

W

Mappare

arte antropologia scienza

a cura di

Francesco Marano

ALTRIMEDIA
EDIZIONI 

WALKING ON THE LINE



WALKING ON THE LINE
Collana di Antropologia
a cura di Francesco Marano

ISBN: 978-88-96171-77-6

© Altrimedia Edizioni è un marchio di
Diòtima srl - servizi e progetti per l'editoria
Via Ugo La Malfa, 47 - 75100 Matera
Tel. 0835 1971591 Fax 0835 1971594
www.diotimagroup.it

www.altrimediaedizioni.com
info@altrimediaedizioni.com

*Le immagini pubblicate sono state gentilmente
concesse dai rispettivi autori.*

*La pubblicazione del volume è stata parzialmente
finanziata dal Dipartimento delle Culture Europee
e del Mediterraneo. Architettura Ambiente Patrimoni
Culturali dell'Università degli Studi della Basilicata.*

Indice

- 5 *Presentazione*
- 7 FRANCESCO MARANO
L'antropologia fra spazi e luoghi
- 17 **SPAZIO MENTE CORPO**
- 19 LUIGI STANZIONE
Le rappresentazioni del potere
- 27 FRANCO FARINELLI
Spazi e luoghi
- 33 FRANCESCO FAETA
È possibile mappare la cultura?
- 37 FRANCESCO TEDESCHI
Mappe e pratiche geografiche nell'arte contemporanea. Un percorso possibile
- 43 **ARTE LUOGHI RELAZIONI**
- 45 LORENZA PIGNATTI
Piattaforme navigabili e locative media
- 49 FRANCESCO CARERI | AZZURRA MUZZONIGRO
Roma. I migranti, i senza tetto e il diritto alla città
- 55 DANIELE MANCINI
Urban Fields. Esperienze estetiche e di appropriazione urbana
- 61 FRANCESCO MARANO
L'antropologia ha bisogno dell'arte?
- 71 IVAN BARGNA
Modi di dire e modi di fare. Arte e antropologia sul terreno della pratica etnografica
- 81 PAOLO DE BERNARDIS
Cartografare l'universo

95	RUPEXTRE 2011
97	DARIO CARMENTANO <i>tra identità oggettiva e soggettiva</i>
101	MARIANOVELLA CARNIANI <i>Frammenti di etnografia, frammenti del carro</i>
105	LEONE CONTINI <i>One Day Ethnography</i>
113	BRUNO DI LECCE <i>Toccare il tempo</i>
117	SANDRA FERRACUTI <i>Precipitati di Matera: micro-etnografia di inattese collezioni</i>
123	GROSSI MAGLIONI <i>Lo sguardo che offende</i>
127	FIAMMETTA MARTEGANI <i>The Matera's Serendipity Map</i>
131	ELENA QUINTARELLI <i>Progetto di uno spazio virtuale interattivo e partecipativo</i>
135	RELATORI
139	RESIDENTI

L'antropologia fra spazi e luoghi

Francesco Marano

Nel tentativo di far proprio lo statuto epistemologico delle scienze della natura, l'antropologia, a partire dalla fine dell'Ottocento, esercitava quella 'ragione antropologica' che la induceva a ritagliare allo stesso tempo luoghi e culture, attribuendo specifiche caratteristiche culturali a determinate aree. È per questo che nei suoi albori i confini disciplinari dell'antropologia si sovrapponevano a quelli della geografia. Memorabile ed esemplare è l'opera di Enrico Biasutti, *Razze e popoli della terra*, alla quale contribuì un folto numero di antropologi come Raffaele Corso e Lidio Cipriani, Giuseppe Vidossi e Ernesta Cerulli, Tullio Tentori e Vinigi Grottanelli. Gli studi areali e il diffusionismo procedettero a una mappatura del mondo in aree culturali e a una individuazione di leggi che regolavano i movimenti dei tratti culturali da una zona all'altra, il loro condensarsi o rarefarsi a seconda dei rapporti con le aree vicine.

