

Indice

<i>Introduzione</i>	7
---------------------	---

Parte prima

L'ANTROPOLOGIA AMBIENTALE: PERCORSI E PROSPETTIVE

1. L'antropologia dell'ambiente: definizione e approcci	21
1.1. <i>L'antropologia dell'ambiente: definizioni</i>	24
1.2. <i>Approcci micro- e macro-processuali</i>	29
2. L'antropologia dell'ambiente negli Stati Uniti	39
2.1. <i>Darwinismo sociale, sociologia marxiana e particolarismo boasiano: alla ricerca delle fondazioni teoriche e politiche dell'antropologia dell'ambiente negli Stati Uniti</i>	45
2.2. <i>Il determinismo tecnologico di Leslie White</i>	74
2.3. <i>L'ecologia culturale di Julian Steward</i>	80
2.4. <i>Il neoevoluzionismo, il neofunzionalismo e il materialismo culturale di Marvin Harris</i>	91
3. Verso la macroprocessualità: l'evoluzione dell'approccio etnografico tra antropologia ecologica e antropologia ambientale	129
3.1. <i>Le fonti politiche, culturali e teoriche dell'antropologia ambientale</i>	137
3.2. <i>L'antropologia dell'ambientalismo</i>	146
3.3. <i>L'ecologia politica</i>	163

Parte seconda

BIODIVERSITÀ E PAESAGGIO AGRARIO: CASI DI STUDIO

4. Paesaggio agrario, biodiversità e sviluppo agricolo	177
4.1. <i>Antropizzazione e trasformazioni storiche del paesaggio agrario</i>	185
4.2. <i>Conservazione della biodiversità, sviluppo agricolo e saperi locali</i>	192
5. Dalle risorse genetiche al patrimonio agroambientale	211
5.1. <i>Il paesaggio tra senso comune, discipline etnoantropologiche e Convenzione Europea</i>	222
5.2. <i>Politiche e pratiche della patrimonializzazione del paesaggio agrario e delle risorse agricole nell'Unione Europea</i>	235
5.3. <i>Il prodotto "tipico"</i>	241
5.4. <i>Ricerche sull'agrobiodiversità in Valnerina e nei Monti Sibillini: il farro di Monteleone di Spoleto e il fagiolo monichelle in Valnerina</i>	250
5.5. <i>Patrimonializzazione del paesaggio e pratiche turistiche</i>	260
 <i>Bibliografia</i>	 279
 <i>Indice delle figure</i>	 301
<i>Indice delle schede</i>	303
<i>Indice dei nomi</i>	305

Introduzione

Lo studio delle relazioni materiali e simboliche tra le società umane e gli ambienti nei quali esse vivono costituisce da sempre uno degli ambiti più importanti delle riflessioni e delle pratiche delle discipline etnoantropologiche. Tuttavia, l'emergere e il configurarsi di queste tematiche come campo disciplinare autonomo è stato frutto di un graduale processo di specializzazione e di approfondimento teorico-metodologico che ha avuto luogo in rapporto a particolari condizioni storiche e soprattutto all'interno di una specifica tradizione disciplinare, quella statunitense.

In effetti, esaminando gli sviluppi storici del pensiero antropologico, non si può sempre parlare di una specializzazione ambientale dell'antropologia, anche se è evidente che in molti studi etnografici gli antropologi tengono conto sia del contesto ambientale e territoriale in cui vive una popolazione, che dell'insieme delle pratiche di sussistenza e delle forme della cultura materiale. Allo stesso modo, alcune questioni, come ad esempio quelle legate alla nozione di evoluzione culturale e al cosiddetto determinismo ambientale, costituiscono, soprattutto per i primi antropologi, tra XIX e XX secolo, temi fortemente dibattuti e di primaria importanza per tutta la loro riflessione, anche se ciò non ha dato luogo ad una specializzazione disciplinare organica e coerente.

Da questo punto di vista, si può affermare che di un vero e proprio programma di ricerca di antropologia dell'ambiente si possa parlare solo a partire dall'ecologia culturale di Julian

Steward, ovvero dal momento in cui la questione del rapporto tra uomo e ambiente comincia a diventare qualcosa di più di un semplice aspetto di cui tenere conto in un'etnografia e, allo stesso tempo, qualcosa di meno di un principio esplicativo generale della cultura. L'ecologia culturale, infatti, in quanto teoria di una vera e propria antropologia dell'ambiente, emerge a partire da due posizioni critiche: da un lato, quella anti-boasiana, favorevole a una "rinascita nomotetica" dell'antropologia, come la definisce Marvin Harris (1969), dall'altro, quella che contesta l'antropologia di Leslie White. In particolare, la prima si oppone all'idea boasiana di considerare il rapporto degli uomini con il loro ambiente solo uno fra i tanti aspetti che possono contribuire a descrivere la cultura, mentre la seconda posizione critica contesta l'idea di White che il rapporto con l'ambiente, mediato attraverso la tecnologia, costituisca un principio esplicativo universale della cultura. L'ecologia culturale si configura, infatti, come paradigma alternativo a queste due posizioni estreme, finalizzato ad esplorare empiricamente i particolari rapporti che si instaurano tra società umane e ambienti in quanto elementi caratterizzanti le diversità culturali. La reazione anti-boasiana, insieme a un rinnovato interesse per gli schemi evuzionistici e a uno spiccato materialismo, prodotto di una consapevole operazione di riduzione e "occultamento" del pensiero marxiano, hanno contribuito alla formazione di analisi monografiche, di teorie e metodologie basate essenzialmente sullo studio di sistemi chiusi, costituiti da singole comunità biotiche umane in contesti territoriali e ambientali ben definiti.

La prima parte di questo testo, dal titolo *L'antropologia ambientale: percorsi e prospettive*, è dedicata all'esame di questo variegato corpus teorico-metodologico e all'analisi di come si sia formato ed evoluto il discorso antropologico sull'ambiente: dall'antropologia ecologica classica, all'antropologia ambientale contemporanea. Tale strategia espositiva corrisponde alla necessità di introdurre il lettore ai tratti essenziali dello sviluppo di questa disciplina, non solo rispetto a specifiche questioni teoriche, ma anche in rapporto alle pratiche e alle politiche che

ad esse sono collegate. Infatti, ogni antropologia, come ogni discorso scientifico, non è soltanto un insieme di affermazioni astrattamente oggettivanti e logicamente, organicamente concatenate, ma rispecchia anche una specifica sensibilità culturale, socialmente e politicamente orientata e determinata.

