

Cristiano Tallè

Sentieri di parole

Lingua, paesaggio e senso del luogo
in una comunità indigena di pescatori
nel Messico del sud

© 2016 Copyright Seid Editori Srl
Via Antonio Giacomini, 26 – 50132 Firenze
info@seideditori.it

Tutti i diritti sono riservati. È vietato riprodurre, archiviare in un sistema di riproduzione o trasmettere in qualsiasi forma o qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico, per fotocopia, registrazione o altro, qualsiasi parte di questa pubblicazione senza l'autorizzazione scritta dell'editore.
È obbligatoria la citazione della fonte.

ISBN 978-888-9473764

ANTROPOLOGIA

Collana soggetta a peer-review

Direzione

Leonardo Piasere – Università di Verona

Giovanni Pizza – Università di Perugia

Comitato scientifico

Dionigi Albera – Institut d’Ethnologie Méditerranéenne, Européenne et Comparative, CNRS-Aix-Marseille Université, Aix-en-Provence

Rita Astuti – Department of Anthropology, London School of Economics and Political Science, Londra

Barbara Casciarri – Département de Sociologie, Université Paris 8 Vincennes-St Denis, Saint-Denis

Setrag Manoukian – Institute of Islamic Studies e Department of Anthropology, McGill University, Montreal

Ana Maria Rabelo Gomes, UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte

Nando Sigona – School of Social Policy, University of Birmingham

Redazione

Silvia Manieri – SEID Editori, Firenze

Sito

<http://www.seideditori.it/antropologia.html>

COLLANA DI ANTROPOLOGIA

- Il corpo dei simboli. Nodi teorici e politici di un dibattito sulle mutilazioni genitali femminili**
Mila Busoni – Elena Laurenzi
- Antropologia. Pratica della Teoria nella Cultura e nella società**
Michael Herzfeld
- Vivere l'Etnografia**
Francesca Cappelletto
- Comparativa/mente**
Pietro Clemente – Cristiano Grottanelli
- Alle radici dell'Europa. Mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale. Volume I: secoli XV-XVII**
Felice Gambin
- Tutto è relativo. La prospettiva in Antropologia**
Bruno Barba
- Alle radici dell'Europa. Mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale. Volume II: secoli XVII - XIX**
Felice Gambin
- "Umano troppo umano". Riflessioni sull'opposizione natura/cultura in Antropologia**
Alessandro Lutri – Alberto Acerbi – Sabrina Tonutti
- Storie dell'Antropologia. Percorsi britannici, tedeschi, francesi e americani**
Fredrik Barth – Andre Gingrich – Robert Parkin – Sydel Silverman
- A scuola. Tra antropologia e educazione**
Leonardo Piasere
- Alle radici dell'Europa. Mori, giudei e zingari nei paesi del Mediterraneo occidentale. Volume III: secoli XIX -XXI**
Felice Gambin
- Antropologia Italiana. Storia e storiografia 1869-1975**
Enzo Vinicio Alliegro
- Diritti umani e Diversità culturale. Percorsi internazionali di un dibattito incandescente**
Giorgia Decarli
- Scenari dell'antiziganismo. Tra Europa e Italia, tra antropologia e politica**
Leonardo Piasere
- Vite (il)legali Migranti africati in Italia e in Portogallo**
Marzia Grassi - Martina Giuffrè
- Dio negro, mondo meticcio. Sesso, senso, natura tra Africa e Brasile**
Bruno Barba
- La trappola della normalità. Antropologia ed etnografia nei mondi della scuola**
Roberta Bonetti
- Storia dell'Antropologia cinese**
Hu Hongbao – Wang Jianmin – Zhang Haiyang
- Oltre natura e cultura**
Philippe Descola
- Franz Boas tra gli Inuit dell'isola di Baffin (1883-1884)**
Diari e Lettere
Ludger Müller-Wille
- Un'antropologia del jazz**
Jean Jamin – Patrick Williams
- Mariages romanès. Une esquisse comparative**
Leonardo Piasere
- Sentieri di parole. Lingua, paesaggio e senso del luogo in una comunità indigena di pescatori nel Messico del sud**
Cristiano Tallé

Questo lavoro è il frutto di una lunga elaborazione etnografica ed in quanto tale ha molte persone a cui rendere grazie, persone che hanno contribuito a dargli forma in molti modi diversi; senza di loro esso non sarebbe stato possibile semplicemente perché le esperienze di cui è intessuto non sarebbero state le stesse. Molte di loro, insomma, fanno parte della mia biografia prima ancora che della mia etnografia:

Dios mangüy ikon teat Abel Llaven, *teat* Pedro Carbajal, *teat* Arturo Navarrete, *teat* Arturo Villasante, *teat* Fortino Edison, *teat* Salvadord Edison, *teat* José Villasana, *teat* Misael Jiménez, *teat* Samuel Gigón, *teat* Fausto Doblado, *teat* René Ponce, *teat* Noé Camacho, *teat* Arturo, *teat* Hector, *teat* Eladio e *teat* Hugo... per le vostre camminate.

Dios mangüy ikon teat Arturo Villasante e *müm* Victorina Villaseñor, *teat* Aquilino Gijón, *teat* Apolinare Figueroa, *teat* Hipólito Esesarte, *teat* Juan Maldonado e *müm* Maria Luisa Cosijopi, *teat* Nasario Villaseñor e *müm* Justina Oviedo, *teat* Juan Baloes, *teat* Isaac Quintanar, *teat* Juan Zaragoza, *teat* Nicasio Navarrete, *teat* Venancio Victoria, *teat* Domingo Carbajal, *teat* Emilio Valle, *müm* Ermilia Maldonado, *müm* Isabel Ampudia, *teat* Braulio Villanueva, *teat* Juan Gonzales... per le ore passate a conversare di luoghi, di nomi e di storie o semplicemente per aver condiviso con me il vostro indaffarato quotidiano.

