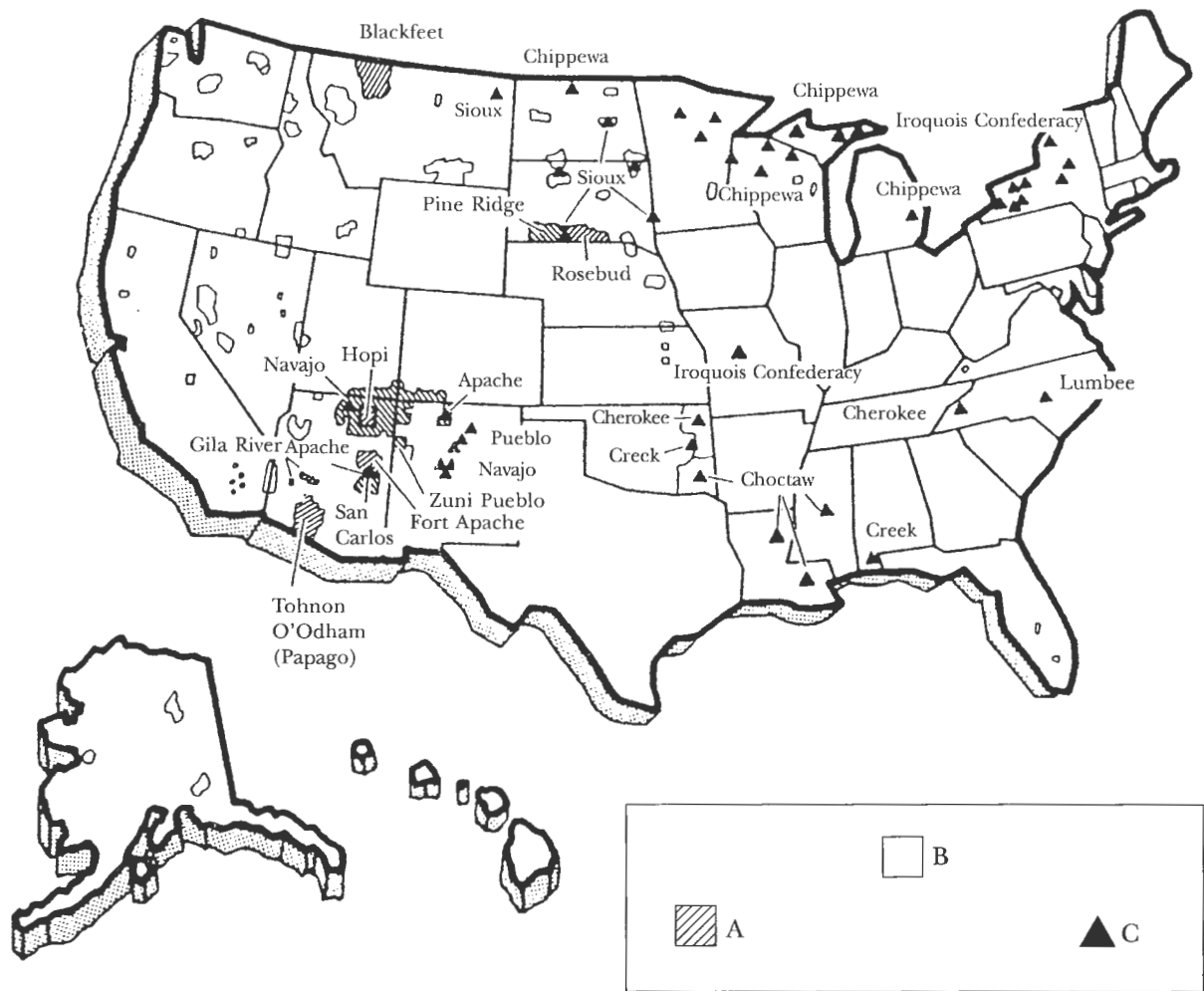


FIG. 1
Carta sintetica delle riserve e tribù native negli Stati Uniti: A = riserve più popolate; B = riserve più piccole; C = tribù più importanti.

sto un'armonia globale, o viceversa una disarmonia. In riferimento a questa visione del mondo, i luoghi sacri che corrispondono a elementi fisici sono molti e ciascuno non è adorato per se stesso, ma nel suo valore simbolico, in quanto parte di un tutto armonico.

Un esame più da vicino ci mostra che anche le differenze sono sostanziali e corrispondono alla mancata unitarietà culturale e politica evidenziata dall'osservatore europeo. Gli studi sulle religioni nordamericane hanno avuto il limite - specie nelle osservazioni dei missionari, sia cattolici che protestanti - di ricercare una base monoteistica al fondo di una molteplicità di divinità pagane. L'unicità di un Grande Spirito, che corrisponde a tante denominazioni dei diversi popoli (Manitou degli

Algonchini, Orenda degli Irochesi, Watan Tanka dei Sioux o il meno noto Yusun, Colui che dà Vita agli Apache) è piuttosto la presenza di una superiore e sconosciuta vitalità della natura, ciò che potremmo anche chiamare mistero della vita. Questa presenza spirituale si concretizza però nei riti attraverso la deificazione totemica di molti elementi naturali, alcuni venerati in misura maggiore di altri.

La maggior parte dei culti del Sud-ovest non riconosce una gerarchia precisa tra le varie divinità, pur avendo per alcune preferenze e maggiore frequenza dei rituali, come nel caso di Changing Woman (Donna che Cambia), la divinità femminile delle due che sono all'origine della creazione, preferita dai Navajo. Spesso si ritrova questo aspet-



to dualistico, con la presenza ad esempio dei due gemelli dei miti navajo, hopi, apache, ma soprattutto con il sole e la terra, maschio e femmina che si congiungono per fertilizzare, e di cui la coppia *Yatocca taccu* (Padre Sole) e *Awitelim citta* (Madre Terra) degli Zuni è un esempio²⁰. La stessa coppia fertile è presente in altri culti, così come è comune alle varie mitologie il momento della creazione, che si fa risalire all'emersione del popolo dal sottosuolo: anzi, Navajo e Hopi enunciano una serie di emersioni e successive distruzioni da cui non si salva quasi nessuno, attraverso disastri, pestilenze e diluvi universali, peraltro presenti in tante storie d'origine, che infine portarono il popolo al Quarto Mondo (Quinto Mondo secondo alcune versioni navajo), l'attuale, in attesa di possibili ulteriori disastri se si turba l'equilibrio della natura²¹. Il punto di emersione al mondo attuale è identificato concretamente in un luogo sacro dei più importanti.

Gran parte del sistema religioso dei nativi è rivolto al corpo umano e si esprime con esso (danze, canti, cure sciamaniche). Tuttavia lo spazio circostante ha attributi sacri, a cominciare già dal semplice orientamento astronomico. Nelle religioni del Southwest, forse perché il sole ha connotati divini, i quattro o più punti cardinali acquistano importanza primaria, mantenuta anche in religioni sincretiche come il culto del peyote, dove è essenziale l'orientamento dell'altare semicircolare²². Gli Hopi e i Navajo hanno in comune l'attribuzione ai punti cardinali di quattro colori fondamentali, che idealizzano poi quelli dei quattro tipi principali di mais. I due sistemi però differiscono in vari punti, secondo lo schema che segue, con la struttura hopi ben più complessa, con sei direzioni invece che quattro²³.

| | |
|---------------|---|
| Navajo | Hopi |
| Nord (bianco) | Nord-ovest (giallo): punto del tramonto al solstizio d'estate |
| Est (blu) | Nord-est (bianco): alba, solstizio d'estate |
| Sud (giallo) | Sud-est (blu/verde): alba, solstizio d'inverno |
| Ovest (nero) | Sud-ovest (rosso): tramonto, solstizio d'inverno |
| | Sotto (tutti i colori, grigio) |
| | Sopra (nessun colore, nero) |

In diretta dipendenza dal sistema dei punti cardinali, i Navajo considerano sacri i terreni da cui si estraggono pietre e fossili collegati ad essi: la conchiglia bianca, il turchese, l'osso di *abalone*, il gaietto nero²⁴. Il turchese in particolare è venerato

da molte altre nazioni, come vari pueblo del Nuovo Messico, dove si trovano giacimenti minerali di questa pietra.

Le analogie e le differenze fra i Navajo e i vicini continuano, quanto a luoghi sacri. Tutti considerano il valore dell'ambiente naturale nel suo complesso. Gli Hopi differiscono nel modo più segreto di onorare la natura. Ad esempio, offrono piccoli sacrifici, i bastoncini piumati (*paho*), a luoghi nascosti presso sorgenti o pozzi. Inoltre, svolgono la maggior parte delle pratiche più sacre nelle celle sotterranee (*kiva*), in una specie di culto ctonio²⁵. Degli Hopi è ben conosciuto il sistema di cerimonie festive, mentre la venerazione di determinati luoghi, dove si sarebbero svolte vicende leggendarie importanti, esiste, ma è meno unitario e soprattutto meno divulgato all'esterno, per la riservatezza del culto, che ciascuna confraternita esegue per proprio conto, a somiglianza di quanto avviene presso altri pueblo quali i Taos²⁶.

Per i Navajo i limiti del mondo sono quattro montagne, che sono anche i pilastri che reggono la Terra. Non tutti sono d'accordo su quali siano queste cime corrispondenti ai punti cardinali, ed in particolare è discussa quella dell'est. Tale incertezza deriva dal contrasto tra i canti più antichi e tradizionali e la situazione attuale, probabilmente per la vicenda dello spostamento forzato dall'antica terra, di cui si è detto prima, e che ha allontanato «il popolo» (*Diné*) dalle antiche sedi. Queste quattro cime, i Cardinal Peaks, sono tutte fuori dalla riserva, alcune anche molto distanti, ma i cantori – corrispondenti agli sciamani o ai sacerdoti – devono visitarle ogni dodici anni per rinnovare il contenuto (terra, rocce, vegetali) del sacchetto della medicina²⁷. Insieme ad altre tre montagne di importanza fondamentale, formano i sette Chieftain Peaks, a cui si aggiungono le due catene montuose, queste all'interno della riserva, che rappresentano il potere maschile e quello femminile, secondo lo schema che segue.

- Monte del Nord (*Dibe Ntsaaa*): Hesperus Peak, delle La Plata Mountains nel Colorado;
- Monte dell'Est (*Sisnaajini*): Blanca Peak, o forse Pelado Peak, nel Colorado centro-meridionale;
- Monte del Sud (*Tsoodzil*): Mount Taylor, nel Nuovo Messico presso Grants;
- Monte dell'Ovest (*Dook'o'osliid*): San Francisco Peaks, a ovest della riserva.
- I tre monti del centro: Huerfano Mesa (presso Aztec in Nuovo Messico), Gobernador Knob (ivi), Hosta Butte (a sud del Chaco Canyon, Nuovo Messico).

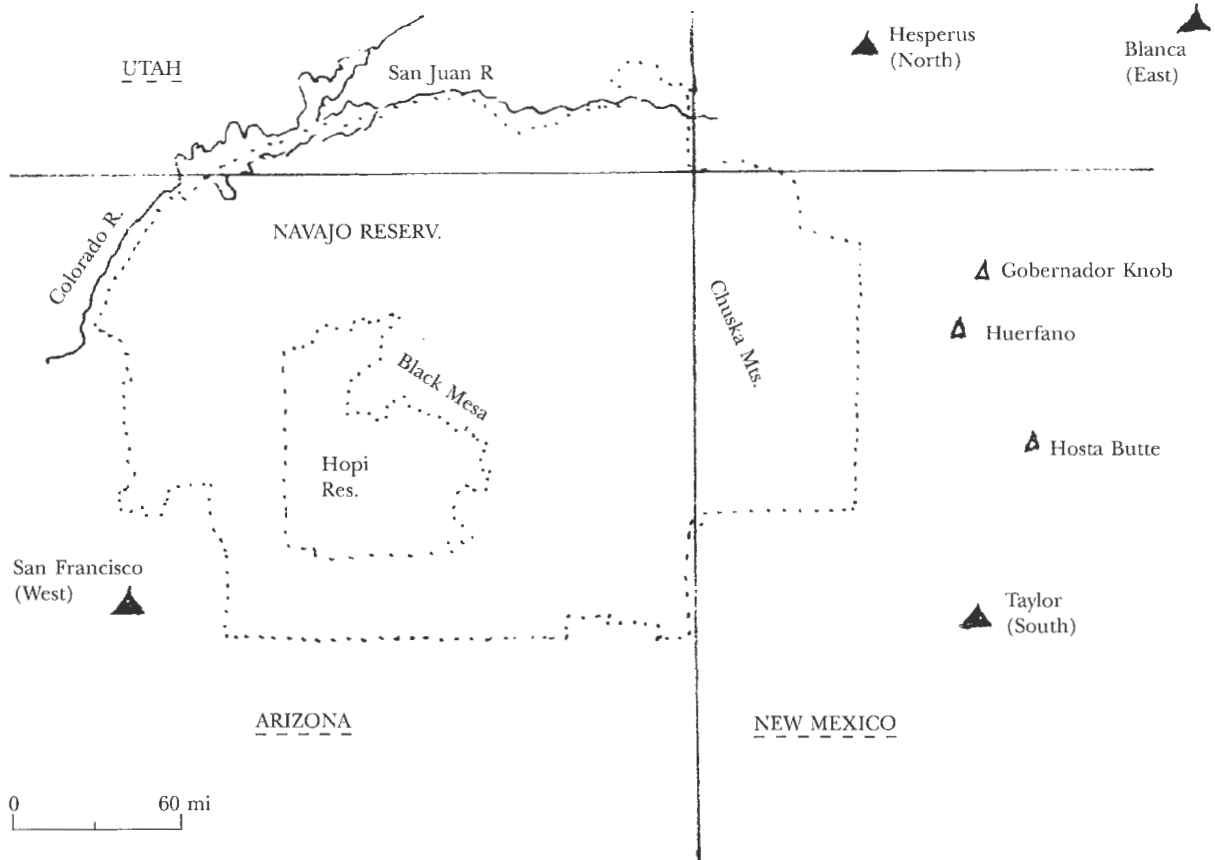


FIG. 2
Principali montagne sacre dei Navajos. Quasi tutte si trovano fuori della riserva.

– Montagna femmina: la catena della Black Mesa, al centro della riserva, è il corpo e la Navajo Mountain la testa.

– Montagna maschio: la catena del Chuska Range, chiamata anche Lukachukai, nella parte orientale della riserva²⁸.

Lungi dal formare un quadrato, le quattro montagne principali formano un rombo molto sbilanciato, con i vertici sbilenchi e inclinato verso l'antica terra (*Dinetah*), di cui si è detto, tra Nuovo Messico e Colorado²⁹. Ciascuna montagna corrisponde ad un momento della storia della creazione ed è arricchita da complesse leggende. I quattro pilastri del mondo furono creati da Primo Uomo e Prima Donna, prima ancora della venuta di Donna che Cambia, usando un po' di terra del mondo inferiore e dando una caratteristica a ciascuna montagna: la pioggia maschio a Blanca Peak e S. Francisco Peaks, la pioggia femmina, la

più fertile, a Mt. Taylor e Hesperus Peak; inoltre a ciascuna montagna assegnarono piante e animali particolari, e qui si svolsero le varie fasi della guerra tra i due Gemelli Eroi e i mostri³⁰.

Molti altri luoghi naturali sono considerati sacri, anche se non tutti allo stesso modo e con la stessa intensità³¹. Oltre alle montagne, hanno un posto cerimoniale importante alcune formazioni rocciose a forma di arco o con un'apertura, che vengono chiamate *wind homes*, in quanto casa dei venti o meglio luogo di passaggio degli spiriti. Uno dei più noti è Window Rock, la roccia rossa con un ampio foro, sovrastante l'omonima cittadina, capitale della nazione navajo; inoltre altri luoghi simili, più piccoli e poco accessibili, sono meta di visite e sede di piccole offerte. Rocce dalle forme strane d'altronde hanno attratto l'attenzione e si sono rivestite di caratteri cerimoniali, come quelle di origine intrusiva che emergono dall'altopiano, circondate da molte leggende. La rocca di



El Capitan è ritenuta un «trasmettitore» che fa pervenire in cielo più facilmente le preghiere; Shiprock, una roccia di forma strana (di una nave, o secondo alcuni di un uccello con le ali), emergente da una terra piatta e visibile da molti chilometri di distanza, è tuttora visitata dagli sciamani, che qui ripetono le cerimonie di protezione³². Anche le distese basaltiche del Malpais sono sacre particolarmente ai Navajo della riserva Ramah, nel Nuovo Messico, che simbolicamente le ritengono il sangue congelato del grande mostro ucciso dall'eroe. Infine, sono sacre molte acque, come è logico pensare in un ambiente semidesertico che dipendeva da esse per la stessa sopravvivenza. Gli Hopi, tradizionalmente agricoltori, venerano molte sorgenti e pozzi, mentre ritengono che lo spirito stesso dei defunti, l'anima della *kachina*, assuma la forma di pioggia. I Navajo invece concentrano la propria attenzione sulle confluenze di due fiumi, in un simbolismo dell'accoppiamento per la fertilità che somiglia molto a quello dell'induismo³³. A conferma di ciò, ricordiamo che anche per i fiumi, come per molti altri elementi «inanimati», i Navajo indicano il genere maschile o femminile³⁴.

Oltre a quella dei luoghi, esiste una sacralità delle piante e degli animali, difficilmente riconducibili ad una localizzazione precisa. Il coyote ha un posto di rilievo nella mitologia navajo e apache, per molti sono importanti l'orso, il gufo, l'aquila; anche il culto del bisonte è stranamente giunto fin qui, per quanto né i pueblo né gli athapaska siano stati cacciatori di questo animale, almeno a memoria storica³⁵.

Infine, c'è da aggiungere che per i Navajo l'intero mondo circostante è mentalmente riprodotto all'interno dell'*hogan*, l'abitazione tradizionale. In origine era una capanna di terra, con una sola apertura, poi trasformata in un'abitazione più ampia che può avere varie forme e talvolta assume una caratteristica forma ottagonale³⁶. Pochi vivono permanentemente in questo tipo di abitazione, che più spesso è usata nei pascoli estivi di montagna. L'insediamento sparso dei Navajo corrisponde alle esigenze della famiglia allargata, guidata dalla donna anziana, presso cui vanno ad abitare le figlie femmine con i loro mariti³⁷. Di conseguenza il nucleo abitativo è formato da un piccolo gruppo di case, di tipo moderno, talora prefabbricate, *mobile homes* o addirittura roulottes: accanto a questi edifici, un po' discosto, c'è quasi sempre lo hogan, che non serve più come abitazione, ma come luogo per le cerimonie e le riunioni festive di tutto il gruppo familiare. La disposizione della capanna cerimoniale è rigorosamente orientata

con la porta verso est, in modo da vedere il sole nell'attimo preciso del suo sorgere, uno dei momenti cerimoniali più importanti; anche la disposizione dei partecipanti durante il rito ha orientamenti particolari, che si riconducono alla disposizione delle montagne sacre³⁸.

La maggior parte dei luoghi sacri nativi sono stati trasformati, dissacrati o addirittura cancellati, specialmente nell'Est, dove l'insediamento euro-americano è stato più fitto. Nel Sud-ovest la loro distruzione è stata meno definitiva, ma è intensa la lotta per mantenerli intatti ed eventualmente farli ritornare sotto la giurisdizione tribale. Per i bianchi, anche non ostili, è difficile comprendere pienamente come i riti religiosi nativi siano collegati strettamente a luoghi naturali sacri e come l'allontanamento da essi o la loro dissacrazione annulli il sistema cerimoniale stesso; a differenza delle altre religioni, non è possibile trasportare altrove il luogo di culto, perché esso non è un edificio, ma un punto caratteristico dell'ambiente naturale. La burocrazia e la politica non hanno favorito nella pratica le religioni indiane, che in teoria sono garantite dalla legge AIRFA del 1978 e da altre leggi³⁹. Lunghe diatribe giuridiche hanno in qualche caso permesso la restituzione di alcuni luoghi alla ritualità, come le Kootenai Falls nel Montana (cascate sacre ai Kootenai), il Mount Adams nello stato di Washington (sacro agli Yakima) e il Blue Lake. I Taos del Nuovo Messico hanno sostenuto ogni tipo di battaglia legale contro il governo federale per la restituzione del Blue Lake, che per loro rappresenta il punto d'inizio simbolico di tutte le cose del mondo e che tuttora è meta di pellegrinaggi e di periodi di meditazione⁴⁰.

Molti altri luoghi sacri sono ormai perduti alla religione, o per le trasformazioni del paesaggio o perché i nativi sono ormai scomparsi da quell'area. Elementi naturali vicini ai fiumi sono stati sottratti al culto per la costruzione di dighe e la conseguente sommersione di rive fluviali o valate. Per esempio, la Dalles Dam, completata nel 1957 sul fiume Columbia, ha sommerso un sito venerato da molte tribù (Nez Percé, Yakima, Umatilla), presso le Celilo Falls nell'Oregon. Dimenticate, oppure sommerse, lungo la riva dell'alto Missouri in più punti bloccato da dighe, molte «pietre della medicina», rocce dalla forma particolare presso cui si svolgevano cerimonie e si offrivano doni⁴¹. È difficile ricostruire una mappa dei santuari dei popoli dell'Est, spinti via a forza dai propri territori, così come è difficile individuare i siti venerati dai cacciatori nomadi, popoli in gran parte estinti o rilocalizzati⁴².

Un'altra dissacrazione su cui il dibattito si è

acceso negli ultimi anni, è quella dei luoghi di sepoltura, da sempre venerati dalla maggior parte delle tribù anche quando si tratta di antiche tombe di antenati lontani. Oltre alle distruzioni casuali, ci sono stati gli scavi archeologici e le spedizioni scientifiche, che hanno asportato oltre ai manufatti anche un numero rilevante di resti umani, calcolati addirittura in circa un milione⁴³. I cimiteri dell'Est e del Centro, come i *mounds* del Sud-est, sono stati riscoperti dall'archeologia e dall'antropologia, ma i popoli a cui appartenevano sono scomparsi o trasferiti molto lontano e nel migliore dei casi le località si trasformano in centri d'attrazione di un turismo culturale minore⁴⁴. Nell'ambito delle rivendicazioni e del recupero dei valori nativi, molte tribù hanno richiesto e ottenuto la restituzione dei resti umani di propri antenati conservati nei musei, dopo che nel 1990 una legge nazionale (*Native American Grave Protection and Repatriation Act*) ha riconosciuto questo diritto, facendo seguito a svariate ma contraddittorie normative locali. La questione assume un valore particolare presso i Navajo e altri athapaska, per l'atteggiamento radicato nei riguardi dei defunti, verso cui si nutrono rispetto e grande timore: tuttora la maggior parte dei Navajo, anche convertiti, evita di pronunciare il nome dei morti, fino a qualche anno fa sulle tombe non veniva scritto alcun nome, e in genere tutto l'argomento è uno dei tabù più forti. Il Consiglio Tribale ha elaborato una procedura burocratica molto complessa per la rimozione di tombe anche antiche, con riflessi sull'industria edilizia, mineraria e su tutte le iniziative che scavando possano trovare antiche sepolture⁴⁵. Anche le antiche sedi degli Anasazi, il popolo estinto, sono circondate dallo stesso timore reverenziale ed evitate, con un comportamento dettato da qualcosa che sta tra la superstizione coercitiva e il rispetto religioso⁴⁶.

Nel Sud-ovest sono considerate dissacrate molte località, a cominciare proprio dai S. Francisco Peaks, percorsi da molte piste di sci e impianti di risalita. Il Rainbow Bridge, presso la cittadina di Page in Arizona, era sacro per i Navajo ma anche per altri nativi ed è ora perduto al culto: i santuari sotto il ponte naturale di roccia non sono più accessibili perché sommersi dalle acque, a causa della costruzione della diga del Glen Canyon sul fiume Colorado, formando il lago Powell⁴⁷. La dissacrazione delle Chuska Mountain è un argomento di continua polemica, anche politica, nell'ambito del Consiglio Tribale Navajo. Pressato dal bisogno finanziario e allettato dalle offerte delle compagnie minerarie, il Consiglio ha concesso le licenze d'estrazione, ottenendo anche lavoro per

numerosi nativi; ora che l'operazione mineraria si allarga, sono minacciate le cime più sacre e l'ambiente naturale è alterato profondamente. La contraddizione tra conservazione e beneficio economico è quella che si ripete in ogni caso di alterazione ecologica, ma qui è resa più acuta dalle implicazioni religiose. Nella riserva Papago nell'Arizona meridionale, la Baboquiviri Mountain ha già visto l'istallazione di un vistoso osservatorio astronomico sul Kitts Peak, pur essendo ancora intatte altre cime, che per i nativi Tohono O'odham sono abitate dal dio I'toi, il creatore⁴⁸. Sempre in Arizona, Canyon Mine è un sito sacro per gli Havasupai, piccola tribù del gruppo Yuman, residente lungo l'orlo del Grand Canyon: è minacciato da una miniera d'uranio, concessa dal U.S. Forest Service in quanto si trova entro l'area della Kaibab National Forest.

Ha avuto forse maggiore risonanza la lotta degli Apache per la conservazione del Monte Graham, in Arizona⁴⁹. L'eco di questa lotta è arrivata anche in Italia, perché sulla montagna alcune università americane e italiane (con la Specola Vaticana) hanno cominciato a costruire un osservatorio astronomico: delegazioni di Apache San Carlos si sono recate presso nostri centri istituzionali e hanno tenuto una campagna d'informazione in Italia⁵⁰.

Il distacco dall'ambiente naturale o la sua alterazione, priva la vita dei nativi di valori simbolici profondi. Un'indagine condotta sulla rilocalizzazione di alcune famiglie navajo negli anni Settanta, a seguito della ripartizione di terre con gli Hopi, ha rilevato, oltre ai prevedibili problemi economici, svariati problemi psicologici e culturali: c'è stato un aumento di otto volte dei casi relativi alla salute mentale, dalle patologie depressive all'alcolismo, dal suicidio al generale senso di disadattamento, il tutto attribuito all'impossibilità di eseguire correttamente le cerimonie, alla mancanza dei normali punti di riferimento rappresentati dalle montagne sacre, alla separazione dalla terra degli avi⁵¹.

Il processo di acculturazione al contatto con i bianchi ha provocato vari fenomeni di svilimento del senso dei luoghi e della sacralità degli elementi naturali. Il culto delle pietre, ad esempio, nel Southwest ha subito la pressione del mercato turistico, che ormai da alcuni decenni richiede quantità crescenti di collane, monili e turchese, pietra cui si attribuivano un tempo poteri soprannaturali e oggi venduta sulle bancarelle e nei supermercati, con abbassamento, tra l'altro, anche della qualità delle pietre usate⁵². La reazione al disagio per la dissacrazione dei luoghi e più in generale per la perdita dei



valori spirituali, può esprimersi in varie forme. Per i Navajo, il recupero dell'armonia (*hozho*) con metodi tradizionali è ancora diffuso, almeno nella riserva. Le cerimonie curative e di purificazione condotte dagli sciamani (gli *hataalii*) si esprimono con i sistemi usati da sempre: disegni di sabbia, canti, uso di erbe e amuleti, la sudorazione nella *sweat lodge*. Le malattie curate sono soprattutto quelle psicosomatiche e mentali, mentre si va all'ambulatorio per il resto; tuttavia, molto spesso le cerimonie di ritorno all'armonia vengono richieste dal malato grave non per ottenere una cura effettiva, ma per restaurare l'armonia interiore in attesa della fine⁵³.

L'altra forma di reazione culturale, diffusa dal Canada al Sud-ovest, è stata l'adesione, sempre più numerosa, alla Native American Church. Questo culto sincretico, che assorbe anche qualche nozione di cristianesimo, si incentra sull'uso del peyote, l'allucinogeno che permette le visioni durante le cerimonie notturne. Prima combattuta per l'uso della droga, è stata poi liberalizzata e la proliferazione dei seguaci ha fatto crescere la coltivazione e il commercio del prodotto, specialmente nel Texas meridionale⁵⁴. In Arizona e Nuovo Messico questa religione ha avuto poco successo presso gli Hopi e altri pueblo, diffondendosi invece presso i Navajo: nella riserva ci sarebbero dal 40 al 60% di aderenti, ma molti seguono anche la religione tradizionale; nel paesaggio comunque questa religione lascia pochi segni distintivi, perché le cerimonie si svolgono nello hogan tradizionale o in tende improvvisate⁵⁵.

5. Santuari euroamericani

Per lungo tempo i bianchi si sono disinteressati dei luoghi sacri dei nativi, come di altri aspetti della loro cultura. D'altronde gli immigrati europei, come quelli cinesi, giapponesi o mussulmani hanno conservato a lungo la memoria dei propri santuari lontani, tardando a costruirsi l'immagine stessa di un luogo sacro sul nuovo continente. Infatti, uno sguardo superficiale al panorama dei siti religiosi statunitensi – a parte quelli dei nativi, di cui si è detto – fa pensare ad una certa mancanza di località che attraggano forti correnti di visitatori e pellegrini. Ciò almeno a confronto con l'Europa e con altri continenti, dove le religioni storiche hanno fondato centri sacri di rinomanza internazionale (Roma, Lourdes, Fatima per i cattolici, La Mecca per i mussulmani, Benares per gli induisti, e molti altri). La fede religiosa dominante per lungo tempo negli Stati Uniti ha evitato di creare santuari e di promuovere forme di venera-

zione connesse ad una particolare località. Mi riferisco in particolare alle religioni protestanti, di impianto luterano o calvinista, in cui l'interiorità della fede ha fatto premio su manifestazioni esteriori connesse al sito. Come unico luogo significativo si è considerato l'edificio del culto, e non sempre assegnandogli connotazioni sacrali vere e proprie. Il tempio è stato ed è il luogo di riunione della comunità, senza troppi simbolismi manifesti, anzi – per certe denominazioni – addirittura condannando ogni manifestazione esteriore. Per taluni gruppi minori (amish, quaccheri), il luogo di riunione può essere una qualunque abitazione, in cui non si celebra nemmeno un rito prestabilito, né esiste un sacerdote, né tanto meno si attribuisce valore ad un sito specifico⁵⁶.

E tuttavia anche negli Stati Uniti sono andati sorgendo luoghi sacri, dove si riversano pellegrini numerosi, per il radicamento di alcune religioni diverse dal protestantesimo. In particolare ci si riferisce alla religione mormone e a quella cattolica, con santuari spesso di recente fondazione. Per la Chiesa dei Santi degli Ultimi Giorni i luoghi sacri sono svariati, connessi con episodi eroici della loro storia recente, anche se non sono mete di vero e proprio pellegrinaggio. Ma il luogo sacro per eccellenza è soprattutto in corrispondenza della nuova Sion, e consiste in particolare nella Temple Square di Salt Lake City⁵⁷. Qui, soprattutto agli edifici del Tempio e del Tabernacolo, affluiscono fedeli da tutte le città americane, ma c'è anche un certo flusso di turismo religioso, organizzato o individuale, dall'Europa.

I santuari cattolici invece sono molto più numerosi, tanto che un autore ne enumera addirittura 126 e di questi, il numero prevalente è nel Nord-est (Massachusetts, New York, Pennsylvania) e non nel Sud-est, come farebbe pensare la vicinanza all'America Latina; nella zona da noi studiata ce ne sono sei (2 in Arizona, 4 nel Nuovo Messico)⁵⁸. Trascurando le chiese delle città e le antiche missioni spagnole, meta di un gran numero di visitatori ma con una funzione turistica e storica, più che sacra, si calcola che almeno sei santuari cattolici superino il mezzo milione di visitatori e una diecina superino i centomila⁵⁹. Tra questi ultimi, c'è una sola – ma assai interessante – località nel Nuovo Messico, il Santuario de Nuestro Señor de Esquipulas (dal luogo del Guatemala origine di una reliquia), a Chimayò. Venerato e considerato miracoloso dagli indiani Tewa già in periodo precristiano, il sito è oggi frequentato da pellegrini di precisa origine etnica, cioè indiani e messicani. Il culto primitivo è ricordato dal buco nel pavimento della chiesa, che permette di continuare a toccare

la terra sacra, anche se vi è sovrapposta una santità cattolica, attestata dalla memoria di una guarigione miracolosa attribuita al Cristo⁶⁰. Centri di richiamo più modesti sono sparsi un po' dappertutto, appoggiandosi ad elementi di vario tipo, una casa, una chiesa, con «apparizioni» collegate persino a prodotti industriali (un'auto, un trattore ecc.). Il piccolo santuario di El Tiradito, a Tucson, venerato da un secolo e impregnato di religiosità pagana con le sue candele accese nella notte, è un semplice muretto di pietra⁶¹. Raramente comunque questi o altri santuari cristiani si identificano con luoghi della natura, come una montagna o una roccia.

Una forma di pellegrinaggio quasi religioso è quello verso località che sono espressione di spirito nazionalistico. Secondo molti autori, negli Stati Uniti si è sviluppata una religione civile legata ai fatti storici e alla gloria nazionale, che assume la forza di un vero e proprio credo in valori spirituali: i siti dedicati ad essi con forme monumentali sono visitati da decine di milioni di persone ogni anno, con una preferenza verso quelli che hanno dato origine alla nazione, seguiti da quelli dove si svolsero episodi della guerra civile⁶².

6. Religione nativa e New Age

La scarsa attenzione verso la religione nativa rientra nella più generale disattenzione verso tutta la cultura degli Indiani nordamericani, mantenuta per secoli da parte della cultura maggioritaria. Non è mancata, è vero, una ristretta cerchia di studiosi che ha condotto studi antropologici minuziosi e approfonditi⁶³. Ma la diffusione delle conoscenze presso il grande pubblico è un'altra faccenda, è tardata a venire ed è stata preceduta dalla mediazione di una letteratura e di una filmografia quanto meno grossolane nella falsificazione. È stato lungo il cammino verso una divulgazione più obiettiva e informata dei tratti culturali, in particolare di quelli religiosi. Il tempo ha comunque mutato l'immagine dei nativi trasmesso agli euroamericani, immagine forgiata soprattutto dalla letteratura e più tardi dal cinema. Dall'Uncas di Cooper al Jim Chee di Hillerman corre non solo un secolo e mezzo ma tutto un processo evolutivo profondo. A questo processo i nativi hanno partecipato molto poco; loro autori di una certa fama si sono affermati – moderatamente peraltro – solo da qualche decennio⁶⁴. Il romanticismo aveva ammantato l'indiano dell'alone del buon selvaggio, sia quando disegnava figure superficiali quali quelle di Cooper, sia quando penetrava con curio-

sità etnografica nella cultura e nella religione, come Catlin⁶⁵. I truci episodi dei *dime novels*, che avrebbero alimentato tante sceneggiature cinematografiche, rispecchiavano la fase della conquista e il clima eliminatorio della seconda metà dell'Ottocento; gli scrittori europei che si incaricarono di portare nel mondo l'immagine del West sono forse meno sanguinari, ma non sfiorano che marginalmente la comprensione di quel rapporto uomo-natura che è proprio dei nativi⁶⁶. A parte qualche scritto episodico, portato alla luce da fortunate produzioni cinematografiche⁶⁷, si giunge ad una veritiera divulgazione letteraria della complessa religiosità nativa solo nei recenti decenni, in particolare con il lavoro ventennale del romanziere Tony Hillerman, che ambienta oltre dieci romanzi nelle riserve navajo e hopi, con trame basate in gran parte sui comportamenti religiosi di quei popoli⁶⁸.

Cerchiamo ora di verificare l'ipotetica influenza dell'antica religiosità indiana sui comportamenti attuali nei confronti del sacro, o almeno sulla nuova etica ambientale. Uno dei fattori che avvicina il vecchio al nuovo è il bisogno – tutto geografico, in senso lato – di avvicinarsi ad un luogo concreto per trarne un rafforzamento della propria fede e per dedicargli venerazione. Come si è già detto, tali luoghi negli Stati Uniti sono numerosi e quasi tutti cattolici: per il cattolicesimo la loro esistenza è quasi ovvia (santuari), mentre rappresentano un elemento di novità se rapportati al più ampio mondo americano, prevalentemente protestante. L'attrazione esercitata da luoghi specifici si dilata oggi a tutta la società, in gran parte desacralizzata, talora sostituendo i santuari veri e propri con quelli di una religione civile, come si è prima accennato. La forte connotazione consumista della vita americana esaspera le venature commerciali e turistiche, peraltro non ignote al pellegrinaggio tradizionale, giungendo a «santificare» la tomba di personaggi dello spettacolo particolarmente famosi⁶⁹. Il passaggio alla venerazione di luoghi concreti di caratteristiche naturalistiche – monti, acque, boschi – è agevolato dal fatto che proprio negli Stati Uniti si è formato il movimento protezionista e si è sviluppato quel suo ramo più radicale che ha radici lontane anche nella filosofia trascendentalista, mentre ivi si ha oggi il maggior numero di aderenti ad associazioni ecologiste⁷⁰. L'universalità del riconoscimento della sacralità degli elementi naturali, in particolare delle montagne, è più in generale dimostrata sia dalla loro persistenza in molte religioni di oggi, sia dall'antichità del loro culto, a cominciare dall'Olimpo e dal Sinai⁷¹. Ma il bisogno di venerare



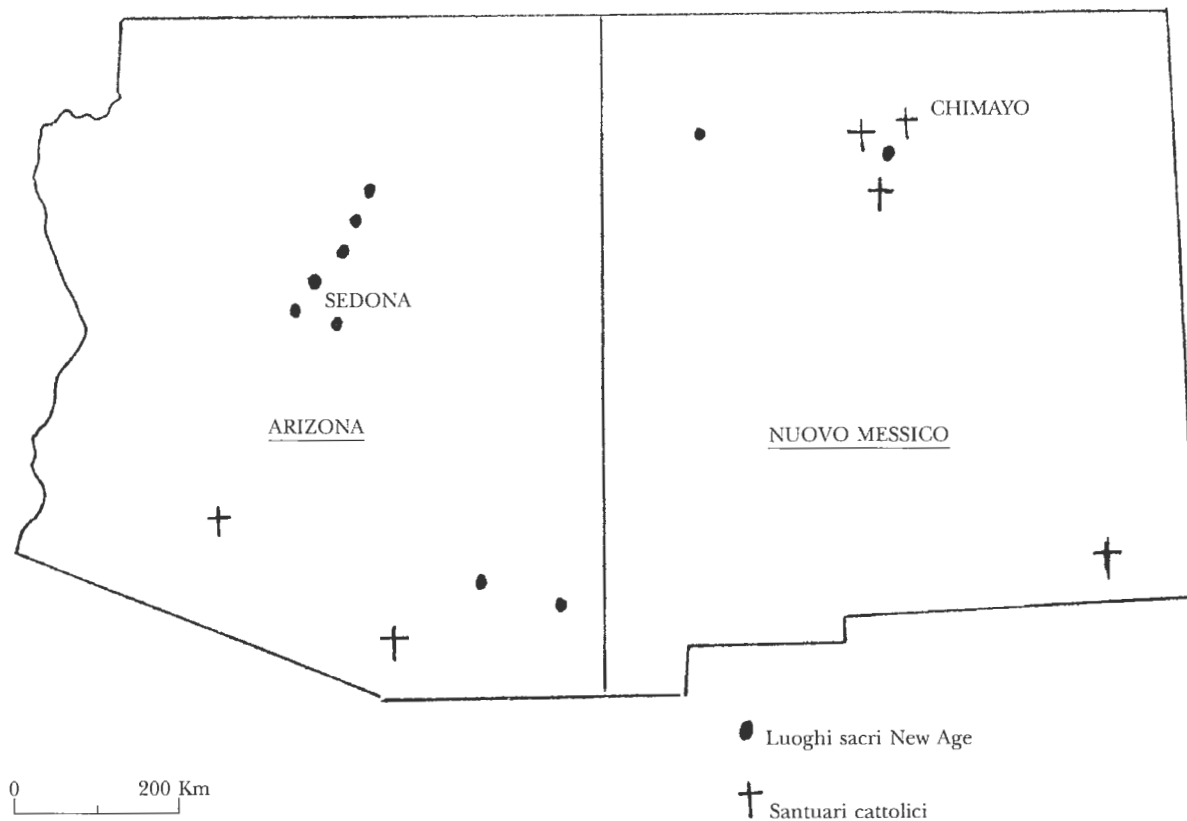


FIG. 3
Luoghi sacri New Age e santuari cattolici nei due stati del Southwest.

un luogo concreto fu a lungo ignorato negli Stati Uniti della prima immigrazione – quasi tutta protestante – tanto che verso la natura selvaggia si nutriva un sentimento ora di repulsione, in quanto sede del diavolo, ora di attrazione in quanto bene del creato, senza peraltro assegnarle valori mistici. La libertà religiosa, confermata dalla Dichiarazione d'Indipendenza, attirò ogni sorta di perseguitati religiosi, dai Padri Pellegrini in poi, ma né anabattisti, né quaccheri, né presbiteriani, e nemmeno i più recenti immigrati ebrei nutrivano alcun riguardo verso siti naturali particolari. Dei santuari cattolici, questi sì numerosi, si è detto prima, ma è rara la loro coincidenza con elementi naturali specifici, quali possono essere in Europa le cime montuose con i santuari alpini.

Le molte fedi religiose mescolate tra loro sono semmai un fattore generale che potrà fare da lievito per i nuovi movimenti religiosi endogeni, i quali avranno, nel loro *imprinting* americano, anche una venerazione per la natura incontaminata.

Il romanticismo naturalista e i germi gettati dai trascendentalisti sono raccolti poi dai movimenti di «controcultura», generando gruppi che fanno dell'isolamento in ambienti naturali remoti una base di vita. Parallelamente nascono denominazioni religiose più o meno esoteriche, in cui viene sacralizzato il rapporto con l'ambiente naturale. Il più delle volte questi gruppi sono piccoli e poco conosciuti, incidendo modestamente sul tessuto sociale americano, anche se talora alcuni aspetti della loro cultura si diffondono più ampiamente⁷². Ma la connessione tra il culto della natura e l'ispirazione alle religioni native non è di ora, in quanto già all'inizio del Novecento esistevano movimenti non dichiaratamente religiosi, ma con ampi connotati mistici, che coniugavano le due cose. Come esempio, ricordiamo uno degli archetipi dei movimenti di difesa ambientalista, fondato per la salvaguardia delle dune sul lago Michigan presso Gary, minacciate dall'espansione dell'industria siderurgica. La Dunes Pageant Association tende-

va ad identificare le dune con un luogo di primigenie cerimonie native, da rievocare ai nostri giorni per assegnare valori simbolici ad un sito adatto alla meditazione e alla pace interiore, a due passi da Chicago⁷³.

Tra gli attuali movimenti spirituali e religiosi americani, uno dei più seguiti e il più profondamente conscio della necessità di un rapporto armonico tra uomo e natura, ci sembra essere la New Age. Non si tratta di una denominazione specifica, come centinaia di altre ufficialmente riconosciute, ma di una galassia di credenze e comportamenti attinenti la sfera spirituale. I seguaci veri e propri sono poche decine di migliaia, ma milioni di persone, delle più svariate confessioni o senza religione definita, se ne interessano e ne condividono alcuni aspetti⁷⁴. La New Age differisce da altri movimenti religiosi nati e sviluppatisi negli Stati Uniti per molti motivi, tra cui il rapporto di connessione con altre fedi. Nella maggior parte dei casi, le nuove religioni, pur assorbendo elementi da altre confessioni, diventano poi idiosincratice, escludendo rapporti e mescolanze con le altre denominazioni. La New Age invece fa del sincretismo un fattore portante, tendendo ad inglobare elementi dalle più svariate fonti e accogliendo gli appartenenti a tutte le chiese ai quali non è richiesta abiura⁷⁵. Questo movimento, che assorbe in sé le ispirazioni naturalistiche dei culti neopagani pur non limitandosi a questi, individua tutta una serie di siti naturali considerati sacri, come montagne, grotte, pietre di forma speciale, fonti e altri elementi al pari di quanto fanno i culti nativi americani. Non esiste un elenco esaustivo di luoghi sacri a cui recarsi in pellegrinaggio, perché è ritenuto compito di ciascun individuo ricercare l'ambiente naturale con cui entrare in armonia. Tuttavia ci sono luoghi ormai diffusamente riconosciuti come dotati di particolari poteri: tra questi i cosiddetti «vortici», scariche di energia vitale che uscirebbero o entrarebbero da particolari punti della terra e che potenzierebbero le energie spirituali umane. I santuari più noti sono riportati su apposite guide turistico religiose, tra cui una ne elenca 67, sparsi in una trentina di stati negli Stati Uniti, dall'Alasca alla Florida, ma con maggior densità in Arizona (che ne ha otto) e in Nuovo Messico (che ne ha tre)⁷⁶. Alcuni dei santuari della New Age sono legati a peculiarità naturali, come le Fantastic Caverns (Missouri), le Clark Caverns (Montana) e nella zona da noi esaminata il Sunset Crater (Arizona), antico vulcano spento da circa un millennio. Pochi di essi hanno motivazioni esoteriche recenti, come il New Harmony Labyrinth (Indiana), lega-

to alla comunità fondata da Robert Owen, o la Gold Pyramid House (Illinois). La maggioranza dei santuari new age invece ha un legame con la religiosità indiana, sia che si tratti di siti sacri in tempi remoti, sia di località tuttora venerate. Nell'Est e nelle Grandi Pianure essi si identificano spesso con i *mounds*, collinette artificiali erette da tribù indiane scomparse, oppure coincidono con rovine archeologiche, abitate in passato come Cahokia e come la maggior parte dei luoghi individuati nell'area da noi studiata, che tra l'altro sono quasi sempre monumenti nazionali, come il Walnut Canyon e il Montezuma Castle in Arizona, il Chaco Canyon e il Bandelier Park in Nuovo Messico. Tra i siti rispettati ancora, se non venerati, dai nativi, citiamo Manitou Springs in Colorado, cui si recavano in pellegrinaggio tribù diverse, quasi tutte le località citate dell'Arizona e del Nuovo Messico già insediamenti di tribù estinte (Anasazi). In Arizona il pozzo del Montezuma National Monument è ritenuto un *sipapu* (mitologico foro di emersione del popolo dal sottosuolo) dagli indiani Yavapai; questi ultimi, originari della Red Rock Country, una distesa di rocce dai vari e fantastici toni di rosso, ritengono sacra tutta la regione, insieme agli Hopi e ai Navajo⁷⁷. La zona, dopo essere diventata molto nota in quanto preferita per molte scenografie di film, è diventata la meta di vari culti esoterici e in particolare della New Age. Sedona, cittadina di 7-8.000 ab., ne è diventata la capitale, con un centro di studi e informazione molto attivo e con migliaia di pellegrini⁷⁸. Le escursioni sull'altopiano della Red Rock Country prevedono una sosta nei punti considerati sacri, la deposizione di pietre in cerchi chiamati «ruote della medicina» sulla scia di quanto i nativi facevano da secoli nello stesso luogo, l'acquisizione di cristalli di quarzo e di altre pietre come talismani⁷⁹.

In conclusione, risulta accettabile riconoscere come alcuni elementi delle religioni indiane si siano trasferiti nelle nuove religioni, ed in particolare ciò vale per il principio dell'armonia della natura: si può intravedere un parallelo tra la via dell'armonia navajo (*hòzhò*, o Blessingway) e l'armonia cosmica della New Age. A differenza delle religioni native tradizionali, molti seguaci del nuovo movimento spirituale saranno probabilmente poco concentrati su questo principio generale, attratti e incuriositi invece da più superficiali manifestazioni esoteriche e occultiste: ma ciò va dato per scontato in quanto manca loro quella stratificazione culturale di generazioni, che peraltro si va perdendo anche in molti nativi di fronte alla trasformazione della società moderna. Ma più del-



l'influsso specifico su gruppi religiosi, esercitati dalle religioni native, emerge una più generale influenza – non necessariamente di carattere religioso – sulla generalità della società contemporanea, sotto forma di nuova coscienza del rapporto uomo-natura. È vero che molte delle posizioni che pongono l'uomo in armonia con la natura e non in contrasto con essa sono proprie anche di religioni orientali, che di recente hanno avuto una certa presa in Occidente. Ma bisogna considerare anche che la concezione di rispetto profondo e di protezione dell'ambiente naturale è nata e si è sviluppata prevalentemente negli Stati Uniti, ad opera di individui e gruppi che avevano cominciato a conoscere e ad apprezzare il punto di vista dei loro connazionali nativi. Sin dal finire dell'Ottocento, si delineavano le due principali correnti nei riguardi della protezione ambientale, che nel linguaggio ecologico inglese sono definite come *conservation*, contrapposta a *preservation*: la prima, sostenuta da Gifford Pinchot e poi dalla politica del National Park Service, combatte gli abusi ambientali con l'idea che la natura è una risorsa produttiva da non sciupare; la seconda, che ha come antesignano John Muir, assegna alla protezione un valore mistico e osteggia ogni cambiamento anche minore, nel timore degli effetti a catena che potrebbe provocare⁸⁰. La prima delle due correnti è quella che ha oggi maggiore diffusione, in campo politico e negli indirizzi economici razionalisti, che vorrebbero basarsi su una logica scientifica; anche molti movimenti ambientalisti e «verdi» vi si ispirano. Le più diffuse posizioni religiose, in materia di ambiente, si rifanno a questo indirizzo, inclusa l'indicazione papale a cui si è accennato all'inizio. Il cristianesimo ha cioè superato quel dualismo dell'interpretazione biblica, per cui alternativamente si poteva avere una visione di possesso o una di rispetto nei riguardi della natura⁸¹. Quanto alla seconda posizione – che per semplificare abbiamo fatto risalire al Muir ma che ha molti altri antecedenti – si è riversata attualmente nel concetto di ecologia profonda, dell'idea di Gaia o di una terra come sistema vivente⁸². In questi concetti non è implicata la sacralità della natura, ma la distinzione tra sacro e non sacro diventa meno importante rispetto alla concezione del mondo, inteso come entità globale, che sottende un'etica ambientale assai simile alla religiosità degli indiani dell'altopiano sudoccidentale, per i quali l'ambiente circostante è alla base di una vita quotidiana armonica⁸³.

Note

- ¹ S. Bartolommei, *Etica e ambiente. Il rapporto uomo-natura nella filosofia morale contemporanea di lingua inglese*, (Milano, Guerini, 1989).
- ² F.O. Vallino, «Alle radici dell'etica ambientale: pensiero sulla natura, wilderness e creatività artistica negli Stati Uniti del XIX secolo», in *Storia dell'arte*, 1993, N. 78, p. 183-257; N. 79, p. 355-410.
- ³ F. Canigiani, *I temi dell'ambiente. Una rassegna bibliografica*, (Firenze, Istituto interfacoltà di geografia, 1992).
- ⁴ T. Relph, *Place and Placelessness*, (London, Pion, 1976).
- ⁵ Lili Kong, «Geography and religion: trends and prospects», *Progress in Human Geography*, 14(1990), N. 3, p. 354-71.
- ⁶ A. Frémont, *La regione, uno spazio per vivere*, (Milano, Angeli, 1978), traduz. di *La région, espace vécu*, (Paris, Presses Univ. de France, 1976).
- ⁷ C. Lévi-Strauss (a cura), *L'identità*, (Palermo, Sellerio, 1980), traduz. di *L'identité*, (Paris, Grasset et Fasquelle, 1977).
- ⁸ C. Caldo, «Monumento e mito», in C. Caldo e V. Guarrasi (a cura), *Beni culturali e geografia*, (Bologna, Patron, 1994), p. 15-30.
- ⁹ H. Bloom, *La religione americana. L'avvento della nazione post-cristiana*, (Milano, Garzanti, 1994), traduz. di *The American religion*, 1992.
- ¹⁰ A. Ortiz (ed.), *Handbook of North American Indians. Vol. 9: Southwest*, (Washington, Smithsonian Institution, 1979); ID., cit., vol. 10, 1983.
- ¹¹ M.L. Comeaux, *Arizona. A geography*, (Boulder, Westview Press, 1981).
- ¹² Bureau of the Census, *U.S. Statistical Abstract 1992*, (Washington D.C., 1992).
- ¹³ S. Metzger, *New Mexico Handbook*, (Chico, Cal., Moon, 1994), p. 54.
- ¹⁴ T. Canby, «The Anasazi. Riddles in the Ruins», *National Geographic*, 1982, novembre, p. 554-92.
- ¹⁵ R. Nash, *Wilderness and the American Mind*, (New Haven, Yale University Press, 1967). Cfr. anche D. Lowenthal, «The American Scene», *Geographical Review*, 58(1968), N. 1, p. 61-88.
- ¹⁶ K.W. Butzer, «The Indian Legacy in the American Landscape», in M.P. Conzen (ed.), *The Making of the American Landscape*, (Boston, Unwin Hyman, 1990), p. 27-50.
- ¹⁷ D. Meinig, *The Shaping of America. Vol. 2: Continental America, 1800-1867*, (New Haven, Yale University Press, 1993), p. 101.
- ¹⁸ *The 1993 Almanac and Book of Facts*, (Boston, Houghton Mifflin, 1993), p. 681.
- ¹⁹ L. Shorten, *Without Reserve: Stories from Urban Natives*, (Edmonton, NeWest Press, 1991).
- ²⁰ D. Tedlock, «Zuni Religion and World View», in Ortiz, cit., 1979, p. 499-508.
- ²¹ V. Deloria, *God Is Red*, op. cit., p. 138-39. Cfr. anche G.A. Reichard, *Navaho Religion: A Study of Symbolism*, (New York, Pantheon Boks, 1956), 2 voll. (1 ediz. Princeton, 1950).
- ²² W. La Barre, *The Peyote Cult*, (Norman, University of Oklahoma Press, 1989).
- ²³ Per gli Hopi cfr. L.A. Hieb «Hopi World View», in Ortiz, cit., vol. 9, 1979, p. 577-80. Per i Navajo, cfr. S.C. Jett, «An Introduction to Navajo Sacred Places», *Journal of Cultural Geography*, 13 (1992), N. 1, p. 29-39.
- ²⁴ K.B. Kelley e H. Francis, *Navajo Sacred Places*, (Bloomington, Indiana University Press, 1994), p. 81.
- ²⁵ J. Page, «Inside the Sacred Hopi Homeland», *National Geographic*, 1982, novembre, p. 606-29.
- ²⁶ A. Frigout, «Hopi Ceremonial Organization», in Ortiz, cit., vol. 9, 1979, p. 564-76. Sui Taos, cfr. J.J. Bodine, «Taos Pueblo», in Ortiz, cit., vol. 9, 1979, p. 255-67.
- ²⁷ S.C. Jett, «An Introduction to Navajo Sacred Places», *Journal of Cultural Geography*, 13 (1992), 1, p. 29-39.

²⁸ K.B. Kelley e H. Francis, op. cit., 1994; cfr. anche E.L. Watson, *Navajo Sacred Places*, (Window Rock, AZ, Navajo Tribal Museum, 1964).

²⁹ Underhill, op. cit.; D.M. Brugge, «Navajo Prehistory and History to 1850», in Ortiz, cit., 1983, p. 489-501.

³⁰ P.V. Beck, A.L. Walters, N. Francisco, op. cit., 1992.

³¹ In occasione della disputa con gli Hopi e con il governo federale per la cessione di una parte della riserva, nel 1977 fu preparato dalla nazione navajo un inventario di luoghi sacri alla propria religione, ubicati in quel territorio che viene definito Hopi Partitioned Land (terra divisa con gli Hopi), elencandone addirittura ottanta in quell'area limitata. Cfr. Kelley e Francis, op. cit., 1994, p. 81.

³² Su questa roccia uno dei due eroi gemelli, Distruttore di Mostri, avrebbe ucciso due giganteschi uccelli che volevano distruggere il popolo navajo. Cfr. McPherson, op. cit., 1992, p. 35.

³³ In India milioni di persone accorrono ad Allahabad, alla confluenza dello Jamna nel Gange, ma sono sacre molte altre *prayaga*, confluenze appunto. Cfr. H. Le Saux, *Alle sorgenti del Gange*, (Sotto il Monte, BG, Ed. CENS, 1994); più in generale, L. Renou, *L'induismo*, (Milano, Xenia, 1994).

³⁴ Ad esempio, il Colorado è femmina, il Little Colorado è maschio, per cui la congiunzione è considerata un luogo sacro; lo stesso per i due fiumi minori San Juan e Los Pinos; cfr. Jett, op. cit., 1992, p. 35.

³⁵ I giornali e la televisione hanno dato notizia, a iniziare dall'estate 1994, di un flusso di pellegrini provenienti da tutta l'America nativa –anche dal Sud-ovest – e diretti verso una fattoria di Janesville, nel Wisconsin, dove è nato un bisonte bianco (anzi una femmina di bisonte), che nella mitologia di molti popoli annuncia un periodo di prosperità e di riscatto per gli indiani.

³⁶ La capanna primigenia, che riproduceva quella creata nel mondo sotterraneo da primo Uomo e Prima Donna, era di due tipi, una conica e una a tetto rotondo, ciascuna mirante ad imitare la forma di due montagne sacre, il Governador Knob e la Huerfano Mountain, con pali di legno speciale che riproducevano i pilastri del mondo; in seguito ci si è serviti di materiali «moderni» (assi di legno, carta catramata per il tetto) e anche la forma è variata, anche perché lo hogan non serve più come abitazione. Cfr. Beck, Walters e Francisco, op. cit. e G. Witherspoon, «Navajo Social Organization», in Ortiz, cit, vol. 10, 1983, p. 524-35. Cfr. anche, più estesamente, S. Jett e V. Spencer, *Navajo Architecture: Forms, History, Distributions*, (Tucson, University of Arizona Press, 1981).

³⁷ S.C. Jett, «The origins of navajo settlement patterns», *Annals of the Association of American Geographers*, 68 (1978), N. 3, p. 351-62; cfr. anche C. Kluckhohn e D. Leighton, *The Navajo*, (Garden City, N.Y., Doubleday, 1962, I ediz. 1946).

³⁸ «The Navajo creation stories describe the entire pre-conquest homeland as a hogan, with a sacred mountain in each of the four directions compared to a pole in the hogan's framework». Kelley e Francis, op. cit., 1994, p. 20.

³⁹ È la *American Indians Religious Freedom Act*, cfr. Hirschfelder e Kreipe de Montañó, cit., 1993.

⁴⁰ W.J. Gribbs, «The Taos Pueblo's Struggle for Blue Lake», in D.G. Janelle (ed.), *Geographical Snapshots of North America*, (New York-Londra, Guilford Press, 1992), p. 283-86.

⁴¹ I Blackfeet veneravano nel secolo scorso una Roccia del Bisonte, così detta dalla forma caratteristica: G.B. Grinnell, *I Piedi Neri. Storia delle tre tribù*, (Milano, la Salamandra, 1984, trad. di *Blackfoot Lodge Tales*, 1892).

⁴² Poco individuabili i luoghi di cui parla Catlin, che ne scriveva sia pure con accuratezza nella prima metà dell'Ottocento, riferendosi soprattutto ai luoghi dei Mandan, ma anche di altri popoli. Anche i nomadi comunque avevano alcuni siti fissi,

frequentati periodicamente per assolvere importanti cerimonie: la Cava della Pietra della Pipa è stata identificata con Pipestone, nel Minnesota. Cfr. G. Catlin, *Pellerossa. Usi, costumi, vita nella prateria degli indiani d'America*, (Milano, Rusconi, 1993, traduz. delle *Letters and Notes on the Manners, Customs and Conditions of North American Indians*, del 1841), p. 539, 597.

⁴³ Da 300.000 a 600.000 scheletri umani sarebbero in musei e collezioni statunitensi, come quella della Smithsonian Institution, più forse mezzo milione portati all'estero. Cfr. S. Moore, «Federal Indian Burial Policy – Historical Anachronism and Contemporary Reality», in A.L. Klesert e A.S. Downer (eds.), *Preservation on the Reservation. Native Americans, Native American Lands and Archaeology*, (s.l., Navajo Nation Archaeology Department, 1990), Navajo Nation Papers in Archaeology, N. 26, p. 171-84.

⁴⁴ Un esempio ne è il centro cerimoniale di Etowah, in Georgia, attivo alcuni secoli fa, mentre un esempio minore scoperto in piena zona agricola è quello di Slack Farm, nel Kentucky. Cfr. G.E. Stuart, «Etowah, a Southeast Village in 1491», *National Geographic*, 1991, ottobre, p. 54-67; H. Arden, «Who Owns Our Past? An Indian Cemetery Desecrated», *National Geographic*, 1989, marzo, p. 376-93.

⁴⁵ L'opposizione di un solo individuo, ad esempio un parente, è sufficiente a bloccare qualsiasi rimozione e la connessa iniziativa economica anche utilissima per la società, nella convinzione che lo stato di armonia di un singolo si rifletta sull'armonia generale di tutti. cfr. R.P. Watson e S. Grogan, «With the Best of Intentions: the Relocation of Historic Native American Burials. A Perspective from the Navajo Reservation», in Klesert e Downer (eds.), op. cit., p. 331-44.

⁴⁶ «Nessuno del suo clan si sarebbe avventurato nel canyon; la sua gente, i Fronte Rossa, lo evitavano, si tenevano alla larga dalle case degli Anasazi. Gli Yei e il Mostro Cornuto avevano mangiato gli Anasazi in tempi remoti, prima che arrivasse l'Uccisore di Mostri. Ma i fantasmi del Vecchio Popolo erano là, nei grandi hogan di pietra costruiti sotto i dirupi, e la sua gente ne stava lontano»: Tony Hillerman, *Il canto del nemico*, (Milano, Mondadori, 1993, traduz. di *The Blessingway*, 1970), p. 7.

⁴⁷ K.W. Luckert, *Navajo Mountain and Rainbow Bridge Religion*, (Flagstaff, Museum of Northern Arizona, 1977).

⁴⁸ J.S. Griffith, *Beliefs and Holy Places. A Spiritual Geography of the Pimeria Alta*, (Tucson, University of Arizona Press, 1992), p. XIV.

⁴⁹ Il Mt. Graham (10.717 piedi di altitudine, circa 3.250 m) si trova nel territorio della Coronado National Forest, al di fuori della riserva degli Apache e ciò ha reso più difficile la rivendicazione. Come per i Navajo, le località sacre sono rimaste all'esterno dei confini ufficiali della riserva perché questa è stata ridotta ad un'area molto più piccola rispetto al territorio dell'insediamento originario. Cfr. R.J. Perry, *Western Apache Heritage*, (Austin, University of Texas Press, 1991).

⁵⁰ L'alleanza con i gruppi ecologisti americani e internazionali, nonché con gruppi per la difesa della cultura indiana (anche italiani) ha permesso questa campagna e ha fatto ricevere le delegazioni dal nostro Parlamento, da Consigli regionali e altri enti. Il Consiglio regionale del Piemonte ha votato addirittura una mozione in proposito. Cfr. A. Panza, «Monte Graham: lo scontro fra sacro e profano», *Alisei*, 3 (1994), N. 26, p. 10; M. Badia, «Dibattito sulla sacralità del Monte Graham», *Tepee*, Torino, 9 (1993), N. 17, p. 15-17.

⁵¹ A. Delle Fave, M. Toscano, «Attaccamento alla terra ed ecologia della mente presso gli Indiani Navajo», in E. Bianchi, F. Perussia e M.F. Rossi (a cura), *Immagine soggettiva e ambiente*, (Milano, Unicopli, 1987), p. 479-89. Il fenomeno è simile, ma probabilmente più profondo, dell'anomia geografica del demartiniano pastore di Marcellinara, sperduto nell'allontanarsi dal suo campanile e riconfortato nel rivederlo; cfr. V. Lanter-



nari, «Sensi», in *Enciclopedia*, (Torino, Einaudi, 1981), vol. 12, p. 743.

⁵² Si arriva oggi a conservare per la vendita i disegni di sabbia sotto uno strato di resina, mentre nessun navajo tradizionalista avrebbe osato mantenere uno di questi disegni dopo il tramonto, pena misteriose ritorsioni delle divinità; viceversa, l'arte dei panieri cerimoniali, meno richiesti dai turisti, è rimasta quasi intatta. Cfr. L.I. Deitch, «The impact of tourism upon arts and crafts of the Indians of Southwestern United States», in V.L. Smith (ed.), *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, (Oxford, Basil Blackwell, 1978), p. 173-84.

⁵³ L.C. Wyman, «Navajo Ceremonial System», in Ortiz, op. cit., 1983, p. 536-57.

⁵⁴ D.L. McDonald, «Changes along the Peyote Road», *Geography of Religions & Beliefs Systems*, 17 (1995), N. 2, p. 1- 3.

⁵⁵ Le cifre, raccolte alla fine degli anni Settanta, sono piuttosto incerte: il riferimento al cristianesimo è dovuto al fatto che la NAC celebra Natale e Pasqua (ma anche il 4 luglio e il Thanksgiving), avendo fede in un dio trascendente; cfr. D.F. Aberle, «Peyote Religion Among the Navajo», in Ortiz, op. cit., 1983, p. 558-69.

⁵⁶ H. Bloom, *La religione americana. L'avvento della nazione post-cristiana*, (Milano, Garzanti, 1994), traduz. di *The American Religion. The Emergence of the Post-Christian Nation*, (1992).

⁵⁷ D. Santus, «Percezione e *sense of place*: i mormoni europei e la Terra Promessa», in C. Caldo et al., *Il West americano. Un mito geografico*, (Torino, Tirrenia Stampatori, 1994), p. 149-86; cfr. anche R.H. Jackson, G. Rinschede e J.Knapp, «Pilgrimage in the Mormon Church», in G. Rinschede e S.M. Bardwaj (eds.), *Pilgrimage in the United States*, coll. «Geographia Religionum», Band 5, (Berlin, Dietrich Reimer, 1990), p. 27-61.

⁵⁸ G. Rinschede, «Catholic Pilgrimage Places in the United States», in G. Rinschede e S.M. Bardwaj (eds.), *Pilgrimage in the United States*, op. cit., p.63-135.

⁵⁹ I sei con maggiore afflusso sono i seguenti: National Shrine of the Immaculate Conception a Washington D.C.; Our Lady of the Snows a Belleville, Illinois; Virgen de San Juan del Valle Shrine a San Juan, Texas; Our Lady of Czestochowa a Doylestown, Pennsylvania; The Cross in the Woods at the Catholic Shrine a Indiana River, Michigan; Shrine of Our Lady of Charity a Miami. Cfr. Rinschede, op. cit., p. 69.

⁶⁰ Metzger, cit., p. 284 (cfr. nota 13).

⁶¹ Griffith, op. cit., 1992.

⁶² Al primo posto tra le mete di questi pellegrinaggi semireligiosi è Mount Vernon, in Virginia, alla tomba di George Washington, seguono Valley Forge in Pennsylvania, dove si rivivono le imprese dello stesso Washington, e Gettysburg, dove si svolge una battaglia decisiva per la vittoria del Nord; ma le località sono numerose, contano circa cento milioni di visitatori all'anno complessivamente, sono ben tenute – come National Monuments o National Historic Sites rientrano nelle competenze del National Park Service – e sono arricchite ancora di nuovi miti, come nel caso del cimitero di Arlington presso Washington D.C.; cfr. W. Zelinsky, «Nationalistic Pilgrimages in the United States», in G. Rinschede e S.M. Bhardwaj (eds.), *Pilgrimages...*, op. cit., 1990, p. 253-67. Sui processi che hanno portato alla santificazione di luoghi della storia patria, cfr. anche R.M. Reuben, «Hallowed Ground and Rituals of Remembrance: Union Regimental Monuments at Gettysburg», in P. Groth (ed.), *Vision, Culture, and Landscape*, (Berkeley, Dpt. of Landscape Architecture, University of California, 1990), p. 97-98P.

⁶³ Sono soprattutto gli studiosi della «scuola di Berkeley», ispirati dalle ricerche di Franz Boas, ad occuparsene; ricordiamo per tutti il ponderoso studio di uno dei leader di quella scuola: A.L. Kroeber, *Handbook of the Indians of California* (New York, Dover Publ., 1976, rist. dell'ediz. originale, 1925).

⁶⁴ A parte le cronache di Alce Nero o di qualche altra voce depositaria della cultura indiana, voci peraltro raccolte e tradotte da autori bianchi, la letteratura di autori nativi è venuta all'attenzione generale, negli Stati Uniti, solo nel 1969 con l'assegnazione del premio Pulitzer al kiowa-cherokee Momaday (N. Scott Momaday, *House Made of Down*, 1968). Ma gli scrittori e i poeti indiani, anche se poco noti, sono decine, cfr. C. Vecsey, *Imagine Ourselves Richly: Mythic Narratives of North American Indian* (S. Francisco, Harper and Row, 1991) e A.L.B. Ruoff, *American Indian Literatures* (New York, Modern Language Association of America, 1990).

⁶⁵ G. Catlin, *Pellerossa...*, op. cit.

⁶⁶ Emilio Salgari con i suoi sette romanzi «western», e in Germania Karl May con la sua vasta produzione, sono gli esportatori del mito della frontiera, da cui comunque l'indiano è quasi cancellato. Cfr. C. Caldo, *Il West americano. Un mito geografico*, (Torino, Tirrenia Stampatori, 1994) e N. Clerici (ed.), *Victorian Brand Indian Brand. The White Shadow on the Native Image*, (Torino, Il Segnalibro, 1993).

⁶⁷ Tra i più noti, pur se con scarni cenni alla religiosità, ricordiamo solo: M. Blake, *Balla coi lupi*, (Milano, Sperling & Kupfer, 1993, traduz. di *Dances with Wolves*).

⁶⁸ Vissuto in mezzo ai nativi in Oklahoma e in New Mexico, questo scrittore pubblica il primo romanzo «indiano» nel 1970 (*The Blessingway*, tradotto in Italia solo 23 anni dopo come *Il canto del nemico*, già citato, cfr. nota 64). In poco più di vent'anni (1970-90), oltre ad alcuni saggi, produce undici romanzi, ambientati nella grande riserva navajo, con il personaggio di Joe Leaphorn prima, poi con quello di Jim Chee, l'agente della polizia tribale navajo aspirante sacerdote, o *hataalii*. Le citazioni dei canti sacri navajo, le situazioni in cui intervengono riti cerimoniali – anche hopi o zuni – fanno dei suoi romanzi uno strumento di avvicinamento ad alcuni aspetti della religione indiana. L'autore è stato insignito del Navajo Tribes Special Friend Award, i suoi romanzi e saggi sono adottati come testi nelle scuole indiane e trovano posto nel Navajo Museum di Window Rock. Nell'ultimo decennio le traduzioni italiane hanno recuperato il tempo perduto, nel senso che il tempo tra l'edizione americana e quella italiana si è accorciato fino ad annullarsi: il testo di *Coyote Waits* (in italiano, *La fame del coyote*, Milano, Mondadori), è pubblicato nel 1990 contemporaneamente negli Stati Uniti e in Italia.

⁶⁹ Ciò avviene anche in Europa, per esempio alla tomba di Jim Morrison al Père Lachaise di Parigi, ma assume connotati imponenti a Graceland (Memphis), dove la tomba e la casa di Elvis Presley sono trasformate in un monumento para-religioso, visitato ogni giorno da migliaia di pellegrini. Cfr. J.W. Davidson, A. Hecht, H.A. Whitney, «The Pilgrimage to Graceland», in G. Rinschede e S.M. Bhardwaj, *Pilgrimage in the United States*, op. cit., p. 229-52.

⁷⁰ Sul finire dell'Ottocento John Muir, seguace di Emerson e di Thoreau, fondava il Sierra Club, prototipo delle associazioni conservazioniste, e insieme suscitava il movimento che avrebbe consolidato la fondazione dei parchi nazionali, a cominciare da quello di Yosemite (già parco statale quando ancora Yellowstone non era parco nazionale); da allora le associazioni si sono moltiplicate e i loro soci negli Stati Uniti sono molte migliaia, specialmente numerosi negli stati del West e delle Rocky Mountains. Cfr. C.J. Glacken, «The origin of the conservation philosophy», in J. Burton e R.W. Kates (eds.), *Readings in Resources Management and Conservation*, (Chicago, University of Chicago Press, 1965), p. 158-63. Sulle associazioni oggi, cfr. T.A. Wikle, «Geographical Patterns of Membership in U.S. Environmental Organizations», *Professional Geographer*, 47(1995), N. 1, p. 41-48.

⁷¹ E. Anati, *La montagna di Dio. Har Karkom*, (Milano, Jaca Book, 1992).

⁷² Ricordiamo solo i movimenti hippy e dei Figli dei Fiori, che oltre al ritorno alla natura attuano pratiche in qualche modo ispirate ad analoghi riti indiani, come il fumo (anche collettivo) di droghe e il consumo di allucinogeni, intesi più o meno coscientemente anche come valenza simbolica di comportamento sociale (per gli indiani, la Sacra Pipa, i peyotismo, gli allucinogeni usati dagli sciamani ecc.); ambedue hanno in comune l'aspirazione orfica ad uno stato di ebbrezza, per aumentare la potenza di sé dell'iniziato. Cfr. Bloom, op. cit., 1994, p. 56.

⁷³ Tra i personaggi del movimento, un geografo dell'università di Chicago, Rollin Salisbury, e uno scrittore, Thomas W. Stevens, oltre ad artisti e intellettuali di Chicago, che organizzarono la prima grande manifestazione di rievocazione storico-mitologica, la Historical Pageant del 1917 cui convennero migliaia di persone; in alcuni c'erano in germe ideali pagani, un misto di naturalismo alla Thoreau combinato con il richiamo a Manitou/Nanabozho, con lo scopo tra l'altro di rinsaldare lo spirito comunitario del crescente gruppo di benestanti che era emigrato nei dintorni in cerca di un ambiente più vivibile della città. Nei decenni più recenti le associazioni conservazioniste legate alle stesse dune hanno assunto un relativamente più laico atteggiamento ecologico, a protezione dello Indiana Dunes State Park ottenuti dai loro antenati. Cfr. J.R. Engel, *Sacred Sands. The Struggle for Community in the Indiana Dunes*, (Middletown, Connecticut, Wesleyan University Press, 1983).

⁷⁴ A differenza delle altre denominazioni, della New Age non ci sono censimenti, per cui sul numero oscillante dei seguaci ci atteniamo alle parole di Harold Bloom, e a riprova si usa ricordare come nelle principali librerie americane, in ogni città e anche nei centri minori, ci siano interi settori dedicati alla New Age, come ho potuto personalmente constatare e come conferma lo stesso Bloom, che poi sui contenuti suggerisce come la New Age e il Mormonismo siano accomunati – pur se agli antipodi per molte altre cose – da una componente orfica, che fa dei loro fondatori «in pari misura, pionieri della Religione Americana, della fede del e nel sé americano» (Bloom, op. cit., p. 57).

⁷⁵ Non possiamo spiegare qui tutte le caratteristiche del movimento, limitandoci a sintetizzare da un lato i suoi ascendenti, elencando dall'altro i principali suoi punti fermi. Tra le linee di ispirazione: lo gnosticismo, l'orfismo, l'induismo almeno nell'interpretazione della Società Teosofica, alcuni tratti di antiche mitologie (celtica, egizia, nordica, azteca), lo zen buddista, il trascendentalismo, e secondo noi anche taluni elementi dell'animismo nativo americano. Tra gli elementi costitutivi: la concezione dell'armonia cosmica, l'espansione della coscienza di sé, il *channelling* ossia la comunicazione con l'aldilà attraverso «canali» privilegiati, le esperienze di «quasi-morte», la trasmigrazione delle anime, la cura del corpo attraverso vie alternative (erboristeria, pranoterapia ecc.), e, più importante dal nostro punto di vista, il privilegiare il rapporto uomo-natura nel riconoscimento di un'energia terrestre, delle pietre e simili. Più trascurabili tanti altri aspetti, poiché in pratica New Age accoglie tutte le manifestazioni di esoterismo (spiritismo, numerologia, grafologia, tarocchi, ecc.). Per maggiori dettagli rimandiamo al volumetto critico, dal punto di vista cattolico ma sufficientemente obiettivo, di G. Vernet, *Che cos'è il New Age*, (Carnago, SugarCo, 1994), traduz. di *Le New Age*, (Paris,

Presses Universitaires de France, 1992); per una critica fondamentalista-protestante, che addita addirittura un complotto di questo gruppo, cfr. P. Robertson, *The New World Order*, (Dallas, Word Publ., 1991); dal punto di vista dei seguaci, tra i molti libri, cfr. Alice A. Bailey, *Discipleship in the New Age*, (New York, Lucis Publ., 1981), oppure Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy*, (Los Angeles, Tarcher, 1990).

⁷⁶ In Arizona essi sono: Cochise Stronghold, Cave Creek, Montezuma Castle, Sunset Crater, Tuzigoot National Monument, Walnut Canyon, Wupatki National Monument, il centro di Sedona con i suoi dintorni; in Nuovo Messico sono: Bandelier National Monument, Chaco canyon, Three Rivers Petroglyph Park. Cfr. F. Joseph, *Sacred Sites. A Guidebook to Sacred Centers & Mysterious Places in the United States*, (St. Paul, Minnesota, Llewellyn Publ., 1992).

⁷⁷ S. Khera e P.S. Mariella, «Yavapai», in Ortiz, op. cit., vol. 10, 1983, p. 38-54.

⁷⁸ Sedona è una cittadina turistica al centro di varie possibili escursioni verso bellezze naturali e archeologiche (Red Rock State Park, Slide Rock State Park, Montezuma Castle National Monument, Tuzigoot National Monument ecc.), ma è significativo che migliaia di visitatori frequentino i corsi tenuti al Center for the New Age e che il 16 agosto 1987 siano affluite a Sedona quarantamila persone in occasione di una manifestazione new age (il «giorno dell'Armonia Cosmica») con visita ai luoghi sacri dei dintorni. Cfr. G. Galli, «Arcipelago New Age», *Alisei*, 1(1992), N. 2, p. 70-81.

⁷⁹ Le località frequentate attorno a Sedona, perché dotate dei «vortici» di cui si è detto prima, sono otto: Bell Rock, Boynton Canyon, Cathedral Rock, Airport Mesa (le quattro più importanti), Oak Creek Canyon, Red Rock Crossing, West Fork, Chapel of the Holy Cross; su questi luoghi sorgono anche edifici di altre religioni, cioè il tempio massone, la Grande Croce, la piccola chiesa cattolica progettata da Frank Lloyd Wright. Cfr. N.R. Mann, *Sedona Sacred Earth. A Guide to Geomantic Applications in the Red Rock Country*, (Prescott, Arizona, Zivah Publ., 1989). Il culto della pietra d'altronde è ampiamente diffuso in tutto il mondo e in tutte le epoche, andando dalle religioni megalitiche preistoriche agli accumuli devozionali dei pellegrini cattolici di oggi (S. Anna di Vinadio in Piemonte), dall'astrazione simbolica del cristianesimo delle origini (la pietra che fonda la chiesa) e dell'islamismo (Pietra Nera della Ka'aba), alla magia litica di molte culture tradizionali. Cfr. «Pietre», in A. Bertholet, *Enciclopedia delle religioni*, (Roma, Editori Riuniti, 1972), a.v.

⁸⁰ J. O'Connor e D. Faber, *Il movimento ambientalista negli Stati Uniti*, (Roma, DataneWS, 1990); O.F. Vallino, op. cit., 1993.

⁸¹ F. Canigiani, op. cit., parte II, 1992.

⁸² A. Naess, «The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects», *Philosophical Inquiry*, 1-2 (1986), p. 10-31; P. Bunyard e E. Goldsmith, *L'ipotesi Gaia*, (Como, Red Ediz., 1992).

⁸³ «Il principio indiano della globalità così come non distingue sul piano teorico tra sacro e non sacro, tra spirito e materia, non distingue neppure tra pratica religiosa e attività lavorativa, tra giorno festivo e giorno feriale. Il mondo intero, ogni essere vivente, ogni momento, ogni luogo è sacro, a causa dell'energia e della grazia immanenti». R. Kaiser, *Dio dorme nella pietra*, (Como, Red Ediz., 1992), p. 67.



Geografia religiosa in Valle d'Aosta: i santuari e la montagna

Il pellegrinaggio è un fenomeno molto antico che ha conosciuto momenti di profonda crisi, ma che dagli anni '70 è in forte ripresa e, anche all'interno della Chiesa cattolica, è oggetto di rinnovata attenzione. La sua diffusione tocca tutti i continenti, la sua ampiezza è impensata e attualmente muove circa centotrenta milioni di persone all'anno¹.

Il Medio Oriente è stato la prima meta dei pellegrini cristiani alla ricerca della terra di Cristo e degli apostoli, solo successivamente sono nati i santuari locali (V-VI secolo) e i primi culti in Occidente. Da quel momento in poi la Valle d'Aosta ha accolto le devozioni che si andavano diffondendo nel resto del mondo cristiano: anche qui i primi destinatari sono stati i martiri locali; in un secondo tempo si sono aggiunti a questi i primi vescovi, i fondatori di chiese e di istituzioni ad esse collegate e, addirittura, alcuni re ritenuti difensori della Chiesa. Tutti i santi di questo periodo sono personaggi sul filo della leggenda, protettori della difficile vita in montagna, della campagna e dei lavori agricoli soggetti alle dure leggi della natura, che riescono a mitigare col loro intervento taumaturgico, ognuno con la propria specializzazione. Dopo il Mille in tutto l'Occidente, in seguito allo sviluppo del culto mariano, si moltiplicano i santuari dedicati alla Vergine e contemporaneamente conoscono una vivace ripresa i pellegrinaggi locali². Nei secoli successivi alcuni di questi luoghi perdono importanza, mentre in altri si consolidano riti e tradizioni.

L'attuale reviviscenza, sia pure in proporzioni molto modeste, riguarda anche la Valle d'Aosta dove il santuario più conosciuto e più frequentato

è quello di Notre Dame de Guérison a Courmayeur.

Per analizzare in modo corretto tale realtà a livello locale bisogna considerare che nella regione la diffusione dei luoghi di culto è stata condizionata dalle caratteristiche morfologiche del territorio interamente montuoso e articolato in valli e valloni. Le non facili comunicazioni hanno portato alla nascita di tanti piccoli centri di pellegrinaggio, distribuiti sul territorio, cosicché ogni zona aveva il suo, talvolta raggiungibile solo a piedi e per pochi mesi all'anno, a causa dell'innevamento prolungato. Per questo motivo eremi, santuari, cappelle, oratori sono stati costruiti dappertutto e fino al limite dei ghiacciai e sulla cima delle montagne si trovano croci e statue, segni di una presenza che simboleggia il passato e i suoi valori³.

Queste costruzioni in genere si adattano bene all'ambiente: sobrie, essenziali, di dimensioni contenute, edificate con materiali locali sono una presenza discreta, rassicurante, che ormai fa parte del paesaggio e lo qualifica.

Anche nella nostra realtà sovente i santuari sono collegati con elementi naturali che l'uomo ha ritenuto sacri sin dalla preistoria, come l'acqua, segno di benedizione e di vita; la montagna, punto di incontro fra cielo e terra; le pietre, considerate simbolo di forza e cariche di energia positiva; i boschi e le grotte con la loro atmosfera inquietante, sfuggente e un po' misteriosa⁴. Proprio per la presenza di questi elementi è stata avanzata l'ipotesi che cappelle e croci si trovino in siti già utilizzati per riti pagani e che ci sia continuità tra luoghi di culto precristiani e cristiani. Il Colliard prospetta la possibilità che anche il santuario di Notre

Dame de Guérison sia sorto in una località che aveva conosciuto il culto litico primitivo su cui si sarebbe poi imperniato quello cristiano⁵. Ancor oggi il santuario è conosciuto anche con il nome di Berrier, termine di origine celtica che significa pietraia, dalla parola *berrio* che, nel *patois* della vallata, vuol dire pietra. In questo, come in altri casi, dalla roccia o dalla sorgente si sarebbe passati alla «emergenza architettonica qualificante in modo indelebile il territorio»⁶.

I quattro santuari più noti della Valle d'Aosta sono Notre Dame des Neiges a Machaby di Arnad (m 696), Notre Dame de Tout Pouvoir a Plout di Saint Marcel (m 958), Notre Dame de la Garde a Perloz (m 690), che sorgono nella media montagna, e Notre Dame de Guérison, situato ad un'altitudine più elevata (m 1440), ma in una posizione relativamente vicina a una frequentata cittadina turistica. L'accessibilità ha favorito questi luoghi, non troppo lontani dai centri abitati in modo permanente e raggiungibili per un periodo più lungo.

Ora le processioni più caratteristiche vanno, invece, in località d'alta montagna, non necessariamente verso una cappella, talvolta solo ai piedi di una croce. Il difficile approccio, che in passato costituiva uno svantaggio, attualmente presenta risvolti positivi, perché le zone più appartate e più isolate offrono beni naturali intatti. Per questo, da alcuni anni, si riscontra una relativa ripresa di interesse per le cappelle d'alta montagna, che appaiono al «fedele-turista» in cerca anche di tranquillità, di verde, di spazi liberi, di sole, di quei beni che scarseggiano in città. Sono sempre più numerose le persone che il 5 agosto, per la festa della Madonna delle Nevi, camminando alcune ore su sentieri di montagna, si recano ai santuari del Miserin, nel comune di Champorcher (m 2583), di Cunéi a Saint Barthélemy (m 2656), di Verdunaz a Oyace (m 2317), all'oratorio del lago San Grato in Valgrisenche (m 2466) o che in altre date vanno a Retempio di Pontboset (m 1474), a Grun di Saint Vincent (m 974) e a Pila, una località vicina ad Aosta, dove la vigilia della festa di San Grato una *route* di giovani raggiunge l'eremo del patrono della diocesi (m 1773), attraverso un fitto bosco di abeti.