La consapevolezza delle determinazioni storico-sociali e politiche della scienza, che ha segnato profondamente tutta la riflessione epistemologica del secolo scorso, ha significato, anche per l'antropologia dell'ambiente, il formarsi di una riflessione dedicata non solo agli "oggetti", in questo caso "l'uomo in rapporto all'ambiente che lo circonda", ma anche alle costruzioni e negoziazioni delle categorie, alla produzione di retoriche, da parte di persone concrete, antropologi compresi, mosse da specifici interessi e motivazioni, sia di ordine materiale, che ideologico. Coerentemente con le trasformazioni generali che hanno interessato tutte le discipline etnoantropologiche, l'antropologia dell'ambiente, superando l'approccio classico, materialista ed ecologico, si pone attualmente come ambito di riflessione della contemporaneità critico, ma anche profondamente problematico. Da un lato, infatti, la ricerca ambientale in antropologia si confronta con una contemporaneità sempre più delocalizzata e dai confini estesi e fluidi: ciò ha contribuito a mettere in discussione il principio teorico-metodologico dei sistemi chiusi di interazione tra culture e ambienti e a stimolare una riflessione intorno ai processi translocali che costantemente attraversano questi sistemi. Dall'altro, si rende necessario e urgente, per chi pratica la disciplina, il confronto con complesse questioni etiche e "deontologiche" riguardanti il ruolo e il coinvolgimento politico dell'antropologo, nonché i rapporti potere e le forme di disuguaglianza, spesso di portata translocale, che interessano i contesti locali e le formazioni socio-culturali, sempre storicamente contingenti, che definiscono i modi di pensare la "natura" e di agire in essa.

Rispetto a tali questioni che animano, più in generale, tutto il dibattito etnoantropologico contemporaneo, molti antropologi, ma anche altri studiosi con interessi in questo particolare cam-

po disciplinare (come ad esempio Vassos Argyrou, Eeva Berglund, Peter Brosius, Arturo Escobar, James Ferguson, William Fisher, Akhil Gupta, Kay Milton, Vandana Shiva e altri ancora), sono da tempo impegnati nell'analisi e revisione critica dei coinvolgimenti politici e operativi dell'antropologia. Tuttavia, essi prendono in considerazione anche le pratiche e i discorsi elaborati dagli altri numerosi soggetti che risultano coinvolti, a vario titolo, nei programmi internazionali per la conservazione ambientale e lo sviluppo economico, in particolare programmi di sviluppo rurale, nei paesi più poveri. Programmi di evidente importanza strategica per gli interessi economici e politici dei paesi che li promuovono e che tuttavia hanno spesso avuto e continuano ad avere un impatto negativo su coloro i quali ne dovevano risultare i beneficiari. Del resto, come afferma Michael Herzfeld in suo recente contributo (2001), non c'è forse un altro campo specialistico e applicativo dell'antropologia nel quale si sia registrato, in un primo tempo, un livello di coinvolgimento così profondo, ottimistico e positivista, a cui è poi subentrata una fase di generale distacco, disillusione e, spesso dolorosa, autocritica. Una trasformazione radicale di atteggiamenti che viene descritta nell'antropologia americana nei termini di un passaggio dalla cosiddetta *development anthropology* alla *anthropology of development*, emersa alla fine degli anni Ottanta (ESCOBAR A. 1995), o, come l'aveva definita già negli anni Settanta l'etnologo francese Roger Bastide, da una *antropologia dello sviluppo* a una *antropologia applicata*¹ (1971 – cfr. SCHEDA 14).

1. Escobar e Bastide fanno riferimento a due diversi periodi e contesti della ricerca etnoantropologica, poiché mentre il primo parla dei programmi di sviluppo e cooperazione internazionale che, a partire dal Secondo Dopoguerra, vedono soprattutto gli Stati Uniti in prima fila, il secondo elabora una critica dell'“antropologia dello sviluppo” che veniva praticata, già dagli anni Venti e Trenta, soprattutto nei contesti coloniali britannico e francese. Il parallelismo delle due riflessioni resta, in ogni caso, molto interessante, poiché, al di là dei diversi nomi dati ad un'antropologia critica delle strategie sviluppite (*anthropology of development* per Escobar e *antropologia applicata* per

Si tratta non solo di un passaggio di natura teorico-metodologica, ma anche di una trasformazione del profilo etico della disciplina. Passare dal coinvolgimento attivo nel campo delle politiche dello sviluppo economico e della conservazione ambientale, all'osservazione e all'analisi critica delle pratiche e dei discorsi di tutti gli attori in esso coinvolti (scienziati, amministratori, pianificatori, banche, autorità politiche, burocrati, volontari e, ovviamente, beneficiari), comporta anche un confronto con il ruolo degli antropologi in questo contesto e con questioni etiche che riguardano la capacità di autodeterminazione e di rappresentanza politica delle comunità locali e delle loro istanze.

L'ambiente è infatti un oggetto polemico e patrimoniale e, in quanto tale, esso è conteso e rivendicato da soggetti differenti, all'esterno e all'interno delle singole comunità che vi vivono e che lo gestiscono, poiché anche all'interno delle cosiddette popolazioni locali non c'è uniformità, ma esistono gruppi mossi da interessi diversi e spesso tra loro irriducibilmente contrastanti. A questa eterogeneità di interessi corrispondono discorsi e ideologie che vanno a legittimare, talvolta anche in modo contraddittorio, certe pratiche di gestione dell'ambiente. Svelare le ricadute e le contraddizioni di questi discorsi nel momento della loro applicazione, realizzazione ed istituzionalizzazione nel contesto di specifici rapporti politici, sociali ed economici e di determinati contesti ambientali costituisce uno dei compiti dell'antropologia ambientale contemporanea. Si tratta, in altri termini, di considerare non solo il gioco delle rappresentazioni, delle retoriche di cui gli attori sociali si fanno portatori, dei discorsi che utilizzano per negoziare con i propri interlocutori e persuaderli della legittimità dei propri interessi e del proprio punto di vista sul territorio, ma di tenere conto anche delle po-

Bastide), sembrano entrambe fare riferimento a una comune svolta complessiva del dibattito antropologico, della quale si comincia a prendere coscienza, sia in Europa che negli Stati Uniti, tra gli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso.

sizioni dei soggetti che possono perfino mutare a seconda degli eventi che influenzano le loro strategie.

