

Ripensando alla tradizione attraverso una ruralità critica

SCIENZE DEL TERRITORIO
2/2014

Ilaria Vitellio

Per il popolo basco l'albero di Guernica costituisce il simbolo della libertà. Sotto la quercia i sovrani giuravano fedeltà alle leggi e il rispetto delle libertà del popolo. A causa di siccità e del passare del tempo l'albero è stato sostituito, nel 2005 una nuova quercia sorge al posto di quella millenaria scampata ai bombardamenti del '37 e divorata da un fungo. L'albero originario, dunque, non esiste più da secoli. La sua permanenza non riguarda l'albero in sé ma ciò che questo rappresenta e significa per i baschi, un vincolo intergenerazionale e il riconoscimento della differenza culturale di un popolo.

© 2014 Firenze University Press
ISSN 2284-242X (online)
n. 2, 2014, pp. 387-396

Questo breve resoconto sul significato sociale dell'albero di Guernica e della sua capacità di rappresentare il referente identitario di un popolo, apre ad investigare il processo di patrimonializzazione del paesaggio lungo il rapporto tra permanenza e trasformazione.

Affronterò tale rapporto attraverso un tema a me familiare che guarda a quegli eventi che innescano processi culturali, e per questo identitari, capaci di promuovere la rigenerazione di città o territori giocando alternativamente sulla permanenza nel mutamento o sul mutamento nella permanenza.

1. Eventi, un gioco tra continuità e cambiamento

L'evento - sia esso voluto o non voluto, progettato dall'uomo o carattere naturale - viene qui assunto come "amplificatore del possibile" (VITELLIO 2011), come occasione in cui una società localizzata è obbligata a ripensare a se stessa, al suo presente, al suo passato al suo futuro. Ci si riferisce in particolare a quegli eventi discrepanti, distorcenti e perturbativi che irrompono nello spazio ordinario e organizzato e, come luoghi liminoidi (TURNER 1986), attivano nel corpo sociale pratiche di scoperta e possibilità trasformative dello spazio.

Gli eventi sono infatti delle fratture e degli spartiacque nell'esperienza quotidiana, e si presentano come occasioni e dispositivi in grado di promuovere processi di risignificazione di città e territori, innescando dinamiche di immaginazione e/o di rigenerazione urbana. Inoltre, in molti casi, come accade soprattutto nelle catastrofi naturali, l'evento è una metafora di situazioni di crisi in cui rivelano ed emergono fenomeni sociali la cui complessità è maggiore di quella osservabile in condizioni normali. Come frattura dell'esperienza l'evento, infatti, si presenta come 'laboratorio sociale' dove si gettano ponti tra il prima e il dopo, tra ciò che si era e ciò che si vorrebbe essere.

In tal senso, ho avuto occasione di studiare come un terremoto, come quello dell'Irpinia del 1980 (VITELLIO 2010), abbia declinato il rapporto permanenza/trasformazione attraverso differenti progetti di ricostruzione e come questi siano in stretta relazione con la memoria collettiva e la vulnerabilità sociale dei territori. Per vulnerabilità sociale intendo la capacità di una determinata collettività localizzata di reagire a un evento catastrofico che si presenta come una discontinuità rispetto al passato, un momento di cambiamento improvviso e repentino. La vulnerabilità riguarda anche il modo in cui poi l'eventualità che si ripresenti un tale evento viene incorporata (*embedded*) nelle cultura e nell'organizzazione sociale, nelle procedure istituzionali come nelle pratiche sociali, nelle forme e nei modi con cui si 'costruisce' la memoria collettiva. Detto in altre parole maggiore è la vulnerabilità sociale in un territorio, più alta è la possibilità che una catastrofe naturale si trasformi in disastro. Il disastro è infatti l'eventuale effetto distruttivo di un evento, la cui misura è desumibile solo posteriori, presentandosi come la magnitudo sociale di una catastrofe naturale.

La ricostruzione dopo la catastrofe influisce sulla vulnerabilità sociale dei territori mediante le pratiche di memoria che vengono veicolate dalle scelte operate. Giocano un ruolo qui le diverse interpretazioni del rapporto tra permanenza e trasformazione, dove la predominanza della permanenza sulla trasformazione e viceversa (ovvero la permanenza nel mutamento e il mutamento nella permanenza), si presenta come una pratica di memoria dell'evento catastrofico che incide fortemente sulla percezione dell'eventualità che l'evento si riverifichi.