Non soltanto la riflessione interna alla disciplina, ma anche l'intensificarsi dei fenomeni migratori ha fatto sì che la riduttiva equazione 'un luogo-una cultura' non rappresentasse più la realtà delle cose. In generale, dal diffusionismo allo struttural-funzionalismo l'antropologia, fino agli anni Settanta, e cioè fino alla svolta postmoderna, ha pensato alla cultura come a una entità combaciante con la società, in sintonia con le tendenze nazionalizzatrici nella geopolitica europea fra Ottocento e Novecento implicitamente sostenute dall'idea di comunità, di identità condivisa e tradizioni culturali comuni come base e reticolo di vincoli su cui fondare la struttura burocratica dello Stato.

Questo allineamento prospettico fra spazio, cultura e società era funzionale a una reificazione dei confini nazionali e, in Italia, a una nozione idealistica di popolo-nazione, "interclassista", portatrice dello spirito della

sua unificazione culturale e territoriale. Se c'è un paradosso nell'idea di molte genti che si riconoscono in unica nazione, anche nello spazio unificato da un punto di vista che pretende di restituire una visione oggettiva è quello, come messo in evidenza da Philippe Descola,¹ di pretendere l'oggettività a partire da un punto di vista. Come è accaduto con la tecnologia della prospettiva rinascimentale, anche i territori sono unificati e formalizzati nei loro confini a partire da una tecnologia che li mette insieme e li rende coerenti e possibili come unici, divisi all'esterno e condivisi all'interno: quella della stampa² che, raccogliendo idealmente i numerosi lettori dell'informazione sulla carta stampata, fruitori contemporaneamente delle stesse notizie, forma la sensazione di una comunità che condividendo lingua e informazione arbitrariamente trasferisce questa proprietà allo spazio frammentato occupato da quei lettori facendo sorgere l'idea di una nazione comune. Lo spazio immaginario creato da una percezione di simultaneità e copresenza prodotta dalla stampa è trasferito in uno spazio nazional-burocratico.

Nel contempo l'antropologia strutturale-funzionalista descriveva le società come sistemi chiusi nelle loro regole, nelle loro strutture, fuori dalla storia. E soltanto pochi antropologi, quelli che avevano rivolto il loro sguardo là dove il mondo sembrava inesorabilmente cambiare, all'Africa delle città coloniali, si accorsero che confini e categorie si mescolavano e si rimodulavano per rispondere a nuovi bisogni sociali e culturali. Dunque l'intensificarsi dei flussi migratori, del turismo, di sempre più rapidi trasporti ha contribuito a costruire una immagine permeabile del confine, e avviato la critica antropologica a un uso sostanzialista di categorie come frontiera, etnia, identità,³ si è certamente resa possibile anche grazie ai nuovi *scapes* formati con la polverizzazione della modernità.

¹ «Lo spazio infinito e omogeneo della prospettiva lineare è nondimeno costruito e imperniato a partire di un punto di vista arbitrario, quello della direzione dello sguardo dell'osservatore. È dunque una impressione soggettiva che occorre come punto di partenza per la razionalizzazione di un mondo d'esperienza in cui lo spazio fenomenico della percezione è trasferito in uno spazio matematico» (Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 94).

² Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983.

³ Ugo Fabietti, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, Carocci, 1995.

Se c'è una tecnologia che ha sostenuto questo mutamento di episteme nella concezione del modello spazio-temporale nel quale ci sentivamo chiusi, questa è stata – ancora una volta – la fotografia. La moltiplicazione della rappresentazione del mondo è passata attraverso la fotografia di massa; la disponibilità delle immagini ha dilatato lo spazio e il tempo, un processo che passa anche per gli audiovisivi di massa e arriva fino a oggi, al cellulare, agli smartphone e a Facebook. Non si fotografa più per lasciare un ricordo ai posteri, ma per estendere il presente, rallentarlo, monumentalizzarlo e contemplarlo. Cambia la percezione della distanza nello spazio geografico: collegarsi a Facebook consente, così come ha fatto la stampa con il nazionalismo, di sentirsi in un luogo comune.