Queste consapevolezze sono particolarmente rilevanti per coloro i quali intendono formarsi e lavorare nel campo della gestione territoriale e dello sviluppo, e non solo in quanto antropologi o ricercatori sociali. I casi di studio sono stati scelti e pensati come contributo “operativo” rispetto ad alcune questioni, particolarmente urgenti, della nostra contemporaneità, come quelle dello sviluppo sostenibile, della gestione paesaggistica e della conservazione dell’ambiente. Si è così cercato di superare i consueti limiti della trattazione storicista, tentando di non ridurre l’ambito più recente della ricerca ambientale in antropologia a una semplice appendice della storia dell’antropologia dell’ambiente.

La seconda parte del testo è basata sul commento di alcuni contributi etnografici riconducibili agli indirizzi di ricerca dell’antropologia ambientale contemporanea. Essa ruota fondamentalmente attorno a due argomenti, oggi fortemente dibattuti: il paesaggio e le risorse agroalimentari. Solo apparentemente si tratta di due realtà distanti. Una volta introdotta la nozione di paesaggio agrario, sarà infatti evidente come questi due ambiti siano attraversati da importanti e urgenti questioni che caratterizzano la nostra contemporaneità globalizzata. Del resto, l’antropologia ambientale si confronta costantemente con tematiche quali quelle della conservazione della biodiversità (di interesse agrario o naturalistico), dello sviluppo agricolo sostenibile, della patrimonializzazione delle risorse ambientali e agrarie e del paesaggio.

A partire dall’analisi critica delle definizioni istituzionali e scientifiche delle categorie di paesaggio e biodiversità, si giungerà ad un esame di pratiche e discorsi sulla loro patrimonializzazione, tra conservazione e utilizzazione, osservati e rilevati in specifici contesti sociali e ambientali. A tale scopo, si utilizzeranno soprattutto gli esiti di ricerche sulle quali ha lavorato il gruppo di lavoro della Sezione Antropologica del Dipartimento Uomo & Territorio dell’Università degli Studi di Perugia, coor-

dinato da Cristina Papa e di cui faccio parte, o di studiosi come Stephen Brush con cui si ha avuto modo di collaborare.

Tale percorso, che si svilupperà attraverso il commento di alcuni contributi etnografici, contenuti nel CD-ROM allegato al testo, prevede anche un attento confronto con l'ambito politico, spesso multisituato, di questi dibattiti. Definizioni e pratiche sono, infatti, costantemente oggetto di un'intensa attività di regolazione, di elaborazione di dispositivi, provenienti da ambiti decisionali di diversa scala e ampiezza (locale, regionale, nazionale, sovranazionale). Da questa prospettiva politica, parafrasando la nozione di biopotere, coniata dal filosofo poststrutturalista Michel Foucault (SCHEDE 15), si può parlare a pieno titolo di un ecopotere, o piuttosto di un insieme di ecopoteri: discipline e regolamenti riguardanti l'ambiente e le pratiche della sua utilizzazione o conservazione.

Verrà considerata la questione delle dinamiche dello sviluppo rurale in rapporto a quelle della sostenibilità e della conservazione della biodiversità. Le problematiche a cui si farà riferimento saranno quelle relative al paesaggio agrario, ovvero la parte più estesa, dal punto di vista quantitativo, di tutta la biosfera antropizzata e quindi anche quella più ecologicamente critica e rilevante, poiché è in essa che si concentrano tutte le questioni ambientali e socio-economiche più urgenti ed è a partire da essa che si sviluppano tutte le contraddizioni più laceranti della contemporaneità.

Dopo aver fornito al lettore una definizione di paesaggio agrario e aver illustrato il quadro generale delle molteplici questioni socio-economiche ed ecologiche ad esso collegate, verrà approfondita la questione della conservazione della biodiversità, sia in relazione ai saperi naturalistici delle popolazioni locali, che in rapporto ai dispositivi delle politiche transnazionali e nazionali che regolano la tutela e l'utilizzo della diversità biologica e indirizzano le strategie di sviluppo agricolo (cap. 4). Già a partire dalla prima parte, si vedrà infatti come le rappresentazioni culturali delle popolazioni locali siano state oggetto, anche per merito del contributo offerto dalle discipline etnoantropo-

logiche, di una grande trasformazione: dagli stereotipi di segno opposto che le vedevano in quanto “buone” e “sostenibili”, o al contrario “dannose”, nei confronti della natura (cfr. cap. 3), alla nuova definizione di biodiversità che le riconosce in quanto agenti di pratiche e saperi che contribuiscono a gestire la biodiversità globale e che quindi fanno parte integrante di essa (cfr. § 3.1.). Tuttavia, come si vedrà da un esame attento del dibattito politico globale intorno alla questione ambientale, altri stereotipi tornano ad influenzare pratiche e discorsi. Stereotipi più astuti e sofisticati, che possono sembrare innocui, ma che al contrario sono carichi di importanti conseguenze, da un punto di vista economico e politico. Si tratta, in particolare, come mostra Vandana Shiva nei suoi rilievi critici alla Convenzione sulla Diversità Biologica di Rio de Janeiro del 1992 (APPENDICE B), degli stereotipi paternalistici e ipocritamente umanitari che rappresentano le popolazioni locali in quanto bisognose di aiuto da un Occidente, che, proprio attraverso i cosiddetti programmi di sviluppo agricolo e conservazione ambientale, è stato storicamente responsabile della rovina di molte realtà ambientali e socio-economiche locali.