Dios mangüy ikon teat montaxey Juan Olivares, Aucensio Maldonado, Efrén Gijón, *xeyay tesajan xik, tekiajchiün xik wüx ngineay majlüy miiüt mindek mixejchiün, ngineay mandoküw mondok kiaj, ngineay marang najiüt nipilan kiaj, ngineay mandüy kiaj, ngineay majlüy mikwenta de tanomb.*

Dios mangüy ikon teat Francisco Cepeda e *müm* Emilia, *müm* Elsa e *müm* Georgina... per la vostra ospitalità.

Dios mangüy ikon müm Flavia Cuturi y *teat Maw* Maurizio Gnerre, coordinatori del progetto “*Huave Culture and Language*” finanziato dalla “*Salus Mundi Foundation*” (Tucson, Arizona), grazie al quale ho svolto le mie ricerche a San Mateo del Mar a partire dal 2006, di cui questa monografia è l’esito principale; grazie per tutte le vostre amabili “cene di lavoro” e per il dialogo sempre aperto.

Dios mangüy ik teat Alessandro Lupo per avermi fatto conoscere San Mateo del Mar durante i miei primi anni di ricerca; *Dios mangüy ik teat* An-

tonino Colajanni per i suggerimenti ed i consigli, *Dios mangüy ik teat* Leonardo Piasere per avermi dato ancora una volta l'opportunità di pubblicare.

Dios mangüy ik Ce, che per oltre un anno hai avuto la pazienza di guardarmi scrivere e di ascoltare le peripezie della mia scrittura... e soprattutto di leggere e rileggere le bozze del libro; senza di te sarebbe stato illeggibile!

INDICE

Criteri di trascrizione e traduzione dell' <i>ombeayiüts</i>	11
Introduzione	15

PARTE PRIMA I NOMI DI LUOGO FRA LINGUISTICA ED ANTROPOLOGIA

Capitolo 1. Una prospettiva antropologica sui nomi di luogo: parole “buone da pensare”?	23
Capitolo 2. Quella strana abitudine di dare nomi alle persone e ai luoghi: tracce per un’antropologia dei nomi.....	35
Capitolo 3. Cosa significano i nomi di luogo? Dal significato refe- renziale al senso del luogo	49

PARTE SECONDA L’APPROPRIAZIONE DI UN TERRITORIO D’ACQUA

Capitolo 4. I huave pescatori di laguna: l’equivoco di un’economia di pesca e raccolta	63
Capitolo 5. Un territorio conteso fra pesca ed agricoltura.....	77

PARTE TERZA

LINGUA, PAROLE E PAESAGGIO

Capitolo 6. Economia di ricerca, mobilità territoriale e trasparenza toponomastica	89
6.1 Etno-cartografia dei nomi di luogo in <i>ombeayüts</i>	94
Capitolo 7. Il paesaggio nei nomi: l'interfaccia fra morfologia dei nomi di luogo e morfologia del paesaggio	97
7.1 Una categorizzazione iconica delle forme del paesaggio	106
7.2 Il locativo 'nel' nome	114
7.3 Prospettivismo topografico	117
7.4 Minimalismo topografico ed instabilità referenziale	121
Appendice 1: Tavole sinottiche della struttura morfologica dei nomi di luogo in <i>ombeayüts</i>	131

PARTE QUARTA

ESPERIENZA SENSO-MOTORIA E SENSO DEL LUOGO

Capitolo 8. La pratica del camminare come "incorporazione" del paesaggio.....	153
8.1 Una pesca "camminata"	156
8.2 "¿Por donde anda usted cuando salió el sol...?": i nomi di luogo nell'impronta dei passi	165
Capitolo 9. Corpo fuori e spazio dentro: ripensando all'anatomia nel paesaggio.....	175
9.1 Il corpo fuori	175
9.2 Lo spazio dentro	181
Capitolo 10. "Sensi motori", parole ed usi del corpo in riva all'oceano: fenomenologia sacra dell'arenile oceanico	187
10.1 Emergenze percettive salienti fra mare e terra	188
10.2 Corpo sacro ed economia rituale	206

PARTE QUINTA
LUOGHI SENZIENTI E CORPI ALTROVE

Capitolo 11. La relazione sociale come direzione nello spazio: ovvero la rilevanza sociolinguistica e somatica del <i>'dove vai?'</i> ..	217
Capitolo 12. Quale corpo?	229
12.1 Nella "prospettiva" di Viveiros de Castro	233
12.2 Fenomenologia mitologica dell' <i>ombas</i>	235
12.3 L' <i>ombas</i> esposto ai sensi... ..	248
12.4 L' <i>ombas</i> situato nel paesaggio	255
Considerazioni conclusive: il senso dei luoghi e le lotte per la terra dei popoli indigeni	265
Riferimenti bibliografici	287

CRITERI DI TRASCRIZIONE E TRADUZIONE DELL'OMBEAYIÜTS

Criteri di trascrizione dell'*ombeayiüts*:

- Per la trascrizione dell'*ombeayiüts* è stata utilizzata la proposta di “*alfabeto práctico huave*” in via di standardizzazione ad opera dell'INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas) in accordo con maestri bilingui delle 4 principali comunità huave (San Mateo del Mar, San Dionisio del Mar, San Francisco del Mar, Santa Maria del Mar). La pronuncia dei fonemi dell'*ombeayiüts* è la seguente (secondo l'associazione fonetica internazionale): *ch*= [tʃ] (come in spagnolo), *ii*= [œ] (un suono intermedio fra la *u* e la *e*), *x*= [ʃ] (come una *sh* dell'inglese), *j* è aspirata (come in spagnolo) e *w* è semiconsonantica (come in inglese ‘*water*’), *g* = [ɣ] (come in spagnolo *ga, go, gu, gue, gui*).
- Nelle trascrizioni analitiche, là dove è utile evidenziare certe caratteristiche morfo-sintattiche, le parole sono segmentate nelle loro componenti morfologiche, ad es.: *o-mbeay-iüts*: *o-* (prefisso nominale) + *-mbeay* (radice nominale ‘bocca’) + *iüts* (1pl. inclusivo).
- In alcuni casi sono state utilizzate glosse semantico-grammaticali, abbreviate come segue: AL (apposizione locativa), CT (categoria topografica), LD (lessema determinativo), NL (nome di luogo),

Vb. (verbo), Vb.mov. (verbo di movimento), 1 pl. (prima persona plurale), 3sg. (terza persona singolare).