Il rapporto permanenza/trasformazione nelle iniziative di ricostruzione si declina spesso in quello di tradizione/modernità che si sostanzia nella scelta tra la realizzazione di città dov'erano com'erano o di new town. Scelte che in genere vengono operate sulla base di una interpretazione stabile di tradizione, che guarda alla permanenza come replica e ripetizione.

Con il termine tradizione infatti si intende, in genere, ciò che viene trasmesso 'del passato 'nel' presente, rimandando a quell'insieme di conoscenze e di pratiche che si trasmette da una generazione all'altra. Per differenza la modernità diventa ciò che 'del futuro si anticipa 'nel' presente, seguendo un processo che viene chiamato sviluppo e che rimanda alla trasformazione e al cambiamento.

Inseguendo questa modalità interpretativa della coppia tradizione/modernità, molti paesi distrutti da catastrofi naturali hanno ricostruito i loro paesaggi seguendo la pratica progettuale della ricostruzione dov'era com'era. Pietra su pietra, interi paesi sono stati ricostruiti 'come se' nulla fosse accaduto, come se l'evento catastrofico non ci fosse mai stato. Relegato a una brutta avventura, l'evento viene ricordato in qualche monumento, scritta, reperto, immagine.

I paesi invece che, sempre in linea con quella interpretazione, hanno optato per una costruzione ex novo dei loro paesaggi distrutti, hanno guardato all'evento catastrofico come una epifania, l'inizio per un nuovo corso, per uno sviluppo moderno del loro territori. Qualche reperto di *come si era* viene conservato e mummificato in qualche chiesa, qualche fontana, talvolta in un museo, mentre l'evento viene ricordato come un inizio verso una nuova vita.

Sono due diverse modalità di trasmissione del passato nel presente, ma entrambe annullano in qualche modo l'evento catastrofico: relegandolo a un luogo della memoria collettiva che diventa una brutta avventura nel primo caso e un'iniziazione nel secondo. A partire da quella interpretazione del rapporto tra tradizione e modernità, queste due alternative appaiono essere le principali modalità di intervento nella ricostruzione dei territori distrutti, in cui tutti i mix sono possibili. Parlando di paesag-

gio e del lento processo che lo costruisce, possiamo riscontrare diversi casi in cui la conservazione tal quale di manufatti sono operate in linea con quella interpretazione di tradizione. Ma se guardiamo ai molti dei paesi ricostruiti (com'erano dov'erano o come new town) che oggi appaiono territorio dell'oblio, abbandonati dall'esperienza (come lo sono molti paesaggi) forse dobbiamo ragionare su un'altra interpretazione di tradizione. In una diversa prospettiva possiamo guardare alla tradizione come ciò che attualizza il passato *dal* presente, non traspone il passato 'nel' presente, e la modernità come ciò che agisce attualizzando il futuro *a partire* dal presente. In questa accezione non è il passato che si produce e si ripete (tal quale) nel presente, ma è il presente che configura il passato, il quale si trasmette socialmente diventando memoria collettiva. La tradizione dunque non si eredita geneticamente, ma la si trasmette socialmente attraverso un processo culturale continuo. La stessa eredità, volendo trasporre questa nell'idea di patrimonio paesaggistico, come sottolinea Derrida, non è ciò che ci troviamo a ricevere prima di poterla scegliere, ma che si 'sceglie' per darle nuovo impulso e mantenerla in vita (DERRIDA 1997).

Patrimonio non è tanto ciò che è o per come è, ma quello che rappresenta e significa nell'esperienza sociale. Rimanda così al referente paesaggistico della memoria collettiva che, come l'albero di Guernica, sposta l'attenzione dagli oggetti ai protagonisti e a quelle dimensioni emozionali, simboliche, identitarie e sociali attraverso cui si attribuisce significato alle pratiche che una società produce e riproduce.