Si tratterà, inoltre, anche di quegli stereotipi, tipici dell'antropologia ecologica classica, che tendono a concepire le comunità rurali nei loro ambienti come sistemi chiusi. Da tale punto di vista, l'articolo di Stephen Brush, antropologo del Department of Applied Behavioral Sciences della University of California di Davis (allegato n. 1 del CD-ROM), costituisce un ottimo esempio di un'antropologia e di una prassi etnografica che tenta, al contrario, di ricollocare questi sistemi in ambiti culturali, socio-economici e ambientali più ampi. Il suo lavoro sulla biodiversità del mais nel centro d'origine degli altipiani del Chiapas in Messico, mostra infatti come non si possano valutare accuratamente i saperi e le scelte degli agricoltori locali, in termini di capacità di innovazione e di pratiche agrarie conservative o erosive del patrimonio agroambientale, evitando, allo stesso tempo, il confronto con la dimensione ideologica e pratica dell'agire politico, sia quello di scala nazionale che globale. Una dimensione che,

non senza ambiguità e contraddizioni, è in grado di fornire nuove opportunità ai soggetti, ma che è anche portatrice di nuovi rischi e nuove sfide per le popolazioni locali.

Dopo questo esame delle arene globali concernenti le grandi questioni relative alla conservazione del patrimonio agroambientale si giungerà ad analizzare dispositivi, discorsi e pratiche che agiscono da vicino rispetto alla realtà europea e al nostro contesto politico nazionale (cap. 5). Si tratta di quelli riguardanti la patrimonializzazione del paesaggio e delle risorse agrarie locali.

Per concludere questa introduzione ritengo utile fare un ultimo, seppure molto breve, cenno al dibattito sulla validità, universale o relativa, di certi valori, come quelli relativi alla difesa dei diritti umani o dell'ambiente, un tema che tornerà molto spesso nel corso della trattazione (si veda ad esempio § 3.2.). Essi sono attualmente diventati oggetto di un dibattito che oppone, da una parte, chi sostiene che funzionino come retoriche al servizio di nuove forme di disuguaglianza sociale o di imperialismo culturale e, dall'altra, chi sostiene che costituiscano valori assoluti e irrinunciabili della "civiltà occidentale", valori per i quali valga la pena di lottare, al di là del rispetto per ogni diversità culturale o morale.

Il contributo che, in questa prospettiva, può offrire l'antropologia dell'ambiente, dalla sua lunga e variegata esperienza di coinvolgimento in campi dove si oppongono diversi soggetti, istanze e prospettive culturali, è piuttosto legato al principio della negoziazione dei significati e delle pratiche e a quello della valutazione dei rapporti di potere esistenti, sia a livello locale che translocale, rispetto a singole situazioni e problematiche. Ciò consente, insieme all'esplicitazione della posizione del ricercatore in quanto attore sociale e politico impegnato sul terreno, di rendere i contributi del sapere antropologico più trasparenti e aperti ad altri possibili apporti e interpretazioni. Ciò significa che è possibile condividere e sostenere dei valori senza renderli assoluti, che è possibile comprendere altre posizioni o altre prospettive culturali senza respingerle aprioristicamente o

accoglierle acriticamente, ma inserendole nel contesto dei più ampi rapporti di potere ricostruiti attraverso l'indagine etnografica.

Questa strategia consente di sostenere il valore di principi come quelli del diritto allo sviluppo e della difesa dell'ambiente, senza tuttavia applicarli indiscriminatamente e acriticamente, poiché considerare attentamente i rapporti di potere ci aiuta a ricordare che tutti siamo diversi in termini di potere e di possibilità pratiche sul mondo che ci circonda. Ci ricorda insomma che il principio per il quale tutti siamo nati uguali, che pure è un nobile principio, fa, in primo luogo, riferimento a formazioni discorsive, storicamente e culturalmente determinate e non universali, intorno alle quali nuovi soggetti culturali si mobilitano e si sono mobilitati in tutto il mondo² e rispetto alle quali, i concreti rapporti economici e sociali che ci è dato di osservare, manifestano un'evidente contraddizione.

L'affermazione astratta di questi principi rischia di ostacolare la percezione delle nuove disuguaglianze e delle nuove contraddizioni che essi contribuiscono ad alimentare. Se si parla di sviluppo o di conservazione ambientale occorre allora chiedersi sempre per cosa e per chi ci si adopera e, infine, all'interno di

2. Come è stato osservato (CALASSO R. [1983] 1994), l'idea di uguaglianza ha un'origine di tipo iniziatico-elitario ed evoca una delle caratteristiche più improbabili da riscontrare in natura: l'essere, appunto, uguali. Così "fratellanza", "democrazia" ed "uguaglianza" non costituiscono affatto dei valori universali. Esse, nel contesto delle contemporanee forme di stato nazionale, rappresentano costruzioni discorsive che nell'ultimo secolo hanno raggiunto una diffusione su scala globale, diventando l'oggetto di pratiche e retoriche, esercitate da gruppi ed individui di tutto il mondo, che costantemente le costruiscono e decostruiscono, anche rispetto ad una condizione identitaria sempre più problematica, contraddittoria, translocale. D'altra parte, anche il post-moderno richiamo al rispetto di ogni genere di diversità costituisce il sintomo di un superamento della nozione di uguaglianza in quanto sinonimo di identità (intesa al singolare, nel senso dell'essere identici). Piuttosto oggi abbiamo a che fare con forme di rivendicazione strategica di identità (al plurale), ossia di diversità caratterizzate in senso sociale, etnico e culturale, che costituiscono la base necessaria per ottenere un adeguato, nonché necessariamente differenziato, accesso alla sfera dei diritti (APPADURAI A. 2001).

quali rapporti di potere. La negoziazione e la valutazione dei rapporti di potere diventano così strumenti essenziali di una strategia non fondata sull'astrattezza dei principi, ma finalizzata a realizzarli attraverso una prassi situata.

Ringraziamenti

Desidero infine ringraziare tutti coloro i quali hanno contribuito alla stesura di questo libro. In modo particolare, la mia compagna e tutta la mia famiglia, che mi hanno costantemente aiutato, incoraggiato e sostenuto nello studio e nella ricerca di cui questo lavoro è uno degli esiti.