In alcune di queste processioni i fedeli si avviano in piena notte, animando il silenzio con canti e preghiere. La più singolare è quella che, ancor oggi, ogni cinque anni parte da Fontainemore (m 760) in Valle di Gressoney e, dopo sei ore di cammino, raggiunge Oropa (m 1180) attraverso il colle della Barma (m 2261), rispettando fedelmente la tradizione che risale al 1585⁷.

Quando si parla di ripresa dei santuari posti alle quote più elevate ci si riferisce a un aumento reale, ma numericamente limitato di presenze, perché questi luoghi, isolati per mesi dalla neve, si popolano solo in occasione delle feste ufficiali. Queste, da qualche anno, richiamano parecchi fedeli anche nei santuari di mezza montagna, come Machaby, Plout, Perloz, rivitalizzati pure dai pellegrinaggi diocesani.

I santuari del fondovalle, in particolare quelli vicini ad Aosta (m 575), in cui l'ambiente circostante ha subito maggiori trasformazioni, sono i più dimenticati, perché, essendosi estesa la città, si trovano inglobati in aree urbanizzate e hanno perso la loro attrattiva. Invece in passato erano amati. Circondati da prati, da vigne e da frutteti, immersi nella quiete della campagna, ma vicini alla città, favorivano un distensivo contatto con la natura e una devozione continua nel tempo e alla portata di tutti, fattore positivo in una società in cui la mobilità era scarsa. È il caso di tre chiesine poste alla periferia di Aosta, che non esercitano più nessun richiamo. Esse sono la Consolata (m 583), San Giocondo a Montan di Sarre (m 610), Notre Dame de Pitié al Pont Suaz (m 570).

Nei pellegrinaggi di un tempo lo spazio, in quanto rappresentava uno stacco dal quotidiano, era percepito come catarsi, oggi si direbbe che lo sia soprattutto come benessere psicofisico, come utile momento di compensazione alla stressante vita cittadina.

Comparando i dati relativi al passato con quelli attuali si rileva che anche i santuari che hanno ancora una certa vitalità hanno assunto un significato diverso da quello per cui erano stati costruiti. Sono mutate la religiosità, l'approccio, le aspettative: molti fedeli manifestano una fede sicura, nessuno confessa di aspettarsi un miracolo; sono scomparsi la fatica come sacrificio e gli atteggiamenti penitenziali; al santuario si vive un momento di raccoglimento e di preghiera in una giornata per lo più occupata da altri interessi. Per alcuni il luogo sacro è la meta, per molti un elemento di richiamo che si aggiunge ad altre attrattive e a volte le integra, dando loro un senso più compiuto.

Il raggio di influenza dei santuari della Valle d'Aosta è sempre stato locale, o al massimo regionale; l'affluenza concentrata in occasione delle festività ufficiali, ad eccezione di Notre Dame de Guérison; i benefici economici inesistenti o di scarsa entità, certo non tali da provocare lo sviluppo del terziario, come è avvenuto ed avviene tuttora altrove.

Molti santuari sono nati sulla spinta di forti



motivazioni popolari e quando queste sono cessate, per il modificarsi delle forme di pietà, sono caduti in abbandono, indipendentemente dalle condizioni economiche generali della zona: infatti in passato c'era molta più povertà, eppure vari documenti accennano all'abbondanza delle offerte e quindi alla possibilità di interventi di manutenzione, di ampliamento e di ricostruzione. Questo avveniva perché tali edifici erano sentiti come un bene collettivo in cui tutto un gruppo si identificava. Ora, esclusa Notre Dame de Guérison, gli altri santuari sono sempre chiusi, si aprono solo per alcune ricorrenze. Quindi la valenza di attrazione religiosa è bassa, però sembra che ci sia una ripresa di interesse nei loro riguardi, volta forse più a salvare un bene culturale che un luogo di culto.

Essi possono, infatti, essere considerati beni culturali non per il loro valore artistico, ma per il loro valore storico, perché conservano testimonianze del passato, della fede dei padri, del loro modo di esprimerla e di viverla; attraverso gli ex voto documentano tante vicende umane affidate al sovrannaturale; danno un'impronta, un carattere al territorio. Mentre un tempo erano centri di devozione, di attesa del miracolo, oggi sono piuttosto luoghi a cui ci lega il senso della storia, della continuità, di quella tradizione troppo sbrigativamente liquidata, che ora si recupera in vari campi, dal mobile d'antiquariato alla festa popolare. Sono realtà naturali e sociali insieme che connotano una località e a volte si identificano con la località stessa: dire il Berrier, Machaby o Miserin è indicare il santuario attraverso il nome del luogo con cui fa tutt'uno e su cui è prevalso.

Il santuario di Notre Dame de Guérison è sicuramente il più rappresentativo dell'evoluzione storica e sociale di questi luoghi di culto e testimonia il graduale cambiamento avvenuto nelle forme di devozione del pellegrinaggio, dall'attesa della grazia all'esigenza di una ricarica spirituale, non priva di interessi turistici. Particolare è la sua posizione: è stato costruito in un ambiente aspro, selvaggio, dai lineamenti forti, ma è raggiunto da una strada asfaltata e non è lontano da Courmayeur, moderna stazione turistica di fama internazionale.

Questo fatto ci ha indotti a verificare quale sia la percezione e l'importanza dell'elemento geografico-religioso rappresentato dal santuario in una località in cui gli stimoli ambientali appaiono preponderanti e a capire se il luogo sacro possa essere considerato a sua volta quale simbolo del paese. Abbiamo cioè tentato di appurare se il santuario ha ancora un significato simbolico per la popolazione che, in ogni caso, può contare su ben

altri elementi di richiamo di tipo paesaggistico e turistico. Infatti, alla luce di studi fatti in proposito, ci sentiamo di sostenere che a Courmayeur la situazione è sostanzialmente diversa da quella di altri paesi per i quali il tempio ha un'importanza centrale⁸.

Per comprendere la valenza attuale del Berrier è importante conoscerne sia pur brevemente la storia. All'origine non c'è traccia di eventi straordinari o miracolosi, ma in tutta la zona era fortemente sentita la presenza del sacro. Dalla popolazione il Monte Bianco era ritenuto abitazione del diavolo e per questo chiamato Mont Maudit, cioè Monte Maledetto⁹. Nelle leggende locali l'area dove ora si estende la lingua glaciale della Brenva era presentata come una verde prateria in cui streghe e diavoli tenevano i loro convegni. In una località poco distante, attualmente ricoperta dal ghiacciaio, il Purtud, la tradizione collocava la primitiva chiesa parrocchiale e a questo luogo è legato anche il ricordo dell'unico santo di Courmayeur, uno schiavo del terzo secolo martire per la fede, «Saint-Jean martyrisé chez les Salasses», sul quale però non si hanno documenti che ne provino l'esistenza o il culto¹⁰.

È probabile che si sia posto sotto la protezione divina un punto particolarmente pericoloso della strada minacciata dall'avanzata del ghiacciaio. Ci sembra significativo in proposito che la prima menzione di una croce nella morena risalga a un documento del 1537, data prossima all'inizio della piccola glaciazione in cui ci fu un'espansione della Brenva¹¹. Inoltre in Valle d'Aosta era consuetudine porre una croce nel punto del sentiero da cui i contadini, che erano andati a Messa in parrocchia, potevano scorgere per l'ultima volta la chiesa, mentre facevano ritorno al loro villaggio. In questo caso erano gli emigranti diretti in Francia che davano l'ultimo saluto alla loro terra, innalzando una preghiera propiziatoria.

La storia del santuario inizia proprio con questa croce di legno, che non sappiamo a quando risale. Nei primi anni del Settecento nella zona viene portata da un abitante di Courmayeur anche una statua della Madonna, dapprima collocata in una nicchia, poi in un oratorio (1753) e ben presto meta di fedeli che le attribuiscono miracoli, lasciano offerte e la chiamano Notre Dame de Guérison. Queste offerte, ritirate dai proprietari della statua, danno luogo a una controversia che dura alcuni anni e da cui esce vincitore il parroco¹². Nel 1783 una cappella dedicata a Nostra Signora della Visitazione prende il posto dell'oratorio, ma il ghiacciaio della Brenva la distrugge nel 1819¹³. Subito ricostruita, deve essere demolita

perché poco solida. L'edificio attuale a croce latina, in stile neoclassico povero, risale al 1867, è semplice, misura poco più di 100 metri quadri e può contenere circa duecento persone. Le pareti interne ricoperte di ex voto documentano la fiducia e la riconoscenza di tanti fedeli.

Per comprendere la relazione effettiva che intercorre oggi fra l'uomo e questo santuario, abbiamo intervistato un campione statisticamente significativo sia di residenti sia di visitatori, servendoci delle tecniche adottate dalla geografia umanistica: l'intervista, il questionario (a risposta chiusa), il racconto libero.

I questionari, costruiti secondo la metodologia della geografia della percezione con domande semplici, non orientative, guidate da griglie di risposta, sono risultati utili per documentare il punto di vista degli abitanti di Courmayeur e dei fedeli di passaggio.

Inoltre per cogliere la percezione che gli intervistati avevano di Notre Dame de Guérison e del territorio in cui è inserito, abbiamo chiesto loro di osservare anche due fotografie e di narrare una storia suggerita da quelle immagini: nella prima era raffigurato l'ambiente naturale senza santuario, nella seconda con il santuario. Le risposte ci hanno aiutati a capire lo stato d'animo dei visitatori e il motivo che li aveva portati al santuario, ossia se erano pellegrini, turisti o turisti con un interesse religioso.

Questo tipo di indagine è conosciuto come T.A.T. o test di appercezione tematica (Thematic Apperception Test), fa parte delle tecniche psicologiche proiettive utilizzate per misurare e per descrivere le immagini mentali dello spazio geografico e consiste nel proporre all'intervistato uno stimolo visivo, per far affiorare l'impressione che prova e per mettere in evidenza il suo atteggiamento nei confronti di una situazione ambientale o di una località.

Dall'esame dei dati raccolti risulta che i residenti riconoscono al santuario un posto ben preciso nella storia e nella vita del paese, ma che tale posto non è centrale. Questo non sorprende, perché Courmayeur ha molti elementi di attrazione, che per di più hanno un'importante ricaduta economica e che assorbono interamente buona parte della popolazione, proprio nel periodo in cui la cappella è aperta. Tuttavia il luogo è conosciuto, ha ancora un significato per molti, soprattutto per gli adulti, richiama un buon numero di fedeli il 2 luglio e l'8 settembre, in occasione delle feste ufficiali; il suo indice di gradimento è elevato, anche se solo un terzo degli intervistati lo considera l'edificio più importante della zona, perché l'offerta

della località, come si è detto, è ricca e diversificata. A Notre Dame de Guérison la gente del posto guarda come a una presenza positiva, che ha una specie di funzione protettiva per gli abitanti. Fino a pochi decenni fa era difficile trovare qualche famiglia che in caso di difficoltà non si rivolgesse alla Madonna del Berrier e forse questo vale ancora per i residenti di vecchia data che, trattandosi di fatti personali, non sempre ne parlano volentieri. I giovani non hanno un vero legame con questo luogo che, tuttavia, giudicano abbastanza importante per il territorio, mentre non sembra esserlo per ognuno di loro individualmente.

Le osservazioni emerse dal T.A.T. indicano che i residenti apprezzano la bellezza dell'ambiente, ma non provano particolari emozioni. Per loro, che sono abituati a questi scenari, la montagna è fonte di lavoro e di divertimento più che di contemplazione: probabilmente la consuetudine smorza gli entusiasmi. La fotografia con il santuario suscita una sensazione generale di benessere, come se ognuno attingesse alla memoria collettiva la consapevolezza di essere in presenza di una realtà familiare che comunica un senso di tranquillità e di conforto e che è parte irrinunciabile del proprio territorio. In questo senso il santuario ha ancora un effettivo valore simbolico.

Dalle interviste ai visitatori si desume che molti provengono da fuori Valle, non solo dall'Italia, ma anche dall'estero, persino dagli Stati Uniti e dalla Repubblica Centrafricana, però sono tutte persone che si trovano a Courmayeur per altre ragioni e non fanno parte di flussi che giungano appositamente al santuario. La maggioranza degli intervistati conosceva già questa chiesina di montagna e quasi tutti hanno manifestato l'intenzione di ritornarvi. Poco meno della metà era salita per motivi religiosi, anche se il santuario non è più sentito come una struttura specializzata nei miracoli, ma come un luogo a cui si va per fede.

Tra i visitatori la fotografia raffigurante l'ambiente ha suscitato reazioni diverse: alcuni hanno espresso un senso di meraviglia, di serenità, di godimento estetico, altri di inquietudine di fronte a una natura così preponderante e austera, altri ancora di elevazione spirituale verso Dio, causa prima di tanta grandiosa bellezza. C'è pure chi non prova particolari emozioni, ma ha ricordi piacevoli legati a giorni di vacanza, a gite, a discese sugli sci. Anche in questo caso incide l'abitudine.

Il paesaggio, sebbene accentui il senso del limite e della piccolezza dell'uomo, piace per la vastità, la luminosità, il silenzio, la sensazione di libertà che comunica e anche per il beneficio psicologico della tranquillità e per la suggestione del ghiaccia-



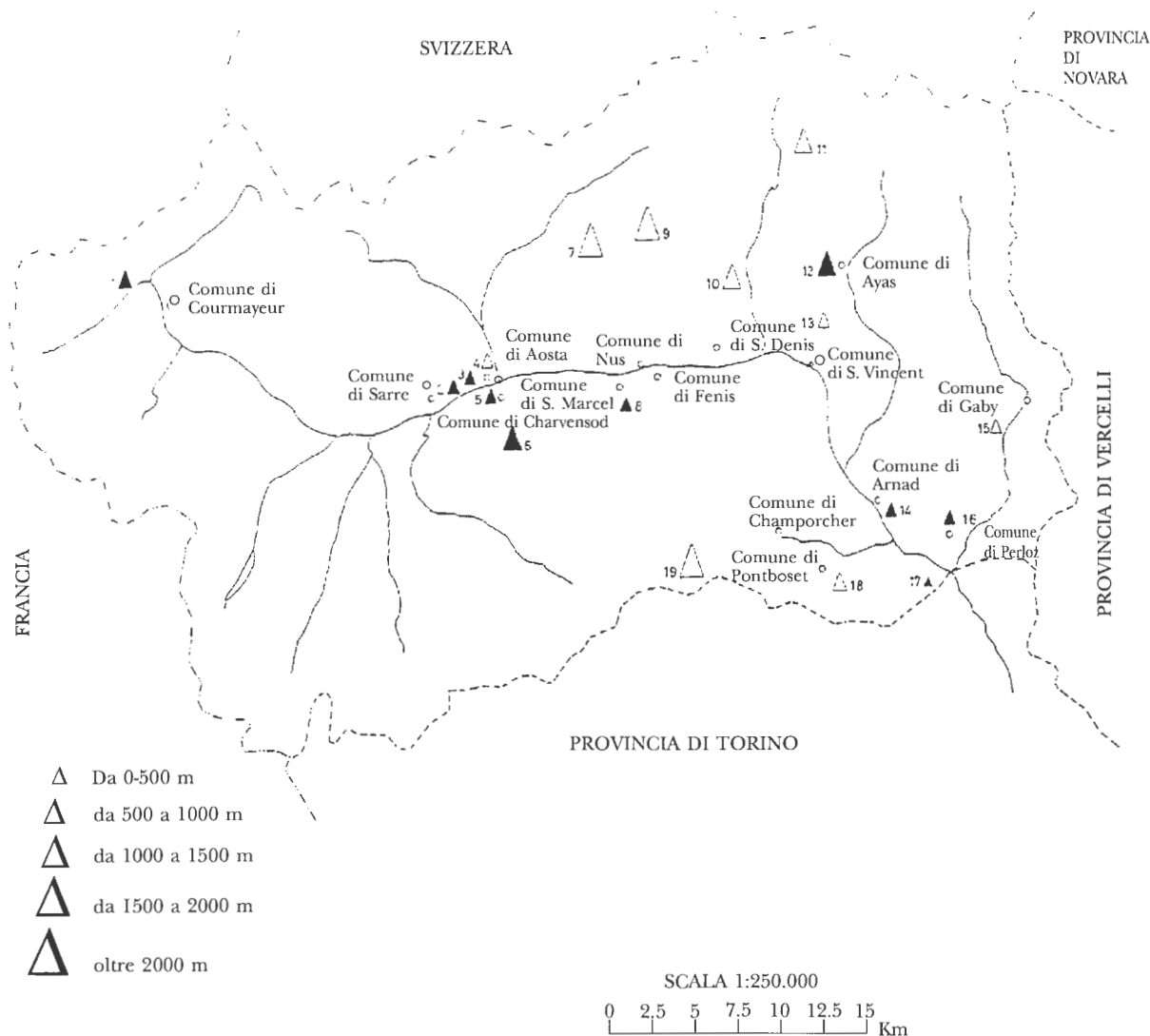


Fig. 1

Santuari della Valle d'Aosta: 1) Notre Dame de Guérison a Courmayeur (m 1440); 2) San Giocondo a Montan di Sarre (m 610); 3) Maria SS. Immacolata ad Aosta (m 575); 4) La Consolata ad Aosta (m 583); 5) Notre Dame de Pitié al Pont Suaz di Charvensod (m 570); 6) San Grato a Pila di Gressan (m 1773); 7) Notre Dame des Neiges a Verdonaz di Oyace (m 2317); 8) Notre Dame de Tout Pouvoir a Plout di Saint Marcel (m 958); 9) Notre Dame des Neiges a Cunéi di Saint Barthélemy (m 2656); 10) Santa Maria Addolorata a Ponty di Torgnon (m 1590); 11) Madonna della Guardia a Busserailles di Valtournenche (m 1750); 12) Notre Dame de Bon Secours a Barmasc di Ayas (m 1828); 13) Immacolata Concezione di Maria a Grun di Saint Vincent (m 974); 14) Notre Dame des Neiges a Machaby di Arnad (m 696); 15) Notre Dame des Grâce a Voury di Gaby (m 990); 16) Notre Dame de la Garde a Perloz (m 690); 17) Natività della Vergine a Vert di Donnass (m 325); 18) Notre Dame de la Visitation a Retempio di Pontboset (m 1474); 19) Notre Dame des Neiges al Miserin di Champorcher (m 2583).

▲▲ Santuari aperti più giorni all'anno (o tutto l'anno, o nel periodo estivo, o alcune domeniche)

△△ Santuari aperti per non più di tre giorni all'anno (talora solo in occasione della propria festa)

io visto dal vivo. L'inquietudine e la paura, invece, derivano dal senso di pericolo e di insicurezza che l'ambiente incute, facendo affiorare il ricordo di valanghe, di tragedie, di persone morte, l'idea stessa della morte. Sono numerosi coloro che vivono la montagna come richiamo a Dio e come stimolo ad essere forti con se stessi e saldi di fronte agli eventi. Nei visitatori di fronte al paesaggio c'è un maggiore slancio emotivo rispetto ai residenti, probabilmente attribuibile allo stato d'animo di chi è in vacanza e vive di rado, o per la prima volta, questa esperienza. Per alcuni la reazione è di segno negativo, al cospetto di una montagna così forte e di una natura così imponente, ma basta la presenza del santuario per cancellare questa paura: infatti la fotografia in cui si vede la montagna con la chiesa comunica solo impressioni positive, gli intervistati non manifestano turbamento, ma il senso di una presenza rassicurante che dà dolcezza, gioia, voglia di pregare e che, in alcuni casi, richiama un'esperienza spirituale personale e la possibilità di incontrarsi con Dio, soprattutto nella confessione.

L'impressione generale è che gli abitanti di Courmayeur, che hanno sempre a disposizione un patrimonio naturalistico unico, non si commuovano più: quelle montagne eccezionali sono un bene scontato per loro. Diverse le reazioni entusiaste di molti visitatori, fortemente impressionati da questo paesaggio. Per tutti indistintamente la presenza del santuario è positiva e rassereneante. La chiesa del Berrier per i residenti è importante, è un simbolo, una parte della loro storia, un bene di cui sono orgogliosi, però la sua portata religiosa è avvertita in modo disuguale: forte per alcuni, assente in altri, invece i visitatori raggiungono quella chiesina per scelta e non per tradizione. Molti di loro percepiscono in modo più profondo la motivazione religiosa e il sentimento con cui vivono questa esperienza si trasferisce al paesaggio, avvertito come partecipe della sacralità del luogo. Anche in questo caso il significato assunto dal santuario appare diverso da quello per cui era stato costruito: oggi il Berrier è un luogo che offre soprattutto momenti di preghiera e un rapporto più facile e più diretto con Dio.

Alla domanda che ci siamo posti sul perché della vitalità di questo luogo rispetto a tutti gli altri, crediamo di poter rispondere che alla sua sopravvivenza hanno contribuito la tradizione, ossia un culto consolidato nei secoli, una particolare presenza del soprannaturale, che parla anche attraverso gli ex voto, un ambiente vivo. Questa vitalità, sia pure stagionale, dimostra che turismo e santuario, modernità e forme arcaiche possono

convivere in un clima di apporto reciproco, perché il turismo incrementa le visite e il luogo sacro è per molti un punto di riferimento che aggiunge una nota di spiritualità all'offerta turistica del territorio. Dimostra inoltre che la posizione geografica è fondamentale: la vicinanza con Courmayeur e, nello stesso tempo, la collocazione in una valle ricercata per le sue bellezze naturalistiche sono indubbi elementi di successo, supportati dall'accessibilità.

I santuari della Valle d'Aosta sono tutti considerati santuari di montagna ed effettivamente sono condizionati in vario modo dalla situazione ambientale. Le caratteristiche del territorio hanno determinato la dislocazione di questi luoghi di culto; alcuni elementi naturali sono legati alla loro origine: ricordiamo la presenza di una pietraia e di un ghiacciaio a Notre Dame de Guérison, di sorgenti a Cunéi e a Barmasc (m 1828), di un lago al Miserin, di una grotta a Plout, di una pietra con l'impronta del beato Emerico di Quart a Valsainte (m 1135), di una gola stretta e pericolosa dove sorge la Madonna della Guardia a Busserailles di Valtournenche (m 1750) sulla cui facciata si legge infatti «Iter para tutum», accorda un viaggio sicuro; anche a Ponty di Torgnon (m 1590) il luogo sacro è collocato in un passaggio difficile della strada.

La dimensione degli edifici è ridotta, la struttura architettonica lineare, compatta, poco appariscente ma non priva di armonia e di dignità, ben inserita nell'ambiente e nell'insieme non molto diversa da quella delle baite e delle case rurali, se non fosse per absidi e campanili. Anche le cappelle che si ispirano al modello dei Sacri Monti sono più rustiche e più piccole, ad esempio quelle di Voury a Gaby (m 990) e di Vert a Donnass (m 325).

È proprio l'ambiente di montagna che ha richiamato i primi martiri in cerca di rifugi sicuri e isolati, per evitare la morte. La leggenda racconta che essi erano soldati della Legione tebea convertitisi al cristianesimo e, per questo, in gran parte sterminati. Gli oratori costruiti in loro ricordo si trovano tuttora in angoli appartati e panoramici che si raggiungono solo a piedi. Anche la presenza di eremiti è stata favorita dalla quiete alpestre.

I miracoli dei primi santi erano volti a contrastare le calamità naturali, come la siccità o le inondazioni, particolarmente temute da una popolazione agricolo-pastorale. Nel santuario di Perloz ancora oggi si fa ogni anno una novena per ottenere condizioni climatiche favorevoli alla campagna.



Il nome di alcuni di questi luoghi di preghiera denuncia l'ambiente montano che li ospita: pensiamo a Nostra Signora dei Ghiacciai, alla Madonna delle Cime e soprattutto al culto per la Madonna delle Nevi, onorata in 45 cappelle e festeggiata il 5 agosto con numerose processioni. Dappertutto la presenza di pascoli, di boschi, di ghiacciai aggiunge fascino a queste chiesette sperdute, di per sé semplici e modeste. Non ci sembra casuale il fatto che l'unico santuario che si trova in un quartiere di Aosta, l'Immacolata, non sia affatto sentito come tale dalla popolazione, forse proprio perché oltre alla tradizione gli manca la cornice consueta per gli abitanti della Valle che coniugano l'idea di santuario con quella di natura.

La montagna, un tempo, favoriva l'atteggiamento penitenziale, oggi quello turistico-religioso: la salita, separando lo spazio profano da quello sacro, predispose a un incontro col soprannaturale, ma d'altro canto la posizione ostacola una frequenza regolare in quanto la neve isola molti di questi luoghi per parecchi mesi e la distanza li rende poco accessibili; così alcune di queste chiesette rivivono poche volte all'anno per celebrazioni collettive.

Fra i santuari della Valle non meno di nove erano «à répit», ossia chiese in cui si portavano i bimbi nati morti con la speranza che rivivessero il tempo necessario per ricevere il battesimo. Questo fenomeno, condannato dalla gerarchia ecclesiastica, era tipico della fascia alpina, dalla Provenza al Delfinato, dalla Savoia alla nostra regione¹⁶.

Note

¹ A. Jackowsky, «Les problèmes principales de la géographie des pèlerinages», *Geografia*, X (1987).

² P.-A. Sigal «L'apogée du pèlerinage médiéval (XI-XII-XIII s.)», in J. Chelini e H. Branthomme, a cura di, *Les chemins de Dieu, Histoire des pèlerinages chrétiens, des origines à nos jours* (Parigi, Hachette, 1982).

³ A. Roux, *Histoire des sanctuaires de la Sainte Vierge dans la Vallée d'Aoste* (Aosta, Imprimerie Catholique, 1902).

⁴ H. Branthomme e J. Chelini, a cura di, *Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré: le chemin des dieux* (Parigi, Hachette, 1987).

⁵ L. Colliard, «Taumaturgia, voti e devozioni» in A.A.V.V. *Ex voto religiosité populaire en Vallée d'Aoste* (Aosta, Musumeci, 1983).

⁶ P. Jorio, *Santuari Mariani dell'arco alpino italiano* (Ivrea, Priuli e Verlucca, 1993), p. 181.

⁷ P.-L. Vescoz, *Géographie du pays d'Aoste* (Aoste, Imprimerie J.-B. Mensio, 1870).

⁸ D. Santus, *Percezione e realtà dei santuari piemontesi. Ricerca di geografia della religione* (Torino, Libreria Cortina, 1992).

⁹ Attualmente con questa denominazione si indica solo un picco della catena.

¹⁰ J.-M. Henry, *Histoire populaire de la Vallée d'Aoste* (Aoste, Imprimerie Catholique, 1929), p. 12.

¹¹ G. Bréan, *Notre-Dame de Guérison* (Ivrea, 1941).

¹² Archivio parrocchiale di Courmayeur, Manoscritto parroco Jacod 1768.

¹³ P.A. Menabrea, *Sanctuaire de Notre-Dame de Guérison* (Aoste, Imprimerie J.-B. Mensio, 1874).

¹⁴ E. Bianchi, F. Perussia, M. Rossi, a cura di, *Immagine soggettiva e ambiente* (Milano, Unicopli, 1987); S. Bagnara, R. Misiti, a cura di, *Psicologia ambientale* (Bologna, Il Mulino, 1978).

¹⁵ Questa è la cappella più alta delle Alpi, costruita nel 1967 presso la capanna Gnifetti nel massiccio del Monte Rosa a 3.647 metri di altitudine.

¹⁶ J. Gelis, «Les sanctuaires à répit des Alpes Françaises et du Val d'Aoste: espace, chronologie, comportements pèlerin», *Archivio Ticinese*, XXX (s.d.).

Edicole votive e cappelle nel cuneese: un caso di geografia religiosa

Il paesaggio cuneese – nelle valli alpine come in pianura – è punteggiato da molti segni della religiosità popolare, intensa in quel territorio. Oltre alle numerose chiese, santuari e cappelle, si distinguono i cosiddetti «piloni», o edicole votive. Questa folta rete di piccole e grandi costruzioni rappresenta quello che gli studiosi di geografia umana e di percezione dell'ambiente chiamano sacralizzazione del territorio¹. Le modalità di questo fenomeno, frutto dell'esistenza e persistenza di tanti «beni culturali» di origine religiosa, conferiscono allo spazio cuneese un significato che va al di là del suo semplice valore d'uso.

Uno degli scopi della nostra ricognizione è quello di analizzare il rapporto esistente tra gli abitanti e gli innumerevoli edifici religiosi nel territorio, la percezione che essi hanno di questi beni culturali e se nel corso del tempo essa sia mutata oppure no. La prima fase del lavoro vede la catalogazione di tutti gli edifici del culto tramite lo studio delle tavolette 1:25.000 dell'I.G.M.I. Su queste fonti i santuari e le chiese hanno un simbolo diverso da quello usato per la segnalazione delle edicole votive, delle cappelle e delle croci, per cui si è subito potuto suddividere il campo di studio in due parti: quella del culto «alto» (in prevalenza edifici di una certa mole) e quella, maggiore espressione della religiosità popolare, legata ai piloni. Un piccolo handicap nel lavoro è costituito dal non aggiornamento delle tavolette, perché esse risalgono quasi tutte agli anni trenta e solo 12 sono state aggiornate negli anni sessanta. Questo anacronismo delle carte presenta due risvolti: il primo, negativo, è che molti edifici che sono segnalati sulle tavolette oggi non esistono più; il

secondo è che, conoscendo il numero e la posizione delle edicole votive 60 anni fa, attraverso il riscontro sul terreno si può operare un confronto con la situazione attuale e studiare come si è evoluto il fenomeno nel corso del tempo.

Nell'approfondimento di alcuni casi, non essendo possibile la verifica diretta di tutto il territorio, si è circoscritta l'attenzione a zone dove gli edifici sono numerosi e in cui il culto delle edicole votive ha suscitato particolare interesse. Si tratta della valle Stura di Demonte, del comune di Cuneo, di quello di Vicoforte.

1. Quadro generale: il simbolo religioso nel Cuneese

In geografia il termine «simbolo» si rifà al riconoscimento del significato culturale o umano nel progetto o nella raffigurazione dello spazio geografico e dei suoi contenuti². Secondo il noto studioso di religione, Mircea Eliade, il simbolismo realizza una solidarietà permanente dell'uomo con il sacro attraverso cui l'uomo prende coscienza dell'esistenza di una realtà trascendente che imprime al mondo la sua dimensione di completezza³. In quest'ottica, il simbolo opera, dunque, come stimolo culturale e collabora a mantenere inalterata la cultura di base. Ancora Eliade afferma che il mondo intero si esprime attraverso simboli i quali, a loro volta, costituiscono una modalità del reale, una struttura del mondo. Essendo, inoltre, polivalenti, permettono di esprimere simultaneamente significati diversi. Il simbolo sacro più diffuso nel territorio cuneese è quello della croce, la cui esistenza prima del cristianesimo si



spiega con la polivalenza e la densità del suo significato simbolico, poiché in essa si mescolano e si congiungono spazio e tempo⁴.

Quanto è stato detto dagli studiosi delle religioni sul valore del simbolo nella cultura di una società mette in luce quanto sia importante connettere gli elementi rappresentativi delle entità astratte al territorio in cui si trovano, poiché spesso è proprio da qui che gli edifici del culto traggono la loro prima radice interpretativa. È la società che costruisce e modifica secondo le proprie credenze i monumenti o gli edifici a cui inconsciamente affida il compito di trasmettere il proprio messaggio culturale.

Hultkrantz sostiene che l'ambiente fornisce i materiali per gli atti del culto e le concezioni religiose⁵. I riti, le credenze e i miti fanno uso dell'ambiente naturale in diversi modi, gli spiriti prendono la forma di importanti animali nella società, la natura nel regno dei morti è spesso pensata come la stessa di questo mondo, con solo qualche piccola modifica nei suoi tratti principali. Si tratta, dunque, di studiare il ruolo che la religione gioca nella trasformazione del paesaggio da parte dell'uomo e di determinarne il peso in relazione alle altre forze socio-culturali. Primo elemento da analizzare sono, oltre le manifestazioni religiose e le immagini sacre a cui la società è fedele, la sua struttura spaziale, l'attività predominante, la disponibilità del tempo libero, la permanenza di usi e tradizioni e i processi di cambiamento in corso: da questa base, infatti, si possono ricavare i «pre-requisiti», se è permesso usare un termine tratto dalla didattica, per lo studio approfondito del sacro sullo spazio geografico.

Particolare attenzione deve anche essere riservata alla toponomastica locale in quanto, essendo frutto di una storia di vicende sociali e territoriali, rappresenta una chiave di lettura del sistema uomo-territorio e permette di ricostruire come l'ambiente è ed è stato percepito in passato dai suoi fruitori. Vedremo un esempio di come la toponomastica rifletta le credenze e gli usi dei residenti quando parleremo della valle Pesio.

La maggior parte delle ricerche finora effettuate sulla geografia della religione si è concentrata sulla forma del paesaggio, sulla diffusione ed espansione spaziale dei gruppi religiosi e sulla relazione tra i fatti geografici e quelli storici⁶. Molto è stato scritto, inoltre, sulle radici del simbolismo nei pellegrinaggi religiosi e sull'implicazione di animali e piante nelle rilevazioni dei luoghi sacri⁷. A noi interessa ora verificare, all'interno di un quadro di geografia culturale, quanto delle supposizioni esistenti sulle funzioni del simboli-

smo e del sacro nel paesaggio trovi conferma nella realtà cuneese. Sappiamo che le credenze pagane sono state assorbite dal cristianesimo e che questo non ha tolto la loro valenza spirituale ma ne ha solo cambiato nome o immagine. Tutti i vecchi uccisori di draghi, per esempio, sono assimilati a san Giorgio mentre le fonti, considerate sacre dai culti pagani, hanno mantenuto il loro valore consacrandosi alla Vergine. Il cristianesimo ha, quindi, conservato ciò che tra le «vecchie pratiche» meritava di essere salvato, credenze e speranze dell'uomo pre-cristiano che ancora oggi coesistono con la pratica religiosa⁸.

Le valli della Provincia Granda esprimono il loro attaccamento al sacro mediante una vasta costellazione di architetture che comprendono tutti i tipi di edifici del culto, a partire dai santuari di una certa complessità fino ad arrivare alle croci isolate ed alle modeste edicole votive di confine. Il primo ed il più semplice elemento religioso che troviamo diffuso nel territorio cuneese è la croce. Sotto questo simbolo rientrano nelle carte topografiche dell'I.G.M.I. anche le cappelle e le edicole votive.

L'immagine della croce indica dal punto di vista religioso l'Imago Mundi, ossia la «rappresentazione cosmica la cui origine va ricercata nell'orientamento: la croce ha la funzione di orientare l'uomo, sia spazialmente, sia spiritualmente. L'incrocio dei due assi dà alla croce la terza dimensione, condizione per un orientamento totale poiché la concordanza degli orientamenti spaziali e temporali la mette in accordo con il mondo soprannaturale, trascendente»⁹. Secondo J. Ries, la croce va interpretata sia come espressione dei quattro punti cardinali, le quattro direzioni della rosa dei venti, la verticalità dell'*Axis mundi*, la relazione tempo-eternità, sia come espressione simbolica della teofania relativa alla dottrina della salvezza e della redenzione. Essa può, inoltre, essere considerata secondo i segni che colpiscono lo sguardo, ossia l'immagine del corpo umano con le braccia aperte orizzontalmente, la contemplazione dell'albero piantato al suolo o utilizzato come pilastro centrale nella costruzione degli edifici e delle case¹⁰. In essa, infatti, si mescolano e si congiungono spazio e tempo. La croce, inoltre, viene usata soprattutto come protezione rituale del territorio ai quattro punti cardinali e in quelli di contatto con le aree di pertinenza delle comunità vicine. Essa è connessa ai rituali agricoli della benedizione dei campi, legata ai riti primaverili di propiziazione delle divinità pagane preposte alla fertilità e trasferita in periodo cristiano nella collocazione di croci provvisorie (costituite da spighe

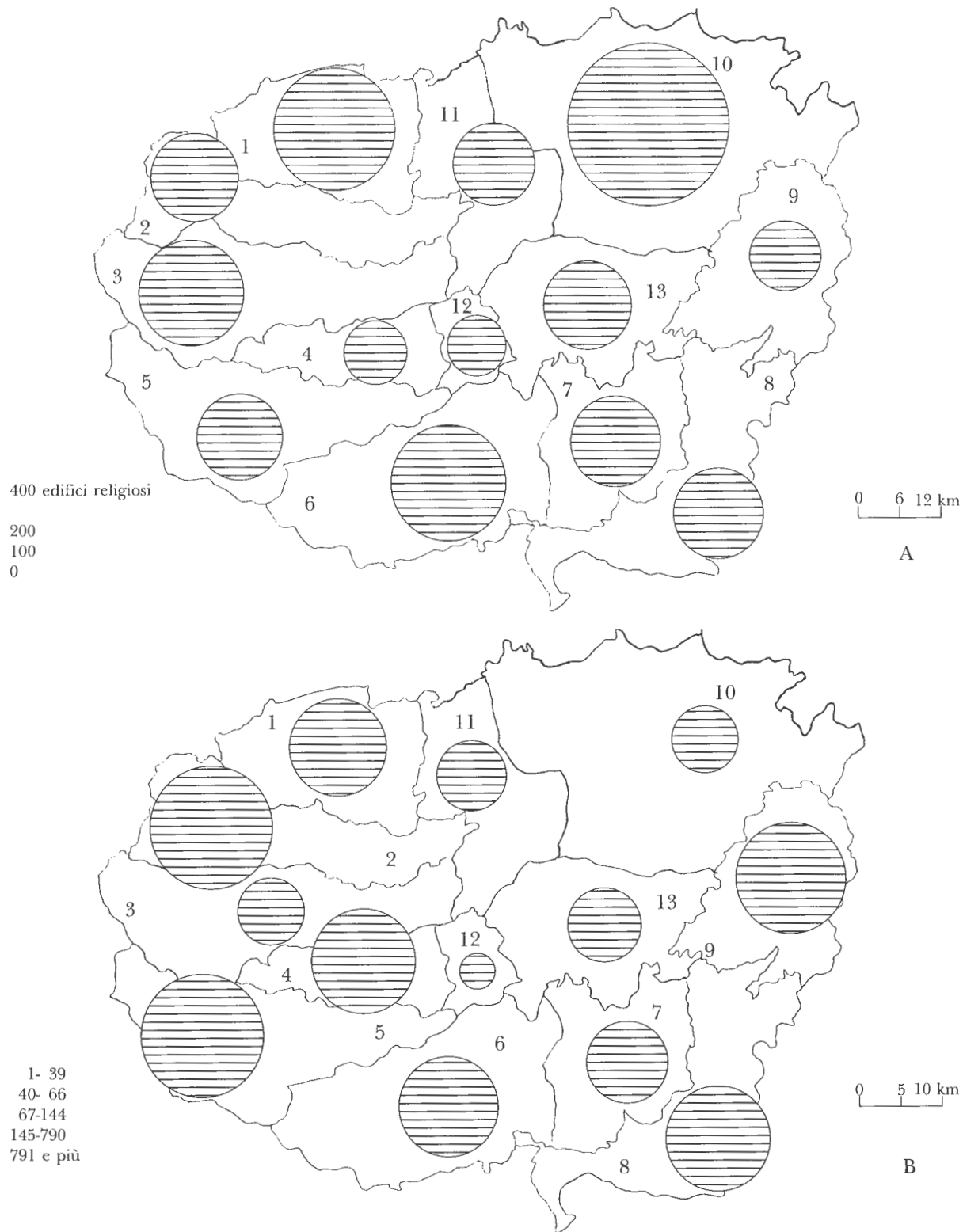


FIG. 1

A: Distribuzione degli edifici religiosi nel Cuneese; i cerchi sono proporzionali al numero di edifici presenti. Le 12 aree considerate corrispondono ai territori delle comunità montane, dei comprensori e del comune di Cuneo: 1) Valli Po-Bronda-Infernotto, 2) Valle Varaita, 3) Valle Maira, 4) Valle Grana, 5) Valle Stura, 6) Valli Gesso-Vermenagna-Pesio, 7) Valli Monregalesi, 8) Valle Tanaro-Mongia-Cevetta, 9) Alta Langa, 10) Area Alba-Bra, 11) Area Saluzzo-Savigliano, 12) Comune di Cuneo, 13) Area fossanese. B: Densità dei piloni per numero di abitanti nelle aree corrispondenti ai territori delle comunità montane, dei comprensori e del comune di Cuneo (vedi la numerazione di A). Più grande è il cerchio, più numerosi sono i piloni rispetto agli abitanti.



di grano intrecciate o annodate) oppure stabili (di legno) alle estremità dei campi. La croce di legno persiste nel mondo popolare come espressione del medesimo principio protettivo del villaggio (collocazione al centro, presso un incrocio stradale, all'ingresso o tra l'abitato e la campagna) e spesso fu sostituita dall'edicola in muratura¹¹. Le tavolette dell'I.G.M. segnalano una forte presenza di croci in pianura e sui versanti delle valli alpine. La loro posizione esprime chiaramente la protezione rituale del luogo in cui sono ubicate. Le croci poste sui monti, poi, ricordano spesso un evento pericoloso, un sacrificio che ha tolto la neutralità all'ambiente a cui esse restituiscono l'equilibrio infranto con la loro presenza. Quelle dei versanti alpini delle valli Gesso, Vermenagna, Pesio e Stura ricordano anche i partigiani caduti durante la resistenza del '43-45. Esse portano spesso l'immagine o la fotografia, a volte anche solo un'epigrafe, del caduto che vogliono ricordare. Così facendo, esprimono in maniera chiara la dipendenza del popolo dal sacro e l'incidenza che la religione ha nella cultura locale, ancora strettamente legata all'ambiente e a tradizioni che mescolano protezione sacra e profana. Purtroppo, non è possibile darne un numero preciso perché molte carte non sono aggiornate e la verifica sul posto è resa difficile dalla loro stessa ubicazione, spesso sulla vetta dei monti. Se le croci di montagna, dunque, si sono viste addossare un significato in più dopo la guerra, quelle di pianura, che tale funzione aggiuntiva non hanno perché qui i morti sono ricordati con cippi e lapidi, servono per lo più a delimitare il territorio appartenente alla comunità sociale (lo spazio comunale e/o frazionale) o del privato erigente, in modo da distinguere il proprio campo da altri che rispondono a differenti codici culturali. In questo modo, l'ambiente finisce col fungere da grammatica comunicativa direttamente interpretabile dai residenti, ma non altrettanto chiara agli stranieri, incapaci di cogliere i simboli degli strumenti e delle usanze nello stesso modo di chi li vive¹². Sui 6903 kmq della provincia di Cuneo, ci sono ben 2084 piccoli edifici di culto (edicole, croci e cappelle). Se pensiamo che, come afferma bene Guidoni, spesso le costruzioni in muratura subentrarono alle rudimentali opere in legno per farle durare di più e che quasi tutte sono sormontate da una croce, si può affermare che questo simbolo sacro è fortemente diffuso sul territorio in esame. Se poi passiamo a considerare, invece, le chiese ed i santuari, indicati nelle legende dell'I.G.M.I. con un altro simbolo, scopriamo che essi, pur se non tutti in attività, sono 749 (di cui 45 santuari, 12 abbazie e 3 certose).

Queste forme di architettura sacra traggono dall'ambiente stesso in cui sono collocate un significato, che può andare dal semplice senso di possesso alla determinazione di un'area precisa, della delimitazione di un codice culturale diverso da un altro, alla definizione di un intimo rapporto tra il popolo e il divino. Questo è possibile perché il fattore religioso è un subsistema culturale che, in quanto base di un genere di vita, è in grado di caratterizzare gli spazi terrestri e le comunità che li abitano. Sono soprattutto i beni culturali più semplici, quali le edicole votive, a riflettere ancora l'identità tra la comunità locale e il suo territorio. Nonostante l'adesione da parte delle culture periferiche ai nuovi sistemi di vita trasmessi dai modelli dominanti (di solito esterni, cittadini), gli edifici di culto agiscono, infatti, come elemento di rinforzo del principio di attaccamento alle proprie origini.

Gli edifici della religiosità popolare possono essere definiti a buon diritto, dunque «beni culturali»¹³. Infatti, essi sottintendono (e in questo riflettono bene l'accezione del termine) la soggettiva interpretazione del mondo fisico e del paesaggio da parte di un gruppo culturale. Inoltre, esprimono nella loro localizzazione topografica una definita forma di appropriazione rituale che fonda le sue matrici sia in credenze pagane, sia nell'interpretazione personale del «sacro» da parte dei residenti dal momento che questo è un fattore determinante nel rapporto della comunità contadina con il proprio territorio. Gli edifici di culto presenti nel cuneese testimoniano la forza della cristianizzazione e della lotta ai culti pagani dei secoli passati, specialmente del periodo compreso tra la prima metà del '600 e la seconda del '700, che vide la diffusione dei principi controriformistici nel Piemonte occidentale. Nel contempo, rappresentano un forte senso comunitario e campanilistico, il quale si esplica spesso nel concorso alla loro manutenzione e al loro allestimento nei momenti di festa (celebrazione del santo patrono, novene, rogazioni). Naturalmente, la valenza simbolica dei luoghi di culto dipende molto dalla percezione che ogni individuo ha del proprio ambiente. Il venir meno nelle culture periferiche di usi e tradizioni particolari è un esempio di come il loro adeguamento a quelle cittadine, avvertite come egemoni, influisce negativamente sull'identità al proprio ambiente. Per questo, la cura e la persistenza delle edicole votive e delle croci, ossia delle più semplici forme di religiosità popolare legate probabilmente a credenze pagano-naturalistiche, possono essere considerate una chiara espressione della resistenza delle culture

contadine e rurali all'omologazione culturale.

La presente ricerca copre il settore geografico del Cuneese perché da sempre la «Provincia Granda» si presenta legata ad una tradizione contadina e religiosa uniformemente radicata e universalmente condivisa. L'esempio più semplice che può essere fornito per confermare quanto detto è quello della diffusione, almeno fino al 1990, del partito della Democrazia Cristiana (oggi PPI e CDU) che era talmente forte nelle campagne e nelle valli da far definire l'intero territorio «Provincia bianca». Perché la DC riuscì ad avere una simile diffusione nelle nostre valli? Semplicemente perché era l'unica forza politica che univa il religioso (molto forte nelle campagne dove il sacerdote è, insieme al medico e al sindaco, una «personalità») alla componente popolare delle comunità rurali. La radice del cattolicesimo cuneese, che è, infatti, intimamente venato di superstizione, sta nell'antica lotta che la religione ufficiale fece contro le eresie ed il protestantesimo, nemico contro cui la Chiesa di Roma fu spinta ad erigere, come baluardi della fede, i «Sacri Monti» della catena alpina piemontese e lombarda.

La persistenza di una connotazione arcaica nei riti religiosi trova anche una sua ragione nella conformazione geografica della Provincia Granda, poco collegata alle grandi metropoli economiche italiane ed europee, e a causa della natura del territorio (valichi accidentati e tortuosi) e dell'immobilismo di una classe politica che ha sempre visto nell'isolamento una forma di benessere. Grazie alla mancanza di grandi strade a veloce percorrenza, infatti, i contatti con le altre comunità hanno avuto una diffusione graduale che ha reso più lenta e meno traumatica l'acculturazione delle comunità periferiche.

I paesaggi montani costellati di insediamenti abitativi e cappelle votive disseminate ovunque, rappresenterebbero, pertanto, la resistenza del Cuneese all'omologazione ai nuovi codici culturali proposti dalla società dei consumi. La persistenza di un contenuto magico-naturalistico nei riti religiosi delle comunità locali va ricercata in due ordini di cause. Primo, nel loro tipo di vita e di lavoro che, essendo legati agli eventi atmosferici sono sempre incerti e precari. Secondo, nell'educazione ricevuta in famiglia ed in società perché, se è vero che la cultura contadina è portata ad adombrare di mistero ogni fenomeno, è altrettanto vero che i modelli culturali proposti da chi detiene il controllo economico delle campagne hanno sempre favorito queste tendenze popolari esaltandone le manifestazioni mediante la fede nei miracoli, nei riti propiziatori, nelle grazie. È

alla luce di queste connotazioni che si può cogliere meglio la concezione religiosa improntata al «do ut des» della mentalità contadina, secondo cui tutte le offerte, i riti, le cerimonie sono subordinati ad un riscontro pratico. Le edicole votive, per esempio, vengono spesso erette per allontanare un evento negativo (gelo, neve, epidemia) o per adempiere ad un voto.

Di fronte a questi molteplici risvolti del «religioso» nella vita comunitaria, si può ben capire quanto sia relativamente semplice per un gruppo mantenere in uno stesso tempo le proprie tradizioni e credenze ed adottare nuovi termini nel linguaggio parlato, smettere l'uso di certi strumenti e modificare modi di pensare e di agire. L'unico elemento, infatti, che in un uomo permane intatto dalle contaminazioni culturali esterne è quello religioso poiché è il solo che ha a che fare con l'inconoscibile, il misterico e, per questo, non trova ragioni altrettanto forti da poterne scardinare razionalmente i contenuti. Il dubbio, l'incertezza sono quello che porta l'uomo ad aderire al sacro, espressione di quel «di più», del «grande» che lo sovrasta e delle cui regole non gli è dato di conoscere.

2. I santuari

La maggior parte dei santuari cuneesi è posta in montagna e in collina, sia perché il territorio è prevalentemente montuoso, sia perché da sempre l'altura è considerata dimora della divinità, posto di controllo dell'umanità pagana sottostante (un esempio può essere l'antica collocazione degli dei sul monte Olimpo). Già prima dell'evangelizzazione cristiana, avvenuta nella nostra zona probabilmente intorno al II-III secolo, i santuari, sedi privilegiate del «Deus Loci» e, di conseguenza, espressione di un misterioso valore simbolico, erano aree consacrate a divinità silvane. La cristianizzazione ha cancellato solo esteriormente quanto di profano c'era, perché nelle manifestazioni religiose popolari, come quelle della processione e dell'ascensione votiva, l'elemento profano si mescola al sacro. Tra le due, la prima sottolinea in maniera forte il nesso ombelicale tra insediamento e territorio dal punto di vista del rapporto con la divinità, mentre gli altri riti tendono a ristabilire periodicamente l'estensione e la posizione esatta rispetto alle comunità confinanti.

Nel Cuneese ci sono solo due «Sacri Monti» (quello di Montà d'Alba e il Sacro Monte dei Misteri del Rosario di Vicoforte), espressione tipica della cultura contro-riformistica che tendeva con la loro edificazione a creare una barriera allo sboc-



co delle vallate alpine rispetto a possibili rapporti con il mondo protestante. Essi erano anche considerati un modello di devozione capace di sradicare i residui del paganesimo ancora assai presenti nel XVI sec. nell'area alpina. Lo scopo della loro edificazione ne giustifica la presenza tanto numerosa sulle dorsali montane delle Alpi. Il pellegrinaggio ai santuari assume il significato simbolico di asceti, imitazione di Cristo e nel Cuneese i santuari di Montà d'Alba, Vicoforte Mondovì, S. Anna di Vinadio ne sono un valido esempio.

La sacralizzazione di un monte, sancita esteriormente dall'edificazione di un santuario e dall'istituzione di un percorso devozionale, può essere originata dalle cause immediate e remote più diverse. Per esempio, può dipendere dal ritrovamento di un'immagine investita di poteri taumaturgici e soprannaturali, oppure dal fatto che fin dall'antichità la località era sede di eremiti, di arcaiche edicole votive (per lo più pagane), oppure perché lì è stato rinvenuto un ex voto oppure, perché il luogo è dotato di grotte e sorgenti, da sempre ritenute sedi preferite delle divinità.

La tipologia dei Sacri Monti non è autonoma rispetto alle incidenze culturali controriformistiche poiché vede la presenza di cappelle (in genere 15, secondo il numero dei misteri della fede cattolica) che contengono raffigurazioni relative alle sacre rappresentazioni popolari e sono dipinte con sfondi sgargianti e fattezze prossime al reale per coinvolgere lo spettatore durante l'asceta dal momento che la compartecipazione alla scena è un indispensabile mezzo di persuasione spirituale e strumento di edificazione morale.

In genere, nel Cuneese i percorsi devozionali sono fiancheggiati da piccole edicole votive che raffigurano scene disposte secondo l'ordine canonico dei 15 misteri del rosario o delle 14 stazioni della «Via Crucis». La loro diffusione trae origine dalla stessa motivazione che sta alla base delle fondazioni dei Sacri Monti, cioè per sostituire il viaggio in Terrasanta, poiché le popolazioni rurali impegnate nei lavori agricoli spesso surrogavano il grande pellegrinaggio con il percorso devozionale locale a causa degli impegni agricoli e pastorali che ne impedivano l'assenza prolungata.

Spesso, inoltre, la comunità che costruisce ed usa l'edicola è la stessa che fa capo alla chiesa locale, la cui frequentazione viene surrogata durante la settimana ed i periodi lavorativi più imoegnativi da queste forme più modeste e capillari della religiosità popolare. Risulta importante osservare il contenuto fortemente simbolico di queste manifestazioni devozionali che, ascendendo al Sacro Monte o solo effettuando il percorso, definiscono

in maniera chiara sia l'individualità sociale della comunità nei confronti degli estranei, sia la grammatica della comunicazione interna del gruppo ben distinto per gradi, sesso e funzioni. I personaggi più importanti, per esempio, seguono sempre il baldacchino che porta le reliquie del santo (se si tratta di processioni) oppure il sacerdote officiante (se si tratta di pratiche religiose presso le edicole, invece, si collocano in prima fila). Seguono le confraternite, sia maschili che femminili, associazioni laiche che offrono ai propri membri una precisa identità e coesione dal momento che si distinguono l'una dall'altra sia nella divisa che nello stendardo, nell'uso della chiesa e del santo a cui si dichiarano fedeli (in passato, molte furono commissionanti di edicole votive). Esse spesso sono in concorrenza religiosa con la parrocchia e furono utilizzate nel passato come strumenti di inquadramento religioso delle popolazioni rurali.

Alle confraternite spesso si affiancano nelle processioni le compagnie parrocchiali le quali, essendo più legate alla chiesa parrocchiale ma di spirito laico, meglio di tutte le altre associazioni devozionali definiscono l'identità collettiva dell'insediamento. In ogni caso, l'incidenza delle confraternite e delle compagnie nel tessuto religioso della comunità locale è non solo elevatissima, ma anche determinante per l'identificazione con il proprio territorio. Infatti, esse non solo mescolano il sacro con il profano, ma, inserendosi nella vita quotidiana, avvolgono di significato religioso tutte le sue manifestazioni, dalle semplici pratiche contadine a quelle che richiedono un maggior impegno sociale e di servizio.

Simbolicamente simili al pellegrinaggio al santuario ed alla processione, ma più legati al territorio ed alle edicole votive (che, in questo caso, finiscono con lo svolgere le stesse funzioni che le chiese hanno nelle cerimonie più importanti) sono i riti legati alla fertilità della terra, di origine pagana, cui è riservato il compito di propiziare un buon raccolto. La cerimonia tipica, ancora in uso nelle campagne cuneesi, specie nelle frazioni e nelle borgate, è la benedizione dei campi (Rogazione) che si svolge, solitamente, lungo i due assi ortogonali nord-sud, est-ovest, segnati da quattro croci: in questo modo, la processione disegna una croce orientata sul terreno. Nelle rogazioni, inoltre, si può facilmente notare la sovrapposizione del rituale cristiano sui riti pagani.

Un caso diverso, ma sempre di forte incidenza religiosa, è quello della valle Pesio, perché la certosa, essendo un forte centro economico oltre che religioso, ha marcato la sua presenza influenzando

do il tessuto sociale del territorio. Tale azione è evidente nella toponomastica locale, tanto che le cascine dei dintorni riportano spesso nomi di santi certosini (S. Bruno, S. Michele...) e della Vergine Maria. Inoltre, il culto dei santi è particolarmente vivo perché la comunità rurale, tenacemente attaccata alla terra, considera frutto del male i flagelli della tempesta, del gelo precoce e della siccità e preferisce rivolgersi ai santi più che a esponenti più elevati, perché li considera più vicini alle proprie esigenze e ai propri bisogni in quanto essi stessi, un tempo, erano uomini semplici, pastori o contadini come i residenti.

Per la causa o il momento in cui li si invoca, la religiosità popolare investe ogni santo di funzioni specifiche. Per questo motivo, presenta un certo interesse la toponomastica sacra, sia quella legata agli edifici sacri, sia più in generale quella attribuita a siti e contrade. Nella bassa valle Pesio, per esempio, san Bernardo viene considerato, e per tale è venerato, protettore dei campi contro le intemperie e le forze maligne che si accaniscono contro il lavoro dell'uomo. Là dove le colture lasciano lo spazio al pascolo, domina la tutela di san Magno, protettore degli armenti. Nelle borgate di pianura e di collina, invece, è frequente notare la particolare devozione ai santi Rocco e Sebastiano, noti per le loro azioni contro le epidemie. La loro funzione protettiva è topograficamente simboleggiata dalla posizione delle edicole votive ad essi dedicate, per lo più erette lungo la linea perimetrale o ai quattro punti cardinali della comunità a difesa dalle influenze esterne), noti per le loro azioni contro le epidemie. Non compare, invece, san Grato, protettore delle campagne, molto venerato nelle altre valli cuneesi. Un altro elemento che si nota nelle cappelle ed edicole votive della valle Pesio, ma che ritorna con una certa frequenza anche nelle altre valli del Cuneese, è la Sacra Famiglia, trasposizione celeste del nucleo sociale e produttivo delle borgate contadine per le quali ancora oggi l'unione familiare è principio e motivo d'identità socio-culturale.

3. Le edicole votive

Passiamo ora agli edifici minori del culto, cioè le edicole votive o «piloni» e le cappelle. La loro importanza culturale non deve essere sottovalutata poiché intorno a queste semplici architetture popolari si configurano spesso gli interessi, i poteri e i rapporti tra le differenti forze sociali del gruppo. Essi esprimono la capacità di sopravvivenza dei codici culturali del passato e la loro resistenza all'omologazione ai modelli socio-economici

voluta dalle comunità cittadine, e la loro forza d'attrazione si esercita su gruppi talvolta molto numerosi. Per fare un esempio, intorno al pilone della Madonna a Vicoforte, secondo il sacerdote Bernardo Rossignolo, provinciale di Milano, si radunavano migliaia di persone. Le edicole votive sono disseminate in tutto il territorio e sono l'esito di iniziative popolari in cui convivono tradizioni pagane e cristiane che, essendo frutto di un uso ormai stratificato nel tempo, fanno sì che siano anche forme di decodificazione del sistema di segni che i membri della comunità condividono universalmente e con cui comunicano sia all'interno che all'esterno di essa.

La presenza delle edicole in spazi precisi del territorio funge da elemento sacralizzante poiché investe l'ambiente circostante di simbolismo religioso: dalla rilevazione della loro ubicazione si possono trarre interessanti ipotesi sulle diverse cause della loro concentrazione areale. La carta tematica mette in risalto le aree più interessate dal fenomeno: vi emergono cinque zone con un numero rilevante di edifici religiosi: Alba-Bra, valle Tanaro, Valle del Po, valle Gesso-Vermenagna e valle Pesio. La valle Grana è, invece, quella che presenta l'incidenza più bassa. Si può dire, partendo proprio dall'osservazione della carta, che tutta l'area sudorientale della provincia cuneese sia interessata da una presenza maggiore di queste costruzioni religiose mentre il versante alpino ne risulta meno influenzato. A che cosa può essere addebitata questa differenza nella diffusione? Probabilmente la pianura, più esposta agli scambi ed alla circolazione di persone ed idee, e a contatto più stretto con la città, ha sentito maggiormente il bisogno di protezione e di difesa culturale. Le edicole qui servivano, e servono ancora, come baluardo della propria cultura e dell'identità delle comunità erigenti, spesso invase dalle nuove proposte e dai modelli culturali più forti che se sono economicamente sono più validi, tali non lo sono dal punto di vista psicologico, perché nulla o poco riflettono del rapporto tra i residenti e il loro territorio. Inoltre, nelle alte valli cuneesi (valle Stura, Maira, Varaita, Grana) le esigenze, legate al propiziamento dei santi, ma anche alla lontana origine pagana, sono meno diversificate poiché le pratiche lavorative sono ridotte all'attività silvopastorale. Questo spiega il perché nelle zone montane compaiono spesso i nomi di san Magno e san Bernardo, a cui la religiosità popolare affida il compito di proteggere il bestiame dalle pesti e dalle malattie (nella bassa valle Pesio il secondo ha per lo più la funzione di protezione contro le epidemie). Appare anche san Defendente, a cui i



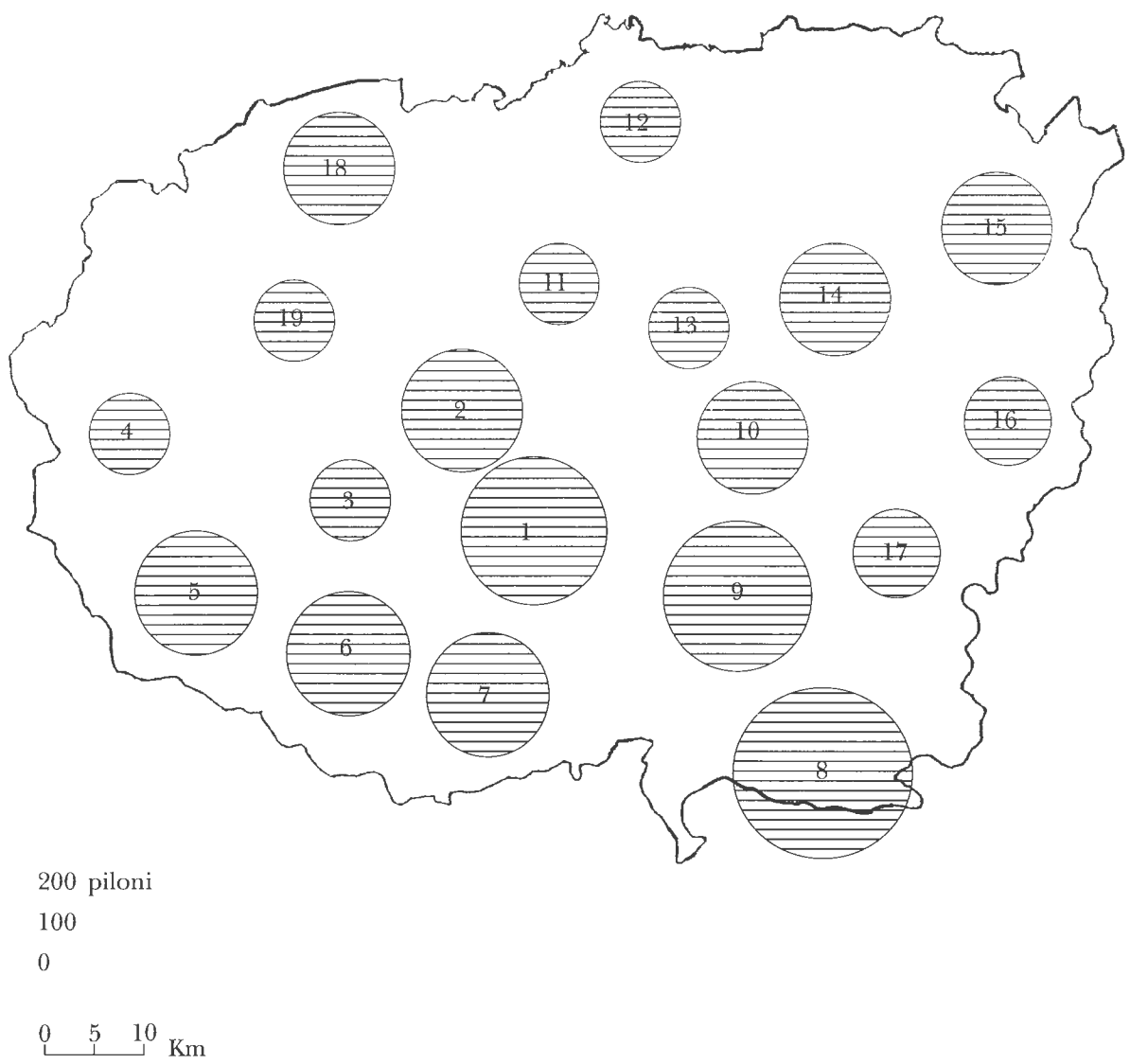


FIG. 2
Cappelle ed edicole votive in alcuni centri del Cuneese (i cerchi sono proporzionali al numero di piloni): 1) Cuneo, 2) Dronero, 3) Monterosso Grana, 4) Acceglio, 5) Demonte, 6) Valdieri, 7) Limone Piemonte, 8) Ormea, 9) Mondovì, 10) Fossano, 11) Saluzzo, 12) Racconigi, 13) Savigliano, 14) Bra, 15) Alba, 16) Cortemilia, 17) Ceva, 18) Barge, 19) Sampeyre.

residenti ricorrevano tutte le volte che si temevano incursioni dai nemici o stranieri: non dimentichiamo che le alte vallate del versante occidentale confinano con la Francia e sono sempre state, in passato, luoghi di passaggio per le truppe degli eserciti stranieri. Un'osservazione a parte merita il caso della valle Tanaro, perché il solo comune di Ormea registra ben 122 edicole votive e cappelle. Qui la forte incidenza di edifici religiosi può essere giustificata sia dall'ampiezza del territorio comunale (12.989 ettari), sia dal fatto che nel passato fu terra di saccheggio da parte di numerose incursioni saracene di cui rimane il ricordo nella toponomastica locale¹⁴.

Visto che sulle tavolette dell'I.G.M.I. le cappelle sono segnalate con lo stesso simbolo delle edicole, è bene precisare che esse sono costruzioni per lo più semplici e che sono spesso il frutto del lavoro dei contadini residenti locali, i quali utilizzavano il materiale che trovavano sul posto per edificarle. Come per la casa rurale, le pietre, il legno, la sabbia sono i materiali più comunemente usati a questo scopo; a volte, si utilizzavano anche quelli di recupero, magari provenienti da altre costruzioni¹⁵.

Mentre le edicole sono spesso affrescate, le cappelle sono meno ricche, ma più grandi: questa differenza dipende essenzialmente dalla funzione di supporto che hanno nei confronti della parrocchia locale e di sosta e riparo per il viandante che vi poteva trovare soccorso durante i temporali o la notte.

Una forte presenza di edicole si rileva anche nei principali centri cuneesi, anche se Saluzzo e Savigliano, ad esempio, sono decisamente meno interessati dal fenomeno. La maggiore industrializzazione di questi centri ha probabilmente affievolito l'interesse, che invece è più vivo nella pianura sudorientale della provincia. Infatti, qui si potrebbero portare ad esempio i casi di Alba e Cuneo, dove le edicole votive, su cui ancora si convergono la venerazione dei residenti, corrispondono alla resistenza di una cultura millenaria, quella agro-viticola, che fatica a morire di fronte alla modernizzazione industriale. Il ripristino delle processioni e delle rogazioni la terza domenica di maggio presso i piloni di san Grato nelle frazioni di Cuneo (san Rocco Castagnaretta e Madonna dell'Olmo) conferma questa affermazione. Altrettanta intensità del fenomeno si riscontra ad Ormea, di cui si è già accennato, e che presenta le medesime motivazioni.

Veniamo così allo studio della distribuzione geografica di queste piccole costruzioni religiose, ricche di significati culturali. Esse sono diffuse in

tutta l'area del Mediterraneo, specialmente nella vicina Francia. Nelle valli alpine al di là del confine continua, infatti, la forte incidenza del culto mariano, a somiglianza di quanto avviene nelle nostre zone di alta montagna. Comune è la pratica dell'ex-voto, testimonianza esteriore di una religione popolare che nello scambio di aiuti e favori trova la sua forza attrattiva. Identici in Provenza sono le usanze tradizionali dei «Castelet» (in dialetto piemontese «Chapelet»),¹⁶ ossia colonnine di pietre sovrapposte che i fedeli in cammino verso i santuari (in provincia di Cuneo quest'usanza è ancora fortemente sentita per il santuario di sant'Anna di Vinadio) erigono lungo il sentiero come forma profana di richiesta di aiuto. Mentre, infatti, essi compiono il gesto sacro dell'ascensione per ottenere l'intercessione del santo, invocano anche le divinità profane per garantirsi il buon esito del loro sforzo nel caso che il primo fallisse. La tradizione, infatti, dice che se il fedele, ripercorrendo lo stesso sentiero l'anno successivo, ritrova il suo «chapelet» tutto intatto, è sicuro di ottenere quanto aveva richiesto.

Molto simili alle edicole votive sono, e qui ci spostiamo in Bretagna, i «Calvaires», costruzioni sacre, probabilmente sovrapposte a preesistenti pagane. La maggior parte di quelli tuttora rimasti fu eretta nel XVI secolo per scongiurare la peste o per ringraziare le divinità per la loro protezione¹⁷. Questa origine li accomuna alle nostre edicole. Inoltre, la Francia ha questa comunanza di edifici religiosi con la provincia di Cuneo, perché in ambedue i territori la diffusione dell'evangelizzazione procedette in maniera uniforme, ad opera degli stessi predicatori che percorrevano a piedi le vallate dei due versanti per andare a Nizza e a Marsiglia, sedi di due importanti cenobi nei primi secoli dopo Cristo¹⁸.

Ritornando al territorio cuneese, le edicole non seguono una distribuzione geografica precisa. Esse sono distribuite su gran parte del territorio, tanto che la loro ubicazione potrebbe sembrare casuale. Andando più a fondo, però, si possono individuare cinque tipi di localizzazione, che seguono una loro logica, pur nella fitta diffusione. Secondo la disposizione, sia topografica, sia geografica generale, si possono classificare i seguenti tipi: 1) edicole poste lungo i percorsi devozionali, che conducono ai santuari; 2) isolate, espressione del ringraziamento di chi le ha erette o commissionate per una grazia ricevuta; 3) poste sul territorio o ai punti cardinali di un campo come simbolo della protezione divina; 4) disposte ai confini tra un territorio e un altro (in questo caso sottendono l'importante funzione di distinzione cultura-



le tra una comunità e l'altra); 5) apparentemente sparse sul territorio (queste edicole servono come punto di orientamento topografico e mezzo d'identità socio-culturale); 6) presso un crocevia o bivio, in qualità di punto di riferimento spaziale e orientamento (questi piloni risalgono, probabilmente, ai compita, ossia alle cappelle dedicate al culto dei «Lari Compitali», eretti a protezione dei territori e come segno del possesso da parte del proprietario di quella determinata zona); 7) lungo le vie di comunicazione a protezione e delimitazione del territorio in cui sono erette; 8) sono poste nel centro dei piccoli nuclei insediativi a protezione dell'abitato e della cultura locale le cui radici vengono stigmatizzate dalla costruzione votiva la cui qualità è quella di coltivare il sacro secondo il principio della massima rispondenza alla storia di ogni area. Se, invece, si considera la forma che hanno, i piloni possono essere: a) semplici croci: originalmente di legno, poi sono state erette in pietra ed in ferro. Come già accennato, sostituirebbero idealmente l'albero sacro, l'«axis mundi», espressione simbolica del supporto divino in quanto sostegno di Cristo nella passione¹⁹. b) pali o colonne: sono piccole costruzioni circolari, per lo più in pietra, anche se nei centri abitati il materiale usato può anche essere il marmo. Hanno generalmente sezione circolare e reggono un capitello su cui poggia una statua o una colonna alta e sottile. c) pilastri: sono costruiti con materiale locale (pietre, mattoni, calce) ed hanno base quadrata o trapezoidale. Hanno spesso un plinto, sovente in masselli litoidi, ed un corpo racchiuso in alto da una cornice aggettante e sormontata da una copertura a piramide su cui sovrasta una croce. È questa la forma tipica del pilone votivo cuneese. Sovente questi pilastri hanno le pareti laterali affrescate e sono incavati nella parte che dà sulla strada, preposta alla vista, in modo da contenere l'immagine del santo venerato, simbolo del tipo di controllo operante sull'ambiente circostante. Nei piloni più elaborati la facciata che contiene il dipinto votivo è preservata dalle azioni dei dissacratori e dalle intemperie da una rete metallica (il vetro è stato sostituito un po' dovunque) di fronte alla quale c'è spesso lo spazio per deporre fiori e lumini. d) edicola votiva vera e propria: si differenzia dai pilastri per la struttura poiché presenta 2 o 3 pareti (a seconda che la base sia triangolare o quadrata) coperte da una volta che non si estende sulla facciata, spesso arredata con una porta arcata. La cornice e il tetto a capanna sovrastato da una croce, definiscono l'architettura dell'edificio. Nella parte della facciata, disposta sul punto di passaggio della gente, si ha una piccola rien-

tranza, a volte coincidente con un minuscolo locale interno, che assolve anche alla funzione di riparo e di sosta per i viandanti colti da temporali o stanchi per il cammino. È questa la forma più semplice di cappella, che è solo di dimensioni maggiori. L'edicola votiva così costruita rappresenta un momento importante nella vita della comunità locale perché permette di caratterizzare più stabilmente il percorso processionale. Infatti, permettendo la deposizione momentanea della statua, è adatta alle soste. Per evitare la dissacrazione di questi edifici da parte di estranei, le comunità locali difendono l'immagine posta nella nicchia con un cancelletto che impedisce l'accesso al locale interno a coloro che non ne hanno il permesso.

Per quanto concerne le funzioni per le quali sono stati eretti, i piloni si distinguono ancora in: votivi, devozionali e di memoria (eretti in adempimento di un voto, in ringraziamento per una grazia ricevuta o come supplica per un aiuto divino), rogazionali (sono solitamente posti non lontano dalla chiesa parrocchiale e servono da tappa per le processioni che dal centro parrocchiale si dirigono verso le borgate). Presso questi piloni si ritrovavano i fedeli per le rogazioni (suppliche) al santo protettore o alla Madonna. Queste venivano, e vengono ancora, eseguite nel mese di maggio e consistono in processioni e preghiere pubbliche per tre giorni consecutivi, per invocare la benedizione e l'aiuto del santo a cui è dedicato il pilone per la stagione produttiva. Questi piccoli ma importanti edifici erano un luogo di ritrovo di notevole valenza culturale poiché, soprattutto durante le novene dedicate alla Madonna e al santo patrono, vi si radunavano giovani ed adulti che, spesso, dopo le preghiere, si fermavano a chiacchierare e a raccontare leggende locali ai più piccoli, attivando indirettamente un importante scambio culturale di tipo generazionale²⁰. d) piloni processionali: sono solitamente localizzati nelle vicinanze della chiesa o della cappella in cui viene celebrata la festa religiosa. In genere, sono numerosi e riportano scene della Via Crucis. Di fronte a loro sfila la processione del Corpus Domini nel giorno della festa, rito che, essendo investito del compito di comunicare il diritto della comunità ad una determinata area, sottintende il proprio modo di intendere e di utilizzare lo spazio abitato ed esprime la propria identità rispetto alle comunità confinanti. Spesso, solo in funzione degli itinerari processionali si comprende la posizione delle chiese, delle cappelle, dei tabernacoli e delle croci. La presenza, inoltre, delle edicole intorno alla chiesa è molto frequente nel Piemonte e risale ad un'usanza molto antica, tipica di que-

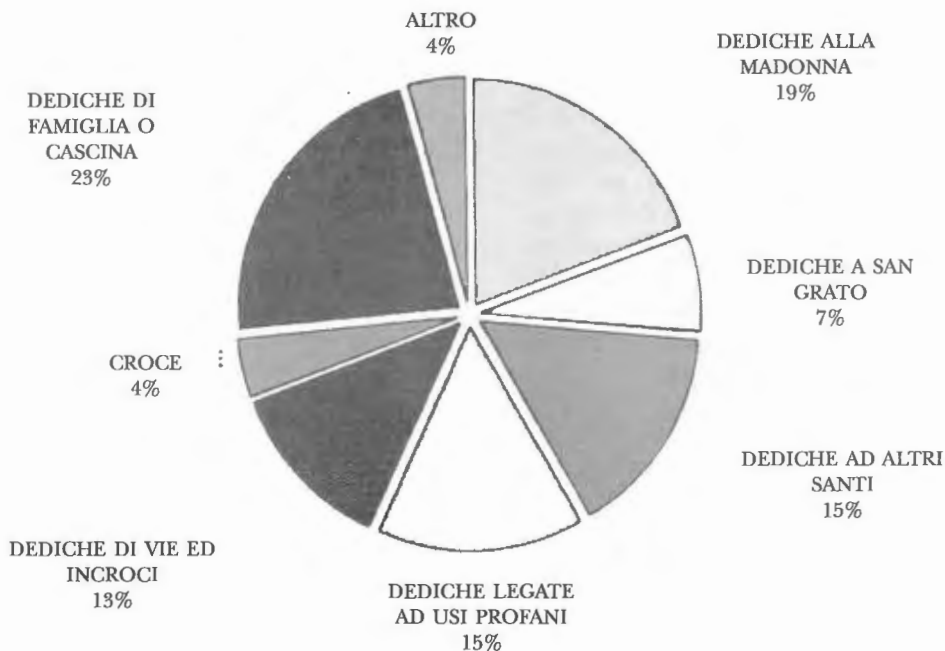


FIG. 3
Dedicazioni dei piloni nel comune di Cuneo.

st'area, che riservava il terreno su cui sorgeva la chiesa alla sepoltura, in modo che il percorso perimetrale diventasse un mezzo per commemorare il luogo consacrato²¹. Là dove le edicole non erano state edificate perché il santuario era in un posto meno agibile ed esteso, o particolarmente lontano dal borgo, la chiesa presentava tutto attorno un porticato sotto il quale veniva recitato processionalmente il rosario in occasione dell'anniversario del santo a cui era dedicata. Il percorso devozionale segnava, in questo caso, il forte senso di appartenenza della comunità a quel luogo e codificava, secondo un sistema di segni rimasto invariato negli anni, i rapporti tra i membri interni alla comunità²². e) piloni di «posa» funebre o di «levata»: sono solitamente ubicati lungo vie di accesso alla chiesa parrocchiale e servivano per rendere più agevole il trasporto del defunto dalle borgate alla chiesa parrocchiale ed evitare processioni troppo lunghe e faticose. Qui, infatti, il sacerdote aspettava il carro funebre con la bara del defunto e da qui partiva, dopo una breve sosta, il corteo funebre che lo accompagnava in chiesa. Strutturalmente questi piccoli edifici avevano un tetto a due falde che poggiava su pilastri in muratura che riportava nella parete di fondo una piccola nicchia; nel vano c'era spesso un elemento in pietra o in muratura che serviva per appoggiare il feretro nell'attesa della «levata», ossia del traspor-

to al cimitero o alla chiesa per la benedizione della salma. Spesso, i piloni furono alla base dell'edificazione successiva di un santuario²³. In questi casi, essi vennero inglobate all'interno del nuovo edificio. Oltre alla valenza miracolosa, viene spesso ricordata l'origine più modesta del santuario, in quanto nel titolo dedicatorio viene solitamente aggiunta la parola «pilon» (vedi, per es., le chiese dedicate alla «Madonna del Pilon»). Il materiale usato per edificare le edicole votive varia da località a località: nelle zone montane, per esempio, prevale il materiale lapideo, mentre in collina e pianura domina il mattone e la pietra lo sostituisce per le sole mensole e gradini. L'edificazione delle edicole nasce sempre dall'iniziativa popolare ed è la conseguenza di una stratificazione di usi millenari e della commistione di tradizioni pagane e cristiane. La maggior parte dei piloni cuneesi è eretta da privati, ma ugualmente essi sono espressione della comunità ed hanno una duplice connotazione, antropologica ed urbanistica, perché introducono nell'ambiente naturale un elemento distintivo che ne determina, nello stesso tempo, l'appartenenza alla comunità o al privato che ne ha promosso la costruzione²⁴. Un elemento da non sottovalutare nelle edicole votive è la presenza di affreschi ed immagini poiché, a seconda degli stili decorativi e delle tecniche pittoriche usate, si può risalire sia alla data di costruzione



che al tipo di cultura che ne ha influenzato l'edificazione. Raramente, infatti, il privato che erige il pilone ne è anche il decoratore. Più spesso, si ricorre all'arte di pittori di passaggio o di quelli che, trovandosi già nelle vicinanze per altri lavori, non declinavano la possibilità di integrare il loro guadagno con questi piccoli lavoretti. Si può misurare il grado di autonomia di una comunità o di un territorio anche attraverso la qualità architettonica ed artistica delle edicole, partecipi sia del mondo popolare che delle correnti artistiche dominanti, che ha influenzato più o meno le espressioni artistiche locali.²⁵ A volte, infatti, l'accettazione di una particolare tecnica o di colori ed immagini non usuali è una forma di accettazione da parte della comunità locale dell'influenza di un centro più grosso (probabilmente cittadino), primo passo verso un'acculturazione lenta e graduale. Ciò è vero anche nella scelta del soggetto raffigurato. I dipinti dei piloni del Cuneese riportano per lo più immagini di santi investiti dalla tradizione locale del compito di protezione degli armenti, dei raccolti e dalle epidemie (san. Magno, san Grato, san Rocco, san Defendente, san Bernardo) e della maternità (sant'Anna e la Madonna) perché nelle società rurali la famiglia numerosa è sinonimo di ricchezza, visto che ci sono tante braccia a lavorare (specialmente se i figli sono maschi). Un parallelo indicativo dell'incidenza delle fede sul territorio cuneese è rinvenibile anche nella toponomastica locale. Molte borgate, vie, «tetti», frazioni e comuni hanno il nome del santo patrono (nel solo comune di Cuneo, per esempio, troviamo i comuni di san Benigno, Madonna dell'Olmo, san Pietro del Gallo, Borgo S. Giuseppe, san Rocco Castagnaretta, Madonna delle Grazie).²⁶

4. Un'analisi di dettaglio

Come approfondimento, abbiamo potuto riscontrare nel dettaglio alcuni casi specifici e cioè quelli del comune di Cuneo, della Valle Stura e del comune di Vicoforte. Un censimento del 1981 sul territorio comunale di Cuneo, ha registrato la presenza di 72 piloni; di questi, ben 10 sono stati eretti prima del 1800, 40 tra il 1800 e il 1900, i restanti nel nostro secolo (per lo più prima del 1950)²⁷. La maggior parte di questi piloni è posta vicino a piccole borgate o a singole cascine, molti si trovano lungo le vie di collegamento tra la città ed i paesi e frazioni limitrofe. A conferma di quanto è possibile rilevare topograficamente, ci sono le dediche, poiché spesso queste edicole riportano nel nome la loro ubicazione (vedi quelle legate alle cascine sparse, quasi tutte riportanti il

cognome della famiglia erigente). Dei settantadue recensiti, ben quattordici riportano il nome della Madonna (P. Madonna Provvidenza, P. Madonna Bambina, P. Madonna del Carmelo, P. Madonna delle Grazie, ...), quattro san Grato e i restanti o riportano il nome di altri santi (san Rocco, santa Clara, san Marco, san Luigi, ...), quello della famiglia che lo ha eretto, servono come orientamento spaziale, oppure si rifanno a usi e credenze locali (es. Pilon di Giordan, Pilon cascina Pansa, Pilon della Posa, Pilon della Morte). La comparsa di beati poco noti o privi di collegamento con la realtà locale dipende dall'usanza di raffigurare, in mancanza di un bisogno particolare, il santo che porta il nome del commissionante. La maggior parte di queste edicole è affrescata, ma nessuna riporta la firma dell'artefice; il 10% è spoglio o ha l'immagine completamente rovinata e illeggibile a causa del tempo e dei vandali. Tra quelli ancora in buon stato di conservazione, alcuni raffigurano il Cristo, più di cinquanta i santi locali (san Grato, san Magno, san Rocco). Il fatto che siano così frequenti le immagini e le dediche di santi dipende dalla funzione stessa del pilone, tradizionalmente pausa di riflessione religiosa ed espressione di vita esemplare quale, appunto, quella dei beati, uomini per lo più di estrazione contadina e, quindi, simili agli abitanti delle comunità in cui sono raffigurati, assurti a modello. Da notare, nel caso del comune di Cuneo, l'alta frequenza di san Grato, protettore dei campi, perché conferma la forte matrice contadina cuneese e la sua influenza nella cultura locale, tenacemente radicata al territorio. Dei 72 recensiti, molti oggi o sono abbandonati, soprattutto se erano stati eretti lontano dai centri abitati, o sono usati occasionalmente; di quelli compresi nelle aree parrocchiali, solo sei sono ancora oggetto di culto abituale, prevalentemente localizzati in periferia (frazioni intorno a Cuneo)²⁸. Degli altri sessantasei, i più sono stati abbandonati, altri sono stati rovinati dal tempo e dai vandali, altri hanno perso la loro funzione religiosa e sono diventati esclusivamente punti di riferimento spaziale (ad esempio, il pilone di san Rocco, nei pressi del cimitero, serve solo più come sosta per la raccolta del latte proveniente dalle cascine circostanti; un altro, a Confreria, serve per attaccare i manifesti mortuari). Un altro elemento che è emerso dallo studio citato è la resistenza delle comunità, nonostante lo stato di abbandono degli edifici, al loro abbattimento²⁹. Tale resistenza evidenzia la tenace persistenza della funzione simbolica dell'edicola, che se ha perso le manifestazioni esteriori del culto dei tempi passati, conserva ancora nella mentalità e

nel cuore degli abitanti tutto il suo valore, segno evidente di un'autonomia culturale che rimane salda ai suoi principi e alle sue origini nonostante che all'esterno abbia perso i suoi caratteri più tipici per l'adattamento al nuovo modo di vita. Questo conferma l'ipotesi da cui eravamo partiti, ossia che la provincia cuneese, nonostante la forte acculturazione rispetto ad un modello esterno, è ancora terra di forti tradizioni religiose e di profonde radici contadine che impediscono la perdita della propria identità.