In tal senso, la permanenza nel paesaggio non è la replica o riproduzione, ma rinnovo e attualizzazione, è l'esito di una pratica di patrimonializzazione e di interpretazione condivisa del paesaggio. Essa si presenta come esito di una pratica sociale che elabora continuamente e incessantemente il passato partendo dal presente, riattualizza e trasforma una 'selezione' nel tempo di ciò che ha una funzione d'uso, materiale o immateriale che sia, nel presente. È l'eredità del tempo sociale nella memoria collettiva, che selezione continuamente materiali del ricordo per la costruzione di una narrazione intessuta su trame connettive. Lenclud in questa prospettiva propone la tradizione come ciò che integra passato e presente 'nel' futuro, invece di sostituirlo, attraverso un processo incompiuto di creazione-ricreazione, produzione-riproduzione, continuità-discontinuità (LENCLUD 2001).

La tradizione, come la permanenza nel paesaggio, così più che essere madre è figlia del presente, continuamente rinnovata, inventata, riprodotta nelle pratiche sociali, aprendo ad uno sguardo sul paesaggio come un processo incompiuto, fondato su esperienze costruite e giocate attivamente tra continuità e cambiamento.

2. Riti, pratiche sociali di attivazione delle tradizioni

Tornando agli eventi, i riti si presentano come potenti motori di trasmissione della tradizione, la consolidano anche quando la inventano continuamente (HOBBSAWM 2002), essi evocano e si costruiscono un loro passato proprio attraverso una permanenza dinamica, mutevole e adattabile e un rinnovamento quasi obbligatorio delle loro modalità di svolgimento.

Le sagre, ad esempio come moderne trasposizioni dei riti di consumo collettivo di cibo nelle feste patronali, costituiscono una delle modalità più ricorrenti attraverso cui la società contemporanea evoca una civiltà contadina. In esse la tradizione viene presentata come una componente culturale autentica e rappresentativa di un mondo rurale, da cui tutti in qualche modo proveniamo.

Nelle sagre ritroviamo una cerimonialità che, rispondendo a riconoscibili strategie identitarie, diventa il motore di continui processi di adattamento e di ricreazione, dove si mescolano l'autentico e il falso, senza snaturare o impoverire il messaggio che si veicola. Al contrario, in questi eventi, con un doppio movimento di prospezione in avanti e di profondità riflessa, passato e presente, vecchio e nuovo, tradizione ed innovazione si influenzano reciprocamente, compenetrando in maniera scambievolmente permanenza e mutamento in un processo significativamente proficuo.

Attraverso questo tipo di eventi si può osservare come sul *mutamento nella permanenza* si gioca il processo di promozione e valorizzazione del territorio. Infatti, l'evento non lavora sulla proposizione tal quale di alcuni beni, ma sulla costruzione di un 'racconto' che a partire dal presente opera una selezione del passato in grado di attirare un certo flusso di turismo. Il flusso che attraversa le sagre appare oggi non essere quello del turismo di massa - che fonda la propria capacità competitiva sulla reiterazione infinita dello stesso prodotto e dello stesso modello di offerta - ma di carattere vocazionale. I partecipanti all'evento-sagra ricercano nuove forme di autorappresentazione, occasioni in cui esprimere i propri interessi specifici (vocazioni culinarie), dare corpo alle passioni, dichiarare appartenenze (talvolta "origini", talvolta "scelte politiche") e costruire universi relazionali legati al *food* (POLLARINI 2010).

Il successo delle sagre infatti non deriva solo dall'offerta di tipicità alimentari locali, ma dal racconto di un certo passato che, con trame connettive, legano l'oggetto (il peperoncino, la castagna, il fungo etc.) con il soggetto fruitore, seguendo interpretazione del passato che personalizza l'oggetto richiamando il senso di appartenenza, di identificazione e di ricerca di identità. Ciò che appare mobilitare la partecipazione non è tanto la ricerca di un particolare prodotto (in genere facilmente reperibile sul mercato), ma la degustazione di quel prodotto in quel territorio e in quella occasione. Ciò che diventa catalizzatore della sagra è l'esperienza di consumare quel prodotto nel contesto culturale a cui appartiene, in un momento di condivisione che diventa sia autorappresentazione di sé, che occasione di riconoscimento di appartenenza a una determinata comunità, la quale attraverso l'evento (la sagra) si rende visibile.