Voglio ringraziare Cristina Papa: per avermi coinvolto nel suo lavoro dedicato allo sviluppo in Italia del settore specialistico dell'antropologia ambientale. A lei devo la mia gratitudine non solo per il suo prezioso tutorato critico e di stile senza il quale questo lavoro non sarebbe stato realizzato, ma anche per il suo indispensabile e paziente ruolo di guida. Il libro, il suo progetto, i suoi contenuti e la sua composizione sono infatti il frutto di un lungo percorso di riflessione e di ricerca che è iniziato ormai più di otto anni fa, sotto la sua direzione, sia in qualità di coordinatrice di progetti di ricerca, che in quello di tutor della mia tesi di dottorato in Metodologie della Ricerca Etnoantropologica della Università degli Studi di Siena (consorzata con le università di Cagliari e Perugia). Ai colleghi del dottorato e al collegio dei docenti, coordinato da Piergiorgio Solinas, va il mio ringraziamento per le attività seminariali e le numerosi occasioni di scambio e discussione.

Questo lavoro è anche l'esito di esperienze di ricerca e di molte occasioni seminariali, formative e conviviali condivise insieme a numerosi studiosi. Fra questi vorrei in particolare ricordare: Roberto Papa, genetista agrario dell'Università Politecnica delle Marche di Ancona, a fianco del quale ho condotto buona parte delle campagne di ricerca sull'agrobiodiversità tra Umbra e Marche e che mi ha iniziato alla conoscenza di tante questioni relative alle politiche e alle tecniche agrarie; Giulio

Angioni, che ha coordinato progetti di ricerca nazionale sulla conservazione e la valorizzazione delle risorse ambientali, ai quali ho partecipato; Alberto Sobrero e Pierpaolo Viazzo, i cui commenti alla mia tesi di dottorato sono risultati molto utili anche nella elaborazione di alcune parti di questo lavoro. Ringrazio infine Chiara Cipollari, mia cara collega fin dai tempi dell'università, per il suo contributo etnografico sulle pratiche turistiche a Botiza (Romania); Franco Lai e Stephen Brush, per avermi concesso il permesso di includere parti di alcuni loro lavori nel testo.

Ringrazio tutti gli amici della Sezione Antropologica del Dipartimento Uomo & Territorio e in particolare Giovanni Pizza e Filippo Zerilli, ai quali sono debitore di numerose suggestioni teoriche e bibliografiche. Giovanni Pizza, per le costanti sollecitazioni critiche gramsciane e Filippo Zerilli, per le nostre stimolanti conversazioni sull'antropologia americana.

Un ringraziamento speciale va a Tullio Seppilli, soprattutto per avermi trasmesso la passione per la ricerca etnoantropologica. Essa è in buona parte dovuta all'aver frequentato i suoi corsi, che per me costituiscono un modello esemplare di pratica dell'insegnamento.

Colgo infine l'occasione per ringraziare gli studenti delle facoltà di Lettere e di Agraria che hanno frequentato i corsi di *Antropologia dell'ambiente e dell'alimentazione* e di *Giardino e paesaggio*: anche loro hanno contribuito alla stesura di questo lavoro, attraverso le riflessioni e gli stimoli originati nell'incontro didattico.

Parte prima

L'antropologia ambientale:
percorsi e prospettive

1.
L'antropologia dell'ambiente:
definizione e approcci

«**R**icordo un tramonto, percorrendo in auto qualche solitaria strada calabrese. Non eravamo sicuri della giustezza del nostro itinerario, e fu per noi di sollievo imbatterci in un vecchio pastore. Fermammo l'auto e gli chiedemmo le notizie che desideravamo, ma le sue indicazioni erano così confuse che lo pregammo di salire in auto e di accompagnarci sino al bivio giusto, a pochi chilometri di distanza: lo avremmo compensato per il disturbo. Accolse con qualche diffidenza la nostra preghiera, come se temesse un'insidia oscura, una trama ordita ai suoi danni: forse lontani ricordi di brigantaggio dovevano affacciarsi nella sua immaginazione. Lungo il breve percorso la sua diffidenza aumentò, e si andò tramutando in vera e propria angoscia, perché ora, dal finestrino cui sempre guardava, aveva perduto la vista familiare del campanile di Marcellinara, punto di riferimento del suo minuscolo spazio esistenziale. Per quel campanile scomparso, il povero vecchio si sentiva completamente spaesato: e a tal punto si andò agitando mostrando i segni della disperazione e del terrore, che decidemmo di riportarlo indietro, al punto dove ci eravamo incontrati. Sulla via del ritorno stava sempre con la testa fuori del finestrino, spiando ansiosamente l'orizzonte per vedervi riapparire il domestico campanile: finché quando finalmente lo rivide, il suo volto si distese, il suo vecchio cuore si andò pacificando, come per la riconquista di una patria perduta». (DE MARTINO E. 2002 [1977]: 479-480)

Questa lunga citazione di uno dei più noti ed intensi passi dell'opera demartiniana ha il merito di presentare in modo im-

mediato, all'attenzione del lettore, l'ambito problematico specifico della ricerca etnografica dedicata allo studio dello spazio abitato da un gruppo umano. Solitamente questo episodio de *La fine del mondo* (1977), testo postumo di Ernesto De Martino (1908-1965), curato da Clara Gallini, viene citato al fine di esplicitare quella nozione di appaesamento, che l'etnologo italiano propone di opporre a quella di spaesamento, e che sta a indicare il senso di radicamento in seno al contesto territoriale nel quale si è da sempre, o comunque da molto tempo, vissuti.