Nella valle Stura di Demonte, invece, si è registrata la presenza di 95 cappelle; nel solo territorio comunale di Demonte, cittadina di centro valle, ce ne sono ventotto³⁰. A questo numero vanno aggiunti 14 piloni votivi, alcuni ancora oggetto di venerazione da parte dei residenti, altri ormai ridotti in macerie o abbandonati. Si è inoltre effettuata un'interessante rilevazione sul loro stato di conservazione. Il risultato della ricerca è stato il seguente: 63 cappelle sono ancora in discrete condizioni ed oggetto di culto, quale più, quale meno. Delle restanti 32, buona parte è ridotta a pochi ruderi, alcune, pure in buone condizioni, hanno perso le funzioni che rivestivano in passato e sono completamente abbandonate. Da questo studio, visto che sono state rilevate le dediche votive, è interessante vedere a quali santi gli abitanti della valle fossero, e sono, più devoti. Per questo caso abbiamo eseguito un riscontro sulle carte topografiche, la cui toponomastica rivela che la figura religiosa più venerata in valle Stura è san Rocco, seguito da sant'Anna e dalla Madonna del Pilone. La forte incidenza delle figure femminili, l'una protettrice della maternità e l'altra della famiglia, spiega l'attaccamento delle popolazioni locali al nucleo familiare come elemento primo di identità e coesione. Il culto di san Rocco, protettore contro le epidemie, ancora molto forte, è giustificato dalla radice pastorale delle comunità valligiane per le quali le infezioni erano una maledizione perché riducevano l'unica ricchezza che avevano, cioè le greggi, il bestiame o, al limite, i figli. La particolare venerazione per questo santo è anche giustificata dal fatto che la valle Stura fu fin dai tempi dei Romani un luogo di passaggio tra la Gallia franca ed il territorio italico. Questa sua funzione ha sempre fatto sì che i suoi valloni venissero percorsi da soldati e commercianti, portatori di malattie ed infezioni, secondo la percezione popolare. Dimostrazione di quanto affermato è l'acme che l'erezione dei piloni e cappelle dedicate a san Rocco raggiunse nel 1630 quando, cioè, tutto il Cuneese fu colpito dalla peste. Delle cappelle registrate dalla Comunità Montana 43 sono

ubicata in alta montagna, 28 in zona pedemontana e 24 nel fondovalle³¹.

Per quanto concerne il comune di Vicoforte, segnaliamo brevemente un censimento effettuato dal comune nel 1993, che indica la presenza di 35 piloni; di questi, venti sono ancora in un ottimo o buon stato di conservazione, nove sono in discrete condizioni, sei sono ormai decadenti. Anche qui la dedica più ricorrente è quella alla Madonna, più forte anche grazie alla presenza del suo santuario nello stesso territorio. Quello che colpisce in questa rilevazione è la notevole incidenza di piloni «profani», non eretti per la protezione dei santi ma legati ad usi diversi, come orientamento o limite di confine, o in ricordo di leggende profane.³²

Da quanto è emerso dal nostro studio, quindi, possiamo concludere che nella provincia di Cuneo è ancora molto forte, nonostante l'adozione da parte di numerosi centri di modelli culturali diversi, l'attaccamento delle comunità al proprio territorio, attaccamento che si traduce non solo nella numerosa presenza di edicole, ma, soprattutto, nella resistenza degli abitanti al loro abbattimento (gli esempi riportati dimostrano, infatti, che si preferisce cambiarne la funzione piuttosto che distruggerle). Questo denuncia, inoltre, che i piloni continuano ad avere, nella percezione dei residenti, un'importante valenza sacra.

Note

¹ E. Bianchi, F. Perussia (a cura), *Immagine soggettiva e ambiente. Problemi, applicazioni e strategie della ricerca*, (Milano Unicopli 1987); M. Cesa. Bianchi, «Ambiente e percezione» in R. Geipel, M. Cesa Bianchi et Al. (a cura), *Ricerca geografica e percezione dell'ambiente*, (Milano, Unicopli, 1980), pp. 27-35. Cfr. anche E. Bianchi e F. Perussia, *Bibliografia sulla percezione dell'ambiente*, (Milano, Unicopli, 1980).

² D.E. Cosgrove, «Studio geografico del simbolismo ambientale: retrospettiva e prospettiva», *Atti XXIV Congresso Geografico Italiano*, (Torino 26-31 maggio 1986), (Bologna, Patron, 1989), t. 4.

³ M. Eliade, *Immagini e simboli*, (Milano, JacaBook, 1981), p. 2. Cfr. anche M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, (Torino, Einaudi, 1954).

⁴ J. Ries, «Il segno ed il simbolismo della croce nelle religioni», in J. Ries (a cura), *I simboli delle grandi religioni*, (Milano, JacaBook, 1985), p. 42. Cfr. anche G. Dematteis, *Le metafore della terra; la geografia umana tra mito e scienza*, (Milano, Feltrinelli, 1985), pp. 122-45.

⁵ A. Hultkrantz, «An ecological approach to religion», *Ethnos*, n. 31, (1966), p. 67. Cfr. anche: T.F. Saarinen, «The use of projective techniques in geographic research», in W.H. Ittelson (ed), *Environment and cognition*, (New York, Seminar Press, 1973), pp. 29-52 (edizione italiana: *La psicologia dell'ambiente*, Angeli, 1978, pp. 38-61, 184-6).

⁶ W.K. Crowley, «Old order amish settlement: diffusion and growth», *Annals of the Association of American Geographers*, 68,



(1978), pp. 249-64; C.A. Heatwole, «The unchurched in the Southeast», *Southeastern Geographer*, 25, (1985), pp. 1-15; J. Landing, «A case study in the geography of religion: the Jehovah's Witnesses in Spain, 1921-1946», *Bulletin, Association of North Dakota geographers*, 32, (1982), pp. 42-7.

⁷ M.L. Noland, «Pilgrimage traditions and the nature mystique in western European culture», *Journal of Cultural Geography*, 7 (1986), pp. 5-20. Cfr. anche: Lily Kong, «Geography and religion: trends and prospects», *Progress in Human Geography*, 4 (1990), pp. 354-71.

⁸ M. Eliade, *Immagini e simboli*, (Milano, Jaca Book, 1981), p. 156.

⁹ J. Hani, «Il segno della croce», in J. Ries, op. cit., (1985), p. 61.

¹⁰ J. Ries, op. cit., p. 27-8. Cfr. anche: Yi Fu Tuan, «Geopiety: a theme in Man's Attachment to Nature and to place», in D. Lowenthal e M.J. Bowden, *Geographies of the Mind*, (New York, Oxford University Press, 1976), pp. 11-39.

¹¹ E.Guidoni, *L'architettura popolare italiana*, (Bari, Laterza, 1980), p. 94. Cfr. anche: R. Albertini, *La casa rurale nel quadro ambientale, economico, culturale del mondo alpino*, (Trento, Arti Grafiche Saturnia, 1957).

¹² A. Barbero, F. Ramella, A. Torre, (a cura di), *Materiali sulla religiosità dei laici*, (Cuneo, L'Arciere, 1981), p. 181. Cfr. anche: D. Acconci, *Cadranno le case dei villaggi*, (Torino, Paravia, 1976), pp. 49-168.

¹³ «Beni culturali intesi come segni incisi nel territorio quali simboli di una cultura propria di quel luogo», C. Caldo, V. Guarrasi, *Beni culturali e geografia*, (Bologna, Patron, '94), p. 17.

¹⁴ I.G. Pelazza, (a cura), *Saggio di toponomastica ormesa*, (Genova, Reg. Piemonte, Comitato Comprensoriale di Mondovì, 1985), p. 121-35. Cfr. anche: Amm.ne Com.le (a cura), *Radiografia di un territorio, beni culturali a Cuneo e nel Cuneese*, (Cuneo, L'Arciere, 1980); E. Michelis, *Guida di Ormea*, (Torino, ed. Opere di Propaganda Nazionale, 1931).

¹⁵ V. Comoli Mandracci, op. cit., 1988, p. 220.

¹⁶ C. Wentinck, *Provence, Mythe et réalités*, (Arles, Bernard Coutaz, 1989).

¹⁷ Guida Michelin, *Bretagne*, (Clermont-Ferrand, 1990), pp. 3-42.

¹⁸ M. Ristorto, *Storia religiosa delle valli cuneesi; la diocesi di Cuneo*, (Cuneo, Curia Vescovile, 1968), pp. 219. Cfr. anche: G. Menardi, *Ultimi falò*, (Cavallermaggiore, Grobaudo, 1977).

¹⁹ E. Guidoni, op. cit., (1980), p. 106.

²⁰ Ad esempio, presso il «Pilon Soleri», che si trova a San Rocco Castagnaretta (Cuneo) lungo la strada che porta al cimitero, le processioni rogazionali ancor in uso quindici anni fa, presso il pilone richiamaivano un gran numero di fedeli, vestiti di vari colori a seconda della confraternita a cui facevano parte.

²¹ V. Comoli Mandracci, op. cit., 1988, p. 221. Cfr. anche: G. Staluppi, *L'uomo e la montagna in Italia; studi e ricerche di geografia*, n. 2 (Università di Genova, 1980), pp. 195-206.

²² V. Comoli Mandracci, op. cit., 1988, p. 230. Cfr. anche, *I piloni, momenti di religiosità e tradizione popolare a Cuneo*, (Cuneo, Amm.ne Com.le, 1982).

²³ V. Comoli Mandracci, 1988, p. 223.

²¹ E. Guidoni, op. cit., 1980, p. 106.

²⁵ E. Guidoni, op. cit., 1980, p. 108. Cfr. anche: L. Dematteis, *Alpinia, testimonianze di cultura alpina*, (Ivrea, Priuli & Verlucca, 1982).

²⁶ Non è possibile operare una precisa schedatura delle immagini dipinte nelle edicole votive perché molti piloni, specialmente quelli eretti sui monti e nei boschi per grazia ricevuta o a commemorazione, sono ormai in stato di grave degrado ambientale e le vernici sono quasi completamente deteriorate dagli agenti atmosferici.

²⁷ Amm.ne Com.le, op. cit., (1982).

²⁸ Il «pilone delle Torrette», a S. Rocco Castagnaretta, dove si recita ancora il rosario nel mese di maggio; il «Pilone Santa Clara» a S. Benigno, presso cui si svolgono le rogazioni; il «Pilone Vola» a Confreria, davanti al quale si fa la festa l'ultima domenica di agosto. Prima si celebra la messa, dedicata a S. Michele, e poi l'associazione culturale «Crica del Pilon» organizza giochi e balli; il «Pilone della Mellana» a Spinetta, intorno al quale gira la processione il giorno dell'Ascensione; il «Pilone della Madonna del Carmelo» a S. Pietro del Gallo, meta il 28 maggio di una solenne processione; il «Pilone della Madonna del Rosario» a S. Benigno, oggi luogo di incontro per i funerali.

²⁹ Pilone della Verdura, frazione Passatore: «...Volevano abbattere il pilone per allargare la strada e coprire la «bealera»... Dopo molte parole, con il capo cantoniere si è ottenuto che la strada fosse allargata dal lato opposto ed il pilone restasse al suo posto». Intervista alle sig.re Neta Marchisio e Biasina Giordan; Pilone della Morte, frazione Confreria: «...Ora serve per attaccare i manifesti moruari. Il comune voleva abatterlo, ma gli abitanti si sono opposti e ne hanno così impedito la scomparsa», intervista alla sig.ra Duranda, che ha cura del pilone, in Amm.ne Com.le, op. cit. (1982).

³⁰ Comunità Montana Valle Stura, «Saluti d'altri tempi», *Quaderni della Valle Stura*, (Boves Primalpe, 1986), n. 4. Cfr. anche: G.M. Gazzola, «Chiese e cappelle in Valle Stura. Ripresa e sviluppo dell'edilizia religiosa nei secoli XVII e XVIII», *Quaderni della valle Stura*, (1986), n. 3, pp. 4-21.

³¹ 45 Le edicole sono così ubicate: Argentera : 2, Bersezio : 6, Pontebernardo : 1, Pietrapozio : 3, Sambuco : 5, Bagni di Vinadio : 4, Vinadio : 12, Aisone : 10, Demonte : 28, Festiona : 3, Moiola : 4, Gaiola : 5, Rittana : 3, Roccasparvera : 5.

³² 46 I piloni sono: Pilone Regina Montis Regalis, p. dell'Assunta o di viale Marconi, p. della Tomara o del cimitero, p. della Madonna dalle Gambe Larghe, p. dell'Incoronazione di Spine, p. di santa Elisabetta o della Presentazione, p. Virigli o dell'Ave Maria, p. dei Bambini, p. della Salve Regina, p. di Santa Eurosia, p. san Bernardo, p. della Casa Nuova, p. Varino p. Cosseria, p. san Giuseppe, p. della Costa, p. del Diavolo, p. di san Brunone, p. san Benedetto Nuovo, p. san Benedetto Vecchio o della Cava, p. Madonna delle Nevi, p. Bracco, p. Vinai, p. della Canà, p. Mantel. p. dei Faioni, p. dei Frati Trappisti, p. di casa Rastello, p. di san Antonio, p. del Seminario Minore, p. della Madonna col Bambino, p. della Madonna degli Scouts, p. dl' Giari, p. dell'Ave Maria.

Religiosità e geografia dei simboli culturali in Val Pellice

1. Protestantismo in Val Pellice

Ogni società ha le sue regole e convenzioni circa il modo in cui lo spazio «deve» essere vissuto e utilizzato dai suoi membri. Queste regole derivano dall'interazione tra gli stessi membri della comunità e il proprio ambiente: di conseguenza mutano a seconda di come ciascun gruppo sociale partecipi a questa relazione. Secondo Lowenthal, il modo in cui percepiamo noi stessi e i paesaggi che ci circondano deriva dalle nostre «credenze ambientali»¹. La forza e la consistenza di queste, oltre alla misura in cui sentiamo che esse sono condivise anche da altri, influenzerebbero le nostre attitudini e il nostro comportamento nei confronti di ciò che ci circonda.

Per dirla con Gold, il paesaggio è composto da tre elementi principali: le caratteristiche fisiche e tangibili di un'area, le attività dell'uomo e i significati simbolici imposti al paesaggio dalla coscienza dell'uomo stesso². Gli esseri umani investono dunque il paesaggio di valori simbolici: per riuscire a «decodificarli» dobbiamo necessariamente comprendere i valori di base, le attitudini, le aspirazioni e le credenze dei «fruitori» di quel determinato territorio. La *topophilia* collettiva nasce dalla cultura stessa di un gruppo e dal modo nel quale essa struttura i propri metodi conoscitivi del mondo e della natura³.

Montagne, deserti, oceani – ove esistono – certo costituiscono caratteristiche «permanenti» del paesaggio, indipendentemente dal volere umano; eppure l'uomo anche a questi luoghi, nei secoli, ha risposto emozionalmente trattandoli a volte come luoghi sublimi, dimore degli déi, e altre

volte come siti desolati, squallidi, pericolosi, abitati da demoni.

La montagna, in particolare, è stata il denominatore comune – idealizzato, sacralizzato e temuto – che ha unito paesi tradizionalmente e spazialmente anche molto lontani tra loro, contribuendo a creare un patrimonio culturale omogeneo del tutto tipico. Soprattutto per quanto concerne la cultura materiale.

Tuttavia nella nostra ricerca – riferita alla patria del valdismo italiano, la val Pellice – sono la cultura non materiale, le convinzioni etiche e religiose, l'immaginario fantastico, il comportamento individuale e collettivo, ciò cui dobbiamo necessariamente prestare la nostra attenzione⁴. Proprio perché è la sfera del non materiale a rendere questa zona montana unica all'interno di tutto il paesaggio alpino italiano, ove notoriamente si situano le mete elettive dei pellegrinaggi cattolici. Mete dove naturale e soprannaturale si congiungono dando vita ai vari santuari alpini, alle Madonne delle Nevi, ai sacri monti: presidio catechetico e linea difensiva per contrastare la propagazione delle idee della Riforma⁵.

Evidentemente, la specificità valdese della val Pellice rende «diversi» i luoghi della nostra ricerca, mete anch'essi di turismo religioso, pur se caratterizzato da risvolti che – come vedremo – sono pressoché estranei al turismo cattolico.

La valle «valdese» del Pellice è costituita essenzialmente dai comuni dell'alta valle, quelli che l'Istat riunisce nella denominazione di «regione agraria val Pellice»: Angrogna, Bobbio Pellice, Rorà, Torre Pellice e Villar Pellice. Definizione che tuttavia tralascia i comuni di pianura (Bibiana,



Bricherasio, Luserna S. Giovanni e Lusernetta) i quali, insieme con quelli dell'alta valle, a partire dal 1957 si associarono in una sorta di «consorzio volontario» – previsto dalla normativa per le zone montane – per costituire il Consiglio della val Pellice.

Nel 1973, in esecuzione della legge del 3-12-1971 n. 1102 che costituiva, in Italia, l'ente «Comunità Montana», il Consiglio di Valle si trasformò in Comunità Montana Val Pellice, con una superficie complessiva di 293,02 kmq⁶.

Nella nostra ricerca abbiamo inteso ricondurci alla definizione dell'Istat poiché, benché più riduttiva rispetto a quella di «Consiglio di Valle» prima e di «Comunità Montana» poi, abbiamo ritenuto fosse più rappresentativa del sentimento popolare di appartenenza a quei luoghi: infatti è proprio all'interno dei confini della regione agraria val Pellice che, percentualmente, si manifesta la più grande presenza protestante in Italia⁷.

Si è quindi voluto verificare e analizzare il rapporto uomo/ambiente secondo alcune metodologie proprie della geografia della percezione⁸ e della geografia umanistica, al fine di individuare quanto il risultato di questo rapporto portasse i residenti ad una apertura o, al contrario, ad una chiusura nei confronti dell'esterno. E valutare se ciò che noi indichiamo con la locuzione «senso dei luoghi» sia stato o possa, in futuro, essere riconosciuto quale valido strumento per affrontare scelte di tipo urbanistico-territoriale. A tale proposito abbiamo analizzato quanto questo eventuale atteggiamento di apertura verso l'esterno piuttosto che di chiusura o viceversa, influenzasse le scelte degli amministratori comunali – per quanto è consentito loro dalle varie leggi regionali – del centro principale della valle: Torre Pellice.

È stata nostra intenzione tentare quindi di comprendere quanta forza di coesione risiedesse nell'appartenenza ad una determinata confessione religiosa – cattolica o valdese – e quanto essa influenzasse, appunto, il senso dei luoghi proprio dei residenti in valle: se fosse in qualche modo ancora possibile riferirsi agli abitanti della zona come a valdesi o a cattolici oppure se, viceversa, fosse più corretto riferirsi ad essi soltanto come a valligiani.

La stretta interrelazione uomo/ambiente, in val Pellice, è frutto di un susseguirsi di vicende storiche che hanno abbracciato un arco di tempo di almeno dieci secoli. Ci è sembrato quindi opportuno premettere alcuni rapidi cenni storici, al fine di meglio comprendere l'intensa «stratificazione» storico-religiosa della valle oltreché i successivi risultati della nostra analisi.

Infatti, dai reperti esposti al Museo Valdese di Torre Pellice e dalle numerose incisioni rupestri sparse nella zona si può arguire che la valle del Pellice sia stata abitata sin dal neolitico, ma le prime notizie documentate circa insediamenti nella valle risalgono all'XI secolo, quando questa viene infeudata alla famiglia dei Manfredi, signori di Luserna⁹.

Le prime notizie della presenza di eretici valdesi si hanno nel 1210 con l'editto di Ottone IV contro i valdesi della diocesi di Torino. Ed è del 1312 la prima notizia di una donna arsa viva per «valdesia» a Pinerolo¹⁰.

Com'è noto i valdesi prendono nome da un personaggio del Medio Evo, certo Valdo, mercante di Lione, il quale decise di vendere i propri beni e di predicare il vangelo ai suoi concittadini. I suoi seguaci, scomunicati dalla chiesa di Roma, continuarono a seguirne l'esempio vivendo secoli di esistenza travagliata: condannati dall'Inquisizione e decimati dalle persecuzioni.

Venuti a conoscenza della riforma protestante, dopo un rigoroso dibattito interno, i valdesi decidono di aderirvi: decisione presa ufficialmente in occasione di un'assemblea tenutasi a Chanforan, in val d'Angrogna, nel 1532¹¹.

Fino ad allora non esistevano templi: i valdesi si riunivano clandestinamente in case di fedeli, all'aperto, in grotte. Testimonianze di quel periodo ci vengono date, ad esempio, dalla «Ghieisa d'la Tana», una caverna naturale dove la tradizione dice che venissero celebrati segretamente i culti, e dal «collegio dei barbi», vecchio casolare, annidato in una piccola frazione in regione Prà del Torino (in valle d'Angrogna, m 1.024), dove studiavano – prima dell'adesione dei valdesi alla Riforma – i candidati al ministero pastorale. Il termine «barba» in piemontese significa «zio» ed infatti questo era il nome con cui i valdesi, affettuosamente, chiamavano i loro pastori.

A partire dal 1532 il culto diviene pubblico ed inizia la costruzione di templi, il primo dei quali viene terminato nel 1555 proprio ad Angrogna¹².

Tuttavia pochi anni dopo, agli albori della Controriforma, viene dato il via ad una serie di repressioni violentissime. Nel 1545, ad opera del marchese d'Oppède, viene annientata la colonia valdese in Provenza. Nel 1560 l'Inquisizione infierisce contro i valdesi in Calabria, mentre il duca Emanuele Filiberto di Savoia inizia una campagna contro i valdesi nelle valli alpine Pellice e Germanasca. Campagna che peraltro trova una resistenza armata tale che il duca è costretto a scendere a patti con i suoi sudditi ribelli. Nel 1561 viene firmato un accordo con il quale il duca di Savoia

riconosce ai valdesi il diritto all'esercizio del loro culto, anche se rigorosamente entro i limiti delle valli.

Ai valdesi il trattato reca circa un secolo di relativa tranquillità, funestata però nel 1630 dalla peste alla quale soccombe anche la quasi totalità dei pastori. Viene così richiesto a Ginevra l'invio di altri pastori i quali, essendo di lingua francese, introducono l'uso di questa lingua nella pratica ecclesiastica.

Le ostilità ricominciano nel 1655 con le stragi delle «Pasque Piemontesi»¹³. In questa occasione emergono in particolare le figure del pastore Giovanni Léger e di Janavel. Il primo, attraverso vari viaggi in Europa, riesce ad attirare l'attenzione delle nazioni protestanti provocando indignazione per i massacri avvenuti. Tanto che Cromwell invia un ambasciatore, sir Samuel Morland, alla corte dei Savoia e il 18 agosto 1655 vengono siglate le cosiddette «patenti di grazia». Il secondo, contadino combattente residente a Rorà, tra il 1655 e il 1665, con pochi uomini riesce a tenere testa ai militari sabaudi e ad impedire un aggravamento della situazione¹⁴.

Tuttavia nel 1686 Vittorio Amedeo II emette un nuovo editto contro i valdesi nel quale si impone l'allontanamento dei pastori, la cessazione del culto e il battesimo cattolico per tutti i bambini. I valdesi anche questa volta optano per la resistenza armata, ma vengono facilmente sopraffatti dalle truppe franco-sabaude. I morti sono oltre 2000, mentre 8500 persone vengono inviate alle carceri piemontesi. Soltanto in 200 riescono a darsi alla macchia e a proseguire l'azione di guerriglia che, grazie anche all'intervento degli ambasciatori svizzeri, indurrà Vittorio Amedeo II ad accettare che la popolazione sia trasferita in Svizzera e in Germania.

Nel 1689 dalla Svizzera, sotto la guida del pastore Enrico Arnaud e con l'aiuto finanziario del principe Guglielmo d'Orange, i valdesi atti alle armi organizzano una spedizione e, in dieci giorni, dal lago Lemano attraverso la Savoia, vincendo la resistenza delle truppe franco-sabaude al ponte di Salbertrand in Val Susa, rimettono piede nelle valli natie: episodio noto come Glorieuse Rentrée. Il 1° settembre 1689, all'altezza dell'attuale comune di Bobbio Pellice, in località Sibaud i reduci dal rimpatrio prestano solenne giuramento di reciproca fedeltà e si assumono l'impegno di riconquistare del tutto la propria terra¹⁵.

Con la fine del XVII secolo cessano le grandi persecuzioni, ma i valdesi sono ancora strettamente rinchiusi nel loro «ghetto alpino» stabilito dal trattato di Cavour del 1561. Il primo sprazzo di

libertà viene goduto alla fine del XVIII secolo durante il governo napoleonico, cui però subentra la Restaurazione¹⁶. Ma i tempi, finalmente, stanno mutando verso una maggiore tolleranza: il 17 febbraio 1848 Carlo Alberto promulga lo Statuto, grazie al quale i valdesi vengono ammessi a godere di tutti i diritti civili e politici¹⁷. E il 17 febbraio diventa così la «festa nazionale» dei valdesi, tanto che la ricorrenza viene ancora oggi celebrata in tutti i comuni delle valli.

Non più rinchiusi nel ghetto alpino i valdesi possono liberamente stabilirsi in qualsiasi località e nelle principali città italiane organizzano chiese, scuole e opere di assistenza. Ottenuti i diritti civili, infatti, i seguaci di Valdo non intendono limitarsi a godere della loro nuova condizione, bensì vogliono partecipare al rinnovamento della patria italiana trasmettendo, ovunque possibile, il messaggio evangelico e i valori di libertà per i quali avevano lottato e sofferto. Da queste attività sono sorte in Italia numerose comunità valdesi nel XIX e XX secolo, tanto che oggi la chiesa valdese è presente in quasi tutte le regioni italiane.

Nella seconda metà del secolo scorso, tuttavia, l'eccedenza di popolazione rispetto alle scarse risorse locali obbliga molte famiglie ad emigrare e viene scelta in particolare la zona del bacino del Rio della Plata (Argentina e Uruguay) dove si fondano varie «colonie», tuttora organizzate in un'autonoma Chiesa Valdese¹⁸.

Da ciò che si è detto si può evincere quanto la storia valdese sia caratterizzata dagli intensi e costanti rapporti con i più importanti paesi protestanti nordeuropei. Rapporti di amicizia e simpatia che venivano consolidandosi nel tempo. Gli scritti e le idee, ad esempio, di un pastore valdese vissuto a cavallo tra il 1700 e il 1800, Rodolfo Peyran, riscosero grande interesse in Inghilterra¹⁹. Tanto che il reverendo anglicano Thomas Sims ne fece pubblicare una raccolta nel 1826²⁰.

Nel 1814 Sims si era recato nelle valli valdesi con lo scopo di fondare una Società Biblica. Ritorato in patria, aveva poi pubblicato una Brief Memoire sulle tribolazioni dei valdesi. Il resoconto di Sims ebbe subito un immediato successo, tanto da determinare, in breve tempo, un nuovo interessamento inglese nei confronti dei valdesi che ben presto si trasformò anche in pressione politica dell'opinione pubblica affinché il governo Tory riprendesse ad interessarsi dei protestanti piemontesi. La passione di Sims per i valdesi giunse a tal punto da fargli pensare ad una riforma organica e liturgica della Chiesa d'Inghilterra sulla base di taluni aspetti del sistema valdese²¹.

Oltre a Sims, un altro personaggio determinan-



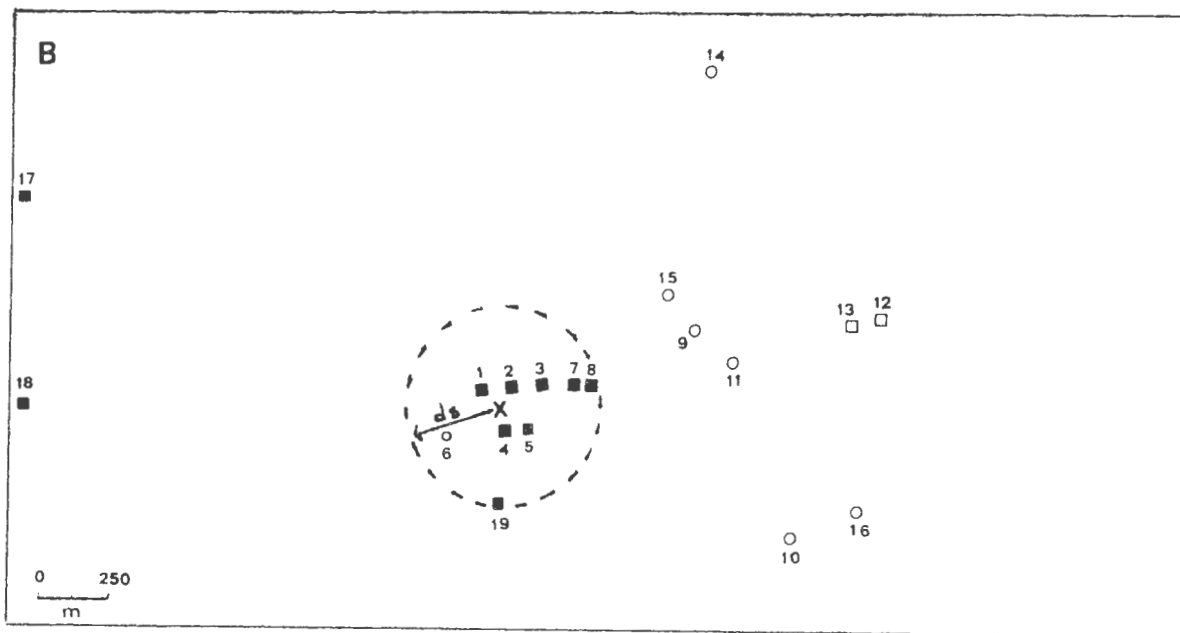
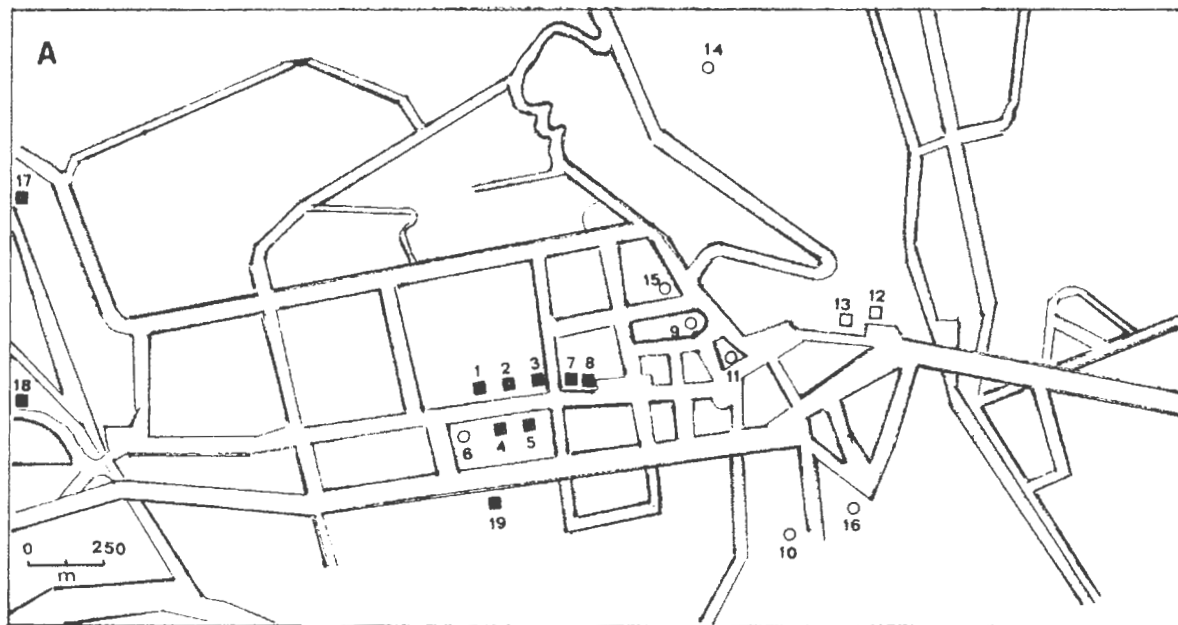


FIG. 1: Torre Pellice.

In A: 1 Tempio Valdese Centrale, 2 Biblioteca Valdese, 3 Casa Valdese, 4 Liceo Valdese, 5 Museo Valdese, 6 Monumento ai partigiani, 7 Monumento ad Arnaud, 8 Foresteria Valdese, 9 Giardini «La Rotonda», 10 Stadio del ghiaccio, 11 Municipio, 12 Chiesa Cattolica, 13 Scuole dell'Ordine Mauriziano, 14 Forte S. Maria, 15 Cinema, 16 Stazione ferroviaria, 17 Tempio Valdese dei Coppieri, 18 Ospedale Valdese, 19 Casa delle diaconesse.

In B: baricentro e distanza standard.

te per la riscoperta valdese in Inghilterra fu il reverendo W.S. Gilly, canonico della cattedrale anglicana di Durham. Egli scoprì i valdesi per via di una lettera inviata alla Society for Promoting Christian Knowledge dal pastore Ferdinando Peyran, fratello di Rodolfo, nella quale si richiedeva di sopperire alla penuria di testi religiosi che affliggeva le valli durante il difficile periodo della Restaurazione. Gilly, incuriosito, si recò allora in visita alle valli²². A lui si deve l'iniziativa della fondazione di un istituto di studi superiori in Torre Pellice, attualmente ancora attivo come ginnasio-liceo classico e liceo linguistico. Tornato in patria scrisse un libro di ricordi che dedicò a Giorgio IV²³.

Grazie dunque a questi due uomini in Inghilterra si sviluppò un certo qual interesse verso i valdesi, interesse accresciuto anche da una diffusa idea romantica che li indicava quasi come buoni selvaggi che avevano mantenuto nelle remote Alpi la purezza della fede²⁴. Così accadde che molti cittadini inglesi non soltanto si recarono quasi in pellegrinaggio nella patria dell'Israel des Alpes, ma tornando a casa avevano cura di mettere per iscritto i loro resoconti di viaggio, dando quindi vita ad una sorta di letteratura «filovaldese». Questi scritti ebbero una larga eco in Inghilterra e furono letti con interesse anche da un giovane ufficiale, mutilato di una gamba a Waterloo, il colonnello John-Charles Beckwith. Anch'egli, come già avevano fatto Sims e Gilly, decise di conoscere le valli valdesi, dove si recò per la prima volta nel 1827 e, la seconda volta, per una più lunga permanenza tra il 1834 e il 1839. Decise quindi, nel 1841, di stabilirsi definitivamente a Torre Pellice (in quel tempo chiamata «La Tour»), dedicando il resto della vita al benessere della popolazione locale²⁵.

A Beckwith si deve in particolare il potenziamento dell'istruzione elementare, da sempre curata dalla chiesa valdese, con la creazione in ogni borgata – anche in quelle più inaccessibili della montagna – di piccole scuole denominate «scuole Beckwith», che nel biennio 1849-1851 raggiunsero il numero di 169²⁶.

A partire dal 1914 queste scuole cessarono definitivamente la loro attività: due di esse, quelle cosiddette di Odin-Bertot ad Angrogna e di Pellenchi a Pramollo, sono oggi diventate musei a testimonianza del fondamentale ruolo da esse svolto a favore di un popolo che fece della cultura una ragione di vita ed una motivazione di fede.

Tuttavia l'opera di Beckwith non fu soltanto circoscritta alla ricerca di fondi che permettessero di costruire nuovi edifici. Egli si interessò anche della

preparazione didattica degli insegnanti, nonché dei contenuti e delle metodologie di insegnamento. I maestri delle scuole delle borgate di montagna, quasi tutti privi di diploma magistrale, venivano infatti reclutati dal pastore, il quale badava soprattutto alla condotta morale e religiosa dell'aspirante insegnante. Beckwith, nell'estate del 1849, volle finanziare personalmente quattro docenti affinché si recassero in Toscana allo scopo di approfondire lo studio della lingua italiana. Questi, al loro ritorno, avrebbero tenuto una serie di corsi di italiano cui avrebbero partecipato 15 régents (maestri che operavano nella Grande Ecole, l'edificio scolastico posto nel centro principale) delle valli. I régents avrebbero poi diffuso il loro sapere nelle scuole dei vari capoluoghi e tra i colleghi che operavano nelle scuole di montagna.

Tra l'altro, Beckwith provvide a far stampare il primo libro di testo, che soltanto da quel momento avrebbe rimpiazzato la Bibbia, fino ad allora usata anche come sillabario²⁷.

2. Le valli valdesi

Nella parte centro-settentrionale delle Alpi occidentali, sul versante italiano si aprono le cosiddette valli valdesi²⁸. Esse comprendono le valli Pellice, Chisone e Germanasca e, a causa della massiccia presenza valdese, costituiscono appunto la «patria» del valdismo italiano.

Le valli valdesi, così intese, hanno pressoché forma di triangolo isoscele con la base adagiata in parte sul crinale delle Alpi Cozie che fa da spartiacque con la Francia e in parte in territorio italiano. Gli altri due lati coincidono per una parte con lo spartiacque tra val Germanasca e val Chisone, poi con quello tra val Chisone e val Lemina, a nord-est; e con lo spartiacque tra val Pellice e val Po a sud-est.

La val Pellice, tra queste, costituisce la più grande *enclave* protestante in Italia.

L'area della val Pellice si presenta articolata essenzialmente in tre parti. Il rilievo montuoso costituito da rocce cristalline appartenenti al massiccio del Dora-Maira; la zona pianeggiante occupata da alluvioni antiche e alluvioni recenti; l'area di raccordo interposta tra rilievo montuoso e pianura, ad inclinazione variabile, costituita da antichi terrazzi, conoidi e *glacis*²⁹.

Il torrente Pellice che nasce dal Monte Granero (m 3.171), la massima punta orografica della valle, riceve le acque di corsi minori (Liussa, Luserna, Cruello, Angrogna, Sibiasco) aventi origine dai due vasti e complessi contrafforti alpini che delimitano la valle principale.



L'acqua è una risorsa particolarmente ricca per la val Pellice, dove risultano ben 141 derivazioni da corsi d'acqua concesse per uso irriguo. Queste *biale*, termine *patois* per indicare i canali d'irrigazione, in passato erano adoperate anche per l'approvvigionamento di acqua per uso domestico.

Alcune rappresentano vere opere di ingegneria idraulica: basti ricordare quella detta della Tuba, oggi in disuso, che iniziava a quota 2.200 m sopra l'alpeggio Giulian e finiva con l'irrigare i prati di Sibaud, a 750 m; o quella della *Bouisouna* a Villar Pellice, anch'essa attualmente in disuso, che percorreva circa 3.500 m dalla *Coumba 'd la Chabbratesa* fino alla località del Crest; o ancora la *Peyrota* che, partendo dal torrente Angrogn, irriga tuttora un'ampia zona conosciuta come «Costera di S. Giovanni» fin verso il territorio di Bricherasio.

Un'amministrazione oculata e una costante tutela hanno fatto sì che, a tutt'oggi, le acque della val Pellice risultino quantitativamente e qualitativamente pregiate. I nove comuni della valle sono tutti collegati ad almeno un impianto di depurazione che provvede a restituire al suo ambiente naturale un'acqua pulita, anche dopo essere stata utilizzata. A questo proposito, le analisi annuali per la valutazione delle caratteristiche chimiche, biologiche e microbiologiche dei torrenti hanno dimostrato, a partire dal 1984, un costante miglioramento dei risultati. Miglioramento reso soprattutto possibile grazie all'estensione delle reti fognarie dei vari comuni e grazie a una maggiore efficacia nella depurazione dei liquami oltre che all'eliminazione di alcuni scarichi industriali.

I dati del 1993 evidenziano che «su 140 campioni prelevati, soltanto nel 14% dei casi si è verificato un lieve superamento dei parametri microbiologici, dovuti non all'inquinamento delle fonti, bensì alla vetustà delle reti di distribuzione»³⁰. D'altro canto, la presenza della Sparea, industria di imbottigliamento di acque minerali, può essere assunta come ulteriore indicatore rispetto alla buona qualità dell'acqua valligiana.

Come in altre valli e centri pedemontani delle Alpi, la possibilità di usufruire di acqua in abbondanza fu uno dei fattori che permise l'insediamento dell'industria in val Pellice e non a caso si trattò di industria tessile³¹. Basti pensare che mentre questa richiede 1.500 mc di acqua per addetto all'anno, quella dolciaria, ad esempio, ne richiede soltanto 500.

L'industria tessile vide dunque i suoi albori nel 1833 quando, a Luserna S. Giovanni, venne fondata la prima manifattura. Le industrie legate alla produzione tessile continuarono a fiorire a Luserna S. Giovanni, Torre Pellice e Villar Pellice fin

verso il 1955. Dopodiché incominciarono a sgretolarsi progressivamente, creando una gravissima crisi occupazionale in tutta la valle.

Nel 1961 il 10,4% degli occupati in valle operava nell'agricoltura, il 72,2% nell'industria (estrattiva e manifatturiera) e in altre attività il 17,4%.

Attualmente (1991) il 47% opera nel settore industriale e artigianale, il 20% nel commercio, il 18% nella sanità e nelle istituzioni e il restante 15% in altre attività³². Risaltano particolarmente la produzione dolciaria (Caffarel) di Luserna S. Giovanni e l'attività estrattiva della pietra di Luserna: una roccia composta da stratificazioni di quarzo, feldspato e mica a struttura grossolana e cristallina, ampiamente scavata nei comuni di Luserna S. Giovanni, Rorà e Bagnolo.

Nata come materiale povero per la realizzazione di murature, di cordoli da marciapiede, di lastre da balcone, di modiglioni e coperture, nel tempo – pur mantenendo gli impieghi tradizionali – ha acquistato pregio grazie a nuove tecniche di lavorazione. Oggi la pietra di Luserna non solo viene inviata in tutto il Piemonte, ma è anche esportata in America Latina, in Germania e in Francia³³.

Per ciò che concerne il settore agricolo, la val Pellice presenta notevoli differenze tra bassa e alta valle. Infatti mentre in bassa valle è privilegiata la frutticoltura, in alta valle viene essenzialmente praticato l'allevamento del bestiame, soprattutto ovino e bovino, per la produzione di latte e di carne. La particolare conformazione della montagna vede la presenza di ampie superfici a pascolo, per la maggior parte di proprietà pubblica, circostanza non secondaria che ha permesso il consolidarsi, nel tempo, della secolare pratica dell'alpeggio. In val Pellice essa viene praticata soltanto da alcuni allevatori residenti, molto sensibili dunque ad una reale «manutenzione» del territorio piuttosto che ad un suo puro sfruttamento. Qui, inoltre, le restrizioni dovute al prolungato isolamento, per motivi religiosi, indirettamente hanno avuto notevole importanza nella cura del territorio. Basti pensare alle imponenti opere di terrazzamento delle pendici, con l'innalzamento di muri in pietra a secco, per ricavare superfici – a volte anche molto piccole – su cui coltivare segale, patate e grano saraceno.

La superficie degli alpeggi comunali è di 9.876 ettari, pari al 33,7% dell'intera superficie della valle³⁴. In dodici alpeggi (in tutto in valle ce ne sono venti) sono presenti allevatori di età inferiore ai 45 anni, elemento fondamentale per poter pensare, in prospettiva, ad una gestione moderna degli alpeggi stessi. Inoltre a partire dal 1985, la

Comunità Montana val Pellice, d'intesa con i comuni, ha dato un notevole contributo per la soluzione di alcuni problemi legati all'ubicazione degli alpeggi. Infatti sono state installate undici microcentrali idroelettriche, provvedendo così alla fornitura di energia elettrica, all'irrigazione dei pascoli e alla loro fertirrigazione, allo spandimento cioè delle deiezioni animali con l'impiego dell'acqua. Sono state inoltre costruite piste di accesso, senza recar danni ambientali, per consentire collegamenti più agevoli con il fondovalle e sono stati ristrutturati i fabbricati destinati sia all'abitazione degli allevatori che ai locali per la lavorazione del latte e il ricovero del bestiame.

Da quanto detto si può arguire che le condizioni degli alpeggi in val Pellice sono buone – anche sotto il profilo ecologico – e permettono di ottenere produzioni tipiche e di qualità. Per tutte basti ricordare il *sairas d'l fen*, ricotta fatta stagionare avvolta in una particolare erba presente sugli alpeggi, una graminacea del genere *Festuca*, che le fa acquisire un sapore e un gusto molto particolari³⁵.

3. Pluralismo e autonomia culturale

Attualmente, nelle valli valdesi, si parlano prevalentemente la lingua italiana e il piemontese, ma secondo Sappé, negli anni Settanta, venivano ancora largamente usate l'occitano e il francese. Infatti secondo le ricerche condotte da questa studiosa, con alcune varianti lessicali e morfologiche, l'occitano veniva parlato addirittura dal 57,54 % della popolazione della val Chisone, dal 75,97 % di quella della val Germanasca e dal 43,19 % della popolazione della val Pellice³⁶.

L'occitano a tutt'oggi permane soltanto presso le fasce più anziane della popolazione valdese, le quali, in realtà, usano una sorta di *patois* più che la vera e propria lingua occitana. Mentre il francese continua invece ad essere adottato periodicamente in occasione di alcuni culti: la prima domenica di ogni mese e il culto del 17 febbraio.

Non è tuttavia facile riuscire a stabilire quando il francese si sia introdotto nel territorio valligiano. Gli atti del sinodo di Chanforan del 1532, ad esempio, vennero redatti in italiano, ma proprio in quell'occasione venne presa la decisione di far tradurre e stampare la Bibbia in lingua francese. Ma, come abbiamo detto più sopra, è al 1630 che si fa solitamente risalire l'introduzione del francese come lingua di culto: quando vennero richiesti pastori a Ginevra, in sostituzione di quelli locali che soccomberono a causa della peste.

Tuttavia fu soltanto dopo l'esilio in Svizzera

(1687) e il Glorioso Rimpatrio (1689) che il francese assurse alla dignità di unica lingua scritta e in uso nel culto e nella pratica dei valdesi: gli studenti di teologia studiavano in Svizzera, gli atti dei sinodi venivano redatti in francese (fino al 1886), nelle scuole valdesi si adoperava soltanto il francese e i primi libri di testo in italiano apparvero soltanto dopo il 1888. Anche i periodici locali, *L'Echo des Vallées*, *Le Témoin*, il *Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise*, pubblicavano i loro articoli in francese e continuarono a farlo sino ai primi decenni del Novecento.

Il francese, inoltre, serviva a creare – soprattutto agli inizi del nostro secolo – una sorta di distinzione elitaria tra chi lo conosceva (i valdesi) e chi no (i cattolici). Francofoni erano i ceti benestanti o più colti, che rappresentavano l'*intelligenza* valdese: medici, professori, pastori.

Con il passaggio delle scuole valdesi all'amministrazione comunale e statale, l'uso del francese andò progressivamente perdendosi. E, più tardi, i provvedimenti del governo fascista, volti all'italianizzazione delle minoranze, compromisero irrimediabilmente la sopravvivenza del francese nelle valli valdesi. Il decreto legge del 22 novembre 1925 sancì il bando del francese da qualsiasi manifestazione pubblica. Alla fine della seconda guerra mondiale il tradizionale bilinguismo italiano/francese era irrimediabilmente scomparso.

Soltanto a partire dalla fine degli anni '80, in alcuni comuni (Luserna S. Giovanni e, da Torre Pellice in su, tutti quelli dell'alta valle) la lingua francese è stata reintrodotta nelle scuole quale «lingua straniera obbligatoria» fin dalla scuola materna. Gli studenti che risiedono in questi comuni sono quindi tenuti – dal terzo anno della scuola elementare – all'apprendimento di due lingue straniere: il francese e un'altra lingua straniera a scelta tra l'inglese, lo spagnolo e il tedesco.

Relativamente all'istruzione scolastica è da notare che, al momento, in ogni comune della valle è presente almeno una sede scolastica. Nei nove comuni della valle sono presenti 11 scuole materne di cui 5 private, 14 scuole elementari di cui una parificata, 4 scuole medie e 5 scuole medie superiori di cui 2 parificate. Torre Pellice, in particolare, vede la presenza di un asilo nido, due scuole materne di cui una cattolica parificata, tre scuole elementari di cui una – sempre cattolica – parificata, una scuola media, due istituti professionali ad indirizzo economico aziendale e turistico, un istituto tecnico per ragionieri e geometri (sede distaccata dell'Istituto Tecnico Leon Battista Alberti di Luserna S. Giovanni), un liceo classico e il modernissimo liceo europeo. Queste ultime due



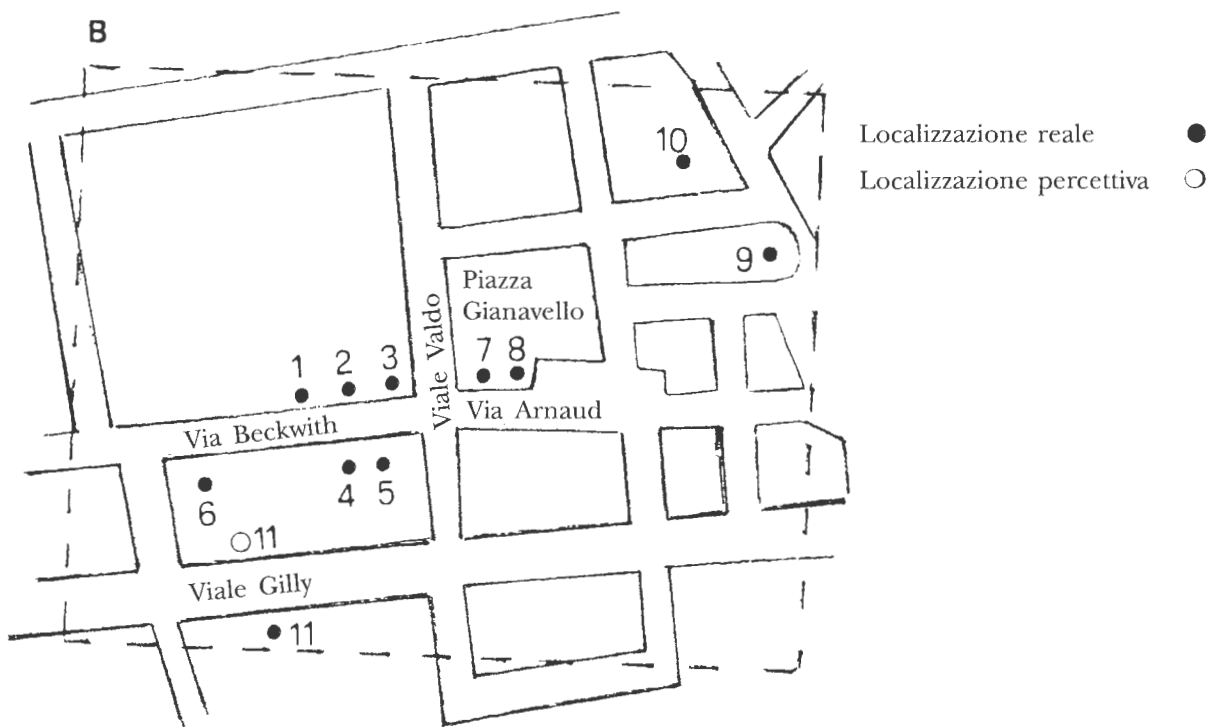
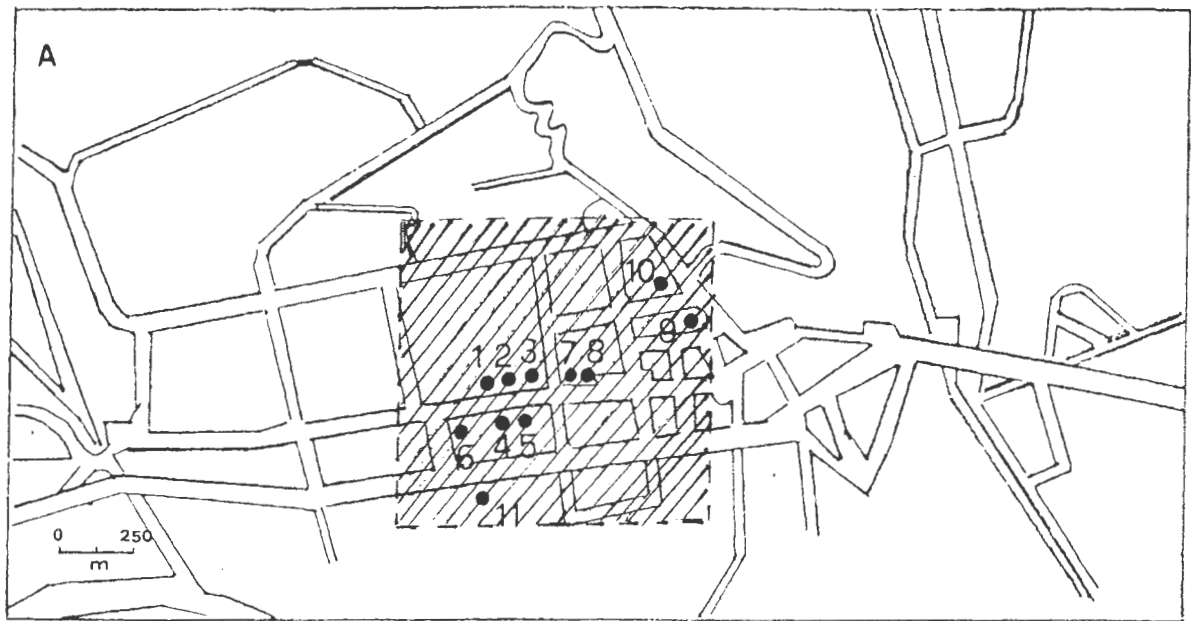


FIG. 2: il poligono tratteggiato individua l'area, percepita come centrale, effettivamente disegnata dal campione.

In A: il centro di Torre Pellice per il 92,5% degli intervistati.

In B: ingrandimento dell'area centrale. (1 Tempio Valdese Centrale, 2 Biblioteca Valdese, 3 Casa Valdese, 4 Liceo Valdese, 5 Museo Valdese, 6 Monumento ai partigiani, 7 Monumento ad Arnaud, 8 Foresteria Valdese, 9 Giardini «La Rotonda», 10 Cinema, 11 Casa delle diaconesse).

strutture fanno capo al cosiddetto «Collegio Valdese»: sono parificate e appunto gestite dalla chiesa valdese.

Essendo sede delle principali istituzioni religiose, culturali e storiche, è evidente il motivo per cui Torre Pellice sia generalmente considerata quale «capoluogo» delle valli valdesi. Essa è anche la meta preferita di numerosi turisti che vi si recano per visitare gli edifici e le istituzioni che, da sempre, vengono ritenuti espressioni specifiche del mondo valdese: la «Casa Valdese» – sede del Sinodo annuale – che ospita la biblioteca in cui è conservata la *Bibbia d'Olivétan* del 1535, il museo di storia valdese, la foresteria, il monumento ad Enrico Arnaud, la «Casa delle diaconesse»³⁷, il tempio centrale, edificato nel 1852, il tempio del Ciabàs, edificato nel 1555 e il tempio dei Coppieri, contemporaneo a quello del Ciabàs, dominato dalla roccia del Castelluzzo.

Anche i dintorni di Torre Pellice sono considerati importanti mete turistiche, costellati da luoghi storici. Basti ricordare la già citata «Ghieisa d'la tana» e il «Bars d'la tajola» (rifugi dei valdesi durante le persecuzioni), il «collegio dei Barbi», Chanforan, il pianoro di Sibaud, la casa di Janavel a Rorà, la grotta «Rocca Ghieisa» nel vallone di Roccapiatta, il vallone del Subiasc, a nord di Bobbio Pellice, che rammenta la resistenza dei valdesi alle truppe franco-sabaude nel 1686 e i vari musei valdesi.

Il museo valdese di Torre Pellice rappresenta infatti il punto di partenza di una rete museale che si irradia perifericamente nei paesi vicini. Purtroppo è impossibile conoscere i dati relativi al numero di visitatori di questi musei: infatti non vi è biglietto d'ingresso e in molti casi non vi è neppure il classico registro per le firme. Inoltre la maggior parte di questi musei è quasi del tutto incustodita e sempre aperta al pubblico.

Da Torre Pellice si raggiunge, sulla sinistra orografica del torrente Pellice, la val d'Angrogna: territorio che rappresenta di per sé una sorta di museo vivente. Ogni centimetro del suo paesaggio porta infatti le tracce della plurisecolare esistenza e resistenza valdese.

Particolarmente visitati sono la scuola-museo degli Odin-Bertot in località Odin, il museo della donna in località Serre e il museo delle Unioni Giovanili Valdesi in località Prassuit-Verné.

Invece sulla destra orografica del torrente Pellice, risalendo da Luserna, si giunge a Rorà dove il museo valdese è situato al centro del paese, in una delle case più antiche, un tempo adibita ad osteria, l'«Hotel du Chamois».

Appartenenti alle confinanti valli Chisone e Germanasca sono gli altri musei valdesi: il museo di Pramollo e quello di S. Germano Chisone in val Chisone, il museo storico valdese della Balsiglia a Massello, quello di Rodoretto e quello di Prali in val Germanasca.

Quest'ultima è conosciuta in primo luogo, dal punto di vista valdese, per il tempio di Ghigo, risalente al XVI secolo, l'unico tra i locali di culto valdesi a non essere distrutto durante le guerre del Seicento: qui i valdesi, dopo il Glorioso Rimpatrio, celebrarono la loro prima funzione. La val Germanasca deve la sua notorietà, in secondo luogo, al complesso di «Agape», centro di incontri della gioventù evangelica italiana. Inaugurato nel 1948 fu condotto a termine in alcuni anni con lavoro volontario e doni da parte di molte chiese evangeliche europee. A partire dal '58 ad Agape si svilupparono tre filoni di attività: i «campi» per giovani, i campi teologici e quelli politici. Dalla fine degli anni '70 ebbero inizio i campi per omosessuali credenti e i campi femministi. Attualmente Agape ha una disponibilità di 96 posti letto e struttura i vari campi tra la metà di giugno e la prima settimana di settembre. Durante la bassa stagione offre accoglienza soprattutto a gruppi scolastici e ad un turismo di «famiglia». Le famiglie possono comunque scegliere una vacanza ad Agape anche in estate: infatti a loro sono riservati i posti che non vengono occupati dai fruitori dei diversi campi, solitamente il 20% del totale dei posti letto.

Tuttavia sarebbe errato pensare a queste, ed alle numerose altre mete turistiche delle valli valdesi, come a mete di pellegrinaggio ed a questi luoghi come a luoghi sacri. Infatti i valdesi, come del resto tutti i protestanti, credendo che Dio si manifesti soltanto attraverso la Bibbia, non vedono nelle grotte o nelle fonti o nelle alture particolari punti di incontro con il soprannaturale³⁸. Essi credono che soltanto Dio stia all'origine di quella salvezza della quale gli uomini non potrebbero attribuirsi il merito³⁹. Di conseguenza non sono votati al culto dei loro eroi, dai quali non attendono né intercessioni né miracoli⁴⁰.

Così, se può capitare che i cattolici venerino un luogo a causa della sua relazione con il sacro, riuscendo in tal modo a fondere il riconoscimento della sacralità e la memoria storica, i valdesi – al contrario – si recherebbero in visita a determinati luoghi o nei musei, che conservano la memoria storica delle loro comunità, senza peraltro investirli di valenze sacrali. Ciò è quanto si andrà, tra l'altro, a verificare più puntualmente in seguito.



4. Percezione dei siti significativi e identità culturale

Nella nostra ricerca abbiamo inteso valutare il significato che il capoluogo valdese assume sia tra coloro i quali si riconoscono all'interno del protestantesimo, sia tra coloro i quali non ne fanno parte. A Torre Pellice, come abbiamo detto precedentemente, la popolazione valdese è il 39% circa della popolazione totale, ma occorre tener presente che, nel comune, sono presenti molte altre chiese protestanti che non tengono aggiornati registri: Chiesa evangelica dei Fratelli, Chiesa Pentecostale, Chiesa Avventista del Settimo Giorno, Esercito della Salvezza e, sempre acattolici anche se non ascrivibili al protestantesimo, Testimoni di Geova e Mormoni. Una stima quindi non precisa, ma pur sempre attendibile – in quanto ottenuta dai dati fornitici dai responsabili delle diverse comunità, sia pure con una piccola tara – ci fa pensare che la popolazione religiosa acattolica di Torre Pellice rappresenti almeno il 60% del totale.

Al fine di poter quantificare il reale impatto e il peso della presenza protestante non soltanto a Torre Pellice, bensì in tutta la valle, abbiamo preso in considerazione, oltre al dato percentuale di cui sopra, un'ulteriore variabile: il numero dei matrimoni celebrati, in un determinato intervallo temporale, nei templi valdesi.

Infatti in val Pellice, i matrimoni di appartenenti a confessioni evangeliche vengono tutti celebrati – secondo i diversi riti delle varie confessioni religiose – nei templi valdesi. Questa è una tradizione che ha avuto inizio soltanto per la suggestività dell'ambiente ed ha poi trovato maggior forza dopo l'intesa tra chiesa valdese e Stato italiano (1984), grazie alla quale venivano riconosciuti gli effetti civili anche ai matrimoni celebrati nell'ambito della chiesa stessa.

Inoltre non sarebbe corretto analizzare la presenza protestante in val Pellice tenendo presente soltanto, come si usa fare per il cattolicesimo romano, la frazione di battezzati fino ad un anno di vita rispetto al totale della popolazione. Questo per molti motivi. Innanzi tutto perché alcune confessioni prevedono il battesimo in età adulta e altre, come l'Esercito della Salvezza, non lo prevedono affatto. Inoltre da un siffatto computo sarebbero rimasti esclusi tutti coloro i quali, battezzati in tenera età secondo il rito romano, hanno scelto in età adulta di aderire ad una chiesa riformata, magari trasferendosi conseguentemente in valle da altre località.

La variabile relativa ai matrimoni ci ha così fornito un indicatore che riteniamo valido del grado

di diffusione del protestantesimo (fatta quindi eccezione per i Testimoni di Geova e per i Mormoni che celebrano diversamente i loro matrimoni) in val Pellice: il rapporto tra il numero dei matrimoni celebrati nei templi valdesi e il numero complessivo dei matrimoni celebrati in val Pellice nello stesso intervallo temporale. Intervallo che abbiamo voluto identificare nel triennio 1991-1993.

Per poter effettuare un'adeguata valutazione, tenendo conto che gli sposi potevano essere ambedue protestanti oppure poteva esserlo uno soltanto, abbiamo assegnato peso 1 ai matrimoni del primo tipo e peso 1/2 a quelli del secondo tipo. Si è cioè rapportato il numero dei matrimoni celebrati tra due coniugi protestanti più la metà di quelli celebrati – sempre in un tempio valdese – tra un coniuge protestante ed uno cattolico, al numero complessivo dei matrimoni registrati in val Pellice nel triennio 1991-1993.

Indicando con X il rapporto tra il numero dei protestanti, secondo le nostre stime, e l'ammontare della popolazione tra il 1991 e il 1993 e con Y il rapporto tra il numero ponderato dei matrimoni celebrati dalla chiesa valdese e il numero complessivo dei matrimoni celebrati in detto triennio, si è calcolato il coefficiente r di correlazione lineare campionario tra le cinque coppie di determinazioni (X, Y). Cinque, quanti sono i comuni dell'alta valle da noi presi in considerazione: Angrogna, Bobbio Pellice, Rorà, Torre Pellice e Villar Pellice.

Il risultato, un coefficiente pari a 0,92, ci evidenzia la stretta dipendenza lineare tra le variabili messe a confronto e ci suggerisce l'idea di una presenza attiva e altamente partecipe del protestantesimo in questa valle: non soltanto memoria storica o tradizione familiare, ma modello di vita.

Sulla base di questa convinzione abbiamo proceduto verso gli aspetti più significativi dell'indagine.

Indagine che ha avuto luogo tra il mese di febbraio del 1993 e il mese di marzo del 1994: sono state intervistate, sottoposte a P.A.T. (*Picture Arrangement Test*)⁴¹ e richieste di disegnare una carta cognitiva, 160 persone residenti a Torre Pellice. L'insieme rappresenta un campione pari al 4% circa dei residenti con più di diciotto anni d'età. Il campione è risultato così ripartito:

| | 18-30 | 31-50 | 51 e oltre | Tot. |
|---------|----------|----------|------------|------|
| maschi | 32 | 11 | 15 | 58 |
| femmine | 51 | 45 | 6 | 102 |
| totale | 83 (52%) | 56 (35%) | 21 (13%) | 160 |

Gli intervistati sono stati incontrati principalmente all'uscita delle diverse chiese, all'uscita degli uffici comunali, al mercato e nei negozi.

L'intervista, oltre alle domande relative ai dati anagrafici, prevedeva quattro punti.

Al primo, relativo all'appartenenza religiosa del singolo («Se ritieni di essere credente, a quale confessione religiosa aderisce?»), il 61,25% ha risposto di essere protestante e il 38,75% di essere cattolico.

Al secondo, relativo alle principali località della valle («Quali sono, secondo Lei i luoghi più importanti della valle?»), l'intervistato poteva rispondere elencando fino a quattro località. Per fare un esempio ipotetico, se tutti gli intervistati avessero indicato Torre Pellice, Sibaud, Bobbio Pellice e Chanforan, non si sarebbe potuto procedere ad una graduatoria, in quanto ciascuna di queste località avrebbe ricevuto 160 preferenze.

Il comune di Torre Pellice – indicato da tutti i soggetti intervistati – è così risultato al primo posto, con 160 preferenze; Chanforan al secondo, con 98 preferenze; Sibaud al terzo, con 95 preferenze e, sempre in ordine decrescente, Rorà, il monte Granero (3.171 m), Prà del Torno, il monte Vandalino (2.121 m), la conca del Prà (il fondo di un antico lago, 1.710 m), il monte Cavallo (2.153 m), Angrogna e Bobbio Pellice.

Anche al terzo quesito, facente riferimento ai luoghi più rappresentativi del comune («Quali sono, secondo Lei, i posti che più caratterizzano Torre Pellice?»), era possibile rispondere elencando fino a un massimo di quattro luoghi caratteristici. Il tempio valdese centrale si è così classificato al primo posto con 120 preferenze; la biblioteca valdese al secondo, con 89 preferenze; il monumento ad Arnaud al terzo, con 84 preferenze; l'ospedale valdese al quarto, con 75 preferenze. Fanno seguito il municipio, il tempio valdese dei Coppieri, il liceo valdese, il monumento ai partigiani, i giardini «La Rotonda», la chiesa cattolica, il palazzo del ghiaccio.

All'ultimo punto del nostro questionario è stata presentata una domanda la cui risposta era per noi abbastanza scontata. Tuttavia abbiamo deciso di proporla ugualmente per motivi di controllo. «I cosiddetti luoghi storici, secondo la sua opinione, sono anche luoghi sacri?». Il 100% dei soggetti da noi incontrati ha risposto negativamente.

Gli intervistati sono quindi stati sottoposti a P.A.T.: abbiamo cioè mostrato loro una planimetria della valle, in scala 1:10 000, invitandoli a delimitare, su di essa, i confini di Torre Pellice. Infine abbiamo chiesto loro di disegnare a memoria, su un foglio bianco privo di punti di riferimen-

to, la carta di Torre Pellice partendo dal «centro» del paese stesso (senza specificare cosa si intendesse per centro).

I risultati del P.A.T. si sono dimostrati di un certo interesse, anche se facilmente prevedibili. Infatti presso che la totalità (82,5%) ha segnato confini più ristretti rispetto all'effettiva ampiezza del comune, comprendendo in esso soltanto la parte centrale dove, peraltro, sorge la quasi totalità degli edifici e dei monumenti segnalati come «più rappresentativi» per Torre Pellice. Tra costoro è da notare che il 10,6%, tra protestanti e cattolici, ha «dimenticato» di includere nei confini comunali la chiesa e le scuole (materna ed elementare) cattoliche. Il restante 17,5% ha indicato confini più ampi, arrivando ad includere anche alcuni territori del comune di Angrogna.

Tuttavia per i nostri scopi il test aveva funzione prettamente correlativa tra il questionario e il disegno della carta cognitiva (espressione della mappa mentale dell'intervistato). L'ipotesi dalla quale l'indagine ha preso le mosse, e che abbiamo inteso verificare, era infatti basata su di una duplice convinzione: a) la non sacralizzazione del territorio avrebbe fatto sì che il patrimonio tradizionale delle valli fosse percepito come comune: non più cattolici o valdesi, ma valligiani. Il «cuore» valdese di Torre Pellice, con la sua centralità, sarebbe quindi divenuto simbolico anche per la minoranza cattolica; b) malgrado i tentativi dell'amministrazione comunale di Torre Pellice di adattare il piano regolatore alle esigenze di un turismo «dolce», i residenti avrebbero dimostrato un atteggiamento centripeto di chiusura verso l'esterno, o per lo meno di chiusura verso quel determinato tipo di turismo, vissuto come turismo di massa.

Al fine di meglio valutare i risultati deducibili dall'analisi delle carte cognitive, si è ritenuto opportuno calcolare il baricentro – spazialmente definito dalle coordinate $(Sx_i/n, Sy_i/n) = (x, y)$ – e la distanza standard tra i punti (edifici e monumenti) che gli intervistati hanno indicato quali maggiormente rappresentativi di Torre Pellice⁴² (fig. 1a).

Come si può evincere dalla carta (fig. 1b), il baricentro – determinato nello spazio sulla base del calcolo matematico sopra riportato – poggia proprio a ridosso del tempio centrale. Questo è risultato essere il riferimento simbolico per eccellenza per la totalità dei nostri intervistati⁴³.

La distanza standard, ovvero il raggio della nostra circonferenza, mette ancor più in risalto la centralità di questo «cuore» protestante inglobando, all'interno della circonferenza stessa, i più importanti tra i punti percepiti come particolarmente rappresentativi di Torre Pellice.



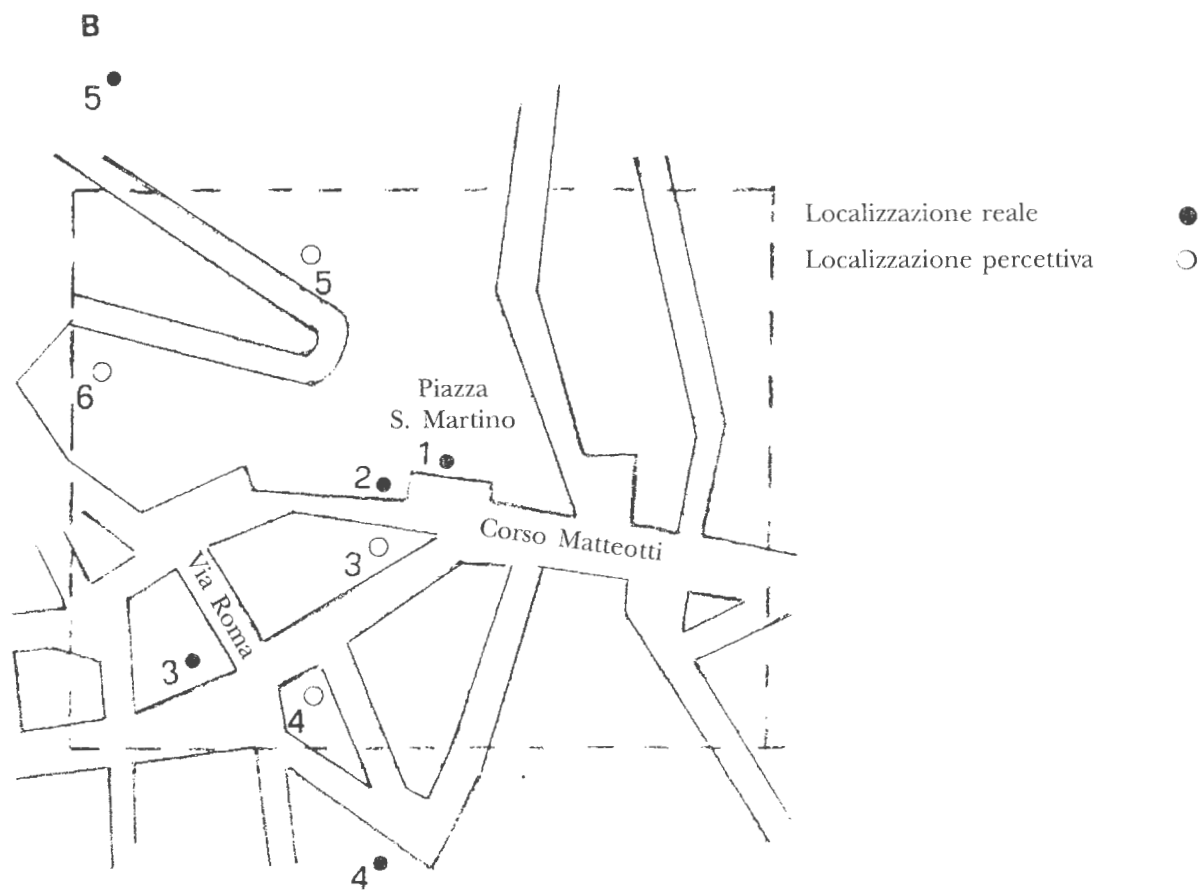
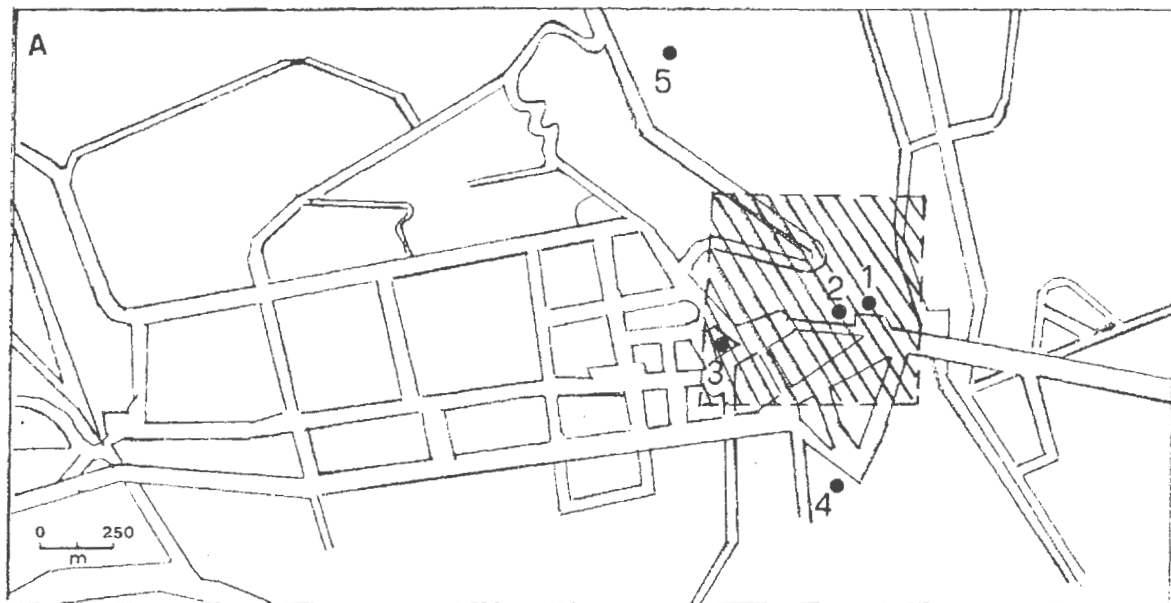


FIG. 3: Il poligono tratteggiato individua l'area, percepita come centrale, effettivamente disegnata dal campione.

In A: il centro di Torre Pellice per il 7,5% degli intervistati.

In B: ingrandimento dell'area centrale. (1 Chiesa Cattolica, 2 Scuole dell'Ordine Mauriziano, 3 Municipio, 4 Stazione ferroviaria, 5 Forte S. Maria, 6 Camping).

Se ciò da un lato ci consente di notare una stretta correlazione tra «localizzazione centrale» e «centro simbolico», d'altro lato non ci permette di comprendere appieno le rappresentazioni delle differenti «centralità», quali si sono manifestate all'analisi delle *mental maps* delle persone sottoposte ad indagine.

Abbiamo elaborato, secondo i suggerimenti di Gould e White⁴⁴, due carte particolari: risultato della combinazione dei diversi elementi così come sono stati disegnati dai nostri intervistati (vedi figg. 2a/b e 3a/b).

Dalle carte si possono notare due differenti percezioni della centralità, dettate, a nostro avviso, dalla variabile relativa all'appartenenza religiosa. Non vi è infatti quasi nessuna importante diversificazione percettiva tra giovani e anziani o tra uomini e donne, ma esiste – anche se soltanto per un esiguo numero di persone (tutti cattolici praticanti, pari al 7,5% del campione) – una netta dicotomia tra questi e gli altri elementi del campione stesso (valdesi e cattolici «non osservanti», per loro stessa definizione).

I disegni di questi ultimi pongono il tempio e gli edifici della chiesa valdese quale punto centrale di Torre Pellice. Costruzioni che si snodano – tra l'altro – dove anche la toponomastica rende maggiormente evidente lo stretto legame simbolico esistente tra queste e il comune stesso. Mentre le carte cognitive tracciate dai cattolici praticanti mettono in evidenza la centralità del municipio, delle scuole cattoliche e della relativa chiesa, percepiti come vicini anche se lontani tra di loro nella realtà. Inoltre muta anche la disposizione spaziale degli altri riferimenti simbolici: spariscono l'ospedale, il tempio dei Coppieri e il liceo valdese (ma in tre disegni scompare anche il tempio centrale, nonostante tutti e tre gli intervistati lo avessero precedentemente indicato quale punto più rappresentativo per il paese) per dare spazio al forte S. Maria, al campo di calcio, ad uno dei due campeggi e alla stazione ferroviaria (vedi fig. 3b).

Il che può a buon diritto significare che se da un lato, all'unanimità, i residenti a Torre Pellice riconoscono l'importanza simbolica del suo «cuore» valdese – importanza fors'anche determinata dai vantaggi che derivano all'intera valle dall'afflusso di turisti protestanti italiani e stranieri –, ciò non vuol dire, d'altro lato, che esso sia a tal punto rappresentativo, per ogni singolo individuo, da essere considerato personalmente significativo. Il tempio valdese centrale è sì il simbolo di Torre Pellice, razionalmente riconosciuto da tutti come tale, ma non sempre ha forza sufficiente per porsi

quale punto che permetta, a tutti, una totale e autentica identificazione simbolica con esso.

È pertanto erroneo ritenere di essere di fronte ad un processo di reale fusione tra le due componenti distintive di Torre Pellice: quella cattolica e quella protestante. Più corretto è ritenere che vi sia una reciprocità d'intenti, particolarmente per quanto concerne la pianificazione urbanistica del comune, oltre che le problematiche ecologiche e ambientali.

Al fine di comprendere questo orientamento ci siamo valse del «racconto libero» dei nostri intervistati: abbiamo cioè registrato le loro osservazioni liberamente espresse mentre erano impegnati nel P.A.T. e nel disegno della carta cognitiva di Torre Pellice.

Dal «riordino» del materiale così ottenuto si è potuta evincere la constatazione di una generale insoddisfazione per le scelte di ampliamento urbanistico fatte dall'amministrazione comunale, peraltro a maggioranza valdese. Scelte che hanno portato al sorgere di numerosi «villaggi» composti da villette a schiera, case uni o bifamiliari tutte uguali, architettonicamente ed esteticamente assai poco pregevoli. E comunque molto lontane dallo stile originale delle case del centro caratterizzate dai tetti a lose in pietra di Luserna, da schermamenti ricercati, dai colori diversificati e da ampi giardini.

I nuovi villaggi sono, in parte, abitati da famiglie trasferitesi a Torre Pellice dal capoluogo piemontese e, in parte, abitati soltanto durante i mesi estivi da villeggianti. Questo fatto ha portato un elemento di squilibrio nella vita del comune stesso: infatti i nuovi residenti, presso che tutti cattolici privi di quella particolare eredità storico-culturale che caratterizza la vita in val Pellice, a stento riescono a inserirsi attivamente nel contesto locale.

Altrettanto a stento sono considerati benvenuti i villeggianti-cittadini che occupano le case esclusivamente nel week-end o nei mesi estivi e che, per non fare che un esempio, usualmente rinunciano ai «veri» sapori di Torre Pellice, privilegiando le loro sperte cariche di surgelati e inscatolati rispetto alla *prustinenga*, alla *supa barbetta*, alla torta valdese di crema, alle *plandre*. Sapori che la val Pellice sta rilanciando soprattutto grazie all'attento impegno dei ristoratori e delle aziende agrituristiche dei vari comuni della valle stessa⁴⁵.

Del resto proprio i diversi codici alimentari possono segnare – e in questo caso segnano – una, seppur fragile, linea di demarcazione tra il villeggiante e il valligiano, cattolico o valdese che sia. Infatti l'alimentazione in val Pellice, pur non



mostrando un nesso diretto con la specificità religiosa, è ancora in parte vincolata alla cultura e alle tradizioni dell'alta valle e, come sovente accade, essa rappresenta un «significativo sistema di simboli» grazie al quale è possibile ritrovare la propria identità e, di conseguenza, rallentare il disgregante processo di perdita di autonomia culturale⁴⁶.

L'evoluzione della cucina, dei piatti e delle abitudini alimentari delle valli valdesi è stata, nel corso dei secoli, profondamente influenzata dai vari contatti con le realtà culturali del Nordeuropa: in particolare della Svizzera e dell'Inghilterra dalle quali derivano le tradizioni delle *gelées* e il consumo del tè accompagnato da biscotti di meliga, di nocciole e da torte di noci e miele.

Tuttavia, com'è tipico dei centri montani, l'alimentazione era – e in val Pellice sta tornando ad essere – scandita soprattutto dal susseguirsi delle stagioni e dei loro prodotti tipici. In primavera, ad esempio, è abbastanza comune ritrovare, nelle case, frittatine di primule e violette, minestre di erbe e orzo, trote e salmerini accompagnati dal crescione. L'estate è il tempo delle *plandre*, delle frittatine di erbe di montagna, di fiori di gaggia e di sambuco, di gnocchi impastati con il grano saraceno, del *sairas* e delle tome. Mentre l'autunno è soprattutto la stagione delle castagne, consumate in mille modi nelle zuppe e nei dolci, ma è anche il periodo delle insalate di cavolo e acciughe, dei tortini di porri e dei funghi: dagli ovoli ai porcini, dai *barbesin* da composta alle *crave*. L'inverno invece è la stagione della selvaggina e del maiale. Del maiale si utilizza tutto: la carne per i salumi, le ossa e le cotenne per insaporire le minestre, lo strutto come condimento, gli «zampetti» consumati in insalata, il sangue (insieme con il lardo, i «ciccioi»), la carne, la cotenna, i porri e diverse spezie) per fare la *mostardela*⁴⁷.

Ogni stagione porta dunque tuttora con sé i propri piatti caratteristici e, come si diceva poco sopra, da almeno due lustri si sta assistendo al recupero delle vecchie tradizioni culinarie ad opera, soprattutto, dei ristoratori e delle aziende agrituristiche della valle.

La presenza di queste ultime (ve ne sono sette nella valle), in particolare, chiarisce bene quale sia il «genere» di turismo gradito ai valligiani: un turismo che implica necessariamente il concetto di compatibilità e di attenzione per l'ambiente, inteso non soltanto come rispetto degli aspetti fisici e territoriali, ma anche come rispetto dei suoi valori culturali.

L'unico turismo che risponde a tali requisiti, secondo il 100% dei nostri intervistati, è quello religioso. Infatti, tra le iniziative invocate dalla

maggior parte dei nostri intervistati (circa l'80% del campione), in primo luogo vi è quella di rafforzare gli interventi di conservazione dei luoghi storici e di garantire la percorribilità delle strade carrozzabili e dei sentieri che permettono appunto ai turisti religiosi di recarvisi.

Al contrario, gli amministratori locali – secondo il nostro campione – sembrano comprendere soltanto parzialmente queste necessità. Giudizio, questo, che non ci sentiamo di condividere appieno. Il più delle volte, infatti, sono le stesse leggi regionali a bloccare sul nascere iniziative di un certo pregio per la valle stessa.

Ad ogni modo, nella variante al piano regolatore generale del 1991, approvata nel 1994, c'è la segnalazione di dieci percorsi di interesse storico-documentario da tutelare e valorizzare. Nel contempo però si evidenziano 49 ulteriori lotti liberi da utilizzare per l'edificazione residenziale (268.365 mq, ovvero 1.248 vani per nuove costruzioni). Il che va a coprire l'intera parte non costruita del territorio del comune, esente da condizionamenti geologici ed idrologici negativi ai fini dell'edificabilità. Le rimanenti aree libere sono suddivisibili in tre grandi gruppi: a) aree per le quali il recupero a fini urbanistici è subordinato all'esecuzione di opere di sistemazione o regimentazione idraulica; b) aree per le quali sono necessarie indagini di dettaglio prima di poter formulare un giudizio definitivo; c) aree che presentano condizionamenti negativi sotto il profilo della vulnerabilità sismica, ma per le quali ogni giudizio definitivo è legato ai risultati della ricerca scientifica in atto.

Procedendo nel cammino urbanistico intrapreso, anche gli abitanti di questo comune, non più valdesi, non più cattolici, non più valligiani, rischieranno di autopercepirsi quali cittadini di una sempre più fagocitante «città globale», espropriati della propria cultura ridotta ad oggetto di consumo turistico passivo, folkloristico, artificialmente mantenuto.

Perseguendo il sogno – mai confessato – di trasformare Torre Pellice da capoluogo delle valli valdesi a grande centro di villeggiatura montana, gli amministratori comunali potrebbero finire col privare il paese della propria specificità culturale e della propria identità. Identità che aiuta la coesione e l'autonomia di chi abita in un determinato luogo e lo percepisce come proprio. Identità che, nel caso della nostra indagine, ha fatto sì che gli intervistati abbiano tracciato, nel P.A.T., confini più ristretti rispetto a quelli reali, quasi a voler tagliare fuori quella parte di Torre Pellice che non è riconosciuta come tale.