Questi eventi diventano dunque dei motori attraverso cui si costruiscono e si attribuiscono identità, plurime e a tempo. Così, una vasta 'comunità' di *foodtrotter* trova nella festa paesana o nella sagra l'occasione di sperimentare una *nuova ruralità* attraverso una condivisione alimentare comunitaria fondata sull'autenticità dell'esperienza vissuta e sulla continua ricerca di appartenenza ad una comunità di riferimento in grado di definire (anche se momentaneamente) la propria identità. Come osserva Vito Teti, chi nelle sagre "cerca il prodotto tipico non sempre fa operazione folkloristica, ma si misura con la propria storia, la propria cultura... propone in qualche modo fedeltà a un antico sistema, che comunque rivela solidità e capacità di persistenza, nonostante le aggressioni esterne ed interne... la ricerca della tipicità, della genuinità, della naturalezza, della freschezza dei prodotti locali, assume spesso connotazione di contrasto con modelli alimentari esterni" (TETI 1998, 161).

Qui è dunque la condivisione alimentare a sancire e rinnovare alcune relazioni sociali: diventa collante per vincoli a carattere comunitario (quella dei *foodtrotter*) verso l'interno e potente propellente che promuove verso l'esterno le attività artigianali e produttive locali. La partecipazione all'evento diventa infatti occasione attraverso cui i partecipanti condividono valori etici e aspirazioni politiche: "un desiderio di esserci e di comunicare la propria inalienabile specificità culturale, che ormai, in tempo di globalizzazione, si gioca molto sulle pratiche culinarie" (GUIGONI 2006, 135).

3. Nuove ruralità emergenti

Alle pratiche descritte si legano anche quelle dei nuovi rurali e dei contadini urbani che, tra permanenza e trasformazione, danno senso a quel concetto di tradizione in una realtà in cui le due anime del rurale e dell'urbano si compenetrano e a volte si confondono.

Negli ultimi anni, pur non essendosi arrestato l'esodo da alcuni territori verso i centri urbani per motivi di studio o di lavoro, assistiamo a un movimento contrario con una migrazione verso quelle aree rurali dove i costi della vita sono più bassi e accessibili, luoghi sono a dimensione più umana, dove si rinnovano le relazioni con l'ambiente e la natura e vi è una maggiore vivibilità e possibilità di reinventare un lavoro.

Secondo l'indagine svolta da AgrieTour per il Salone nazionale dell'Agriturismo del 2013 un terzo degli italiani sarebbe disposta al ritorno alla vita rurale. La ricerca, che si basa sulla 'percezione' del mondo rurale, svela che sei italiani su dieci hanno origini rurali (se pure solo il 22% degli intervistati vive in campagna, il 57% resto in città e il 21% in paesi, tuttavia ben il 60% ha origini legate a villaggi rurali), che tra i desideri degli italiani ci sarebbe quello di tornare a vivere in campagna (per il 32,7%) o comunque avere uno spazio rurale dove poter produrre cibo (per il 31,7%).

Un lento processo di rururbanizzazione, di ritorno alla campagna, sostenuto da buoni collegamenti con centri urbani, appare oggi accelerato dalla complicità delle nuove tecnologie e delle nuove modalità d'uso di comunicazione attraverso l'utilizzo del web, le quali permettono di modificare i processi di mobilità legati al vivere in città trasponendo luoghi di lavoro e di socializzazione nel virtuale.

Questa migrazione in genere è composta da una popolazione urbana che dopo aver vissuto per molto tempo in città ora ricerca un ambiente diverso in cui realizzare una 'nuova fase' della propria vita e che in nuove attività agricole e rurali vede presentarsi una seconda chance per dare un senso alla propria esistenza. Si tratta infatti in genere di giovani famiglie (i cui componenti non sono per forza giovani) e di pensionati che, per motivi etici ed economici i primi e di tempo i secondi, sfrutta l'opportunità di un evento (i figli per i primi, la pensione per i secondi) per dare nuovo corso alla propria vita. Così *simple living* e *downshiffters* generano un lento movimento verso la campagna.

Ma i nuovi rurali non sono solo cittadini in fuga, anzi. Spesso sono persone legate alla realtà rurale da esperienze familiari che ritornano nei luoghi di origine o approdano in altri luoghi rurali dopo periodi di studio e lavoro in città e in settori diversi da quelli legati all'agricoltura o all'artigianato. Qui riaprono aziende familiari o si impegnano in nuove attività legate al mondo rurale. Così una popolazione di ex-urbani si trasforma in neorurale.