A una lettura più attenta, tuttavia, lo spaesamento a cui si riferisce l'episodio è in realtà doppio. C'è quello del pastore, ma c'è anche quello dell'etnologo. Anzi si potrebbe addirittura affermare che è proprio lo spaesamento di quest'ultimo a provocare quello del primo. Il sollievo dell'etnologo che si imbatte nell'"indigeno" appare infatti del tutto speculare a quello provato dal pastore, quando viene riportato a godere la vista del suo campanile. Anche l'etnologo, in questo caso, si sente insicuro, perso in «qualche solitaria strada calabrese» e il pastore rappresenta per lui una affidabile mappa vivente del territorio. Una mappa costruita attraverso l'esperienza concreta di quello spazio, attraverso un lavoro quotidiano ma che parla un linguaggio incomprensibile e confuso rispetto a quello, più cartografico, nonché mediato dal mezzo automobilistico, dell'etnologo. Non si tratta quindi del semplice incontro tra due persone, ma dell'incontro tra due prospettive culturali differenti nel modo di intendere una strada, un territorio, uno spazio. L'etnologo invita il pastore a percorrere insieme un tratto di strada, per sopperire alla distanza culturale con la condivisione di una comune esperienza di viaggio. Ma la strada percorsa insieme, grazie ad un mezzo, l'automobile, in grado di far mutare rapidamente il paesaggio che scorre sotto gli occhi, sta quasi a confermare l'inconciliabilità delle due prospettive. L'angoscia dell'uno, infatti, cresce proporzionalmente al senso di sicurezza dell'altro, fino al punto di rottura definitivo generato da una tensione insostenibile che viene sanata solo nel viaggio di ritorno, al riapparire del campanile di Marcellinara.

Per De Martino la spiegazione del disagio del pastore può risiedere in qualche episodio, reale o immaginato, appartenente alla sua vita, alle sue esperienze, e in questo senso la paura del brigantaggio fa parte integrante dell'orizzonte esistenziale e del paesaggio culturale del pastore nel senso di una familiarità tuttavia insidiosa. Oppure può poggiare su un piano più generale, condiviso anche dallo stesso etnologo, De Martino afferma che «la presenza entra in rischio quando tocca i confini della sua patria esistenziale», ovvero quando «si affaccia sul nulla», «quando perde l'orizzonte culturalizzato oltre il quale non può andare» (DE MARTINO E. 2002 [1977]: 480). È quindi la perdita di qualsiasi familiare riferimento a creare le condizioni di una piccola apocalissi culturale. La mente vacilla, cerca un appiglio che tuttavia non riesce più a trovare e la scomparsa del campagnile equivale in qualche misura alla perdita della propria identità, alla propria scomparsa.

Il territorio, lo spazio intorno a noi non ci è mai indifferente. Ci appartiene o ci è estraneo. Ci attira o ci respinge. Evoca ricordi, sentimenti, paure. E la paura e il disagio sono i sentimenti dominanti quando si affronta un territorio sconosciuto ai nostri occhi, alla nostra mente. È forse per questo che oggi i turisti non sono dei viaggiatori che (ri)scoprono territori per loro inesplorati, ma consumatori che cercano conferme rispetto a ciò di cui si sono accuratamente documentati prima della partenza (AUGÉ M. 1999; AIME M. 2005)? Nell'era delle cartografie globali, dei sistemi di navigazione satellitare, delle rotte aree transcontinentali questa paura della perdita di presenza sembra essere venuta meno, sembra essere più incomprensibile rispetto ai nostri standard esistenziali, eppure essa è sempre latente, è sempre in agguato. Se De Martino, rispetto al pastore, rappresenta la figura di un etnologo-cittadino, fornito di un mezzo di trasporto che gli consente di viaggiare e di esplorare velocemente il paesaggio intorno a sé, si potrebbe dire che oggi siamo quasi tutti "etnologi" forniti di mezzi di trasporto e di informazione che ci consentono di viaggiare nel contesto di uno spazio di scala ormai globale.

Ma cosa succede quando le nostre accurate informazioni, le nostre cartografie si rivelano lacunose o imprecise? Cosa succede, quando il nostro mezzo si guasta e ci abbandona proprio nel momento critico dello spostamento, ovvero nel momento in cui si è partiti, ma non si ancora arrivati? Ci sentiamo persi, isolati, in una parola, assenti, intrappolati in un luogo in qualche modo ignoto e, quindi, potenzialmente pericoloso.

1.1. *L'antropologia dell'ambiente: definizioni*

Ogni spazio per diventare comprensibile e familiare, ha bisogno di un codice, ovvero di un insieme di riferimenti che non siano confusi, come accade nel caso delle indicazioni fornite dal pastore incontrato da De Martino, ma che risultino significativi nel contesto di un linguaggio condiviso e in grado di connettere o ricondurre quello spazio ad altri spazi a noi più familiari. Una mappa, una accurata cartografia può risultare certamente utile allo scopo, ma, quando non si dispone di un simile supporto, resta una sola possibilità: ricreare una familiarità e una mappatura attraverso l'esperienza, sia essa individuale che socialmente condivisa.

Dal punto di vista dell'esperienza individuale, infatti, lo spazio intorno a noi, ancora prima di costituire un fatto sociale, rappresenta un dato naturale. Nessuno infatti può scegliere dove trovarsi a nascere. Fin dalla nostra infanzia semplicemente ci troviamo a vivere in un luogo, che via via diventa sempre più familiare e viene a costituirsi come una parte integrante della identità di ciascuno.

Lo stesso accade, seppure in misura diversa, quando soggiorniamo in un posto nuovo nel quale ci si reca o ci si stabilisce per un periodo, più o meno lungo, della nostra vita: i nostri spostamenti sul territorio si fanno sempre più disinvolti, i luoghi diventano gradualmente più familiari ai nostri occhi, più ricchi di senso, si comincia a prendere confidenza con il paesaggio, con l'architettura dei luoghi intorno a noi.

Tuttavia, rispetto a questo processo di mappatura cosciente dello spazio, il gruppo sociale e la comunità nei quali si nasce, si cresce o ci si trova a vivere esercitano un importante ruolo di guida e orientamento, cosicché si può dire che lo spazio è già socializzato, indipendentemente dalle nostre esperienze personali. Lo spazio, fin dalla nostra nascita, o dal nostro arrivo, oltre a costituire un dato naturale, comincia così a costruirsi, attraverso l'esperienza e l'apprendimento, anche come fatto sociale, ovvero una realtà culturalmente strutturata rispetto alla quale il corpo sociale nel quale viviamo ci educa a muoversi, a rapportarsi, ad orientarsi, a conoscere.