5. Prospettive per un «turismo dolce»

In val Pellice passato e presente sono collegati da un denominatore comune: la presenza della chiesa valdese.

Da quelle dei viaggiatori inglesi e dei diplomatici prussiani del secolo scorso si sono susseguite, fino ad oggi, le visite di chi riteneva interessante confrontarsi con la storia valdese e con i modi di vita propri alla popolazione valdese, anche in rapporto alla religione.

La val Pellice, grazie all'abbondanza di acqua, alla tutela ambientale sinora perseguita, alla folta vegetazione, può a buon diritto essere considerata una meta turistica apprezzata e degna di ulteriore valorizzazione.

Tuttavia a nostro avviso sarebbe opportuno porsi il problema di come salvaguardare e rendere fruibile questo patrimonio di borgate, di boschi (su una superficie di 29.302 ettari, 8.000 sono occupati da boschi), di acque, di prati, di strade e di sentieri, di storia e di cultura.

Alla luce della nostra ricerca non possiamo che trovarci d'accordo con chi – come Longo – auspica, ad esempio a livello di standard edilizio, «deroghe per le case d'epoca» al fine di ottenere «l'abitabilità per locali che hanno altezze inferiori a quelle richieste dai moderni regolamenti» e l'inserimento delle borgate (ve ne sono 80 in alta valle, del tutto disabitate) in zone «per le quali sia previsto un aumento di cubature, finalizzato alla realizzazione dei necessari servizi sanitari»⁴⁸. Tali provvedimenti permetterebbero un recupero conservativo delle abitazioni già esistenti e in più queste abitazioni, ma anche le vecchie caserme in disuso sparse sulle antiche vie di comunicazione, verrebbero a prefigurarsi come punti di accoglienza turistica nel pieno rispetto dell'architettura tipica della valle.

Inoltre riteniamo necessaria un'opera di sensibilizzazione nei confronti del settore del turismo «naturale» (agriturismo e turismo rurale) e di quello «storico-religioso».

A questo proposito ci sembra doveroso ricordare che alcune associazioni valligiane si sono fatte portavoce della proposta di creare un Parco Naturale Regionale in alta val Pellice. Proposta che, come abbiamo visto, è ampiamente giustificata dai valori faunistici, dalle risorse idriche, dalla flora, dai valori forestali e da quelli storico-culturali della valle stessa.

L'ipotesi di un parco naturale trova ulteriore fondamento e impulso se pensiamo che l'area interessata (dalla zona delle cave di Rorà alla zona di Barma Mounastira sopra Pra del Torno, sul lato

opposto della valle) rientra tra i territori vincolati ai sensi della legge 431/85, è già stata inserita dal Ministero dei Beni Culturali e Ambientali nell'elenco dei beni di interesse pubblico e, sin dalla variante di integrazione paesistica al piano territoriale del comprensorio di Pinerolo elaborato dalla regione Piemonte negli anni Ottanta, per l'area si prevedeva la costituzione di un parco.

Attualmente l'alta val Pellice è concepita come area agricola residuale, la creazione di un parco naturale permetterebbe una pluralità di destinazioni d'uso compatibili con il contesto ambientale. Inoltre gli «enti parco», nonché i comuni e le province, anche soltanto parzialmente inclusi nei confini di un'area protetta, avrebbero priorità d'accesso a finanziamenti statali e regionali concernenti il restauro dei centri storici e degli edifici di particolare valore storico e culturale, il recupero di nuclei rurali abitati, le attività culturali relative agli interessi del parco, l'agriturismo, le attività sportive compatibili, nonché concernenti interventi volti a favorire l'uso di energie rinnovabili, l'individuazione e la sistemazione di sentieri pedonali ai fini di una corretta fruizione del territorio del parco e la realizzazione di sentieri per i disabili.

La creazione di un parco naturale risulterebbe così un'iniziativa utile per lo sviluppo della valle (valorizzando un turismo di qualità e creando posti di lavoro) e risponderebbe alle esigenze dei valligiani stessi.

I suggerimenti dei nostri intervistati (61,25% del campione) propongono infatti di incentivare lo sviluppo delle aziende agrituristiche già presenti in valle e di privilegiare il sorgere di nuove, oltre che di favorire l'impegno delle varie cooperative turistiche e di servizi⁴⁹.

Altri intervistati (l'11% circa) si sono invece soffermati sull'opportunità di curare costantemente la manutenzione dei sentieri che portano ai rifugi e ai bivacchi alpini (tutti localizzati a quote che vanno da 1.750 m a 2.630 m) e adoperarsi in una sorta di «formazione/informazione» del turista. Alcune zone montane di particolare pregio, come ad esempio l'Oasi Barant, sono infatti tuttora pressoché sconosciute⁵⁰.

Il nostro campione statistico ha poi posto in evidenza l'importanza del turismo storico-religioso. La quasi totalità degli intervistati (corrispondenti a quel 92,7% del campione che, nel tracciare la propria carta cognitiva di Torre Pellice, ha indicato il tempio valdese quale «centro» del comune stesso) ha espresso gradimento per questo genere di turismo che porta molti stranieri in valle. A parte ciò, fatta eccezione per la richiesta di



interventi di conservazione dei luoghi storici e di manutenzione delle strade e dei sentieri che ad essi conducono, non sono state avanzate significative proposte per l'attuazione di questo potenziamento.

Nonostante quanto si è scritto precedentemente, non sarebbe ad ogni modo corretto pensare agli abitanti della val Pellice come ad un gruppo sociale chiuso in se stesso e inospitale. Non gradire l'impatto nevrotico del turismo di massa – e di conseguenza operare una specie di scelta preferenziale del turista «più gradito» – significa soltanto porre un estremo baluardo di difesa nei confronti degli attacchi intrusivi di una cultura egemone e cittadina che, in quanto tale, tenderebbe ad annullare la cultura e i valori valligiani. Valori che devono e possono essere salvaguardati: anche prestando attenzione al tipo di turismo che la valle può accogliere senza con ciò riportare danni irreparabili.

A nostro avviso, a partire dal 1991 è stato compiuto – grazie all'Ufficio Spazio Giovani della Comunità Montana val Pellice e al programma «Gioventù per l'Europa» dell'Unione Europea – un grande passo in avanti nei confronti di questo genere di turismo. Infatti il programma comunitario «Gioventù per l'Europa» promuove e co-finanzia progetti che favoriscano la mobilità di giovani in età compresa tra i 15 e i 25 anni d'età. In più di un caso i ragazzi stranieri (provenienti dalla Grecia, dalla Gran Bretagna, dalla Spagna, dalla Germania, dalla Francia e dall'Irlanda) partecipanti agli scambi sono successivamente ritornati in valle con la propria famiglia.

Crediamo che molte possano essere le vie da percorrere al fine di ottenere il rilancio di un turismo specifico in val Pellice: la creazione del parco naturale di cui si è detto è sicuramente, a nostro avviso, una di queste vie. Il che consentirebbe, tra l'altro, un'opportunità economica per permettere ai residenti di rimanere legati alla propria terra.

Un ulteriore passo avanti è stato compiuto, dopo molteplici traversie, dalla Comunità Montana con la redazione di un piano progettuale di eco-sviluppo⁵¹. Piano che dà particolare risalto e importanza proprio a quegli interventi che i residenti sentono come prioritari e, tra l'altro, prevede la creazione di due eco-musei: il primo nella zona di Barma Mounastira ad Angrogna e il secondo nella zona delle cave a Rorà. Il tutto nel dovuto rispetto delle tradizioni culturali e religiose della valle.

Ciò che gli attuali – ed eventualmente i futuri – amministratori locali (e le loro rispettive opposi-

zioni) non dovrebbero perdere di vista è l'importanza, per questa terra, della propria storia, delle proprie tradizioni e delle proprie risorse naturali. Ogni attività ed ogni decisione dovrebbero essere considerate proprio nel rispetto di «quella» storia, di «quelle» tradizioni e di «quelle» risorse che, come abbiamo visto, risultano essere significative anche per i residenti che non si riconoscono nella confessione valdese.

Lo stesso atteggiamento di conservazione della natura è una tipica espressione valdese: i luoghi storici e naturali non sono luoghi sacri, in essi non ci si sente più vicini al divino, non vi ci si reca per chiedere intercessioni o per ottenere grazie. Tuttavia la natura stessa è dono di Dio e, come tale, va rispettata⁵².

Sarebbe dunque un errore espropriare questa terra del profondo legame simbolico che la lega ai suoi abitanti: il «turismo cittadino» delle seconde case è un'evidente manifestazione di tale errore.

Note

¹ D. Lowenthal, M.J. Bowden (eds.), *Geographies of the Mind*, New York, Oxford University Press, 1976.

² J.R. Gold, *An Introduction to Behavioural Geography*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

³ Yi-fu Tuan, *Topophilia: a Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1974.

⁴ A. Fremont, *La région espace vécu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976.

⁵ D. Santus, «Beni culturali e 'spirituali': i Sacri Monti delle Alpi Occidentali», in C. Caldo e V. Guarrasi (a cura di), *Beni culturali e geografia*, Bologna, Patron, 1994, pp. 171-181.

⁶ Angrogna (38,69 kmq), Bibiana (18,64 kmq), Bobbio Pellice (93,88 kmq), Bricherasio (22,64 kmq), Luserna S. Giovanni (17,73 kmq), Lusernetta (7,20 kmq), Rorà (12,26 kmq), Torre Pellice (21,22 kmq), Villar Pellice (60,76 kmq).

⁷ La popolazione valdese rappresenta infatti a tutt'oggi, secondo il registro sinodale del 1994, il 56 % del totale della popolazione residente in val Pellice; il 39% dei residenti a Torre Pellice, il 73 % di quelli residenti ad Angrogna, il 95% di quelli residenti a Bobbio Pellice, il 98% di quelli residenti a Rorà e l'82% dei residenti a Villar Pellice.

⁸ Si rileggano a tale proposito S. Bagnara, R. Misiti, *Psicologia ambientale*, Bologna, Il Mulino, 1978; E. Bianchi, F. Perussia (a cura di), *Immagine soggettiva e ambiente*, Milano, Unicopli, 1987; C. Brusa, «I campi d'indagine della geografia della percezione», *Rivista Geografica Italiana*, 87 (1980), pp. 49-60; R.M. Downs, «Geographic Space Perception: past approaches and future prospects», *Progress in Geography*, 2 (1970), pp. 65-108.

⁹ G. Toum, *I Valdesi: la singolare vicenda di un popolo-chiesa*, Torino, Claudiana, 1977.

¹⁰ J. Gonnet, A. Molnar, *Les Vaudois au moyen age*, Torino, Claudiana, 1974.

¹¹ E.G. Leonard, *Histoire Générale du Protestantisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964.

¹² Più volte incendiato e distrutto, il tempio di Angrogna viene definitivamente riedificato nel 1708. Per un approfondimento si veda G. Lusso, *Le valli cuneesi e valdesi*, Milano, Fabbri, 1982.

- ¹³ M. Viora, *Storia delle leggi sui valdesi di Vittorio Amedeo I*, Bologna, Zanichelli, 1930.
- ¹⁴ A. Molnar, A. Armandouc, V. Vinay, *Storia dei Valdesi*, Torino, Claudiana, 1974-1980, 3 voll.
- ¹⁵ G. Spini, *Il Glorioso rimpatrio dei Valdesi*, Torino, Claudiana, 1988.
- ¹⁶ D. Jahier, «Le Valli Valdesi durante la Rivoluzione, la Repubblica e l'Impero Francese (1789-1814)», *Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise*, 52, 1928.
- ¹⁷ K. Heussi, G. Miegge, *Sommario di storia del cristianesimo*, Torino, Claudiana 1969³.
- ¹⁸ V. Vlinay, *Storia dei Valdesi*, Torino, Claudiana, 1980.
- ¹⁹ J.R. Peyran, *Discours prononcé au Perret Vallée de S. Martin au sujet de l'érection de l'arbre de la liberté par le citoyen ministre J.R. Peyran*, Turin, Toscanelli, 1798; Id., «Lettres sur Bossuet» in C.U. Bracebridge (ed.), *Authentic details of the Waldenses*, London, Hatchard & son, 1827.
- Gli scritti autografi e inediti di Peyran sono stati donati, nel 1899, dalla famiglia dell'autore all'archivio della Società di Studi Valdesi di Torre Pellice dove sono tuttora conservati.
- ²⁰ T. Sims, *An Historical Defence of the Waldenses or Vaudois*, London, C. & J. Rivington, 1826.
- ²¹ T. Sism, *A Model of Non-Secular Episcopacy, including reasons for the Establishment of ninety-four Bishopricks in England and Wales*, London, Hatchard, 1832.
- ²² W.S. Gilly, *Apology for the Waldenses*, London, Rivington, 1827; Id., *Waldensian Researches*, London, Rivington, 1831.
- ²³ W.S. Gilly, *Narrative of an Excursion in the Mountains of Piedmont and Researches*, London, Rivington, 1824.
- ²⁴ W. Beattie, *The Waldenses or Protestant Valleys of Piedmont and Dauphiny*, London, Virtue, 1836; C.H. Bracebridge, *Authentic details of the Waldenses*, London, Hatchard & Son, 1827; E. Henderson, *The Vaudois, comprising observations made during a tour to the valleys of Piedmont in the summer of 1844*, London, Snow, 1858²; J. Jackson, *Remarks of the Vaudois of Piedmont during an excursion in the summer of 1825*, London, Cadell, 1826; B. Noel, *Notes of a tour in the Valleys of Piedmont*, London, James Nisbet & Co., 1855; J.D. Smith, *A voice from the Alps or the Vaudois Valleys with Scenes by the way*, Dublin, Robertson and Mc. Glashan, 1854; J.N. Worsfold, *The Vaudois of Piedmont. Visit to their Valleys*, London, John Shaw and Co., 1885; J. Wylie, *Wandering and Musing in the Valleys of the Waldenses*, London, James Nisbet and Co., 1858.
- ²⁵ J.P. Meille, *General Beckwith, his life and labours among the Waldenses of Piedmont*, London, Nelson and Sons, 1873.
- ²⁶ A. Comba, *Gilly e Beckwith fra i Valdesi dell'Ottocento*, Torre Pellice, S.S.V., Quaderno del XVII febbraio, 1990.
- ²⁷ L. Micol, *Le scuole valdesi ieri e oggi*, Torre Pellice, Claudiana, 1965; E. Peyrot, *Gli istituti di istruzione nelle Valli Valdesi*, Torre Pellice, Claudiana, 1973.
- ²⁸ Come tutte le altre valli del sistema alpino piemontese, anche le valli valdesi hanno seguito, nella seconda metà dell'Ottocento, le vicende demografiche che hanno interessato la montagna. I dati del primo censimento nazionale (1861) registravano una popolazione totale residente, nei comuni della val Pellice, di 11.712 abitanti (4.245 a La Tour). Dato che rimane pressoché invariato fino al 1921: è a partire da questo momento che si verifica la tendenza costante ad una – seppur limitata – diminuzione (nel 1971 i residenti in valle erano 7.927 e 4.732 a Torre Pellice; nel 1991 erano 7.401 in valle e 4.601 a Torre Pellice).
- ²⁹ A. Armand-Hugon, *Torre Pellice*, Torre Pellice, Società di Studi Valdesi, 1980.
- ³⁰ V. Vecchie, «Acque», in AA.VV., *Guida della Val Pellice: ambienti, risorse, tradizioni, itinerari*, Torino, Kosmos, 1994, pp. 52-55.
- ³¹ G. Dematteis, G. Di Meglio, G. Lusso, «La distribuzione territoriale dell'industria nell'Italia nord-occidentale 1887-1927», *Storia Urbana*, n. 8, (1979), pp. 117-156.
- ³² L. Tibaldi, «Elementi di storia del sindacato pinerolese», *La beidana*, Torre Pellice, n. 15 (1991), 17 (1992), 18 (1993).
- ³³ C. Fava, C. Nigra, *I materiali dell'architettura piemontese: la pietra di Luserna e la pietra di Malanaggio*, Politecnico di Torino, 1992, tesi di laurea; C. Scarpono, *La mano e il ricordo*, Torino, Claudiana, 1985.
- ³⁴ Bobbio Pellice: 8 alpeggi con un'area di 6001 ettari; Villar Pellice: 5 alpeggi con un'area di 2113 ettari; Torre Pellice: 1 alpeggio con un'area di 210 ettari; Angrogna: 5 alpeggi con un'area di 903 ettari e Rorà: 1 alpeggio con un'area di 640 ettari (Comunità Montana Val Pellice, 1985).
- ³⁵ Comunità Montana Val Pellice, *Piano di recupero degli alpeggi comunali*, Torre Pellice, 1985.
- ³⁶ R. Sappè, «La situazione linguistica», in C. Tron, M. Lecchi, G.V. Avondo, E. Lantelme, R. Sappè, *Civiltà Alpina e Presenza Protestante nelle Valli Pinerolesi*, Ivrea, Quaderni di cultura alpina, Priuli e Verlucca, 1991, pp. 171-184.
- ³⁷ Nata come casa per giovani infermiere valdesi, dette diaconesse, che intendevano dedicare la loro vita e la loro professione al servizio del prossimo. La casa lentamente è andata trasformandosi in casa di accoglienza per persone anziane autosufficienti.
- ³⁸ F. Lautman, «Du désert au musée: l'identité protestante», in M. Crepu e R. Figuiet, *Hauts Lieux*, Parigi, Autrement, 1990, pp. 88-96.
- ³⁹ M. Lutero, «Della libertà del cristiano», in M. Lutero, *Scritti politici*, Torino, Utet, 1959², pp. 351-392 (manosc. del 1520).
- ⁴⁰ G. Girardet, *Protestanti perché*, Torino, Claudiana, 1983.
- ⁴¹ Per un approfondimento sulle tecniche proprie della geografia della percezione si vedano, anche se datati, gli studi di R.M. Downs, D. Stea, *Image and Environment. Cognitive mapping and Spatial Behaviour*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1973; di W.H. Ittelson, *Environment and cognition*, London, Seminar Press, 1973 e di T.F. Saarinen, *The draft hazard on the Great Plains*, Chicago, University of Chicago Press, 1966.
- ⁴² La distanza standard è stata da noi misurata calcolando la radice quadrata della media aritmetica dei quadrati delle distanze che intercorrono tra i singoli punti e il baricentro: $d_s = \sqrt{[\sum l_c^2 / n]^{0.5}}$ dove per l_c abbiamo inteso la distanza del punto i -esimo dal baricentro. A questo proposito si veda D. Unwin, *Analisi spaziale. Un'introduzione geocartografica*, Milano, Franco Angeli, 1986².
- ⁴³ La costruzione del tempio centrale, il cosiddetto *Temple Neuf*, fu possibile grazie alla munificenza del generale Beckwith. Per merito del quale fu anche possibile l'edificazione, o la ricostruzione, dei templi di Rorà, Rodoretto, Prarostino e Torino. Sembra, peraltro, che il generale facesse redigere i progetti in Inghilterra da architetti di fiducia come Ignatius Bonomi di Durham (di origine italiana), con il quale era venuto in contatto tramite il rev. W.S. Gilly (Bounous, Lecchi, 1988).
- ⁴⁴ P. Gould, R. White, *Mental Maps*, London, Penguin Books, 1974.
- ⁴⁵ Le informazioni gastronomiche riportate ci sono state fornite dallo *chef patron* Walter Eynard, dell'hotel-ristorante Flipot di Torre Pellice, che ringraziamo per la collaborazione.
- Prustinenga*: preparazione tradizionale composta da frattaglie di capretto stufate con vino rosso e spezie.
- Supa barbetta*: piatto tipico per il 17 febbraio (festa nazionale valdese). Si prepara in una *basina*, casseruola di rame, coprendo il fondo con una foglia di cavolo e sovrappoendo a strati successivi pane raffermo o grissini, toma fresca, burro e spezie. Il tutto deve poi essere ricoperto con brodo di ossa di maiale e gallina e fatto cuocere sulle braci del camino, senza mai rimestare.
- Plandre*: foglie di borragine fritte.



¹⁶ Interessante al riguardo sono le ricerche di F.J. SIMOONS, *Non mangerai di questa carne*, Milano, Eléuthera, 1991 (trad. it. di *Eat Not This Flesh*, 1991); C. Caldo, *La città globale*, Palermo, Palumbo, 1984; Id., «L'alimentazione come modello geoculturale. Il rapporto Stati Uniti-Italia e il caso piemontese», *Rivista Geografica Italiana*, 97 (1990), n. 3, pp. 323-354; di M. Douglas, *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*, Bologna, Il Mulino, 1985; di C. Palagiano, *Geografia della alimentazione*, Roma, Il Bagatto, 1983.

¹⁷ *Mostardela*: insaccato simile al sanguinaccio, ma tipico dell'arco alpino.

¹⁸ A. Longo, «Per un turismo dolce», in AA.VV., *Guida della Val Pellice: ambienti, risorse, tradizioni, itinerari*, Torino, Kosmos, 1994, pp. 147-151.

¹⁹ In particolare è stato fatto riferimento alla *Tarta Volante* e alla *Mount Servin*. La *Tarta Volante* si occupa di temi ambientali e fornisce gli educatori per il «Laboratorio didattico sull'ambiente» di Pracatinat, in val Chisone. Mentre la *Cooperativa Mount Servin* di Angrogna propone soggiorni didattici riservati alle scuole e gestisce il rifugio del *Col 'd la Vacira* (1.490 m).

²⁰ Si tratta di un'oasi di protezione faunistica (il punto più alto tocca i 2.323 m) nel territorio di Bobbio Pellice, sulla cresta che divide la conca del Pra dal vallone della Comba dei Carbonieri: è ampia 3.850 ettari, pari al 41% del territorio comunale di Bobbio Pellice e al 13% della superficie dell'intera valle.

²¹ Il piano, prima di ottenere l'approvazione, è stato osteggiato in varie sedute del Consiglio Comunale di Torre Pellice dai

rappresentanti dell'opposizione (federalisti, ex Lega Nord) i quali contestavano il fatto che il piano prevedesse «in misura preponderante progetti per la cultura» (*Val Pelis*, ann 3s, n. 6, novembre-dzèmbër, 1994, p. 7).

²² Relativamente a tale affermazione, probabilmente, Robin Doughty si troverebbe in disaccordo. Egli infatti, in un contributo del 1981, sostiene che proprio il cristianesimo riformato starebbe alla base di un atteggiamento antiecologista nei confronti della natura (R.W. Doughty, «Environmental theology: trends and prospects in Christian thought», *Progress in Human Geography*, (1981), n. 2, pp. 234-248). Tuttavia lo studio in questione si fonda su un'interpretazione unilaterale della teologia riformata moderna (e interpretazione confusa: Kierkegaard e Bultmann vi appaiono come contemporanei), esasperando di essa gli aspetti di intrinseca connessione tra umano e divino e non riconoscendo in essa il sottinteso apprezzamento per diversi aspetti della realtà creata: in altri termini la natura. Neanche Lutero, nei *Discorsi a tavola*, sarebbe stato d'accordo.

Su questo argomento si leggano anche L. White, «The Historical roots of our ecologic crisis», *Science*, 155, 1967, pp. 1203-1207; R. Dubos, *A theology of the earth*, Washington, Smithsonian Institution, 1969; Id., *A God within*, New York, Scribner, 1972; J.B. Cobb, *Is it too late? A theology of ecology*, Beverly Hills, Bruce, 1972; J. Passmore, *Man's responsibility for nature*, London, Duckworth, 1974; E.C. Hargrove (ed.), *Religion and environmental ethics*, Athens, Georgia, University of Georgia Press, 1986; L. Kong, «Geography and religion: trends and prospects», *Progress in Human Geography*, 14 (1990), pp. 354-371.

La geografia dello sport ed il calcio in Italia

Edgar Morin sostiene che con l'industrializzazione lo sport diventa fenomeno di massa e si presenta come prodotto dell'industria culturale. Si crea così il tempo libero che è stato oggetto della geografia nella sua accezione turistica, della quale è stato considerato in misura marginale l'aspetto sportivo¹.

Nostro obiettivo è l'analisi del fenomeno sport nel suo aspetto più eclatante: il gioco del calcio. È opportuno soffermarci sul termine «gioco». Questo ha una funzione molto importante nella vita dell'uomo, esso, infatti, ha una funzione sociale. Il gioco si basa sull'uso di determinate immagini, su una certa trasfigurazione della realtà, la ritualizzazione della lotta per il possesso di un qualcosa. Huizinga diede una buona definizione di gioco: il gioco è un'azione od un'occupazione volontaria compiuta entro certi limiti definiti di tempo e di spazio secondo una regola volontariamente assunta e che tuttavia impegna in materia assoluta che ha un fine in sé stessa².

Il termine «sport» fino alla fine del XIX secolo significava prevalentemente caccia e sport equestri. In realtà, il termine non è di derivazione inglese come si potrebbe supporre ma derivato dal francese normanno che a sua volta deriva dal latino *deportare* od *exportare* da cui l'italiano *diportarsi*³. Gli illuministi vedevano nell'esercizio fisico il completamento indispensabile alla formazione «civica» dell'individuo⁴. Lo sport è incentrato sull'individuo sottoposto alla spinta psicologica di superare un record, solo elementi selezionati possono parteciparvi e la sua pratica comporta uno stress psichico. Ma importante, ancora, è l'aspetto ludico legato alle prime fasi di vita del-

l'uomo ma che prevede il rispetto di alcune regole. Secondo l'autore tedesco Bero Rigauer, lo sport moderno si fonda su: disciplina, autorità, competizione, risultato, obiettivi razionali, aggregazione e burocrazia⁵.

Lo sport è una metafora della vita che può essere trasferita sul palcoscenico. Il coreografo Moses Pendleton è riuscito con i suoi danzatori Moxmix ad illustrare il valore simbolico dello sport nazionale statunitense: il baseball. I giocatori si muovono in circolo ed il punto di partenza coincide con quello di arrivo, proprio come la circolarità della vita e la forma della palla che muove il gioco. Come il gioco del calcio tutto è incentrato su una forma sferica in cui taluni hanno voluto vedere il simbolo del disco solare.

Se inquadrato da un punto di vista strettamente economico esso è un settore dell'economia, ma se analizzato attraverso i suoi aspetti sociologici e psicologici il calcio, e più in generale lo sport, è qualcosa di molto complesso.

Lo sport è una sentinella per capire gli orientamenti di una società: infatti, lo sport è veicolo di ideologie. Vi sono fini educativi nello sport. Suo scopo è aumentare il concetto di sé attraverso il superamento di un ostacolo contribuendo alla formazione della persona umana in uno schieramento «con» o «contro» qualcosa o qualcuno. De Coubertin sosteneva nel 1921 che per avere la pace sociale sarebbe stato necessario un club calcistico in ogni villaggio⁶.

Lo stato sovietico adottò tutti gli sport presenti ai giochi olimpici del 1896 per creare una tradizione accettabile in ambito sportivo. Lo sport venne promosso in tutte le repubbliche dell'ex Unione Sovietica e negli stati vassalli dell'impero.





Fig. 1 - Distribuzione del numero di calciatori del campionato 1993-94 (serie A), in base alla regione di nascita.

In queste ultime rimosse i maggiori successi grazie alla creazione di un ottimo establishment sportivo. Già durante la repubblica di Weimar i tedeschi avevano avuto un'università dello sport a Berlino per la promozione della partecipazione di massa. Durante il nazismo lo sport ed, in modo particolare la convocazione olimpica, voleva essere una grande festa pubblica destinata a trasmettere piacere ed ispirare ottimismo, fede e l'idea della necessità del duro lavoro.

Dopo il 1945 gli atleti della R.D.T. ebbero il ruolo di truppe non belliche a garanzia dell'integrità territoriale e dell'individualizzazione politica di quella nazione⁷. Secondo P. Matvejevic⁷, scrittore e studioso di letteratura slava, il nazionalismo, che vede protagonista la ex Jugoslavia, ha avuto terreno fertile negli stadi. Durante le partite vi erano più poliziotti che durante una visita di Tito⁸. E la passione per il calcio è così forte da condurre nel luglio 1995 un ragazzo di 17 anni di Sarajevo a giocare mentre piovono bombe sulla sua città.

La partecipazione alle attività sportive è spesso però di carattere passivo, seduti in poltrona davanti alla televisione seguendo le trasmissioni televisive o leggendo le pagine sportive dei giornali. Una delle ragioni è la mancanza di strutture: spesso il calcio è giocato a livello amatoriale su prati o spiazzati di terra battuta talvolta in mezzo ad una strada. Del resto molte scuole non sono dotate di palestre attrezzate e spesso sono agibili con difficoltà. Lo sport praticato fa fatica ad affermarsi in Italia, perché probabilmente è ancora presente la dicotomia mente-corpo legata alla cultura contadina. Ma se anche non coinvolti in prima persona molti vivono il calcio come un processo di identificazione: «Il tifo certamente indica un legame, un'identificazione psicologica o sociale con una squadra che diventa la squadra del cuore, quasi ragione di vita»⁹. Infatti, l'espressione più eclatante della passione sportiva e dell'attaccamento di uno sportivo alla propria squadra è il tifo che può essere individuato a varia scala. Alcuni sostengono la sua manifestazione come valvola di sfogo delle repressioni quotidiane in campo lavorativo e sociale¹⁰.

È ormai assodato che i giochi con la palla sono praticati dall'antichità e da molti popoli; in Italia il calcio fiorentino raggiunse il suo acme nel Cinquecento ma le regole ufficiali del calcio moderno nascono con lo sviluppo delle società industriali, a cominciare dall'Inghilterra. Nel 1899 in Italia si gettano le basi per la Federazione Italiana di Football e nel primo decennio del XX secolo viene redatto lo Statuto della Federazione Italiana Gioco Calcio.

Nello stesso periodo si va affermando l'associazionismo sportivo che seguirà due rotte opposte: da un lato il movimento cattolico che nel 1906 si costituisce in federazione delle Associazioni sportive cattoliche italiane (FASCI) che sarà il preludio del C.O.N.I. fondato nel 1927 da cui scaturirà il C.S.I. (Centro Sportivo Italiano) ed un secondo canale di matrice comunista rappresentato dalla U.I.S.P. (Unione Italiana sport popolare) fondata nel 1948¹¹.

Il calcio assunse un particolare significato nel Ventennio. Alcuni ne evidenziarono la funzione politico-sociale, di coesione delle masse, come culto della forma fisica ottenibile con la pratica delle discipline sportive. Del resto Mussolini esaltava lo sport come elemento di orgoglio nazionale di fronte al mondo. Lo sport era ritenuto, invece, dai marxisti nemico della lotta di classe, affratellatore e livellatore di gente proveniente dai più diversi ceti, guidata da una passione comune e tesa verso la stessa meta. Era un ottimo diversivo per la gioventù che, in caso contrario poteva essere convogliata verso l'attività politica¹².

L'interesse per lo sport è stato al centro di varie discipline come la sociologia e la psicologia ma ha sempre trovato spazio limitato nella geografia. Gli psicologi hanno sottolineato il superamento di un ostacolo come potenziante il concetto di sé, il ruolo catartico dello sport nei confronti delle contraddizioni e dei conflitti psicosociali e la sua funzione di coesione¹³.

Sono soprattutto i geografi inglesi ed americani i sostenitori della geografia dello sport classificata nella categoria geografia del tempo libero. Per reperire materiale utile, infatti, siamo ricorsi ai contributi degli studiosi anglosassoni e per quanto riguarda l'Italia agli apporti di sociologi, giornalisti sportivi, operatori del settore. Abbiamo condotto il nostro viaggio attraverso le pubblicazioni inerenti al calcio giocando «in casa» e «fuori casa», ovvero sfogliando materiale di matrice italiana e non. Il materiale reperibile che tratti l'angolazione geografica è pressoché inesistente. L'unica eccezione è costituita dall'articolo di E. Paratore «Pour une Géographie du sport: aspects géographiques du football en Italie» presentato al XXIII Congresso Geografico Internazionale tenutosi a Mosca nel 1976. È da notare la collocazione dell'articolo all'interno della sezione di Geografia Economica Generale, quasi a sottolineare una mancanza di identità. L'autore evidenziava che se uno sport diventa l'attrazione per la maggioranza dei cittadini (sport nazionale) occorre tener conto dei suoi risvolti sociologici, psicologici, umani. Secondo l'autore la geografia dovrebbe analizzare



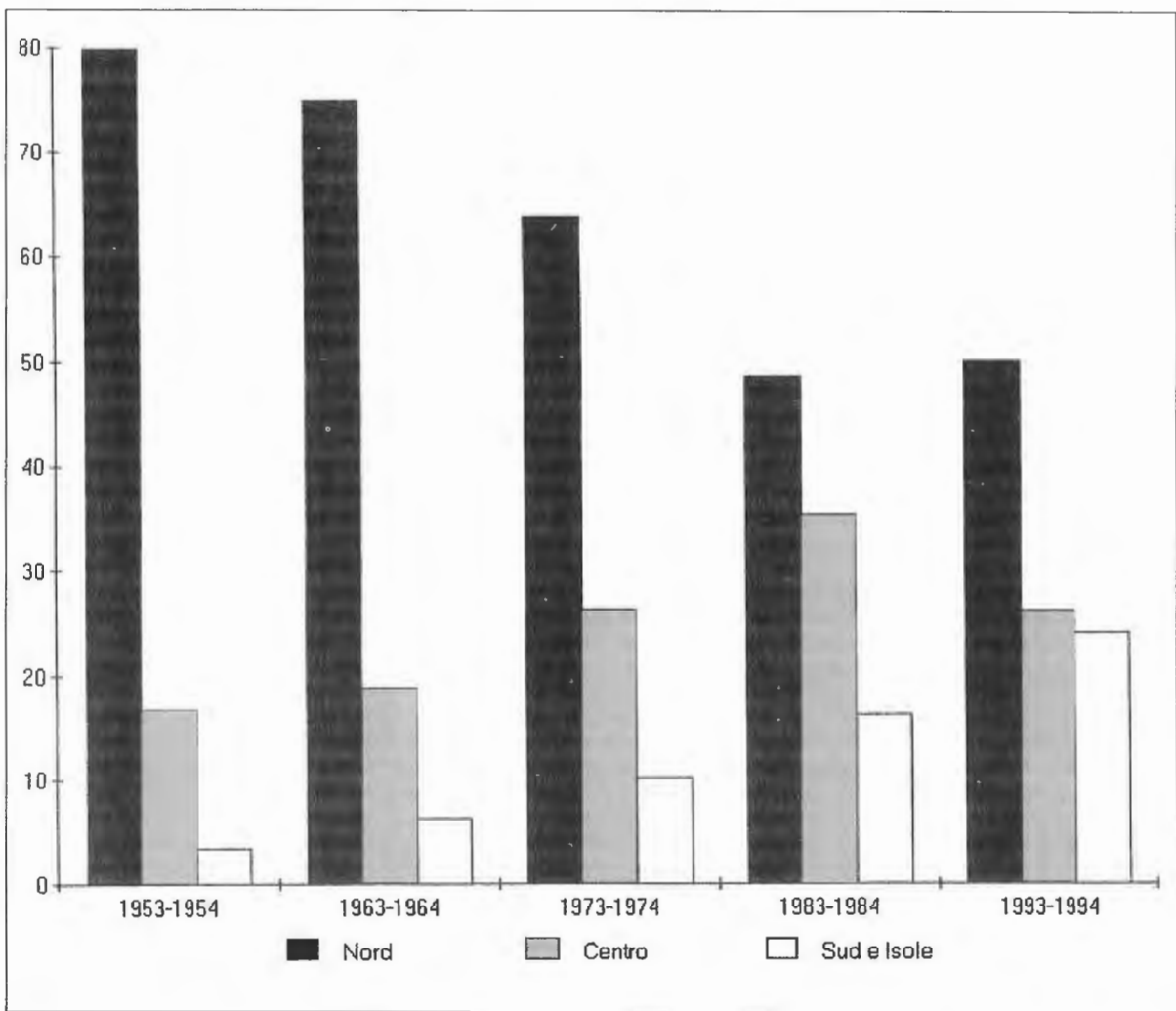


Fig. 2 - Percentuale di giocatori professionisti secondo il luogo di nascita nelle tre grandi ripartizioni d'Italia, in annate diverse a confronto.

le regioni di origine dei diversi atleti e le strutture ivi presenti; un secondo aspetto potrebbe riguardare i problemi dell'ambiente centro di attrazione di uno sport nazionale¹⁴.

In Gran Bretagna primeggia la figura di Bale di cui possiamo citare uno dei primi lavori pubblicato nel 1978 sulla diffusione geografica e la scelta del calcio professionistico in Inghilterra. Gli sport ricreativi e gli sport con partecipazione di pubblico hanno grande importanza nella vita moderna ma, soprattutto, il calcio raccoglie un numero di aderenti pari ad oltre il 90 per cento della popolazione inglese. Gli stadi creano sfere di influenza che vengono definite «fan regions». Coloro che vivono all'interno della «fan region» possono trar-

re vantaggio dalla facilità di accesso al nodo di detta area. Un secondo aspetto dell'interazione spaziale è il movimento necessario per i club sportivi per la partecipazione alle varie manifestazioni. Bale evidenziava ancora una differenziazione regionale per quanto riguarda i vari sport. La Scozia, per esempio, è dominata dal football mentre il Galles è la sola regione con due sport nazionali: il football e il rugby¹⁵.

J.R. Bale ha proposto una struttura concettuale per lo studio geografico dello sport, analizzando il concetto di luogo all'interno della geografia dello sport sostenendo, l'importanza della dimensione in cui lo sport ha un connotato affettivo con il luogo in cui è praticato o seguito. Lo sport è uno

degli stimoli maggiori per presentare immagini di «topophilia» a scala locale, regionale e nazionale. Vi sono due differenti forme di sport legate alla topophilia: la prima è rappresentata dallo spazio-legame ovvero l'attaccamento al luogo e la seconda è costituita dalla funzione di luogo-lancio degli sport. Gli eventi sportivi siano essi manifestazioni fra scuole, città, regioni o nazioni producono uno spirito di comunanza¹⁶.

Le regioni di origine dei calciatori professionisti in Gran Bretagna sono mutate dopo la seconda guerra mondiale. Nel 1983 Bale presentava un modello di interpretazione ed alcune ipotesi che possono contribuire ad un'esplorazione di questi modelli. Giunse alla conclusione che la gran parte dei calciatori era originaria del nord della Gran Bretagna ma si verificava una variazione di tendenza alla fine degli anni settanta. Una possibile spiegazione è data dal fatto che la convergenza economica regionale e l'emergenza del problema urbano più che di quello regionale, hanno favorito una diversa distribuzione delle aree di origine¹⁷.

Una situazione in parte simile può essere riferita all'Italia confrontando due campionati: il campionato 1953-1954 e quello 1993-1994. Nel primo caso il 79,87% dei giocatori militanti in serie A era originario del Nord in contrapposizione ad un 3,4% del Sud ed Isole. Ma quaranta anni dopo le percentuali sono molto cambiate: il 50% è originario del Nord ed il 23,89% del Sud e delle Isole. Nella fig. 1 il fenomeno viene illustrato graficamente in riferimento al campionato di calcio 1993/1994. Vedremo meglio in seguito le ragioni della variazione¹⁸.

| Campionato | Nord | Centro | Sud ed Isole |
|------------|---------|---------|--------------|
| 1953-1954 | 79,87 % | 16,71 % | 3,40 % |
| 1963-1964 | 74,92 % | 18,80 % | 6,26 % |
| 1973-1974 | 63,75 % | 26,17 % | 10,06 % |
| 1983-1984 | 48,48 % | 35,22 % | 16,28 % |
| 1993-1994 | 50,00 % | 26,10 % | 23,89 % |

Non va dimenticato che la squadra di calcio rappresenta un simbolo per la città a cui appartiene e la vittoria di una partita è la vittoria di una città, di una comunità. Agli albori dell'era del calcio si notò un parallelismo fra la vittoria di una squadra e la vittoria dell'industria locale che comportava addirittura il significato di un aumento di efficienza industriale. Il benessere sperimentato dagli operai del luogo, che rappresentano la massa dei tifosi, si traduce in un miglior ritmo lavorativo ed in una economia locale più «esuberante». Spesso i tifosi delle squadre di calcio tendono

ad unirsi attorno a club. Il club rappresenta ciò che è la bocciofila o la banda musicale: un gruppo di coesione, la fase associativa più vivace di un piccolo centro o di una piccola comunità¹⁹.

Il problema dell'impatto delle attrezzature sportive – e delle attività connesse – sul paesaggio urbano è stato esaminato da Bale agli inizi degli anni novanta. I luoghi del calcio sono spesso marginali non solo nella topografia della città, ma talvolta sono ai margini del sistema culturale tanto che alcuni frequentatori sono considerati soggetti devianti²⁰. Lo stadio, come già affermato in precedenza da D. Morris è per i tifosi un luogo sacrale, dove si moltiplicano le contraddizioni spaziali e culturali²¹. Per i tifosi esso è un simbolo da conservare carico di significati positivi, per i non tifosi rappresenta uno stereotipo composto da folla, congestione del traffico, teppismo.

Furono T.G. Jordan e L. Rowntree ad analizzare lo sport come aspetto della cultura²². Sottolinearono come gran parte del tempo libero anche negli Stati Uniti venisse dedicato allo sport. J. Rooney, invece, occupandosi di uno sport centrale nel panorama americano, aveva trovato evidenti differenze regionali nella pratica sportiva che portava a localizzare i giocatori di football in maggioranza in alcuni stati come California, Nevada, Oklahoma, Missouri ed Alabama²³.

Il «soccer» vide il suo esordio in una prima versione nella scuola secondaria di Boston attorno alla metà del secolo scorso e portò alla formazione di vari club. Venne adottato dalle università di Harvard e della East Coast. In particolare, si diffuse nel New England, nel Middle Atlantic ed in alcune città dell'ovest incluse S. Louis, San Francisco e Los Angeles. Dopo la seconda guerra mondiale il gioco prese piede e si diffuse nei centri del Midwest industriale, negli stati dell'Ohio, Illinois ed Indiana. L'arrivo di immigrati europei, africani e latino-americani nel periodo 1970-1980 provocò una diffusione del calcio. I club si moltiplicarono in molti sobborghi di centri che allora si stavano sviluppando. Le scuole secondarie superiori sono state molto importanti nella diffusione del soccer, in particolare le scuole cattoliche e le private sono state centrali nell'espansione urbana del gioco. La combinazione basso costo dei campi e largo numero degli immigrati della prima e seconda generazione dai centri tradizionali del soccer ha giocato un ruolo principale nella creazione di importanti programmi a livello scolastico-parrocchiale in Miami, San Francisco, New York City, St. Louis e Milwaukee. Per esempio, più dei due terzi della popolazione «etnica» di Miami è di origine cubana, mentre le grandi comunità italiane in New



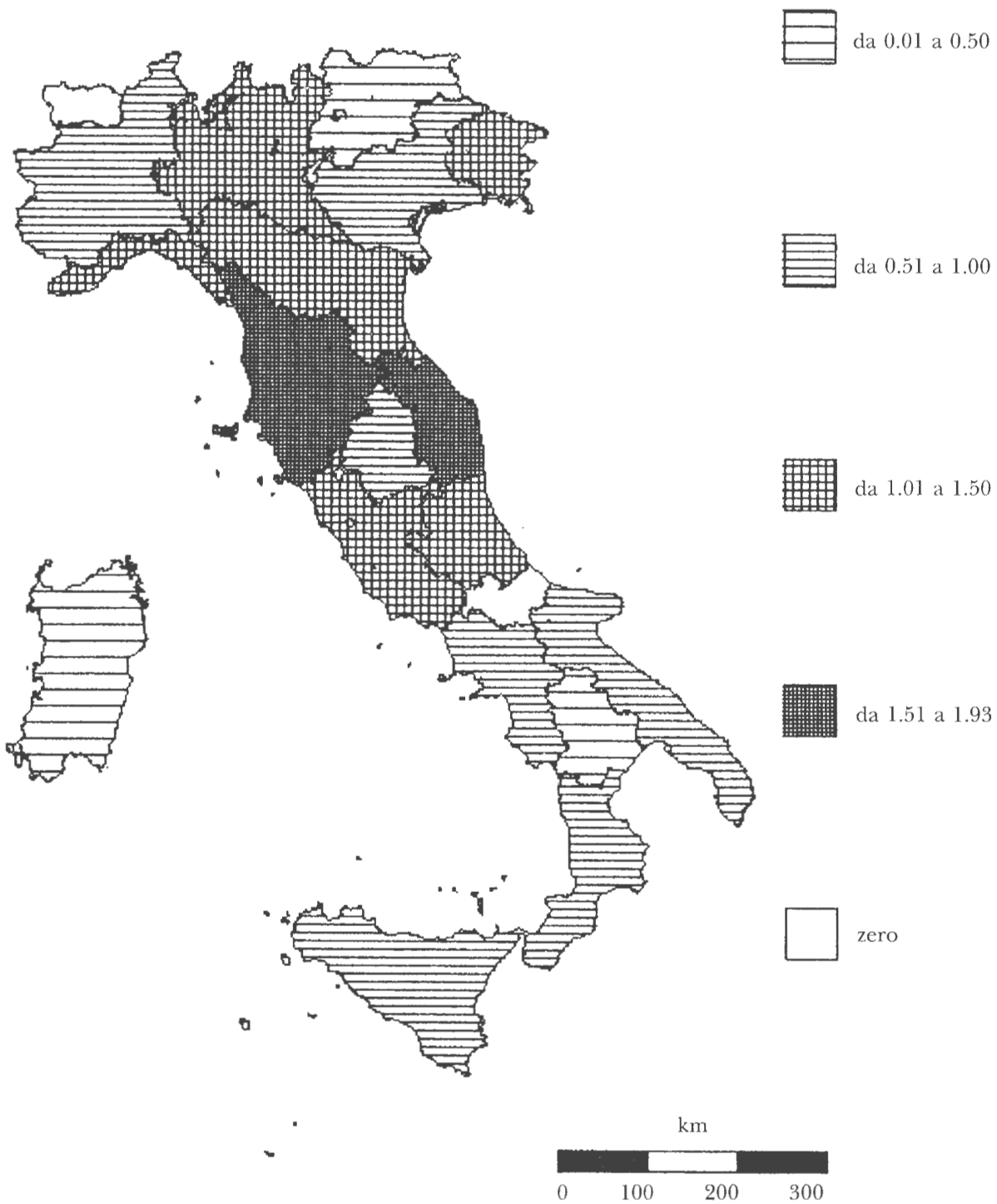


Fig. 3 - Densità di calciatori professionisti (serie A e B) del campionato 1993-94, in base alla loro regione di nascita e all'indice per capite (rapporto calciatori-abitanti).

| Regioni | Numero | Indice | Regioni | Numero | Indice |
|-----------|--------|--------|------------|--------|--------|
| Piemonte | 30 | 0,58 | Marche | 25 | 1,61 |
| V. d. A. | - | - | Lazio | 83 | 1,22 |
| Lombardia | 146 | 1,28 | Abruzzo | 15 | 1,06 |
| T. -A. A. | 3 | 0,24 | Molise | - | - |
| Veneto | 54 | 0,94 | Campania | 55 | 0,66 |
| F. -V. G. | 19 | 1,35 | Puglia | 50 | 0,87 |
| Liguria | 26 | 1,43 | Basilicata | 2 | 0,23 |
| Emilia R. | 68 | 1,50 | Calabria | 19 | 0,64 |
| Toscana | 72 | 1,93 | Sicilia | 41 | 0,68 |
| Umbria | 7 | 0,82 | Sardegna | 8 | 0,33 |

Rapporto tra numero di calciatori di serie A e B (campionato 1993-94) secondo la regione di nascita e gli abitanti dai 5 ai 39 anni della stessa regione (indice per capita, cfr, nota 34).

York e San Francisco e tedesche di Milwaukee e St. Louis hanno sostenuto la promozione del gioco in quelle città.

Il soccer divenne uno sport per professionisti nel 1933 con la creazione della Lega Americana di calcio (American Soccer League - A.S.L.) e la sua localizzazione non si limitò alla megalopoli nel periodo 1930-1940²⁴.

Nel 1968 il ruolo della A.S.L. viene meno per l'affermarsi delle National Professional Soccer League (N.A.S.L.) che ebbe il suo apice con la figura di Pelé e fu potenziata sino ad arrivare nel 1978 a 24 squadre, ma nel 1985 la Lega scomparve. Il gioco oggi è molto diffuso nelle scuole medie superiori (high school), specialmente nel Nord-Est. La sola città di New York conta 435 scuole con squadre con circa 1.500 giocatori corrispondenti a più del 40% del totale nazionale. Le restanti sono in particolare localizzate a S. Louis ed in California. J. F. Rooney e R. Pillsbury hanno creato un atlante degli sport americani che partendo dal baseball arriva sino al wrestling, l'attività sportiva che ricorda la lotta greco-romana. È al momento sicuramente l'opera più completa che attraverso una serie di carte illustra la distribuzione geografica degli aderenti ai vari tipi di sport analizzati. Nel caso del soccer l'indagine è svolta diacronicamente in un confronto cartografico tra la localizzazione del soccer nel 1960 e nel 1990. Nel 1960 la diffusione si concentrava sulla East Cost, in alcuni stati dei Grandi Laghi ed in California. Trenta anni più tardi anche lo stato di Washington, l'Oregon ed il Texas sono coinvolti oltre ai già citati St. Louis e California²⁵.

Nei mesi di giugno e luglio 1994 si sono svolti negli U.S.A. i campionati mondiali di calcio. La grande partecipazione di pubblico ha dimostrato

il coinvolgimento delle famiglie americane in uno sport che conta 16.000.000 di aderenti²⁶.

J. Lever, sociologa americana, si è interessata al calcio brasiliano a partire dai Mondiali del 1982, ponendosi l'interrogativo su che cosa genera una passione come quella che accompagna il calcio. In Soccer Madness l'autrice esplora la «pazzia» brasiliana per gli spettacoli sportivi. Inoltre, l'analisi è estesa all'attrazione ed alle gesta sportive degli spettatori in tutte le moderne società. Gli sport forniscono un'arena per drammatizzare le fedi di parti opposte mentre enfatizzano gli interessi simili²⁷.

Variando ora il nostro orizzonte ed orientando la bussola verso l'Italia possiamo compiere un breve viaggio attraverso il calcio italiano e focalizzare l'attenzione sulla pratica sportiva in generale. Il citato articolo di Paratore analizzava nelle sua inchiesta due fenomeni principali: i problemi geografici del «milieu actif» di uno sport nazionale ed i problemi geografici dell'ambiente che subisce l'attrazione di uno sport nazionale. In tale contesto l'autore analizzò alcuni dati forniti dalla F.I.G.C. quali il numero di squadre iscritte durante il biennio 1973-1974, il numero di aderenti ed il rapporto con la popolazione residente nelle varie regioni. La fascia più numerosa di praticanti è quella compresa tra i 21 ed i 22 anni²⁸. Un'attenzione è rivolta al campo di gioco ed ai villaggi ricreativi dove i componenti delle squadre si riuniscono in ritiro seguiti molto spesso da team di fans che risiedono nei dintorni. In caso di incontri a livello internazionale vengono organizzati voli charters o treni particolari in caso di spostamenti all'interno del territorio nazionale, dando luogo a vere e proprie correnti di turismo sportivo²⁹.

La Federazione Italiana Giuoco Calcio



(F.I.G.C.) è un organismo nazionale presente su tutto il territorio attraverso una serie di leghe: la Lega Nazionale Professionisti, la Lega Professionisti serie «C», la Lega Nazionale Dilettanti (che comprende anche il calcio femminile e calcio a Cinque) ed il Settore per l'Attività Giovanile e Scolastica. Appartengono, a livello nazionale, al primo gruppo le squadre di serie A e B per un totale di 38; il secondo gruppo è costituito da 90 squadre suddivise in due serie e cinque gironi (serie C/1 girone A e B e serie C/2 girone A, B e C). La Lega Nazionale Dilettanti è la più consistente come numero di squadre: 417 di cui 166 hanno partecipato al campionato 1993-1994. Alla Lega fanno riferimento anche 44 squadre femminili. Il calcio a Cinque, che ha portato alla nascita di numerose squadre anche a livello di club sportivi, conta ben 78 squadre³⁰.

Il Settore Giovanile e Scolastico si occupa di ragazzi dai 6 ai 16 anni divisi per categorie biennali e rappresenta il trampolino di lancio per i futuri campioni. L'attività delle categorie, «primi calci» (6-8 anni) e «pulcini» (8-10 anni) ed «esordienti» (10-2 anni) è su base locale e provinciale mentre l'attività dei «giovanissimi» è su base regionale e quella degli «allievi» su scala nazionale³¹.

Per inquadrare la pratica sportiva del calcio in quella sportiva generale, possiamo verificare l'evoluzione confrontando due indagini statistiche, una del 1959 e l'altra del 1988. Possiamo attuare un confronto tra le due indagini. La pratica sportiva generale è limitata nel 1959 a 1.309.000 aderenti pari al 2,6% di una popolazione di circa 50.000.000 di abitanti. Su 100 persone dello stesso sesso dedite allo sport il 22,3% si dedica al calcio per un totale di 291.000 individui. Nel 1988 il numero di coloro che praticano attività sportive è salito a 12.207.000 su 53.386.000 abitanti ovvero il 22,2% della popolazione è costituita da sportivi, di essi i praticanti il calcio sono saliti a 3.113.000.

Cambiano i caratteri della pratica sportiva che dagli anni Ottanta si estenda a giovani e donne e quadruplica quello degli anziani. Il quadro geografico non è omogeneo: l'Italia del Nord primeggia a scapito del Sud e delle Isole. Considerando persone di 3 anni e più che praticano sport in Trentino Alto Adige abbiamo il 38% di praticanti sul totale della popolazione regionale, in Calabria solo il 15,7%³⁰. I 3.113.000 di calciatori già citati con una percentuale del 5,8 sul totale della popolazione occupando il 36,8 (gli uomini) e il 2,0 (le donne), rispetto al totale degli sportivi. Il primato dei calciatori è conseguito dalla Calabria con il 39,8% sul totale degli sportivi, che per altro sono poco numerosi, mentre tra gli ultimi classificati

abbiamo il Trentino Alto Adige con il 9,4%.

I motivi della pratica sportiva possono essere ricondotti a due categorie: lo sport inteso come svago (prevalentemente maschile in cui prevale l'aspetto ludico) e lo sport come benessere psicofisico.

Negli anni novanta il profilo dello «sport praticato» cambia. In una indagine emerge un quadro di un paese in evoluzione: malgrado la congiuntura sfavorevole (debito pubblico, valore della lira, indici di borsa, disoccupazione) la pratica sportiva rimane positiva. La statistica in oggetto fornisce un quadro dell'evoluzione temporale dei diversi sport. Agli inizi degli anni novanta si poteva ritenere che un complesso di circa 12.500.000 cittadini rientrasse nella pratica sportiva. Di questi 2.900.000 sono gli atleti di federazioni «olimpiche», su circa 4.600.000 praticanti tesserati. Vi sono poi coloro che praticano sport senza avere alcun particolare legame con le organizzazioni sportive³².

Va sottolineato che la popolazione italiana ha subito alcune trasformazioni: se negli anni '60-'70 era alta la percentuale di giovani, negli anni '80 e '90 si assiste ad un invecchiamento della popolazione ed alla crescita zero. Nel 1981 la percentuale degli studenti della scuola dell'obbligo e della scuola secondaria superiore (fasce anni 5-9, 10-14, 15-19) era pari al 23,78% del totale della popolazione mentre nel 1991 corrispondente al 9,5%.

La situazione da noi definita è importante per capire i fattori che influenzano la localizzazione geografica delle strutture sportive e per capire i motivi che portano ad identificarsi con un determinato gruppo o cultura. Un tipico esempio di interesse collettivo per l'attività sportiva ed in modo particolare calcistica è rappresentato dalla pagina sportiva dei quotidiani e dai servizi sportivi dei telegiornali.

Dopo aver considerata l'origine dei calciatori delle squadre di serie A, analizziamo il numero delle squadre. Primeggiano le squadre del Nord (41,4%) seguite da quelle del Sud (29,7%). Tuttavia, è interessante notare la variazione relativa alle regioni di nascita dei calciatori avvenuta durante il periodo intercorso fra il campionato del 1953-1954 ed il campionato del 1993-1994 (vedi tabella): del primo caso si aveva la netta predominanza della Lombardia seguita dal Friuli Venezia Giulia; quaranta anni dopo la Lombardia conserva il primato seguita questa volta dal Lazio. Le spiegazioni possono essere molteplici: una riduzione delle sacche di malnutrizione che permette di sfornare validi atleti; la calata di osservatori dei grandi club del Nord nelle piazze del Sud; le agiate condizioni

di vita, le migliori attrezzature hanno rarefatto la passione per la sfera di cuoio nelle regioni più ricche soppiantandola con sport meno faticosi³³.

Abbiamo realizzato un cartogramma a mosaico relativo ai calciatori di serie A e B del campionato 1993-1994. La Lombardia è ai vertici della classifica mentre in posizione arretrata sono il Piemonte, la Liguria, due delle Venezie; nell'Italia centrale l'Umbria, le Marche, l'Abruzzo, la Basilicata, la Calabria; tra le isole la Sardegna. Tuttavia, elaborando i dati in rapporto ponderato con la popolazione abbiamo un diverso quadro. Abbiamo considerato la popolazione regionale compresa tra le fasce di età che vanno dai 5 ai 39 anni, corrispondente all'età dei potenziali giocatori; il secondo elemento è il numero di calciatori di serie A e B del campionato 1993-1994 suddivisi per regione di nascita. I dati sono stati rapportati al complesso nazionale (fig. 3)³⁴.

A questo punto del nostro breve viaggio attraverso la storia del calcio e della sua localizzazione geografica è opportuno trarre alcune conclusioni. Dall'esame del ridotto campionario a nostra disposizione emergono alcuni fattori che ci portano a sostenere l'affermazione di Marc Augé secondo cui l'attività sportiva è qualcosa di molto analogo alla religione³⁵. Vi sono, infatti, coesioni che rendono l'attività sportiva affine alla pratica religiosa. Esiste una divisione sessuale nella pratica del credo sportivo. Sono in modo particolare gli uomini ad identificarsi con questo tipo di manifestazioni sportive; le donne non vi partecipano o sono presenti in misura ridotta. Tale fenomeno può essere osservato in Italia come in Brasile o negli Stati Uniti. Non va tuttavia dimenticato che il calcio femminile conosce un primo periodo di successo negli ultimi anni dell'Ottocento, in Italia esordirà nel 1968.

Il calcio è il più importante sport nazionale nel continente europeo, nell'America Latina, in parte dell'Asia e dell'Africa. A livello di rappresentanza di uno stato, c'è il tifo di tutti gli appartenenti. Milioni di persone hanno seguito le Olimpiadi, i tornei internazionali ed i campionati mondiali vedono un grosso interesse di pubblico.

Come affermato da alcuni il «sistema sportivo italiano» è cresciuto negli ultimi trenta anni avvicinando l'Italia ai paesi più evoluti. Infatti, 25 italiani su 100 oggi praticano un'attività sportiva. Lo sport più diffuso resta il calcio che ha riflessi sull'assetto urbano con la creazione di molteplici campi in luoghi eccezionali per la posizione geografica (vedi campo di calcio a Cinque sul Lungarno) o come rivalutazione di aree marginali (Stadio delle Alpi a Torino). Importante è il coinvolgi-

mento economico che vede i calciatori come professionisti stipendiati ed i tifosi aspiranti miliardari con il Totocalcio.

Il presente studio d'altronde non intende esaurire l'argomento del titolo ma vuole essere un primo tentativo per avviare una serie di successivi studi di geografia economica e culturale del fenomeno sportivo che tenga conto dell'influenza dello sport sul settore terziario e sulla percezione dello spazio.

Note

¹ L. Calabrese, «Sociologia e sport», *Dizionario dello sport*, (Roma, Edizioni Paoline, 1977), pp. 1124-1127.

² J. Huizinga, *Homo ludens* (Milano, Il Saggiatore, 1983).

³ E. Enrile, «Sport (teoria)», *Dizionario dello sport*, op. cit., p. 1141-1179. Altri articoli e testi di riferimento sono: S. Jacomuzzi, «Gli sport», in AA.VV., *Storia d'Italia*, 5 (Torino, Einaudi, 1973) pp. 915-935; G. Magnane, *Sociologia dello sport* (Brescia, Editrice La Scuola, 1972); B. Roghi, «Calcio» in *Enciclopedia Treccani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1949, vol. VIII, pp. 338-341; E. Servadio, «Sport», in *Enciclopedia Treccani*, vol. XXXII, pp. 415-416; A. Guttmann, *From ritual To Record: The Nature of Modern Sports*, New York, Columbia University Press, 1978), trad. italiana *Rituale record. La natura degli sport moderni*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994.

⁴ F. Fabrizio, *Storia dello sport in Italia*, (Firenze, Guarraldi, 1977)

⁵ B. Rigauer, *Sport und Arbeit* (trad. in inglese da Allen Guttmann, *Sport and Work* (New York, Columbia University Press, 1981).

⁶ A. Wahl, *La balle au pied. Histoire du football*, (Paris, Gallimard, 1990) trad. italiana *Il calcio una storia mondiale*, (Milano, Electa/Gallimard, 1994).

⁷ R.D. Mandell, *Storia culturale dello sport*, (Bari, Editori Laterza, 1989) p. 253.

⁸ C. Fiumi, «In questo mondo di ex», *Corriere della Sera* 27/3/1995, p. 23.

⁹ F. Ferrarotti - O. Beha, *All'ultimo stadio. Una Repubblica fondata sul calcio* (Milano, Rusconi, 1983).

¹⁰ L. Calabrese, «Sociologia e sport», *Dizionario dello sport*, op. cit., pp. 1124-1127

¹¹ A. Wahl, *La balle au pied. Histoire du football*, op. cit.

¹² A. Ghirelli, *Storia del calcio in Italia*, (Torino, Einaudi, 1990). Altri testi sull'argomento sono: V. Bagglioli, *Storia del calcio italiano* (Roma, De Carlo Editore, 1943) e per anni più recenti: F. Fabrizio, *Storia dello sport in Italia* (Firenze, Guarraldi, 1977); G. Bevilacqua, *Il gioco del calcio*, (Roma, Editori Riuniti, 1981).

¹³ C.A. De Moja, *Psicologia e sport* (Padova, Piccin, 1987).

¹⁴ E. Paratore, «Pour une Geographie du sport: aspects géographiques du football en Italie», *Atti del XXIII Congresso Geografico Internazionale. Mosca 1976*. Geografia Economica Generale vol. 6, Roma, C.N.R., 1976, pp. 56-59.

¹⁵ J. Bale, «Geographical diffusion and the adoption of professionalism in football in England and Wales», *Geography* 3(1978), vol. 68, pp. 188-197.

¹⁶ J. R. Bale, «Geography, Sport and Geographical Education», *Geography*, 66 (1981), n. 291, pp. 104-115.

¹⁷ J. Bale, «The place of 'place' in cultural studies of sports» *Progress in Human Geography* 12(1988), n. 4, pp. 507-524.

¹⁸ C.F. Chiesa, «La nuova geografia del pallone», *Guerin Sportivo*, 82 (1994), n. 18, pp. 28-38.

¹⁹ A. Wahl, *La balle au pied. Histoire du football*, op. cit.



- ³¹ J. Bale, *Sport, Space and the City*, London, Routledge, 1993.
- ²¹ D. Morris, *La tribù del calcio* (Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1982).
- ²² T.G. Jordan, L. Rowntree, *The Human Mosaic. A Thematic Introduction to Cultural Geography* (New York, Harper & Row Publishers, 1986).
- ²³ F. Jr. Rooney, «Up from the Mines and Out from the Prairies - Some Geographical Implications of Football in the U.S.» *The Geographical Review* 59 (1969), n. 4, pp. 471-492.
- ²⁴ C. Toye, «Soccer», *The Encyclopedia Americana. International Edition*, 1978, vol. 25, pp. 121-126.
- ²⁵ F. Jr. Rooney, R. Pillsbury, *The Encyclopedia Americana. International Edition*, 1978, vol. 25, pp. 121-126.
- ²⁶ G. P. Ormezzano, «Mister Sacchi conquista l'America», *Supplemento de La Stampa*, Anno 128, n. 193, 17/7/1994, p. 7; L. Airaamides, «World Cup 94», *Apollo Executive Review*, Larnaca, Spring 1994, p. 4-8.
- ²⁷ J. Lever, *Soccer Madness* (Chicago, The University of Chicago, 1983).
- ²⁸ F.I.G.C., *Annuario delle Società* (Roma, F.I.G.C., s.d.).
- ²⁹ T. Flognfeldt Jr., «Sport Travel as a Part of the Tourism Pattern in Norway», *Oppland Distriktshogskole*, Lillehammer, Oppland College, 1993.
- ³⁰ F.I.G.C., *Le Carte Federali*, Roma, F.I.G.C., 1994.
- ³¹ ISTAT, *Indagine multiscopio sulle famiglie. Anni 1987 - 11989* (Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1991).
- ³² C.O.N.I., *Temi preparatori per una 'Carta dello sport del duemila'* (s.l., s.d.).
- ³³ G. Grassi, «Nord chiama Sud», *Guerin Sportivo*, 28(1994), pp. 96-97; G. Sconzo, «I lumi della regione», *Guerin Sportivo*, 26(1993), pp. 24-27.
- ³⁴ L'indice è calcolato applicando la seguente formula già utilizzata da Bale (I = indice per capita; N= numero di giocatori nati in una data regione; P= popolazione della regione):

$$I = \frac{N}{P} \cdot \frac{1}{n}$$

L'indice nazionale è rapportato ad I; ogni variazione superiore indica un numero di calciatori sul totale della popolazione regionale superiore ad I su 18.933 unità. Cfr. J.R. Bale, «Changing Regional Origins of an Occupation: the case of professional footballers in 1950 and 1980», *Geography*, 68(1983), n. 299, pp. 140-148.

³⁵ M. Augé, «Religione», *Enciclopedia*, 11 (Torino, Einaudi, 1980), pp. 890-960.

Comunità-alloggio ashkenazite a Gerusalemme*

La famosa sociologa israeliana Inne Britschgi-Shimmer affermò più di 50 anni fa che «Gerusalemme dovrebbe contare più comunità-alloggio per i poveri di qualunque altra città al mondo», riferendosi al progetto di alloggiamento per gli studiosi ebrei indigenti¹. Questo studio si propone di esaminare in particolare i motivi religiosi che hanno spinto gli ebrei ashkenaziti a progettare e costruire comunità-alloggio al di fuori delle mura della Gerusalemme del XIX secolo, e la stabilità fisica e sociale dei quartieri delle comunità-alloggio nell'attuale paesaggio urbano.

Nella maggior parte delle principali religioni il numero degli studiosi delle Sacre Scritture e della Legge era sempre limitato e spesso non avevano famiglia. Di solito abitavano in monasteri o quartieri speciali posti in prossimità dei luoghi di preghiera. Al contrario, il problema dell'alloggiamento per gli studiosi ebrei dediti allo studio delle Sacre Scritture e della Legge era diverso. I dettami dell'Ebraismo prevedono che ogni membro di sesso maschile studi a fondo la *Torah* (Bibbia, Talmud e commenti religiosi) e allo stesso tempo contragga matrimonio e allevi molti figli.

Il modello di alloggiamento monastico non poteva essere quindi applicato agli studiosi ebrei sposati; si presentava la necessità di trovare un'altra soluzione che consentisse loro di condurre un'esistenza normale all'interno della comunità. Il problema si faceva più urgente quando gli studiosi ebrei non potevano permettersi di pagare l'affitto o acquistare una casa; si trovavano così

costretti ad abbandonare lo studio religioso per cercare un lavoro remunerativo. In casi simili, la tradizione prevede che gli ebrei più facoltosi istituiscano per gli studiosi e le loro famiglie delle abitazioni, ovvero le comunità-alloggio. Nella maggior parte dei casi tali comunità-alloggio erano dedicate alla congregazione come proprietà privata per impedirne legalmente la vendita, la confisca o il cambiamento di destinazione². Questo fenomeno si manifestò in modo massiccio a Gerusalemme durante il XIX secolo e il primo decennio del XX secolo (prima della Seconda Guerra Mondiale) quando una considerevole parte della popolazione ebraica in continua crescita dedicava la vita alla preghiera e allo studio religioso³.

Organizzazione degli ebrei ashkenaziti

Solitamente la popolazione ebraica della Gerusalemme del XIX sec. era composta da due gruppi religiosi principali. I sefarditi (la maggior parte dei quali proveniva dai paesi affacciati sul Mediterraneo come l'Italia, la Grecia, la Turchia, il Marocco, l'Egitto e la Siria), la cui tradizione prevedeva che la maggior parte di loro lavorasse e si guadagnasse da vivere, mentre lo studio della *Torah* era riservato a poche decine di studenti volenterosi e dotati. Al contrario gli ashkenaziti, che provenivano per lo più dai paesi dell'Europa del Nord come la Germania, il regno austro-ungarico, la Polonia

* Da «Ashkenazi Jewish Almshouses in Jerusalem», *Journal of Cultural Geography*, 14 (1993), Fall-Winter, pp. 35-48. Traduz. a cura di Simonetta Mustari.



e la Russia, desideravano che tutti i loro membri si dedicassero allo studio della *Torah* e che vivessero grazie all'aiuto economico inviato dagli ebrei di altri paesi. Conseguentemente il numero degli studiosi della *Torah* ashkenaziti superò di gran lunga quello dei sefarditi e parimenti maggiore fu il loro coinvolgimento nell'edificazione di comunità-alloggio. L'unità basilica sociale ed economica degli ebrei ashkenaziti era il *Kollel* (ebraico: «congregazione olistica»). Ogni *Kollel* organizzava gli ebrei che si erano recati a Gerusalemme da un particolare paese o regione europea (*landsman-schaft*), nella speranza di preservarne l'ideologia ortodossa e il sistema di vita. Il *Kollel* si occupava anche di raccogliere contributi economici provenienti dalle singole «patrie» per la sovvenzione dei suoi membri e per i servizi sociali e religiosi della congregazione. Allo scoppio della Prima Guerra Mondiale Gerusalemme possedeva 27 *Kollelim* ashkenaziti⁴.

Poiché il *Kollel* era un'organizzazione religiosa, diretta da rabbini, era essenziale che i membri di qualunque *kollel* mantenessero una condotta religiosa e che obbedissero alle regole e alle direttive rabbiniche. Ma i membri dei *kollelim* non avvertivano l'accentramento dell'autorità e le direttive dei rabbini come imposizione autoritaria o come obbligo. Confidavano al contrario nella grandezza del loro rabbino e ne accettavano le direttive come dono benedetto⁵.

Ebrei ashkenaziti nella Città Vecchia

Durante il XIX secolo, lo stile di vita degli ebrei nella Città Vecchia di Gerusalemme (parte dei quali contenuta all'interno della mura) era molto povero. La maggior parte dell'area presentava un'alta densità di edificazione, e i prezzi della terra e delle costruzioni erano elevati. Come la maggior parte delle abitazioni situate nella Città Vecchia, le case degli ebrei erano piccoli appartamenti situati in edifici di città di due o tre piani che si affacciavano su un cortile interno, quasi completamente separati dagli edifici adiacenti e dal resto della città (eccetto per un piccolo cancello che dava sulla strada e che poteva essere chiuso in caso di emergenza). Poiché al tempo l'area edificata di Gerusalemme era priva di acqua corrente, furono costruiti nei cortili capienti cisterne che raccogliessero l'acqua piovana dai tetti e dalle grondaie, destinata ad essere utilizzata soprattutto durante le lunghe estati aride. Il recinto di case costruite intorno a un cortile interno si chiamava *hatzer* (Ebraico: «cortile chiuso»)⁶.

La struttura sociale della comunità ashkenazita, divisa in più di due dozzine di *kollels*, era chiaramente individuabile nel paesaggio della Città Vecchia. I membri di ciascun *Kollel* tendevano a concentrarsi in edifici situati all'interno di uno o più *hatzerim* dove edificavano sinagoghe, centri di studio della *Torah*, e il mikveh, ovvero il bagno rituale. In molti casi gli uffici del kollel venivano allocati nello stesso hatzer e un appartamento particolare veniva destinato all'alloggiamento del rabbino capo, leader della congregazione. Ogni attività individuale e comunitaria aveva luogo all'interno del hatzer, sotto lo sguardo attento dei rabbini. Così gli ebrei ashkenaziti tendevano a separarsi spazialmente e segregarsi volontariamente in numerosi piccoli «ghetti» per mantenere vivi gli aspetti caratteristici del loro stile di vita religioso⁷.

Le Comunità-alloggio all'interno della Città Vecchia

Poiché il denaro raccolto in Europa veniva utilizzato principalmente per soddisfare le esigenze di prima necessità dei membri del kollel, non rimaneva al kollel stesso un grosso capitale da investire nella costruzione di edifici. Per questo motivo la maggior parte degli edifici pubblici del kollel veniva costruita grazie ai finanziamenti raccolti in seguito ad appelli speciali e contributi occasionali di ricchi benefattori. Molti benefattori, in particolare quelli senza discendenza, specificavano che i loro contributi dovevano essere impiegati per l'edificazione di comunità-alloggio. Potevano così trovare conforto nella promessa fatta da Dio a Isaiiah (56:5) «Anche a loro darò nella Mia casa e all'interno delle Mie mura, un monumento e un memoriale che varrà più di figli e figlie»⁸.

Per aumentare l'impatto, i benefattori solitamente imponevano la condizione che gli appartamenti delle comunità-alloggio fossero attribuiti gratuitamente ai bisognosi per un periodo di tempo limitato in genere a tre anni. Al termine del periodo stabilito gli usufruttuari dovevano lasciare libere le comunità-alloggio e venivano sostituiti da altri inquilini che sarebbero rimasti per lo stesso periodo di tempo⁹. In cambio degli alloggi gratuiti, gli inquilini erano tenuti a frequentare la sinagoga con regolarità e il centro di studio costruito all'interno del hatzer dal benefattore, e di pregare per l'eterno riposo della sua anima nel giorno dell'anniversario della morte. Poiché le funzioni erano molto affollate, e le dimensioni del hatzer molto limitate, vi erano solitamente soltanto 10-15

appartamenti in ciascuna comunità-alloggio¹⁰. A causa della situazione di possesso da parte di «proprietari assenti», i benefattori affidavano l'amministrazione quotidiana delle comunità-alloggio ai leader del kollel che ritenevano più idonei a svolgere questo compito. Il diritto di residenza all'interno delle comunità-alloggio veniva concesso soltanto ai membri del kollel. Entro la fine degli anni 1880 furono costruite comunità-alloggio in 10-15 dei hatzerim della Città Vecchia, per un numero totale di appartamenti superiore a 200¹¹.

Oltre alle comunità-alloggio costruite da benefattori, all'interno della Città Vecchia fu costruito un recinto di comunità-alloggio di dimensioni considerevoli dal kollel «Batei Machasseh» (Ebraico: «comunità-alloggio»). Questo kollel abitato da ebrei provenienti dalla Germania e dall'Olanda, riuscì ad acquisire, durante gli anni '50, l'unico tratto di terra consistente all'interno delle mura. Le dimensioni del lotto di terra, insieme ai notevoli mezzi del kollel, permise lo sviluppo di appartamenti e di un quartiere che si espanse oltre i confini raggiunti fino a quel momento. Gli appartamenti, costituiti da due stanze e una cucina, furono costruiti in edifici adiacenti di due piani la cui facciata dava su di una grande piazza pubblica mentre il retro costituiva un unico muro protettivo. La piazza, che conteneva anche cisterne ad uso comune, fu arricchita da alberi e la pulizia assicurata da mezzi pubblici. Verso la fine del XIX sec. «Batei Machasseh» poté aggiungere altri edifici (grazie al supporto di diversi benefattori) e il numero di appartamenti del recinto si aggirò intorno a 100¹².

«Quartieri finanziati da benefattori» costruiti al di fuori delle mura

Come conseguenza del sovraffollamento e degli alti costi d'affitto all'interno della Città Vecchia, e delle condizioni di maggior sicurezza intorno ad essa, negli anni '60 alcuni ebrei iniziarono ad abbandonare la città fortificata. Costruirono case e comunità-alloggio per gli studiosi poveri nei nuovi quartieri, dove in particolare la terra disponibile e a prezzi contenuti rendeva più semplice la proliferazione di comunità-alloggio¹³.

Così il primo quartiere ebraico costruito nel 1860 al di fuori delle mura, «Mishkenot Sh'anamin», era costituito unicamente da comunità-alloggio. Il lotto di terra fu acquistato da Sir Moses Montefiore di Londra, e le case furono costruite grazie al patrimonio di Yehuda Turo di New Orleans. Prevedibilmente, erano entrambi ebrei orto-

dossi senza figli. Il quartiere era costituito da due lunghi edifici di città di un piano (cosa che minimizzava i costi di costruzione) che avevano 22 appartamenti destinati all'alloggiamento triennale dei poveri e da due sinagoghe. Le regole del quartiere prevedevano che i residenti frequentassero la sinagoga tutti i giorni per studiare e pregare in memoria dei benefattori¹⁴. Il quartiere comprendeva inoltre un certo numero di cisterne, un mulino a vento, e piccoli appezzamenti che sarebbe stato compito dei residenti dissodare. Poiché c'erano nel paese bande di ladri e di Beduini implacabili, l'intero recinto era circondato da un alto muro di pietra e da cancelli che venivano chiusi al tramonto¹⁵.

Il secondo quartiere di comunità-alloggio edificato al di fuori delle mura, il «Beit David», risale al 1873. Un kollel donò il terreno e gli edifici furono costruiti grazie alle donazioni di un benefattore di Gerusalemme senza figli, che diede disposizioni affinché il quartiere prendesse il suo nome. La costruzione di un quartiere separato e lontano dal centro del kollel nella Città Vecchia implicava la necessità di una sinagoga e di una comunità-alloggio con 10 appartamenti, che avrebbe garantito la presenza di 10 maschi ebrei adulti, (il Minyan), numero minimo necessario per la recitazione pubblica della preghiera. D'altra parte i singoli benefattori non potevano solitamente permettersi molto di più. Di conseguenza «Beit David» fu dotato di una comunità-alloggio con 10 alloggi che furono ceduti gratuitamente agli studiosi poveri per la durata di tre anni, e di una sinagoga. Gli appartamenti si aprivano su di una piazza, che conteneva una grossa cisterna comunale. I muri posteriori costituivano anche una difesa. Il quartiere era collegato al mondo esterno soltanto da un piccolo cancello dotato di una porta pesante. (Fig. 1)¹⁶.

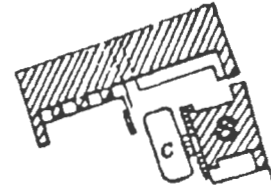
Negli anni successivi furono costruite altre comunità-alloggio all'esterno della mura grazie a diversi benefattori della Città Nuova. Solitamente la struttura era simile a quella di «Beit David». Tra queste «Batei Wittenberg» (fondata nel 1885), «Even Yehoshua» (1891), «Nahalat Zvi» (1891), «Oholei Simcha» (1892), «Batei Breuda» (1902), «Batei Werner» (1902), «Hatzer Rabbi Lublin» (1902), «Batei Neitin» (1903), «Batei Hornstein» (1908) e «Batei Rand» (1909). Comprendevo tutte un cortile chiuso (alcuni dei quali erano di dimensioni molto ridotte), una cisterna comunale, una sinagoga che prendeva il nome dal benefattore, e a volte un bagno rituale. (Fig. 1)¹⁷. Poiché il giudaismo raccomandava che l'edificio della sinagoga fosse più alto delle case circostanti, di



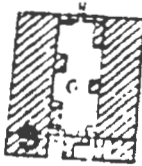
Beit-David



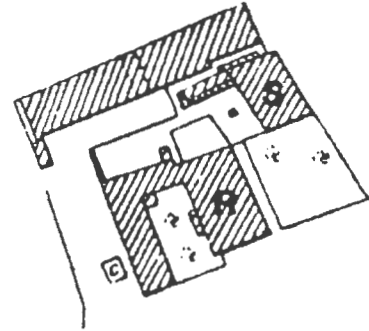
Batei-Broida



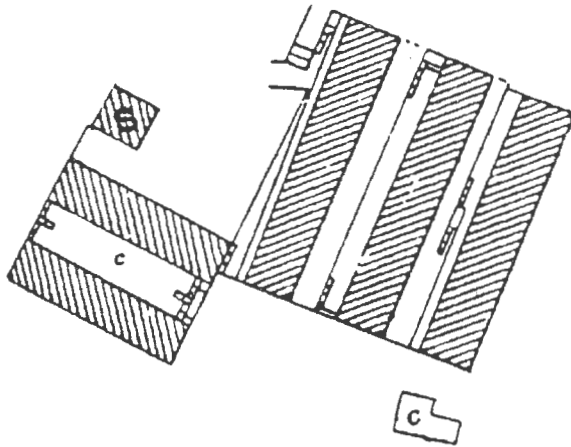
Batei Werner



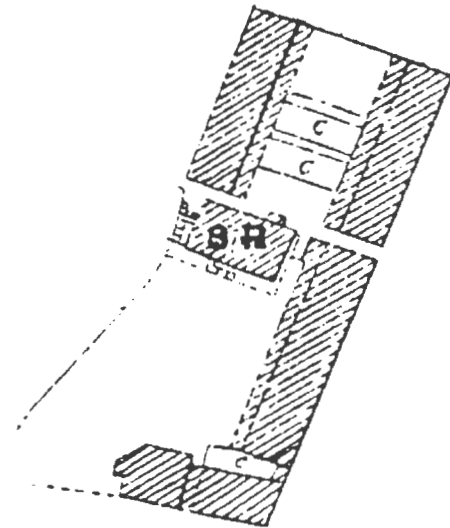
Batei Rand



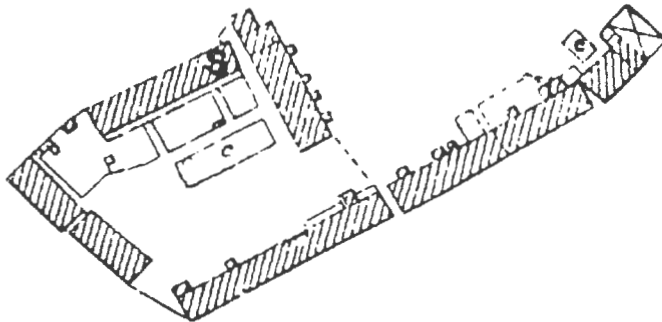
Batei Neitin



Batei Hornstein



Batei Wittenberg



C - CISTERN
S - SYNAGOGUE
R - RITUAL BATH

0 100 m

FIG. 1
Quartieri di Gerusalemme finanziati da benefattori alla fine della Prima Guerra Mondiale. Fonte: Rilevamento della Palestina, pianta di rilevamento della città di Gerusalemme. Scala 1:2,000, 1925.
C - Cisterna; S - Sinagoga; R - Bagno rituale.

solito si costruiva la sinagoga sul terreno più elevato del quartiere o all'ultimo piano di un edificio che si stagliava al di sopra di quelli circostanti¹⁸.

I primi «Quartieri costruiti dai kollelim» situati al di fuori delle mura

Poiché si prefiggevano di procurare denaro e servizi sociali per i loro membri, i *kollelim* ashkenaziti all'inizio non parteciparono all'attività di costruzione all'esterno delle mura. Il loro punto di vista cambiò radicalmente verso la metà degli anni 1880. L'aumentato flusso di immigranti ebrei verso la città e la conseguente domanda di terra causarono un notevole rialzo del prezzo della terra, della manodopera specializzata e dei materiali di costruzione – fatto che impedì l'acquisto di una casa anche a chi disponeva di un discreto capitale. Molti di coloro che avevano dato inizio alla costruzione di case fecero fallimento e furono costretti a venderle¹⁹. Inoltre, fin dagli anni 1880 e dall'insediamento in Palestina da parte di organizzazioni sioniste (movimento nazionale ebraico), che avevano carattere secolare, un numero sempre crescente di ebrei di tutto il mondo iniziò a investire denaro non più nel sostentamento dei *kollelim* ma in altri lavori di edificazione in Palestina²⁰.

Nel 1886 Samuel Sallant, rabbino capo ashkenazita di Gerusalemme, riunì i leader di tutti i *kollelim* e li invitò ad costruire comunità-alloggio nella Città Nuova. Decisero che «...ciascun *kollel* si impegnasse a costruire un quartiere destinato ai poveri e prevedesse un fondo di raccolta di denaro a questo scopo»²¹. Fu sottolineata la necessità di acquisire nuovi fondi che incrementassero il sistema esistente che sostentava i *kollelim*²².

Il primo *kollel* che istituì comunità-alloggio per gli studiosi poveri al di fuori delle mura di Gerusalemme fu il «General Committee Knesset Israel», diretto dal rabbino Sallant in persona. Nel 1881 cominciò a costruire un quartiere che portava il suo nome «Knesset Yisrael» che fu finanziato da diversi benefattori che contribuirono ciascuno all'edificazione di almeno un intero alloggio. Uno dei benefattori finanziò inoltre la costruzione della sinagoga del quartiere, a cui fu dato il nome della defunta moglie. I lunghi edifici di città di un piano del *kollel* erano costituiti da 32 appartamenti ed erano disposti lungo i tre lati di un cortile di forma rettangolare. Anche in questo caso le pareti posteriori formavano un unico muro protettivo. I pochi spazi aperti rimasti tra le case furono chiusi da muri e cancelli. Al centro del cortile si trovavano due grosse cisterne (fig. 2). Come in passato gli

appartamenti venivano dati gratuitamente per il periodo di tre anni agli studiosi poveri sposati. Gli usufruttuari avevano l'obbligo di frequentare regolarmente la sinagoga e di studiare la *Torah*, e di pregare per l'anima del benefattore nel giorno dell'anniversario della morte. I rabbini soprintendevano le questioni spirituali e materiali del quartiere²³.