L'agentività è un elemento fondativo della nuova episteme. Riconoscere agli individui la capacità di costruirsi la propria identità, le proprie carriere sociali, immaginativamente, trasgredendo habitus e regole, significa pensare il mondo in modo flessibile, morbido, liquido, come si ama dire oggi. I confini svaniscono, restano le tracce dei nostri movimenti, le scie dei nostri passaggi registrati dalle telecamere di controllo, dai cellulari, dalla rete. Possiamo immaginarli come linee che disegnano spazi determinati dal nostro movimento. Agentività, quindi, e mobilità: non c'è l'una senza l'altra.

L'idea di una etnografia multisituata o digitale ha slabbrato i confini del campo di ricerca fino a rendere inutile la nozione di spazio e a contribuire a un ripensamento di quella di luogo. Dove siamo quando facciamo etnografia digitale? Qual è il campo di una ricerca, per esempio, sulla diaspora o sulla circolazione del cibo? Il terreno è fluido, abbiamo bisogno di definire continuamente la nostra relazione con lo spazio – si badi bene, non la nostra posizione. Il posizionamento, la geolocalizzazione continua della nostra vita, ha senso se siamo in continuo movimento, è un modo per ancorarsi al mondo, per sentirci da qualche parte: eravamo lì, ora siamo qui. La geolocalizzazione alla quale siamo sottoposti dal cellulare e dal computer è solo un modo, sia pure importante, di tenersi a galla nella rete. La geolocalizzazione, che non ci dice nulla sulla nostra relazione con il luogo, è piuttosto una forma di tracciamento della nostra vita che, come qualsiasi altra mappa, non racconta chi siamo, cosa pensiamo e cosa facciamo in quel momento in quel posto. Dà solo la sensazione di essere lì o di esserci stati. Facendo il verso a Bourdieu, che parlava di *illusione biografica* a proposito della possibilità di fissare la propria identità in una narrazione, potremmo chiamare la geolocalizzazione una *illusione geografica*, dal momento che il rapporto con un luogo non si definisce con il semplice fatto di esserci stati, di essere stati localizzati dal nostro smartphone. Che senso

ha sapere che ho postato su Facebook da Porto Recanati un mio pensiero sulla rielezione di Obama? Il cellulare mi ha mappato, ma il fatto di sapere che il mio pensiero proveniva da lì rende solo ancora più fitta la rete del mondo in cui ci muoviamo.

Ma non soltanto è cambiata, per la virtualizzazione della comunicazione e per la possibilità di spostarsi facilmente da un punto all'altro del globo terrestre, la struttura dello spazio topologico. Il concetto di luogo ha subito una rimodulazione alla luce dell'anticartesiano andando al di là della sua dimensione spaziale, superando una visione dualistica nella quale si presenterebbe come uno sfondo, un contesto, una superficie. In esso, invece, esistono corpi, insistono oggetti, si creano relazioni, accadono eventi. Irving Hallowel, nel 1955, ha utilizzato il concetto di ambiente comportamentale (*behavioral environment*) nel quale sono inclusi «non soltanto gli oggetti naturali, ma anche 'oggetti culturalmente reificati', specialmente gli esseri soprannaturali e le pratiche a essi associate. Il concetto, quindi, fa molto di più che semplicemente collocare l'individuo nella cultura, collegando il comportamento al mondo oggettivo, ma ha anche connesso i processi percettivi con i vincoli sociali e i significati culturali».⁴

Se Hallowel estende il campo degli "oggetti" che un luogo può contenere, Edward Casey pensa i luoghi come entità dinamiche risultanti dall'azione dei soggetti: «Io non considero il luogo come qualcosa di semplicemente fisico. Un luogo non è un mero pezzo di terra, una brulla distesa, un sedentario gruppo di pietre. Che tipo di cosa è allora? La locuzione 'cos'è' – la domanda *ti esti* di Aristotele – combinata con 'che tipo' suggerisce che il luogo è qualcosa di particolare, qualche archetipo di Spazio. Ma qualsiasi cosa esso sia, non è il tipo di cosa che possa essere ricondotta a nozioni universali già date, come spazio e tempo, sostanza o causalità. Un certo luogo può non permettere, e sfidare, la sussunzione sotto determinate categorie. Invece, un luogo è qualcosa per cui continuamente dobbiamo scoprire o inventare nuove forme di comprensione, nuovi concetti intesi nel senso letterale di modi di 'tenere insieme'. Un luogo è più un evento che una cosa assimilabile a categorie conosciute, e in quanto evento è unico, idiolocale. La sua peculiarità richiede non l'assunzione nel già noto [...] che conduce a predefiniti usi, proclamazioni e interpretazioni – ma la