Si tratta di una richiesta di ruralità che, come si è accennato, risponde anche a quelle esigenze 'politiche' in cui si caricano di connotati etici e sociali i beni che si producono e si consumano dove si riscoprono antichi saperi come antichi sapori. La coltivazione diventa qui strumento di riproposizione di competenze prettamente rurali spesso attraverso il recupero di culture tradizionali. Come avviene anche nelle agricolture urbane, si diffondono così antiche tecniche agricole, reinterpretate spesso in chiave biologica, e si reintroducono colture locali.

Le esperienze - che vanno dalle nuove iniziative imprenditoriali, agli agriturismi (ma anche gli orti sociali per gli anziani) - si caratterizzano per il recupero di aree storicamente coltivate e la reintroduzione di antiche essenze tradizionali. In questi casi,

spesso, vengono ricostruiti ambienti colturali e si affiancano iniziative di promozione e commercializzazione dei prodotti tipici locali. Si recuperano in questo modo quei valori tradizionalmente riconosciuti al mondo contadino secondo un processo che non è del tutto aconfittuale. Accade infatti che la riproposizione e il recupero di questi valori appare avvenire per lo più per il concorso dei 'nuovi rurali' che per l'impegno dei contadini tradizionali. Questi ultimi, che risiedono da sempre in aree agricole e rurali, vivono, secondo alcuni, ancora una certa attrazione verso il 'mito urbano', con una tensione sempre presente che porta a modificare i comportamenti per uniformarsi al modello di sviluppo dominante. Mentre i neorurali, cioè coloro che sono andati a stabilirsi in campagna dopo percorsi diversi di vita e di lavoro urbani, attratti dai valori tradizionali, pretendono verso 'mito contadino' e, incantati dalle vecchie tecniche portatrici di antichi saperi, tendono a riproporle con pratiche che i contadini stessi hanno da tempo abbandonato. Il mito dell'agricoltura di un tempo finisce per essere il collante dei nuovi arrivati che in gruppo si dedicano sempre più ad attività legate al recupero delle colture tradizionali, all'ospitalità agrituristica, alla vendita diretta di prodotti aziendali e alle attività educative, terapeutiche e riabilitative. Emerge così un conflitto in cui i neorurali si presentano agli indigeni con un approccio didattico e educativo volto a 'salvare' e reinterpretare la cultura contadina e le tradizioni proprie del mondo rurale (BARBERIS 2009).

Si ribaltano inoltre i rapporti tra città e campagna come quelli tra consumo e produzione. La stessa esperienza delle filiere corte, consente - anche solo a livello cognitivo - di ricucire il rapporto tra produzione e mercato (separato dal consolidarsi dell'economia cittadina in contrapposizione con quella rurale) contribuendo a quel dibattito sullo sviluppo locale (MAGNAGHI 2000), sulle nuove forme di 'altra economia', sull'agro-ecologia e che sostengono la diffusione di pratiche alternative ai modelli di produzione e consumo imposti dal mercato. Spesso tale riformulazione dei rapporti viene vista con una declinazione che vede nelle produzioni di qualità e in quell'universo ambiguo delle 'produzioni tipiche' settori di specializzazione dell'agricoltura neoborghese (MERLO 2006). Qui nuove figure sociali, colti contadini biologici, configurano aziende complesse costruire su relazioni dense ed estese attivate su finalità sociali, culturali, formative, etc. Questa interpretazione appare riportare in qualche modo lo spazio rurale a ricettore passivo di valori esogeni gentilmente distribuiti dalla società urbana che lo abita e ignorare che, dietro e dentro la produzione rurale, non ci sono solo questi nuovi protagonisti ma e un insieme variegato di neorurali che promuove una metamorfosi dall'interno delle pratiche. Molte attività, infatti, vedono una limitazione o riduzione della scala produttiva, l'adozione di tecniche meno costose, la riduzione degli input dall'esterno, l'assunzione di tecniche *low cost*, la coproduzione attiva di prodotti in filiera, la capacità di determinazione delle condizioni di mercato (PLOEG 2009). Le attività tradizionali legate al mondo rurale vengono così attualizzate a partire dal presente.

In tal senso, l'interpretazione di un neoruralesimo borghese appare sottovalutare il fatto che i nuovi produttori rurali si inseriscono in modo tutt'altro che passivo, sviluppando forme innovative e creative di rapporto con una domanda di consumo che crea nuove opportunità proprio per quei produttori radicati nei contesti tradizionali di produzione. Anche in Italia si sperimentano *rural hubs* capaci di rivolgersi con un nuovo linguaggio al mondo rurale. Emergono così centri dove promuovere l'innovazione sociale applicata alla ruralità attraverso piattaforme di condivisione tra persone, idee e progetti innovativi, incubatori dove sperimentare *rural start-up* e connettere innovatori, *change makers* rurali e *venture capitalists*.