Altri quartieri costruiti da kollelim

Nel 1891, anche il *kollel* degli ebrei ungheresi fondò il suo quartiere di comunità-alloggio, «Batei Ungarin». Anche in questo caso il denaro fu raccolto da numerosi benefattori e usato per costruire uno o più appartamenti o sinagoghe e centri di studio. I lunghi edifici di città a due piani, con appartamenti di due stanze e una cucina, furono posizionate intorno a un cortile interno contenente le cisterne. Entro la fine della Prima Guerra Mondiale «Batei Ungarin» contava più di 100 alloggi e comprendeva anche un grande bagno rituale²⁴.

Altri *kollelim* seguirono questo esempio e fondarono i loro quartieri di comunità-alloggio. Tra questi ricordiamo i *kollelim* di ebrei provenienti da Vilna e dalla Lituania (a partire dal 1892), da Horodna (Grodno) e dalla Bielorussia occidentale (1892). Furono presto imitati da *kollelim* abitati da ebrei provenienti dalla Polonia (1897), da Minsk e la Bielorussia orientale (1898), la zona ungherese chiamata Siebenbuergen (1908) e da Munakacs e dalla Galizia dell'Austria settentrionale (1928)²⁵. Inoltre, il «General Committee Knesset Israel» al quartiere di comunità-alloggio che aveva costruito nel 1891 ne aggiunse altri due di grosse dimensioni: «Knesset Yisrael B» e «Knesset Yisrael C», costruiti rispettivamente nel 1901 e nel 1920. In tutto si vennero a creare più di 100 nuovi appartamenti. (Fig. 2)²⁶.

Di solito i quartieri di *kollelim* costruiti nella Città Nuova seguivano gli esempi precedenti dei quartieri finanziati da benefattori sia per quanto riguarda gli aspetti ideologici che quelli materiali. Differivano però nella proporzione e nella dinamica di sviluppo a lungo termine. Infatti mentre un quartiere finanziato da un benefattore veniva costruito grazie al denaro proveniente da una sola persona, i cui mezzi solitamente consentivano di edificare soltanto un piccolo numero di appartamenti (che non doveva scendere mai sotto i 10 indispensabili), i mezzi raccolti dal *kollel* consentivano di costruire quartieri notevolmente più ampi. Dal momento che quasi nessuno dei quar-



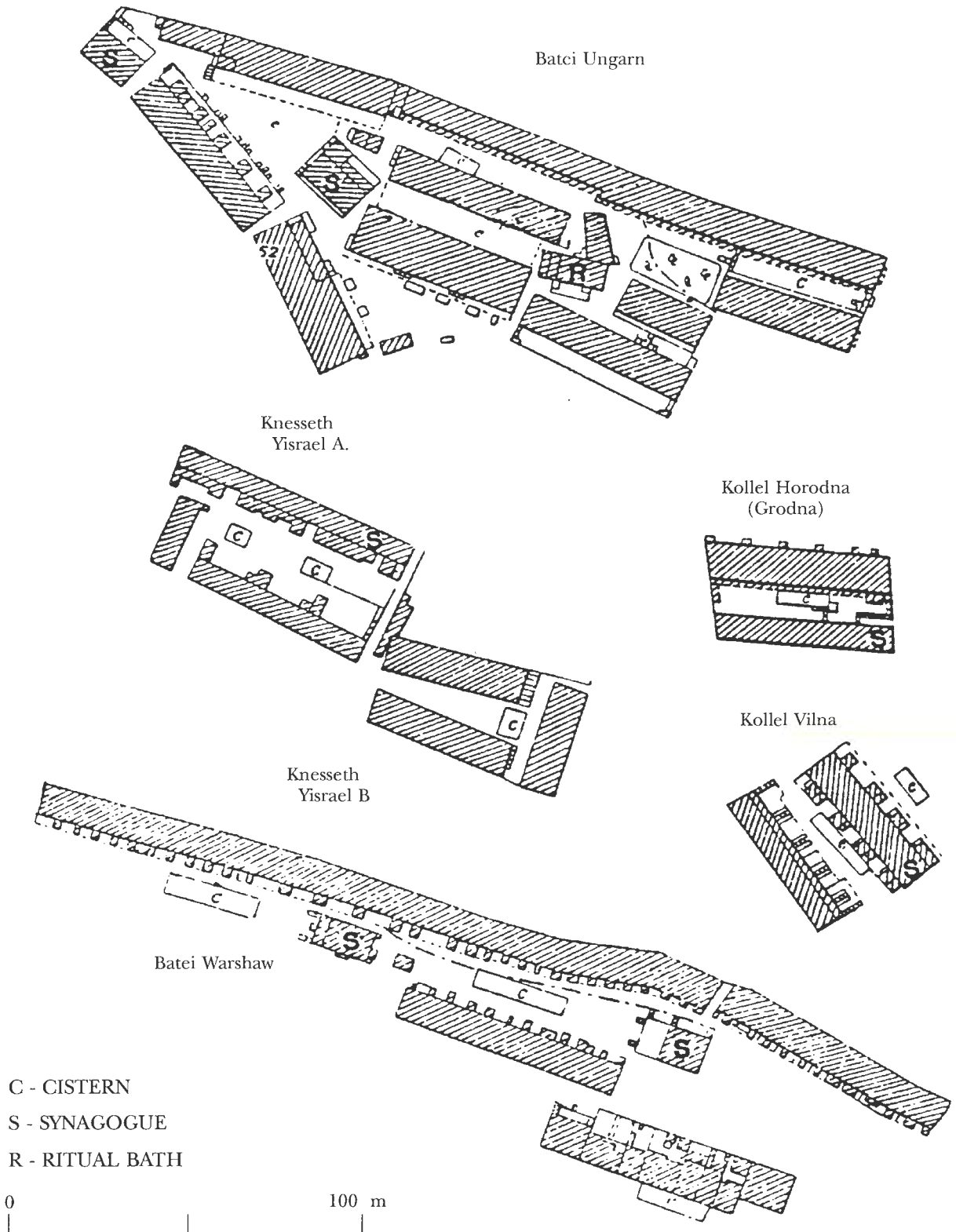


FIG. 2
 Quartieri di Gerusalemme finanziati da *kollelim* alla fine della Prima Guerra Mondiale. Fonte: Rilevamento della Palestina, pianta di rilevamento della città di Gerusalemme. Scala 1:2,000, 1925.
 C - Cisterna; S - Sinagoga; R - Bagno rituale

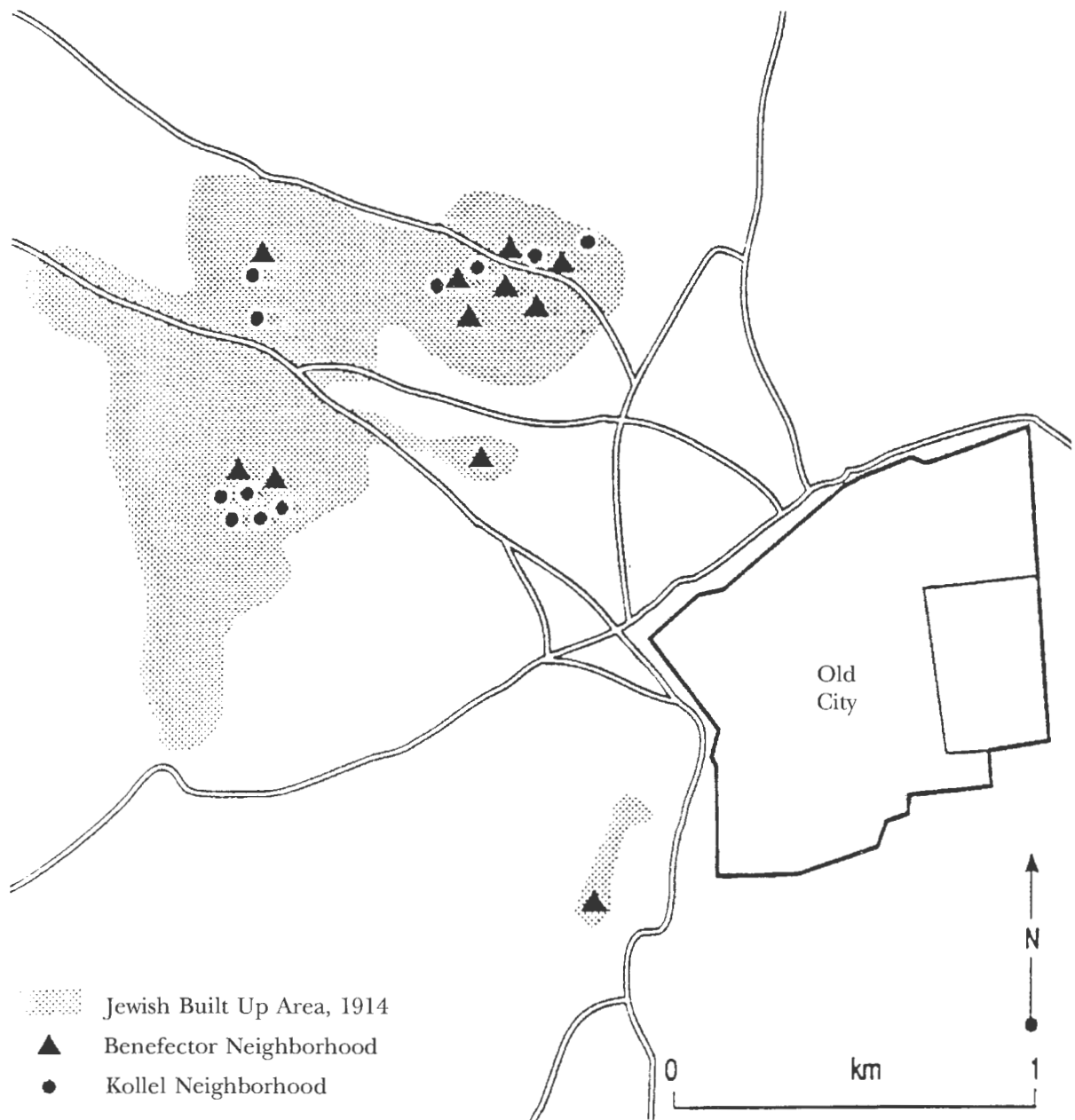


FIG. 3
 Dislocazione dei quartieri di comunità-alloggio costruiti a Gerusalemme, 1860-1928. Basata su fonti storiche e rilevamenti compiuti dall'autore.



tieri finanziati da benefattori fu ampliato dopo la costruzione, la forma e la dimensione originali sono state conservate immutate fino a oggi. Alcuni dei quartieri dei *kollelim* furono ampliati alla vigilia dello scoppio della Prima Guerra Mondiale e in alcuni casi il loro sviluppo si protrasse fino agli anni 1920²⁷.

Dislocazione dei quartieri di comunità-alloggio

I quartieri delle comunità-alloggio costruiti sia da benefattori che da *Kollelim* comprendono diverse aree differenziate del paesaggio di Gerusalemme (Fig. 3). Fin dall'inizio fu adottata una politica di accrescimento: i nuovi quartieri venivano costruiti il più vicino possibile a quelli preesistenti in modo da consentire ai nuovi inquilini di usufruire delle istituzioni e dei servizi ubicati nelle vicinanze. Di tanto in tanto venivano aggiunti istituzioni o servizi – per esempio bagni rituali – di cui da tempo si avvertiva la necessità, per beneficiare un'intera area.

Gli anni 1920 testimoniarono l'apice dell'edificazione di comunità-alloggio in Gerusalemme, seguiti poi da un rapido declino. Il crescente sentimento nazionalista che si insinuò tra i rappresentanti del popolo ebraico, dovuto all'attività di insediamento in Palestina, oltre alla nuova possibilità di sviluppare una «dimora nazionale» verificatasi nel primo dopoguerra, implicò che molte contribuzioni precedentemente indirizzate ai *kollelim* ortodossi venissero ora riservate ai progetti di insediamento secolare dei Sionisti. I *kollelim* ashkenaziti, privati di una consistente quantità di fondi, furono presto costretti a interrompere buona parte dell'attività di costruzione. Persino le contribuzioni ricevute da ricchi benefattori venivano ora impiegate per mantenere i membri del *kollel*. La crisi fu così profonda e duratura che dalla fine degli anni 1920 e per più di mezzo secolo a Gerusalemme non furono più costruiti quartieri di comunità-alloggio per gli studiosi poveri della *Torah*.

Stabilità dei quartieri di comunità-alloggio

La natura delle comunità-alloggio e il loro status legale le ha rese molto stabili sia per quanto riguarda l'aspetto culturale che quello geografico. Poiché erano state fondate per favorire gli elementi più poveri della comunità, divenne molto difficile (soprattutto per la società ebraica ortodossa) adibirle ad altri usi. Inoltre il documento legale con cui si consacrarono le comunità-allog-

gio comprendeva un articolo secondo il quale non potevano essere vendute o utilizzate per un altro scopo fino all'avvento dell'«Era messianica». Il potere dei rabbini all'interno delle comunità-alloggio ne garantiva la coesione culturale e la stabilità nel tempo, poiché essi permettevano di farne parte soltanto ai seguaci ortodossi, che ne seguivano tutte le regole e le direttive.

Gerusalemme è cambiata molto nel corso degli ultimi 70 anni; ne sono aumentate le dimensioni, gli affitti hanno raggiunto prezzi molto elevati nelle zone vecchie che comprendono il centro della città moderna e allo stesso tempo i *kollelim* hanno perso gran parte del loro potere economico. Tuttavia un rilevamento del 1991 mostra chiaramente che i quartieri delle comunità-alloggio costruiti da benefattori ashkenaziti e dai *kollelim* fino agli anni 1920 hanno mantenuto invariati l'ubicazione, le dimensioni, la struttura, l'aspetto, il tipo di popolazione, e le caratteristiche culturali particolari²⁸.

Conclusioni

I quartieri di comunità-alloggio ashkenaziti furono costruiti a Gerusalemme tra la fine del secolo XIX e l'inizio del XX per fornire una soluzione al problema sociale che derivava dalla regola specifica del giudaismo secondo la quale ogni maschio ha il compito di dedicarsi allo studio della *Torah*. Le caratteristiche di ciascun quartiere erano determinate in base ai diversi aspetti del giudaismo e al tempo stesso in base alla struttura sociale delle comunità di ebrei ashkenaziti ortodossi. Alcune di queste caratteristiche furono presto visibili nella Città Vecchia dove un esiguo numero di comunità-alloggio fu aggiunto al *hatzer* di un *kollel*.

Più tardi, quando gli ebrei incominciarono a costruire case al di fuori delle mura, interi quartieri di comunità-alloggio furono eretti con caratteristiche analoghe. Questi quartieri di comunità-alloggio, costruiti sia da benefattori individuali sia da *kollelim*, solitamente seguivano lo schema fisico e sociale del *hatzer* ashkenazita tradizionale della Città Vecchia, ma differivano in dimensioni e nella dinamica di crescita. Erano situati uno vicino all'altro per consentire ai residenti di usufruire delle istituzioni e dei servizi disponibili. Grazie al loro speciale carattere religioso e legale, i quartieri di comunità-alloggio sono risultati molto stabili sia fisicamente che culturalmente e sono ancora presenti nel paesaggio di Gerusalemme.

L'autore desidera ringraziare il Prof. Y. Ben-Arieh per aver visionato la bozza di questo articolo e Mrs. Tamar Soffer, del Department of Geography, The Hebrew University of Jerusalem, per aver preparato le figure.

Note

¹ Inne Britschgi-Shimmer, *Tena'ei ha'Dirah ve'ha'Hayim be'Mishkenot ha'Oni bi'Yerushalayim* (Condizioni di alloggiamento e di vita nei quartieri più poveri di Gerusalemme) (Jerusalem: Jewish Agency's Institute for Economic Research, 1938), pp. 8-28.

² *Sefer Takanot ve'Hukei ha'Hevrah ha'Adira Knesset-Yisrael* (Regolamento e statuto della Knesset Yisrael Society) (Jerusalem: Solomon Press, 1899), p. 4 and Ruth Kark, *Jerusalem Neighborhoods-Planning and By-laws 1855-1930* (Jerusalem: Yad Yizhak Ben-Zvi, 1991), pp. 46, 133-134.

³ Ben-Zion Gat, *ha'Yishuv ha'Yehudi be'Eretz-Yisrael bi'Shenot ha'Tar ha'Tarma* (La comunità ebraica in Palestina, 1840-1881) (Jerusalem: Friends of the Jerusalem Gimnasium Association, 1953), pp. 93-96 and Avraham M. Luncz, *Yerushalayim* (Gerusalemme) (Jerusalem: A.M. Luncz Press, vol. I, 1887), pp. 61-67.

⁴ *Kollelim*: in ebraico è il plurale di *kollel*. [N.d.T.]

⁵ Gat, pp. 112-125; Yehoshua Ben-Arieh, *Jerusalem in the 19th Century* (Jerusalem; Yad Yizhak Ben-Zvi, vol. I, 1984, vol. II, 1986), I, pp. 280-296, 359-361 and Kark, p.175.

⁶ Gat, pp. 98-101, 103-105.

⁷ Ben-Arieh, I, pp. 27-28, 315-328, 378-389 and Kark, pp. 11, 57-58, 89.

⁸ *Hatzerim*: in ebraico è il plurale di *hatzer*. [N.d.T.]

⁹ Ben-Arieh, I, pp. 341-342, 360, 315-416, 424-425.

¹⁰ Eliezer Horowitz (ed.), *Mossad ha'Yesod - Tamtitz mi'Toch Toledot Va'ad ha'Kelali Knesset Yisrael* (L'istituzione vera e propria - brani scelti sulla storia del Central Committee Knesset Yisrael) (Jerusalem: Va'ad Ha'Kelali Knesset Yisrael, 1958), pp. 155, 201-202, 263.

¹¹ Kark, p. 49.

¹² Yehoshua Yellin, *Zichronat le'Ven Yerushalayim, Takzad - Tar'ach* (1834-1918) (Memorie di un nativo di Gerusalemme 1834-1918) (Jerusalem: Zion Press, 1928), pp. 11-12; Moshe N. Cahanyu, *Sha 'alu Shelom Yerushalayim* (Pregate per la pace a Gerusalemme) (Jerusalem: The Jewish Orthodox Archive, 1969), p. 55 e Hayim Hamburger, *Shelosh Olamot - Zichronot* (Tre mondi - memorie) (Jerusalem: Horev Press, vol. II, 1951), p. 18.

¹³ Hamburger, p. 18; Yitzhak Goldman, «Hashkafah Kelalit Al Matzav Aheyenu be'Eretz-ha'Kodesh,» (Una visione generale dello status dei nostri fratelli nella Terra Santa), *Ha'assif*, 3 (1886), pp. 43, 75; Pinhas B. Grayevsky, *Zikkaron le'Hovevim Rishonim* (Tributo ai primi «Amanti di Sion») (Jerusalem: S. Zuckerman Press, vol. III, 1928), p. 36; Pinhas B. Grayevsky, *Sefer ha' Yishuv mi'Hutz le'Homat ha'Yr* (Il libro dell'insediamento degli ebrei al di fuori delle mura della città) (Jerusalem: Solomon Press, 1939), pp. 42-43; Pinhas B. Grayevsky, *Avney Zikkaron - Avney Kodesh bi'Yerusha-layim* (Lapidi commemorative in pietra a Gerusalemme) (Jerusalem: S. Zuckerman Press, vol. I, 1928-29), pp. 7-8, 109; Yellin, p. 11-12; Dov N. Freiman, *Sefer ha'Zikkaron ha'Yerushalmi* (Il libro del ricordo ebraico) (Jerusalem: Achdut Press, 1913), pp. 54, 83, 86; Yizhak Shapira, *Yeru-*

shalayim - ha'Yr ha'Atikah, Toldoteha u'Firkey-Havay (Gerusalemme - La Città Vecchia: storia e stile di vita) (Jerusalem: Eretz-Israel Publishing House, 1945), pp. 53-54; Yishayahu Press, «Mechkarim bi'Yediat ha'Arctz ve'Topografyah Mikra'it» (Studi della Terra di Israele e topografia dei tempi biblici), *Sefer Press* (Y. Press Book) (Jerusalem: Kiryat-Sefer Publishing House, 1961), pp. 103-105; *Ha'Levanon*, November 2, 1871, p. 62; Horowitz, p. 130 e Avraham M. Luncz, *Moreh Derech be'Eretz-Yisrael ve'Suriyah* (Guida della Palestina e della Siria) (Jerusalem: A.M. Luncz Press, 1891), p. 147.

¹⁴ Ben-Arieh, I, pp. 322-328 e Kark, pp. 46-47.

¹⁵ Ben-Arieh, II, pp. 324-326; Kark, pp. 38-99; David Kroyanker e Dror Wahrman, *Adrichalut bi'Yerushalayim - TekuSot ve'Signonot* (Architettura di Gerusalemme - Periodi e stili) (Jerusalem: The Jerusalem Institute for Israel Studies, 1983), pp. 17-18.

¹⁶ Yaakov Gellis, *Shechunot bi'Yerushalayim - Parashat Binyanah Shel ha'Yr ha'Chadashah she'mi'Hutz la'Homat* (Quartieri di Gerusalemme - Storia dell'edificazione della Città Nuova al di fuori delle mura) (Jerusalem: Sifriyat Rishonim, 1962), pp. 28-29; Avraham M. Luncz, *Netivot Zion vi'Yerushalayim* (Vic di Sion e Gerusalemme) (Jerusalem: Rabbi Kook Institute, 1970), p. 289; Salomon Munk, *Palaestina* (Bearbeitet von A. M. Levy) (Breslau: O. Leiner Press, 1871), p. 127 e Lie'vin de Hamme le Fre're, *Guide to the Holy Places and Historical Sites in the Holy Land* (Gent: C. Poelman Press, 1875), p. 195 Per un'immagine di «Mishkenot Sha'ananim,» vedi Stuart Manning, *Those Holy Fields* (London: The Religious Tract Society, 1874), p. 115, tavola 2, che è riprodotta in Kark, p. 22.

¹⁷ Gellis, pp. 26-27, 32; James Finn, *Stirring Times...* (London: C. Kegan Paul & Co., vol. II, 1878), pp. 332-335; Grayevsky, *Sefer ha'Yishuv*, pp. 3-6; Gat, pp. 50, 287-289; Eliezer R. Malachi, *Perakim be'Toldot ha'Yeshuv ha'Yashan* (Studi sulla storia della vecchia comunità ebraica) (Tel-Aviv: Hakibbutz Hameuchad Publishing House, 1971), pp. 120-123; *Ha-Levanon*, October 12, 1869, p. 255 e Kroyanker e Wahrman, pp. 142-155.

¹⁸ Gat, p. 298; Malachi, p. 130; Grayevsky, *Avney Zikkaron*, p. 18; Gellis, pp. 47-48; Horowitz, pp. 201-202; Luncz, *Moreh Derech*, p. 141; Yishayahu Press, *Me'ah Shanah bi'Yerushalayim, me'Zichronot Eretz-Yisrael* (Cento anni a Gerusalemme - Memorie palestinesi) (Jerusalem: Reuven Mass Publishing House, 1964), p. 13; Kark, p. 175 e Kroyanker & Wahrman, pp. 190-192.

¹⁹ Ben-Arieh, II, pp. 161-164, 195-198, 222-225 e Kroyanker & Wahrman, pp. 54, 139, 197-202.

²⁰ Yossef Shilhav, «Principles for the Location of Synagogues: Symbolism and Functionalism in a Spatial Context,» *Professional Geographer*, 35, (August, 1983), pp. 324-329.

²¹ Ben-Arieh, II, pp. 192-193.

²² Horowitz, pp. 275-276 e Aharon Fuerst, *Yerushalayim ha'Hadashah* (La nuova Gerusalemme) (Jerusalem: Zionist Organization, Department of Youth and Pioneering, 1946), p. 98.

²³ Hayim M. Michlin, «Knesset-Yisrael bi'Yerushalayim» (Knesset Yisrael a Gerusalemme), *Ha-Tsefirah*, 22, 24 e 25 marzo, 1891, pp. 275, 278, e 285-286 e Horowitz, pp. 181-278.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Pinkas Va'ad Kol ha'Kollelim Ashkenazim me'Eretz-ha'Kodesh be' Irha'Kodesh Yerushalem (Quaderno del Comitato Centrale di tutti i Kollelim ashkenaziti della Terra Santa) (Gerusalemme: scritto a mano, a partire dal 4Tishrey 5652 [Settembre, 1891]), conservato presso gli uffici del kollel stesso. Il contenuto riguarda esclusivamente la fondazione e la costruzione dei quartieri del Knesset-Yisrael.

²⁶ *Havatzelet*, 25 giugno 1891, p. 276; *Takanot Kollel Ungarin* (Regole del Kollel Ungarin) (Presburg: A. Goldmann Press, 1904); Schapiro, pp. 46-47; Gellis, pp. 102-106; Grayevsky, *Sefer ha'Yishuv*, pp. 42-43; Kark, pp. 180-182 e Kroyanker and Wahrman, pp. 111-132, 138-139.



²⁵ *Takanot ha'Hevrah «Boney-Tsiyon» le'Vinyan Batey-Mahasseh le'Aniyy Kollel Minsk bi'Yerushalayim* (Regolamento e statuto di «Boney Tsiyon» [Costruttori di Sion], associazioni per la costruzione di comunità-alloggio per i poveri del kollel Minsk a Gerusalemme) (Jerusalem: Solomon Press, 1898); Fuerst, p. 88; Naftali Z. Parush Glickmann, *Sheloshah Dorot bi'Yerushalayim - Pirkey Zichronot* (Tre generazioni a Gerusalemme - Memorie) (Jerusalem: Ha'Ivri [Y. Verker] Press, 1978), pp. 65-70; Ben-Arieh, II, pp. 164-165, 194-200, 223 e Kark, pp. 48-49, 176-180.

²⁶ *Zichron-Devarim me'Asefot Hanhalat Va'ad ha'Kelali Kneset-Yisrael ba'Shanim Tarnat - Tarsad* (Protocolli del Direttorio del «Central Committee Kneset Yisrael» 1897-1904) (Gerusalemme; scritto a mano, conservato presso gli uffici del kollel

stesso), resoconti del 6 Heshvan 5651 [1900], 13, 17 e 27 Kislev, 21 Shevat e 13 Adar 5651 [1901]); Grayevski, *Sefer Ha-Yishuv*, pp. 35, 50; Fuerst, p. 88; Parush-Glickmann, p. 111 and Horowitz, p. 263.

²⁷ Horowitz, p. 263; *Shemesh-Tsedaka* (Sole della carità), resoconto bi-annuale del Central Committee Kneset Yisrael, (Jerusalem: Solomon Press, 1924, vol. 43-44, per gli anni 1921/2-1922/3), pp. 2, 79; Parush Glickmann, p. 69 and Fuerst, p. 88.

²⁸ Rilevamento effettuato dall'autore nel 1991. Per i cambiamenti fisici che hanno avuto luogo nella maggior parte dei quartieri di tipo diverso dalle comunità-alloggio vedi Kark, pp. 183-185 e Kroyanker e Wahrman, pp. 173-174, 212, 293, 295.

I manufatti in pietra a secco nell'isola di Creta (Grecia)

1. I manufatti in pietra a secco come beni culturali

L'isola di Creta è conosciuta internazionalmente grazie alla presenza sul suo territorio di importanti testimonianze della civiltà minoica, quali le rovine delle città di Cnosso, Festos e Gortina.

Angelo Turco nel suo interessante studio su Creta, ha sottolineato come i testimoni letterari della Grecia moderna, «rifiutano... il reale, spesso evocando anche nel più scontato degli atti quotidiani, fatti, figure, simboli, paesaggi della civiltà ellenica» (pag. 165), e cita le parole di Henry Miller, che visitò Creta alla fine degli anni trenta: «Nella mia ignoranza pensavo che l'isola fosse poco abitata, che non ci fosse acqua, ...pensavo di vedere una spiaggia simile ad un deserto, punteggiata da qualche scintillante rovina che avrebbe dovuto essere Cnosso» (pag. 167)¹.

I siti archeologici non esauriscono il patrimonio culturale dell'isola, le vicende storiche hanno infatti lasciato ampie tracce nelle città costiere settentrionali, dove si sviluppano in una perfetta stratificazione le testimonianze medioevali delle città bizantine, le architetture veneziane dalle monumentali fortificazioni e gli elementi di chiara impronta ottomana².

Al di fuori di queste realtà esiste inoltre un'opera monumentale di architettura popolare rappresentata dal paesaggio costruito in pietra a secco che disegna il processo attraverso il quale, nel corso dei secoli, la popolazione dell'isola ha occupato il territorio.

Si tratta di un patrimonio poco appariscente, se messo a confronto con il colore rosso ocra delle

colonne minoiche di Cnosso, il parco archeologico che offre il maggior impatto visivo grazie ad una ricostruzione del sito che permette una facile lettura dell'apparato monumentale.

Le costruzioni in pietra a secco infatti associano alla semplicità della struttura e della tecnologia applicata, una obiettiva difficoltà di interpretazione sentita in modo particolare dal visitatore straniero che non conosce le vicende storiche e sociali di cui sono il prodotto. Gli avvenimenti che hanno caratterizzato l'isola nel corso degli ultimi quattrocento anni sono invece un elemento di identità molto vivo per la popolazione greca e cretese e questi manufatti ne costituiscono la viva testimonianza.

Nel corso della dominazione veneziana ed ottomana Creta ha sempre cercato, attraverso grandi sollevamenti popolari che hanno coinvolto l'intera popolazione dell'isola, l'indipendenza e la riunificazione con la Grecia continentale, ottenute rispettivamente nel 1899 e nel 1913³. Tra il XIII e il XIX secolo la popolazione isolana è stata costretta ad occupare le aree dell'entroterra e montane più difficilmente sfruttabili e quindi non ambite dalle potenze occupanti, e conseguentemente, nell'impossibilità di sfruttare la naturale vocazione marittimo-commerciale di Creta, ha sviluppato una cultura agro pastorale di altopiano e di montagna, chiusa all'interno delle strette vallate che tagliano l'isola nel senso della latitudine⁴.

A questa localizzazione «forzata» della popolazione si è associata la tecnica costruttiva della pietra a secco che, legata al mondo rurale e alla pratica dell'allevamento, ha risposto contemporaneamente a due esigenze: da una parte alla necessità



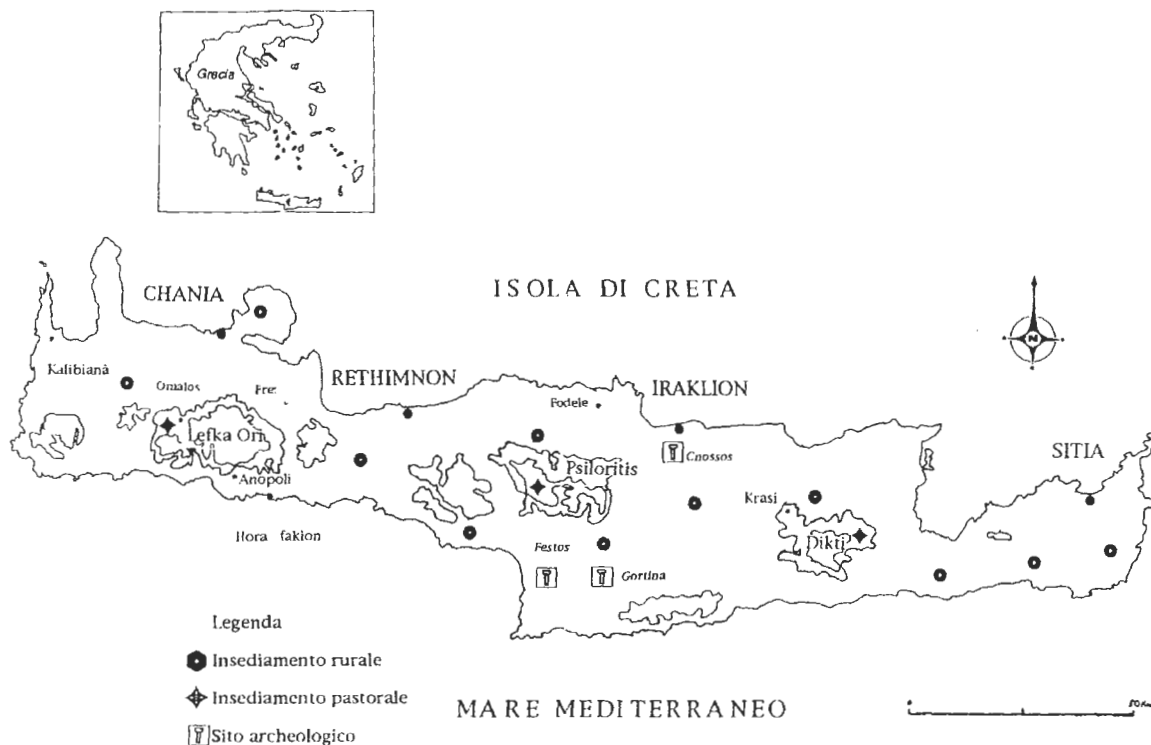


FIG. 1

di asportare le pietre dai terreni agricoli poco fertili al fine di una migliore lavorazione del suolo e dall'altra alla possibilità di sfruttare l'abbondante materiale lapideo per costruire case ed infrastrutture.

Le rapide trasformazioni economiche che hanno interessato l'isola negli ultimi quaranta anni hanno provocato uno *stress* territoriale che ha investito soprattutto le coste settentrionali mentre nelle strette valli di penetrazione dell'entroterra e sul versante meridionale si è conservata ancora viva l'antica identità di villaggio. Le tradizioni del mondo rurale e agro-pastorale che si perpetuano secondo le antiche tradizioni si riflettono nel paesaggio costruito in pietra a secco, il quale diventa quindi, nell'insieme delle sue manifestazioni, monumento vivente e caposaldo dell'identità etnica.

Questo paesaggio umanizzato si sottrae alla modernizzazione delle aree costiere, caratterizzate da modelli culturali omologati e banalizzati legate al grande sviluppo del turismo balneare, e diventa manifestazione di una «cultura della differenza» che rivendica la propria originalità.

La tecnologia costruttiva della pietra a secco presenta alcuni elementi caratteristici che al contempo servono ad una sua definizione. Questi

sono: l'utilizzo di materiale reperibile nelle immediate vicinanze che fornisce caratteri di uniformità al paesaggio; tecnologie elementari acquisite a livello popolare e trasmesse attraverso l'esperienza secolare; l'uso di pietre di piccole dimensioni ed irregolari, utilizzate grezze; la mancanza di calce ed altri elementi cementanti; la realizzazione di costruzioni relativamente piccole⁵.

Nell'isola di Creta possiamo distinguere due tipi di paesaggio che presentano aspetti significativi di questa tecnologia: il paesaggio agro-pastorale di montagna e il paesaggio dei villaggi rurali di collina e di pianura associato al terrazzamento dei versanti o al bocage tipicamente mediterraneo (fig.1).

2. Il paesaggio agro-pastorale di montagna

Il paesaggio agro-pastorale di montagna conserva ancora oggi le strutture e i manufatti che sono il frutto di una organizzazione del lavoro tramandata nei secoli. L'insediamento sparso è caratterizzato dalla presenza di due tipi di unità abitativa: le costruzioni a pianta circolare o ellittica con la volta a cupola, e le costruzioni a pianta quadrata e rettangolare con il tetto a terrazza.



Fig. 2 (a) In alto al centro: costruzione a pianta circolare con volta a cupola (Creta Orientale) (Foto Kunalakis M.); (b) in basso a sinistra: tipica casa cretese in pietra a secco, sviluppata su due piani (Fodele) (Foto Cassimatis M.); (c) in basso a destra: particolare di un muro di cinta in pietra a secco (Fodele) (Foto Cassimatis M.)



Le prime sono le più rare, dalla struttura essenziale, utilizzate dai pastori come ripari estivi, simili nella forma a quella delle costruzioni neolitiche di Micene, della Scozia e della Puglia (fig. 2, a). La pianta è circolare o ellittica, le pietre calcaree sono rozzamente lavorate ed impilate fino a formare la volta che chiude l'unico vano. La porta di accesso, che costituisce l'apertura verso l'esterno, è bassa e stretta e nei tempi più antichi obbligava il pastore, quasi carponi, a piegarsi per entrare. Nel tempo le mura di questo rifugio primordiale si sono sviluppate in altezza, mentre il tetto a cupola è diventato meno acuto. La base della costruzione ha subito successive modificazioni: dalla forma circolare di due metri di diametro si è passati alla forma ellittica, il cui asse maggiore raggiunge i sei metri⁶.

Esempi ancora parzialmente conservati si possono trovare nei pressi del villaggio di Fres, alle pendici del versante settentrionale dei Lefka Ori, sull'altopiano del monte Ida e alle sue pendici settentrionali nei dintorni del villaggio di Fodele, quindi sull'altopiano di Lassithi nei pressi del piccolo insediamento di Krasì e nell'estremo orientale dell'isola, sui versanti montuosi alle spalle di Zakros.

Anche la casa pastorale a pianta quadrata o rettangolare presenta un unico ambiente, illuminato dalla porta di accesso ed eventualmente da una finestra molto piccola (fig. 3, a). Si tratta di costruzioni basse, con stanze gemelle allungate sullo stesso piano in quanto la rudimentale struttura non permetteva l'elevazione in piani a causa della difficoltà di ricavare blocchi lapidei di grandi dimensioni.

Le pareti della casa superano tuttavia il metro di spessore e sono realizzate utilizzando due o tre file parallele di pietre, cavate direttamente dalla roccia madre, di dimensioni irregolari, mentre una scala in pietra serve per raggiungere il tetto e al contempo fornisce un ulteriore sostegno alla parete laterale. I blocchi più massicci sono stati utilizzati per l'architrave della porta di ingresso, in alcuni casi sostituiti da tronchi di quercia o cipresso. Il tetto presenta la tipica forma a terrazza, costituita da una travatura in legno coperta di terra e pietre, per uno spessore di circa mezzo metro. La mancanza di scisti da utilizzare per la copertura caratterizza le abitazioni cretesi in pietra da quelle presenti in altre località del bacino del Mediterraneo.

Queste costruzioni sono ancora ben rappresentate nei dintorni dell'altopiano dei Lefka Ori e nel gruppo montuoso del Psiloritis ove vengono chiamate *mitata*. Alcune di queste sono utilizzate esclusi-

sivamente come ricovero per gli animali, mentre in alcuni casi sono abitate, durante la stagione estiva, dalle famiglie di pastori-contadini. Questi hanno inserito alcuni elementi di modernità quali le solette di cemento, che sostituiscono le travi di legno a sostegno del tetto, oppure le tettoie con copertura in tegole di cotto e il contatore per l'energia elettrica.

La casa rimane tuttavia il centro dell'organizzazione delle attività agro-pastorali. Affiancati al gruppo edilizio principale si trovano infatti i vani per la lavorazione dei prodotti lattiero-caseari e le aie utilizzate per la battitura del grano (fig. 3, b). Queste sono realizzate sfruttando uno spazio spianato, lastricato naturalmente dalla roccia od artificialmente con un selciato di pietre, dalla forma circolare che presenta un diametro medio di 10 metri circa, delimitato da un perimetro di blocchi litici infissi nel terreno.

Poco discosto, si trova quindi il recinto per gli animali, prevalentemente ovini e caprini, realizzato con pietre a secco per una altezza di circa un metro, oppure sfruttando la presenza di grotte o di anfratti naturali ai quali viene murato l'ingresso.

Un esempio significativo di tutela di questo patrimonio è stata realizzata attraverso l'istituzione del Parco Nazionale di Samarià, nel gruppo montuoso dei Lefka Ori, che affiancando la tutela dell'ambiente faunistico e vegetazionale caratterizzato da significativi elementi endemici, ha permesso il recupero e la valorizzazione di questi insediamenti di montagna. L'area posta sotto tutela include le principali vette del massiccio montuoso (Monte Bolakias 2116 m) ed una serie di strette ed impervie valli tettoniche che tagliano i versanti montuosi precipiti a sud nel mare libico.

L'aspetto significativo risulta non tanto il recupero di alcune costruzioni sparse e del piccolo insediamento di Samarià, situato nel cuore della valle principale, divenuti strutture museali del parco, quanto piuttosto l'effetto indotto sugli insediamenti posti immediatamente all'esterno dell'area protetta. In questi luoghi le costruzioni a pianta quadrata in pietra a secco sono meglio rappresentate che in altre località dell'isola in conseguenza del fatto che la popolazione locale ha riconosciuto in esse il valore di bene culturale che nel parco viene salvaguardato. Sull'altopiano di Omalos si individuano infatti 55 case a pianta quadrata e rettangolare localizzate a corona dell'altopiano, le quali risalgono i versanti fino a quota di 1060 metri a Nord e di 1180 metri a Sud.



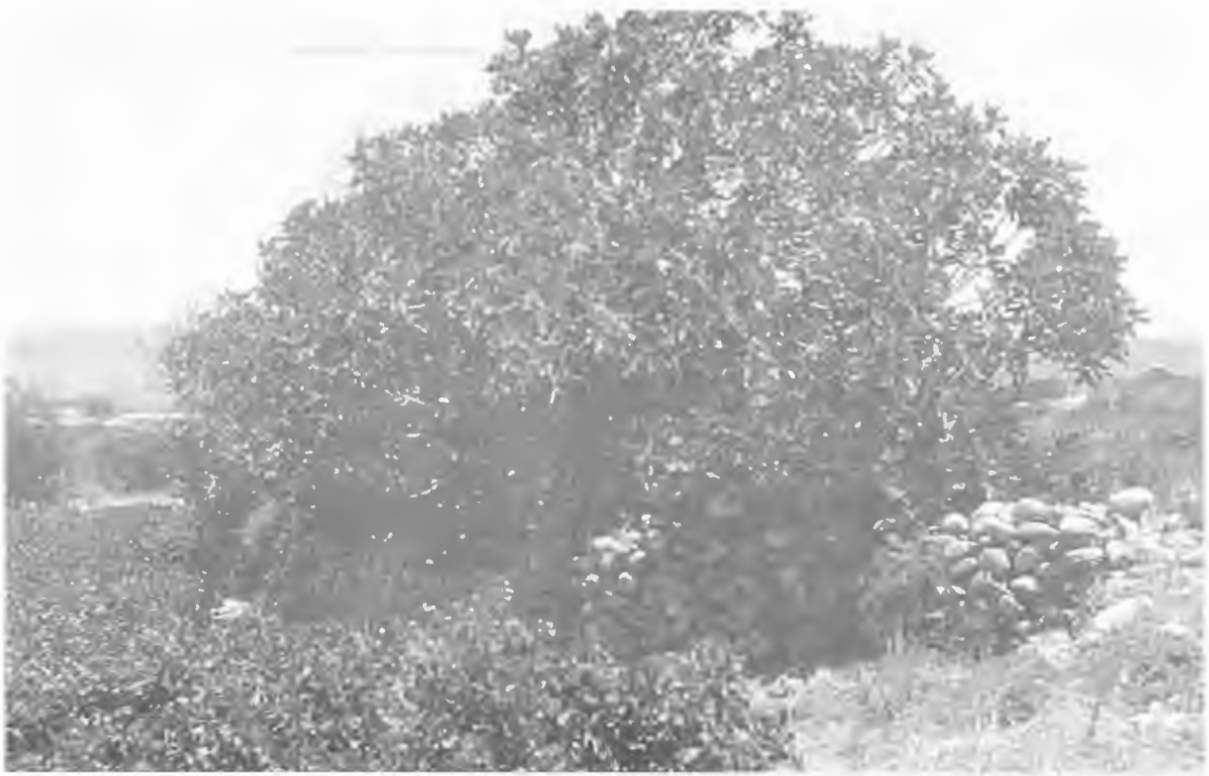
a)



b)

FIG. 3 (a) Costruzione a pianta quadrata e tetto a terrazza (altopiano di Omalos) (Foto Cassimatis M.); (b) aia per la battitura del grano (altopiano di Omalos) (Foto Cassimatis M.); (c) muro divisorio di proprietà (Chanià) (Foto Cassimatis M.); (d) orto familiare (Fres) (Foto Cassimatis M.).





c)



d)

3. Il paesaggio dei villaggi rurali accentrati

La presenza di grandi latifondi in epoca bizantina e veneziana, ed il sistema ottomano del *timari*⁷ hanno determinato forme di insediamento accentrato che trovano la massima espressione nel villaggio rurale ove la casa cretese è l'elemento più caratteristico.

Le tecniche costruttive si differenziano a seconda del materiale lapideo utilizzato. Nei centri localizzati nei pressi di un fiume, si evidenziano i ciottoli arrotondati impilati secondo una sequenza geometrica che ha garantito una forte stabilità alla struttura, in cui le pietre arrotondate più massicce si alternano a ciottoli di dimensioni più piccole.

In altri casi le pietre sono state ricavate frantumando la roccia madre affiorante in conci calcarei squadrati in forma di parallelepipedi regolari, utilizzati per la pesante architrave e gli angoli portanti, mentre per erigere le pareti laterali sono stati usate pietre lavorate più grossolanamente e di dimensioni inferiori.

Il tetto della casa presenta la forma a terrazza ed è realizzato con travi di legno ricoperte da uno strato isolante di terra e quindi nuovamente di pietre.

Il tipo di costruzione più semplice si sviluppa su un unico piano, ove lo spazio interno è suddiviso in due zone da una arcata aperta. Il lato ove si apre la porta è l'ambiente della cucina e del magazzino, mentre più all'interno si trova la zona notte ed eventualmente ancora una dispensa.

Le costruzioni a due piani denunciano una organizzazione delle attività agricole più articolata. Per elevare il piano spesso è stato sfruttato un gradone di versante che garantisce un appoggio migliore rispetto alla struttura a secco del primo piano, oppure con tecnica architettonica più sofisticata, sono stati utilizzati gli archi voltati sui quali viene scaricato il 50% del peso del piano superiore⁸ (fig. 2, b).

In questo caso il magazzino per le derrate agricole e la cantina per l'olio e il vino sono localizzate al piano terra, mentre l'abitazione della famiglia si trova al piano superiore, raggiungibile attraverso una scala esterna in pietra. Nel cortile della casa, chiuso da un alto muro a secco, si trovano il forno, costruito nel cortile con pietra e argilla, il pozzo che fornisce l'acqua durante i mesi secchi dell'estate, il recinto per i pochi animali, il pollaio e il tino in pietra e legno⁹ (fig. 2, c).

Un elemento caratteristico all'interno dei villaggi rurali sono gli orti familiari, la cui alta frequenza è da attribuirsi al sistema di tassazione delle proprietà agricole che, sia in epoca veneziana

sia ottomana escludeva gli orti casalinghi da tale conto¹⁰. In questo modo il contadino aveva interesse ad applicare la massima strategia produttiva nell'orto di casa ove coltivava gli ortaggi destinati alla sopravvivenza della famiglia. Questi venivano realizzati costruendo dei terrapieni contenuti da muri a secco che garantivano un drenaggio ottimale delle acque (fig. 3, d). Tali muri di contenimento superano talvolta i due metri di altezza, hanno una forma leggermente conica, più larga in basso e più stretta in alto, e sfruttano sovente l'appoggio di un versante.

Basileiodi D. ha scritto, «È la casa più rozza di tutto il Mediterraneo... Sotto al giogo straniero la vita è dura, ...e la casa non deve allettare, sedurre, ...ma deve aiutare la separazione, la partenza deve essere facilitata... Così la casa cretese è un rifugio e una fortezza...: struttura semplice, sobria articolazione»¹¹.

Negli insediamenti dell'entroterra che, grazie alla loro marginalità rispetto alle linee di traffico costiero, hanno mantenuta integra l'antica struttura, l'elemento caratteristico è l'uniformità data dalla pietra calcarea grezza, utilizzata per le strade lastricate, gli alti muri perimetrali, le case chiuse verso l'esterno, perfettamente integrate al paesaggio carsico circostante.

Nel villaggio di Kalibianà, presso Kasteli, gli abitanti si affrettano a spiegare ai visitatori che si fermano nel caffè della strada principale che le fessurazioni visibili sulle mura delle case, scavate nei conci calcarei, erano feritoie attraverso le quali i cretesi durante la rivolta del 1830 si sono strenuamente difesi sparando contro i turchi.

Esempi molto significativi si incontrano nel dipartimento di Sfakià, che comprende centri di montagna del versante meridionale dei Lefka Ori, abitati dai pastori nei mesi estivi ed insediamenti arroccati lungo la costa affacciata sul mare libico. Il territorio include numerosi profondi *canyons* che si aprono impervi sul fianco delle montagne e che precipitano in mare e l'aspra morfologia del territorio ha fatto sì che la sua popolazione sia riuscita a difendere la propria indipendenza più strenuamente che in altre regioni dell'isola. Per questo motivo ha goduto di una certa autonomia nel primo secolo della dominazione ottomana, disponendo di una flotta navale che si dedicava anche alla pirateria. Tuttavia, a partire dal 1770, data della prima rivolta popolare soffocata nel sangue, questi insediamenti sono stati rasi al suolo e ricostruiti più volte.

La popolazione, caratterizzata da un forte endogamismo, parla un dialetto che viene fatto risalire al dorico e le sue tradizioni ricalcano la strut-



tura sociale patriarcale arcaica, che si manifesta durante le cerimonie della nascita, del matrimonio e del funerale come nell'architettura del territorio¹².

Gli insediamenti estivi, arroccati sulle pendici meridionali dei Lefka Ori, quali Kali Lakki, Muri, Kavros, raggiungibili dal centro di Sfakia attraverso sentieri impervi, e Anopoli, conservano ancora intatta la struttura antica degli insediamenti e qui, forse più che altrove, la roccia calcarea grezza utilizzata per le costruzioni rispecchia la rude fierezza della popolazione essendo l'immagine che questa ha voluto offrire di sé agli occupanti stranieri nel corso dei secoli¹³.

4. Paesaggio terrazzato e *bocage*

Attorno ai centri rurali i versanti collinari sono stati terrazzati mentre le aree pianeggianti sono state dissodate delineando un paesaggio a *bocage* molto irregolare.

a) Il paesaggio terrazzato

I primi terrazzamenti dell'isola vengono fatti risalire al 1.000 a.C. quando le popolazioni doriche provenienti dalla Grecia continentale sovrapposero la propria rozza cultura guerriera alla raffinata civiltà minoica e la popolazione sconfitta emigrò verso le aree collinari¹⁴.

In epoche più recenti i veneziani prima e gli ottomani poi hanno determinato l'allontanamento dei contadini cretesi dalle fertili piane costiere verso il retroterra e le colline sono state terrazzate e coltivate a cereali, oliveti e vigneti.

Raggiunta l'indipendenza i cretesi hanno abbandonato gli antichi terrazzamenti localizzati nelle vallate meno accessibili e solo intorno agli anni settanta, essendo interamente sfruttate le aree pianeggianti agli usi dall'agricoltura intensiva, i versanti collinari sono stati nuovamente recuperati ad uso agricolo.

I muri di contenimento sono realizzati utilizzando grossi blocchi irregolari in cui le pietre più grosse sono poste alla base, sovrapposti in modo tale da garantire la massima stabilità, intercalati da pietre più piccole che garantiscono il drenaggio delle acque meteoriche. Ogni terrazzo è collegato all'altro da una scala in pietra, parte integrante del muro di contenimento o appoggiata a questo. Gli esempi meglio conservati si trovano intorno agli insediamenti rurali, dove vengono restaurati per la coltura dell'olivo e della vite.

Tuttavia i terrazzamenti localizzati sui versanti più impervi, ove non è possibile applicare le nuo-

ve tecnologie agricole alle coltivazioni, sono in abbandono e i muri a secco sono soffocati dalla macchia mediterranea.

b) Il paesaggio a campi chiusi.

Il delinearsi del tipico paesaggio mediterraneo a campi chiusi risale soprattutto alla seconda metà del XIX-inizio del XX secolo quando, a seguito della distribuzione delle terre ottomane ai contadini, si rese necessario delimitare le singole proprietà¹⁵. Oggi nelle pianure dove viene praticata una coltura intensiva di tipo arboreo, soprattutto agrumeti ed oliveti, le recinzioni in pietra a secco sono scomparse grazie alla presenza di grandi cooperative di produttori che utilizzano in comune tecnologie e macchinari.

Sopravvive invece dove permane una agricoltura promiscua caratterizzata dall'allevamento ovino e dalla coltura arborea non modernizzata. Il muretto a secco utilizzato come divisorio, con finalità di preservare i campi dal pascolo degli animali, presenta spessori non superiori ai trenta-quaranta centimetri e altezza di circa un metro (fig. 3, c). Le pietre sono incastrate le une alle altre senza criteri geometrici, disposte grezze e la tessitura della costruzione presenta quindi degli spazi vuoti. I muretti divisorii di proprietà che non racchiudono campi coltivati sono invece più bassi, non superano il mezzo metro di altezza ma presentano una struttura più solida, costituita da due o più serie di pietre affiancate con spessori che raggiungono in certi casi il mezzo metro.

5. Conclusioni

Nell'isola di Creta le testimonianze più ricche del paesaggio costruito in pietra a secco si trovano dunque nelle aree di montagna o collinari che non sono ancora state interessate dallo sviluppo legato al binomio agricoltura-turismo che caratterizza l'odierna economia isolana.

In queste aree il manufatto ricopre ancora la sua funzione d'uso originaria ed al contempo è diventata una importante testimonianza storico-culturale. Tuttavia non esiste una forte sensibilità da parte delle istituzioni per una valorizzazione di questo patrimonio, che non deve tradursi in una conservazione museale delle strutture, ma sostenere le popolazioni rurali a mantenere in vita la tecnologia tradizionale di costruzione. L'esempio riguardante l'altopiano di Omalos è significativo a tale riguardo.

Quindi, a fianco degli interventi che sono stati realizzati a sostegno della economia agro-pastora-

le, finanziati dalla Comunità Economica Europea, e traendo spunto da quanto è già stato realizzato in altre regioni del Mediterraneo¹⁶, le iniziative dovrebbero essere volte soprattutto ad agevolare la lettura di questo paesaggio ai fini di un turismo culturale alternativo.

La realizzazione di itinerari di scoperta delle costruzioni in pietra a secco, per esempio, opportunamente sostenuta da iniziative promozionali, da un lato permetterebbe al visitatore di acquisire una immagine meno settoriale della realtà isolana, dall'altro renderebbe partecipi di importanti flussi economici anche le popolazioni dell'entroterra, allontanando da queste la tentazione di abbandonare il territorio per raggiungere le aree economicamente più dinamiche della costa.

Note

¹ Turco A., *Insularità e modello centro-periferia. L'isola di Creta nelle sue relazioni con l'esterno*, ed. UNICOPLI, Milano 1980.

² Tsibis G., *Xania 1252-1940*, ed. Gnosis, Athina, 1993; Cassimatis M., *Una città mediterranea: Chanià nell'isola di Creta*, in L'UNIVERSO, Firenze, in corso di pubblicazione.

³ Mathoulakis Z., *Kriti*, ed D.e I. Mathoulakis, Athens, 1986; Mourellos I.D., *La Crete a travers les siecles*, ed Alikiotis N., Iraklion, 1958. Creta ha ottenuto l'indipendenza nel 1898, a seguito dell'accordo congiunto dell' Inghilterra, della Francia e della Germania che mantennero dei presidi sull'isola e nel porto di Souda. Fino ad allora il disinteresse delle potenze occidentali e gli sporadici aiuti forniti dalla Russia avevano

determinato il fallimento delle 12 rivoluzioni che avevano infiammato l'isola durante il dominio ottomano. Nel 1899 divenne uno stato autonomo e, sotto la spinta della volontà popolare e dell'opera del grande statista Elefterio Benizelose, nel 1913 si riunificò alla Grecia continentale.

⁴ McGrew W.W., *Land and revolution in Modern Greece 1800-1881*, ed The Kent State University Press, London 1985.

⁵ Fodesma, *La construcció de pedra en sec a Mallorca*, ed. Consell Insular de Mallorca, Mallorca 1994.

⁶ Ballianou K., Kokkori S., *Kritiki paradosiaki arxitectoniki*, Athina, 1987.

⁷ Il timari era la superficie agricola data in gestione a militari o alte personalità turche entro la quale era incluso il villaggio dei contadini-braccianti che lavoravano la terra.

⁸ Tripodakis D., *I choriki katoikia sto Lassithi*, Iraklion 1953.

⁹ Nei tempi più recenti le case destinate ad abitazione hanno subito degli interventi di restauro e la calce, il cemento e i laterizi si affiancano o sostituiscono la struttura in pietra a secco.

¹⁰ Ciampi G., *Grecia geoponica*, in Rivista Geografica Italiana, Firenze, 1991, n. 98. Le aree agricole erano quelle arabili o destinate a pascolo.

¹¹ Basileioudi D., *To kritiko spiti*, Athina, 1978, p. 110.

¹² Spanakis S., *I Kriti*, Vol. A e B, Iraklion, ed. Sfakianos, 1964.

¹³ Lassiothiotaki K., *Sfakianà spitia*, ed. Kalokairinos A.G., Iraklion, 1958

¹⁴ Hutchinson R.W., *L'antica civiltà cretese*, ed. Einaudi, Torino 1976.

¹⁵ McGrew W.W., op. cit.

¹⁶ A Palma di Maiorca, nella Serra de Tramuntana, il paesaggio costruito in pietra a secco è stato oggetto di un interessante progetto di rivalorizzazione, finanziato attraverso il Fondo Sociale Europeo e il programma comunitario LEADER: sono stati ristrutturati i sentieri di montagna, i terrazzamenti di versante, le costruzioni contadine, ed è stata istituita una scuola professionale per artigiani-muratori della pietra a secco.



I Beni Culturali, elemento di strategia territoriale. Un nuovo progetto geografico

«La scienza è esperienza concentrata. E cosa è mai questa famosa esperienza? Un feticcio reazionario per intimidire e per rattrappire le audacie e la buona volontà. Piace anche a me l'esperienza, ma non quella già fatta; quella da fare» Parole messe in bocca a M. Bakùnin da R. Bacchelli nel *Diavolo al Pontelungo* (Verona, Mondadori, 1957).

1. Il patrimonio culturale ed i Beni Culturali

Il patrimonio culturale va assumendo nella società contemporanea una nuova centralità nelle politiche territoriali; e per questo si presenta come segno referente e privilegiato del processo di riteritorializzazione¹ che contraddistingue la società postindustriale.

La nascita di organismi, come il Comitato nazionale per la scienza e la tecnologia dei Beni Culturali (BC) del C.N.R. insieme a numerosi Istituti dei BC, e gli innumerevoli progetti ed iniziative sostenuti da enti pubblici e privati e da tante comunità per conoscere, conservare e valorizzare il patrimonio culturale, sono una testimonianza di come a livello globale e locale sia in atto una *rivoluzione culturale* tale da costituire un tema cruciale nel dibattito sociale ed economico. Ed a questo si aggiunge anche un preciso interesse politico, testimoniato dall'ampio *corpus* legislativo mirato a regolarizzare e normalizzare tale materia, tanto da parlare della nascita di un diritto dell'ambiente piuttosto che per l'ambiente, interpretato cioè

come una persona da salvaguardare dall'impatto antropico.

In questa atmosfera culturale, il confronto sulla definizione di bene inteso come elemento culturale presenta un rinnovato interesse perché s'inquadra in una tematica estremamente complessa ed in quanto tale *bisognosa* di un continuo approfondimento epistemologico e metodologico a cui tutti, ed in particolare coloro che si occupano di problemi territoriali, sono interessati e stimolati a contribuire.

Per BC si considera qualsiasi manifestazione o prodotto dell'ingegno umano con carattere di eccezionalità o valore artistico, qualunque testimonianza dell'evoluzione materiale o spirituale dell'uomo e del suo sviluppo civile, qualunque oggetto o fenomeno naturale che abbia interesse scientifico o commuova l'animo (D. Ruocco, 1979, p. 4); vengono distinti i BC mobili da quelli localizzati e fissi, che conducono ad attribuire significato culturale allo stesso territorio prodotto dall'agire umano tanto da far parlare di spazio culturale. Se poi i BC si interpretano quale segno referente della cultura intesa nella sua accezione più ampia, il patrimonio culturale da essi costituito si presenta di gran lunga più esteso rispetto a ciò che convenzionalmente viene inteso: esso coincide con tutti i prodotti dell'uomo. Invero ogni manufatto o la localizzazione di un particolare oggetto costituisce la materializzazione della cultura (C. Caldo, 1994, p. 17) e finisce per comprendere completamente la stessa natura, l'am-



FIG. 1
Segni di degrado territoriale lungo l'argine sinistro del canale Navile a nord di Bentivoglio (Bologna).

biente che le comunità costruiscono e trasformano attraverso gli schemi, i modelli e le rappresentazioni proprie delle loro culture specifiche. Di qui la difficoltà di riconoscere e scegliere tra i segni dell'uomo quelli che vengono definiti BC nella prospettiva di una loro conservazione, salvaguardia e valorizzazione, perché tale operazione si basa su un sistema di valori che si presenta profondamente mutevole da una fase storica ad un'altra. Infatti il BC, oggetto materiale e mentale insieme, se da un lato è interessato da processi di degrado fisico, dall'altro presenta anche un destino immateriale in quanto appartiene ad un insieme di idee, valori e credenze estremamente variabile. Ma quando esso è in condizioni di continuare a comunicare il significato che supporta o assumere nuovi, può costituire un input nei processi mentali e nel comportamento dei soggetti sociali, politici ed economici; e quindi realizzare una *strategia sincronica e diacronica di relazione o di comunicazione* grazie al contatto tra mondi culturali differenti e divenire potente promotore di nuove forme di creatività (V. Guarrasi, 1994, p. 11). Di qui l'importanza decisiva del processo di costruzione

sociale del patrimonio culturale collettivo che non è come *dato* dal territorio, ma risulta da un processo di produzione e quindi può essere costituito anche da patrimonio *banale*². Proprio il fatto di essere costruito dalla collettività e che tale azione sia stata inventata della modernità occidentale è l'aspetto che evidenzia l'importanza geografica dei beni culturali, nei processi di organizzazione del territorio, o più precisamente di riterritorializzazione. La politica mirata a produrre patrimonio collettivo, nata nel Settecento, ha progressivamente allargato le sue dimensioni sino ad inglobare nuovi beni, che attualmente sono costituiti dai segni dell'architettura industriale e di quella moderna, esigendo nel contempo ed in modo sempre più pressante la necessità di definire tale campo per una prassi d'azione. In Francia, per esempio, non si considerano BC le creazioni di un architetto ancora in vita. In Italia a partire dagli anni Sessanta ricordiamo l'avvio del dibattito sempre vivo per la identificazione del centro storico da salvaguardare e rivalorizzare; per alcuni si limitava al tessuto edilizio di epoca risalente a prima dell'unità nazionale (Istituto per i beni culturali - Re-



gione Emilia Romagna, 1979, p. 12) e per altri invece non si riconosceva la possibilità di delimitarlo artificialmente ad una data prestabilita³, perché si faceva notare come fosse *risaputo e indiscutibile che la vita, le situazioni, i problemi di oggi sono storia. In questa storia noi siamo e con essa dobbiamo fare i conti: e a qualunque cultore di temi storici è noto che in ogni caso è dalla storia di oggi che egli deve partire per guardarsi intorno o per guardare lontano, in ogni direzione* (L. Gambi, 1984, p. 94). C'è anche da tener presente che è in via di approvazione una legge nazionale che prevede che tutte le abitazioni che superano i cinquant'anni di età dovranno essere sottoposte a tutela. Se tale comportamento può apparire eccessivo, dall'altra emerge come questo campo progettuale incontri difficoltà di espressioni formali e di creazioni d'immagini culturali, che richiedono metodi e mezzi innovativi ed adeguati, perché bene e patrimonio culturale tendano sempre più a costituire una componente basilare di quello che è il progetto territoriale della società postmoderna. Conoscere e conservare le tracce fondamentali della forma del territorio, base della sua specificità, significa conservare la specificità dei luoghi, aspetto che viene assunto sempre più come premessa di qualità e preliminare ad ogni azione dell'uomo da quella sociale a quella economica.

2. I BC per un progetto culturale di sviluppo locale

La strategia da più parti sostenuta di appoggiarsi ai segni storici che caratterizzano il territorio nel processo di diffusione urbana incarna l'obiettivo di riportare il territorio alla sua condizione sostantiva e di ricostruirne la forma perduta. Il fenomeno di *sprawl* metropolitano, per esempio, si è autoalimentato attraverso oggetti senza nome e senza storia, tessuti senza la qualità alla quale siamo soliti riferirci nella città e nel territorio, oggetti che nella nostra cultura sono stati *informati localmente*, cioè messi in una forma, dall'agire politico e sociale sin dall'epoca antica: questa assenza di qualità è infatti indicabile come assenza di stratificazione storica (C. Macchi Cassia, 1995, p. 3).

La convinzione che i processi di globalizzazione avrebbero portato ad una società sempre più omogenea e deterritorializzata, con uniformità di opinioni e di comportamento, sta sciogliendosi come neve al sole, perché questi flussi relazionali globali aumentano semmai le differenze tra i luoghi, là dove i sistemi territoriali locali sono in grado di recepire, selezionare ed accogliere tali flussi nel pro-

prio patrimonio culturale. Possono invece produrre pesanti condizionamenti di omologazione là dove non esistono strutture territoriali locali in grado di autodeterminarsi. Quindi in un mondo di flussi globali le differenze tra i luoghi vengono incoraggiate più che diminuite (J. Agnew, 1994, p. 12), a condizione che vi sia una coscienza o consapevolezza locale, o meglio un'identità locale: vi può essere una maggiore uniformità di convinzioni e di comportamento tra le diverse località, ma questa è il risultato di risposte particolari a luoghi specifici. Per ciò siamo convinti che la conservazione e la valorizzazione dei segni territoriali legati al territorio storico ed al patrimonio culturale, sia monumentale che banale, si rivela come un progetto strategico, dove i BC assumono una funzione territoriale strategica di relazione e comunicazione, ma anche d'innovazione e di creatività.

In siffatta atmosfera il principio di conservazione si va sempre più consolidando attraverso l'azione di salvaguardia dei beni monumentali ed artistici sino a quelli banali, insieme all'esigenza di difesa degli spazi e delle risorse naturali, per estendersi all'intero territorio storico, che nel contesto italiano ed europeo corrisponde al territorio globalmente inteso. Tuttavia dall'esiguità degli interventi sul terreno e dai frequenti insuccessi di molti interventi, emerge l'esigenza di avviare con un approccio sistemico, e quindi complesso, iniziative integrate di sviluppo regionale, il che significa territorializzare le politiche di conservazione del patrimonio culturale e naturale. Infatti sono emersi intrecci complessi ed irriducibili tra i problemi di tutela ed i problemi dello sviluppo e della trasformazione economica, sociale e produttiva, che vedono forti contrapposizioni e concorrenze territoriali⁴. Tutto ciò invita a porre attenzione alla dimensione territoriale ed all'estensione globale del principio di conservazione, con il primo risultato di evidenziare una congiunzione indissolubile delle risorse culturali e naturali, azione che richiede una attitudine innovativa nell'atto di conservazione sempre diversa nella intensità e nelle forme a seconda della natura, della qualità e dello stato degli oggetti interessati.

Per quanto riguarda il patrimonio culturale emerge, quindi, la necessità, ma anche l'occasione, di progettare in senso territoriale con attenzione al territorio storico nella sua globalità e quindi a misurarsi con i mutamenti profondi dei modelli insediativi, dei sistemi di comportamento della collettività e delle imprese, insomma con i sistemi territoriali locali e con le modificazioni strutturali della società e dell'economia. Scoprire e rappresentare ordini spaziali diversi da quelli stabiliti



FIG. 2

Allevamento del pesce in vasca nei pressi di Bentivoglio: un possibile recupero del tradizionale paesaggio anfibio (Bologna).

può costituire il contributo geografico, di una geografia tendenzialmente progettuale, perché rappresenta attraverso un'operazione descrittiva ciò che di nuovo sta emergendo dal territorio, il diverso inteso come una risposta locale al processo globale e come capacità di comunicare le *ragioni* ed i valori locali nel linguaggio globale ⁵.

La convinzione che il patrimonio culturale costituisca l'espressione privilegiata dei segni referenti della identità e quindi della diversità di un gruppo umano rispetto agli altri, si traduce come opportunità strategica nei processi territoriali, capaci anche di consolidare la stabilità di sistemi territoriali locali; siffatte operazioni producono un rafforzamento dei caratteri stabili e delle proprietà originali dei luoghi, che non hanno origine solo nei rapporti sociali dentro i quali si costituiscono i luoghi stessi, ma anche nei processi di territorializzazione che si sono accumulati nel tempo. L'attenzione si rivolge quindi ai BC perché rappresentano le permanenze che la ricerca storica ed archeologica consentono di individuare: elementi, caratteri o relazioni che sopravvivono, seppure in forme meno visibili o latenti, ai cambia-

menti di breve periodo e presentano una durata relativamente elevata, entro più o meno larghi campi di variabilità. Riconoscere questi campi di variabilità, riferirli alle dinamiche sociali, economiche e produttive, significa spostare l'attenzione dai tempi brevi del cambiamento produttivo, urbano o infrastrutturale, ai tempi lunghi della stratificazione del paesaggio: da ciò che muta rapidamente a ciò che resta e dura nel tempo.

Da tutto ciò emerge come il riconoscimento e la salvaguardia dei BC non siano progetti strategici in se stessi, ma lo divengano quando implicano il riuso e la valorizzazione territoriale, il recupero cioè del territorio storico nella pienezza delle sue funzioni. Di fatto si procede ad una ricostruzione del territorio attraverso nuove condizioni per una relazione tra fattori ed attori sociali, ecologici e biologici. Nasce un nuovo sistema territoriale locale carico di storia e di consapevolezza ambientale, espressione coerente di un progetto culturale di sviluppo locale della comunità radicata nel territorio, che cioè diventa territorio e tende a ricostruire con la terra quei legami, che la modernità ha dissolto.



3. I BC ed i sistemi territoriali locali

La straordinaria abbondanza e varietà dei BC nel nostro Paese, il loro intrecciarsi, la loro distribuzione e densità assai vasta e diversificata, costituiscono alla luce di quello che è stato enunciato una straordinaria potenzialità territoriale; ma paradossalmente tanta ricchezza sembra rendere arduo descriverne anche in modo sommario un quadro complessivo. È altresì molto difficile quantificare, nel senso della definizione di una misura di valore, l'entità del nostro patrimonio storico-culturale; ad oggi non esiste infatti una catalogazione di tale immensa e capillare ricchezza, perché c'è stata e c'è ancora una scarsa attenzione alla moltitudine ed alla dispersione di opere minori. Avere un'idea precisa della diffusione del patrimonio storico-artistico costituisce il primo input per quel progetto, che vede nella valorizzazione dei BC, una strategia di sviluppo rivolta alla valorizzazione ed al rinnovamento funzionale del territorio a micro e macro scala.

Per avere un'idea della diffusione sul territorio nazionale del patrimonio storico-artistico, si può utilizzare il IV Rapporto sul Turismo Italiano del

1991, che offre un quadro di tale patrimonio, identificato attraverso la consultazione delle guide analitiche del Touring Club Italiano. Su 8097 comuni italiani, ben 752 ospitano un'opera di riconosciuto valore artistico e storico: quasi uno su dieci, a testimonianza di tale densità territoriale. Uno studio recente (R. Ravagli, 1995) partendo da questi dati ha evidenziato come il 93% del nostro territorio presenta una densità di patrimonio storico-artistico di tutto rilievo a testimoniare una fortissima capillarità, con valori maggiori nella fascia che dal Modenese attraverso la Toscana, l'Umbria e l'Alto Lazio giunge fino a Roma. Queste risorse costituiscono tuttavia una parte di quel patrimonio culturale che la nostra società va definendo, e che va dilatandosi sino a comprendere l'intero territorio.

Una risorsa, ad esempio, può essere costituita dalla consistenza del patrimonio storico-abitativo alla luce di quella normativa che ne prevede la tutela. Lo studio già citato sulla base del censimento del 1991, relativo alle abitazioni occupate, dimostra che le abitazioni storiche, anteriori cioè al 1919, risultano sempre una presenza importante: in percentuale il territorio comunale di Lucca con

FIG. 3
Viale di gelsi nella campagna di San Pietro in Casale, testimoni nel paesaggio dell'attività serica locale, ormai abbandonata (Bologna).



quasi il 44% di abitazioni storiche è al primo posto, seguito da quello di Siena, Pistoia e Firenze; In valore assoluto emergono le città metropolitane già in parte individuate dalla L.142, e che si confermano quindi come importanti centri storici.

La necessità di realizzare un rapporto fra il patrimonio culturale della città e del territorio con le forme d'economia locale si rivela come una strategia per avviare forme di buon utilizzo, nel senso di dare una destinazione produttiva all'intero patrimonio. Azioni di conservazione e politiche di sussidio hanno incontrato tanti insuccessi, come dimostrano in modo emblematico numerosi musei rinnovati e inutilizzati alla stregua di tanti parchi ed aree protette, ridotte a isole assediate in contesti sempre più ostili (R. Gambino, 1995, p. 6). Il patrimonio culturale è di fatto composto da BC, che nell'accezione di beni economici, presentano requisiti di utilità e di scarsità, e che si possono classificare come una categoria intermedia tra beni privati e beni pubblici, insomma un bene meritevole, nell'accezione di un bene che viene offerto non in risposta alle preferenze dei consumatori, espresse sia attraverso i canali di mercato che attraverso altri canali, ma come imposizione delle preferenze dello stesso offerente (R. Ravaglia, 1995, p. 209). Dalle posizioni della teoria economica tradizionale, che non prende in considerazione l'esistenza dei fondamenti di un'economia dei BC, perché nega l'utilità stessa dell'approccio economico, da tempo ormai emergono spunti interessanti legati con scuole di pensiero basate sull'ipotesi di mercati imperfetti, che esortano a riconsiderare anche nell'ambito della geografia economica i processi di localizzazione e di sviluppo regionale, lo studio della città e del territorio rurale. La presenza di standards ambientali qualificati interferisce in modo crescente con i tradizionali fattori di localizzazione e di attrazione demografica ed economica; e quando si va ad esplicitare questo sul terreno, emerge sempre più l'importanza delle dotazioni ereditate dove il patrimonio culturale rappresenta un insieme di beni stabili, derivanti cioè da processi di lunga durata, ed in grado di contribuire in modo significativo all'azione di riterritorializzazione e di formazione e consolidamento dei sistemi territoriali locali, alla stregua di quanto l'atmosfera culturale di marshalliana memoria contribuisce al distretto industriale.

Le politiche di marketing urbano, che introducono il concetto di città come impresa, il diffondersi di modelli economici riferiti alle città d'arte dimostrano quanta attenzione venga attribuita al nuovo skyline metropolitano. Ancora rilevante,

invece, è il ritardo negli studi rivolti al territorio storico, ai problemi ed alla riqualificazione dell'arredo territoriale (F. Dallari, 1991a, p. 21) per i quali i BC potrebbero contribuire in modo innovativo alla creazione di un quadro localizzativo complesso e stabile. La ricostruzione del territorio rurale disgregato e degradato a territorio metropolitano può seguire i sentieri e la mappa del patrimonio culturale attraverso il riconoscimento e la valorizzazione dei BC e fornire un contributo carico di senso e di significato a sistemi territoriali locali.

4. Il contributo geografico

Le dimensioni e la densità del patrimonio culturale offrono al nostro Paese l'occasione di un progetto strategico del territorio nella misura in cui si procede al lavoro sul terreno, operazione che è clamorosamente mancata per una molteplicità di elementi, a partire dalla semplice mancanza di inventari e repertori specifici, ma anche dalla difficoltà di utilizzare e tradurre in prassi tale materiale là dove esiste. La lettura a microscala di centri storici come di unità di paesaggio e di territorio locale si sono rilevati sovente senza significato per la mancanza di una logica complessa e per la deficienza di una struttura reticolare. Per questo soprattutto il contributo geografico si può rivelare progettuale grazie alla capacità di descrivere nuovi ordini e contribuire alla formazione di microsistemi territoriali. L'individuazione di ispessimenti di BC nel territorio offrono l'occasione per evidenziare nuove trame localizzative, dove i BC come segno referente del luogo possono divenire coscienza e coerenza del comportamento locale. Il caso del Percorso Europa (F. Dallari, 1991b) o dei Cunei Verdi nella pianura periurbana bolognese (G. Cinti, 1994), insieme ai numerosi progetti di recupero dei centri storici che costellano l'Emilia Romagna (F. Dallari, 1994), dimostrano come la riterritorializzazione debba essere locale (promuove fattori distintivi di identità e richiede autogoverno), ecologicamente appropriata (richiede solidarietà con le generazioni passate e future) e produca ricchezza valorizzando le qualità interne (A. Magnaghi, 1990, p. 70).

E in questa progettualità territoriale basata sul patrimonio culturale il contributo geografico si rivela strategico e permette alla geografia di esaltare la sua potenzialità di scienza del realmente possibile, riscattandola dalla servile condizione di retorica del falsamente necessario (G. Dematteis, 1995, p. 71).



- J. Agnew (1994), *Fine della geografia? Un'ipotesi grottesca*, in «Sistema Terra», anno III, n. 3, nov., pp. 12-13.
- C. Caldo (1994), *Monumento e simbolo. La percezione geografica dei beni culturali nello spazio vissuto*, in C. Caldo - V. Guarrasi (a cura di), *Geografia e Beni culturali*, Bologna, Pàtron, pp. 15-30;
- G. Campos Venuti (1978), *Conservazione: fattore di riqualificazione urbana e territoriale*, in «Quaderni Emiliani», n. 1, pp. 47-63.
- C. Macchi Cassia (1995), *I segni storici sul territorio: strumenti per il progetto della città diffusa?*, in *Urbanistica Informazioni*, n. 140/95, pp. 3-5.
- P. Cavalcoli, M.A. Galligani, R. Fallaci (a cura) (1991), *Architettura, contenuti e programmi di piano*, Piano Territoriale Infraregionale, Bologna, Provincia di Bologna, Assessorato alla programmazione e pianificazione territoriale, Bologna.
- P.L. Cervellati (1979), *Ancora (e non è finita) sul centro storico*, in Istituto per i Beni Culturali - Regione Emilia Romagna, *Inventario dei centri storici dell'Emilia Romagna, prima fase*, Documenti I.B.C., n. 6, Bologna, pp. 5-16.
- G. Cinti (1994), *Fra città e campagna: la frangia urbana bolognese*, in *Forme del territorio e modelli culturali in Emilia Romagna: per una nuova geografia regionale*, Istituto di Geografia, Bologna, pp. 229-248, (preprint).
- F. Dallari (1991a), *Spazio agricolo e riqualificazione culturale*, in «La Provincia», Bologna, p. 21.
- F. Dallari (1991b), *Turismo tra cultura ed economia*, in Comune di San Pietro in Casale - Ministero per i beni culturali e ambientali, *Romanità della pianura. L'ipotesi archeologica a San Pietro in Casale come coscienza storica per una nuova gestione del territorio*, Bologna, 1991, pp. 411-427.
- F. Dallari (1994), *Il centro storico tra recupero ambientale e pianificazione del territorio. Materiali per una riflessione geografica*, in *Forme del territorio e modelli culturali in Emilia Romagna: per una nuova geografia regionale*, Istituto di Geografia, Bologna, pp. 193-228, (preprint).
- G. Dematteis (1990), *Nodi e reti nello sviluppo locale*, in A. Magnaghi, *Il territorio dell'abitare*, Milano, F. Angeli, 249-268.
- G. Dematteis (1995), *Progetto implicito*, Milano, F. Angeli.
- G. Dematteis-E. Cesare (1993), *Morfologia, funzioni, identità: per una descrizione geografica degli spazi urbanizzati*, in «Méditerranée», n. 1-2, 103-106.
- U. Eco (1988), *Le isole del tesoro: proposta per la riscoperta e la gestione delle risorse*, Electa, Milano.
- F. Farinelli (1991), *Il labirinto anfibio: Riccardo Bacchelli e gli scenari padani*, in L'Archiginnasio, anno LXXXVI, pp. 355-364.
- L. Gambi (1984), *Chiose alla definizione di centro storico*, in «Storia urbana», n. 28, pp. 93-99.
- R. Gambini (1995), *Territorio storico e paesaggio tra ricentralizzazione e diffusione*, in *Urbanistica Informazioni*, n.140/95, pp. 6-9.
- V. Guarrasi (1994), *Prefazione*, in C. Caldo - V. Guarrasi (a cura di), *Geografia e Beni culturali*, Bologna, Pàtron, 1994, pp. 1-3.
- D. Harevy (1993b), *From Space to Place and Back Again: Reflections on the Condition of Postmodernity*, in J. Bird, B. Curtis, T. Putnam, G. Robertson, L. Tikner (a cura), *Mapping the Futures: Local cultures, Global Change*, Londra, Routledge, pp. 3-39.
- Istituto per i Beni Culturali - Regione Emilia Romagna (1979), *Inventario dei centri storici dell'Emilia Romagna, prima fase*, Documenti I.B.C., n. 6, Bologna.
- S. Lorusso, B. Scippa (1992), *Le metodologie scientifiche per lo studio dei beni culturali: diagnosi e valutazione tecnico-economica*, Bulzoni, Roma.
- A. Magnaghi (1990), *Per una nuova carta urbanistica*, A. Magnaghi, *Il territorio dell'abitare*, Milano, F. Angeli, pp. 21-72.
- C. Mazzoleni (1991), *Dalla salvaguardia del centro storico alla riqualificazione della città esistente. Trent'anni di dibattito dell'Ancea*,

- in «Archivio di studi urbani e regionali», n. 40, pp. 7-42; Ministero per i beni culturali e ambientali (1987), *Memorabilia. Il futuro della memoria: beni ambientali, architettonici, archeologici storici in Italia*, Roma e Bari, Laterza.
- P. Orlandi (1985) (a cura), *Il progetto invisibile. Dal degrado al recupero: interventi della Regione Emilia-Romagna a tutela dei centri storici*, Bologna, Regione Emilia Romagna.
- P. Orlandi - S. Pezzoli (1991). (a cura), *Centri storici. Elementi per la pianificazione*, in I. Insolera (direzione), *Progetto Palinsesto*, Piano Territoriale Infraregionale, Provincia di Bologna, Assessorato alla programmazione e pianificazione territoriale, Bologna.
- A. Pred (1994), *Terra infirma: ipermodernità e ragioni locali*, in *Sistema Terra*, anno III, n. 3, nov., pp. 8-11.
- A. Preiti, L. Tanganelli (1991), *L'offerta del patrimonio storico-artistico e museale in Italia, quarto rapporto sul turismo italiano*, Mercury S.r.l..
- C. Raffestin (1984), *Territorializzazione, deterritorializzazione, riterritorializzazione ed informazione*, in A. Turco (a cura), Regione e regionalizzazione, Milano, F. Angeli, pp. 69-82.
- R. Ravagli (1995), *Il patrimonio storico artistico immobiliare in Italia. Natura economica dei beni culturali*, in *Metronomie*, n. 2-3, anno II, pp. 195-219.
- D. Ruocco (1979), *Beni culturali e geografia*, in *Studi e ricerche di geografia*, II, fasc.1, pp.1-19.
- O. Söderstrom (1994), *I beni culturali come risorse sociali di progetti territoriali*, in C. Caldo - V. Guarrasi (a cura di), *Geografia e Beni culturali*, Bologna, Pàtron, pp. 31-38.

Note

¹ Il termine riterritorializzazione fa riferimento all'azione di riattivazione di aree dismesse, secondarie o dipendenti in rapporto a regioni centrali di dominanza attraverso l'introduzione di funzioni nuove ed innovative espressioni di un modello di sviluppo diverso da quello precedente e dal quello consolidato nelle regioni centrali. Il concetto di rifunzionamento invece si attribuisce al processo di modernizzazione, vale a dire all'azione di rinnovamento e di adeguamento al modello di sviluppo della società moderna.

² Per patrimonio banale s'intendono beni considerati non monumentali o storici, di tipo e di uso come ad esempio i quartieri residenziali moderni citati da O. Söderström (1994, pp. 36-38).

³ Veniva indicato il 1861, data dell'unificazione italiana o un periodo, come l'avvento della società industriale.

⁴ Il concetto di sviluppo sostenibile esprime in tutta la sua ambiguità l'urgenza di politiche che tengano conto congiuntamente della complessità territoriale (R. Gambino, 1995, p. 6).

⁵ La progettualità della geografia non è di tipo normativo, ma descrittivo. È progettuale la rappresentazione di ciò che di nuovo sta emergendo dal territorio e su cui si può realisticamente intervenire in date circostanze per imprimere eventualmente ai processi in atto una direzione piuttosto che un'altra. Ogni progetto territoriale deve partire da una mappa di queste fluidità che in dati momenti interrompono qua e là il tessuto consolidato dell'ordine spaziale. E una mappa di questo tipo richiede, oltre che alla sensibilità della congiuntura storica, che nel nostro caso coincide con l'«immaginazione scientifica», una pratica di esplorazione transcalare dello «spazio»: dal locale al globale (e viceversa) e quindi dal consolidato al fluido, dall'ordine al disordine, dall'omogeneo al differenziato,

dal necessario all'indeterminato, dal metrico al topologico, dalle rappresentazioni normali ai loro scostamenti dal vissuto reale. (G. Dematteis, 1995, p. 37).

⁶ Il riconoscimento delle unità di paesaggio in alcune esperienze di pianificazione costituisce il tentativo di recuperare sistemi dinamici di coerenze e di relazioni sintagmatiche, sempre aperte a possibili mutamenti (R. Gambino, 1995, p. 8).