⁴ Irvin Hallowel, "The Self in its Behavioral Environment", in I. Hallowel, *Culture and Experience*, University of Pennsylvania Press, 1955, p. 75-110: 6.

costituzione immaginativa di termini che rispettano la sua idiolocalità (in uno spettro che va dai toponimi a interi discorsi)». E più avanti: «Piuttosto che essere un certo tipo di cosa – per esempio fisica, spirituale, culturale, spirituale, sociale – un determinato luogo assume le sue qualità dai suoi occupanti, riflettendo tali qualità nella sua stessa costituzione e descrizione ed esprimendole quando occorre come un evento; i luoghi non soltanto sono, essi accadono».⁵

Ecco che l'individuo desautora lo strumento che lo posiziona e lo mappa e, avvicinando lo sguardo a se stesso, scopre l'attività del corpo come un processo di continui *mapping* e *emplacements*. Io divento artefice del mio luogo, costruisco il mio posto attraverso l'azione, non sono più oggetto passivo di mappatura e illusione di conoscenza, quale era stata la rappresentazione visiva del mondo. Un punto di partenza è il brano di Merleau-Ponty, oramai *leit motiv* nelle riflessioni sul corpo e sulla visione: «il mio movimento è il seguito naturale e la maturazione di una visione. Io dico che una cosa è mutata, ma il mio corpo si muove... visibile e mobile il mio corpo è nel numero delle cose, è una di esse, è preso nel tessuto del mondo e la sua coesione è quella di una cosa. Ma poiché esso vede e si muove, tiene le cose in un cerchio intorno a sé, esse sono incrostate nella sua carne, fanno parte della sua definizione piena e il mondo è fatto della stessa stoffa del corpo».⁶

Ora ci chiediamo che cosa significa mappare: rappresentare il rapporto fra alcuni "oggetti" e uno spazio? Ha veramente senso dire che siamo circondati da uno spazio? Mappare forse può significare stabilire delle relazioni fra oggetti, a prescindere che essi occupino lo stesso spazio. L'antropologia contemporanea ha introdotto il corpo come, allo stesso tempo, strumento e effetto del mappare. Noi incorporiamo le cognizioni che costruiamo del/nel mondo e poi le possiamo restituire in forma di descrizioni che incorporano la nostra presenza/esperienza. Se rinunciamo a pensare alle mappe esclusivamente come fogli di carta, monitor, schermi, ecc., è più facile capire che questo processo simultaneo di costruzione/rappresentazione del mondo sensuata e incorporazione della percezione/cognizione è perennemente all'opera e solo separando ana-

⁵ Edward Casey, "How to get from space to place in a fairly short stretch of time", in Feld, S., Basso, K. (a cura di), *Senses of Places*, Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press, 1996, p. 13-52.

⁶ Maurice Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, Milano, SE (ed. or. 1964), p. 19.

liticamente una delle due attività, che sono facce della stessa medaglia dell'esserci, possiamo parlare di una "dimenticando" l'altra. È una sorta di "circolo cognitivo": agisco sulla base di una mappa e poi la incorporo modificata sulla base delle nuove esperienze. Non c'è soltanto la vista alla base di questo processo sensoriale, ed è per questo che forse si può riconoscere in Merleau-Ponty un po' di oculocentrismo.

Lo stereotipo visivo della mappa è quello di un punto circondato dallo spazio. L'ambiente è, nella vulgata, ciò che ci circonda, e questo vuol dire che possiamo spostarci separatamente da esso, che possiamo cambiarlo allontanandoci. In questa concezione il soggetto e l'ambiente sono due entità separate, ma ciò che determina il significato dell'ambiente e quello dello stesso soggetto è il tipo di relazione che si conserva fra di essi. Un individuo che ha un approccio di sfruttamento illimitato delle risorse naturali stabilirà con qualsiasi ambiente questo tipo di relazione ottenendo dovunque lo stesso tipo di risultato: la fine delle risorse e la povertà.