Come è stato osservato (CORTI 2007) più che di un neoruralesimo edonistico ed estetico - legato al rurale come esperienza estetica (del paesaggio, del cibo) e risorsa residenziale e fruizionale (idillio rurale, spazio rurale come giardino) - appare emergere un ruralismo contadino con la ridefinizione della centralità della produzione agricola che ricomponne, con forme innovative, reti di alleanze geografiche, vocazionali e cognitive distrettualizzando, così, non solo risorse territoriali, ma sistemi di conoscenze incorporate nelle culture locali.

4. Se i cittadini vanno in campagna, la campagna entra in città

Alle pratiche dei neorurali si affiancano quelle dei nuovi contadini urbani dove l'agricoltura in città che investe sia all'occupazione di spazi interstiziali nelle cinture metropolitane, tra grande città e centri minori, sia le aree residuali o abbandonate dei centri urbani. Le pratiche di agricoltura urbana si presentano come fenomeni urbani in grado di reinterpretare in chiave contemporanea l'infrastruttura del verde cittadino, prima relegata alle aiuole, ai giardini e ai parchi pubblici, perseguendo contemporaneamente differenti strategie di sostenibilità. Le esperienze che raccontano di progetti dedicati all'agricoltura urbana vanno infatti dagli orti di quartiere gestiti dagli abitanti o da associazioni di promozione sociale, a orti didattici coltivati nelle scuole da gruppi di genitori e alunni, a quelli di carattere 'sociale' perchè affidati ad anziani, ai giardini terapeutici o riabilitativi degli ospedali, delle case di cura e delle carceri, alle aiuole e spazi abbandonati trasformati da gruppi di giardinieri occasionali (*guerrilla*), ai piccoli orti per l'auto-produzione fino ad aree orticole integrate in numerosi parchi urbani, nazionali o regionali, esito di quella 'burocratizzazione della natura' ampiamente diffusa in Italia.

Pur nella varietà di iniziative, che descrivono una eterogeneità di approcci e di modalità di gestione (FALLETTI 2012; COGNETTI, CONTI 2011; PASQUALI 2011; UTTARO 2011) e indipendentemente se tali pratiche sono promosse dalla pubblica amministrazione o autopromosse da gruppi organizzati (soprattutto via web 2.0 come i *Guerrilla gardens*), queste iniziative appaiono perseguire diverse strategie attraverso azioni che intercettano la dimensione sociale, ambientale, culturale ed economica di un territorio.

In particolare, se nel caso delle sagre è la condivisione alimentare a fare la collante nelle comunità di *foodtrotter* qui è la coltivazione che, facendo emergere nuove figure sociali come i nuovi contadini, si presenta come strumento attivabile per diverse azioni variamente intrecciate. Infatti oltre a presentarsi come modalità di riproposizione di antichi saperi e recupero di culture tradizionali, prima accennate, la coltivazione permette:

- *il rafforzamento delle reti sociali*. La coltivazione diventa strumento di aggregazione e integrazione sociale presentandosi come opportunità di tessere nuovi legami tra gli abitanti di un quartiere offrendo loro un luogo aperto a tutti, sede di attività conviviali che favoriscono l'incontro e l'interazione sociale. Le esperienze, come gli orti urbani o i giardini di quartiere, qui si caratterizzano per la costruzione di un luogo aperto, simbolico e di riconoscimento, un luogo in cui tessere legami sociali attraverso una pratica di cura in grado di stimolare il senso di appartenenza e di responsabilità di chi vi partecipa;
- *la scoperta e la riappropriazione di spazi abbandonati*. La coltivazione, spesso improvvisata, è strumento per reimmaginare e valorizzare - anche solo temporaneamente - parti trascurate dall'esperienza quotidiana della città, presentandosi come

iniziativa di carattere rivendicativo e dimostrativo. Le esperienze, come quelle dei Guerrilla o di gruppi organizzati di quartiere, si caratterizzano per un dissenso verso l'abbandono degli spazi pubblici con azioni che cercano di impedirne il degrado e di contribuire alla lotta contro la desertificazione urbana. Si tratta di iniziative promosse attraverso azioni dimostrative in cui la cura di uno spazio diventa il traino immaginario verso una direzione di cambiamento, una possibile via per la trasformazione di quel luogo da parte di chi vi partecipa e assiste;