⁷ Come è noto l'Italia è ritenuta il Paese più dotato di testimonianze del passato, beni archeologici, artistici e culturali in senso lato: qui sarebbe concentrato circa il 50% del patrimonio artistico mondiale ed il 70% di quello europeo (fonte Unesco).

⁸ Da questo punto di vista nell'ambito regionale dell'Emilia Romagna, sono state portate a compimento numerose campagne di censimento relative al patrimonio culturale proprio a partire dalla nascita dell'Ente regionale. Ad oggi la Regione può contare su ampi repertori specifici che rappresentano un rilevante bagaglio di risorse per il momento ancora in buona parte allo stato potenziale, e che comunque costituiscono una condizione indispensabile per poter procedere a progetti territoriali locali nell'accezione proposta (F. Dallari, 1994b).

⁹ La densità del Patrimonio Storico-Artistico (PSA) è stata calcolata rapportando i comuni con presenza di PSA di qualche rilievo al numero totale dei comuni di ciascuna provincia e poi suddivisa in cinque classi d'ampiezza, dal 5% al 35%; nella prima classe rientrano le province con poco o esiguo PSA, per arrivare alla quinta, dove ricadono le province con la massima diffusività territoriale.

¹⁰ In base ai dati utilizzati il territorio provinciale di Siena, seguito da quella di Grosseto e Latina, presenta risorse storico-artistiche in metà dei propri comuni. Tuttavia, trattandosi del rapporto tra numero dei comuni con PSA e numero totale dei comuni della provincia esaminata, occorre utilizzare con molta cautela il valore finale, che risulta influenzato dalla numerosità dei comuni della trama provinciale.

¹¹ Solo 12 comuni capoluogo di provincia contano un massimo del 5% di abitazioni storiche rispetto al totale occupato.

¹² Venezia e Napoli si trovano al nono e decimo posto, con circa un quarto di abitazioni storiche.

¹³ Si tratta in ordine decrescente di Napoli, Milano, Genova, Roma, Torino, Firenze, Venezia, Trieste, Bologna, Palermo.

¹⁴ I modelli semplificati in schemi ortogonali a quattro quadranti elaborati dall'Istituto Internazionale per l'Economia dell'Arte ed illustrati da R. Ravaglia (1995, pp. 212-217) consentono di legare le variabili aggregate che li caratterizzano, e cioè la dotazione culturale (o patrimonio artistico) della città, il reddito o domanda totale aggregata (che nell'assunzione semplificatrice di un'economia in equilibrio è anche uguale all'offerta totale aggregata), il flusso turistico ed i profitti totali. Tali modelli possono presentarsi a *circolo virtuoso* quando la crescita economica provoca investimenti di cultura con conseguente espansione della rispettiva domanda e quindi del reddito urbano, a *circolo vizioso o in modo neutrale* quando la dotazione culturale viene consumata e poiché non è riprodotta viene distrutta. Utili ad analizzare la natura e l'origine della crescita e della decadenza delle città d'arte, permettono anche di studiare gli effetti delle possibili politiche di intervento.

¹⁵ La Regione Emilia Romagna, che ha alle spalle un dibattito culturale e politico ricco e stimolante e dispone di un materiale cospicuo di conoscenze e di pratica della gestione urbana e del territorio, presenta un forte ritardo progettuale legato ad un lungo periodo di stagnazione, in parte rimosso dalle nuove politiche territoriali legate alla città metropolitana di Bologna e dalle politiche comunitarie di sviluppo regionale.

¹⁶ Nel caso di Comacchio, gli interventi di recupero del patrimonio edilizio esistente e le iniziative per la valorizzazione della città antica sono stati tutti progettati nella logica di una identità anfibia di Comacchio, identità che ricorda il labirinto anfibia degli antichi scenari padani (F. Farinelli, 1991).



Beni culturali e sistema territoriale locale. Un progetto per la città metropolitana di Bologna

1. Dal territorio rurale al territorio metropolitano

*Il catalogo delle forme è sterminato: finché ogni forma non avrà trovato la sua città, nuove città continueranno a nascere. Dove le forme esauriscono le loro variazioni e si disfano, comincia la fine delle città. Nelle ultime carte dell'Atlante si diluivano forme senza principio né fine, città a forma di Los Angeles, a forma di Kyoto-Osaka, senza forma (I. Calvino, *Le città invisibili*, 1972, p.146).*

Le nuove modalità di crescita economica che sono emerse a partire dal declino del modello di sviluppo industriale e si sono delineate attraverso un processo complesso e continuo di riorganizzazione spaziale hanno prodotto forti tendenze alla diffusione insediativa e numerosi «vuoti» all'interno dei centri urbani, per via delle aree produttive dismesse.

Questo fenomeno di diffusione e modificazione urbana, definibile con una formula sintetica come processo di metropolizzazione, ha trasformato nel breve periodo di alcuni decenni l'immagine, il funzionamento, il senso della città. Sono nate così altrettante Cecilia e Pentesilea, le città invisibili di Calvino, che progressivamente annullano quanto resta dell'originaria frattura fra città e campagna, si distendono sul territorio incuneandosi lungo alcune direttrici privilegiate, alternano aree ad alta densità ad aree a bassa densità abitativa o addirittura a spazi aperti ed assumono il carattere di realtà complesse dai limiti non sempre definibili. In queste nuove realtà urbane si riflette una modificazione d'uso del territorio, delle preferenze residenziali, dell'intensità degli

spostamenti lavorativi e più in generale un cambiamento gerarchico nelle centralità economiche e una trasformazione nei comportamenti sociali.

L'attenzione si sposta dalla città al territorio o più precisamente dalla città alla «città nel territorio» in un cambiamento di prospettiva carico di conseguenze progettuali ed operative. Territorio urbano ed extraurbano si fanno sistema territoriale unico ed una rete di relazioni articolata e dinamica sostituisce le tradizionali gerarchie statiche.

Il dissolvimento della coerenza, della struttura e delle forme urbane che accompagna la crescita diffusa della città coincide con una perdita d'identità e con un forte indebolimento del legame con il luogo, insieme perdita di memoria storica e di sapienza ambientale. Il riconoscimento dei cambiamenti, della mutata dimensione della città e del suo configurarsi come sistema territoriale chiama in gioco nuove e differenti strategie di identificazione, nuove costruzioni di senso sul territorio¹, che possono trovare nel patrimonio culturale inteso nella sua accezione più ampia² i segni referenti privilegiati.

Ricuperare la dimensione territoriale della campagna e la sua pregnanza culturale e ripensare il suo ruolo storico nei tempi lunghi della strutturazione della società contemporanea diviene, perciò, fondamentale ai fini sia di un impegno conservativo nei confronti dei siti e delle risorse, che costituiscono i materiali stessi degli attuali processi di trasformazione, sia di una riattribuzione di senso ai processi di urbanizzazione in atto, sia in generale di un ricupero della qualità ambientale.

In questo contesto di *paesaggio abitato* in senso heideggeriano, dove abitare è anche custodire,

perdono legittimazione culturale gli strumenti tradizionali di pianificazione, ormai inadatti a gestire la qualità delle trasformazioni fisiche e la complessità di quelle sociali. Dal deciso ripensamento concettuale e metodologico, alla ricerca di nuovi modelli interpretativi e di strumenti di governo adeguati, discende in loro vece una concezione del piano come processo continuo, fondato su di un approccio di tipo strategico, negoziato tra le parti. Nutrito di apporti interdisciplinari plurimi, esso tende a salvaguardare la complessità del sistema territoriale locale ed innesta i nuovi sviluppi sul palinsesto del territorio, facendo propri il ricupero e riuso delle strutture insediative e del patrimonio edilizio diffuso, la riqualificazione delle maglie infrastrutturali esistenti, la rivalorizzazione delle centralità urbane storicamente sedimentate, la riattribuzione di senso ai beni testimoniali presenti nel territorio.

Questa progettualità territoriale innovativa, in cui assumono ampio significato il patrimonio culturale e le sua conservazione, trova coincidenza nel territorio bolognese con il progetto geografico³ di ricondurre la città esistente all'interno del *catalogo delle forme* anche e soprattutto attraverso la rilettura, la comprensione e la riappropriazione del paesaggio e del territorio storico.

Per la maggior parte delle città italiane la separazione formale e sostanziale fra città e campagna ha termine dopo la rivoluzione francese. Per Bologna verso la fine dell'Ottocento incomincia la perdita dei confini sino a quel momento spazialmente definiti e formalmente contenuti dal perimetro della cinta muraria, linea di demarcazione tra l'incasato e la campagna. La *forma urbis* definitasi nel tardo medioevo incomincia a dissolversi ai primi del Novecento con l'abbattimento delle mura. Cambiano le funzioni della città in relazione all'abbozzarsi di un'armatura urbana padana e con lo stabilirsi di legami con l'intera Penisola in virtù della nuova rete di comunicazioni.

Bologna inizia una sorta di colonizzazione del contado assimilabile per taluni aspetti a quella già operata in epoca medievale quando la città procede all'ampliamento del distretto comunale fino ai limiti dell'antica diocesi.

Se nell'immediato dopoguerra il territorio bolognese presenta ancora una sostanziale divisione fra città e campagna, già durante il periodo della ricostruzione postbellica e quello immediatamente successivo che si protrae fino agli anni sessanta la città drena cospicue risorse demografiche dal proprio territorio e si espande, seppure in modo contenuto, con un processo di sviluppo polarizzato che produce effetti di carattere agglomerativo.

Nonostante il notevole sviluppo demografico la crescita per espansione è ancora abbastanza limitata e si verifica in particolare in corrispondenza dei tre comuni di Casalecchio, San Lazzaro e Castelmaggiore, formando una prima esile cintura attorno alla città nella zona suburbana dell'antica *guardia* cittadina.

Durante gli anni sessanta il flusso di popolazione verso la città si attenua gradualmente per invertire di segno in prossimità degli anni settanta. Si dispiegano per intero nel frattempo gli effetti cumulati di polarizzazione con una decisa modificazione del paesaggio urbano e la creazione di una cintura suburbana che travalica con decisione i limiti comunali e si localizza nella prima corona dei comuni contermini seguendo alcune direttrici privilegiate. È leggibile una struttura urbana gerarchizzata dove si distinguono un'area urbana centrale o *core-area* identificabile con il centro storico e già largamente terziaria ed impiegatizia, circondata dalle periferie residenziali popolari, dalla cintura industriale e da una frangia territoriale periurbana con utilizzazione composita dei suoli, divisa tra agricoltura, tempo libero e non di rado lasciata all'incolto.

Alla fine del decennio incomincia un processo di controurbanizzazione o rurbanizzazione che coincide con il periodo di riorganizzazione spaziale e di sviluppo diffuso delle attività economiche e principalmente dell'industria. Contemporaneamente il baricentro insediativo non è più la città: la popolazione si ridistribuisce determinando, insieme al deficit del movimento naturale, il declino demografico di Bologna città, la crescita parallela di una seconda cintura urbana, la delimitazione di una terza cintura. La crescita diffusiva dell'industria cui si lega una serie di attività terziarie genera inoltre un rafforzamento ed una rivitalizzazione dei centri urbani piccoli e medi del territorio provinciale. Dagli anni ottanta ad oggi questa fase di espansione urbana non ha conosciuto soluzione di continuità per effetto di una diffusa terziarizzazione e di un ulteriore decentramento residenziale⁴.

L'area urbanizzata bolognese ha privilegiato nel suo sviluppo la pianura che si estende a settentrione della città ed in particolare alcune direttrici di mobilità che si irradiano dal centro verso la periferia. Lungo la via Galliera in direzione nord da Corticella a San Giorgio di Piano, la via Emilia dall'estremo occidentale di Ponte Samoggia a quello orientale di Osteria Grande, la Bazzanese da Casalecchio fino a Vignola gli insediamenti hanno l'aspetto di un denso intrico lineare con una continuità dove si alternano aree residenziali,



zone industriali, grandi infrastrutture funzionali. Altre aree lungo il basso Reno, il basso Savena, la via San Vitale si distinguono per sviluppi più contenuti e densità insediative inferiori. Un elevato numero di centri e di nuclei crescono sulle ramificazioni delle direttrici principali o lungo le vie di comunicazione secondaria spesso a ridosso dei confini provinciali, mentre a poca distanza dalle vie di comunicazione trovano posto espansioni residenziali in disordinata alternanza con fabbriche, capannoni, aree dismesse, spazi agricoli periurbani. Questi ultimi, «perduto il ruolo secolare di granaio cittadino» e spesso banalizzati dalla diffusione dei metodi colturali dell'agricoltura industriale e dal degrado o dalla scomparsa del mantello vegetale, sono spesso ridotti ad aree incolte in attesa di essere incluse nello sviluppo edilizio.

Così, come città tentacolare, come sorta di grande polipo – tale è stata definita in sede di pianificazione (F. Anderlini, 1994, p. 56) – con spazi agricoli interstiziali o altrimenti fortemente corrosi dalla continua espansione dei centri abitati, della rete viabile e delle infrastrutture, si presenta oggi l'area urbanizzata di Bologna. Inserita tra le città metropolitane dalla legge n. 142/90 sull'Ordinamento delle autonomie locali, solo di recente ha raggiunto una propria definizione geografico-amministrativa e istituzionale⁵. Già da alcuni anni tuttavia è l'oggetto di un vivace dibattito che soprattutto attraverso la pianificazione locale di «area vasta» alimenta il consenso e fornisce le opportunità per avviare una seria politica di organizzazione dello sviluppo.

2. La pianificazione locale

La pianificazione di area vasta si innesta sulla forte tradizione di pianificazione del territorio bolognese e più in generale di tutta la regione e segnatamente si ricollega ai piani dell'espansione urbana ed ai piani della trasformazione/qualificazione redatti a scala intercomunale (PIC e PUI), nati nel periodo compreso tra la fine degli anni sessanta e l'inizio degli anni ottanta quando diviene ineludibile l'adeguamento della pianificazione urbanistica alle nuove dinamiche della città, e si inquadra all'interno di alcuni capisaldi della pianificazione regionale come il Piano Territoriale Regionale (P.T.R.) ed il Piano Territoriale Paesistico Regionale (P.T.P.R.). Se i primi costituiscono i precedenti storici e logici i secondi informano largamente la filosofia dell'attuale pianificazione d'area vasta. Oltre a restituire un impianto piani-

ficario comprensivo di tutto il territorio regionale, tali piani rappresentano di fatto il punto di convergenza tra pianificazione urbanistica e tutela paesistico ambientale, seguendo il dettato della legge Galasso che aveva riproposto, seppure al fine speciale della tutela paesaggistica, la pianificazione sovracomunale, e contestualmente pongono il riconoscimento della rilevanza urbanistica, territoriale e socioeconomica della tutela ambientale⁶.

In questo senso i piani aprono un terreno fecondo di ricerca e di confronto tra gli studiosi⁷, mentre in essi finisce per confluire, come in un naturale crogiuolo, una messe abbondante di indagini censuarie, studi e ricerche storiche ed attuali sul territorio prodotti a livello locale, come quelli dell'Ente regionale di Valorizzazione Territoriale (ERVET), dell'Istituto per i Beni Culturali (I.B.C.), delle Soprintendenze per i Beni Artistici e Storici e degli stessi Assessorati provinciali, spesso in collegamento con l'Università. Basti menzionare a titolo esemplificativo la serie di studi tematici dell'ERVET, l'attività di monitoraggio, i censimenti ed i progetti di riuso delle aree dismesse, operati in funzione del recupero urbano, che anticipano largamente i tempi di un interesse generalizzato sul tema, oppure gli ampi repertori dei beni artistici, culturali, ambientali, museali e librari dell'I.B.C., vere analitiche testimonianze dei giacimenti culturali del territorio, spesso restituite cartograficamente e iconograficamente, o ancora le cartografie tematiche o di sintesi, inventari di beni artistici e architettonici, elaborati sulla scorta di protocolli d'intesa tra enti locali e Soprintendenze.

Anche rispetto a questi centri di ricerca il P.T.P.R. costituisce un momento di ripensamento e di svolta. Lo stesso I.B.C. assieme alla ridefinizione dei rapporti istituzionali con la Regione ridefinisce anche il proprio statuto scientifico interno e dichiara che l'officina progettuale dell'Istituto deve porre in correlazione biblioteca e museo, natura e cultura, cultura e territorio secondo un'accezione ampia del patrimonio culturale che rimanda ad un unico ecosistema⁸.

Il Piano Territoriale Infraregionale, il frutto più recente della pianificazione di area vasta relativa al territorio bolognese, sintetizza la ricchezza di queste esperienze operative e culturali e cerca di ricondurre ad una interpretazione unitaria ed organica la serie di dati esistenti⁹. Disegna le linee portanti ed individua i centri ordinatori dello sviluppo urbano di Bologna ed assume il paradigma ambientale come referente delle scelte territoriali alla luce delle nuove logiche di riportare l'uso e lo

sviluppo del territorio entro ambiti di sostenibilità.

L'architettura generale del Piano si articola in quattro principali filoni di elaborazione o progetti: Progetto Direttrici, Progetto Palinsesto, Progetto Fiumi, Progetto Verde e Qualità urbana, in cui sono organizzati i contenuti del piano in adesione ad una realtà metropolitana dinamica e complessa. Il primo progetto stila uno schema di pianificazione più dettagliato per le parti di territorio interessate dagli sviluppi del sistema insediativo della città di Bologna che dall'area metropolitana centrale si spingono fino ai limiti del territorio provinciale, privilegiando le tre direttrici Nord, Bazzanese, San Vitale. E collega il disegno territoriale di questa parte centrale e più intensamente urbanizzata di tutta la provincia alla griglia delle compatibilità ambientali e alla valorizzazione delle infrastrutture. Per questo motivo comprende una serie di studi strettamente collegati ai processi di riqualificazione dell'area metropolitana, come ad esempio lo studio sul sistema ambientale dell'area urbana e periurbana, che assume una priorità logica e cronologica nella trattazione del sistema insediativo, gli studi relativi alle forme evolutive del paesaggio agricolo ed all'attività agricola nella pianura periurbana bolognese.

L'impianto generale delle scelte localizzative da realizzarsi tramite una maggior articolazione dei pesi insediativi verso i poli e le direttrici esterne al capoluogo e la valorizzazione dei nodi di interscambio e di mobilità su tutto il bacino metropolitano tende sostanzialmente alla conservazione di una sintassi territoriale secolarmente sedimentata e, come si desume in modo ancora più puntuale dal progetto Palinsesto, all'innesto delle nuove centralità funzionali sul tessuto culturale e insediativo storico¹⁰.

All'interno di questo disegno complessivo la pianura, sulla quale si appoggia e consolida l'espansione metropolitana, assume un ruolo strategico. Essa rimane, tuttavia, un ambito di estrema fragilità. Suddivisa tra fascia morfologica dei conoidi dell'alta pianura, la più fertile dal punto di vista agronomico di tutta la provincia e fin dall'epoca preromana fascia di maggior sviluppo del sistema insediativo, e la restante pianura alluvionale estesa dai limiti estremi dei conoidi alluvionali fino al Po e segnata da corsi d'acqua per lo più pensili e da un insieme di dossi allungati, ha subito intense trasformazioni nel corso dei secoli ed un rapido sconvolgimento delle trame tradizionali negli ultimi cinquant'anni. Sul paesaggio di pianura si palesano, infatti, i contrasti più stridenti dello sviluppo urbano e industriale, ed i maggiori

effetti di semplificazione culturale e di conseguente banalizzazione dovute alle nuove tecniche agricole, la cui azione incisiva ha comportato la progressiva scomparsa o reso difficile la leggibilità dei paesaggi di piccola scala e dei segni storici della differenziazione territoriale.

Si spiega così l'attenzione privilegiata e continua all'azione di salvaguardia e di riqualificazione ambientale resa in ambito di pianificazione, che si sviluppa a latere del Piano Territoriale, un'attenzione che di recente si è concretizzata nel Piano-programma per la riqualificazione paesistico-ambientale della pianura bolognese, un approccio complessivo alla qualità paesaggistico-ambientale «dell'ecosistema nel quale la società metropolitana vive ed è immersa, anche se con scarsissima consapevolezza» (P. Altobelli, 1992, p. 61)¹¹.

La rigenerazione ecologica degli elementi strutturali del paesaggio (corsi d'acqua, zone umide, agroecosistema) e la salvaguardia di beni di interesse storico-testimoniale (ville e parchi, borghi storici, canali storici, manufatti di archeologia industriale, struttura insediativa storica) e di elementi della vegetazione del paesaggio di pianura (boschetti, siepi, filari alberati) e di aree da recuperare dal punto di vista ambientale (ex-risaje, ex-cave) sono le tematiche dei programmi operativi, finalizzati a due obiettivi fondamentali: esaltare qualità e peculiarità dei luoghi che concorrono alla complessità e ricchezza della pianura e valorizzare congiuntamente componenti storiche e naturalistiche del paesaggio.

I numerosi tasselli che compongono il corredo conoscitivo del Piano¹² conducono all'individuazione di quattro ambiti territoriali tematici definibili omogenei per le peculiarità storico ambientali e strutturati ciascuno attorno ad un asse portante. Il primo ha come asse di riferimento il corso del fiume Reno che innerva la pianura e ne costituisce la matrice ambientale e si presenta come ambito di grande potenzialità ambientale e naturalistica. Il secondo la direttrice Nord già individuata dal P.T.I. come una delle direttrici privilegiate di sviluppo urbano che corre parallela al canale Navile e comprende aree di grande interesse ambientale e storico. Il terzo, ad occidente, assume come asse di riferimento le strutture dei dossi morfologici e coincide con un'area ad elevata potenzialità agricola e paesistica. Il quarto ambito, ad oriente, si sviluppa attorno all'asse della ferrovia Veneta che conduce verso le valli, l'area morfologicamente più depressa della pianura e idonea ad interventi di rinaturalizzazione.

Emergono, poi, tra questi ambiti definiti dalle linee di espansione radiale della città alcune aree



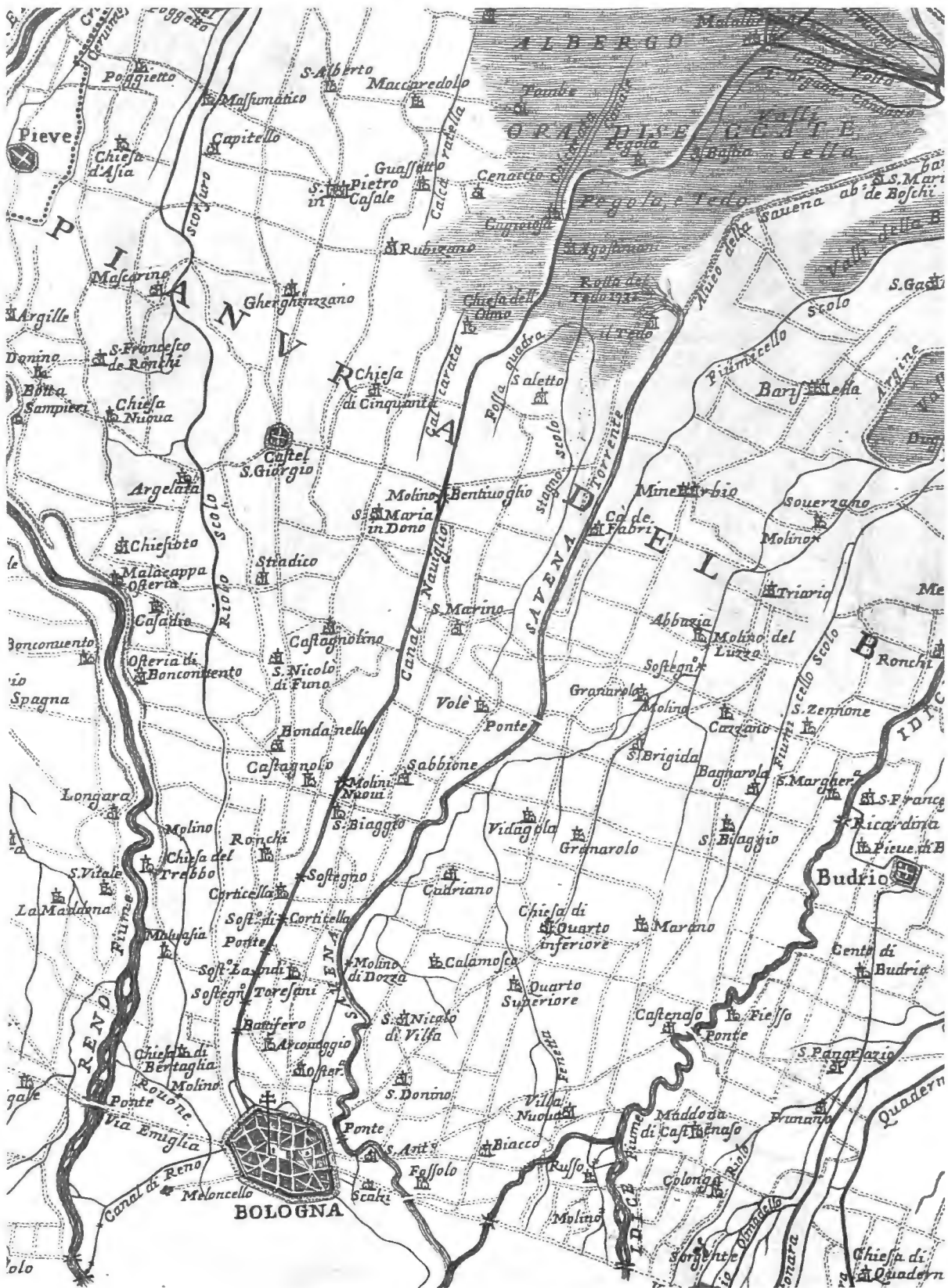


FIG. 1
 Il canale Navile. Stralcio della Corografia del Ducato di Ambrogio Baruffaldi (1758), conservata presso la biblioteca dell'ex-Istituto di Geografia dell'Università degli Studi di Bologna.



FIG. 2
Segni del paesaggio agricolo tradizionale: filare di piantata nella campagna di Castelmaggiore.

agricole periurbane, i cosiddetti cunei agricoli, che si configurano come altrettante frontiere mobili dello sviluppo urbano e in quanto tali come le zone più delicate del sistema territoriale metropolitano¹³.

3. Ricupero e riterritorializzazione. Un percorso nella città metropolitana

Già da qualche tempo un gruppo di geografi¹⁴ sta sviluppando un'ipotesi di percorso sul secondo ambito individuato in sede di pianificazione, cercando così di inserire nella confluenza di competenze ed approfondimenti interdisciplinari il contributo geografico, un contributo che ambisce tradurre il ricupero ed il riuso del patrimonio culturale in progetto strategico di costruzione e consolidamento del sistema territoriale locale, che trae impulso proprio dagli spessori, dalle stratificazioni storiche, in una parola, dalle peculiarità dei luoghi.

Tutto ciò presuppone una lettura attenta degli elementi del territorio e delle relazioni che li lega-

no e che sopravvivono al cambiamento, seppure in forme latenti, in un tentativo di andare al di là dei «segni», di recuperare sistemi dinamici di coerenze e di relazioni sintagmatiche, aperte a possibili strategie evolutive (R. Gambino, 1994, p. 8), una lettura tale da consentire una rifunzionalizzazione degli elementi all'interno del sistema metropolitano.

Il percorso si snoda attorno all'asse del canale Navile ed alle parallele vie Saliceto e Galliera attraverso i comuni di Castelmaggiore, Argelato, Bentivoglio, San Giorgio di Piano, San Pietro in Casale, Galliera e Poggio Renatico nel tratto di pianura compreso tra Bologna e Ferrara e ripartito tra due aree di differente formazione fisiografica e storica: l'alta e media pianura maggiormente vocata alla pratica agricola e funzionalmente organizzata fin dall'epoca romana, e la bassa pianura, a lungo occupata dalle valli e popolata quasi unicamente lungo i dossi, recuperata all'investimento agricolo negli ultimi tre secoli.

Sulla prima la partizione del reticolo centuriato, che dalla via Emilia si spinge verso nord sino in talune aree di bassa pianura e si orienta nel rispet-





FIG. 3
Il canale Navile a Castello di Castelmaggiore.

to delle micropendenze e del regime idraulico, fornisce il modulo dell'organizzazione secolare del territorio¹⁵. A questa geometria per linee ortogonali si appoggiano in gran parte gli sviluppi insediativi, la griglia della viabilità di base, l'appoderamento mezzadrile ed i filari della piantata che a partire dall'XI e XII secolo accompagnano l'ascesa del comune di Bologna; e successivamente l'organizzazione del territorio con centro nella villa che dal XVI secolo consolida la presenza cittadina attraverso il rinnovato interesse all'investimento fondiario e lo sviluppo della nuova cultura agronomica; e, in alcuni casi, persino il disegno del catasto bolognese realizzato dal cardinale Boncompagni nella seconda metà del Settecento.

Sulla bassa pianura e nelle zone più marginali la presenza di conoidi alluvionali tendenti ad isolare aree depresse più o meno vaste e la maggiore difficoltà idraulica stabilizzano per lungo tempo un paesaggio a predominanza di valli e prati stabili, destinati agli usi comuni di pascolo e legnatico, e terreni di larga a coltura estensiva. Il trapasso tra le due non è tuttavia così netto giacché il problema idraulico investe anche l'alta pianura dove le

rotte e le torbide del Reno conducono a più riprese alla persistenza di residui vallivi e dove è comunque costante l'attenzione al governo delle acque fin nella trama più minuta della microidraulica poderale.

Accanto a questa idrografia naturale il sorgere di attività produttive bisognose di energia idraulica e l'intensificarsi dei traffici determina, dal XII secolo in poi, la costruzione di una nuova «idrografia urbana» fatta di canali, che derivano le acque a monte dei corsi naturali e fondano l'uso e la manutenzione su complessi meccanismi economici e fiscali e precise disposizioni di legge come avviene per il canale Navile con il progresso delle manifatture cittadine. Alla presenza delle idrovie si collega poi un tessuto di opifici e manifatture che unisce per secoli artigianato e paleoindustria, città e campagna¹⁶.

La storia secolare di una lunga cultura di terra, incardinata sulle colture intensive della pianura asciutta e sulle pratiche estensive della bassa pianura, che si coniuga a quella di una altrettanto lunga cultura delle acque, distinta da una molteplicità d'usi e di interessi economici, evidenzia in quest'ambito alcuni elementi guida nella costruzione secolare del paesaggio. Centuriazione, insediamento sparso, appoderamento mezzadrile, piantata, corsi d'acqua naturali e artificiali possono essere letti come vere e proprie invarianti della struttura territoriale. Essi sviluppano un'azione conservativa anche quando l'evoluzione del contesto economico e tecnologico dell'agricoltura si fa più rapida e si evidenzia il carattere ormai strutturale delle nuove forme diffuse assunte dallo sviluppo industriale e residenziale¹⁷, un'azione conservativa che diviene tuttavia sempre più debole a fronte delle trasformazioni più recenti.

Con particolare evidenza nell'ultimo ventennio fenomeni di accorpamento e di ricomposizione delle unità produttive e di estensivazione colturale hanno modificato le dimensioni della griglia aziendale. E insieme lo sviluppo urbano lungo la direttrice Nord di pianura ha determinato una ridefinizione del territorio in funzione della città così profonda da rendere arduo sottrarre le aree agricole residue ed in generale gli elementi di permanenza storica del territorio al processo di urbanizzazione che si realizza sotto forma di nuovi insediamenti residenziali e di nuove strutture industriali e di servizio¹⁸. Basti pensare al Centergross nel territorio comunale di Argelato o all'Interporto in quello di Bentivoglio e di San Giorgio di Piano; la costruzione di questi complessi che si possono considerare servizi innovativi e di livello internazionale insieme alla fitte rete di infrastrut-



FIG. 4
L'antico Oratorio di San Biagio (XII secolo) lungo la via Saliceto a fianco del canale.

ture che li sostengono hanno largamente compromesso i segni della storia e la forma del territorio.

Proprio per la gravità delle compromissioni, il ricupero e riuso dell'asse centrale di questo tratto di pianura ossia del canale Navile costituisce una sfida perché tenta un processo di riterritorializzazione dove esso risulta più difficile.

Il canale è stato per secoli il maggior tramite delle relazioni tra la città di Bologna e il suo territorio e il vettore transpadano delle comunicazioni cittadine.

Costruito verso la fine del XII secolo¹⁹, si appoggia per lungo tratto ad uno dei cardini meglio conservati dell'agro bolognese²⁰. Era utilizzato per l'irrigazione di orti e poderi all'interno ed all'esterno della città, per la fornitura di energia idraulica alle ruote dei mulini, per alimentare i maceri della canapa nella campagna e per il trasporto di merci e persone durante tutto l'arco dell'anno, soprattutto quando le vie di pianura erano impraticabili per la neve ed il gelo. In un primo tempo il Navile era navigabile soltanto dal Po a Corticella dove era stato costruito un porto per le barche e dove confluivano su carri le merci dalla città. In concomitanza con la crescita delle

attività manifatturiere e dei traffici commerciali nella seconda metà del XIII secolo si realizzò la costruzione di un nuovo porto e di una dogana entro le mura cittadine e la ristrutturazione delle chiuse o «sostegni» per consentire alle imbarcazioni di superare il dislivello esistente tra Bologna e Corticella²¹ (Fig. 1).

La presenza del canale Navile segnò un forte impulso per la pianura: lungo il suo corso si moltiplicarono gli insediamenti produttivi: cartiere, fornaci, mulini, filande e si formarono veri e propri borghi come la borgata della «Ringhiera». L'intensificarsi dei trasporti, che già aveva condotto alla rettificazione dell'idrovia, la maggiore richiesta di energia delle attività produttive industriali, la difficoltosa alimentazione delle acque, e da ultimo la costruzione di strade e di ferrovie portarono nel XIX secolo al suo abbandono come via di trasporto²². Coperto all'interno del centro storico e nascosto dai nuovi sviluppi urbani è stato ignorato dai piani regolatori cittadini, dal piano del 1889 fino alla variante del 1978 che pure si interessa del ricupero del patrimonio edilizio esistente sia produttivo che residenziale.

L'articolazione e la durata della vicenda storica



e, particolarmente, l'azione incisiva di organizzazione del territorio e dei flussi di comunicazione a breve e lungo raggio, confortano l'ipotesi che il canale Navile possa acquistare nuovamente la funzione di tramite tra la città ed il territorio e di potenziale raccordo, in relazione ad un uso turistico, tra il sistema metropolitano bolognese e la Padania settentrionale.

Il progetto si può realizzare attraverso interventi puntuali di restauro dei manufatti che caratterizzano il corpo idraulico del canale e di interventi di maggiore respiro di risanamento della situazione ambientale, di valorizzazione degli opifici e dei beni di interesse storico ed architettonico della fascia di gravitazione attraversata dalla via d'acqua, di recupero della sua percorribilità e della sua piena fruizione²³.

In questo contesto il canale Navile può essere pensato come una grande «autostrada verde» attraverso il territorio, che, con l'ausilio di una viabilità ortogonale di raccordo, realizza un collegamento capillare tra i luoghi e attiva un sistema di mobilità sempre meno affidato all'automobile: evitando la direttrice di pianura utilizza, infatti, di preferenza le aree adiacenti al canale e gli argini come percorsi pedonali e ciclabili.

Secondo il progetto, il percorso muove dal centro storico di Bologna, dall'antico magazzino del sale o Salara, unico edificio rimasto del porto urbano, oltrepassa l'ex-fornace Galotti e tutta la serie di sostegni fino all'antico porto extramoenia per raggiungere il Castello di Castelmaggiore, borgo rurale già ricco di opifici idraulici e successivamente, nel XIX secolo, nucleo industriale di grande rilievo. Da qui prosegue per toccare numerosi beni culturali come l'Oratorio di San Biagio del secolo XII, il Palazzo della Morte, il borgo della «Ringhiera», il Castello di Bentivoglio, prima di arrivare in località San Marino di Bentivoglio dove si trova Villa Smeraldi che ospita il Museo della civiltà contadina. Sempre seguendo l'argine del Navile tocca poi la Motta medievale di Santa Maria in Duno e Palazzo Rosso, già residenza signorile ed ora sede della biblioteca comunale, con l'annesso mulino del XIV secolo.

Poco più a nord nella fascia di pianura in riva sinistra del canale il percorso si discosta dalla via d'acqua per raggiungere l'area archeologica di Maccaretolo, complesso articolato ed unitario di oltre quattro ettari in comune di San Pietro in Casale che costituisce uno dei siti romani più estesi di tutta la pianura emiliana, procede a nord di Bentivoglio verso il Passo del Gallo, punto di attraversamento del Reno, e la torre dell'Uccellino,

torre confinaria del XIII secolo, per una possibile prosecuzione fino a Ferrara.

Nella fascia di sviluppo dell'idrovia sono compresi, inoltre, partizioni centuriali, filari di pianta relitti, maceri, viali di gelsi, filari di olmi e piccole aree vallive, macchie di bosco, tutti elementi significativi dell'antico palinsesto territoriale (Figg. 2-3-4).

Il canale Navile in tal modo connette aree di ispessimento dei beni culturali ed aree di rarefazione e funge da filo conduttore di una narrazione pluritematica, che trascorre dalla vicenda agricola a quella paleoindustriale ed attinge a dimensioni storiche differenti.

Pur tra le inevitabili difficoltà progettuali, non ultime i possibili conflitti circa gli usi spesso contrastanti cui i beni stessi si prestano o circa gli usi dello spazio che li contiene, il percorso può costituire un momento importante nel riassetto del territorio se assume come asse di riferimento l'intera idrovia. In tal caso, infatti, apre a rinnovati flussi informativi e configura nuove modalità di riappropriazione/fruizione del territorio, in accordo con i modelli ricreativi e la domanda di ambiente dei residenti metropolitani²⁴. Ma è soprattutto un'occasione per ridefinire il ruolo dell'agricoltura e dello spazio rurale²⁵ nell'ambito del sistema territoriale metropolitano, dove il processo di riterritorializzazione assume come referente un modello di sviluppo in grado di rigenerare armonia tra comunità locale ed ecosistema.

Bibliografia

- AA.VV., *Romanità della pianura*, Bologna, Lo Scarabeo, 1991.
- AA.VV., «Urbano-extraurbano», *Paesaggio urbano*, n. 10, 1991, Dossier monografico.
- AA.VV., «Il paesaggio ambientale di area vasta», *Parametro*, n.193, 1992, Dossier monografico.
- AA.VV. *Forme del territorio e modelli culturali in Emilia Romagna: per una nuova geografia regionale*, Istituto di Geografia dell'Università degli Studi di Bologna, Bologna, Lo Scarabeo, 1994.
- G. Adani (a cura di), *Insedimenti rurali in Emilia Romagna Marche*, Cinisello Balsamo, Amilcare Pizzi Editore, 1989.
- G. Adani - J. Bentini (a cura di), *Atlante dei beni culturali dell'Emilia Romagna*, Cinisello Balsamo, Amilcare Pizzi Editore, 1994.
- P. Altobelli, «Pianificazione paesaggistico-ambientale nella Provincia di Bologna», in *Parametro*, n. 193, 1992, pp. 61-73.
- P. Altobelli, «Il ruolo della pianura nel sistema metropolitano bolognese», *Paesaggio urbano*, n. 1, 1995, pp. 7-18.
- P. Altobelli - P. Rocchi, *La tutela dell'ambiente*, Bologna, Edizioni l'Inchiostroblu, 1990.
- F. Anderlini, *Sviluppo urbano, mutamenti sociali, cittadinanza*, in *Le logiche metropolitane negli assetti della società bolognese*, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 9-88.
- M. Arca Petrucci - S. Gaddoni, «Innovazione e sviluppo agrico-

lo territoriale. Una lettura comparata», in *Bollettino della Società Geografica Italiana*, n. 1, 1994, pp. 59-89.

F. Bottino - E. Raimondi, «Un unico ecosistema: verso il 2000», *IBC Informazioni*, n. 1, 1993.

C. Caldo - V. Guarrasi (a cura di), *Beni culturali e geografia*, Bologna, Pàtron, 1994.

I. Calvino, *Le città invisibili*, Torino, Einaudi, 1972.

M. Calzolari, *La navigazione interna in Emilia Romagna tra l'VIII e il XIII secolo*, in G. Adani (a cura di), *Vie del commercio in Emilia Romagna Marche*, Cinisello Balsamo, Amilcare Pizzi Editore, 1990, pp.115-1 24.

F. Dallari, *Turismo culturale e organizzazione del territorio*, in *Romagnità della pianura*, Bologna, Lo Scarabeo, 1991, pp. 411-427.

G. Dematteis, *Progetto implicito*, Milano, Angeli, 1995.

S. Gaddoni, *Ville bolognesi e organizzazione del territorio agricolo*, in C. Brusa (a cura di), *Ville e Territorio*, Varese, Edizioni Lativa, 1989, pp. 197-211.

S. Gaddoni, *Dalla città contadina alla metropoli policentrica. Permanenze e discontinuità nell'organizzazione del territorio bolognese. Forme del territorio e modelli culturali in Emilia Romagna: per una nuova geografia regionale*, Istituto di Geografia dell'Università degli Studi di Bologna, Bologna, Lo Scarabeo, 1994, pp. 165-189.

R. Gambino, «Piani paesistici. Uno sguardo d'insieme», in *Urbanistica*, n. 87, 1987, pp. 6-15.

R. Gambino, «Territorio storico e paesaggio tra ricentralizzazione e diffusione», in *Urbanistica Informazioni*, n. 140, 1995, pp. 6-9.

F. Gatti, *Territorio e sviluppo del locale. Il microsistema territoriale*, in A. Magnaghi (a cura di), *Il territorio dell'abitare*, Milano, Angeli, 1990, pp. 269-30.

A. Giacomelli, *Identità storica e vocazione del territorio bolognese*, in M. Zani (a cura di), *Lo stato di Bologna, identità storica del governo metropolitano*, Bologna, Provincia di Bologna, 1992, pp. 83-99.

M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976.

R. Matulli - C. Salomoni, *Il Canale Navile a Bologna*, Venezia, Marsilio, 1984.

C. Poni, *Fossi e cavedagne benedicon le campagne*, Bologna, Il Mulino, 1982.

Provincia di Bologna, Assessorato all'Ambiente, *Piano Territoriale Infraregionale*, Bologna, 1991.

Provincia di Bologna, Assessorato Edilizia Urbanistica, Regione Emilia-Romagna, *Piano-Programma per la riqualificazione ambientale e paesaggistica della pianura*, Bologna, 1994.

Regione Emilia-Romagna, Assessorato Edilizia Urbanistica, *Piano Territoriale Regionale*, Bologna, 1988.

Regione Emilia-Romagna, Assessorato Edilizia Urbanistica, *Piano Territoriale Paesistico Regionale*, 1988/1993.

G. Ricci, *Le città nella storia d'Italia*. Bologna, Bari, Laterza, 1980.

E. Sereni, *Note per una storia del paesaggio agrario*, in R. Zangheri (a cura di) *Le campagne emiliane nell'epoca moderna*, Milano, Feltrinelli, 1957, pp. 27-53.

Note

¹ Per un approfondimento di questi aspetti risultano utili: G. Pieretti, *Comunità e senso negli studi urbani*, in P. Guidicini - G. Pieretti, *Fluttuazioni di complessità e costruzioni di senso sul territorio*, *Sociologia urbana e rurale*, n. 19, 1986, pp. 149-160. Ed inoltre G. Pieretti, *Nell'ipotesi di comunità* in P. Guidicini (a cura di), *Dimensione comunità*, Milano, F. Angeli, 1985, pp. 60-84.

² Per una definizione puntuale ed ampia si fa riferimento al contributo di F. Dallari in questo volume.

³ Non va dimenticato che diversi geografi dell'Ateneo bolognese e di altri atenei hanno a più riprese contribuito con ricerche

e studi mirati al progetto metropolitano.

⁴ Secondo i dati censuari tra il 1951 ed il 1961, nel periodo dello sviluppo polarizzato, la popolazione di Bologna registra una crescita eccezionale di ben 100000 abitanti, passando da circa 340000 a poco più di 440000 abitanti. L'incremento demografico continua nel decennio successivo fino a raggiungere 490000 abitanti nel 1971, mentre tra il 1971 ed il 1981 Bologna incomincia a perdere popolazione per i flussi migratori verso i comuni della prima cintura e per la denatalità, e alla fine del decennio il decremento è di 50000 residenti. Al 1991 la popolazione è di circa 400000 abitanti.

⁵ Con legge regionale n. 229/95 la Regione Emilia-Romagna ha istituito di fatto la città metropolitana di Bologna indicando finalità e delimitazione territoriale dell'area metropolitana. Nel primo articolo si dichiara che «attraverso l'istituzione della Città metropolitana di Bologna, la Regione Emilia-Romagna persegue lo scopo di realizzare il miglior funzionamento degli enti locali dell'area bolognese ed una più efficace collaborazione fra essi e le aree limitrofe, pur nel quadro di uno sviluppo policentrico del territorio regionale e che l'area metropolitana di Bologna è costituita dai comuni ricompresi nella provincia di Bologna». L'autonomia amministrativa del territorio imolese sarà garantita dal Circondario della provincia imolese, il nuovo ente che dall'1 gennaio 1996 prenderà il posto dell'Assemblea dei comuni. La legge specifica, inoltre, che la Città metropolitana di Bologna svolge le funzioni attribuite e delegate alla Provincia dalle leggi statali e regionali intendendosi anche le funzioni in materia urbanistica con riguardo alla tutela e valorizzazione dei beni culturali, alla difesa del suolo, alla tutela idrogeologica e valorizzazione delle risorse idriche...

⁶ «Pianificazione urbanistica e tutela paesistico ambientale seguono a lungo, nel nostro paese, percorsi diversi, con rare, anche se felici occasioni di incontro. Anche giuridicamente due matrici diverse: da un lato le due leggi del 1939 (L.1497 e L. 1089) che disciplinano non senza efficacia e consistenza (sono tuttora i riferimenti legislativi fondamentali) la tutela del patrimonio artistico e, almeno in parte, di quello paesistico; dall'altro la L.1150/1942, la legge urbanistica ancor oggi fondamentale. Una divisione importante, che segna a lungo non soltanto gli orientamenti pianificatori, ma anche le pratiche amministrative e i comportamenti sociali che producono la città e il territorio. È soltanto con la L.431/1985 che la ricongiunzione tra paesaggio, ambiente, urbanistica può dirsi esplicita: la tutela ambientale acquista piena rilevanza urbanistica, territoriale e socioeconomica entrando a connotare obbligatoriamente la pianificazione» (M. Pallottino, *Relazione al Convegno organizzato dall'INU, Paesaggio, Ambiente, Pianificazione territoriale*, Cagliari, 1987).

⁷ «La prima questione è quella della interdisciplinarietà o della trans-disciplinarietà. È evidente che la specifica considerazione di risorse che formano oggetto di studio di discipline diverse, e che anzi sono pienamente comprensibili solo in funzione dell'ambiente di cui fanno parte, sollecita approcci analitici e progettuali che in qualche modo consentano di valicare i tradizionali recinti disciplinari: si tratta di vedere il bosco e non soltanto gli alberi» (R. Gambino, 1987) nella ricerca di una visione integrata dei fenomeni nell'ambito di un sistema complesso e al tempo stesso unitario.

⁸ ... «Così non è un caso - scrivono Felicia Bottino ed Ezio Raimondi inaugurando la nuova serie del Bollettino d'informazioni dell'Istituto - che il primo numero della nuova serie della rivista I.B.C. segua l'approvazione del Piano Paesistico dell'Emilia-Romagna, dove, tutelando un terzo del territorio regionale si pongono le condizioni rigorose e convenienti per lo sviluppo equilibrato e compatibile di vaste aree saturate di storia e per la riqualificazione attenta di altre investite dal flus-



so disordinato della industrializzazione e dell'inurbamento febbrile negli anni tumultuosi del dopoguerra. La corrispondenza ha un significato assai preciso e rimanda a un unico ecosistema, ossia a una medesima realtà umana. Allo stesso modo in cui il Piano paesistico istituisce connessioni e rapporti tra zone archeologiche e centri storici, parchi e aree monumentali, fasce fluviali e vie antiche di valico, l'officina progettuale dell'Istituto deve porre in correlazione biblioteca e museo, natura e cultura, cultura e territorio, nel quadro di un'ipotesi globale dei servizi e dei comportamenti culturali da iscrivere poi nel sistema dinamico delle iniziative e delle autonomie locali" (F. Bottino, E. Raimondi, 1994).

⁹ Nasce in ottemperanza alla legge regionale sulla programmazione n. 36/88 che assegna alle Province il compito di approvare i Piani regolatori generali dei comuni e anticipa nei contenuti gli adempimenti previsti per l'ente provinciale dalla legge n.142/90 sull'Ordinamento delle autonomie locali. Presentato nel giugno 1991 è stato approvato nel febbraio 1993 assieme alla definizione del Quadro normativo. Occorre ricordare che la legge 142/1990 riprende l'esigenza di una pianificazione intercomunale del territorio e, con una scelta innovativa, attribuisce alla Provincia compiti di programmazione e in particolare il compito di predisporre e rendere operativo il piano territoriale di coordinamento che, in attuazione dei programmi regionali, determina gli indirizzi generali di assetto del territorio.

¹⁰ Il Progetto Direttrici comprende gli studi: Lo schema strutturale; Il sistema ambientale dell'area urbana e periurbana; Forme evolutive del paesaggio agricolo e modificazioni dell'economia agricola nella pianura periurbana; L'attività agricola nella pianura periurbana bolognese; Dinamiche dell'attività edilizia dopo il 1981; Bologna nei processi di trasformazione terziaria; La ricognizione dei sistemi informativi di controllo ambientale. Il Progetto Palinsesto: Cartografia e memoria dei siti; La viabilità storica; I beni sparsi; I centri storici; Le persistenze della centuriazione; Emergenze archeologiche e territorio; Diritti e territori. Il Progetto Fiumi: I depositi alluvionali intravallivi; Il rischio idraulico; La rinaturazione dei corsi d'acqua. Il Progetto Verde e Qualità urbana: Le dinamiche dell'uso del suolo; Le correlazioni tra fattori fisiografici e colture agroforestali; La qualità della progettazione; Dinamica dell'uso del suolo nel comune di Monghidoro; Ricerche sulla dinamica strutturale delle faggete appenniniche; Il piano di gestione del verde; L'uso del suolo per la pianificazione di area vasta.

¹¹ Il Piano-programma è elaborato dal Servizio di pianificazione paesistica della Provincia di Bologna. Si ritiene utile per la comprensione del discorso di piano riportare i significati che qui assumono il termine ambiente e qualità. In particolare ambiente viene inteso come ecosistema complessivo, che ricomprende al suo interno l'ambiente naturale, l'ambiente costruito e l'ambiente sociale. Per qualità è intesa una situazione di equilibrio tra ambiente naturale, ambiente costruito e ambiente sociale. Tale equilibrio consente da un lato il mantenimento delle qualità specifiche delle risorse naturali del territorio e, dall'altra, permette all'uomo di esercitare la propria attività di utilizzo di tali risorse senza oltrepassare il limite che porta alla loro alterazione od irriproducibilità (P. Altobelli, 1992).

¹² Vedi in particolare gli studi preliminari sul paesaggio storico di pianura come risorsa culturale da recuperare, sul ripristino di elementi naturali nella pianura e sulla diversità biologica come risorsa ambientale da ricostituire, e la cartografia di sintesi relativa al paesaggio di terre, al paesaggio di acque ed al paesaggio di uomini, altrettante griglie per una lettura della pianura.

¹³ Tra le numerose pubblicazioni che affrontano il tema dello

sviluppo e della pianificazione delle fasce o dei cunei periurbani ossia di quei territori che si pongono al limite dello spazio più densamente urbanizzato si segnala in particolare il volume a cura di F. Boscacci - R. Camagni, *Tra città e campagna. Periurbanizzazione e politiche territoriali*, Bologna, Il Mulino, 1994.

¹⁴ Il gruppo di lavoro è composto da Guerrina Cinti, Stefano Cremonini, Fiorella Dallari, Giuseppe Gotti, Daniele Violetti e dalla scrivente, geografi che operano all'interno dell'Ateneo bolognese.

¹⁵ Per una disamina del complesso problema della centuriazione nell'ager bononiensis si rimanda all'ampio contributo di G. Bottazzi, *Programmazione ed organizzazione territoriale nella pianura bolognese in età romana ed alcuni esiti alto-medievali*, in AA.VV., *Romanità della pianura*, Bologna, Lo Scarabeo, 1991, pp.43-113, ed alla bibliografia ivi contenuta. È utile qui ricordare come l'intensa antropizzazione dell'agro bolognese portò ad estendere la centuriazione verso il corso del Po e come la difficile situazione idraulica della pianura (ed in particolare le variazioni idrografiche del Reno, del Savena e del Samoggia) abbiano determinato numerosi "vuoti" nel reticolo centuriato lungo le aste fluviali.

¹⁶ Le comunicazioni fluviali hanno rappresentato durante il Medioevo l'elemento vitale della viabilità padana, coinvolgendo l'intero settore emiliano-romagnolo a nord della via Emilia in un sistema complesso e articolato di collegamenti, spesso più importanti per la circolazione degli stessi assi stradali (R. Rinaldi, *Vie di terra e di acque tra la Padania e l'Adriatico*, in G. Adani (a cura di), *Insedimenti rurali in Emilia Romagna Marche*, Cinisello Balsamo, Amilcare Pizzi Editore, pp. 132-139).

¹⁷ "Le riconferme secolari della struttura agraria (limiti poderali, conduzione) e delle medesime strutture fisse aziendali (casa colonica, piantata) che si riscontrano nella pianura bolognese sviluppano un'azione conservativa delle forme antiche particolarmente profonda, che stenta a cedere anche quando i mutamenti del settore agricolo divengono più radicali" (M. Arca Petrucci - S. Gaddoni, 1994).

¹⁸ Dai piani regolatori dei comuni considerati emerge in generale la volontà di mantenere il ruolo produttivo delle restanti aree agricole in relazione al valore economico della produzione agricola ma soprattutto per la necessità di salvaguardarle dall'urbanizzazione.

¹⁹ La realizzazione del canale Navile, avvenuta nel 1183 con la costruzione della chiusa di Casalecchio, assieme al canale di Reno, al Savena, all'Aposa, ed al Ravone ha dato vita ad un equilibrato sistema idraulico, essenziale per la Bologna medievale, rinascimentale e barocca.

²⁰ Secondo il Rubbiani si tratterebbe del cardine massimo (A. Rubbiani, "L'agro dei Galli Boii (ager Boiorum) diviso ed assegnato ai coloni romani", in *Atti e Memorie Regia Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna*, Serie III, vol.I, 1882-85, pp.65-120).

²¹ Il dislivello esistente tra Bologna e Corticella (20 metri circa) era superato mediante sette chiuse (Sostegno della Bova, del Battiferro, del Torreggiani, del Landi, del Grassi, di Corticella, della Chiusetta) che regolavano la corsa dell'acqua. La navigazione avveniva ad "alzaia", con le barche trainate da uno o due cavalli o da coppie di buoi, che camminavano lungo le sponde su sentieri detti "restare", se la navigazione avveniva controcorrente, mentre era sufficiente la spinta dei remi in caso di navigazione nel senso della corrente. Il nuovo porto entro le mura, il Porto Naviglio, fu realizzato per volere di Giovanni II Bentivoglio, che lo inaugurò personalmente navigando lungo il canale con tutta la famiglia.

²² Il porto di Bologna cessa di funzionare sul finire dell'Ottocento e viene demolito e coperto agli inizi del Novecento,

mentre il canale continua a funzionare come importante linea di comunicazione e soprattutto di trasporto merci fino ai primi decenni del nostro secolo.

²³ Numerosi e differenti per livello d'analisi e di relizzazione sono i progetti di risanamento del Canale Navile. Si ricordano qui il progetto di risanamento e valorizzazione culturale elaborato da G. Dallerba e C. Salomoni (P.L. Cervellati - G. Dallerba - C. Salomoni (a cura di), *Progetto di recupero del canale Navile*, Assessorato alla Programmazione, Casa e Assetto urbano, Comune di Bologna, Bologna, 1980) ed i progetti, sempre redatti a scala comunale, come quello recente relativo al Canale Navile nel territorio di Bentivoglio (Regione Emilia-Romagna, Autorità di Bacino del Reno, *Ipotesi progettuale di intervento per la riqualificazione ambientale del Navile nel territorio di Bentivoglio*, Bologna, 1994). Il primo, in particolare, presentato nella primavera del 1980, rappresenta un caposaldo della progettazione relativa al canale Navile. Ad esso si rifanno gli interventi già attuati su alcuni manufatti legati alla vicenda della via d'acqua, come la Salara, il vecchio magazzino del sale trasformato in spazio espositivo, e l'ex-fornace Galotti, sede del Museo dell'Industria e dell'Innovazione del Bolognese ed alcuni interventi di risanamento ambientale.

²⁴ Nel contesto di una differente cultura del tempo libero e della qualità della vita si riscoprono e recuperano spazi e forme ricreative in precedenza poco frequentati, e insieme cresce la sensibilità verso i beni ambientali, la riscoperta dei percorsi culturali e naturalistici, generalmente non lontani dal centro urbano. Sulle modificazioni qualitative del turismo si rimanda a: P. Guidicini - A. Savelli (a cura di), *Il turismo in una società che cambia*, Milano, F. Angeli, 1988. Per il progetto di percorso letto in funzione dell'uso ricreativo del territorio ed inserito in un circuito turistico-culturale regionale fondamentale risulta il contributo di F. Dallari, *Turismo culturale e organizzazione del territorio*, in AA. VV., *La romanità della pianura*, Bologna, Lo Scarabeo, 1991. pp. 411-427.

²⁵ La ridefinizione di ruolo dell'agricoltura e dello spazio rurale è stata ripetutamente sancita in sede di Unione Europea. Il Regolamento 797/1985 introduce per la prima volta un riconoscimento giuridico ed economico alle aziende che promuovono un miglioramento nei rapporti tra risorse territoriali e attività agricole. I regolamenti successivi (1760/1987; 1094/1988; 1608/1989; 3808/1989; 2176/1990) ricompresi in un unico testo nel 1991 formulano in modo esplicito interventi a favore della protezione delle «zone sensibili da un punto di vista ambientale». All'interno del dettato comunitario sono individuabili una pluralità di obiettivi che evidenziano la specifica attenzione alle componenti sociali e territoriali, ambientali in particolare dell'attività agricola (M. Arca Petrucci - S. Gaddoni, *Ricerca e innovazione in agricoltura: osservazioni preliminari*, in F. Citarella (a cura di), *Studi geografici in onore di Domenico Ruocco*, Istituto di Geografia dell'Università degli Studi di Genova, 1994, vol. II, pp. 59-89). Lo spazio rurale acquisisce così una maggiore complessità funzionale ed in tal senso si presenta anche come spazio verde di valorizzazione del tessuto urbano ed elemento strategico nella politica ambientale. È noto il caso di Francoforte, dove l'entrata del partito verde nella gestione politico-amministrativa della città ha permesso la realizzazione di una cintura verde esterna alla città definita come «progetto centrale per il futuro degli anni a venire» ancor prima della rivitalizzazione del Lungo-Meno e della creazione di nuovi parchi. Per proteggere questa zona verde dall'espansione urbana è stato previsto che la cintura verde venga curata, ampliata e tutelata: i terreni della cintura e contigui alla cintura debbano essere possibilmente coltivati in modo estensivo; la cintura verde venga posta sotto una speciale protezione giuridica attraverso la creazione di un apposito statuto comunale (M. Gather - P. Unterwerner, «Die Grüne Weltstadt? «Grüne» Politik in Frankfurt am Main», *Geographische Zeitschrift*, 1992, pp. 107-120).

La cultura idraulica nel bacino del Mediterraneo: territorio e irrigazione in Sicilia

La riflessione in chiave geostorica sullo spazio mediterraneo incontra nel suo svolgersi un tema ineludibile, quello dell'acqua. Le peculiarità climatiche di questa regione nella quale le piogge, peraltro relativamente scarse, si concentrano nell'arco di pochi mesi (autunno-invernali), le alte temperature estive e la conseguente forte evapotraspirazione dei suoli, e la grande varietà di situazioni geomorfologiche e pedologiche che in un gran numero di contesti territoriali influenzano negativamente l'idrografia superficiale, fanno sì che all'elemento di omogeneità costituito da una generalizzata penuria d'acqua prontamente disponibile, corrisponda nei fatti un ampio panorama di contesti particolari per quanto attiene al suo reperimento e ancor più alla sua utilizzazione. Tale dato ovviamente va riferito non solo alle diversità degli ambienti naturali ma anche alla varietà di culture che in questa area si sono succedute nei millenni, spesso dando vita a problematiche coesistenze. Esse non hanno impedito comunque importanti sincretismi soprattutto sul piano tecnologico in sintonia con complesse dinamiche di acculturazione. Gli esiti di processi evolutivi indipendenti come di scambi e contatti tra culture spiegano geneticamente il quadro composito in cui si articola nell'area mediterranea la risposta umana a una sfida ambientale di disomogenea portata ma in ogni caso carica di problemi. Ne deriva storicamente un ventaglio di soluzioni sia tecnologiche che gestionali che nel loro insieme definiscono certamente i connotati di una multiforme civiltà dell'acqua che ha lasciato segni di diversa entità negli spazi agricoli come in quelli urbani (dai grandi acquedotti romani, alle terme,

alle norie arabe, alle reti di canali), ma tutti egualmente degni di attenzione. Per quanto la letteratura socio-economica ci abbia abituato a far riferimento alle civiltà idrauliche dell'Asia come ad esempi probanti dei legami forti e strutturanti tra gestione della risorsa acqua e organizzazione socio-politica e territoriale, quelle mediterranee non sono da meno nel mostrare come sulla penuria del prezioso fluido vitale, si siano strutturati complessi paesaggi e non meno complesse reti di relazioni comunitarie, seppure non integrate in una organizzazione politica di tipo «dispotico»¹. Un momento chiave nello strutturarsi di tale civiltà mediterranea dell'acqua è rappresentato dall'espansionismo della civiltà berbero-musulmana nell'Europa meridionale a partire dal secolo VIII. Esso favorì la diffusione di un articolato sapere teorico-pratico in materia di agricoltura e di gestione delle acque, maturato e affinato nei contesti estremi dell'aridità, dai deserti del vicino e medio Oriente a quelli dell'Africa settentrionale, imponendo un confronto con la tradizione idraulica di matrice romana. Di tale incontro alcune aree del bacino del Mediterraneo mostrano ancora tracce evidenti, in particolare la Penisola Iberica e la Sicilia².

Un aspetto particolare del rapporto tra acqua e sviluppo della civiltà, è rappresentato dall'uso irriguo delle risorse idriche, un campo d'indagine che trova un suo primo esempio di riflessione sistematica nell'opera del geografo francese Jean Brunhes che a tale tema dedicò la sua tesi di dottorato agli inizi del secolo, con riferimento, non casuale, all'Africa settentrionale e alla Spagna³. Recentemente in un contributo di storia del

pensiero geografico Marie-Claire Robic ha acutamente argomentato sul ruolo svolto nella genesi della geografia umana di Brunhes, allievo eterodosso di Vidal de la Blache, dalla riflessione sul tema dell'acqua e su quello ad esso strettamente correlato dell'«isola» e del suo significato geografico. Al di là delle interessanti osservazioni esposte in merito allo sviluppo di un originale approccio geografico che contribuì in modo decisivo al consolidarsi dell'epistemologia antideterminista della scuola di geografia umana francese, giova all'economia di queste note sottolineare la validità dell'impostazione data da Brunhes al tema dell'irrigazione, che muovendo da una minuziosa indagine delle caratteristiche ambientali da studiare caso per caso rifiutava, in contrasto con gli orientamenti del tempo, una analisi meramente tecnologica dell'irrigazione, fenomeno comprensibile, secondo lo studioso, solo all'interno delle trame costituite dalle relazioni socio-economiche e culturali⁴.

Dopo l'opera pionieristica del Brunhes, l'interesse dei geografi per l'acqua e l'irrigazione si è via via arricchito di contributi e lo sviluppo del settore, necessariamente interdisciplinare, ha visto sempre molto viva l'attenzione per la centralità non solo materiale ma anche culturale che l'acqua riveste nelle civiltà umane e in quelle mediterranee in specie. Ne sono esempi, facendo riferimento solo agli ultimi anni, i numerosi colloqui tematici a taglio interdisciplinare che hanno visto incontrarsi archeologi, storici, antropologi, geografi e altri scienziati sociali su un tema che oggi ha assunto una grande rilevanza sociale anche nella prospettiva della crisi ambientale⁵. All'interno di quest'ultima si ripropone infatti, seppure in termini nuovi, il nodo problematico del rapporto storicamente difficile tra l'uomo e l'acqua, con l'obiettivo di raggiungere le competenze tecniche e le condizioni politiche per un uso democratico e globalmente produttivo di una risorsa che oggi appare scarsa e alterata nei suoi caratteri naturali a seguito dell'inquinamento. Forse la lezione che emerge dagli studi che si sforzano di comprendere e spiegare le modalità attraverso cui per millenni alcune società hanno imparato a gestire ecologicamente una risorsa preziosa e rara, potrebbe tornare utile all'umanità contemporanea alla affannosa ricerca di un equilibrato rapporto con la natura.

Va peraltro notato come all'interno di un campo di interessi scientifici assai praticato v'è stato sotto il profilo regionale un concentrarsi di studi e ricerche su alcuni contesti che ha messo in ombra altre realtà idrauliche, peraltro non margi-

nali all'interno dei grandi processi storici che hanno animato l'area mediterranea. Mentre l'analisi scientifica dell'irrigazione della penisola Iberica può così vantare ad oggi una ricchissima bibliografia interdisciplinare, lo stesso non si può dire della Sicilia⁶. La nostra Isola per la sua particolare collocazione geografica, per le vicende storiche che l'hanno vista all'incrocio di numerose civiltà che in essa si sono insediate, per la varietà e le peculiari caratteristiche degli ambienti naturali esistenti, dovrebbe costituire un laboratorio ideale per studiare aspetti significativi dell'evoluzione della civiltà idraulica mediterranea. Il contributo che presentiamo propone una riflessione preliminare in merito ad alcuni aspetti dei sistemi irrigui tradizionali siciliani dei quali è ancora possibile ricostruire la logica organizzativa, con la speranza che in un futuro non lontano si possa dar vita a un incontro sul tema specifico dell'acqua che consenta di far il punto sulle conoscenze esistenti e offra l'occasione per stimolare la ricerca verso nuovi traguardi.

Il sistema irriguo dell'agrumeto nel Palermitano Le premesse naturali e storiche

L'ambito spaziale cui abbiamo rivolto la nostra attenzione è costituito dalla Piana di Palermo. Essa si presenta con i caratteri di uno di quei «piccoli mondi dell'acqua» che Jean Brunhes ha così efficacemente delineato nelle sue opere⁷. Una serie di condizioni ambientali originalmente interrelate, in combinazione con fattori storici hanno creato i presupposti per il radicarsi di una tradizione idraulica che in un processo di evoluzione dai ritmi disomogenei è giunta sino a oggi. Si tratta di una non vasta pianura sita lungo le coste della Sicilia nord-occidentale, estesa circa 126 Km², delimitata da una cerchia di monti di natura calcareo-dolomitica di origine mesozoica con significativi fenomeni di carsismo e con una cospicua circolazione interna di acque meteoriche⁸. La pianura si articola in due sezioni dal momento che il pizzo Sferrovecchio spingendosi con i suoi contrafforti a ridosso della costa tirrenica dà vita a uno stretto corridoio, con ampiezza minima di circa 2 chilometri, che senza creare una soluzione di continuità isola una parte orientale denominata piana di Bagheria e una occidentale, quella propriamente detta di Palermo o Conca d'Oro. Più significativa appare l'articolazione della pianura nelle due sezioni individuate dal corso del fiume Eleutero che sfocia nel Tirreno poco a est del comune di Ficarazzi. La struttura



geologica della pianura vede la predominanza di calcareniti di tipo diverso, spesso intercalate da formazioni di differente natura (silicea, argillosa) abbastanza permeabili e di spessore molto vario, da pochi metri sino a oltre 60, che poggia su strati impermeabili. Essi consentono la formazione di una falda freatica molto ricca che capta le acque piovane per la permeabilità degli strati calcarenitici e si arricchisce anche degli apporti idrici provenienti dalla circolazione interna ai rilievi calcarei. Poche di contro le sorgenti che si dispongono a corona della base dei monti mesozoici e che sono comunque presenti solo nel settore occidentale della piana. È assai probabile che tale disponibilità di acqua sorgiva sia stata, assieme alla presenza dell'insenatura naturale della Cala, l'elemento determinante dell'insediamento umano da cui trae origine il centro di Palermo. Il clima è tipicamente mediterraneo, con una piovosità non abbondante (circa 700 mm. annui) e concentrata in pochi mesi dell'anno, da ottobre a marzo. Il regime delle piogge combinato con la conformazione orografica dei rilievi calcarei della cinta montuosa, spiega la presenza di un piccolo numero di corsi d'acqua che a una relativa insignificanza dal punto di vista dell'utilizzazione diretta hanno storicamente unito una estrema pericolosità per il carattere torrentizio e le violente piene in concomitanza con rovesci di particolare intensità. Va infatti ricordato che la pianura è caratterizzata da un profilo altimetrico con pendenza notevole alla base dei monti che si attenua in prossimità del mare, per cui le acque meteoriche, provenienti già a velocità rilevante per la presenza nei corpi montuosi di versanti ripidi e valli strette, tendono ad acquisire ulteriore energia cinetica nel momento in cui si scaricano nella pianura.

Il quadro ambientale che abbiamo sinteticamente delineato configura un ambito spaziale nel quale lo sviluppo dell'insediamento umano e di attività produttive, agricole in primo luogo, appare dipendente dalla capacità di ampliare, in assenza di apporti fluviali e meteorici adeguati, la dotazione idrica globale attraverso lo sfruttamento degli acquiferi ipogei, rispetto ai quali il problema tecnologico più grave è costituito dalla profondità degli stessi, in genere più facilmente raggiungibili in prossimità della costa e meno via via che ci si allontana da essa. Certamente per lungo tempo i coltivi si svilupparono a ridosso dell'area urbana di Palermo, dal momento che la presenza di sorgenti garantiva l'approvvigionamento della Città, ma anche una quota di acque irrigue, probabilmente con non poche situazioni di conflittualità. La conquista musulmana determinò una

razionalizzazione del sistema della captazione, del trasporto e della distribuzione dell'acqua secondo tecnologie già collaudate nelle aree urbane del medio e vicino Oriente. Conseguente fu anche l'affermarsi di un insieme di usi relativi alla gestione delle acque rimasti immutati per secoli dopo la fine della dominazione musulmana. Nel Settecento Palermo disponeva di 4 acquedotti che facevano capo a altrettante sorgenti, da cui si dipartivano i «catusi» o condutture principali, lungo le quali si allineavano per la distribuzione agli utenti le «giare» o torri d'acqua, che vanno probabilmente riportate al modello dei «tali» siriani⁸. La restante parte del territorio della pianura, ricoperto da bosco e macchia mediterranei, rimase a lungo inutilizzato. Le poche fonti disponibili rivelano ancora nel Quattrocento la presenza di un bosco della «Bacaria» senza delimitarne comunque l'areale interessato. Negli ultimi anni una serie di studi ha tentato di ricomporre la non facile storia del territorio orientale della piana di Palermo, concentrando l'attenzione in particolare sull'area che oggi corrisponde ai territori dei comuni di Ficarazzi, Bagheria, S. Flavia e Casteldaccia¹⁰. I risultati finora ottenuti con un complesso lavoro basato su fonti insufficienti e di difficile reperimento, ci delineano un processo di territorializzazione molto articolato che ha visto a partire dal Quattrocento una progressiva conquista della pianura da parte di utilizzazioni agricole diverse, in un perenne conflitto tra ordinamenti specializzati asciutti (vite, olivo), e irrigui (ortive, canna da zucchero, fruttiferi e agrumi, quest'ultimi a partire dall'Ottocento). Essa va letta non solo come risposta a una minore o maggiore disponibilità di acqua irrigua (anche se sulla base di quanto prima detto il fattore idrotecnico nella piana di Palermo è strategico), ma anche come conseguenza degli orientamenti economici della nobiltà siciliana. Quest'ultima tradizionalmente sostenitrice del modello produttivo basato sugli ordinamenti estensivi dell'interno dell'Isola, ove si concentravano le loro immense proprietà feudali, non furono in grado, se non tardivamente e con molte riserve, di avviare in un areale dalle grandi potenzialità economiche, soprattutto per la vicinanza di un grande mercato costituito da Palermo, quelle radicali trasformazioni soprattutto dell'assetto sociale del mondo contadino che avrebbero potuto innescare il processo di modernizzazione dell'agricoltura, in pieno sviluppo a partire dal Seicento in altre aree italiane ed europee. Non è questa la sede per ripercorrere in dettaglio le tappe attraverso le quali è avvenuta nel corso di mezzo millennio la completa «conquista» del territorio in

questione, tema peraltro ancora da esplorare compiutamente, ragion per cui procediamo verso l'oggetto specifico delle nostre note, che come prima avvertito, concernono l'analisi di alcuni aspetti tecnologici del sistema irriguo tradizionale dell'area della piana di Palermo osservati nel loro relazionarsi alle condizioni ambientali e agronomiche specifiche. In termini spaziali il fenomeno è stato osservato in un microcontesto nel quale è ancora possibile attraverso un'indagine sul campo rilevarne la coerenza territoriale sufficiente a una ricostruzione esaustiva, con l'ausilio essenziale delle testimonianze attinte dalla memoria degli utenti a vario tipo del sistema irriguo, oltre che di fonti storiografiche che negli ultimi anni hanno focalizzato seppure con obiettivi diversi alcuni aspetti della realtà socio-economica del nostro territorio in epoca contemporanea¹¹. Difatti i fenomeni di urbanizzazione che hanno interessato questo comprensorio nel dopoguerra hanno modificato profondamente il paesaggio della Piana di Palermo, in ampie porzioni della quale è oggi difficile persino immaginare l'esistenza in un recente passato di uno dei comprensori agrumicoli più significativi della Sicilia. Di contro nel settore orientale della pianura (a est del Fiume Eleutero e in specie nella piana di Bagheria), nonostante lo sviluppo edilizio dei centri abitati e l'urbanizzazione della fascia costiera per il fenomeno della seconda casa, il territorio conserva il suo carattere di marcata specializzazione agricola. L'agrumicoltura ha costruito un paesaggio di verde intenso che compatto si estende sino all'azzurro del mare Tirreno, un immenso giardino ricco di fascino e di intriganti curiosità scientifiche, che porta al suo interno i segni materiali di una raffinata tecnologia idraulica e quelli immateriali ma non meno tangibili dei saperi necessari alla sua gestione sociale. Come prima accennato di tale realtà tecnologica ben poco è sopravvissuto nel settore occidentale della pianura nel quale peraltro lo sfruttamento agricolo è di certo molto più antico, se facciamo eccezione per alcuni elementi del sistema di approvvigionamento idrico tradizionale della città di Palermo, le già citate «giarre». Esse si ergono defunzionalizzate e in totale abbandono qua e là nel tessuto urbano sia della città antica che di quella moderna, la quale sviluppatasi nelle aree dell'agrumeto ha così inglobato le strutture idrauliche che le servivano.

In termini temporali il nostro discorso si concentra sulla struttura e sui correlati gestionali del sistema irriguo dominanti in un periodo compreso tra gli anni immediatamente precedenti il secondo conflitto mondiale e i nostri giorni, anche

se il paesaggio idraulico si mostra idoneo nel suo essere spesso stratificato per osservazioni che vanno al di là dei limiti temporali fissati, autorizzando anche qualche incursione in un passato più remoto.

Dalle norie alle macchine d'acqua

Se le parole sono la prima via d'accesso a una cultura, il vocabolario della irrigazione in Sicilia e nell'area palermitana rivela senza dubbi legittimi una consistente presenza della tradizione islamica. Gli elementi tecnologici fondamentali hanno denominazioni non equivoche per sostenere una derivazione dalla cultura suddetta, anche se studi più recenti ci mettono in guardia da ricostruzioni basate solo sulla coincidenza di termini lessicali, in quanto sotto lo stesso vocabolo si ritrovano oggetti e tecniche diverse e appartenenti spesso a contesti geo-culturali specifici. Così se è abbastanza chiara la corrispondenza tra i termini dialettali che indicano la grande vasca di raccolta dell'acqua, la «gebbia», o i tubi in argilla, «catusa», più problematico è definire il corrispondente tecnologico delle «sienie» cioè le norie, genericamente meccanismi di sollevamento dell'acqua¹². Tali meccanismi si sono infatti specializzati in varie aree del mondo mediterraneo a seconda dei diversi contesti un cui era necessario portare l'acqua da una quota più bassa a una più alta, dal letto di un fiume oppure di un canale sull'argine degli stessi, o dalla falda sotterranea al piano di campagna), e hanno registrato evoluzioni tecnologiche diverse che rendono difficile una classificazione. La complessità dell'argomento e i limiti del presente contributo ci obbligano a procedere schematicamente e a non poter approfondire tutti gli aspetti di una realtà le cui embricazioni con la storia sociale ed economica dell'intera Sicilia sono strettissime. In primo luogo vanno sottolineate alcune peculiarità ambientali che caratterizzano l'area limitata della nostra indagine rispetto all'intero comprensorio agrumicolo. Va segnalato in particolare l'estrema varietà delle condizioni pedologiche che individuano aree con vocazionalità molto differenziata rispetto all'utilizzazione agricola soprattutto per quanto riguarda i fabbisogni idrici. Difatti lo strato umifero ha uno spessore molto vario, da pochi centimetri a molti metri, e la sua natura chimico-fisica presenta una tale varietà di combinazioni di calcare, argilla, silice, da potersi considerare normale il fatto che persino all'interno di uno stesso fondo di pochi «tumoli» si trovino situazioni pedologiche diverse. Altro elemento di



cui tener conto è l'esistenza nell'area di una attività di cava ai danni dello strato calcarenitico che si presenta in quest'area di ottima qualità. Le cave («pirriere») una volta sfruttate sono state adibite a uso agricolo, con l'impianto sul fondo di agrumeti. Tale realtà non solo ha dei risvolti paesaggistici interessanti e originali, ma soprattutto configura una ulteriore situazione culturale, anche per ciò che concerne l'irrigazione. Non solo infatti ci troviamo di fronte a una interessante combinazione produttiva, ma anche individuamo una ulteriore situazione di bisogni idrici differenziati. Difatti la profondità della cava favorisce la crescita degli agrumi proteggendoli dai venti e pone gli alberi più vicini agli strati umidi talché la resistenza di queste piante all'aridità è superiore alle altre, a parità di apporti idrici artificiali. Un secondo livello di notazioni preliminari riguarda alcuni dati storici e qualche osservazione sulla struttura della proprietà sia della terra che dell'acqua. Nell'area in questione la diffusione dell'agrumeto, limoni per la quasi totalità, risale alla seconda metà del secolo scorso, quando l'esistenza di una forte domanda di agrumi sul mercato internazionale e di altre favorevoli condizioni, determinarono una corsa all'impianto dell'agrumeto in molte aree meridionali e siciliane in particolare. Nel nostro territorio tale fenomeno portò alla riconversione in agrumeto della gran parte dei terreni coltivati a vite o olivo, sorte subita in parte anche dalle aree irrigue, che usufruivano delle acque del canale di S. Elia, ove si coltivavano ortaggi, nonché la messa a coltura di terreni marginali e sino ad allora abbandonati o destinati a pascolo, più o meno vocati agli agrumi¹³. Conseguente fu il bisogno di ampliare la dotazione idrica, insufficiente ai bisogni degli agrumi, in particolare per le condizioni pedologiche cui abbiamo fatto cenno. In mancanza di sorgenti e di corsi d'acqua si dovette ricorrere allo scavo di nuovi pozzi, oltre quelli già esistenti e utilizzati prevalentemente per l'orticoltura a servizio del grande mercato di Palermo. Senza l'evoluzione tecnologica che introdusse motori idraulici a vapore e poi a combustione interna, la tecnologia tradizionale delle «senie» non avrebbe potuto soddisfare la domanda d'acqua. Mentre la proprietà della terra soprattutto dopo l'Unità d'Italia mutava la sua tradizionale struttura con l'ampliarsi della fascia dei proprietari e la dinamica del mercato fondiario vivace per la redditività della limonicoltura innescava il processo che avrebbe portato a una polverizzazione spinta e una frammentazione dell'azienda, diveniva sempre più strategica la proprietà dell'acqua. Ciò non poteva avere che effetti

destabilizzanti dell'intero sistema economico se ricordiamo come nella nostra Isola manchi storicamente una tradizione di gestione centralizzata dell'acqua, in mano per secoli alla classe dominante e comunque non soggetta a vincoli idonei a evitare fenomeni di monopolio. La stessa legislazione post-unitaria in materia di acque fu incapace di modificare un assetto storico consolidato. Fra le righe, ancora oggi il problema di una autorità per le acque che garantisca un uso democratico delle stesse, stenta a divenire concreta realtà¹⁴.

Dagli elementi al sistema

Gli elementi fondamentali della tecnologia irrigua esistenti, sia quelli ancora utilizzati che in disuso, che caratterizzano l'areale considerato sono: norie, macchine d'acqua e relativi castelletti, «gebbie», «saie», «tucciunati», «ggibbiuna» e «ggibbiunedda». Va da sé che ogni tecnica irrigua comporta particolari forme di organizzazione del suolo agricolo, ma di questo aspetto non ci occuperemo, rimandando a quanto altrove scritto sull'argomento¹⁵. Nel nostro territorio questi elementi si presentano comunemente sia nella forma più arcaica che in quella moderna. Così per esempio le condutture in argilla coesistono con i tubi in ferro eternit e spesso si possono osservare condotte in argilla collegate con altre in plastica. Una situazione di transizione che conferisce una impressione negativa di precarietà e di *bricolage* da cui è difficile liberarsi, ma che per altri versi testimonia la vitalità e la funzionalità dell'antica rete di irrigazione. Consideriamo in primo luogo le norie o «senie» cui abbiamo prima brevemente accennato. In generale essa si può ascrivere alla famiglia degli strumenti idraulici per il sollevamento dell'acqua basati sul principio di un rosario di contenitori azionato da un tamburo che permette continuativamente a quelli vuoti di scendere nel pozzo e di riempirsi di acqua e a quelli pieni di risalire in superficie e svuotarsi in un collettore. Il tamburo è azionato mediante un sistema di ruote dentate poste ortogonalmente al fine di trasformare il moto rotatorio orizzontale in verticale mediante l'energia impressa da un animale da tiro che viene aggionato all'estremità di una robusta leva incastrata sull'asse della ruota dentata orizzontale. Degli esemplari in legno non vi sono tracce se non nelle fonti scritte e nella memoria di anziani contadini che ricordano di averle viste ormai fuori uso. Tale tipo subì una consistente prima trasformazione a opera di validi artigiani che costruirono un meccanismo identico ma in ferro per renderlo



FIG. 1
Noria del tipo Gatteaux con ingranaggi protetti.

più robusto e duraturo. Una seconda definitiva innovazione si ebbe a opera di un brillante ingegnere francese, Gatteaux, il quale sostituì le ruote dentate a piolo con le più moderne ruote dentate coniche, irrobustendo tutto il sistema con l'uso della ghisa, la cui fusione come è noto richiede una tecnologia più complessa, non praticabile a livello artigianale. In tal maniera la noria fu per qualche tempo prodotta a livello industriale. In Sicilia dopo che a Messina venne realizzato un prototipo successivamente al 1860, la noria Gatteaux venne prodotta dalla famosa Fonderia Oretta¹⁶. Ciò che caratterizza le norie al di là del meccanismo di sollevamento, è la struttura di appoggio dello stesso. Difatti nella nostra realtà irrigua basata su pozzi e non sulla captazione di acque fluviali o di canali, dovendosi raccogliere l'acqua in una vasca per costituire una riserva e utilizzarla con una portata superiore a quella che direttamente la «senia» potrebbe dare, si procedeva durante la fase di scavo del pozzo alla costruzione di una struttura tronco conica di altezza variabile, 2,5-3 metri al centro della base superiore della quale, corrispondente all'imboccatura del pozzo, si poneva il meccanismo di sollevamento. Una

rampa di accesso permetteva all'animale di salire in cima. L'acqua raggiungendo quindi una quota più elevata riempiva una vasca di rilevante capacità il cui contenuto poteva essere utilizzato per terreni più a monte rispetto all'originario piano del pozzo. Accanto a questa tipologia che potremmo definire «turrita», ve ne erano altre, in particolare ci sembra di potere individuare almeno due modelli. In uno la macchina era piazzata su una sorta di struttura muraria eretta intorno alla imboccatura del pozzo e l'animale girava a un livello più basso rispetto a quello della ruota orizzontale con qualche perdita di efficienza. Nell'altro la macchina era piazzata quasi al livello del terreno. Questa soluzione si usava quando era sufficiente una piccola prevalenza dell'acqua per permetterle di raggiungere tutti i punti del fondo da irrigare.