Popolazione / gruppi sociali / comunità

Come si vedrà nel corso di questa prima parte il termine popolazione, nell'ambito dell'antropologia dell'ambiente, viene solitamente utilizzato in termini quantitativi. Sulla scorta dell'accezione che viene utilizzata nell'ambito delle scienze biologiche e nell'ecologia scientifica, indica un insieme di individui considerato nella sua consistenza numerica. In questo testo, si parla soprattutto di "gruppi sociali" e "comunità" intendendo con il secondo termine una collettività di persone che vive in un determinato e localizzato contesto territoriale, mentre con il primo si intendono i segmenti in cui può essere scomposta la comunità stessa e che sono individuabili a partire da differenziazioni basate su vari criteri: classe sociale, reddito, occupazione, competenze, genere, classi di età, ecc. Tale terminologia tende a riflettere e a descrivere più attentamente la struttura internamente complessa delle realtà sociali che non si presentano mai omogenee ed uniformi ma che al contrario sono segmentate al loro interno secondo livelli differenti di appartenenza sociale. Ciò si riflette anche nelle diverse forme in cui due persone possono percepire e rappresentare lo spazio nel quale vivono. Così, due individui maschi, coetanei, che appartengono alla stessa comunità e però provengono da classi lavorative e reddituali differenti (ad esempio, un agricoltore e un impiegato), hanno probabilmente sviluppato esperienze molto differenti dello spazio nel quale vivono e che certamente influenzeranno le modalità con cui essi lo percepiscono e lo rappresentano. Ciò non esclude tuttavia la possibilità che entrambi possano sostenere certi valori (culturali, estetici, ecologici, ...) condivisi da tutta la comunità e che determinano un senso di appartenenza e di attaccamento collettivo al proprio territorio. Occorre inoltre far presente che, soprattutto oggi, è possibile rison-

trare come la condivisione di certi valori possa andare oltre i confini delle singole comunità ed essere veicolata, ad esempio attraverso nuovi mezzi di comunicazione, e condivisa con soggetti talvolta anche molto lontani geograficamente. Da tale prospettiva, è evidente come la nozione di comunità non debba essere interpretata come un insieme chiuso di individui o un corpo sociale rigido, facilmente isolabile dall'esterno, quanto piuttosto come un sistema aperto e permeabile rispetto all'esterno, secondo quanto dimostrato dalla svolta avvenuta nel campo delle scienze storiche e sociali dagli approcci analitici micro-processuali a quelli macro-processuali (cfr. § 1.2).

Scheda 1

Da questo punto di vista, le forme dell'organizzazione sociale e materiale delle comunità umane non sono indifferenti rispetto alle forme della percezione dello spazio che si costituiscono attraverso l'esperienza. Se pensiamo ad esempio a popolazioni nomadi o semi-nomadi si avrà probabilmente a che fare con un insieme di luoghi che costituiranno una sorta di rete all'interno della quale ci si muove ciclicamente, probabilmente al ritmo delle stagioni. Se ci spingiamo a considerare le contemporanee comunità di profughi o di immigrati, i rapporti con i luoghi nei quali esse decidono di spostarsi e stabilirsi si fanno semi-permanenti, attivando ulteriori livelli di complessità socio-culturale, sia dal loro punto di vista, che da quello delle comunità che si trovano ad ospitarle. Lo spazio per l'uomo costituisce dunque un dato naturale, situato all'inizio della propria consapevolezza del mondo, un fatto sociale e, infine, un dato esistenziale. Esso infatti si collega indissolubilmente sia alla sfera delle memorie e delle esperienze collettive, proprie della comunità o delle comunità nelle quali ci si trova a vivere, sia a quella della propria memoria e delle proprie esperienze personali. È attraverso questo complesso percorso che lo spazio inizia a non esserci indifferente ed ostile. Ogni luogo, di cui questo territorio è costituito, formerà così un punto di una nuova mappa: un punto dal quale ci si può orientare e nel quale si concentrano significati individuali e sociali, nel contesto di una mappa che corrisponde

a una sorta di testo, una “costruzione di senso” culturalmente e soggettivamente elaborata. Si tratta infatti di una mappa soggettiva, in quanto collegata alla sfera individuale dei ricordi, delle emozioni, dei sentimenti e delle paure e, allo stesso tempo, culturalmente e socialmente prodotta, ovvero investita di significati, che vengono riconosciuti e condivisi da un intero gruppo. Lo spazio diventa così anche oggetto pensabile, manipolabile, gestibile, in quanto simultaneamente parte del sé e realtà al di fuori del sé, sia a livello individuale, che collettivo.

In sintesi, è proprio di queste costruzioni di senso intorno allo spazio, di questa pensabilità dello spazio, intesa come processo sociale e culturale, che si occupa l'antropologia dell'ambiente e più precisamente della diversità culturale delle forme della socializzazione e delle costruzioni di senso intorno allo spazio. Osservare il rapporto tra l'uomo e gli ecosistemi nei quali abita costituisce inoltre una delle chiavi di lettura possibili per leggere ed interpretare molteplici livelli, integrati fra loro, di diversità, da quella biologica ed ecosistemica a quella delle forme di vita sociali e culturali dell'uomo.

In realtà definire cosa sia una antropologia dell'ambiente si rivela sempre un compito piuttosto complicato, soprattutto se si tiene conto della notevole complessità di una disciplina, contestata tra approcci e tematiche di studio molto differenti tra loro. Infatti, gli ambiti di una antropologia dell'ambiente possono essere potenzialmente moltissimi. Solo per citarne alcuni: lo studio comparato dei saperi ambientali e naturalistici dell'uomo (inclusi quelli prodotti dalla scienza occidentale), lo studio delle pratiche relative all'ambiente e della percezione del rischio e del danno ecologico, lo studio dei movimenti sociali e politici ambientalisti e del loro impatto sul mutamento sociale, lo studio dell'economia e delle politiche ambientali, le rappresentazioni, le concezioni, gli interessi e le progettualità, talora contrastanti, promossi da soggetti sociali differenti, in momenti storici differenti, che riguardano la natura e i paesaggi.