- *la promozione di processi di apprendimento.* La coltivazione qui viene utilizzata come strumento didattico-educativo e/o dispositivo di attivazione di percorsi diversi rispetto alla semplice attività di coltura. Le esperienze, come gli agri-nidi e le fattorie e gli orti didattici, si caratterizzano per essere dedicate al coinvolgimento e all'interazione dei bambini in pratiche colturali, mentre altre, strettamente connesse a luoghi di disagio sociale o psichico, sono volte all'integrazione di persone provenienti da situazioni di disagio e di esclusione. Le iniziative si presentano come un campo di sperimentazione attraverso cui apprende (educazione ambientale) o rompere l'isolamento, incentivando momenti di socializzazione ed incontro. Si affiancano a queste, iniziative di carattere terapeutico e riabilitativo, dove l'attività di ortoterapia - stimolando processi di apprendimento - diventa una pratica abilitante e strumento di inclusione (anche lavorativa) e interazione con popolazioni locali svantaggiate, quali persone con disabilità, giovani con difficoltà nell'apprendimento, ex tossicodipendenti, ex detenuti, extracomunitari, etc.;
- *la rivitalizzazione imprenditoriale.* La coltivazione diventa strumento per incentivare nuove economie, anche urbane, in aree ad elevato degrado ambientale e sociale. Le esperienze, spesso in aree periferiche, si caratterizzano per promuovere l'uso agricolo di spazi degradati creando spazi di incubazione per nuovi operatori ed imprenditori del verde. Incentivare e creare microimprese qui diventa funzionale sia allo sviluppo di nuove e rinnovate competenze professionali, con l'incremento dell'occupazione per giovani in condizioni di disagio e rischio di esclusione sociale, sia allo sviluppo delle qualità ambientali di un'area, con particolare attenzione al benessere complessivo della comunità residente.

Questo insieme ampiamente diversificato di pratiche 'critiche' fa emergere nuove figure contemporanee - come coltivatori urbani e i neorurali, nuovi contadini (PLOEG 2009) - e ridisegna i rapporti tra tradizione/modernità, città/campagna, urbano/rurale, fino a riarticolare, come si è accennato, quelli tra produzione e consumo. Emergono così anche nuovi territori fortemente esperenziali e scarsamente dotati di un progetto, ancora poco compresi dalla cultura urbanistica e raramente messi a fuoco da quella agricola. Territori interpretati dalle pratiche che, mettendo a fuoco modelli economici e sociali più creativi e attraverso un processo di sovversione delle attuali criticità della città e dei suoi rapporti con la campagna, appaiono partecipare attivamente ad una complessa riarticolazione dell'esperienza dell'abitare (MININNI 2006). Si tratta di quelle "campagne urbane" (DONADIEU 2006) in cui la campagna è posta come sostantivo e la città come attributo, in cui si capovolge la tradizionale accezione di area agricola periurbana con l'intento programmatico di mutare la percezione culturale della campagna, da entità passiva a risorsa attiva, dove possiamo cogliere una 'ruralità critica' che ho tentato di descrivere.

Una 'ruralità critica' che, nella moltitudine di linguaggi, di piccole narrazioni (LYOTARD 2001) e nei mescolamenti che produce, fa delle tradizioni luoghi di trasformazione continua, presentandosi come parte attiva e integrante della contemporaneità e "proponendo una modernità diversa, eterogenea, multipla e multilaterale" (CHAMBERS 2011) su cui provare a lavorare.