Criteri di traduzione dell'*ombeayiüts*:

- Due barre oblique racchiudono la traduzione letterale e le virgolette singole alte quella libera, ad es.: *ombeay-iüts*/bocca-nostra/ ‘la nostra lingua’.
- Numeri e glosse in pedice: nelle traduzioni dei nomi di luogo o di brevi espressioni o frasi, quando è necessario rendere la corrispondenza esatta fra le parole in *ombeayiüts* e quelle della traduzione, si adottano numeri o glosse grammaticali in pedice, ad es.: *kalüy₁ ndek₂/laguna₂ nord₁*/, oppure *tiül_(AL) nadam_(LD) ombelay_(CT) /nella_(AL) bocca_(CT) grande_(LD)*/
- (laguna): fra parentesi tonde sono indicate parole sottintese, ad es.: *ti-tsarrap* /nell’-ampio/ ‘dove (la laguna) si allarga’
- [albero]: fra parentesi quadre sono indicate brevi note di contesto o esplicative, ad es.: *ti-patiür* /nel-mezquite/ ‘dove (stanno) i mezquite [albero]’
- [?]: Il punto interrogativo fra parentesi quadre indica una traduzione dubbia o una parola di cui si ignora la traduzione, ad es.: *wüx koptan* /dove *koptan* [?]/

Criteri di lettura delle trascrizioni dei testi in *ombeayiüts* e in spagnolo:

(**Testo 4**): indica il numero progressivo del testo a cui si fa riferimento nei rimandi interni

1): quando il testo è diviso in più parti, il numero indica l’inizio di una sequenza

A: la lettera maiuscola indica le iniziali del nome del locutore; C indica sempre l’intervistatore (Cristiano)

/: quando c'è alternanza di turni di parola, la barra obliqua indica l'inizio e la fine di ogni turno, ad es.: /C: ¿no tiene fine? ¿dónde termina?/ A: pues no terminal

(...): tre puntini fra parentesi tonda indicano l'omissione di una parte del testo, ad es.: *Así donde estamos sentados aborita (...) allá está tu corazón*

...: i tre puntini di sospensione indicano una pausa durante la locuzione, ad es.: *si truena... pues, todos, todos salen del agua*

(?): il punto interrogativo fra parentesi tonde indica una parola non compresa, ad es.: *se levanta la ola (?) por eso es mar vivo*

(*dando?*): una parola con punto interrogativo fra parentesi tonde indica una comprensione dubbia, ad es.: *là sta (dando?), sta indicando ciò, dove vanno i signori pescatori*

niüng kok: all'interno della frase i nomi di luogo sono evidenziati in grassetto, ad es.: *Tapiüngüw niüng kok kiaj kos noik korriil* /Là lo chiamarono **dove (sta) il cocco** perché (c'è) un *corrall*

nooo: il prolungamento dell'ultima lettera di una parola indica una pronuncia allungata della stessa

[sorrìde]: fra parentesi quadre sono indicate le informazioni pragmatico-contestuali utili alla comprensione del testo (a), le traduzioni di espressioni idiomatiche o nomi di luogo in *ombeayüts* (b) e alcune traduzioni libere o alternative (c), ad es.:

- a) "... un signore della polizia raccontò quante donne aveva [sorrìde]"
- b) "... deve andare a prendere un po' di terra là, per portarla dove farà l'*asom* [incensamento]"
- c) "Però se mi vedete che sto col la bocca rivolta verso il suolo [prono]..."

(*disteso*): fra parentesi tonda sono indicate le parole aggiunte alla traduzione letterale, utili alla migliore leggibilità e comprensione della frase, ad es.: /Così fece mentre era là malato, (*disteso*) sopra la sua stuoia.../

INTRODUZIONE

Con questo lavoro intendo indagare l'interconnessione fra lingua, paesaggio e corpo fra i huave o *ikoots* di San Mateo del Mar, una popolosa comunità di pescatori insediata nell'Istmo di Tehuantepec, nel Messico del sud, in una stretta fascia di terra lagunare affacciata sull'Oceano Pacifico. La ricerca, al tempo stesso indagine etnografica ed esplorazione epistemologica di certi paradigmi fra linguistica ed antropologia, muove a partire dai nomi in lingua nativa (*ombeayüüts* /bocca-nostra/) con cui vengono riconosciuti numerosi luoghi del territorio tradizionalmente abitato dai sanmateani, considerati (i nomi di luogo e il territorio) eredità diretta degli antenati.

L'interesse per i nomi di luogo ed il paesaggio risale alle mie prime esperienze di ricerca nella comunità. Nell'estate del 1999, appena laureato con una tesi sul rapporto fra territorialità e mitologia presso le popolazioni aborigene d'Australia (Tallè 1998a, 1998b), mi sono recato per la prima volta a San Mateo del Mar con l'intento di studiare la toponimia nativa in una prospettiva sostanzialmente etnoscintifica (Tallè 2004b). Nella comunità sono tornato in maniera piuttosto regolare fino all'estate del 2013, mettendo a fuoco diversi aspetti e contesti della forma di vita indigena contemporanea, soprattutto la scolarizzazione bilingue, la scrittura in lingua nativa e

la costruzione del discorso identitario (Tallè 2007b, 2009, 2010a, 2010b)¹.