La noria Gatteaux però dopo il successo iniziale venne soppiantata già alla fine dell'Ottocento dalle pompe azionate da motori a vapore e successivamente a combustione interna. Si trattò di una coincidenza fortunata dal momento che lo sviluppo intenso dell'agrumeto aveva rivelato l'impossibilità strutturale, sulla base delle tecnologie disponibili, di disporre di quantità d'acqua sufficienti ad assicurare ai giardini le quote d'acqua necessarie. In alcune aree marginali le norie continuarono a operare sino agli anni Trenta, ma in genere la loro decadenza fu rapidissima e bastava che in un territorio si impiantasse una macchina d'acqua per rendere immediatamente antieconomica la gestione della norie esistenti, che richiedevano il mantenimento di un animale per tutto il periodo dell'irrigazione e anche il pagamento di uno o più addetti al maneggio. La loro presenza sul territorio in esame è piuttosto diffusa ed è riferibile in piccola parte, a nostro parere, alla affermazione ottocentesca degli agrumi, mentre per la maggior parte parte risale alla preesistente attività orticola irrigua che necessitava di frequenti adacquamenti i quali potevano essere assicurati dalla noria e dai suoi accessori («gebbia» etc). Una conferma di tale ipotesi si può avere nella presenza di un allineamento di norie lungo la costa che va da Brancaccio presso l'Oreto a Altavilla Milicia a est di Casteldaccia, dal momento che lungo tale percorso la carta delle isofreatiche mostra la presenza della falda a profondità minime, per cui lo scavo di un pozzo e l'impianto di una «senia» era economicamente sostenibile anche da parte di agricoltori che praticavano la coltivazione intensiva degli ortaggi su piccole superfici, poste però in prossimità di una via di comunicazione verso la città e costituite anche da terreni leggeri sciolti quali si ritrovano spesso lungo il margine della Piana a



contatto con il mare¹⁷. Molte di tali norie non esistono più, cancellate dall'incuria ma soprattutto dallo sviluppo del fenomeno delle seconde case, più o meno abusive. In alcuni casi al posto della noria le cui strutture sono state demolite vi sono moderni sistemi di sollevamento, per cui il pozzo risulta ancora attivo. La noria gestiva la irrigazione su uno spazio decisamente limitato, legato per un verso alla sua capacità di captazione e per un altro alla altimetria dell'area circostante. Normalmente l'acqua poteva coprire un'area con un raggio massimo di un centinaio di metri. La circolazione dell'acqua all'interno di quest'area servita dalla noria era assicurata da canalizzazioni impermeabili a cielo aperto dette «saie» e in condotte chiuse dette «tuccianati». Riteniamo che l'enorme diffusione di queste canalizzazioni anche all'interno dell'agrumeto dimostri ancora una volta la presenza nell'area di una pregressa e intensa attività orticola, perché è proprio l'orticoltore che tende a una massimizzazione dell'utilizzo della risorsa idrica. Peraltro ancora oggi si rileva una presenza di orticoltori detti «ciaccalora» eredi di una raffinatissima competenza nel gestire al meglio picco-

le quantità di acqua. Qualche cenno meritano le «gebbie», che nel sistema delle norie costituivano l'elemento centrale della distribuzione. Il modello dominante è costituito da una vasca cubica costruita in conci di tufo saldati con malta e impermeabilizzata con pozzolame o spesso mattonelle stagnate per una perfetta tenuta. L'elemento fondamentale della «gebbia» era rappresentato dai due fori di uscita posti a livelli diversi in due lati opposti, il primo a metà della vasca (quello rivolto a monte), il secondo sul fondo (quello rivolto a valle), dotati di tappi conici che si potevano aprire o chiudere mediante una astina di ferro azionata con un sistema a vite. Ciò consentiva di dosare l'uscita dell'acqua per assicurarne un regolare e costante deflusso, con vantaggi evidenti. Infatti diminuendo il livello dell'acqua si avrebbe, in presenza di un foro di grandezza costante, una diminuzione della portata e quindi non si potrebbe calcolare l'acqua erogata secondo il sistema in vigore nell'agrumeto in zappe/ora¹⁸. Invece con un foro sovradimensionato ma con la possibilità di essere strozzato con un tappo conico regolato da una vite, era possibile con periodiche correzioni

FIG. 2

Gebbia collegata con il piano della noria: il meccanismo è stato asportato. L'imboccatura del pozzo è stata chiusa per motivi di sicurezza.





FIG. 3
«Saia» che provvede all'irrigazione di un limoneto. Sullo sfondo l'imponente mole del «castelletto» principale di una macchina d'acqua.

avere un'uscita costante di acqua. Questa si versava entro il cosiddetto «gibbiuni», una vasca cubica di circa 60 cm. X 60 X 60 con uno o più fori di uscita in lati opposti, in comunicazione con le relative condutture o a cielo aperto, «saie», o chiuse, «tucciunati». La «saia» è un canale a cielo aperto a sezione quadrata di 20 cm. X 20, costruito con conci di tufo rivestiti con malta o pozzolame. La si preferiva per trasportare l'acqua attraverso terreni con piccole pendenze: lungo la «saia» si aprivano delle derivazioni attraverso le quali l'acqua poteva essere fatta defluire sbarrando il flusso idrico principale con una paratoia costituita da un mattone di argilla che scorreva in una apposita scanalatura. Il «tucciunatu» era realizzato con docci di argilla cotta lunghi circa 60 cm. e di sezione circolare con diametro variabile a seconda della portata dell'acqua. I docci erano leggermente tronco-conici in modo che la parte più stretta fornita di un collarino potesse inserirsi a tenuta nel doccia successivo. La perfetta tenuta era poi assicurata dall'uso di

malta sigillante. Tale conduttura permetteva di superare piccoli dislivelli e ostacoli che la «saia» non era in grado di superare. Anche lungo il «tucciunatu» si potevano avere delle derivazioni, ma per realizzarle era necessario inserire nella condotta delle piccole vasche dette «gibbiunedda» fornite di tre fori, uno di adduzione, uno di uscita e un terzo di derivazione che poteva essere alimentato mediante la chiusura del foro di uscita. Tornando alla «gebbia», va rilevato che la funzione del «gibbiuni» era sia quella di far giungere l'acqua nella condotta desiderata, come sopra esposto, sia di controllare la quantità d'acqua erogata. Ciò era possibile osservandone il livello rispetto a una segno di riferimento («tacca») che associata alla sezione di uscita del tubo garantiva la portata. Una volta che l'acqua giungeva all'apprezzamento da irrigare, se il percorso da compiere era breve si poteva far defluire l'acqua in piena terra e orientarla mediante opportune aperture di varchi, «prisi», nelle conche entro cui sono gli alberi; se invece l'estensione del fondo obbligava l'acqua a percorrere tratti lunghi con dispersioni eccessive per l'assorbimento da parte del terreno, si realizzava entro il fondo un sistema di «saie» o di «tucciunati» con relativi pozzetti di distribuzione, per consentire un più agevole orientamento dell'acqua.

Evoluzione tecnologica e conflitti per l'acqua

Su questo sistema irriguo, schematicamente descritto, si inserirono prepotentemente a partire dalla seconda metà dell'Ottocento le macchine d'acqua cui abbiamo già fatto riferimento. Si trattò di una innovazione radicale che però si armonizzò con il sistema irriguo precedente realizzando una simbiosi totale. Persino, a nostro parere, fu possibile recuperare un elemento tecnologico molto antico come le torri d'acqua, «giarre», della Conca d'Oro mantenendone il principio di funzionamento ma adattandolo perfettamente alla logica del nuovo sistema di captazione delle acque freatiche. Infatti la funzione delle «giarre» era nella città quello di trasferire l'acqua proveniente dalle sorgenti poste a monte, a distanze considerevoli, nell'ordine di vari chilometri, controllandone la pressione entro limiti tali da potere servire con relativa facilità un certo numero di utenti sparsi nel territorio. Il meccanismo delle «giarre» si può sintetizzare nel modo seguente. Partendo dal livello piezometrico rappresentato dalla sorgente o dalla vasca di raccolta dell'acqua sorgiva posta anch'essa a monte, l'acqua in con-



dotta chiusa veniva fatta scendere di quota: lungo il percorso per rendere possibile in varie stazioni la sua distribuzione, si costruivano delle strutture turrificate di altezza opportuna, calcolata in base all'altezza massima che in quel punto l'acqua poteva raggiungere per il principio dei vasi comunicanti, e si poneva in cima alla struttura un contenitore aperto nella parte superiore per evitare ingorghi. Da tale contenitore si dipartivano verso il basso un certo numero di tubi di sezione molto minore di quella del tubo d'accesso. Questi portavano l'acqua per caduta alle diverse utenze. Dal contenitore posto in alto, la «giarra» appunto, una condotta di sezione pari a quella del tubo di entrata convogliava poi l'acqua verso la «giarra» successiva, posta a una quota inferiore di modo che sempre per lo stesso principio l'acqua poteva raggiungere la sommità, alimentando a sua volta un'altra serie di utenze e così via. Le «giarre» quindi si allineavano lungo un asse man mano che si andava verso valle. La possibilità di alimentare la rete delle utenze delle diverse «giarre» dipendeva o dalla condizione che l'acqua in entrata nella

«giarra» fosse superiore a quella che defluiva nella condotta di alimentazione della successiva o che uno sbarramento totale o parziale del foro di deflusso consentisse di servire le utenze della colonna d'acqua a danno ovviamente di quelle della «giarra» seguente. Ovviamente l'utilità di queste strutture stava nel fatto che anche in condizioni di crisi idrica era possibile con opportune turnazioni far arrivare l'acqua a tutte le utenze anche se in momenti diversi, nell'arco della giornata o della settimana.

Esposti in sintesi i principi del funzionamento delle torri d'acqua possiamo spiegare come e perché la nuova tecnologia ne riutilizzò i principi. È infatti legittimo chiedersi quale vantaggio vi fosse nello spostare l'acqua in cima alle «giarre» quando la presenza delle pompe consentiva non solo di sollevarla dai pozzi con relativa facilità ma anche di spingerla orizzontalmente verso quote più alte. A tal proposito va ricordato innanzitutto che la questione fu nell'Ottocento vivacemente dibattuta, dal momento che circolavano opinioni contrastanti sui vantaggi e gli svantaggi dell'impiego

FIG. 4

Tipico paesaggio di limoneti impiantati in cave esaurite di calcarenite nel territorio di Bagheria (Palermo). Sullo sfondo un «castelletto» secondario ancora funzionante.





Fig. 5
Sistema di vasche di distribuzione dell'acqua sulla sommità di un «castelletto» secondario servito da una moderna condotta a pressione. Le foto sono dell'Autore.

delle «giarre», chiamate nel Bagherese «castelletti»¹⁹. Dal nostro punto di vista è necessario considerare alcuni fatti contestuali. In primo luogo la tecnologia delle pompe idrauliche apparse nell'Ottocento era ancora elementare e costituiva già un'impresa non facile e dispendiosa, per le manutenzioni continue, captare l'acqua con pompe non sommerse. Inoltre non esistevano, almeno nella prima fase di sviluppo della tecnologia delle macchine idrauliche, condutture in grado di sopportare la pressione dell'acqua spinta dalle pompe. I «tucciunati» di argilla, infatti, anche se rinforzati, come è possibile ancora vedere in alcune aree agrumicole, con l'uso delle pompe si rompevano facilmente, soprattutto per l'effetto del cosiddetto «colpo d'ariete». Risultava in pratica più agevole far salire l'acqua alla sommità del «castelletto» costruito a ridosso della macchina e poi farla defluire per caduta e distribuirlo come poi vedremo, piuttosto che spingere l'acqua alla stessa quota del castelletto ma a distanza di qualche chilometro. A

differenza delle «giarre», i «castelletti» non portavano l'acqua da monte a valle, ma sfruttando la loro altezza, spesso di decine di metri, e la pendenza del terreno, trasferivano l'acqua da valle a monte. Ogni «castelletto» principale, collegato cioè alla macchina d'acqua, aveva poi dei «castelletti» alle sue dipendenze che servivano per la reale distribuzione dell'acqua. Il loro numero era variabile, ma non superava mai le tre-quattro unità. Ovviamente quanto maggiore era l'altezza assoluta del «castelletto» principale tanto maggiore era la quota a cui si poteva portare l'acqua. Per altezza assoluta si deve intendere l'altezza sul livello del mare del «castelletto», la somma cioè della quota s.l.m. della base del «castelletto» più l'altezza della struttura. L'introduzione delle macchine d'acqua costituì non solo una rivoluzione tecnologica ma anche sociale, inaugurando una nuova dimensione nell'accesso all'acqua e nelle modalità della sua gestione. Difatti mentre il sistema delle norie, anche delle più perfezionate, era rivolto all'approvvigionamento autarchico del proprietario, che poteva anche vendere in subordine l'acqua in esubero, se aveva la fortuna di attingere da una falda particolarmente ricca o se era in possesso di una «gebbia» più grande che gli consentiva di accumulare più liquido del necessario, le macchine d'acqua nacquero per il mercato. I costi per la loro costruzione e gestione erano tali che il proprietario doveva orientarsi necessariamente alla vendita dell'acqua, mentre l'autoapprovvigionamento diveniva secondario. Si trattava quindi di un investimento vero e proprio soggetto alle leggi di mercato. Fu quindi con la comparsa delle macchine d'acqua che si cominciò a delineare il fenomeno dell'oligopolio della risorse idriche, tanto più marcato perché la polverizzazione della proprietà, che iniziata già dopo il primo conflitto mondiale raggiunse nell'area considerata dimensioni patologiche nel secondo dopoguerra, rendeva antieconomico costruire un pozzo, persino con tecnologia povera, la noria, e più conveniente acquistare l'acqua dalla macchina più vicina al fondo o comunque in grado di servirlo. Da un altro punto di vista le macchine d'acqua nate per rispondere alla crescente richiesta irrigua, divennero esse stesse induttrici di tale domanda, in quanto il proprietario della macchina per ampliare i propri affari costruiva, sulla base dei limiti della potenzialità della macchina stessa, condotte verso le zone su cui pensava di poter esercitare un regime di monopolio, inducendo quindi i proprietari di fondi coltivati in seccagno o non coltivati a tentare l'avventura degli agrumi o delle colture irrigue. In qualche modo la compe-



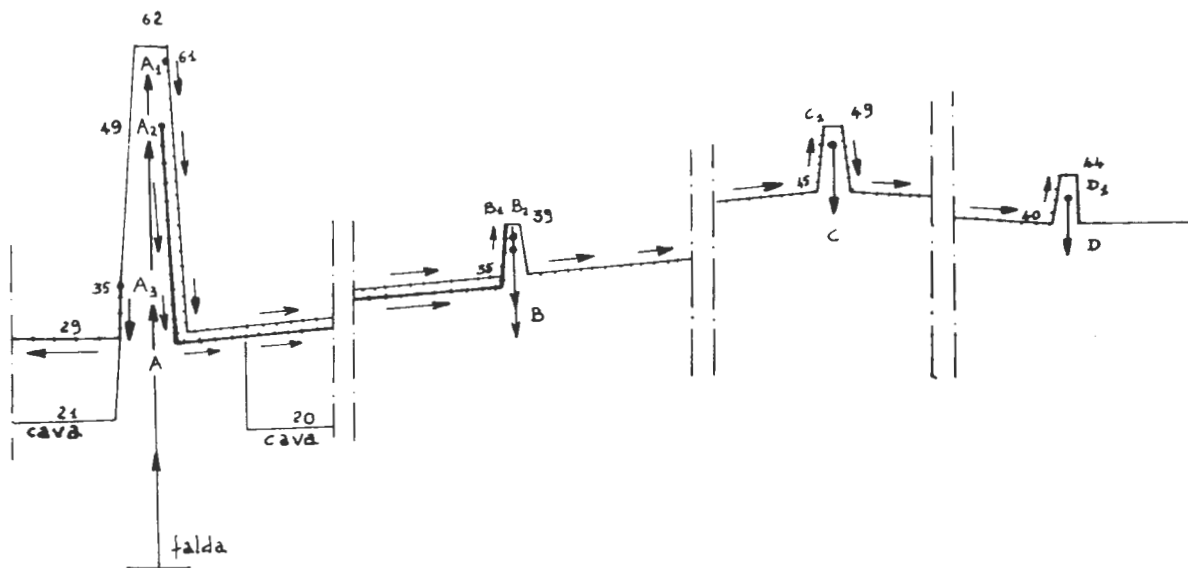


FIG. 6

Schema teorico del funzionamento di un sistema di «castelletto» (disegno di Giuseppe Aiello).

Nel «castelletto» principale A che insiste sul pozzo dotato di pompa idraulica (o a combustione o anche del tipo attuale elettrico), l'acqua ha la possibilità di raggiungere tre diversi livelli (A1, A2, A3), cui corrispondono tre vasche inserite al suo interno le cui quote assolute (s.l.m.) sono 61 m, 49 m, 35 m. Il pozzo in questione è nella condizione di erogare 3 zappe ora d'acqua, cioè circa 140 mc orari. Apparentemente la soluzione più ovvia sembrerebbe quella di spingere l'acqua alla quota più alta e per gravità farle raggiungere tutta l'area irrigabile, cioè posta a quota più bassa. Ciò non si faceva in passato né si fa attualmente per l'enorme spreco di energia necessaria per far giungere l'acqua a una quota troppo alta per irrigare terreni ben irrigabili anche con energia gravitometrica modesta, e posti spesso persino in cava cioè sotto il piano di campagna. A parte il fatto che in tali terreni l'acqua arriverebbe con una pressione eccessiva provocando più problemi che vantaggi per la sua regolazione. La normale procedura è invece quella di portare l'acqua nelle varie zone a quel livello che consente di irrigare con il minimo di dispendio energetico. Analizziamo quindi tre diverse possibili strategie. Si può spingere opportunamente una sola «zappa» d'acqua al livello più alto del «castelletto» A, punto A1, riservando le altre due «zappe» alla quota più bassa, punto A3. In tal caso con la prima «zappa» si può far raggiungere all'acqua, tramite una condotta dimensionata su una «zappa», il «castelletto» C posto a una quota assoluta di 49 m. Da qui l'acqua può essere distribuita nell'area immediatamente prossima o essere inviata con le stesse modalità al «castelletto» D e da qui essere usata per l'irrigazione di altre aree. Con le due «zappe» d'acqua prima citate si irrigano invece dalla quota 35 m. i terreni a valle o in cava, indicati con le quote 20 m. e 21 m. Una seconda possibilità è quella di spingere due «zappe» d'acqua alla quota 49 m e da qui, sempre col sistema dei vasi comunicanti farle raggiungere il «castelletto» B alla quota 39 m. Da tale «castelletto» due condutture con portata di una «zappa» ciascuna possono irrigare l'area circostante. In ultimo le tre «zappe» contemporaneamente possono essere spinte nel punto A3 a quota 35 m., dal momento che il motore può compiere questo sforzo di sollevamento senza particolare spreco di energia. In conclusione la strategia irrigua si fonda sul principio di portare l'acqua alla quota maggiore ma con il minimo dispendio di energia, ragion per cui si finisce per preferire piuttosto che il sollevamento di grandi quantità d'acqua a una quota maggiore, che consentirebbe di irrigare una vasta superficie ma con grande dispendio, l'avvio di minori quantità d'acqua in punti strategici diversi, nei «castelletti», con l'uso dei quali si può raggiungere lo stesso obiettivo con minori costi.

tizione territoriale delle macchine d'acqua per imporre a una quota crescente di territorio la vendita del proprio prodotto si deve considerare una delle forze plasmatrici più efficaci del territorio nell'area in esame. Sotto il profilo sociale l'imporre delle macchine d'acqua determinò la nascita di tutta una serie di figure preposte a mediare il rapporto tra una miriade di piccoli proprietari e il gestore della macchina, rapporto che diveniva particolarmente difficile nel mese di luglio-agosto quando la richiesta d'acqua era terribilmente forte e estremamente competitiva. Va infatti ricorda-

to quale elemento contestuale di importanza centrale nello strutturarsi delle peculiari caratteristiche del nostro comprensorio, la particolare tecnologia agricola apparsa e poi affermata ampiamente già sul finire dell'Ottocento basata sulla produzione dei cosiddetti «bbastarduna» o verdelli. Il limone è per sua natura pianta che tende a fiorire più volte durante l'anno, purché si combinino un certo grado di umidità e un adeguato livello di temperatura. Seppure come conseguenza di un evento accidentale, fu notato da alcuni agricoltori che le piante, se tenute in secco per

alcune settimane durante il periodo estivo, appena irrigate fiorivano e il frutto di questa fioritura da raccogliere nell'estate successiva risultava particolarmente buono²⁰. Per di più, all'interno di un mercato molto complesso la possibilità di disporre di una produzione fuori tempo, quando cioè i limoni non erano abbondanti, costituiva un vantaggio considerevole. Per tali ragioni la verdellicoltura nel Bagherese è divenuta l'espressione economicamente più vincente della innovazione agrumicola, ma anche la ragione di conflittualità assai esasperate. Basti riflettere sul fatto che il periodo della «patienza», quello cioè in cui le piante «soffrivano» perché tenute a secco, e quello della «arruspighiata», quando si ricominciava a irrigare, si svolgevano per tutti entro periodi di tempo eguali. Per tale ragione ad un certo momento tutti i proprietari volevano o meglio dovevano irrigare i limoni sia per favorire una buona fioritura, sia per non perdere il frutto della fioritura primaverile, quella normale, già pendente all'albero. Per tale ragione i proprietari delle macchine d'acqua dovevano soddisfare una richiesta concentrata e fortissima dal momento che per «arruspighiarsi», svegliare, le piante e farle fiorire si doveva dar loro una abbondante quantità d'acqua, superiore almeno del 30-40 per cento a quella di cui avevano bisogno nei turni normali di irrigazione che si svolgevano da aprile a settembre. Anche la varietà pedologica del territorio, cui abbiamo prima accennato, giocava in tale fase un ruolo importante. Difatti a diversità pedologica corrispondeva diversità di fabbisogno idrico, con variazioni rilevanti tra una tipologia e un'altra. Mentre alcuni terreni potevano sopportare il prolungamento della fase di siccità, altri se non irrigati rischiavano di vedere non tanto la morte degli alberi ma certo la perdita del prezioso raccolto. I fondi si trovavano così in una posizione di diversa dipendenza dai gestori della risorsa idrica. Se per ragioni connesse alle caratteristiche della rete irrigua un proprietario poteva ricevere l'acqua solo da una macchina d'acqua, la sua condizione di subalterità era proporzionale alla maggiore o minore capacità del terreno di garantire, in caso di ritardo nell'arrivo dell'acqua, una seppur stentata sopravvivenza alle piante. L'esasperata conflittualità tra i proprietari che si contendevano l'acqua per poterne avere a sufficienza ma anche al momento ritenuto giusto, spiega certamente il rafforzarsi di alcune figure di intermediari, già presenti nell'area irrigua della piana di Palermo e l'assunzione da parte di questi di poteri che andavano ben oltre la semplice regolamentazione dei turni il cui obiettivo era in linea teorica quello di soddisfare i clienti ma anche di

fare gli interessi del proprietario della macchina. Quest'ultimo non potendo direttamente avere rapporti con la moltitudine dei suoi clienti doveva delegare a persone di fiducia la gestione degli affari. La funzione di tali figure era comunque anche quella di provvedere direttamente o più spesso delegando persone di fiducia alla concreta regimentazione delle acque all'interno della labirintica rete di «saie», «tucciunati» e «gibbiunedda», operazione che richiedeva tra l'altro una non comune abilità tecnica, visto che soprattutto in alcune fasi si operava in condizioni di tensione esasperata, che doveva essere controllata opportunamente per evitare gravi conseguenze. In tale contesto da alcuni è ritenuto che si possano individuare le origini di fenomeni patologici molto noti, che nel tempo hanno via via assunto connotati di consistenza ben diversa da quella che si evidenziava nel controllo dell'accesso al bene prezioso dell'acqua.

Quale futuro?

Dal secondo dopoguerra in poi l'evoluzione tecnologica ha fatto parzialmente perdere importanza al sistema dei «castelletti», nel senso che l'acqua pompata dai pozzi con pompe elettriche sommerse di grande efficacia e spinta in condotte ad alta pressione, viene direttamente inviata ai «castelletti» secondari, in quanto il principio antichissimo della loro tecnologia è ancor oggi valido per il controllo e la distribuzione dell'acqua. Di contro il «castelletto» principale non ha più ragion d'essere, visto che le nuove condotte ad alta pressione non necessitano più di un elemento che faccia da filtro tra la spinta della macchina e il sistema di distribuzione.

La fase espansiva dell'agrumeto che ha avuto negli anni Sessanta un momento di incredibile accelerazione, è ormai un ricordo e l'area agrumetata si contrae territorialmente e non solo per l'espansione urbanistica e altri fenomeni di competizione nell'uso del suolo, ma soprattutto perché le condizioni del mercato agrumicolo sono profondamente mutate. Il nostro areale inoltre vive più drammaticamente la crisi generalizzata perché questo settore produttivo è rimasto ancorato a una struttura antiquata, sia sotto il profilo colturale che quello del rapporto con il complesso della filiera agroalimentare, e non appare più passibile di recuperi e riconversioni. Il segno più immediatamente percepibile di tale situazione è lo stato di abbandono in cui versano molti «castelletti», alcuni dei quali con la loro ragguar-



devole altezza sembrano ancora proiettare sul territorio una ormai nostalgica egemonia. Alcuni di essi sono stati persino demoliti per far posto al cemento o perché talmente degradati da essere pericolosi. La intricata rete di «saie» e «tucciuanti» continua a svolgere la propria funzione soprattutto nella distribuzione periferica ove non esistono problemi di alte pressioni, dando vita tra l'altro a quei sincretismi tecnologici accennati in apertura. In tale aree è però osservabile nella progressiva rarefazione degli interventi di manutenzione e nel conseguente degrado dei manufatti, il triste preannuncio dell'abbandono dell'attività di coltivazione.

Per tutti gli elementi della tecnologia irrigua che abbiamo descritto si pone oggi un problema di conservazione, che speriamo venga opportunamente valutato nella stesura dei piani urbanistici, con la speranza però che si provveda anche al rilancio di una attività produttiva che così profondamente ha segnato il territorio ma anche la cultura degli abitanti di questa tanto amata e mitizzata terra dove fioriscono i limoni.

Note

¹ Si fa riferimento alla ben nota opera di K. Wittfogel (Oriental Despotism, New Haven, 1957), le cui tesi sul rapporto tra gestione delle acque e potere politico accentrato hanno profondamente influenzato la ricerca contemporanea sul tema dell'irrigazione. La capacità euristica della sua teoria è oggi tema di un vivace dibattito critico. Per le implicazioni relative alle realtà irrigue del Mediterraneo si rimanda, tra l'altro, al lavoro di Teresa Pérez Picaso e Guy Lemeunier, *Agua e modos de producción*, Barcellona, Critica, 1990.

² A.M. Watson, *The Arab Agricultural Revolution and its Diffusion, 700-1100*, in «The Geographical Journal of economic History», 1974, 8-35.

³ La tesi si intitolava, *L'irrigation. Ses conditions géographiques, ses modes et son organisation dans la Péninsule ibérique et dans l'Afrique du Nord. Etude de Géographie humaine*, Paris, C. Naud, 1902.

⁴ M.C. Robic, *Les petits mondes de l'eau: le fluide et le fixe dans la méthode de Jean Brunhes*, «L' Espace Géographique», 1, 1988, 31-42.

⁵ Si fa riferimento, all'interno di una bibliografia vastissima, in particolare a: V.M. Rossello I Verger e altri, *Los paisaje del agua*, Universités de Valence et d' Alicante, 1989; Institut Français d'Archéologie du Proche-Orient, Beyrouth, Damas-Amman, *Techniques et pratiques hydro-agricoles traditionnelles en domaine irrigué; approche pluridisciplinaire des modes de culture avant la motorisation en Syrie*. Actes du Colloque de Damas, Parigi, Lib. Orientaliste P. Geuthner, 1990; D. Cosgrove e G. Pett (a cura), *Water, engineering and landscape in the modern period*, Londra, Belhaven Press, 1990; J Margat e altri, *L'eau dans le bassin méditerranéen, situation et prospective*, Parigi, Economica, 1992.

⁶ Tra i titoli più recenti N. Broc e altri, *De l'eau et des hommes in terre catalane*, Perpignan, Le Trabucarie, 1992; Peris Albentosa, *Regadio, producción y poder en la ribera del Xuquer la acequia real de Alzira*, Valenza, 1992; José A. Gonzalez Alcantud e A. Malpica Cuello (a cura), *El agua: Mitos, ritos y realidades* (Atti del

colloquio internazionale di Granada 23-26 novembre 1992), Barcellona. Anthropos, 1995. Aspetti della irrigazione tradizionale in Sicilia in C. Caldo, *Mafia e tecniche irrigue in Sicilia*, in ID. *La città globale*, Palermo Palumbo, 1984, 143-155; G. Cusimano - G. Aiello, *L'albero del mito*, in A. Buttitta (a cura), *Le forme del lavoro*, Palermo, Flaccovio, 1988, 75-90; G. Cusimano, *Geografia e cultura materiale*, Palermo, Flaccovio 1990, in part. 101-106.

⁷ I piccoli mondi dell'acqua sono per Brunhes le oasi, che lo studioso omologa a isole. Fatte le debite distinzioni, ci sembra di poter mutare l'immagine per configurare storicamente la contrapposizione non solo sul piano territoriale ma anche socio-culturale tra una Sicilia desolatamente arida e le poche «isole» tradizionalmente irrigue, vere oasi in un contesto che col deserto ha in molte epoche storiche condiviso, se non il clima, molte caratteristiche sotto il profilo del popolamento e dell'isolamento. Emilio Sereni ha sottolineato l'idea del carattere oasistico del giardino mediterraneo, come contrapposto a ciò che sta oltre il muro, e nel nostro caso potremmo dire oltre la cinta di monti, non il deserto ma il latifondo, una forma di deserto, E. Sereni, *Agricoltura e mondo rurale*, Storia d'Italia, I, Torino, Einaudi 1972, 200.

⁸ Per l'inquadramento geo-idrologico e climatico della Piana di Palermo si fa riferimento a V. Agnesi e S. Cipolla (a cura), *Sicilia e Terzo mondo: risorse idriche e difesa del suolo*, Quaderni del Sud 1, Catania, Underground, 1989, e a G. Cusimano - A. Di Cara - P. Nastasi, *Analisi degli elementi principali del clima della Piana di Palermo*, Supplemento al Naturalista Siciliano V, Serie Quarta, 1981.

⁹ C. Caldo, *op. cit.*, 150.

¹⁰ Si fa riferimento in particolare a A. Morreale, *Nello spazio del principe. Sviluppo demografico, economico e urbanistico a Bagheria (1768-1772)*, in «Nuovi Quaderni del Meridione», 91, Luglio-Settembre 1985, 283-298; ID., *Popolamento, culture e simboli del potere nel '700*, in AA.VV., *Ville suburbane residenze di campagna e territorio*, Atti del Convegno di studio, Istituto di Scienze Geografiche dell'Università di Palermo - Facoltà di Magistero, Napoli, Istituto Grafico Italiano, 1987; ID., *Dal feudo al villaggio rurale. Popolamento e culture nel feudo palermitano del Ciantro fra XII e XVIII secolo*, in «Archivio Storico per la Sicilia Orientale», LXXXIII, Fasc. I-III, 1987, 7-71; ID., *Vigneti e tonnare nella Baronia di Solanto: crescita demografica e trasformazione economica nel settecento*, in Basilica Soluntina di Sant'Anna Bicentenario della Consacrazione 1785-1985 Atti del Convegno 24-25 luglio 1985, 55-87; G. Naselli Flores, *Vegetazione e paesaggio del territorio di Palermo, tra il feudo di Solanto e la contrada della «Bagaria» nel XVIII secolo*, in Basilica Soluntina... *op. cit.*, 45-54.

¹¹ Si ricorda in particolare M. Aymard, *Economia e società: uno sguardo d'insieme*, in *Storia d'Italia Le regioni, Sicilia*. Torino, Einaudi, 1987, 5-37; G. Barone, *Egemonie urbane e potere locale (1882-1913)*, in *Storia d'Italia. Sicilia, op. cit.*, 189-370; S. Lupo, *Il giardino degli aranci. Il mondo degli agrumi nella storia del Mezzogiorno*, Padova, Marsilio, 1990

¹² Secondo H. Bress (Les jardins de Palerme, «Melanges de l'Ecole française de Rome», II, 1972, 55-127) sia il termine «senia» che noria significano in arabo «giardino irrigato», quasi che, come osserva Lupo, il concetto stesso di giardino si definisca in relazione a questi ordigni (Lupo, *op. cit.*, 16). Una vasta letteratura affronta il tema dell'evoluzione dei sistemi di sollevamento dell'acqua. Un interessante contributo che inquadra la questione all'interno della più articolata problematica dei rapporti tra idraulica romana e islamica in K.W. Butzer e altri, *Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?*, in «Annals of the Association of American Geographers», 75, 4, 1985, 479-509. Abbiamo trovato interessanti notizie anche in un articolo dei primi del Novecento che tratta dell'irrigazione in Egitto ed è opera di un ingegnere, direttore

delle ferrovie di stato di quel Paese. Dalle descrizioni e dai disegni moltoprecisi abbiamo creduto di poter identificare nel cosiddetto «sakieh» il modello della noria tradizionale in legno usata in Sicilia. Si tratta comunque di un problema da approfondire. Cfr. J. Barois, *Les irrigations en Egypte*, Paris, Librairie Polytechnique Ch. Beranger Ed., 1904.

¹³ La canalizzazione costruita dal Principe di S. Elia sfruttando la ricchissima sorgente del Risalaimi in territorio di Misilmeri nel Seicento a vantaggio dei propri enfiteuti, rese irrigua una vasta area all'interno del territorio orientale della piana di Palermo. Il contratto prevedeva il diritto a 34 minuti d'acqua settimanali a «tumulo», e tale uso si è mantenuto inalterato anche dopo la costituzione nel 1921 del Consorzio Idroagrico Eleutero con 1.300 utenti. La quota d'acqua suindicata era ben proporzionata alle colture orticole, ma inadeguata per l'agrumicoltura. Nell'Ottocento quindi nella stessa zona sorsero anche delle norie che accrebbero la dotazione idrica. Si confronti C. Schifani, *La trasformazione fondiaria in zone agrumicole*, in AA.VV., *Economia delle trasformazioni fondiarie*, Napoli, 1956, 30-143.

¹⁴ Per quanto concerne la problematica dell'irrigazione in relazione allo sviluppo dell'agrumicoltura si rimanda alla ampia e circostanziata rassegna in S. Lupo, *Il giardino degli aranci* *op. cit.* Per i problemi attuali della gestione delle acque in Sicilia si veda G. Lo Re (a cura di), *Le risorse idriche per lo sviluppo economico e civile della Sicilia*, Palermo, Ila Palma, 1988.

¹⁵ G. Cusimano, *Geografia e cultura materiale*, *op. cit.*

¹⁶ Una importante testimonianza delle norie in legno anche di grandi dimensioni si ha in F. Alfonso Spagna, *Studi sulla economia delle acque*, Palermo 1864, 15. Per la noria Gatteaux si veda S. Lupo, *op. cit.*, 47.

¹⁷ G. Cusimano, *Risorse idriche del settore settentrionale della*

provincia di Palermo nel quadro idrogeologico della Sicilia nord-occidentale, in V. Agnesi - S. Cipolla, *Sicilia e Terzo Mondo*. *op. cit.*, 25-65.

¹⁸ Una trattazione a parte meriterebbe l'analisi del sistema di misura dell'acqua, che condizionava tutta la struttura del sistema irriguo. Anche dopo la uniformizzazione delle misure avvenuta nell'Ottocento, tale sistema è rimasto in uso. Utile e interessante la non facile lettura del *Codice Metrico per la Sicilia curato dall'architetto Giuseppe Caldara* (Palermo, Stamperia Solli e C., 1850) che nella Sezione Seconda si occupa del «Sistema di misurare le acque correnti che si distribuiscono a Palermo».

¹⁹ Si veda C. Caldo, *op. cit.*, 148.

²⁰ Secondo il Floridia nel 1886 a causa di una lite tra proprietari un agrumeto della Zisa (un quartiere di Palermo) rimase senza irrigazione dal primo al quindicesimo di luglio e le piante sembravano prossime a morire. Risoltasi la lite, l'agrumeto venne irrigato e i «limoni non morirono: sollecitati dall'acqua, come dal vigore di nuova vita, si spogliarono delle bacche avvizzite; e in capo a una quindicina di giorni si rivestirono di nuove foglie e nuovi fiori, dai quali vennero nuovi frutti. Questi maturarono tra il maggio e il giugno dell'anno seguente». Cfr. S. Floridia, *Gli agrumi*, Catania, 1933, 111-112. Testimone dell'accaduto fu secondo Lupo (Lupo, 1990, 61) Ferdinando Alfonso Spagna, autore di alcune importanti lavori sui problemi idraulici legati all'agrumeto, una delle fonti più importanti per lo studio dell'agricoltura siciliana dell'Ottocento sotto il profilo agronomico e tecnologico. Dello Spagna, ricordiamo gli *Studi sulla economia delle acque*, Palermo, Stamperia Tamburelli e C., 1864 e il *Trattato sulla coltivazione degli agrumi*, Palermo, 1875. Lo Spagna espresse comunque molte perplessità in merito alla forzatura sostenendo che essa costituiva una arbitraria e pericolosa alterazione delle leggi della natura.



Bonifiche e manufatti idraulici: l'esempio della pianura modenese e reggiana

Le bonifiche hanno segnato tutta la storia territoriale della pianura emiliana e romagnola, a partire almeno dall'età antica, se non addirittura dalla preistoria: si possono ricordare per prime le canalizzazioni degli Etruschi e la centuriazione romana, grande opera di pianificazione delle campagne e di regolamentazione delle acque; nel medio evo si realizzano interventi meno coordinati e capillari, ma ugualmente efficaci, almeno localmente, per impulso delle abbazie e delle singole comunità rurali, mentre nell'età moderna le autorità statali riprendono l'iniziativa e si fanno promotrici della redenzione di terre paludose. Fino alla metà del secolo scorso i risultati delle diverse bonifiche sono stati spesso deludenti per le carenze tecniche o per la scarsa cura dedicata successivamente ai manufatti, alla rete di drenaggio, al complesso dei territori prosciugati. Soltanto con l'applicazione delle macchine idrovore è stato possibile conseguire esiti soddisfacenti e duraturi ed avviarsi verso una concezione della bonifica non più limitata al solo risanamento idraulico, ma ad una complessa pianificazione dell'insediamento e dell'economia delle campagne, prima di giungere, almeno per quanto riguarda la pianura padana, al blocco totale dell'attività di bonifica. Questa cessazione si deve sia alla riduzione al minimo delle zone umide, sia al venir meno della necessità di ampliare gli spazi dell'agricoltura, sia ad una mentalità – diffusa negli ultimi trent'anni – più attenta alla conservazione degli ormai molto limitati ambienti naturali. Per ogni epoca, qualunque sia stata la dimensione e la conclusione delle opere di risanamento dei terreni, è possibile ritrovare almeno qualche traccia relativa a canalizzazioni o a costruzioni che

hanno resistito nel tempo e hanno talvolta conservato una più o meno efficace funzionalità.

È nota la presenza, particolarmente estesa nella pianura emiliana e romagnola, a cavallo della via Emilia, delle tracce della centuriazione romana, che, con le sue strade campestri e vicinali e con i suoi scoli di diverse dimensioni, contribuì a migliorare il drenaggio della fascia medio-alta di quel territorio. Si tratta in questo caso della più ampia eredità territoriale giunta fino a noi da un lontano passato e capace di conservare tuttora una sua validità per la vita economica delle campagne. Ma anche altre opere, eseguite in periodi diversi, hanno lasciato impronte tuttora significative: si pensi alle bonifiche rinascimentali, attuate dai sovrani locali, delle quali si sottolinea normalmente il fallimento dovuto alla subsidenza e all'incuria verso i manufatti, ma che hanno lasciato qua e là opere ancora in funzione, come la rete di canali di scolo e gli impianti storici, fra i quali si distingue la botte Bentivoglio, nel Reggiano. Si tratta di opere idrauliche progettate e costruite secoli fa, che assommano in sé diverse valenze: un impatto territoriale positivo anche ai nostri giorni, un valore storico e una testimonianza di tecnologie molto diverse da quelle a nostra disposizione oggi e di una tappa importante nell'organizzazione dello spazio di una regione. Le diverse opere idrauliche costituiscono uno dei campi di studio anche dell'archeologia industriale, una disciplina sorta di recente, ma che sta acquisendo un peso sempre maggiore nella tutela dei beni culturali: la più esaustiva interpretazione di questa area di ricerca analizza infatti non soltanto i singoli impianti dell'industria, intesi come tappe dell'evoluzione

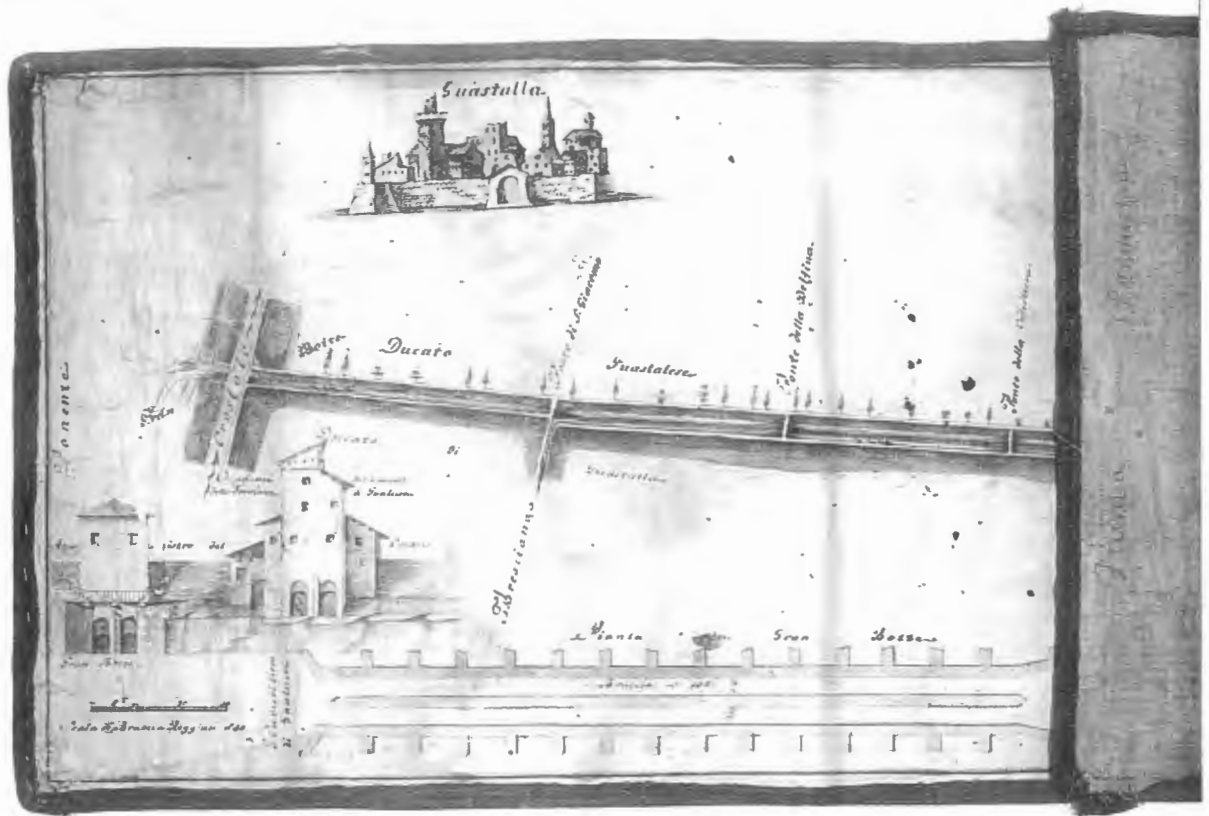


Fig. 1. La carta del XVII secolo riproduce il canale Botte o Fiuma e la botte Bentivoglio che gli permette di sottopassare il fiume Crostolo. In basso compare il manufatto nelle forme dell'epoca (Archivio di Stato di Modena, *Mappe Manzotti*, 252).

del modo di produzione capitalistico e delle sue tecnologie, ma anche il complesso di trasformazioni che essi introducono nell'ambiente (A. Negri, M. Negri, pp. 13-14). Il monumento industriale non è inteso pertanto come un fatto isolato, ma va rapportato alle modifiche irreversibili indotte nel territorio che ricade sotto la sua influenza. Da questo punto di vista, qualunque manufatto idraulico connesso con la bonifica costituisce a buon diritto un monumento industriale, ma può avere lo stesso valore anche tutta la rete di canali di scolo che vi fanno capo e che compongono un complesso di opere indirizzate al risanamento dei terreni e al miglioramento della produttività e della abitabilità di una determinata area. In questo senso anche il concetto geografico di paesaggio, inteso come risultato di un substrato fisico e dell'opera di generazioni di uomini, che ne hanno modificato i caratteri per renderlo più consono alle proprie esigenze, corrisponde perfettamente alle raccomandazioni dell'archeologia industriale, che tende ad inquadrare il monumento nel territorio

sul quale esercita una qualche azione modificatrice (G. Mainini et Al., pp. 24-25).

Di tali manufatti le terre soggette ad operazioni di bonifica abbondano: si tratta di canali, chiuse, chiaviche, botti, impianti idrovori¹ che regolano la rete di drenaggio, ma anche quella di irrigazione e spesso hanno contribuito, soprattutto nel passato, al funzionamento di opifici protoindustriali, come mulini, cartiere, folli, officine di fabbri, nonché alle comunicazioni fra i diversi centri della pianura. La Bassa emiliana e romagnola è stata in gran parte condizionata, nel suo sviluppo economico, dal procedere della bonifica nel corso del tempo, a partire dalla fascia a cavallo della via Emilia, fino alle plaghe più depresse, limitrofe al corso del Po e al suo delta, prosciugate soltanto nel corso degli ultimi cento anni. Non potendo prendere in considerazione il complesso di opere di bonifica ed i relativi manufatti su tutta la pianura compresa fra il Po e l'Appennino, da Piacenza a Rimini, per la vastità dell'area, per l'elevato numero di interventi e per il loro compli-



catissimo succedersi ed intersecarsi l'uno con l'altro nel corso della storia, si sceglie come esempio un territorio di bonifica situato in posizione mediana rispetto all'area in esame, caratterizzato da situazioni che si possono definire intermedie rispetto a quelle generali della pianura: non ci troviamo di fronte alle immense paludi e alle valli salmastre che hanno interessato il Basso ferrarese prima dei drastici interventi iniziati alla fine del secolo scorso, ma nondimeno ad un territorio che ha sempre sofferto di considerevoli difficoltà di scolo, dovute alla pensilità dei fiumi principali, dal Po ai suoi affluenti appenninici. Questi corsi d'acqua, con il loro letto sopraelevato rispetto alla pianura e con gli argini, nei quali vennero ben presto contenuti, finirono per racchiudere ampi bacini depressi, privi di qualsiasi possibilità di scolo, quindi soggetti a frequenti, se non permanenti, ristagni. Si tratta della bassa pianura fra i fiumi Enza e Panaro, che nei secoli passati appartenne quasi integralmente al ducato estense².

In questo territorio, oggetto in età moderna di diverse operazioni di bonifica, a partire da quella completata da Cornelio Bentivoglio nel 1589, fino alla metà del nostro secolo, tuttora suddiviso fra vari consorzi di bonifica, operanti per il mantenimento delle opere eseguite e per il miglioramento delle condizioni idrauliche ed economiche delle campagne in senso lato, una presenza frequente è quella dei canali di drenaggio e dei manufatti che li accompagnano.

I manufatti della bonificazione Parmigiana Moglia

Il risanamento realizzato per volere del Bentivoglio e per opera dell'architetto e ingegnere ferrarese Giovanni Battista Aleotti, detto l'Argenta, comportò una serie di interventi nella Bassa reggiana, fra Enza e Secchia: la nuova arginatura sulla destra del fiume Enza - la sponda sinistra apparteneva al limitrofo stato di Parma -, l'invalveazione del tratto inferiore del torrente Crostolo fra alti argini, fino allo sbocco nel Po, l'immissione nel Crostolo delle acque superiori di scolo o derivate da torrenti, tramite il cavo Cava e il Canalazzo Tassone (A. Lazzari, pp. 23-24). Le acque dei terreni più depressi vennero raccolte in un collettore denominato Botte o Fiuma, che scorre in direzione ovest-est partendo dalla località Sette Ponti di Gualtieri, sottopassa il Crostolo tramite una botte a due gallerie, prosegue con il nome di Parmigiana e più avanti con quello di Moglia fino a sfociare nel fiume Secchia al Bondanello con una chiavica

costruita nel 1589. Il canale, lungo complessivamente 29 chilometri, percorre tutta la Bassa reggiana e ne organizza il drenaggio.

Importantissima, in questa area depressa, che ricade oggi nel Consorzio delle Bonifiche Reggiane, è la botte realizzata nel 1576 su disegno di Cristoforo Feduzzoni da Carpi per consentire alle acque del canale di scolo di sottopassare il Crostolo: il manufatto, che conserva quasi integralmente le forme architettoniche originali, è formato da due gallerie lunghe 77 metri, con una luce di metri 2,20 x 2,50 ciascuna. Oggi la botte, pur essendo in perfetta efficienza, è stata affiancata negli anni Cinquanta da una nuova botte di maggiore portata, per far fronte alle sopravvenute esigenze di irrigazione, che nel territorio della bonifica si assommano a quelle di drenaggio.

Ancora da segnalare è la chiavica del Bondanello, a tre luci, di cui quella centrale abbastanza ampia da consentire il passaggio delle barche (L. Ricci, voce *Parmigiana*; E. Lombardini, p. 11; E. Sani, pp. 26-27). Lo scolo Parmigiana è stato a sua volta sottopassato, tramite un'altra botte dei primi del '600, dal canale di Novellara, portatore di acque torbide, che non dovevano pertanto mescolarsi con le più limpide del collettore di bonifica: viene già delineandosi una rete di corsi d'acqua che si intersecano, a volte confluenndo, altre volte superandosi senza unirsi, in un sistema complesso che ha portato, dopo secoli di interventi, ad un discreto equilibrio idraulico del territorio.

Nel nostro secolo la Bassa reggiana è stata oggetto di un'ulteriore opera di bonifica, divenuta indispensabile, anche perché le realizzazioni cinquecentesche in parte si presentavano superate, in parte avevano dato risultati poco soddisfacenti per la scarsa manutenzione e per il costipamento che si verifica di consueto nei terreni prosciugati e spesso volte rende pressoché vane le operazioni precedentemente eseguite. L'area interessata dai progetti del nostro secolo, relativi al recupero e ripristino dell'esistente e alla bonifica di terre ancora caratterizzate da drenaggio insufficiente, comprende tutta la Bassa reggiana e il territorio di Carpi e Novi, nel Modenese. I canali sistemati o del tutto nuovi hanno raggiunto uno sviluppo di 1300 chilometri: il progetto, come altri coevi prospettati per aree limitrofe, si fonda sulla separazione delle acque alte dalle acque basse³. I canali collettori delle acque basse sono stati fatti sottopassare a quelli delle acque alte tramite botti: si sono costruiti 22 manufatti di questo tipo. Le acque basse reggiane sono state convogliate, attraverso vari canali, in un collettore principale lungo 29 chilometri, che si unisce al collettore delle ac-

que basse modenesi (territori di Carpi e Novi), lungo 16 chilometri, in un unico emissario che, sottopassato il canale Parmigiana Moglia con la botte di San Prospero, sfocia nel Secchia a San Siro, nel Mantovano. Il collettore principale delle acque alte reggiane continua ad essere il Fiuma Parmigiana Moglia, con la botte Bentivoglio, di passaggio sotto il torrente Crostolo e lo sbocco nel Secchia al Bondanello, nella provincia di Mantova, tramite la storica chiavica. Le acque alte modenesi, che provengono soprattutto dai territori di Carpi e Novi, sono state convogliate nel Secchia tramite la chiusa delle Mondine ed il connesso impianto idrovoro.

Dei numerosi manufatti realizzati nel periodo fra il 1920 e il 1926, sono in particolare da segnalare:

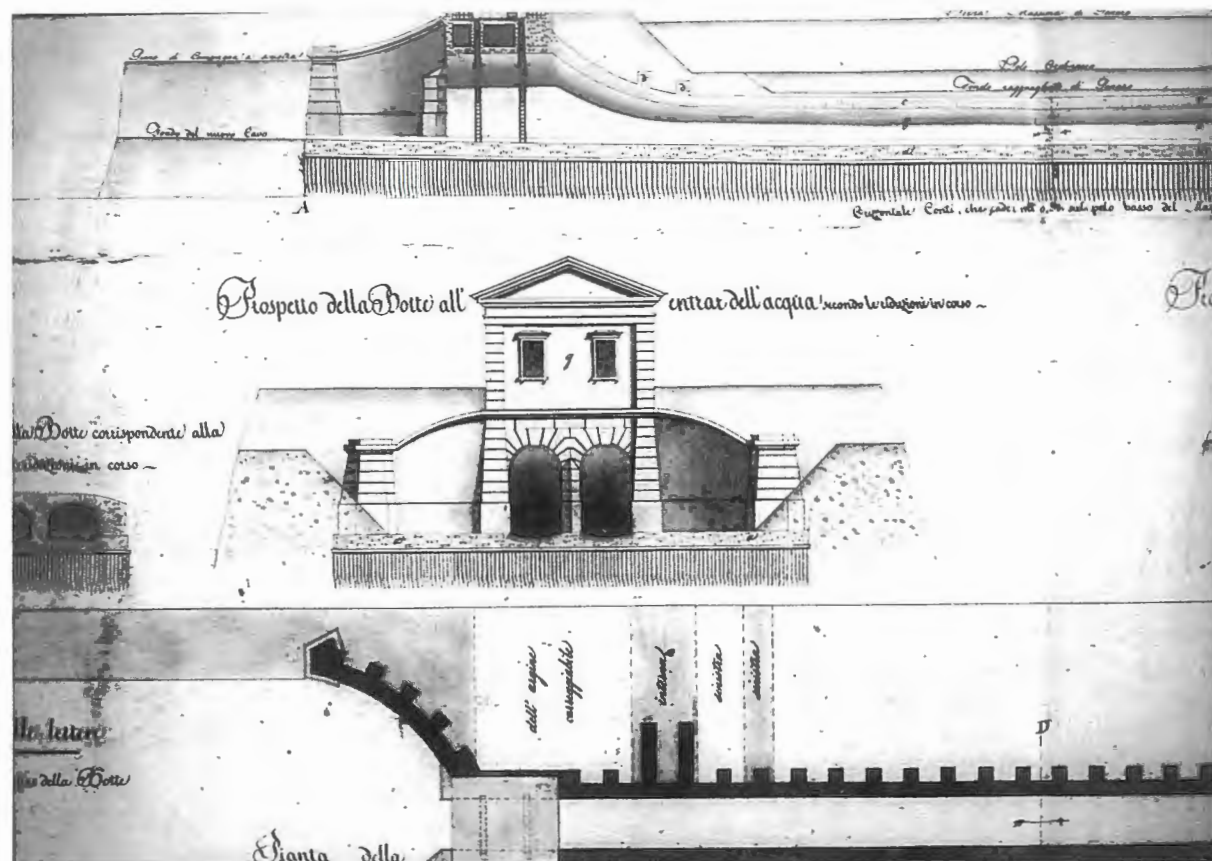
- la botte di San Prospero, che permette all'emissario delle acque basse modenesi e reggiane di sottopassare il canale Parmigiana Moglia: è lunga 80 metri, a tre luci, la cui sezione minima è di metri 4,30 x 3,80;
- lo stabilimento idrovoro delle Mondine, che

permette alle acque alte del territorio modenese di superare il dislivello e sfociare nel Secchia: è fornito di dieci bocche e di cinque pompe centrifughe, capaci di aspirare l'acqua e di sollevarla fino a 7,5 metri di altezza, per poi versarla, tramite cinque tubi, a valle dello stabilimento, in una vasca di scarico;

- la chiavica delle Mondine, collegata all'impianto idrovoro e situata all'estremità della vasca di scarico: consente e regola lo sbocco definitivo delle acque nel fiume Secchia;

- l'impianto idrovoro di San Siro, nel Mantovano, con otto pompe che sollevano le acque del canale emissario delle acque basse congiunte modenesi e reggiane, per convogliarle in un'ampia vasca di scarico; lo sbocco nel Secchia è regolato anche qui da una chiavica munita di apparecchi di chiusura in triplice ordine, costituiti da saracinesche, portoni a vento e panconature, che hanno la funzione di difendere gli stabilimenti e il territorio circostante dalle piene del Secchia, che, in vicinanza della confluenza nel Po, possono superare anche di 10 metri il livello di magra dei

FIG. 2. La Botte Napoleonica nel progetto del 1812: lo stato attuale della costruzione conserva queste medesime forme (Archivio di Stato di Modena, *Mappe Manzotti*, 1).



canali di bonifica (G. Badini, pp. 137-140; N. Prampolini, pp. 37-41).

Si accenna qui soltanto ai principali manufatti idraulici presenti nei territori di bonifica: un censimento capillare ne rivelerebbe molti altri, anch'essi essenziali, anche se di dimensioni e portata minori. Occorre ricordare che non soltanto i manufatti particolarmente antichi, come la botte Bentivoglio o la chiavica di Bondanello, ma anche gli stabilimenti costruiti nel nostro secolo presentano particolare interesse, sia per l'aspetto tecnico e meccanico, sia per l'accuratezza costruttiva e la ricercatezza stilistica. Esiste in definitiva, in queste aree, una sorta di architettura degli stabilimenti idrovori e delle chiaviche, con caratteristiche estetiche che si ripetono abbastanza uniformemente e improntano questi territori della bassa pianura accompagnando con regolarità le canalizzazioni⁴.

I manufatti della bonifica di Burana

Il territorio modenese, che ricade nel Consorzio della bonifica Parmigiana Moglia soltanto per le terre situate a sinistra del fiume Secchia e comprese nei comuni di Carpi e Novi, è interessato da un'altra grande opera di scolo delle acque relativamente all'area della bonifica di Burana. Questa prende il nome dal canale che raccoglie le acque di un comprensorio delimitato dal Secchia a ovest e dal Panaro a est, a valle della linea Bastiglia-Bomporto, dove i due fiumi si avvicinano maggiormente, fino al corso del Po, che la racchiude a nord. Sono acque in gran parte modenesi, ma anche mantovane, a destra del Po, e ferraresi, a sinistra del Panaro. Le difficoltà di scolo, di origine molto antica, furono dapprima parzialmente risolte raccogliendo tutte le acque di questo ampio territorio nel collettore di Burana, che sfociava nel Panaro presso Bondeno ferrarese, attraverso la chiavica della Bova o Buova, costruita nel XIV secolo e rifatta nel 1476: tuttavia, durante le piene che si ripetevano con notevole frequenza, la chiavica non permetteva lo scarico e contribuiva all'impaludamento del comprensorio. Si intervenne allargando, nel 1611, la chiavica delle Quattrelle, presso Stellata, che faceva defluire nel Po una parte delle acque mantovane, raccolte nella fossa delle Quattrelle; più o meno contemporaneamente fu costruito un diversivo per le acque alte mantovane, con foce nel Po, presso Sermide, tramite il cosiddetto chiavicone della Moglia. Gli scoli del territorio ferrarese di Bondeno furono anch'essi convo-

gliati nel Po con la chiavica Pilastresi. Tutti questi interventi a cavallo fra il XVI e il XVII secolo si proposero il fine di alleggerire la pressione delle acque sul collettore di Burana (E. Lombardini, pp. 85-86), che tuttavia continuò a svolgere una funzione scolante del tutto insufficiente, anche per il continuo sopraelevarsi del letto del Panaro.

Un provvedimento particolarmente incisivo fu preso ai primi dell'Ottocento, durante il dominio napoleonico, quando fu progettata e costruita una grandiosa botte a Bondeno, nel Ferrarese, per consentire alle acque del cavo di Burana di sottopassare il Panaro, anziché sfociarvi, e di immettersi nel Po di Ferrara, attraverso il quale raggiungere il Volano e poi l'Adriatico. La costruzione della botte fu possibile forse perché per la prima volta, dopo secoli, il comprensorio della bonifica ricadeva in un unico Stato. E in effetti l'opera si limitò all'edificazione del manufatto, perché, caduto Napoleone e ripristinati i precedenti sovrani, non fu più possibile trovare l'accordo per completare gli interventi, che soltanto il nuovo regno, dopo l'Unità, pur fra mille difficoltà, condusse a termine. Nel 1899 fu messa in funzione la Botte Napoleonica, attraverso la quale il cavo di Burana convogliava le acque basse modenesi, mantovane e ferraresi verso il Volano. Nel contempo le acque alte modenesi, nettamente separate, potevano sfociare nel Panaro a Santa Bianca, a monte di Bondeno, attraverso un canale diversivo; le acque alte mantovane mantenevano la foce in Po mediante le storiche chiaviche della Moglia e delle Quattrelle. Nel 1949 fu poi realizzato il sistema idraulico delle Pilastresi, giustificato dalla necessità di scaricare tutte le acque basse raccolte nel collettore di Burana attraverso la Botte Napoleonica: il nuovo intervento consiste nella escavazione di un canale di collegamento fra il collettore di Burana e le chiaviche Pilastresi a Stellata, sul Po, dove fu costruito anche un impianto idrovoro. Un altro stabilimento idrovoro fu realizzato a Santa Bianca per favorire lo scolo delle acque alte nel Panaro, anche durante le piene del fiume (Consorzio Interprovinciale per la Bonifica di Burana, pp. 2-8; L. Federzoni, pp. 306-312; D. Grana, pp. 120-123).

In questo territorio, che comprende la Bassa modenese, parte dell'Oltrepo mantovano e la pianura ferrarese a sinistra del Panaro, si raccolgono alcuni manufatti idraulici di notevole interesse:

– la Botte Napoleonica di Bondeno, compiuta su progetto di Antonio Masetti fra il 1811 e il 1813, dotata di due gallerie a sifone, lunghe 99



FIG. 3. Un impianto di sollevamento nelle campagne di Carpi, nell'ambito del Consorzio della bonificazione Parmigiana Moglia.

metri, con luce di metri 4,20 x 2,85 ciascuna e una portata di smaltimento di circa 40 mc/s; lo stile architettonico è quello neoclassico, tipico dell'epoca;

– l'impianto idrovoro di Santa Bianca, costruito nel 1929, con quattro motori diesel, sostituiti di recente con altrettanti motori elettrici; la portata massima che può essere sollevata è di 29 mc/s;

– l'impianto idrovoro delle Pilastresi, a Stellata, sul Po, ultimato nel 1934 ed entrato in funzione soltanto nel 1949, a causa dell'intervallo bellico; dei quattro motori diesel in dotazione al momento della costruzione, due sono stati sostituiti negli ultimi anni con motori elettrici; la massima portata di sollevamento è di 40 mc/s; lo stabilimento svolge oggi anche una funzione di irrigazione, derivando acqua dal Po ed inalveandola nel canale Pilastresi, il collettore ed emissario di Burana, fino ai territori ferraresi (F.M. Pozzi, p. 141).

Brevi considerazioni sulla tutela e la conservazione dei manufatti idraulici

Gli impianti che sono stati ricordati e succintamente descritti rappresentano opere interessanti di ingegneria idraulica e di architettura industriale, nella maggior parte dei casi ancora in piena attività: non si può pertanto parlare di restauro o di riuso, in quanto la loro funzione non è venuta meno e di conseguenza nemmeno le opere di manutenzione, almeno quelle relative al funzionamento. Anche i manufatti di grande interesse storico, come le botti Bentivoglio e Napoleonica, pur affiancate da stabilimenti più moderni e consoni alle esigenze attuali, continuano a svolgere un ruolo non secondario all'interno della bonifica e fanno parte integrante di un ampio sistema che organizza il paesaggio della bassa pianura, ne permette la sopravvivenza e ne favorisce le attività economiche. Del resto si tratta di persistenze – canali, manufatti idraulici – che, anche quando non a diretto contatto con le popolazioni locali, in quanto a volte isolate nella campagna e lontane dai centri abitati, sono sentite come familiari da



chi vive nella bassa pianura, sia per la consapevolezza diffusa del loro ruolo non secondario nell'equilibrio di quegli ambienti, sia per un lungo retaggio di vicende che lega i manufatti alle popolazioni fin dalla loro costruzione. È infatti ancora vivo il ricordo delle enormi fatiche richieste dall'escavazione dei canali e dalla realizzazione degli impianti, almeno a partire dalla fine del secolo scorso; d'altra parte queste opere offrirono uno sbocco occupazionale a migliaia di braccianti e disoccupati e in seguito procurarono nuovo terreno agricolo ad una nazione in cui il settore primario occupava ancora un ruolo economico preponderante.

Oltre agli impianti tuttora in funzione, numerosissimi sarebbero i manufatti da ricordare e da censire, rintracciabili lungo i corsi d'acqua e gli scoli, atti a favorire il deflusso delle acque o a consentire alle imbarcazioni, quando la funzione di idrovia era ancora essenziale, di superare i dislivelli: si tratta di impianti di sollevamento, di chiaviche, di chiuse, di sostegni, alcuni dei quali parzialmente attivi, altri rimasti a ricordare un ruolo svolto in altri tempi nell'economia e nel paesaggio. Manca lo spazio per citare i singoli casi anche soltanto per l'area in esame, ma un censimento e una schedatura di tutti questi manufatti, come è avvenuto per i mulini, ad esempio (F. Foresti et Al., 1984; A. Manicardi, A. Onofri, 1991), sarebbe auspicabile, anche per proporre ad un pubblico il più vasto possibile la conoscenza di queste opere che, se non presentano pregi artistici fondamentali, costituiscono comunque una tappa nella storia della tecnologia e spesso si propongono come modelli significativi di archeologia industriale, strettamente connessi con un territorio che hanno contribuito a plasmare⁵.

Il piano territoriale paesistico della Regione Emilia Romagna, approvato in forma definitiva nel 1993, all'interno dell'unità di paesaggio definita Bonifiche Estensi, che interessa le province di Ferrara, Modena e Reggio Emilia, individua, fra le componenti caratteristiche e fra i beni culturali di particolare rilievo, le chiaviche, le botti, i manufatti storici legati alla bonifica e al sistema di scolo delle acque e segnala la Botte Bentivoglio e la Botte Napoleonica: è forse un primo passo per richiamare i comuni e i consorzi in cui ricadono gli impianti a varare provvedimenti di tutela (Regione Emilia Romagna, pp. 66-67).

Talora, tuttavia, come nel caso dei manufatti costruiti lungo idrovie non più attive, non sempre le comunità rurali riescono a rivestirli di un ruolo anche soltanto sociale o simbolico. Si pensi ai navigli, antiche vie navigabili attraverso la pianura,

dall'attuale indifferenza ed incuria per l'ambiente, in fogne a ciclo aperto: le chiuse, le conche di sostegno, quando tuttora permangono più o meno intatte, non soltanto hanno perduto completamente la loro funzionalità, ma, salvo rari casi, giacciono ignorate dalla popolazione. Forse l'unico valore che possono recuperare, conseguentemente ad un restauro adeguato, è quello didattico e culturale, all'interno di percorsi che educino ad una migliore conoscenza dell'ambiente, del territorio e della loro evoluzione nel corso della storia – che è poi la storia degli abitanti del luogo –, anche allo scopo di conservare quelle specificità territoriali che l'omologazione e la standardizzazione dilaganti tendono a cancellare. Anche da ciò può scaturire una valorizzazione «dello spessore storico e umano di una regione» (C. Caldo, 1983, p. 321; ID., 1995, pp. 19-20).

Note

* La pubblicazione delle figure 1 e 2 è stata concessa dall'Archivio di Stato di Modena con autorizzazione prot. n. 227/V.9 del 13/1/1996.

¹ Fra i manufatti idraulici si comprendono tutti gli impianti situati lungo corsi d'acqua naturali o artificiali, animati non soltanto da forza idraulica, ma anche da altre forme di energia – vapore, diesel, elettricità – in connessione con il complesso delle opere di bonifica, di irrigazione e con la rete di idrovie.

² Di questo tratto di pianura si è occupato nel 1847 Elia Lombardini, per conto del duca estense Francesco V, preoccupato della disastrosa situazione idraulica della bassa pianura modenese e reggiana. Le proposte del Lombardini, stese nel giro di pochi mesi per risolvere definitivamente i problemi di scolo dell'area, furono poi realizzate nei decenni seguenti e rimasero valide per oltre un secolo, fino agli ultimi interventi dei nostri giorni (cf. l'introduzione di M. Pellegrini alla ristampa anastatica dell'opera del Lombardini, pubblicata nel 1990).

³ Si ritiene utile richiamare qui il significato di alcuni termini frequenti nel linguaggio relativo alle opere di bonifica ed ai manufatti ad esse connessi. Per *acque alte* si intendono le acque di scolo provenienti dai territori alti di un comprensorio di bonifica. Con il termine *acque basse* si designano le acque di scolo provenienti dai territori più bassi di un'area di bonifica. *Botte* è un manufatto idraulico che permette ad un corso d'acqua di passare sotto a un altro o sotto a una strada o a una ferrovia. *Chiavica* è un'opera in muratura deputata a regolare il flusso di un corso d'acqua mediante paratoie. *Chiusa* è uno sbarramento artificiale lungo un fiume, un torrente, un canale. *Idrovora* è una pompa atta a sollevare le acque: può funzionare con motori a vapore, diesel o elettrici. L'*impianto idrovoro* consiste normalmente in un insieme di pompe idrovore impiegate in opere di bonifica. Le definizioni sono state desunte dal glossarietto posto a conclusione dell'opera di G. Badini, alle pp. 273-274.

⁴ Per gli edifici che contengono impianti di sollevamento, lo stile, che si ripete molto frequentemente nel Modenese e nel Reggiano, corrisponde, con poche varianti, al manufatto della fotografia n. 3. Si tratta di costruzioni a due piani, con il tetto a quattro spioventi, interamente in cotto, con la facciata per-

corsa verticalmente da lesene, quattro finestre al piano terreno e quattro al primo piano, queste ultime ad arco, sormontate da un tratto di parete ad intonaco con piccoli decori, che completa e corona la facciata fino al tetto. In genere sono stati costruiti nella prima metà del nostro secolo, con qualche pretesa di eleganza architettonica.

⁵ Da parte di cultori dell' archeologia industriale si sottolinea talvolta il ruolo educativo e sociale dei manufatti industriali anche molto recenti: le popolazioni locali, se stimolate, mostrano generalmente interesse per le opere del nostro tempo, anche per i macchinari e le realizzazioni tecnologiche, perché sono in grado di comprenderli con una certa facilità e contemporaneamente si rendono via via più consapevoli del proprio habitat (K. Hudson, p. 7)

Bibliografia

J. Allen, *Ingegneria idraulica*, in C. Singer et Al. (a cura), *Storia della tecnologia*, Torino, Boringhieri, 1964, vol. IV, pp. 532-561;
G. Badini, *La bonifica e l'irrigazione nella evoluzione economica e sociale di un territorio della bassa pianura reggiana e modenese*, Reggio Emilia, Consorzio Parmigiana Moglia - Secchia, 1990;
C. Caldo, *Le culture locali delle comunità rurali e urbane tra dipendenza e autonomia*, in *Atti del XXIII Congresso Geografico Italiano*, Catania, 1983, vol. II, tomo I, pp. 297-327;
C. Caldo, *Monumento e simbolo. La percezione geografica dei beni culturali nello spazio vissuto*, in C. Caldo, V. Guarrasi, *Beni culturali e Geografia*, Bologna, Pàtron, 1995, pp. 15-30;
Consorzio Interprovinciale per la Bonifica di Burana, *Notizie generali. Opere complementari*, Modena 1934;
L. Federzoni, *Bonifiche e assetto territoriale nella pianura modenese*

fra Ottocento e Novecento, in M. Pecoraro (a cura), *Gregorio Agnini e la società modenese*, Venezia, Marsilio, 1985, pp. 303-319.

F. Foresti, W. Baricchi, M. Tozzi Fontana (a cura), *I mulini ad acqua della valle dell'Enza*, Istituto per i beni culturali della Regione Emilia Romagna, Grafis Edizioni, 1984;

D. Grana, *Il territorio modenese della bonifica di Burana: vicende politiche, sociali ed economiche tra il XIX e il XX secolo*, in Consorzio della Bonifica Burana Leo Scoltenna Panaro, Burana Leo Scoltenna Panaro. Vicende di bonifica, Modena, 1992, pp. 109-144;

K. Hudson, *Archeologia industriale*, Bologna, Zanichelli, 1981;

A. Lazzari, *Ombre e luci sulla vita di Cornelio Bentivoglio*, «Atti e Mem. della Deputazione ferrarese di Storia Patria», 1963;

E. Lombardini, *Della condizione idraulica della pianura subappennina fra l'Enza ed il Panaro*, Milani, Tipogr. e Litogr. degli Ingegneri, 1865; ristampa anastatica, Modena, Aedes Muratoriana, 1990;

G. Mainini, G. Rosa, A. Sajeva, *Archeologia industriale*, Firenze, La Nuova Italia, 1981;

A. Manicardi, A. Onofri, *Il più bel fior ne coglie. Mulini ad acqua nella provincia di Modena*, Modena, CoopTip, 1991;

A. Negri, M. Negri, *L'archeologia industriale*, Messina-Firenze, D'Anna, 1978;

F.M. Pozzi, *Strutture idriche e ambiente nel territorio modenese*, in AA. VV., *Vie d'acqua nei ducati estensi*, Reggio Emilia, Cassa di Risparmio di Reggio Emilia, 1990, pp. 117-153;

Regione Emilia Romagna, *Piano territoriale paesistico regionale, Norme e elaborati*, Bologna, 1994;

N. Prampolini, *La bonifica Parmigiana Moglia*, Bergamo, Istituto Italiano d'Arti Grafiche, 1928.

L. Ricci, *Corografia dei territori di Modena, Reggio, e degli altri stati appartenenti alla Casa d'Este*, Modena, Eredi Soliani, 1806;

E. Sani, *La bonificazione Parmigiana Moglia*, Reggio Emilia, 1962.

Recupero delle masserie pugliesi per la valorizzazione culturale dello spazio vissuto

In una società che tende sempre più ad adottare comportamenti di vita urbana e scelte economiche, supportate da avanzate tecnologie industriali, si è svilito man mano il rapporto dialettico città-campagna a completo discapito della componente rurale. L'utilizzazione delle macchine, dei fertilizzanti chimici e l'applicazione della genetica al settore agricolo sono alla base di quel cambiamento tecnologico che va gradatamente distruggendo la costruzione multisecolare dei paesaggi rurali, annullando la pluralità dei rapporti umani. Soprattutto a partire della seconda metà del nostro secolo, la campagna ha perduto la caratteristica peculiare di ambiente sociale di fronte ad un'attività, quella agricola, che, nel perseguire rese maggiori per unità di superficie mediante l'introduzione di nuovi sistemi produttivi, è andata sempre più specializzandosi in base alla domanda del mercato. La fase di transizione che ha investito l'Italia (Celant, 1988), responsabile in questi ultimi anni del graduale mutamento del nostro sistema economico, sociale e territoriale, ha accelerato in modo particolare le trasformazioni delle strutture territoriali del mondo rurale. Più che mai ha perso di significato la contrapposizione funzionale che assegnava le attività agricole alla campagna e quelle industriali alla città. Anche l'agricoltura, al pari delle altre attività, ha richiesto sempre meno braccia, sempre più risorse finanziarie e capacità organizzative¹. È scomparsa la figura del contadino, di fronte all'emergere di quella del manager, dotato di discrete conoscenze tecniche e in grado di assumere decisioni di tipo finanziario, commerciale, oltre che gestionale. Nella gran parte delle aree agricole italiane si è andato progres-

sivamente estinguendo uno dei più noti e diffusi generi di vita conosciuti in Italia, quello contadino. L'essenza dei vecchi paesaggi rurali risulta oggi completamente modificata con la conseguente scomparsa del patrimonio di cultura che essi compendiano. L'impresa contadina tradizionale, quella basata su una proprietà fondiaria di piccole dimensioni, è stata emarginata, mentre è cresciuto il numero delle grandi strutture aziendali spinte anche alla fase di commercializzazione del prodotto, alle ricerche di mercato, alla introduzione dell'innovazione, alla specializzazione colturale. E alla rapida industrializzazione dei metodi dell'agricoltura si deve la radicale trasformazione dell'attuale edilizia rurale che, divenendo più simile all'edilizia industriale, conferisce alla campagna un tocco di paesaggio urbanizzato (Dagradi, 1995).

Gli squilibri derivanti dall'esodo agricolo e rurale sono alla base del fenomeno di marginalità vissuto dalla società rurale meridionale e alimentato dal carente ruolo propulsivo della città; una società rurale che è andata sempre più allontanandosi dai tradizionali modi di comportamento, anche per il processo di modernizzazione di cui è stata investita, uniformandosi a quelli propri della urbanizzazione.

Le aree agricole pugliesi, in particolare, si sono qualificate da una parte, per lo sviluppo della policultura intensiva del minifondo caratterizzato dalla presenza di dimore rurali di tipo moderno, «urbano», e di strutture geometriche con copertura in vetro e in plastica (serre); dall'altra, per l'esistenza di aziende capitalistiche meccanizzate², con indirizzi produttivi compositi, basati soprat-

tutto sulla cerealicoltura e ortofrutticoltura, facenti capo spesso a imprenditori di origine extragricola, che hanno impiegato personale salariato e qualificato. I terreni meno produttivi, invece, sono rimasti incolti e gli antichi corpi di fabbrica delle masserie, non più funzionali e consoni alle moderne esigenze insediative, hanno cominciato il loro declino fino a versare • oggi • in uno stato di avanzato degrado generale. Anche i muri a secco, indicanti limiti poderali e i ricoveri per gli animali (*iazzi*) rappresentano ormai, nel diffuso stato di abbandono, il dissolversi delle vecchie strutture agricolo-pastorali e di un mondo che scompare. A tale emarginazione non poco ha contribuito la diffusa motorizzazione, che ha portato ad un modo diverso di percepire e strutturare lo spazio rurale³, rafforzando la propensione del ceto contadino alla vita di comunità e, quindi, di paese.

Le nuove dimore rurali, sorte in piena campagna, sono assai lontane, per struttura e per organizzazione, da quelle tradizionali e sono condizionate, invece, dall'avanzamento delle tecnologie d'intervento sul terreno e dai nuovi modelli di produzione agricola, molto più vicine a quelle urbane. Nei casi in cui la dimora originaria continua ad essere utilizzata, le innovazioni e i cambiamenti, cui è stata soggetta, l'hanno resa sostanzialmente molto diversa, sino a registrare molteplici casi di variazioni nella destinazione d'uso. Le stesse rimesse degli emigranti, indirizzate alla costruzione della casa, hanno realizzato un continuum città-campagna, caratterizzato da omogenità di strutture, vocazioni e valori fra il mondo rurale e la società cittadina (Novembre, 1987). Anche la diffusione delle seconde case, realizzate come residenza estiva, soprattutto in prossimità delle zone costiere, ha innescato un altro importante processo di deruralizzazione e di impatto del modello urbano nella campagna.

Comunque, le strutture masserizie, anche se inserite in un habitat prevalentemente urbanizzato • come quelle ormai inglobate dall'espansione delle periferie dei centri urbani • o private di qualunque funzione agricola, rimangono il migliore indicatore del processo storico di occupazione del suolo, in quanto strettamente connesse agli ordinamenti agrari e alle strutture sociali che le hanno determinate, ed espressione di generi di vita tradizionali, che l'evoluzione dell'agricoltura del nostro secolo ha radicalmente sconvolto.

Partendo, allora, dalla consapevolezza che ad ogni periodo storico corrisponde una diversa utilizzazione degli spazi in relazione ai comportamenti sociali (Lettanini, 1976; Vagaggini, 1968; Buttita, 1979; Novembre, cit.), sempre più vanno

arricchendosi di valore simbolico gli elementi architettonici rappresentativi delle società passate, testimonianze tangibili del processo di antropizzazione dell'ambiente. Le masserie⁴ pugliesi rappresentano, perciò, l'espressione più emblematica della cultura contadina, in quanto modelli di una civiltà ormai largamente superata, che ha notevolmente influito non solo sull'organizzazione dello spazio rurale, ma anche sulla intera vita economica e sociale della Puglia dal XV secolo fino alle soglie del Novecento. In quest'ottica, attraverso i vecchi edifici rurali che ancora sopravvivono, la campagna potrebbe assumere il ruolo di risorsa culturale, detentrica di un patrimonio ereditato dal passato, prezioso e fragile, da non dilapidare.

Testimonianza di strutture agrofondiarie di un regime latifondistico feudale prima, capitalistico poi, l'origine delle masserie affonda le radici in tempi assai lontani, quando la Puglia sotto il dominio normanno venne suddivisa in 792 contee, ognuna con a capo un feudatario, diretto vassallo del re. Al fine di favorire un maggiore controllo dello Stato sugli stessi feudatari vennero istituiti dei presidi fortificati, i *castra*, che, a loro volta, garantirono la nascita di alcuni insediamenti rurali, i *casali* (Licinio, 1981), molti dei quali si trasformarono nel tempo in masserie. Ma fu l'istituzione nel 1443 della *Regia Dogana per la mena delle pecore in Puglia*⁵, che determinò la nascita di *masserie di posta*, atte ad accogliere i pastori dediti alla transumanza dalle regioni montuose appenniniche verso le pianure pugliesi. Ovviamente la loro localizzazione fu indirizzata dal tracciato dei tratturi principali e si spinse dal Tavoliere di Foggia verso le aree più meridionali, fino ad interessare i pascoli di Palagianò, Castellaneta, Manduria, Gravina, Casarano (Palasciano, 1981). La figura del *massaro* in quel periodo, oltre alla tradizionale mansione di sovraitendere ai lavori rurali e ai coloni, fu investita anche da quella di pubblico funzionario avente mansioni amministrative e contabili, che, attraverso la riscossione di tributi, assicurava un introito certo al Regio Fisco.

Col tempo, l'impianto insediativo originario si arricchì di nuovi elementi che testimoniano una diversificazione culturale e organizzativa; ciò avvenne per numerose masserie nel XVII secolo col diffondersi delle colture legnose, o quando a partire dal tardo Settecento, la borghesia, divenuta classe imprenditoriale in agricoltura, apportò sostanziali modifiche non solo nell'assetto culturale ma anche nel carattere estetico delle strutture architettoniche esistenti⁶. Si spiega così perché la forma funzionale e il materiale edilizio delle diverse masserie presenti nell'ambito regionale sono



strettamente connesse da una parte, al substrato naturale a cui queste hanno dovuto adattarsi, dall'altra, al tipo di organizzazione agricola prevalente e, non di meno, al patrimonio culturale degli abitanti, riflesso nelle tecniche costruttive e decorative. La diversificazione strutturale è l'elemento che maggiormente caratterizza questo patrimonio che, dalla composizione più elementare • uno/due vani con pochi recinti per l'allevamento • arriva via via a forme più complesse sviluppate su vari livelli e con diversi locali, rispondenti ognuno a funzioni specifiche, fino alle masserie-castello e alle masserie-villaggio.

In ogni masseria i locali si concentrano intorno a spazi comuni a seconda della funzione specifica svolta: in tutte vi sono quelli adibiti ad abitazione (del proprietario, del massaro, dei contadini, dei salariati stagionali, dei pastori), in relazione alla complessità e varietà delle attività produttive, con una gerarchizzazione al loro interno e quelli con funzione di servizi (forno, cisterna, cucina, cap-pella). Tutti o parzialmente presenti gli spazi e i locali per la custodia degli attrezzi, per la conservazione delle produzioni agricole (granai, fienili, cantine varie), per il ricovero del bestiame, per la lavorazione dei prodotti agricoli (trappeto, palmento), per la trasformazione del latte (caseificio). «Ovunque, la disposizione degli ambienti rispecchia sempre una precisa partitura delle superfici destinate ai vari usi, attraverso una sapiente modulazione degli spazi interni ed esterni alla fabbrica; l'assemblaggio dei diversi elementi avviene comunque in un'ottica di grande equilibrio, anche di fronte agli ampliamenti, agli adattamenti e alle modifiche dei nuclei iniziali...» (Daquino, 1994, p. 13).

Nel mutevole rapporto spazio-società, le masserie non solo hanno rappresentato l'evolversi dei processi lavorativi ma, attraverso l'ampiezza aziendale, il tipo di conduzione, gli indirizzi e le innovazioni colturali, hanno contemporaneamente registrato le stratificazioni sociali originatesi dagli avvenimenti storici e politici ⁷.

Dal punto di vista organizzativo, le masserie testimoniano «un sonnolento ciclo produttivo basato su un ordinamento cerealicolo-pastorale in cui il grano entrava in vicenda con il riposo pascolativo» (Formica, 1975, p. 14); ad esso, nel tempo, si aggiunse quello specializzato nelle colture legnose (vite, olivo e mandorlo). Autosufficienti, nella maggior parte dei casi, divennero centri di vita agricola e sociale, dove oltre alla produzione, si praticava anche la conservazione dei prodotti, rappresentando il primo modello di azienda agricola organizzata (De Vita, 1974 - Spano, 1968).

In linea generale le masserie a carattere prevalentemente cerealicolo, *masserie da campo*, si caratterizzavano per una maggiore estensione del possesso fondiario, che spesso inglobava anche terreni paludosi o comunque improduttivi; queste interessavano prevalentemente aree marginali del Tavoliere e nel Salento; quelle a colture legnose (vite, ulivo e mandorlo) la Terra di Bari; quelle a carattere zootecnico con colture miste il Gargano e le Murge (Mongiello, 1989). Esse, dalle più piccole alle più grandi, testimoniano un habitat rurale sparso gerarchizzato, tutte originate dalla struttura fondiaria prevalente: il latifondo ⁸.