Si può affermare in generale che le scienze sociali che si occupano di ambiente lavorano fondamentalmente su due livelli

d'analisi. Come notano Pellizzoni e Osti, «il primo riguarda il rapporto ambiente/società [...] il secondo il modo in cui tale rapporto viene studiato dagli scienziati sociali». Quest'ultimo, in particolare, costituisce un livello metaanalitico (come dicono i sociologi) o autoriflessivo (come preferiscono dire gli antropologi) e i due livelli interagiscono sempre strettamente tra loro. Come affermano Pellizzoni e Osti, «Lo studio della società [...] è costantemente intrecciato con la riflessione su presupposti e modalità di tale indagine» (2003: 59). Le scienze umane, infatti, a differenza di quelle naturali, studiano il sociale non solo da un punto di vista quantitativo (ovvero come un oggetto interpretabile sottoforma di rapporti quantificabili statisticamente) ma anche, e soprattutto, da un punto di vista qualitativo, che comporta l'analisi delle costruzioni di senso elaborate dai soggetti sociali indagati. Ciò significa poter esaminare i significati costruiti collettivamente nell'ambito di specifici gruppi sociali e comunità. Tuttavia, è evidente che l'osservatore partecipa, in quanto anch'egli attore sociale a tutti gli effetti, alle costruzioni di senso che appartengono alla propria cultura, e in modo particolare allo specifico gruppo sociale dal quale proviene, e questo influenza notevolmente le sue capacità di analizzare le costruzioni di senso di altri attori sociali, specie se appartenenti ad una cultura diversa. Si tratta pertanto di riconoscere che le proprie osservazioni non possono mai essere del tutto neutrali o distaccate ma che, al contrario, esse prendono posizione all'interno del campo sociale nel quale vengono condotte e prodotte, in altri termini si tratta di osservazioni partecipanti e partecipate. L'antropologo non si sottrae dunque al proprio coinvolgimento nel contesto che si trova a studiare, pur sorvegliandolo attentamente e ri-comprendendolo in quanto parte integrante della propria indagine.

Nella storia delle discipline etnoantropologiche ciò risulta ancora più evidente da quando l'antropologia vuole fondarsi come scienza, tra il XIX e il XX secolo, nell'ambito politico delle amministrazioni coloniali. L'antropologia, in Inghilterra, così come in Francia e poi anche negli Stati Uniti, nasce infat-

ti come strumento utile e funzionale al dominio coloniale e al controllo sociale e ci appare da subito fortemente influenzata da presupposti ideologici di matrice culturale evolucionista e giudaico-cristiana. È l'epoca in cui la diversità culturale umana viene incasellata e classificata secondo linee evolutive generali: al loro vertice è posta la società industriale e borghese, alla base quelle esotiche e rurali. Queste sono infatti considerate primitive, ovvero rimaste a stadi di sviluppo socio-economico, tipici degli albori storici della nostra civiltà occidentale. Riflettere criticamente su queste categorie e presupposti (quali la nozione eurocentrica di progresso, quella di razza, ecc.) diventa invece, col tempo, uno degli scopi stessi della disciplina. Si tratta della fase relativista, che contribuisce a svelare quanto i modelli dell'evoluzionismo non reggessero scientificamente, alla luce dell'osservazione diretta di queste realtà sociali, niente affatto semplici, primitive o pre-logiche. Emerge allora la consapevolezza che ogni cultura va studiata nei suoi propri termini e nel contesto delle proprie condizioni esistenziali e materiali, mentre le categorie dell'osservatore occidentale vanno necessariamente rinegoziate e analizzate, decostruite criticamente nel contesto dell'incontro con i soggetti osservati.

La storia dell'antropologia è, in sintesi, la storia di queste consapevolezze, una storia fatta di gradualità e avanzamenti sulla strada di una conoscenza sempre più sofisticata e critica della realtà sociale, a partire da quella dell'osservatore. Le diverse prospettive attraverso le quali si può studiare il rapporto tra l'uomo ed il proprio ambiente sono anche il frutto di questo percorso.

1.2. *Approcci micro- e macro-processuali*

Attraverso quali prospettive è possibile allora osservare la diversità delle forme di socializzazione dello spazio? Franco Lai ci offre uno spunto interessante quando propone nel suo testo *Antropologia del paesaggio* (2000) due direzioni espositive. Una

viene definita come un livello micro-analitico, attraverso il quale è possibile «vedere come si configura il rapporto tra la comunità ed il territorio in un contesto estremamente localizzato»; l'altra come un livello macro-analitico che inserisce «lo spazio della comunità nel più vasto insieme territoriale regionale, nazionale se non anche continentale, per vedere il modo in cui si è costituito il legame tra la struttura economica, sociale e produttiva e l'organizzazione del territorio». A ciò Lai aggiunge giustamente che «questi livelli di lettura presuppongono uno sguardo comparativo che ha la funzione di coniugare la dimensione macroanalitica con quella microanalitica» (LAI F. 2000: 11).

Quello che Lai propone come schema espositivo corrisponde anche alla tendenza evolutiva della riflessione storica ed etnoantropologica sul rapporto uomo-ambiente. In generale, si può affermare che le scienze sociali sembrano essersi occupate di ambiente dapprima con uno sguardo focalizzato localmente, osservando lo spazio come un prodotto sociale tipico di una certa comunità. In seguito tale sguardo, allargando il proprio campo visivo, ha cominciato ad osservare le località in quanto prodotte da processi sociali e culturali translocali, ovvero da saperi, da politiche e da forme di intervento non sempre isolabili localmente, ma provenienti da contesti territoriali, politici, economici, culturali, e perfino ideologici, talvolta molto lontani dalle località di riferimento. Tuttavia, anche se questi approcci si dispongono idealmente lungo una linea, per così dire, storica nell'ambito delle discipline etnoantropologiche, non tendono a escludersi e superarsi. Si tratta piuttosto di due facce della stessa medaglia, di due sguardi tra loro complementari che ci aiutano a comprendere aspetti diversi di un territorio o di un paesaggio intesi come realtà socialmente prodotte. Ciò che fondamentale cambia è la scala dell'osservazione, ossia l'ampiezza dello sguardo etnografico che si voglia adottare. Da questo punto di vista tali approcci non propongono solo modalità analitiche per l'osservazione dello spazio sociale, ma propongono anche una chiave di lettura dei processi attraverso i quali viene socializzato lo spazio: per questo si definiranno approcci micro- e macro-processuali.