Quel primo viaggio di ricerca, ed i successivi negli anni immediatamente a venire, li rivivo oggi, a posteriori, come l'inizio di un apprendistato dei sensi che ha dettato i tempi ed i ritmi della mia ricerca ed è continuato negli anni "sottotraccia", per progressive immersioni in un paesaggio sensorio sempre più familiare ad ogni mio ritorno. La lingua ed il paesaggio, gli sfondi di qualsiasi forma di vita sociale vissuta dall'interno, si sono imposti da subito alla mia confusa attenzione percettiva come "universi sensoriali" irrimediabilmente fuori dal mio controllo: una lingua che percepivo come una "cortina sonora" impenetrabile in cui riconoscevo a stento l'alternanza fra le parole e che imponeva una sua peculiare impronta ritmica e sonora ad ogni interazione sociale, da cui io mi sentivo, non senza una certa dose di frustrazione, escluso; ed un ambiente naturale fatto di un intricato e variabile susseguirsi di spazi d'acqua e di terra, ai miei occhi piuttosto piatto ed uniforme, in cui faticavo a riconoscere discontinuità percettive salienti. In questi anni di ricerca nella comunità, provare a delucidare mutuamente le due facce (l'una sonora, l'altra visuale) di quello sfuggente paesaggio sensorio, è stato per me un costante esercizio di appaesamento: ho appreso negli anni a distinguere ed articolare parole in quel flusso sonoro, spesso proprio a partire dai nomi che imparavo ad associare ai luoghi e alle storie che immancabilmente essi racchiudevano.

Negli anni in cui è maturata la mia esperienza e coscienza etnografica sul campo, la lingua ed il territorio sono diventati anche per i *huave/ikoots*, come per numerosi altri popoli amerindiani, l'oggetto di una crescente consapevolezza politico-identitaria. Conflitti agrari e contese per i confini inter ed intraetnici, eredità dei secoli della Colonia e della costruzione della Nazione, hanno assunto negli ultimi

¹ Dal 1999 al 2005 ho condotto le mie ricerche nell'ambito delle attività della Missione Etnologica Italiana in Messico, finanziata dal Ministero degli Affari Esteri Italiano e diretta da Alessandro Lupo (Università di Roma "La Sapienza"). Dal 2006 ad oggi ho continuato a fare ricerca nella comunità grazie al progetto "*Huave Culture and Language*" finanziato dalla "*Salus Mundi Foundation*" (Tucson, Arizona), sotto il coordinamento di Flavia Cuturi e Maurizio Gnerre (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale").

decenni valenze sempre più marcatamente identitarie a fronte di un rischio costante di “espropriazione territoriale” per mano di agenti politico-economici nazionali e transnazionali (cfr. 32-33). D’altro canto la standardizzazione della lingua indigena, in collaborazione con antropologi e linguisti, e la produzione di diverse forme di scrittura sono diventate un’esigenza oramai percepita come vitale dagli stessi parlanti nativi, in quanto potenti strumenti di oggettivazione della propria “identità culturale” in contesti nazionali che si riconoscono come multiculturali e multilingui e che impongono l’uso dei propri mezzi simbolici di rappresentazione (Cuturi, Gnerre 2008a, Tallè 2010a, 2010b).

In un’epoca di globalizzazione crescente, in cui le relazioni economiche, sociali e simboliche sembrano riprodursi “in assenza di luogo” (*placelessness*, Relph 1976), molte società che si autoriconoscono come indigene, nelle Americhe e non solo, intraprendono dunque la strada della rivendicazione dei diritti sulla terra e sulla lingua. I nomi di luogo in lingua nativa, da questo punto di vista, in quanto “cristallizzazione linguistica” di una consuetudine territoriale, sono parole particolarmente rilevanti che interrogano l’antropologo in molteplici sensi: parole dall’inusuale statuto semantico-referenziale che racchiudono prospettive sensoriali, esistenziali e temporali spesso assai “spasanti” e che possono rappresentare, in maniera meno accidentale di quanto si possa pensare, un importante motivo di riconoscimento e rivendicazione per società di piccola scala, quasi sempre agrafe e fortemente minoritarie, che abitano territori marginali, considerati il più delle volte “terra di nessuno” da mettere a profitto (Chapin, Lamb, Threlkeld 2005, García Hierro, Surrallés 2009); una valenza politica che si impone al ricercatore malgrado ogni pretesa di distanza scientifica e a cui è difficile sottrarsi.

Alle spalle di un rapporto fra società indigene e territorio che, soprattutto nella letteratura sudamericanistica, viene spesso definito come “ancestrale”, ho cercato di indagare dunque una dimensione che al di là della classica separazione fra un ordine linguistico, sociale, economico, politico e simbolico del discorso, avesse a che fare con l’abitare un paesaggio ed esserne al contempo “abitati” e, per quel che mi riguardava in quanto etnografo sul campo, col mio stesso apprendistato sensorio. Per mettere a fuoco questa dimensione ho provato

dunque a guardare verso diverse possibili direzioni epistemologiche, controcorrente rispetto al paradigma della “de-territorializzazione”, con cui si guarda oggi la relazione fra sistemi ambientali, sociali, economici e simbolici, e a quello classificatorio con cui si è guardato, soprattutto in passato, ai fatti linguistici in antropologia. Il “senso del luogo” che ho inteso rintracciare nei nomi di luogo in *ombeayüts* non può essere riconosciuto né nello spazio di una concezione “stratigrafica” di cultura, né all’interno del triangolo semiotico saussuriano delimitato da un significato, un significante ed un referente.