Come dice Tim Ingold, l'ambiente non può essere più definito come ciò che circonda un individuo, un oggetto o un organismo, né un luogo è uno spazio definito dalla presenza di determinati elementi e circoscrivibile in un perimetro, poiché tutte le cose sono in movimento, e se il luogo è una complicazione dinamica di persone, oggetti, organismi, allora che cos'è un luogo? Per dirla con Doreen Massey: «se tutte le cose sono in movimento, dove sono?».⁷

Come osserva Sarah Pink, sia Massey che Casey arrivano a definire, per vie diverse, il luogo come un evento, qualcosa che piuttosto che esistere, accade.⁸ In questo contesto di discorso il concetto di relazione si carica di significato, perché un luogo è un evento nella misura in cui le relazioni sono avviate, mantenute, modificate o interrotte da azioni. Agendo, e lo facciamo sempre in uno spazio-tempo, costruiamo luoghi significanti, dotati di senso. E di sensi. Queste osservazioni risuonano con quelle di Arjun Appadurai quando parla della produzione di località: «Io vedo la località come essenzialmente relazionale e contestuale piuttosto che scalare o spaziale. La vedo come una qualità fenomenologica complessa, costituita da una serie di link tra il senso di immediatezza so-

.....
⁷ Doreen Massey, *For Space*, London, Sage, 2005, p. 138.

⁸ Sarah Pink, *Doing Sensory Ethnography*, London, Sage, 2009, p. 32.

ciale, le tecnologie dell'interattività e la relatività dei contesti».⁹ L'appartenenza a un luogo, la produzione di località, sono il risultato di processi di patrimonializzazione del territorio – fra cui le mappe come tentativo di appropriarsi di uno spazio definendo confini e posizioni – che si profilano sotto il segno della manipolazione simbolica.

Indubbiamente quella del rapporto fra cultura e luogo è una linea metodologica che può fagocitare qualsiasi ricerca: Le azioni degli uomini sono sempre collocate in uno spazio e gran parte di quello che facciamo può essere visto come costruzione di un luogo. Nel contesto di una mobilità sempre più diffusa, la produzione di località sembra essere una strategia di sopravvivenza culturale dagli effetti temporanei. Siamo sempre alla ricerca di un luogo dove stare e dove riproporre un luogo originario, e per questo siamo sempre in movimento; una volta fermi carichiamo i luoghi di senso facendoli diventare depositari di sensazioni ed emozioni. Si tratta evidentemente di 'patrimonializzazioni', ma di un tipo particolare, *ordinarie*, cioè patrimonializzazioni che non sono condotte «par des professionnels, des politiques ou des institutions publiques relevant du secteur patrimonial officiel, mais des pratiques patrimoniales que l'on peut nommer ordinaires, sauvages, bricolées ou modestes, faute d'un terme adéquat, et qui fleurissent depuis la seconde moitié du XXe siècle en Europe».¹⁰

Le pratiche culturali, siano esse viste come produzione di località o patrimonializzazione, all'insegna della costruzione di una intimità culturale per produrre micro-mondi in cui le persone si riconoscono reciprocamente come co-protagonisti solidali di situazioni relazionali, hanno a che fare con luoghi, luoghi di memoria, di intervento, di produzione simbolica. Anche il fieldwork diventa terreno di incontro nel quale l'antropologo è alla ricerca continua di un appaesamento strategico che gli consenta buone relazioni produttive per la ricerca. Il "perimetro" del fieldwork è continuamente modificato, messo in discussione, rielaborato sulla base delle performances dello studioso che attraverso il suo agire costruirà relazioni ed eventi, dunque luoghi come prodotti del fare,

.....
⁹ Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, p. 178.