La posizione geografica e il consistente sviluppo costiero hanno reso la regione, nei secoli, soggetta a frequenti assalti e incursioni provenienti da Oriente, influenzando sia la forma di insediamento, prevalentemente accentrata, che la struttura delle dimore rurali isolate che si arricchirono di elementi difensivi, come le torri. In Capitanata gli elementi di fortificazione, presenti in gran parte dei complessi masserizi, testimoniano l'influenza feudale, ben visibile nella loro struttura a castello. Di diversa origine, invece, le opere di fortificazione di Terra d'Otranto, dove in tutto il Cinquecento prevalse l'assetto difensivo, legato alle scorrerie dei Turchi, che si tradusse nel rifacimento delle mura urbane, nell'edificazione di numerose torri costiere ⁹ e nell'originarsi di quel tipico insediamento rurale, produttivo e di difesa nello stesso tempo, che fu la «masseria fortificata». Più frequente in prossimità del mare, questo tipo di dimora rappresenta ancora oggi uno degli aspetti più tipici della società agraria salentina ed una delle espressioni edilizie più caratteristiche di difesa dalle incursioni piratesche in un primo momento e, in seguito, dal fenomeno del brigantaggio.

Intorno alla metà del Settecento alcune masserie, generalmente quelle site in prossimità dei centri più prosperi o delle località costiere più amene (Quarta, 1994), divennero anche residenze di villeggiatura per le famiglie dei proprietari per tutto il periodo estivo e parte dell'autunnale, subendo, in questo caso, modifiche soprattutto nei locali adibiti ad abitazione, che si arricchirono di elementi decorativi sia all'interno che all'esterno. Generalmente il complesso comprendeva due abitazioni, una d'uso temporaneo, riservata al soggiorno estivo della famiglia del proprietario, l'altra occupata tutto l'anno dal colono che attendeva alla coltivazione del fondo e non è raro trovarsi di fronte ad edifici architettonici che ostentano elementi di vistosa esteriorità con la parte antistante sistemata a giardino; nella toponomastica locale spesso queste dimore prendono

anche la denominazione di «casino»¹⁰.

Il declino del sistema economico e sociale su cui si fondavano le masserie è da attribuirsi allo smembramento del latifondo a seguito degli interventi¹¹ della Riforma fondiaria, nel decennio 1950-1960, congiuntamente all'opera di risanamento idraulico da parte dei Consorzi di Bonifica; interventi grazie ai quali alla campagna, spesso incolta e paludosa, si sostituì la «geometria» dei poderi e delle case coloniche. La scomparsa del latifondo incise notevolmente sul paesaggio rurale e in modo particolare sull'insediamento umano, sia perché introdusse la forma sparsa in aree dove era pressoché sconosciuta, sia per i nuovi tipi di case rurali. La geometrica parcellazione fondiaria si ripeté nella struttura dell'insediamento: ogni podere aveva la propria casa colonica, che nell'ambito dello stesso comprensorio, riproduceva l'identico modello.

Strutture nate a supporto dell'agricoltura e dell'allevamento, le masserie pugliesi, quindi, costituiscono l'unico esempio di insediamento sparso in un territorio in cui ha sempre prevalso il vivere in forma accentrata e come tali hanno rappresentato elementi essenziali nella costruzione del paesaggio rurale pugliese. «... è molto importante riconoscere... che la masseria ha agito, tra le case rurali, come il più attivo punto di cristallizzazione delle popolazioni meridionali, creando forme specificatamente caratteristiche» (Spano, cit., p. 63).

Il processo di trasformazione determinatosi nel tempo, in relazione ai mutamenti intervenuti nelle tecniche e nell'organizzazione dell'agricoltura e dell'allevamento, ha completamente modificato il ruolo originario delle masserie, privandole, nella maggior parte dei casi, di qualunque funzione. Spetta, adesso alla collettività il compito di riscoprire il «valore culturale» in esse custodito, affinché diventino elementi essenziali di riferimento per il vissuto collettivo, in grado di caratterizzare l'identità dello spazio in cui si collocano. Ma in un momento di accresciuta sensibilizzazione generale verso i segni tangibili del nostro passato che ha generato la cultura del «recupero»¹², se manca l'attribuzione simbolica attraverso cui gli oggetti culturali riacquistano funzione e si caricano di significato, il solo restauro potrebbe ridursi in un'operazione di mera conservazione.

Allora, di fronte all'eccesso di relazioni e di comunicazioni e nel veloce mutamento dell'ambiente e dei tradizionali rapporti socio-economici, va recuperata l'esigenza di riscoprire il legame della collettività con le proprie radici storiche, per recuperare l'identità culturale perduta. Ciò può

avvenire attraverso la riscoperta nel territorio di taluni elementi depositari dei valori trasmessi dalle preesistenti generazioni che, infondendo sensazioni di stabilità e di appartenenza, assicurino la continuità storica e culturale nello spazio vissuto. I segni architettonici, in grado di trasmettere il valore astratto di una cultura materiale già passata, ma che la collettività sente propria, assurgono allora a simbolo.

In particolare, le masserie, occupando una posizione cospicua nello spazio rurale pugliese e rappresentando il segno più significativo di un complesso processo storico, se soggette ad una corretta identificazione culturale, contribuiranno a rafforzare un'immagine spaziale storicamente datata ed a irrobustire il legame fra comportamento individuale e società, realizzando il processo di riappropriazione dello spazio rurale da parte della comunità stessa.

La peculiarità culturale di ogni singola masseria potrebbe così riscoprirsi attraverso un procedimento di indagine comune che, partendo dall'analisi storica, approdi ad una ricostruzione dei momenti più salienti del contesto geografico-economico e storico-sociale con cui la dimora ha interagito; nonché alla individuazione dei rapporti funzionali esistenti fra le masserie e del complesso e reciproco rapporto città-campagna. In questo modo emergerebbe il processo di simbolizzazione a cui potrebbero essere sottoposte le masserie da parte della collettività; processo riscontrabile dall'esame del quadro di situazioni territoriali e contesti insediativi, entro cui tali complessi edilizi si trovano a dover ridefinire funzioni e significati. Eventuali iniziative private e pubbliche, decisioni adottate nell'ambito dei piani regolatori o dei piani paesistici, testimonierebbero il valore culturale ad esse attribuito dalla società (Caldo, 1994). È evidente che il riscontro del processo di simbolizzazione racchiude in sé la volontà di tutela che, inserita nella politica pianificatoria del territorio, si traduce in restauro¹³. È importante, peraltro, che ogni azione di recupero, sia architettonico che funzionale, venga eseguita correttamente, nell'assoluto rispetto dei caratteri originari della struttura.

Contestualmente agli interventi di manutenzione, restauro, risanamento conservativo e consolidamento statico, si pone il problema di un riuso razionale compatibile con le caratteristiche dei luoghi, in grado di coniugare il valore culturale con quello ambientale ed economico. La cronica insufficienza di strutture ad uso pubblico con finalità didattiche, sociali e culturali potrebbe trovare una soluzione nel recupero di quelle masserie che



lo sviluppo urbano ha ormai inglobato. Per quelle localizzate in aperta campagna, le funzioni più congeniali ad un loro riuso potrebbero ritrovarsi nelle attività legate al tempo libero e all'agriturismo. La Legge Regionale n. 34/1985 «Interventi a favore dell'agriturismo», incentivando le attività agrituristiche ha inteso, di fatto, privilegiare il recupero e la rivitalizzazione di questo immenso patrimonio edilizio rurale. Da alcuni anni, infatti, un numero crescente di masserie, specialmente le più favorite da un punto di vista paesaggistico, si vanno trasformando e attrezzando come strutture per la ristorazione o svolgendo funzioni agrituristiche.

In definitiva, una corretta programmazione di tutela e di recupero delle masserie pugliesi, dovrebbe mirare a trasformarle in elementi attivi dello spazio, vivificandole con adeguate funzioni, nel pieno rispetto dei valori culturali della civiltà contadina di cui esse rimangono la massima espressione.

Note

¹ Nell'agricoltura di mercato la dissociazione tra produzione e consumi ha generato strutture intermedie tra produttori e consumatori nel quadro di circuiti commerciali più o meno complessi. Ovviamente i benefici derivanti dalla possibilità di assecondare l'andamento della domanda, sia sui mercati interni che su quelli internazionali, hanno ampiamente premiato le strutture più flessibili, le aziende più dinamiche nel recepire le nuove tendenze produttive, approfondendo in tal modo gli equilibri economici, sociali e territoriali già esistenti all'interno dello spazio geografico italiano.

² Nuova imprenditorialità e nuovi ordinamenti colturali hanno interessato soprattutto l'area del Tavoliere, largamente servita dall'irrigazione.

³ Il pendolarismo da lavoro, diramandosi dai grossi centri (le «città contadine») attraverso i nuovi mezzi di trasporto che consentono più ampi raggi d'azione e più frequenti spostamenti, si è andato notevolmente incentivando.

⁴ Il termine *masseria* o *massaria* deriva da *massa*, indicante, sin dall'epoca romana, uno spazio agricolo assai vasto o l'insieme dei possedimenti e dei terreni di proprietà dello Stato, della Chiesa o del singolo privato, affidato al governo di un *massaro*, spazio che nel tempo si arricchisce del fabbricato. Successivamente *masseria* rimase ad indicare estensioni agrarie molto più ridotte, come ogni singola parte in cui ebbe a frazionarsi la *massa* o financo la piccola proprietà contadina, purché fosse espressione di forme di produzione e di organizzazione agricola. Sull'argomento cfr. Spano, 1970 e Licinio, 1976.

⁵ L'istituzione della *Regia Dogana per la mena delle pecore in Puglia* rientrò nella politica fiscale di Alfonso V d'Aragona, rivolta ad un fenomeno, quello della transumanza, da sempre esistente fra le aree montuose del Molise, dell'Abruzzo, della Campania e la Basilicata con le compagini pianeggianti della Puglia. Poiché la tassazione per l'utilizzo dei pascoli controllati dalla Dogana, assicurò notevoli cespiti al Regio Fisco, essa si protrasse per circa 400 anni, influenzando direttamente sull'organizzazione agricola e zootecnica della Puglia e di conseguenza sul paesaggio agrario (Caruso, 1936).

⁶ È certo che in relazione a particolari avvenimenti o in corrispondenza del diffondersi delle colture legnose, la viticoltura soprattutto, molti edifici rurali modificano la loro struttura. Nell'area neretina la «masseria dell'Alto» costituisce l'esempio più antico di edificio che si articola nell'aspetto esteriore in relazione al periodo storico e alle funzioni esercitate. Sorta, infatti, come abbazia dei monaci basiliani nel IX secolo, nel tempo si ingrandì assumendo l'aspetto del castello medievale, i cui resti possono ancora scorgersi nella facciata nord, per poi trasformarsi nella classica masseria fortificata. Nei primi anni del Settecento, nel tentativo di mascherare l'aspetto difensivo e richiamare i canoni architettonici del palazzo cittadino, lo storico edificio, divenendo anche dimora stagionale, subì ulteriori modifiche, con la ristrutturazione della facciata principale, la sistemazione del giardino all'«italiana» e con l'aggiunta di una serra e finì col divenire dimora stagionale.

⁷ La nobiltà terriera ebbe un notevole peso sull'organizzazione produttiva dello spazio agricolo, in quanto mantenne in vita, sino ai primi decenni del '900, il sistema feudale, che assicurò rendite parassitarie provenienti dai contratti di affitto o in colonia, prevalentemente destinate alla speculazione edilizia.

⁸ Il latifondo e le colture estensive, in genere, hanno avuto due punti fermi di riferimento nel Mezzogiorno d'Italia: da un lato la grossa borgata accentrata, serbatoio della manodopera bracciantile, e dall'altro la masseria, centro coordinatore della produzione ed unica forma di insediamento sparso. La terra era gestita da intermediari privilegiati che si interponevano tra il proprietario, cui finivano spesso per sostituirsi, ed un esercito di piccoli contadini. I centri abitati traducevano nella struttura dell'impianto urbano la gerarchizzazione sociale della popolazione, consistente in un nucleo interno, addossato alla piazza principale e costituito da pretenziosi palazzi in cui abitava la borghesia terriera; una fascia intermedia, formata dalle abitazioni dei piccoli proprietari, spesso caratterizzate dalla presenza di locali rustici annessi all'abitazione; una corona periferica sfrangiata verso la campagna e costituita da povere casupole, talvolta unicellulari, luogo di residenza della manodopera bracciantile.

⁹ Per secoli, costantemente esposta ad invasioni di ogni genere, anche la costa salentina, dopo l'invasione turca di Otranto nel 1480, per volere di Carlo V, incomincia a munirsi di un gran numero di Torri di avvistamento; nel 1749 se ne contavano ben 80.

¹⁰ Con il termine *casino* viene generalmente indicata quella dimora che assolve alla funzione principale di villeggiatura per il proprietario, durante il periodo estivo. Molti di essi col tempo assumono anche una funzione agricola, trasformandosi in casini-masseria, così come molte masserie diventano anche residenze per villeggiatura.

¹¹ L'opera di Riforma Fondiaria in Puglia ha interessato l'esperto di 116.642 ha, di cui 52.529 nella sola provincia di Foggia e i restanti nelle tre province salentine. Furono espropriati soprattutto quei terreni destinati a seminativo, a prato e pascolo.

¹² La ristrutturazione del patrimonio rurale è fra gli obiettivi prioritari in attuazione del Pop/Feoga Puglia 1994/1996. I finanziamenti riguarderanno interventi di recupero, riattamento di percorsi rurali e di manufatti che caratterizzano i paesaggi rurali della Puglia. Beneficiari degli interventi saranno le amministrazioni comunali, le comunità montane ed altri enti pubblici.

¹³ Scomparsa la funzione per cui erano state progettate, la maggior parte delle masserie ha subito un processo di degrado. Il diffuso stato di abbandono ha favorito manomissioni e sottrazioni di elementi decorativi in «pietra leccese», che man mano andavano assumendo valore di antiquariato.

Bibliografia

- AA.VV., *L'architettura rurale nelle trasformazioni del territorio in Italia*, Bari, Laterza, 1987.
- AA.VV., *Ville suburbane, residenze di campagna e territorio*, Palermo, Ist. di Scienze Geografiche dell'Università, 1986.
- Bettanini T., *Spazio e scienze umane*, Firenze, La Nuova Italia, 1976.
- Buttita A., *Semiotica e antropologia*, Palermo, Sellerio, 1979.
- Caldo C., *Monumento e simbolo. La percezione geografica dei beni culturali nello spazio vissuto*, in Caldo C.- Guarrasi V. (a cura di), *Beni culturali e geografia*, Bologna, Pàtron, 1994, pp. 15-30.
- Caruso A., *La Dohana Menae Pecudum*, Napoli, 1936.
- Celant A., *Nuova città, nuova campagna*, Bologna, Pàtron, 1988.
- Colamonico C., *La casa rurale nella Puglia*, vol. 28 di «Ricerche sulle dimore rurali in Italia», Firenze, Olshki, 1970.
- Dagradi P., *Uomo Ambiente Società. Introduzione alla geografia umana*, Bologna, Pàtron, 1995.
- Daquino C., *Masserie del Salento*, Cavallino di Lecce, Capone, 1994.
- De Vita R., *Castelli, torri ed opere fortificate di Puglia*, Bari, Adda, 1974.
- Formica C., *Lo spazio rurale nel Mezzogiorno. Esodo, desertificazione e riorganizzazione*, Napoli, E.S.I., 1975.
- Licinio R., *Le masserie regie in Puglia nel secolo XIII*, in «Quaderni Medievali», n. 2, Bari, 1976.
- Id., *L'organizzazione del territorio tra XII e XV secolo*, in «La Puglia tra Medioevo ed Età moderna, città e campagna», Milano, Electa, 1981.
- Mongiello L., *Le masserie di Puglia. Organismi architettonici ed ambiente territoriale*, Bari, Adda, 1989.
- Novembre D., *Spazio e società nel Mezzogiorno*, Bologna, Pàtron, 1987.
- Novembre D. - Costantini A., *Le masserie fortificate del Salento meridionale*, Lecce, Adriatica Ed., 1984.
- Palasciano I., *Le lunghe vie erbose*, Cavallino di Lecce, Capone, 1981.
- Piccardi S., *Il paesaggio culturale*, Bologna, Pàtron, 1986.
- Quarta M.S., *Residenze per villeggiatura nel Salento leccese: le «Cenate» in territorio neretino*, in «Studi geografici in onore di D. Ruocco», Napoli, Loffredo, 1994, pp. 617-630.
- Saibene C., *Sedi umane e sviluppo socio-economico nel Mezzogiorno*, in «Atti del XXII Congresso Geografico Italiano», Napoli, Cercola, 1978, pp. 7-33.
- Spano B., *Insiediamenti e dimore rurali della Puglia centro-meridionale*, Pisa, Libreria Goliardica, 1968.
- Id., *La masseria meridionale*, in Barbieri G. - Gambi L. (a cura di), «La casa rurale in Italia», vol. 29 di «Ricerche sulle dimore rurali in Italia», Firenze, Olshki, 1970, pp. 271-290.
- Vagaggini V., *Spazio geografico e spazio sociale*, Milano, Franco Angeli, 1968.



I dispositivi della complessità: metalinguaggio e traduzione nella costruzione della città

“La filosofia non può in nessun modo intaccare l’uso effettivo del linguaggio; può, in definitiva, soltanto descriverlo. Non può nemmeno fondarlo. Lascia tutto com’è.”

(Wittgenstein, 1983, 69)

LE PISTE PIÙ BATTUTE

Pensiero analitico e mondo oggettivo (ovvero dell’autonomia dell’oggetto)

Le rappresentazioni geografiche partono da un presupposto, che val la pena di esplicitare. Esse si fondano sulla convinzione che il «mondo reale» sia intellegibile. La cosa ci pare così ovvia che difficilmente ci soffermiamo a considerarla. Eppure, questa convinzione è tutta interna al pensiero occidentale e alla sua storia e deriva da un processo di oggettivazione, cui non è estranea la stessa evoluzione delle cosiddette «tecnologie della parola». Ma procediamo con ordine. Intellegibilità e oggettivazione sono i due postulati interconnessi della conoscenza scientifica, quale si è andata formando a partire dal pensiero greco (Schrödinger, 1987, 122; Miceli, 1990, 88 e sgg.). Il mondo si costituisce come oggetto della conoscenza scientifica a condizione che la dimensione soggettiva sia posta tra parentesi. Ogni forma di soggettività viene vissuta come un elemento di perturbazione dell’immagine così laboriosamente costruita. Ne risulta una realtà oggettiva dai contorni nitidi e netti, ma al tempo stesso incolore e insapore:

“Il mondo oggettualizzato della scienza, dice Schrödinger, è esangue, incolore, spettrale. In nessun modo vi compaiono colori odori sapori. In nessun modo vi si rivelano significati, valori, bellezze, apprezzamenti. Nella vita quotidiana, afferma ancora Schrödinger, incontriamo soggetti umani che sentono, comprendono, si orientano, valutano. Nell’oggettualizzazione «scientifica» del

mondo, di tutto questo si misconosce ogni traccia, si tace (Miceli, 1990, 91).

Questo manto spettrale si estende fino a ricoprire come un sudario lo stesso mondo umano, in quanto ciò che di fatto viene posto tra parentesi non è tanto il soggetto umano in quanto tale, quanto, piuttosto, l’interazione tra soggetto e oggetto della conoscenza. Anche i mondi della percezione, della cognizione o della valutazione possono essere indagati con la stessa precisa esattezza da chi si ripropone come obiettivo primario l’intellegibilità.

La frattura tra mondo oggettivo e mondo soggettivo. Pensiero occidentale e tecnologie della parola

Il problema è, allora, riscoprire alle radici del pensiero scientifico occidentale come si è verificata questa frattura tra mondo oggettivo e mondo soggettivo, e come su questa frattura siano stati posti i fondamenti stessi del sapere scientifico. In proposito siamo propensi a credere che il processo di oggettivazione, tipico del pensiero scientifico occidentale, non sia che l’altra faccia di un’evoluzione che sul piano dell’espressione linguistica ha interessato le tecnologie della parola. Come è risaputo, infatti, la scrittura non è un artefatto come gli altri: si tratta di un mezzo di comunicazione complesso, frutto di una lunga evoluzione. Perchè l’umanità pervenga alla scrittura alfabetica, bisogna attraversare due fondamentali stadi: la scrittura sintetica (o di idee) e la scrittura analitica (o di parole). Nella scrittura

sintetica la frase e il blocco significante in generale non si scompongono in elementi intercambiabili e combinatori. Il numero dei segni è limitato e funzionale come quando, ad esempio, si ricorre a un pezzo d'osso marcato da una serie di solchi al fine di tenere la contabilità di un raccolto. Nella scrittura analitica l'enunciato si scompone in elementi, le parole, e ogni segno serve come nel caso delle scritture egiziana, sumerica o cinese, ad indicare una di queste parole. Soltanto con la scrittura fonetica, sillabica o alfabetica, ogni fonema è suscettibile di combinarsi con altri, secondo certe regole, per formare varie parole. In questo modo, si riduce notevolmente il lavoro di memorizzazione necessario alla notazione scritta, in quanto lo si applica ormai ad un numero limitato di elementi. Oggettivazione e intellegibilità si legano non casualmente con gli sviluppi della scrittura fonetica alfabetica, perchè ancora la trascrizione sillabica assegna al lettore certi margini di incertezza e di libertà di interpretazione (Barthes, Mauries, 1981, 601-605).

Condividiamo, dunque, la tesi di Walter J. Ong, quando questi afferma che il successo della lingua greca nell'analisi astratta del mondo del suono e nel trasporlo quest'ultimo in equivalenti visivi ha contribuito notevolmente alla nascita e allo sviluppo del pensiero analitico. Così come appare convincente anche la constatazione che l'invenzione della stampa, rendendo possibile la riproducibilità esatta dei testi, contribuì ulteriormente a modellare e potenziare l'attività intellettuale dell'uomo moderno. Ong osserva, infatti, che tratto distintivo della scienza moderna è l'unione tra osservazione esatta e verbalizzazione esatta, vale a dire una descrizione verbalmente formulata in modo preciso degli oggetti e dei complessi processi osservati (Ong, 1986). Dopo un lungo tirocinio teso a familiarizzare con la scrittura, il pensiero occidentale ha trovato nella stampa il supporto tecnologico necessario a far divenire la regola e la disciplina di un ristretto mondo intellettuale schemi culturali diffusi e generalizzati (Goody, 1981, 1988).

La stampa perfeziona, dunque, il processo di verbalizzazione dell'esperienza umana. Ne esalta le condizioni di riproducibilità e di trasmissibilità, e al tempo stesso produce un modello di intellegibilità, che dal mondo dei testi scritti si dilata verso l'universo delle esperienze umane. Il lettore si dispone alla comprensione di un testo, come dinanzi a qualcosa che non prevede alcuna mediazione umana: il testo, riprodotto e diffuso in un gran numero di esemplari a una scala spazio-temporale ben superiore rispetto alla vita umana, ri-

vendica la propria autonomia persino nei confronti del suo autore. In analogia, l'uomo, che ha dimestichezza con la lettura, ritiene di poter improntare la propria, personale e soggettiva, esperienza ai medesimi principi: il mondo gli appare leggibile, e intellegibile come la carta stampata. Leggere vuol dire interpretare come dotate di senso combinazioni e sequenze virtualmente infinite di un numero limitato di segni. Questa attività presuppone, come dicevamo, la scomponibilità del linguaggio in forme elementari e la sua ricomposizione analogica in aggregati di differenti complessità. Si leggono parole composte da fonemi, frasi composte da parole, testi composti da frasi, ma ogni sequenza, anche la più complessa, contiene in sé una garanzia di intellegibilità, che deriva dal fatto che ne conosciamo gli elementi e le regole combinatorie. Se sottoposti all'analisi, anche gli eventi del mondo reale manifesteranno un senso, che va ricercato magari al di là delle apparenze sensibili e affermato ancor prima di averne fornito una spiegazione completa (Blumenberg, 1984). Grazie alla strutturalità del linguaggio e al suo dispositivo stereotipante, il mondo appare ordinato e dotato di senso. E il senso, invece di manifestarsi come qualcosa che scaturisce dall'agire umano, appare come attributo del mondo oggettivo. Quest'ultimo, se perde in odore e sapore, guadagna in senso e intellegibilità.

La formalizzazione del discorso scientifico (ovvero dell'autonomia del discorso)

La formalizzazione è l'esito ultimo del processo di oggettivazione. Essa rappresenta lo strumento principale che si offre al discorso scientifico del XX secolo per sottrarsi a qualsiasi autorità esterna e trovare in se stesso la fonte della propria legittimazione. Un procedimento in cui tutti i passaggi sono esplicitati e sottoposti a controllo si pone a garanzia della coerenza del discorso scientifico. Per questo motivo è di estremo interesse sia il programma formulato da Hilbert nel 1928 che lo scacco che questo tentativo subì con il teorema dell'incompletezza di Gödel nel 1931.

I presupposti vengono creati dai *Principia mathematica* di Whitehead e Russell (1910) laddove la matematica pura viene descritta come un capitolo della logica formale:

"I *Principia* forniscono un sistema notevolmente ampio di notazioni, con l'aiuto delle quali tutte le proposizioni della matematica pura (e dell'aritmetica in particolare) possono essere codificate



in una maniera generale; e rendono esplicite la maggior parte delle regole di inferenza formale usate nelle dimostrazioni matematiche (...) I *Principia*, in sostanza, crearono gli strumenti essenziali per investigare l'intero sistema dell'aritmetica come calcolo non dotato di interpretazione, vale a dire, come sistema di segni senza significato, le cui formule (o "catene") vengono combinate e trasformate secondo regole di operazione ben definite." (Nagel, Newman, 1992, 54).

Su questa base si può impostare il programma di Hilbert, che consiste nella completa formalizzazione di un sistema deduttivo. Il procedimento si attua svuotando di ogni significato le espressioni presenti nel sistema, le quali devono essere considerate come semplici «segni» (Nagel, Newman, 1992, 34). Il nocciolo della questione sta nella distinzione tra il calcolo formale e la sua descrizione:

"La formalizzazione procede secondo quattro fasi. Primo, viene preparato un catalogo completo dei segni che si useranno nel calcolo: il suo vocabolario. Secondo, vengono scritte le "regole di formazione". Esse stabiliscono quali delle combinazioni possibili fra i segni del vocabolario sono accettabili come "formule" (cioè, come proposizioni). Le regole si possono pensare come costituenti la grammatica del sistema. Terzo, vengono definite le "regole di trasformazione". Esse descrivono la struttura precisa delle formule da cui sono derivabili altre formule di data struttura. Di fatto, queste regole sono le regole di inferenza. Quarto, certe formule vengono scelte come assiomi (o "proposizioni primitive"). Esse costituiscono il fondamento dell'intero sistema. Useremo l'espressione "teoremi del sistema" per denotare qualsiasi formula che possa essere dedotta dagli assiomi applicando successivamente le regole di trasformazione. Con l'espressione "prova" (o "dimostrazione") formale intenderemo una sequenza finita di formule, ciascuna delle quali è un assioma o può essere dedotto dalle formule precedenti della sequenza mediante le regole di trasformazione." (Nagel, Newman, 1992, 55-56).

Critica dei modelli meccanicistici e crisi dell'idea di rappresentazione

Un eventuale successo del programma di Hilbert avrebbe stabilito la completezza della matematica reale, il che vuol dire la sua chiusura. Quello che i formalisti hanno in mente, infatti, è un modello meccanico e meccanicistico della matematica (e del mondo) nel quale tutto potrebbe essere ricon-

dotto a giochi simbolici effettuati da un calcolo gigantesco (Girard, 1992, 120). Il teorema di Gödel in buona sostanza altro non è che l'ennesima confutazione di un modello meccanicistico della scienza, del pensiero e del mondo (Girard, 1992). Il procedimento adottato gli consente di mostrare che la formula 'il calcolo è coerente' non è dimostrabile all'interno del calcolo stesso (Nagel, Newman, 1992, 77). E tutto questo facendo ricorso alla rappresentazione:

"L'idea della "rappresentazione" è ben nota e ha una parte fondamentale in molti rami della matematica. Essa viene usata, evidentemente, nella costruzione delle ordinarie proiezioni, nelle quali figure tracciate su una sfera sono proiettate su un piano, in modo che le relazioni tra le figure piane rispecchino le relazioni fra le figure sulla sfera. (...) La caratteristica fondamentale della rappresentazione è che una struttura astratta di relazioni valide in un dominio di "oggetti" si può dimostrare valida tra "oggetti" (normalmente di tipo diverso dal primo) di un altro dominio" (Nagel, Newman, 1992, 74-5).

Lo scacco nella formalizzazione del discorso scientifico ha avuto conseguenze notevoli sul rapporto tra la realtà geografica e la sua rappresentazione scientifica. Il problema dell'inferenza del processo territoriale dalla sua forma spaziale si è rivelato, infatti, insolubile, in quanto si è constatato che la stessa forma può derivare da processi radicalmente differenti (Olsson, 1991, 51-67).

L'intellegibilità del mondo

La relazione tra soggetto e oggetto, che si è andata sviluppando e consolidando nell'evoluzione del pensiero occidentale a partire dall'intellegibilità e dall'oggettivazione del mondo, sta alla base del programma scientifico della geografia moderna. Quando Humboldt, ad esempio, si propone di condurre il rappresentante della società, l'individuo in una parola, dal concetto estetico di paesaggio alla comprensione scientifica del mondo, concepisce l'ambiente naturale come un mondo ordinato:

"Per Humboldt come per Pitagora *cosmos* non significava semplicemente «mondo», ma «ordine del mondo». E per Humboldt come per l'originaria sapienza greca il simmetrico ordine del mondo naturale era la proiezione dell'armonica geometria dell'ordinamento sociale" (Farinelli, 1987, 8).

Ritter, a sua volta, nel definire la Terra come «il più grande degli individui viventi», assegna al pianeta la stessa forma del soggetto della conoscenza

geografica (Farinelli, 1987, 7). Il programma fondamentale della geografia si costruisce a partire da una serie di isomorfismi tra individuo e società, società e ambiente. La struttura sociale e l'ecosistema naturale, nella loro totalità e complessità, al pari dei singoli «oggetti culturali» che compongono l'esperienza umana, *appaiono* come realtà intellegibili e in qualche modo dominabili dalla mente umana.

L'intelligenza spaziale artificiale

La scienza è in condizione di esprimere realmente l'intellegibilità del mondo, che essa postula come uno dei suoi fondamenti costitutivi? La risposta, affermativa o negativa che sia, passa attraverso l'interazione tra mente umana, rappresentazione e mondo reale. Solo per questa strada è possibile riscoprire:

“... l'ordine a priori del mondo, vale a dire l'ordine delle *possibilità* che devono essere comuni al mondo e al pensiero. Ma quest'ordine dev'essere, pare, *estremamente semplice*. È *anteriore* ad ogni esperienza; deve penetrare tutta l'esperienza e, a sua volta, non deve venir contaminato da oscurità o incertezze di natura empirica. – Dev'essere anzi di cristallo purissimo. Ma questo cristallo non si presenta come un'astrazione; ma come qualcosa di concreto, anzi come la cosa più concreta, per così dire, *la più dura* (*Tractatus logico-philosophicus*, 5.5563).” (Wittgenstein, 1983, 62-3)

La realtà sociale è intellegibile a condizione di fare scendere in campo un sistema di pari complessità. Siamo al paradosso della mappa a scala 1 a 1. Ha senso costruire una tale mappa? No, perchè tale mappa esiste. Anzi, la sua esistenza è talmente importante che, se non esistesse, verrebbero meno le condizioni di esistenza della stessa realtà sociale. Perchè tale realtà funzioni, è necessario che essa ricada sotto il controllo dell'azione umana intelligente. Sono, infatti, le interazioni tra gli uomini che generano un sistema di complessità paragonabile a quello della realtà sociale. Tale sistema è artificiale. Tale sistema funziona come un'intelligenza artificiale, anzi, come un'intelligenza spaziale artificiale (Farinelli, 1987).

UN SENTIERO INTERROTTO

L'intelligenza del territorio

Il territorio delle società umane è un *mondo artificiale*. Costruito dall'uomo. Questo mondo è *com-*

plesso. Anche la complessità in questo caso deriva dall'azione umana. Il funzionamento di un mondo artificiale complesso impone l'adozione di *sistemi di regolazione e controllo* molto raffinati. Esso non può essere regolato da automatismi. Non funziona in modo meccanico. Tutt'al più esso può essere assimilato al funzionamento di un sistema vivente, che per il proprio funzionamento abbisogna di un sistema nervoso centrale (Maturana, Varela, 1992; Delbruck, 1993). Le differenze tra il funzionamento degli organismi biologici e quello dei sistemi artificiali sono notevoli. Ma certe analogie non vanno, comunque, trascurate.

La complessità si governa introducendo nella realtà artificiale più livelli di organizzazione. A ciascun livello le società umane devono essere in grado di adottare strategie operative intelligenti. Il complesso di questi sistemi operativi è ciò che chiamiamo *intelligenza artificiale*. Così come il territorio che governa, anche l'intelligenza artificiale ha un'organizzazione spaziale. In questo senso parliamo di *intelligenza spaziale artificiale*. Incorporando in sé la componente umana, ciò che chiamiamo *intelligenza spaziale artificiale* – a differenza di altri tipi di intelligenza artificiale – assume lo spazio come parametro fondamentale:

“... a differenza del tempo, che è il punto di vista della macchina, è lo spazio il punto di vista umano. Lo ha spiegato molto bene Norbert Wiener: mentre le possibilità e la flessibilità di una macchina dipendono in gran parte dalla moltiplicazione degli effetti nel tempo (mediante frequenze superiori al milione di cicli al secondo) al contrario negli organismi (le cui fibre nervose riescono a trasmettere non molto più di mille impulsi al secondo) la regola è la moltiplicazione *spaziale* degli organi.” (Farinelli, 1987, 33)

Il ruolo di ciò che chiamiamo *intelligenza spaziale artificiale* è talmente importante che, se non esistesse, verrebbero meno le condizioni di esistenza della stessa realtà artificiale. Perchè tale realtà funzioni, infatti, è necessario che essa ricada sotto il controllo dell'azione umana intelligente. Ma perchè quest'ultima sia vigile e attiva, è indispensabile che: a) il territorio inteso come mondo artificiale sia traducibile in un mondo di rappresentazioni; b) la trama essenziale delle interdipendenze umane sia costantemente riscritta nelle menti degli uomini, che vivono la realtà sociale e ne interpretano le esigenze. È per questo motivo che con Franco Farinelli possiamo affermare:

“... una vera Intelligenza Spaziale Artificiale, una scienza della comunicazione e del controllo degli uomini e delle cose che assumesse come



parametro fondamentale lo spazio e non il tempo, si tradurrebbe non soltanto nell'unica forma possibile di «umanizzazione della geografia umana» – secondo la vecchia espressione di Max Sorre – ma insieme nell'unica forma possibile di umanizzazione della società.» (Farinelli, 1987, 33)

Autonomia e autopoiesi

Fra le tante strategie di conoscenza che pratichiamo una bisogna ulteriormente svilupparne e perfezionarne, quella che assume come proprio oggetto di studio un particolarissimo «oggetto geografico»: il funzionamento delle intelligenze spaziali artificiali ai vari livelli di organizzazione. Il compito consiste nell'intercettare e riconoscere ai vari livelli i «luoghi» di formazione dell'azione territoriale intelligente. Il problema del *come* in questo caso si combina con il problema del *dove*. Per riconoscere le intelligenze spaziali artificiali, bisogna individuare i nodi della realtà complessa dotati di una qualche forma di autonomia.

Si tratta dello stesso problema che inquieta e imbarazza i biologi contemporanei: come si può comprendere l'autonomia del vivente? Essi suggeriscono che per comprenderla, si debba conoscere l'organizzazione che definisce il sistema vivente come unità e, a tal fine, introducono la nozione di *autopoiesi* (Maturana, Varela, 1992, 62-66). Nel nesso tra autonomia, organizzazione e unità si gioca la partita decisiva. Ma gli esiti nel caso delle intelligenze artificiali sono molto diversi da quelli dei sistemi viventi. Gli organismi hanno chiari limiti spaziali e temporali, non così i sistemi artificiali, che possono annullare tale limite con l'aiuto della tecnologia e mutare elementi del sistema e/o valori normativi. Anche se è vero che, per conservarsi a un nuovo livello di controllo, la loro identità rischia di perdere i suoi contorni precisi (Tuan, 1978, 96).

Le interazioni territoriali e le istituzioni sociali

Il territorio si costituisce, come oggetto di studio della geografia, a partire dal sistema delle interazioni tra l'uomo e l'ambiente. Al suo interno è possibile individuare uno specifico ambito di interessi, dedicato essenzialmente allo studio delle «interazioni territoriali», cioè delle interazioni tra gli uomini, che si attivano in connessione con le diverse situazioni territoriali. Le azioni umane sono, infatti, il risultato di un processo, che può essere articolato nei seguenti momenti fonda-

mentali: percezione, cognizione, valutazione, decisione e azione. Quando l'uomo entra in relazione con l'ambiente naturale tale sequenza si propone nella sua forma elementare; ma non appena nel processo di territorializzazione sono coinvolti due o più attori umani, la catena percezione/azione si duplica (o moltiplica), in quanto ciascuno dei soggetti introduce nella situazione territoriale un suo peculiare punto di vista. Ne scaturisce quella che abbiamo definito «interazione territoriale», da cui si sviluppa una dinamica estremamente complessa: ogni attore umano si propone all'altro come un elemento, e tra i più imprevedibili, dell'ambiente esterno.

L'interazione umana si sviluppa entro un quadro di rapporti già definito. Le istituzioni sociali assolvono, per l'appunto, a questo specifico compito: regolare il campo delle interazioni umane. Due soggetti entrano così in relazione l'uno con l'altro entro un quadro istituzionale, che assegna a ciascuno uno specifico ruolo sociale: il comportamento dell'attore sociale, che interpreta un ruolo, è di gran lunga più prevedibile di quello di un soggetto umano, astrattamente considerato. I ruoli ammettono, infatti, certi margini di flessibilità e di tolleranza, ma se si va al di là di una certa soglia, il comportamento non viene più considerato appropriato al ruolo e interviene una qualche sorta di sanzione sociale.

La peculiarità dell'ambiente artificiale

Ogni società umana si configura pertanto come un complesso di istituzioni sociali, cui corrisponde un sistema di situazioni territoriali interattive. Ma ad ogni livello dell'organizzazione, anche il più complesso, i ruoli e le funzioni istituzionali devono essere assegnati ad un interprete umano. Quest'ultimo deve essere in grado di percepire, conoscere, valutare, decidere. Una serie di operazioni che, di fronte a situazioni territoriali complesse, sarebbe impossibile attuare, se ad ogni livello della realtà sociale non corrispondesse un corredo di codici e di modelli culturali in grado di assolvere a quattro fondamentali funzioni: rappresentazione, interpretazione, organizzazione e legittimazione (Gödelier, 1985, 151-152). *Non vi è organizzazione sociale o situazione territoriale complessa, che possa sottrarsi al vincolo rappresentato dalla sua traducibilità in strutture ordinate e dotate di senso*. In ciò consiste la peculiarità di ogni ambiente artificiale rispetto agli ecosistemi naturali: il suo ordine si regge a condizione che al complesso degli oggetti materiali, che compongono il territorio,

corrisponda un complesso di codici e modelli culturali, che guidino e orientino il pensiero e l'azione umani.

La cultura come generatore di strutturalità

Gli oggetti artificiali, infatti, fanno parte della totalità denominata cultura nella loro concretezza e non soltanto, come potremmo essere indotti a pensare, nella loro forma ideale. Ogni oggetto concreto è riconoscibile e significativo, perché consente di risalire alla pratica sociale, dal cui punto di vista è stato prodotto. A partire da ciascun oggetto, dunque, per il tramite della funzione segnica ad esso associata, è possibile risalire alla prassi umana nella sua totalità e complessità (Guarrasi, 1988, 10).

Per potere orientarsi nel mondo e agire in esso, l'uomo deve attuare un'operazione di rappresentazione del mondo in cui vive. Tra l'uomo e l'ambiente naturale si sviluppa così un processo di interazione, per cui ogni cosa diviene un oggetto (ri)conosciuto da un soggetto. La conoscenza non è ricezione passiva, né costruzione arbitraria (Miceli, 1982). L'uomo ordina e classifica le proprie esperienze, distingue e identifica fatti e fenomeni, costruisce sequenze di cause e effetti. Attraverso il processo della conoscenza un mondo inizialmente imprevedibile si trasforma in una realtà strutturata, e per ciò stesso prevedibile e manipolabile. In ciò consiste il «lavoro» della cultura: essa funziona come un generatore di strutturalità e crea intorno all'uomo una semiosfera che, allo stesso modo della biosfera, rende possibile la vita, non organica, ovviamente, ma di relazione (Lotman, Uspenskij, 1973, 42).

L'ordine territoriale e l'orientamento umano si producono insieme attraverso un processo unico, che contiene in sé due operazioni solidali. Il «mondo reale» (da non confondere con l'ambiente naturale, la Terra) e il «soggetto umano» che lo sperimenta sono il risultato del medesimo processo.

Il segno rimanda da un lato ad un soggetto, dall'altro ad un oggetto. L'uno e l'altro definiti entro il quadro di pratiche sociali determinate: «ogni conoscenza – osserva infatti Silvana Miceli – rimanda in ultimo ad un soggetto il quale si plasma come soggetto proprio all'interno delle pratiche sociali dal punto di vista delle quali quelle stesse conoscenze si formano: sì che il soggetto stesso risulta *significato* in quanto tale dall'insieme delle conoscenze insieme alle quali si è plasmato per quello che è.» (Miceli, 1982, 600) e più avanti:

“...sarà sempre possibile riportare un segno, a qualunque livello del gioco semiosico lo si possa cogliere, alle sue prime radici, l'evento reale che ha scatenato il gioco, e al suo autentico destino, l'orientamento ad agire che lo giustifica.” (Miceli, 1982, 607).

La semiosi

La semiosi, dunque, rappresenta un processo che si rinnova di continuo, attraverso il quale l'uomo forma conoscenze determinate, le mette alla prova nell'azione, le rielabora, le modifica, insieme comunicando, perché il pensiero opera attraverso segni. La semiosi comporta, infatti, una duplice dinamica: (a) comunicazione-interpretazione, per la tensione del segno verso altri segni; (b) conoscenza-orientamento, per la tensione del segno verso la realtà attraverso il suo oggetto.

Silvana Miceli è molto esplicita al riguardo: si configura come *segno* qualunque «oggetto» che possa essere compreso dall'uomo. Comprendere un oggetto significa avere una qualche «credenza» nei suoi confronti e cioè coglierlo secondo la normalità di una concettualizzazione che induce a qualche comportamento determinato. La credenza è anche guida del comportamento. Un segno si manifesta come qualcosa che può essere interpretato in quanto rappresenta qualcosa. L'interpretabilità del segno e il modo in cui esso induce a comprendere il reale, di cui è segno, sintetizzano dunque precise operazioni conoscitive che inducono, attraverso il segno, ad un modo determinato di confrontarsi col reale. Quando una credenza relativa ad un oggetto si stabilizza, allora il segno è compreso nella sua capacità di orientare verso un comportamento ben definito. Ma si tratta di una definitività ben provvisoria in quanto il segno è rimesso in discussione sia nel concreto processo della comunicazione che in quel confronto con la realtà che il pensiero in azione, proprio attraverso il segno, può continuamente rinnovare. (Miceli, 1982, 602-11)

La semiosfera

Con la nozione di “semiosfera”, proposta da Jurij M. Lotman (1985), l'attenzione si sposta dai singoli atti comunicativi al mondo semiotico nel suo insieme. Vengono, così, in primo piano i meccanismi di base, che presiedono non soltanto alla



trasmissione dell'informazione, ma anche, e soprattutto, all'elaborazione di nuove informazioni. Afferma categoricamente il nostro autore:

“La semiosfera è quello spazio semiotico al di fuori del quale non è possibile l'esistenza della semiosi.” (Lotman, 1985, 58)

Diviene dunque di estremo interesse analizzare i caratteri che il semiotico russo attribuisce alla semiosfera, intesa, per l'appunto, come spazio semiotico. Si tratta di uno spazio chiuso e circoscritto, articolato al suo interno in un centro e in una periferia:

(a) *La semiosfera è circoscritta* rispetto allo spazio che la circonda, e che ha carattere extrasistemico o appartiene ad altre sfere semiotiche;

(b) *La semiosfera è chiusa* nel senso che essa non può avere rapporti con eventi che le siano estranei. Perchè essi acquistino «realità» per la semiosfera, è necessario che vengano tradotti in una delle lingue dello spazio interno o, se si tratta di fatti appartenenti al mondo extrasemiotico, che essi vengano semiotizzati. Lotman propone a tal proposito una suggestiva analogia tra il confine della semiosfera e i ricettori sensoriali che traducono gli stimoli esterni nel linguaggio del nostro sistema nervoso;

(c) *La divisione tra il centro e la periferia è una legge dell'organizzazione interna della semiosfera.* Essa è, infatti, costituita da strutture cellulari con un'organizzazione evidente, immerse in un mondo semiotico più amorfo, che gravita verso la periferia. Al centro si collocano i sistemi semiotici dominanti, che in taluni casi pervengono allo stadio dell'*autodescrizione*. In questi casi, grazie ad un sistema di metalinguaggi, che consentono di descrivere sia gli stessi sistemi semiotici centrali che lo spazio più amorfo della periferia, la semiosfera costruisce al di là delle evidenti irregolarità del suo spazio interno, ma ad un altro livello, la sua apparente *unità ideale*.

La tensione verso l'organizzazione e l'autodescrizione dello spazio centrale della semiosfera fa sì che i processi dinamici si sviluppino più velocemente in periferia dove, per la presenza di costruzioni più mobili e flessibili, essi incontrano una resistenza minore. L'elaborazione di autodescrizioni metastrutturali (grammatiche) è un fattore che accresce notevolmente la rigidità e la stabilità delle strutture semiotiche. La semiosfera si configura, pertanto, come uno spazio che si conserva, grazie ai meccanismi stabilizzanti che attiva al centro, ma che muta per le turbolenze che si sviluppano alla periferia.

I confini della semiosfera

I confini assumono un grande rilievo per due motivi: essi appartengono alla struttura stessa di uno spazio, che è per definizione chiuso e circoscritto; in questo spazio essi introducono un non trascurabile elemento di ambiguità (de Spuches, 1995). Per Lotman, come abbiamo visto, la semiosfera è circoscritta rispetto allo spazio extrasistemico così come rispetto alle altre sfere semiotiche:

“La funzione di ogni confine e, in particolare, del confine della semiosfera è quella di limitare la penetrazione e filtrare e trasformare ciò che è esterno in interno. Questa funzione invariante si realizza ai vari livelli in modo diverso. A livello della semiosfera essa determina la separazione da ciò che è estraneo, la filtrazione delle comunicazioni esterne, la loro traduzione nel linguaggio della semiosfera, e inoltre la trasformazione delle non comunicazioni esterne in comunicazioni, cioè la semiotizzazione e trasformazione in informazione di ciò che arriva dall'esterno. Da questo punto di vista tutti i meccanismi di traduzione, che sono addetti ai contatti con l'esterno, appartengono alla struttura della semiosfera” (Lotman, 1985, 60-1).

Ma più avanti egli aggiunge:

“Poichè il confine è un elemento necessario della semiosfera, essa ha bisogno di un ambiente esterno «non organizzato» e, quando manca, se lo crea. La cultura non crea infatti soltanto la sua organizzazione interna, ma anche un proprio tipo di disorganizzazione esterna” (Lotman, 1985, 62).

Possiamo condensare i principi su esposti con le parole dello stesso Lotman nei seguenti enunciati:

1. *Il confine appartiene alla struttura della semiosfera.* Quest'ultima non soltanto risponde a una legge di organizzazione interna, ma si struttura anche in uno spazio interno “organizzato” e in un ambiente esterno “disorganizzato”.

2. *Il confine ha la funzione di (a) limitare la penetrazione, (b) filtrare e (c) trasformare ciò che è esterno in interno.*

3. *Il confine è la zona in cui si sviluppano i processi semiotici accelerati, che sono sempre più attivi alla periferia culturale e che da lì si dirigono verso le strutture nucleari per sostituirle.*

Sin qui abbiamo descritto il confine di una semiosfera, colto per di più da un punto di vista «interno» a quest'ultima. Ma è dal contatto tra due semiosfere distinte che si evidenzia il carattere ambiguo della nozione di confine. Intanto,

bisogna riscrivere la proposizione (1), che ora suona nel modo seguente:

4. *Quando due semiosfere entrano in contatto, il confine appartiene alla struttura di entrambe.*

5. *Nella superficie di contatto tra due semiosfere il confine funziona come un meccanismo bilinguistico, che traduce le comunicazioni esterne nel linguaggio di ciascuna semiosfera.*

6. *Dal punto di vista del suo meccanismo immanente il confine unisce due semiosfere.*

7. *Dal punto di vista dell'autocoscienza semiotica di ciascuna semiosfera il confine divide una semiosfera dall'altra.*

D'altronde, precisa Lotman, avere coscienza di se stessi non vuol dire proprio avere coscienza della propria specificità?

Semiosi e spazio semiotico

L'ambiguità che deriva alla nozione di confine dal mutare del punto di vista (interno e/o esterno) ci ha indotto a scomporre i principi enunciati da Lotman in due serie di proposizioni distinte (1-3 e 4-7) e a limitare l'ambito di validità della seconda serie ai casi in cui due o più semiosfere entrano in contatto. Qualche perplessità permane per il terzo enunciato, ma potranno essere sciolte solo dopo aver chiarito un altro punto di differenziazione dall'impostazione, pure estremamente stimolante, di Lotman. Il semiotico russo, come abbiamo visto, afferma che la semiosi non è possibile al di fuori di uno spazio semiotico. Siamo d'accordo, ma riteniamo che si debbano mantenere distinti i tre meccanismi di elaborazione di nuove informazioni, che egli di fatto ci sollecita a prendere in considerazione. La semiosi si realizza, infatti, nelle seguenti operazioni:

a. La semiotizzazione di fatti non semiotici.

b. La traduzione da un sistema semiotico ad un altro.

c. L'elaborazione di una descrizione metastrutturale (grammatica).

Distinguere i tre fondamentali meccanismi di elaborazione di nuova informazione è funzionale tra l'altro a localizzarli nello spazio semiotico. Essi si originano, infatti, da punti diversi della semiosfera:

8. *La semiotizzazione di fatti non semiotici avviene al confine tra la semiosfera e l'ambiente esterno extrasistemico.*

9. *La traduzione da un sistema semiotico all'altro si sviluppa al confine tra due semiosfere.*

10. *L'elaborazione di una descrizione metastrutturale è più probabile al centro di ogni semiosfera.*

Il dinamismo, che muove dalla periferia al centro, è probabile che si attivi al confine tra due sistemi semiotici, per effetto della traduzione dell'uno nell'altro, e che annunci la formazione di una semiosfera per la compenetrazione di due spazi semiotici distinti. Tutto questo si realizza soltanto a condizione che il contatto tra due semiosfere si stabilizzi e assuma continuità nel tempo.

Dall'interazione tra le due può originarsi un nuovo spazio semiotico in due modi diversi:

11. *Quando due semiosfere entrano in contatto il sistema semiotico dominante in una delle due può imporre anche all'altra i termini della sua autodescrizione metastrutturale.*

oppure:

12. *Quando due semiosfere entrano in contatto può svilupparsi una nuova grammatica a partire dai meccanismi bilinguistici.*

Soltanto nel secondo caso, ovviamente, si determina una dilatazione reale dello spazio semiotico e si afferma qualcosa di veramente innovativo.

La semiosfera come spazio semiotico intersoggettivo

Jurij M. Lotman afferma che, quando ci riferiamo alla sfera della semantica, dobbiamo appellarci alla realtà extrasemiotica. Essa diventa «realtà» per una semiosfera data soltanto nella misura in cui viene espressa nel suo linguaggio. Per compiere tale operazione, dobbiamo dunque collocarci ai confini tra la semiosfera e il mondo extrasistemico. Anche Gunnar Olsson d'altronde, sostiene che l'atto del comprendere si compie non nell'attraversare i confini, ma piuttosto nello stare esattamente *sui* confini stessi. A conferma di ciò egli richiama la testimonianza di Wittgenstein, secondo cui «il soggetto non appartiene al mondo, ma è un limite del mondo» (Olsson, 1991, 135).

Il soggetto, colui cioè che compie gli atti di semiosi, non appartiene al mondo semiotico. Egli è un limite della semiosfera e si colloca là dove essa confina con il mondo extrasemiotico:

«... Ogni esperienza si verifica sul confine, giacché nel centro tutto è talmente naturale da passare inosservato. Essere *sul* limite significa dunque essersi mossi dall'accettazione del dato-per-scontato alla proibizione del tabù. (...) Assumere siffatta posizione equivale a originare una seria minaccia, perché l'accettazione di un limite è fondamento della coesione sociale. Di conseguenza sono state elaborate varie strategie, incluse le attività normative della logica, della religione e della



psicologia sociale, per stroncare la minaccia. Ma perché un certo comportamento sarebbe tabù, se il fatto di praticarlo non fosse troppo pericoloso?” (Olsson, 1991, 135)

Bisogna affrontare la stessa esperienza del limite per rendere possibile la comunicazione intersoggettiva, anche se, non dobbiamo dimenticarlo, il confine appartiene alla struttura della semiosfera e, pertanto «essere *sul* limite» può voler dire provare la vertigine del confine tra ordine e disordine come dimensioni complementari di una semiosfera data, oppure sperimentare la più rischiosa e innovativa avventura, connessa con l'esplorazione di altri mondi semiotici e di fondazione di nuovi atti di semiosi. La comunicazione tra due soggetti è, infatti, un'avventura che non può essere vissuta né interamente fuori da uno spazio semiotico dato, né interamente all'interno di esso:

“Da un punto di vista semiotico il mittente e il destinatario sono identici – (si servono cioè di un sistema di codificazione e di decodificazione assolutamente identici) – soltanto se consideriamo lo schema idealizzato. Se invece si parla di persone che agiscono nel tempo e nello spazio, di individualità complesse, è evidente che la loro esperienza semiotica e la loro struttura di codice possono essere definite identiche solo convenzionalmente. La comprensione fra loro è possibile solo fino a un certo grado.

Gli immensi meccanismi della cultura sono orientati inoltre verso l'individualizzazione delle loro strutture semiotiche. Entrando in molteplici comunità semiotiche, l'individuo accresce e non cancella la sua individualità semiotica, rende cioè più difficile la comprensione di se stesso e degli altri.” (Lotman, 1985, 50).

Lo spazio semiotico e la sua gerarchia interna

Gli oggetti, che appartengono al campo di osservazione della geografia umana non costituiscono entità puramente materiali. Sono realtà fisiche, come tali concrete e osservabili, ma che assumono valore e significato all'interno di pratiche sociali determinate. Gli oggetti geografici sono segni. Il complesso di questi segni viene comunemente denominato territorio.

Anche la città è costituita da oggetti materiali dotati di funzioni e significati. Dove sta dunque la differenza? Entrambi sono complessi di entità materiali, il cui valore e significato muta in relazione con i cambiamenti dell'ordine sociale. Sono, però, dimensioni della vita sociale che si

collocano a due diversi livelli: il territorio è dato dal complesso dei dispositivi (cultura materiale, tecniche, strumenti), che consente all'uomo di introdurre un ordine nell'ambiente naturale in cui vive. Ma che cosa avviene quando il mondo degli oggetti rappresentati, non è il mondo naturale, ma un mondo artificiale, creato dall'uomo? Quando dall'ambiente fisico spostiamo l'accento sull'ambiente culturale? In questo caso, adottiamo un mondo di segni per rappresentare un mondo di segni. Abbiamo segni sia sul piano dell'espressione, che sul piano del contenuto. In questo caso abbiamo a che fare con la città: essa, infatti, interviene sul territorio per introdurre un ordine superiore. A tal fine essa opera sul sistema delle azioni umane. La sua relazione con l'ambiente naturale è indiretta, in quanto è mediata dal territorio. Il complesso dei dispositivi urbani è costituito dai sistemi di regolazione e controllo della vita sociale e della realtà territoriale. La materia prima che essa elabora – e rielabora continuamente alla ricerca di ordini sempre nuovi – è costituita dalle relazioni sociali.

Complessità sociale e armatura urbana

Tra gli oggetti geografici, dunque, alcuni assumono una funzione particolare. Essi segnalano la parte di rilievo delle interdipendenze umane (Bauman, 1973). Questi oggetti introducono nella realtà geografica una sorta di gerarchia: se tutti gli oggetti geografici hanno una funzione segnica, questi sono segni al quadrato. Sono segni di segni. La complessità sociale si costruisce a partire da questi segni. L'armatura urbana, da questo punto di vista, altro non è che la manifestazione sensibile, materiale, della struttura sociale. La realtà urbana è costituita dal complesso dei segni, la cui funzione essenziale consiste nell'introdurre ordine e significato nelle strutture sociali complesse.

Le condizioni della conoscenza geografica

La rappresentazione geografica, attraverso un semplice atto, la descrizione, cioè, di quanto è dato osservare sulla superficie terrestre, sottolinea la funzione segnica della relazione struttura sociale/territorio, traducendo così un ordine materiale in un dispositivo euristico. Ogni qualvolta si applica alle relazioni costitutive dell'ordinamento sociale, mette in moto un processo, rispetto al quale la legittimazione dell'ordine esi-

stente è solo uno degli esiti possibili. La sfera delle relazioni umane, che essa ci sollecita a esplorare, è infatti dotata di uno statuto del tutto peculiare, in quanto è destinata a sovrintendere alle funzioni di controllo di quell'ineliminabile elemento naturale, che rappresenta il fondamento e il supporto materiale di ogni sistema culturale. Il segno geografico, indicando in ogni componente della struttura territoriale una manifestazione di ordine e significato, induce a esplorare l'universo delle interdipendenze umane alla ricerca degli elementi costitutivi della nostra relazione col mondo.

Ogni società esprime un peculiare complesso di conoscenze geografiche. La qualità di queste conoscenze è strettamente correlata con il livello di ordine e di organizzazione che tale società si è dimostrata in grado di conseguire. Il motivo è evidente: tra realtà e rappresentazione geografica si sviluppa un processo di significazione, per cui al piano dell'espressione, costituito per l'appunto dalle rappresentazioni geografiche, non può non corrispondere un piano del contenuto. La conoscenza altro non è che un processo di interazione strutturatrice: quando un certo sistema di conoscenze non è supportato da un adeguato sviluppo e articolazione della realtà sociale e territoriale, esso è destinato a dissolversi. È la sorte delle utopie territoriali. Quando lo scompensamento avviene, invece, sull'altro versante, e la realtà geografica si colloca a un grado di complessità tale da non trovare sostegno in un quadro di conoscenze appropriato, è l'ordine sociale a entrare in crisi e, inesorabilmente, a degradare. In particolare, è l'armatura urbana con il complesso dei suoi dispositivi a fare da supporto materiale all'evoluzione delle conoscenze geografiche. Quindi, tra la realtà urbana e la rappresentazione geografica si sviluppa un rapporto di grande rilevanza strategica.

Gerarchie di modelli

I diversi sistemi di segni, che modellano il mondo in cui viviamo, formano una complessa gerarchia di livelli, nella quale il sistema di livello inferiore serve per la codificazione dei segni del livello superiore. Qui ci soccorre la nozione di metalinguaggio, cioè di un linguaggio la cui specifica funzione consista nell'assumere un altro linguaggio come proprio «oggetto» e nel descriverlo. Per assolvere a tale funzione ogni metalinguaggio deve possedere nomi per tutte le espressioni del linguaggio-oggetto, deve essere in grado di

esprimere le relazioni tra queste espressioni e le entità extralinguistiche nei cui termini esse vengono interpretate (ossia rispettivamente la sintassi e la semantica del linguaggio-oggetto).

| metalinguaggio | Espressione | Contenuto |
|----------------|-------------|-----------------------|
| linguaggio | | Espressione/Contenuto |

I diversi sistemi di segni che compongono la gerarchia variano, inoltre, per grado di astrattezza e per capacità modellizzante, cioè per il grado in cui la struttura dell'insieme modellizzato dipende dalle proprietà semiotiche del sistema modellizzante. Dai semiotici sovietici della scuola di Tartu il linguaggio naturale è posto in relazione con altri fenomeni della serie culturale, definiti «sistemi modellizzanti secondari» per sottolinearne il carattere derivato dai fatti linguistici (Lotman, Uspenskij, 1975, 41-42).

Tra i sistemi modellizzanti secondari sono da classificare quei modelli la cui funzione essenziale consiste nell'organizzazione del territorio. Essi costituiscono una famiglia di modelli con gradi di astrazione diversa, ma accomunati dall'aver un quadro di riferimento semantico comune. Ai livelli più bassi, la strutturalità dei fenomeni territoriali è tutt'altro che evidente. Essa si afferma via via che si procede verso modelli sempre più astratti e, con la perdita dei riferimenti ai contesti territoriali immediati, la struttura sociale della comunità si afferma come unico schema di riferimento per tutti i codici usati dai suoi componenti (Bauman, 1973, 143-144).

Trama urbana e ordito territoriale

Il mondo contemporaneo può essere considerato come un sistema territoriale complesso, articolato in complessi regionali. Ognuno di questi complessi manifesta a sua volta un certo grado di differenziazione interna derivante da vincoli storico-ambientali, la cui azione si sviluppa nel lungo periodo. Tale condizionamento di lunga durata non dà comunque luogo a componenti territoriali nettamente distinte, né tanto meno in sé concluse. Se si vuole sottoporre un complesso regionale a un procedimento analitico, una volta individuati i quadri territoriali d'insieme si deve procedere all'individuazione al loro interno di specifiche situazioni territoriali, la cui articolazione venga ricostruita non a partire dai singoli elementi del sistema, quanto piuttosto dalle relazioni che essi intrattengono tra di loro



e con il complesso regionale globalmente considerato.

Nel delineare una tipologia di situazioni territoriali, le si considera come dei «sistemi aperti» e si pone l'accento sulle relazioni esterne e interne ai sistemi. Le situazioni territoriali consentono, infatti, di collocare ogni contesto insediativo all'intersezione di uno spazio relazionale e di individuarlo a partire da tre tipi di relazioni: le relazioni «verticali» con l'ambiente fisico e storico-sociale, le relazioni «orizzontali» tra luoghi a scale territoriali diverse e, infine, le relazioni «complesse», ossia quelle che coinvolgono indissolubilmente le due relazioni precedenti (Dematteis, 1989). La novità fondamentale di un simile approccio sta nel fatto che, pur prevedendo una progressiva scomposizione del territorio nelle sue parti, le unità individuate in ogni fase del procedimento vengono trattate come terminali di fasci di relazioni con il contesto. La progettualità descrittiva, che ne deriva, implica, inoltre, un territorio pensato al plurale, il che vuol dire uno spazio, in cui i diversi livelli di organizzazione non possono essere ordinati gerarchicamente in modo tale che il livello inferiore possa essere meccanicamente «dedotto» dal livello superiore (Dematteis, 1985, 161-165). Quest'ultimo contiene i livelli inferiori, ma non li comprende.

Linguaggio descrittivo e azione territoriale

In quel particolare gioco linguistico, che scaturisce dall'interazione tra linguaggio descrittivo e azione territoriale, a ciascuno dei livelli considerati corrisponde, con il mutare della scala adottata, un mutamento di pertinenze e di pratiche territoriali (Turco, 1988, 88-92). Il procedimento analitico ad ogni grado di sviluppo rivela saperi e strategie sedimentate e, per così dire, incorporate nel territorio nella forma di tradizioni e identità culturali. Sono le insidie dello spazio non «isomorfo», in cui le relazioni verticali con l'ambiente (leggi la storia ecologica e socio-culturale di lunga durata) si frappongono come ostacoli all'azione dei poteri che si esprimono attraverso relazioni orizzontali (sistemi di collegamenti e gerarchie urbane).

La dimensione urbana, intesa come gerarchia incompleta di ordini, disegna una trama di relazioni orizzontali su un ordito di fatti territoriali. Le relazioni, che si sviluppano nell'interazione tra città e territorio, sono le componenti essenziali della vita urbana: l'ordito territoriale è composto da luoghi, relazioni, identità, che all'altro livello

di organizzazione vengono espresse e rielaborate nella forma di scambi, mobilità, influenze e gravitazioni. A ciascuno dei tre tipi di relazioni, distinti a livello analitico, corrisponde un tipo di azione pertinente: anche tra le rappresentazioni e le azioni territoriali possiamo, dunque, distinguere tre tipi: orizzontali, verticali e complesse.

La società contemporanea è segnata da azioni territoriali, il cui insuccesso è dovuto a risposte che si sviluppavano in forme o, addirittura, su piani del tutto inadeguati. L'emergenza attuale di localismi, regionalismi, e nazionalismi, ad esempio, rappresenta probabilmente una reazione (di tipo verticale) a una società urbana che per decenni ha fondato la propria razionalità sulle relazioni di tipo orizzontale. Quando si creano delle crepe nell'architettura urbana, cioè nella gerarchia di ordini, riemergono le identità e le solidarietà di primo livello, che comunque non sono in grado da sole di rifondare un sistema di solidarietà nella società complessa. Chi si trovi ad operare in un ambiente urbano, infatti, deve misurarsi con tutt'e due le dimensioni. Il suo agire è complesso, perchè ogni enfaticizzazione di una delle due relazioni, crea uno squilibrio alla lunga insostenibile.

Agire complesso e innovazione territoriale

Un agire complesso, prende invece le mosse dalla consapevolezza che in ogni mutamento, anche quello che appare come il trionfo del disordine sull'ordine, si attivino processi spontanei di auto-organizzazione alle varie scale, e che questi ultimi, sia che si dispongano sull'asse delle permanenze (come gli interventi di salvaguardia ambientale o di recupero della memoria storica e delle tradizioni locali) che su quello del mutamento, diano luogo in ogni caso a comportamenti dal contenuto innovativo. Intercettare, dunque, l'innovazione territoriale nelle diverse forme in cui si esprime diviene il primo compito della progettualità descrittiva. Il secondo, non meno importante, consiste nell'offrire a queste turbolenze locali opportuni strumenti di riconoscibilità e di stabilizzazione. Il che, ovviamente, esalta il valore delle strategie cognitive e comunicative, orientate all'elaborazione della informazione territoriale e finalizzate a rendere accessibili i contenuti innovativi a una gamma di potenziali attori del processo di mutamento in atto. Il terzo compito, infine, consiste nel rendere riconoscibili gli effetti di ogni azione territoriale, a qualsiasi livello di organizzazione si compia, sui diversi piani e nelle molteplici

ci direzioni. Il sistema delle interazioni nella società complessa è tale che a ogni azione di una qualche rilevanza, corrisponda una pluralità di reazioni, il cui ambito di propagazione non si esaurisce mai ad un solo livello o in un'unica direzione. Se si persegue l'obiettivo di fondare un agire aperto all'innovazione, e cioè una progettualità descrittiva atta a segnalare tra i tanti ordini territoriali possibili uno o più scenari desiderabili, non si può eludere il campo delle relazioni complesse, cioè di un agire territoriale orientato su «valori», in cui livelli territoriali diversi si integrano e confrontano dalla dimensione locale a quella globale.

Conclusioni

La società contemporanea con la sua evoluzione recente ha rivelato un aspetto del fenomeno urbano, che per secoli era rimasto in ombra, e ha imposto un ripensamento radicale delle realtà urbane e metropolitane. Queste ultime, infatti, tendono a sottrarsi al campo di pertinenza della geografia delle sedi per entrare a pieno titolo nel campo di interessi della geografia culturale. Tra le diverse forme di insediamento non si pongono soltanto mutamenti di scala e di dimensioni, ma mutamenti qualitativi, ovvero di ordine più che di grado. L'insediamento, agglomerato o diffuso che sia, rappresenta senza dubbio una delle componenti della realtà territoriale, ma città e metropoli costituiscono, soprattutto, delle matrici di ordine e significato, atte a introdurre nella realtà territoriale livelli più elevati di organizzazione.

Colti nella prospettiva della geografia culturale, città e territorio sono dimensioni della vita sociale che si collocano a due diversi livelli: il territorio è dato dal complesso dei dispositivi (cultura materiale, tecniche, strumenti), che consente all'uomo di introdurre un ordine nell'ambiente naturale in cui vive. La città, invece, interviene sul territorio per introdurvi un ordine superiore. A tal fine essa opera sul sistema delle azioni umane. La sua relazione con l'ambiente naturale è indiretta, in quanto è mediata dal territorio. La materia prima che essa elabora, e rielabora continuamente alla ricerca di ordini sempre nuovi, è costituita dalle relazioni sociali. Il complesso dei dispositivi urbani è costituito dai sistemi di regolazione e controllo della vita sociale e della realtà territoriale.

Della realtà urbana la geografia culturale propone, dunque, una lettura, che tende a identificarla con il complesso dei segni, la cui funzione

essenziale consiste nell'introdurre ordine e significato nelle strutture sociali complesse. Non vi è organizzazione sociale o situazione territoriale complessa, che possa sottrarsi al vincolo rappresentato dalla sua traducibilità in strutture ordinate e dotate di senso. In ciò consiste la peculiarità di ogni ambiente artificiale rispetto agli ecosistemi naturali: il suo ordine si regge a condizione che al complesso degli oggetti materiali, che compongono il territorio, corrisponda un complesso di codici e modelli culturali, che guidino e orientino il pensiero e l'azione umana. La tendenza della società contemporanea verso l'organizzazione dello spazio geografico a scala planetaria rende sempre più esplicita una delle più peculiari funzioni urbane e sempre più urgente il compito di esplorare l'universo dei segni, che rendono possibile l'interazione tra uomini di culture diverse e l'elaborazione di una mappa cognitiva, che orienti l'azione dell'uomo in un mondo dotato di un grado così elevato di complessità.

La geografia culturale, che si accinge al riesame analitico del funzionamento del sistema urbano, coglie in tutto il loro significato i veri protagonisti degli scenari di sviluppo economico e culturale del mondo contemporaneo: le città colte nella loro fondamentale dinamica autopoietica. Posto sotto osservazione in un momento particolarmente delicato del suo sviluppo, infatti, il sistema urbano ha mostrato, attraverso la capacità di rigenerarsi, il fondamentale elemento distintivo del suo patrimonio genetico: la capacità di esprimere risposte nuove a sfide ambientali inedite. Si tratta di un comportamento che nessun modello meccanicistico può di fatto aiutare a prevedere, perché si fonda per l'appunto sulla capacità di generare nuove forme, elaborando stimoli ambientali e «esperienza» territoriale già presente nella memoria urbana.

La scoperta del nuovo ordine territoriale sotteso alle dinamiche più innovative dei diversi comparti socio-economici induce comunque i geografi a esplorare nuovi terreni d'indagine in un rapporto di proficua collaborazione con i cultori di altre scienze sociali e regionali. In particolare, vengono poste sotto osservazione le «funzioni metropolitane» – distinte dalle più banali funzioni urbane – e l'emergenza di «reticoli urbani interconnessi». Questi ultimi segnalano con la loro presenza all'interno dei contesti urbani più dinamici il rilievo delle relazioni di complementarietà, basate su specializzazioni non gerarchiche dei centri (Dematteis, Emanuel, 1992). Le prime evidenziano, invece, il valore di un particolare tipo di centralità legato alle nozioni di metropoli e di



settore quaternario (Scaramellini, 1991). Una centralità che non si esprime necessariamente in forme spaziali e mette in discussione un assioma della geografia urbana: l'idea che le funzioni di direzione e di controllo siano di competenza di una struttura fisica – la «città» più come entità fisica che come complesso di interazioni sociali – che si collochi in posizione centrale rispetto ad un certo ambito territoriale (Dematteis, Guarrasi, 1995). L'accento posto, infine, sulle attività quaternarie, generatrici di nuovi ordini spaziali, induce a considerare la famiglia dei poli metropolitani come un insieme a numero aperto e soggetto a una grande variabilità a causa della reversibilità degli assetti relazionali e della capacità di reciproca interferenza. Perciò, la trama di rapporti, che si disegna a partire da questo tipo di attività, non manifesta una conformazione geometrica stabile, ma muta in continuazione col variare degli assetti relazionali che si intessono tra i diversi poli. La strategia analitica che si impone consiste nel non concepire le strutture gerarchiche e quelle non gerarchiche in netta e rigida contrapposizione le une alle altre. Ma soprattutto si tratta di concepire gli ordini spaziali generati dalle metropoli come quadri territoriali estremamente complessi, in cui prevalga in tempi, spazi e livelli di organizzazioni diversi, di volta in volta il modello di relazione più appropriato.

La scoperta geografica acquisisce così un nuovo significato in relazione a un sistema di ordini spaziali, permanentemente mobile e innovativo, e indica nei *milieu* urbani il più importante elemento di raccordo tra le diverse modalità di sviluppo regionale e il sistema economico internazionale, colto nella sua fase di formazione. Locale e globale tornano così a coniugarsi insieme al di là dei riduttivi procedimenti meccanicistici e dell'astratta modellistica delle nuove scienze regionali. La stessa metafora euristica della «rete» tende inoltre ad affrancarsi dalle insidie connesse con una fuorviante accezione «tecnologica». Le nuove opportunità offerte allo sviluppo mondiale dalla innovazione telematica non sono da intendere come l'effetto di una rivoluzione tecnologica sul complesso delle attività umane. Il rapporto tra il momento sociale e il momento tecnologico va probabilmente ribaltato. Le risorse telematiche sono le risposte tecnologiche più avanzate alle istanze di regolazione e di controllo espresse già in forma matura dalle strutture urbane e territoriali della società contemporanea.

In un mondo che guarda con sempre maggiore attenzione alle cosiddette «intelligenze artificiali», non è possibile dimenticare che le città costi-

tuiscono per l'appunto i più efficienti sistemi di elaborazione dell'informazione sociale e ambientale che siano a tutt'oggi disponibili. Né è concepibile affrontare le sfide della complessità rinunciando al patrimonio di intelligenza territoriale insito in un sistema urbano che trova unità e organizzazione attraverso la cooperazione di un numero aperto di entità autonome e interattive. Proprio su questo terreno è opportuno che il discorso geografico sulla città intraprenda un nuovo apprendistato, imparando a misurarsi con le nuove dimensioni del fenomeno urbano, e assumendo come punti di partenza i nodi da cui si governa la complessità, ma senza trascurare l'enorme spessore di fatti materiali che questi ultimi, entro le maglie dei loro giochi interattivi, appaiono comunque in grado di mobilitare.

Condividiamo a tal proposito la tesi di Karl Popper, secondo la quale l'universo, o la sua evoluzione, è creativo e l'evoluzione di animali dotati di sensibilità con esperienze conscie ha generato qualcosa di nuovo (Popper, 1981, 27-28). Se, però, con Popper costruiamo una tavola degli stadi dell'evoluzione creativa dell'universo, in essa tra gli eventi con proprietà del tutto imprevedibili o emergenti dobbiamo collocare anche i fenomeni urbani:

- | |
|--|
| <p>Mondo 3 (i prodotti della mente umana) (7) città e metropoli (6) opere d'arte e di scienza (5) il linguaggio umano</p> <p>Mondo 2 (il mondo delle esperienze soggettive) (4) coscienza di sé (3) Sensibilità (coscienza animale)</p> <p>Mondo 1 (il mondo degli oggetti fisici) (2) organismi viventi (1) gli elementi più pesanti (0) idrogeno ed elio</p> |
|--|

(fonte: Popper, 1981, 29)

L'adesione alla concezione dell'evoluzione emergente ci induce a non riconoscerci in quello che è stato chiamato il programma del riduzionismo, secondo cui gli eventi di ogni livello dovrebbero essere spiegati nei termini dei livelli inferiori (Popper, 1981, 29). Ma proprio per questo motivo riteniamo di dover prendere atto di come sia impossibile spiegare in termini scientifici il funzionamento di città e metropoli. Per queste ultime deve essere vero quanto Popper afferma a propo-

sito del cervello umano: qualsiasi apparato deve per forza possedere una struttura con un grado di complessità più elevato di quello posseduto dagli oggetti che cerca di spiegare (Popper, 1981, 44).

L'esperienza urbana può essere vissuta dall'uomo, può essere espressa attraverso il linguaggio, può essere interpretata sulla base di opere d'arte o di scienza, ma rimane comunque irriducibile a tutto questo. Sulla superficie terrestre vi sono, dunque, luoghi, che non possiamo pienamente dire, perchè non sappiamo compiutamente pensare. Sono luoghi che i nostri corpi possono soltanto abitare. Essi sono le città. Questi luoghi con la loro crescente complessità sollecitano l'uomo – e, in qualche modo, lo abilitano – a prendere coscienza, a elaborare linguaggi, a creare nuove teorie e opere d'arte.

Riferimenti bibliografici

- Barthes, R., Mauries, P., "Scrittura", in *Enciclopedia*, v. XII, Torino, Einaudi, pp. 600-627;
- Bauman, Z., *Cultura come prassi*, ed. it., Bologna, Il Mulino, 1983;
- Blumenberg, H., *La leggibilità del mondo*, Bologna, Il Mulino, 1984;
- Buttitta, A., Miceli, S., *Percorsi simbolici*, Palermo, Flaccovio, 1989;
- Caldo, C., Guarrasi, V. (a cura di), *Beni culturali e geografia*, Bologna, Pàtron, 1994;
- Cusimano, G., *Geografia e cultura materiale*, Palermo, Flaccovio, 1990;
- Delbruck, M., *La materia e la mente. Lezioni di epistemologia evolutiva*, ed. it., Torino, Einaudi, 1993;
- Dematteis, G., *Le metafore della Terra*, Milano, Feltrinelli, 1985;
- Dematteis, G., "La géographie comme médiation linguistique", in *Actes du Colloque International "Les langages des représentations géographiques" (Venise 15 - 16 octobre 1987)*, Venezia, Dipartimento di Scienze economiche dell'Università di Venezia, 1989, v. I, pp. 39-76;
- Dematteis, G., "Il sistema urbano" in Fuà, G. (a cura di), *Orientamenti per la politica del territorio*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 483-513;
- Dematteis, G. (a cura di), *Il fenomeno urbano in Italia: interpretazioni, prospettive, politiche*, Milano, Franco Angeli, 1992;
- Dematteis, G., *Progetto implicito. Il contributo della geografia umana alle scienze del territorio*, Milano, Franco Angeli, 1995;
- Dematteis, G., Emanuel, C., "La diffusione urbana: interpretazioni e valutazioni" in Dematteis, G. (a cura di), *op. cit.*, 1992, pp. 91-103;
- Dematteis, G., Guarrasi, V. (a cura di), *Urban Networks*, Bologna, Pàtron, 1995;
- de Spuches, G., "Oltre la frontiera: rappresentazioni geografiche e enigmi territoriali" in *Geotema*, I (1995), pp. 19-26;
- Farinelli, F., "Epistemologia e geografia" in Corna Pellegrini G. (a cura di), *Aspetti e problemi della geografia*, Settimo Milanese, Marzorati, 1987, v. II, pp. 1 - 37;
- Farinelli, F., *I segni del mondo. Immagine cartografica e discorso geografico in età moderna*, Scandicci (Firenze), La Nuova Italia, 1992;
- Farinelli, F., Olson, G., Reichert, D. (a cura di), *Limits of Representation*, Munich, Accedo, 1994;

- Girard, J.-Y., "Il sogno del segno o il fallimento del riduzionismo" in Nagel, E., Newman, J.R., *op. cit.*, pp. 109-37;
- Gödelier, M., *L'ideale e il materiale*, ed. it., Milano, Feltrinelli, 1985;
- Goody, J., *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, ed. it., Milano, Franco Angeli, 1981;
- Goody, J., *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, ed. it., Torino, Einaudi, 1988;
- Guarrasi, V., "Ordine e orientamento. Modelli culturali e pratiche sociali nella prospettiva geografica", in *Uomo e territorio. Quaderni dell'Istituto di Scienze antropologiche e geografiche della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo*, n. 2 (1988);
- Guarrasi, V., "Cultural geography and semiotics of culture" in Corna Pellegrini, G. (a cura di), *Humanistic and Behavioural Geography in Italy*, Pisa, Pacini, 1992, pp. 29-35;
- Lotman, J.M., *La simbiosi. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, ed. it., Venezia, Marsilio, 1985;
- Lotman, J.M., Uspenskij, B. A. (a cura di), *Ricerche semiotiche*, ed. it., Torino, Boringhieri, 1973;
- Lotman, J.M., Uspenskij, B. A., *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani, 1975;
- Maturana, H., Varela, F., *L'albero della conoscenza*, ed. it., Milano, Garzanti, 1992;
- Miceli, S., *In nome del segno*, Palermo, Palermo, Sellerio, 1982;
- Miceli, S., *Orizzonti incrociati. Il problema epistemologico in antropologia*, Palermo, Sellerio, 1990;
- Mondada, L., *Verbalisation de l'espace et fabrication du savoir; Approche linguistique de la construction des objets de discours*, Lausanne, Université de Lausanne - Faculté de Lettres, 1994;
- Mondada, L., Söderström, O., "Du texte à l'interaction: parcours à travers la géographie culturelle contemporaine" in *Géographie et cultures*, 8 (1993a), pp. 71-82;
- Mondada, L., Söderström, O., "Lorsque les objets sont instables: les faits culturels comme processus" in *Géographie et cultures*, 8 (1993b), pp. 83-100;
- Nagel, E., Newman, J. R., *La prova di Gödel*, ed. it., Torino, Bollati Boringhieri, 1992;
- Olsson, G., *Linee senza ombre. La tragedia della pianificazione*, ed. it., Roma-Napoli, Theoria, 1991;
- Olsson, G., *Uccelli nell'uovo/L'ova nell'uccello*, ed. it., Roma-Napoli, Theoria, 1987;
- Ong, W.J., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, ed. it., Bologna, Il Mulino, 1986;
- Popper, K., *Conoscenza oggettiva*, ed. it., Roma, Armando, 1983;
- Popper, K., "Materia, coscienza e cultura" in Popper, K., Eccles, J. C., *L'io e il suo cervello*, ed. it., Roma, Armando, 1981, v. I, pp. 1-271;
- Racine, J.-B., *La ville entre Dieu et les hommes*, Genève, Presses Bibliques et Universitaires, 1993;
- Raffestin, C., "E se la geografia non fosse che la storia di un esilio?" in *Geotema*, I (1995), pp. 7-15;
- Scaramellini, G., *Funzioni centrali funzioni metropolitane reti urbane*, Milano, Franco Angeli, 1990;
- Scaramellini, G. (a cura di), *Città e poli metropolitani in Italia*, Milano, Franco Angeli, 1991;
- Schrödinger, E., *L'immagine del mondo*, ed. it., Torino, Boringhieri, 1987;
- Tuan, Y.F., "Spazio e luogo, una prospettiva umanistica" ed. it. in Vagaggini, V. (a cura di), *Spazio geografico e spazio sociale*, Milano, Franco Angeli, 1978, pp. 92-130;
- Turco, A., *Verso una teoria geografica della complessità*, Milano, Unicopli, 1988;
- Turco, A., "Semiotica del territorio. Congetture esplorazioni progetti" in *Rivista Geografica Italiana*, 101 (1994), pp. 365-383;
- Wittgenstein, L., *Ricerche filosofiche*, ed. it., Torino, Einaudi, 1983;
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, ed. it., Torino, Einaudi, 1981.



- COSTANTINO CALDO, Dipartimento Interateneo Territorio, Sezione di Geografia , Università di Torino.
- PIERPAOLO CAREGGIO, Dipartimento Interateneo Territorio, Sezione di Geografia, Università di Torino.
- MARIKA CASSIMATIS, Istituto di Geografia, Facoltà di Lettere, Università di Genova.
- GIROLAMO CUSIMANO, Istituto di Scienze Antropologiche e Geografiche della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Palermo.
- FIORILLA DALLARI, Dipartimento di Scienze Economiche, Università di Bologna.
- LAURA FEDERZONI, Dipartimento di Scienze Economiche, Università di Bologna.
- SILVIA GADDONI, Dipartimento di Scienze Economiche, Università di Bologna.
- ELENA GIULIANO, Dipartimento Interateneo Territorio, Sezione di Geografia, Università di Torino.
- VINCENZO GUARRASI, Istituto di Scienze Antropologiche e Geografiche della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Palermo.
- ANNA MARIA PIOLETTI, Dipartimento Interateneo Territorio, Sezione di Geografia, Università di Torino.
- MARIA SILVANA QUARIA, Dipartimento di Studi Storici dal Medioevo all'età Contemporanea, Università di Lecce.
- DANIELA SANTUS, Dipartimento Interateneo Territorio, Sezione di Geografia, Università di Torino.
- ZVI SHILOVY, Incaricato di Geografia, Jordan Valley College - Bar-Illan University, Zemach, Israel.

In questo numero

C. Caldo

L'undicesimo comandamento. Luoghi sacri nel Southwest americano dai Nativi alla New Age

P. Careggio

Geografia religiosa in Valle d'Aosta: i santuari e la montagna

E. Giuliano

Edicole votive e cappelle nel cuneese: un caso di geografia religiosa

D. Santus

Religiosità e geografia dei simboli culturali in Val Pellice

A.M. Pioletti

La geografia dello sport ed il calcio in Italia

Z. Shilony

Comunità-alloggio ashkenazite a Gerusalemme

M. Cassimatis

I manufatti in pietra a secco nell'isola di Creta (Grecia)

F. Dallari

I Beni Culturali, elemento di strategia territoriale. Un nuovo progetto geografico

S. Gaddoni

Beni culturali e sistema territoriale locale. Un progetto per la città metropolitana di Bologna

G. Cusimano

La cultura idraulica nel bacino del Mediterraneo: territorio e irrigazione in Sicilia

L. Federzoni

Bonifiche e manufatti idraulici: l'esempio della pianura modenese e reggiana

M.S. Quarta

Recupero delle masserie pugliesi per la valorizzazione culturale dello spazio vissuto

V. Guarrasi

I dispositivi della complessità: metalinguaggio e traduzione nella costruzione della città