Sul piano teorico ed epistemologico, in continuità con l’antropologia del paesaggio (Basso, Feld, Hirsch e O’Hanlon) e con l’antropologia del linguaggio (Duranti) degli ultimi 20 anni, ho tentato di coniugare un approccio al linguaggio inteso come azione sociale ed uso (a partire dal “secondo” Wittgenstein) con una prospettiva fenomenologica su corpo, percezione e paesaggio (da Merleau-Ponty fino a Gibson e Ingold) e con il paradigma “pratico e corporeo” affermatosi in diverse branche dell’antropologia contemporanea (da Mauss a Bourdieu e Csordas). Sul piano etnografico questo lavoro deve molto alle ricerche condotte in questi anni da Flavia Cuturi e pubblicate in numerosi saggi ed articoli. Molte delle connessioni da lei messe in luce fra le forme linguistiche dell’*ombeayüts* e la forma di vita sociale dei sanmateani, sono state per me delle piste d’indagine aperte che hanno orientato la mia esplorazione sul rapporto fra lingua indigena e paesaggio locale.

Il libro è diviso in cinque parti, ognuna delle quali approfondisce ed esplora un diverso versante della complessa interconnessione fra morfologia delle parole, morfologia del paesaggio ed esperienza senso-motoria dei luoghi. La prima parte è un’introduzione teorico-metodologica in cui apro uno spaccato sull’emergere di prospettive pratico-fenomenologiche fra linguistica ed antropologia grazie alle quali può essere riconosciuta oggi una valenza antropologica ai nomi di luogo, una classe di parole assai trascurata dal dibattito classico sulle terminologie indigene. La seconda parte offre un profilo storico ed etnografico del processo di appropriazione economica del territorio da parte dei huave e, parallelamente, del processo di definizione in quanto gruppo etnico, identificato con il territorio lagunare e la forma di pesca praticatavi. La terza parte esplora i nessi fra

morfolgia del paesaggio e morfologia dei nomi di luogo, attraverso una griglia concettuale, ripresa in parte da Gnerre nel suo studio sui nomi dei fiumi shuar (2003), basata su alcune polarità linguistiche relative (trasparenza/opacità, iconicità/arbitrarietà, etero-referenza/auto-referenza, eso-centrismo/endo-centrismo) mediante le quali le caratteristiche morfo-semantico-referenziali dei nomi di luogo in *ombeayiiüts* possono essere descritte. La quarta parte focalizza le esperienze senso-motorie che plasmano i nomi di luogo, in relazione alle attività della pesca, alle attività rituali ed in genere all'ampia mobilità territoriale che caratterizza il modo locale di appropriazione dell'ambiente lagunare. Nella quinta parte tento infine di indagare, sulla scorta del prospettivismo di Viveiros de Castro, alcune concezioni locali del corpo, delle emozioni e della relazione sociale allargata al "non umano" (animali e fenomeni atmosferici), come controparte del senso del luogo riflesso nei nomi.

PARTE PRIMA

I NOMI DI LUOGO FRA LINGUISTICA ED ANTROPOLOGIA

*“Possiamo dire: chiede sensatamente il nome solo colui
che sa già fare qualcosa con esso.*

*Possiamo anche immaginare che l'interrogato risponda:
'decidi tu che nome dargli' – e in tal caso chi ha posto la domanda
dovrebbe arrangiarsi in tutto e per tutto da solo” (oss. 31)*

Wittgenstein, L., *Ricerche filosofiche*

CAPITOLO 1

UNA PROSPETTIVA ANTROPOLOGICA SUI NOMI DI LUOGO: PAROLE “BUONE DA PENSARE”?

La raccolta di “parole altrui”, appuntate nei diari di viaggio o nelle pagine dei taccuini di campo, registrate su nastri magnetici o archiviate nelle memorie informatiche, costituisce a tutt’oggi una delle pratiche documentarie di base del lavoro etnografico. Dall’etnografia spontanea “prima dell’antropologia” (per intenderci quella “non professionale” dei resoconti dei viaggiatori), all’etnografia canonica della prima metà del ’900 (quella delle due grandi tradizioni “scientifiche” di ricerca sul campo, boasiana e malinowskiana), fino all’etnografia critica post-geertziana (nelle tante forme che questa ha assunto), ogni genere di resoconto scritto delle diverse forme di vita umana non ha mai potuto far a meno di ancorarsi in maniera più o meno puntuale alle “parole degli altri”.

Tale pratica documentaria, indissolubilmente legata alla scrittura, comporta sempre di fatto, per sua stessa natura, un insopprimibile lavoro di decontestualizzazione, standardizzazione e “formattazione” delle “parole degli altri”; queste, sottratte al flusso del parlato e al loro “habitat esistenziale”, assumono così una forma visuale sinottica (il testo) ed una nuova fisicità materiale (il manoscritto, la video-scrittura, il libro etc.). A cambiare sono state piuttosto, nel corso del tempo, le modalità di raccolta e di restituzione visuale di tali for-

me testuali, modalità che rivelano sempre, ad un'analisi posteriore, impliciti epistemologici di cui gli stessi etnografi non possono mai essere del tutto consapevoli: liste e glossari (forme primarie di catalogazione "oggettivante" delle parole), tabelle, tavole, tassonomie ad albero e diagrammi (forme testuali proprie delle branche più formalizzate dell'antropologia, quali la "parentologia" o l'etnoscienza), fino alle diverse tecniche di testualizzazione degli scambi conversazionali (proprie degli approcci microetnografici più attenti al contesto e all'uso sociale delle parole) [Cardona 1976, Cuturi 2012, Duranti 2000 (1997), Goody 1990 (1977), Haviland e Flores Farfán 2007]. Attraverso questo insopprimibile lavoro "a tavolino" che si svolge in parte nel momento stesso in cui si è sul campo, le "parole degli altri" diventano insomma documenti "etno-grafici" su cui poggiare ogni pretesa autonomia teorica del discorso antropologico.