¹⁰ Cyril Isnart, "Les patrimonialisations ordinaires. Essai d'images ethnographiées", in *Ethnographiques.org*, www.ethnographiques.org/2012/Isnart#nb5

grovigli di relazioni fra oggetti e soggetti dei tre regni (umano, animale, vegetale). Questo agire è stato definito *emplacement*,¹¹ azioni volte a un continuo appaesamento costituito da conversazioni, osservazioni, contatti, camminare¹² e movimenti del corpo che, fra le altre cose, destituiscono di senso il concetto di contesto come uno sfondo nel quale si muovono i “soggetti”, segnato dai binarismi cartesiani, in particolare dalla distizione fra uomo e ambiente che invece la cultura giapponese risolve con il termine *funi* (= due ma non due).

Scrivendo Casey che «il corpo vivente in movimento è essenziale per il processo di *emplacement*: i corpi dei viventi appartengono a luoghi e contribuiscono a costituirli». Casey osserva anche che sebbene i corpi siano sempre in qualche luogo, non sono mai completamente collocabili precisamente.¹³ Ecco che le mappe, oggi, non possono non cimentarsi con le performances dei corpi, della loro dimensione sensoriale-emotiva, del loro movimento e, non in ultimo, del pensiero.

Da questa prospettiva, che vede i luoghi e il concetto di luogo al centro di una immaginativa e promettente elaborazione teorica riguardante le pratiche connesse all'uso dello spazio e dei luoghi – pratiche di appartenenza, produzione di località e “consumo” dei luoghi in generale – Kirsten Hastrup ha ritenuto di individuare una svolta topografica nell'antropologia nella quale confluiscono le idee di Merleau-Ponty, Csordas e Ingold, e che tratta il rapporto delle persone con i luoghi prendendo in considerazione «i movimenti degli attori sociali e i percorsi che essi tracciano

¹¹ Il termine *emplacement* è utilizzato per la prima volta da Edward Casey per indicare la connessione fra i corpi e le situazioni in cui agiscono, sulla base delle teorie di Merleau-Ponty e Bourdieu: «lontano dall'essere muto o diffuse, il corpo vivente è tanto intelligente relativamente alle specificità culturali di un luogo quanto esteticamente sensibile alle particolarità che percepisce di quel posto. Un tale corpo è allo stesso tempo inculturato e emplaced e inculturante e emplacing – sebbene essendo nel contempo decisamente senziente» (E. Casey, *op. cit.*, p. 34). E più avanti: «come i luoghi raccolgono i corpi nel bel mezzo di modi profondamente inculturati, così le culture congiungono i corpi in concrete circostanze di posizionamento nello spazio [*emplacement*]» (*Idem*, p. 46). Non avendo trovato soddisfacenti i vocaboli offerti dalla lingua italiana per una traduzione di *emplacement*, ho preferito lasciare il termine nella lingua originale.

¹² Sul camminare come pratica artistica, si veda Ivan Bargna, “Gli usi sociali e politici dell'arte contemporanea fra pratiche di partecipazione e resistenza”, in *Antropologia*, a. XI, n. 13, 2006, p. 75-106: 94-95.

¹³ E. Casey, *op. cit.*, p. 24.

orientandosi nello spazio [way-finding].¹⁴ La concretezza e la materialità della topografia quindi si oppone alla mappa astratta (il territorio rappresentato) ed è fortemente connessa all'esperienza e alla padronanza pratica dell'ambiente». ¹⁵ Frutto di queste riflessioni sul senso dei luoghi sono anche le topografie emozionali in cui persone e luoghi si inscrivono e si connettono attraverso emozioni e sensazioni – e fra questi casi va anche incluso il rapporto fra l'antropologo e il suo terreno di ricerca – prodotte attraverso il movimento dei corpi, configurando il «senso dei luoghi» e particolari «poetiche dello spazio». ¹⁶ L'antropologa danese utilizza anche il concetto di *refrain* – con il quale Deleuze e Guattari definiscono «qualsiasi aggregato di materie dell'espressione che disegnano un territorio e si sviluppa in motivi territoriali e paesaggi»¹⁷ – precisando che «la nozione deriva da assemblaggi dove il suono è predominante, come il canto degli uccelli o il suono delle campane o la voce che proviene dai minareti in determinate ore del giorno, tuttavia i *refrains* possono essere anche ottici, gestuali, architettonici e soprattutto essere combinazioni fra essi». ¹⁸