Riferimenti bibliografici

SCIENZE DEL TERRITORIO
2/2014

- BARBERIS C. (2009 - a cura di), *Ruritalia. La rivincita delle campagne*, Donzelli, Roma.
- CHAMBERS I. (2011), "Irpinia blues: verso una ruralità critica", <<http://comunitaprovvvisor-ia.wordpress.com/2010/07/03/irpinia-blues-verso-una-ruralita-critica>>.
- COGNETTI F., CONTI S. (2011), "Oggetti verdi come dispositivi Milano, note da una ricerca sull'agricoltura urbana", *Urbanistica Informazioni* n. 239/240, Atti della prima Biennale dello Spazio Pubblico, CD-Rom.
- CORTI M. (2007), "Quale neoruralismo?", *L'Ecologist Italiano*, n. 7.
- DERRIDA J. (1997), *Ecografie della televisione*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- DONADIEU P. (2006), *Campagne Urbane*, Donzelli, Roma.
- FALLETTI M. (2012), "Agricoltura urbana: un dibattito indisciplinato", *Territorio*, n. 60
- GUIGONI A., BEN AMARA R. (2006 - a cura di), *Saperi e Sapori del Mediterraneo*, AM&D edizioni, Cagliari.
- HOBBSAWM E.J., RANGER T. (2002 - a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino.
- LENCLUD G. (2001), "La tradizione non è più quella di un tempo", in CLEMENTE P., MUGNAINI F. (a cura di), *Oltre il folklore*, Carocci, Roma.
- LYOTARD J.F. (2001), *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano.
- MAGNAGHI A. (2000), *Il progetto locale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- MERLO V. (2006), *Voglia di campagna. Neoruralismo e città*, Città Aperta, Torino.
- MININNI M. (2006), "Abitare il territorio e costruire paesaggi", in DONADIEU P., *Campagne Urbane*, Donzelli, Roma.
- PASQUALI M. (2011) "Giardingiro. Giardini temporanei a Torino", *Urbanistica Informazioni*, n. 239/240, Atti della prima Biennale dello Spazio Pubblico, CD-Rom.
- PLOEG (VAN DER) J.D. (2009), *I nuovi contadini. Le campagne e le risposte alla globalizzazione*, Donzelli, Roma.
- POLLARINI A. (2010), "Turismi vocazionali", *Rivista di Scienze del Turismo*, n. 1.
- TETI V. (1998), *Le culture alimentari nel mezzogiorno continentale in età contemporanea*, in CAPATTI A., DE BERNARDI A., VARNI A. (a cura di), *Storia d'Italia. L'alimentazione*, Torino, Einaudi, vol. 13, pp. 63-165.
- TURNER V. (1986), *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna.
- UTTARO A. (2011) "Green guerrillas vs. spazi pubblici. Quando la 'lotta' si tinge di verde", *Urbanistica Informazioni*, n. 239/240, Atti della prima Biennale dello Spazio Pubblico, CD-Rom.
- VITELLIO I. (2010), "Giocavano l'Inter e la Juventus, ma non si sa come andò a finire. Irpinia, 1980", *Dialoghi Internazionali. Città del mondo*, n. 13.
- VITELLIO I. (2011), "La città eventuale, come si trasforma la città attraverso gli eventi", *Urbanistica Informazioni* n. 239/240, Atti della prima Biennale dello Spazio Pubblico, CD-Rom.

Abstract

Sappiamo che l'agricoltura in città, o nelle aree prossime a questa, non è una novità. Dall'ottocento in poi, pratiche di agricoltura urbana si sono sempre presentate all'osservatore con ruoli e obiettivi diversi. Oggi questo ritorno alla terra assume i contorni di un vero e proprio 'fenomeno urbano', sia perchè l'agricoltura in città appare prendere sempre più piede, sia perchè appare caratterizzarsi attraverso culture prettamente urbane. È una doppia urbanità infatti quella che emerge, una riferita ai luoghi, in città, dove l'agricoltura viene praticata (gli orti, giardini comunitari, di quartiere, etc.), l'altra

riferita alle popolazioni che, prettamente urbane, si trasferiscono altrove, in aree prossime alla città oppure in campagna, adottando processi innovativi appresi in città. A partire dalle diverse interpretazioni di questo ritorno alla terra il contributo si propone di esplorare le modalità con cui si presentano le pratiche agricole; appare indubbio che la coltivazione di aree urbane e periurbane diventa strumento per la riorganizzazione di un nuovo sistema in cui l'“infrastrutturale verde” si presenta come campo di riformulazione critica dove affiorano nuove ruralità emergenti e si ridisegnano i rapporti tra tradizione/modernità, città/campagna, urbano/rurale, fino a riarticolare quelli tra produzione e consumo.

Keywords

Tradizione/innovazione, agricoltura urbana, nuove culture urbane, neorurali, ritorno alla terra.

Profilo

Ilaria Vitellio, urbanista, Università di Napoli “Federico II”
ilaria.vitellio@unina.it