Terminologie di parentela, nomenclature botaniche e zoologiche, lessici anatomici, sensoriali ed ergologici sono solo alcune delle categorie di parole divenute nel tempo ambiti classici d'interesse della ricerca antropologica. La riflessione intorno alle terminologie di parentela e a quelle del mondo animale e vegetale è stata in particolare al centro del progetto conoscitivo dell'antropologia culturale fin dalla sua epoca fondativa, in quanto disciplina volta ad indagare in maniera sistematica la pluralità dei modi in cui le società umane modellano i rapporti sociali da una parte e si costruiscono rappresentazioni attendibili del mondo naturale dall'altra. Tale duplice specializzazione lessicale dell'attenzione etnografica è sintomatica, a posteriori, della cornice epistemologica all'interno della quale si è sviluppato il discorso antropologico classico nel panorama delle scienze occidentali: ovvero la dicotomia fra Natura e Cultura che attraversa come una "linea frattale" l'emergenza del fenomeno umano ad ogni suo livello [Descola 2014 (2005), Descola, Pálsson 2001 (1996), Ingold 1987, 2000, 2001a, 2001b, Remotti 2000, Sahlin 2010 (2008)].

In questo cospicuo retroterra lessicale dell'antropologia classica è significativa tuttavia l'assenza dei nomi di luogo fra quelle classi di parole che più hanno attratto l'interesse degli antropologi sul campo e lontano da esso. Va notato subito che la categoria stessa di nomi di luogo, a questo stadio introduttivo del discorso, può apparire a ragione assai approssimativa e necessita almeno di qualche specificazione

1. Una prospettiva antropologica sui nomi di luogo

preliminare. In questa categoria intendo al momento includere, in senso molto ampio, tutti quei costrutti di parole che possono essere usati per riferirsi ad un luogo inteso come spazio socializzato e che possono comprendere tanto “parole vuote” (deissi come ‘qui’, ‘là’, avverbi come ‘dove’ etc.), quanto parole del lessico comune (parole topografiche – come ‘monte’, ‘riva’, ‘laguna’, ‘valle’ – ma non solo – nomi di animali, di piante etc.), quanto veri e propri toponimi (quel particolare monte noto come ‘Cervino’ e non un altro)¹. Ebbene, tutto questo spettro della relazione fra lingua e spazio, che va dall’indessicalità all’onomastica, è stato largamente trascurato dall’indagine antropologica classica, anche all’interno di quello spaccato di teoria antropologica più attenta alla spazialità in quanto componente essenziale delle forme sociali umane e categoria epistemologica indispensabile alla loro comprensione (l’antropologia dello spazio) (Keating 2001, Low, Lawrence-Zúñiga 2003)². A parte qualche significativa eccezione che risale addirittura a Franz Boas nei suoi primi studi antro-po-geografici presso alcune popolazioni native del Canada (Boas 1934) – su cui dovremmo tornare più avanti (cfr.: 39-41 e *passim*) – o a circostanziati interessi etnografici di area (come ad esempio il celeberrimo caso australiano delle “vie dei canti” – Berndt 1970, Doolan 1979, Munn 1970, Peterson 1976, Stanner 1965, Stree-
low 1970, Tindale 1974), si può senz’altro affermare che i nomi di luogo siano rimasti del tutto marginali nel dibattito dell’antropologia classica *main stream* a differenza dei loro omologhi, i nomi di persona, a cui è toccata un’attenzione ben maggiore (Von Bruck, Bodenhorn 2006).

Paradigmatico in tal senso è il *Pensiero Selvaggio* di Lévi-Strauss [1990 (1962b)], opera fondamentale nella parabola teorica dello strutturalismo, in cui l’autore riprende i temi dell’etnoscienza (le etnoclassificazioni) da una prospettiva strutturale. Sottolineando la coerenza sistemica di quelle che definisce “classificazioni totemiche”

¹ Una distinzione ulteriore da introdurre fin da subito, su cui torneremo più analiticamente nel corso del libro (cfr.:49-52 e *passim*), è quella fra i nomi di luogo trasparenti, quelli cioè che indicano un particolare posto tramite parole del lessico comune che hanno un significato esplicito indipendente dal luogo a cui si riferiscono (ad esempio ‘Monte Bianco’), e i toponimi veri e propri, ovvero nomi di luogo opachi, che indicano un particolare posto tramite una parola non dotata di senso esplicito nell’uso comune (ad esempio ‘Milano’).

² Penso ad esempio ad alcuni lavori classici in quest’ambito da Durkheim e Mauss [1991 (1901-02)] a Lévi-Strauss [1998 (1958)] o Hugh-Jones [1998 (1979)].

e la loro estendibilità ad ambiti diversissimi da quello propriamente “specifico”, Lévi-Strauss dedica ampio spazio al caso dei nomi di persona largamente documentato nella letteratura etnografica (ivi: 184-237). Nella loro eccentricità semantica i nomi di persona di molte popolazioni extra-europee, composti assai spesso da nomi di animali o di piante, sono da considerare secondo l'autore come il prolungamento dell'azione classificatoria dell'“operatore totemico” (ovvero la specie) fino al livello estremo dell'individuazione (cfr.: 36-38 e *passim*). Sulla scorta di tale argomentazione Lévi-Strauss ipotizza, in un paio di passaggi, che le stesse etno-toponimie possano rientrare nelle maglie onnicomprensive delle classificazioni totemiche, come una sorta di loro possibile “estensione geografica” (ivi: 183-184, 186). Tale ipotesi totemica allargata ai luoghi e ai loro nomi resta tuttavia appena abbozzata alle spalle di una teoria generale dei nomi propri tutta impostata su un paradigma tassonomico. Torneremo più avanti sulla questione, per ora basti notare che se, secondo Lévi-Strauss, i nomi di persona “più che ai linguisti, pongono un problema all'etnologo” (ivi: 190), non altrettanto sembra potersi dire a conti fatti per i nomi di luogo (cfr. 36-39). Prima e dopo Lévi-Strauss i nomi di luogo rimangono prerogativa quasi esclusiva degli studi linguistici “puri”, di taglio filologico-etimologico, un oggetto linguistico assai refrattario al paradigma tassonomico che più ha orientato l'interesse dell'antropologia per le “parole degli altri” per circa un secolo di storia della disciplina.