Occorre ricordare, nel contesto di questa sintetica introduzione ai problemi che sorgono dal mettere in connessione parole chiave come 'luogo', 'corpo', 'mappa', 'azione', che Tim Ingold aveva introdotto il concetto di *entanglement* basandosi su quello gibsoniano di *affordance*, nozione quest'ultima con la quale si intende la proprietà di un ambiente di sollecitare determinate azioni e interazioni fra soggetti e oggetti in esso presenti. ¹⁹ Secondo Ingold, non soltanto un ambiente, ma «piutto-

.....
¹⁴ Sul concetto di *way-finding* si veda l'intervista di Linda Melzani a Salvatore Zingale disponibile in rete e scaricabile all'indirizzo web www.salvatorezingale.it/download/ZINGALE-Wayfinding-e-cognizione-spaziale.pdf

¹⁵ Tim Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, New York-London, Routledge, 2000, p. 239.

¹⁶ Kirsten Hastrup, "Emotional Topographies. The Sense of Place in the Far North", in Davies, J., Spencer, D. (a cura di), *Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*, Stanford, Stanford University Press, p. 191-21.

¹⁷ Gilles Deleuze e Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*, London, Continuum, 2004, p. 356.

¹⁸ K. Hastrup, *op. cit.*, p. 208.

¹⁹ James Gibson, *The ecological approach to visual perception*, Boston, Houghton Mifflin, 1979.

sto ogni organismo – e dunque ogni cosa – è esso stesso un *entanglement*, un ordito di nodi che diventano fili e che collegandosi ad altri fili, in altri fasci, compongono l'intreccio». ²⁰

La riflessione prodotta sulle pratiche che coinvolgono i luoghi e le relazioni con i soggetti è stata, in questi ultimi dieci anni, davvero densa. I concetti che ne sono derivati spesso si accavallano e si sovrappongono differenziandosi, talvolta, per sottili sfumature che pongono l'accento ora sui soggetti, ora sul luogo, ora sulla relazione. All'interno di questo dibattito la mappa, liberata dalle implicazioni oggettiviste e positiviste che l'avevano segnata dalla sua nascita, ha recuperato un certo interesse e pur conservando le sue caratteristiche formali – il fatto di essere perimetrata, di lavorare sulla sintesi di concetti e di mettere in rapporto "oggetti" e luoghi – continua a essere un modello nel quale sperimentare nuove forme di organizzazione topografica di dati quali emozioni, ricordi, sensazioni, riflessioni, luoghi. ²¹ La mappa, come rappresentazione sintetica, non è dunque morta; nella contemporaneità essa gioca ironicamente con la sua tradizione oggettivista riuscendo così a sottrarsi alla sua tendenza a rappresentare informazioni per restituire invece pratiche, esperienze e competenze soggettive di un territorio, dialogando con la narrazione quale forma comunicativa della soggettività. È piuttosto la sua processualizzazione, il fare mappe, che diventa un terreno di partecipazione collettiva e riflessiva su comunità di pratica che riflettono e rielaborano saperi ²² attraverso la costruzione di mappe che esprimono conoscenze e memorie incorporate di spazi, luoghi, territori.

.....
²⁰ T. Ingold, *op. cit.*, 2008, p. 1806

²¹ Per esempio si veda www.percorsi-emotivi.com. Nella presentazione si legge: «Questo sito è un geoblog multiutente aperto. Sei invitato a partecipare. È un invito al gioco, estetico ed emotivo. Un invito al racconto. A condividere parole, immagini e suoni, legati a un luogo di Bologna, un vicolo, un ponte, una piazza, un canale, un edificio... Qualunque luogo susciti una tua emozione. Dai nostri racconti, pensieri, proposte, ricordi, vedremo svilupparsi altre mappe, altre città. Accanto alla Bologna reale, crescerà una Bologna vissuta e raccontata, ricordata e sognata».

²² Cristina Grasseni, *Luoghi Comuni. Antropologia dei luoghi e pratiche della visione*, Bergamo, Lubrina Editore, 2009.