Questa significativa assenza dei nomi di luogo dall'agenda della ricerca dell'antropologia classica (e dai taccuini dell'etnografo sul campo), pone a posteriori degli interrogativi a mio avviso interessanti anche all'antropologia contemporanea, più abituata a riflettere su dinamiche globali e sui fenomeni della de-territorializzazione dei significati culturali. Il luogo ha costituito a lungo un principio d'intelligibilità irrinunciabile per l'antropologia, in quanto scienza umana specializzata nella descrizione, analisi, e comprensione comparativa delle differenze culturali su un piano geografico. La cultura, intesa in senso antropologico classico, è un concetto inseparabile dai luoghi in cui è inscritta e dai territori in cui è circoscritta: simboli di potere impressi in un luogo, distinzioni sociali, generazionali e di genere che organizzano spazi abitati o, da un punto di vista più materialista, strutture sociali adattate ad uno specifico ambiente; il concetto di cultura, insom-

1. Una prospettiva antropologica sui nomi di luogo

ma, non può non “aver luogo” da qualche parte [Augé 1993 (1992), Keating cit., Low, Lawrence-Zúñiga cit., Remotti 1993], tant'è che l'impresa etnografica, per potersi definire tale, ha sempre avuto bisogno di un cambiamento radicale di luogo (Piasere 2002). Tuttavia, nonostante l'accento posto sulla lontananza ed il viaggio in quanto aspetti fondanti la ragione antropologica, il paesaggio è rimasto una nozione generalmente “fuori fuoco” nella rappresentazione etnografica classica: la vita sociale delle “popolazioni d'interesse etnografico” come la stessa vita del ricercatore sul campo, sembravano svolgersi sullo sfondo di paesaggi esotici intesi alla stregua di meri scenari delle interazioni umane, del tutto avulsi dalle strutture o dai processi sociali che vi “hanno luogo”. Insieme ai luoghi ed ai paesaggi, anche i nomi di luogo sono sfuggiti dunque all'attenzione della tradizione classica di ricerca su nomenclature e terminologie indigene, caratterizzata da uno sguardo sostanzialmente classificatorio sulle “parole degli altri”.

La congiuntura critica e riflessiva degli anni '70-'90, mettendo in discussione quel rapporto fra campo, etnografia e assetto politico coloniale che aveva reso possibile l'impresa antropologica nel corso novecento, ha contribuito a rendere sempre più evanescente questo rimando fra il luogo ed il concetto di cultura: il luogo ha perso la sua intelligibilità antropologica nella misura in cui l'etnografia ha perso il suo legame privilegiato col campo di ricerca [Augé cit., Geertz 1990 (1988), Clifford, Marcus 1998 (1986), Clifford 1999 (1997)]. Oggi molta antropologia della contemporaneità ha spostato il suo sguardo dai luoghi, intesi come spazi d'iscrizione dei significati culturali, ai flussi di persone e di significati su scala globale, cercando nella “de-territorializzazione” delle culture e nelle forme sociali che questa assume (la diaspora, l'emigrazione, il turismo, l'esilio etc.) una nuova chiave di lettura della molteplicità culturale nel mondo “globalizzato” [Appadurai 2001 (1996), 2003, Augé cit., 2010, Fabietti, Malighetti, Matera 2002, Hannerz 2001 (1996)]³.

³ Se il luogo è stato il “luogo comune” dell'etnografia novecentesca (prototipicamente l'isola tropicale di malinowskiana memoria), il traffico, il flusso, la rete lo sono per l'etnografia contemporanea, plurivocale e plurilocale. Del luogo antropologico novecentesco rimane tuttavia un'insopprimibile eco retorica nel vocabolario teorico dell'antropologia della contemporaneità, nella forma di ossimori topologici come “nonluogo” o “etno-rami”, usati come categorie necessarie ad interpretare ed analizzare i nuovi assetti culturali globali [Augé 1993 (1992), Appadurai 2001 (1996)].

Tuttavia proprio in questo frangente, a partire dall'ultimo ventennio, in controtendenza con le proposte teoriche dell'antropologia della contemporaneità globale e dopo il reflusso di certe istanze post-moderne più radicali, si è cominciata a registrare nel dibattito antropologico, soprattutto in ambito anglo-americano, un'attenzione etnografica specifica ai luoghi ed ai paesaggi e ci si è accorti della rilevanza simbolica e sociale dei nomi di luogo in diversi contesti culturali, al di là della loro spesso tenue referenzialità semantica. Nel 1996, anno in cui vengono pubblicati due classici dell'antropologia della contemporaneità (*Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* di Arjun Appadurai e *Transnational Connections. Culture, People and Place* di Ulf Hannerz), due opere a loro modo altrettanto innovative mettevano a fuoco una nuova categoria di analisi antropologica, ovvero il "senso del luogo", a partire dai modi in cui i luoghi ed i paesaggi sono percepiti, vissuti, rappresentati, immaginati, ricordati, raccontati e, appunto, nominati; si tratta di *Senses of Place* di Steven Feld e Keith H. Basso e *Wisdom Sits in Place. Landscape and Language among the Western Apache* di Keith E. Basso⁴. Nel 1995 era già stata pubblicata un'antologia dall'esplicito titolo *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space* a cura di Eric Hirsch e Michael O'Hanlon che, a partire da diversi contesti etnografici, problematizzava il concetto tradizionale di paesaggio in quanto nozione estetico-visualista, riconcettualizzandolo come costruzione culturale dinamica e sfaccettata (cfr.: 98).

La rinnovata attenzione da parte dell'antropologia ai paesaggi, ai luoghi e ai loro nomi appare come l'effetto "collaterale" di una duplice congiuntura. Da una parte, uno slittamento epistemologico di fondo che ha spostato l'attenzione delle scienze sociali dalla dimensione semantico-referenziale del significato (nella variante strutturalista) ed ermeneutico-testuale (nella variante interpretativista), a quella pragmatico-agentiva [Ahearn 2001, Cuturi cit., Duranti 2000 (1997), 2001, 2007, Hall 2001, Donzelli, Fasulo 2007] e pratico-corporea [Bourdieu 2003 (1972), Csordas 1990, 2003 (1999),

⁴ Una nozione per alcuni versi analoga è quella di "mente locale", formulata negli stessi anni in Italia da Franco La Cecla ed intesa come "conoscenza locale" (ovvero conoscenza dei luoghi situata "nei luoghi") che si acquisisce attraverso le pratiche abitative di un territorio (La Cecla 1993, 2007).

1. Una prospettiva antropologica sui nomi di luogo

Ingold 2000, 2001b, Scheper-Hughes 2000 (1994)]. Solo quando si è cominciato a guardare oltre i limiti di una nozione semantico-referenziale del significato, riconnettendo le parole tanto agli usi, ai contesti e alle azioni (*l'agency*) quanto all'esperienza sensoriale e corporea (*l'embodiment*), ci si è accorti di quanto i nomi di luogo potessero essere parole cariche di sensi, pur nella loro lapidarietà semantica. Dall'altra, l'imporsi a livello internazionale della questione ecologica (deforestazione, cambi climatici, desertificazione etc.) in quanto conseguenza diretta di un modello economico liberista fuori controllo che consuma risorse e aggredisce i territori in una misura, su una scala e ad un ritmo mai visto prima nella storia dell'umanità. Le popolazioni che vivono più direttamente dell'utilizzo delle risorse dell'ambiente naturale in cui abitano (popolazioni rurali, pastorali, etc.), molte delle quali si atoriscono come indigene, sono le più vulnerabili all'impatto di tale crisi ecologica che ne minaccia la stessa riproduzione sociale e culturale (Colajanni, Mancuso 2008, Nuttal, Nilsson, 2008, Stidsen, Wiben Jensen, 2006).

In una congiuntura di globalizzazione economica imperante e di crisi ecologica planetaria conclamata, quei paesaggi, quei luoghi e quei territori in cui si è sempre svolta, tacitamente e inosservatamente, la pratica etnografica, sono tornati così nell'agenda della ricerca antropologica ma da una prospettiva affatto diversa da quella novecentesca: non più scenari esotici che fanno da "cornice naturale" all'impresa etnografica, o "contenitori spaziali" di significati culturali, o "contesti ambientali" di processi socio-economici, o ancora confini geografici di frammenti socio-simbolici discontinui, ma costrutti sociali e simbolici essi stessi che a loro volta modellano le forme di vita sociale su scala locale, allo stesso tempo agiti dalle relazioni sociali ed agenti su di esse; paesaggi e luoghi cessano di essere uno sfondo esterno, statico ed assoluto, delle interazioni sociali, per divenire il prodotto di un'*agency* (sociale, simbolica e politica) con la terra che la costruisce in quanto "territorio ancestrale", "ambiente naturale" o "risorsa economica". In questo scenario le etno-toponimie sono uscite dal cono d'ombra della teoria del linguaggio dominante nell'antropologia classica e si sono imposte all'attenzione dello sguardo etnografico.

Diversi studi etnografici hanno oramai documentano la valenza strategica che i nomi di luogo giocano presso società agrafe di pic-

cola scala, parlanti lingue native fortemente minoritarie ed insediate oggi in aree spesso marginali ed appartate dei territori nazionali, o che almeno rimangono tali fino a quando non rientrano negli interessi strategici degli Stati-Nazione o di qualche multinazionale (Collignon 2006, Basso 1996, Feld 1996, Gnerre 2003, Hercus, Hodges, Simpson 2009, Tamisari 2008, 2009, Tunbridge 1987, Hunn 1996). Presso queste società si è visto infatti come i nomi di luogo costituiscano un genere di parole con caratteristiche del tutto peculiari rispetto al restante lessico dei saperi naturalistici (come le etno-zoologie o le etno-botaniche), da cui pure sono assai spesso costituite. Essi sono parte di una rete di conoscenze che gioca un ruolo fondamentale non solo nel processo d'appropriazione economica e di costruzione culturale dei territori ma anche nel processo di socializzazione in senso lato, ovvero nella costruzione, organizzazione e rappresentazione dei rapporti sociali su scala locale (*face to face*): da una parte i nomi di luogo registrano infatti memorie storiche ed ecologiche del paesaggio, fissando saperi e conoscenze necessarie all'appropriazione economica e simbolica di un ambiente; dall'altra forniscono un ancoraggio spaziale alle relazioni sociali, localizzando storie, esperienze, valori, emozioni, memorie biografiche e collettive e fungendo così da agenti primari di socializzazione. A tal proposito Basso, nel suo studio sul paesaggio ed i nomi di luogo presso gli Apache Occidentali, afferma:

(...) si presenta la possibilità che mentre i parlanti comunicano riguardo al paesaggio e ai generi di attività che vi conducono, essi possono anche comunicare su di loro in quanto attori sociali e sui tipi di relazioni che intrattengono reciprocamente. Detto più semplicemente, le affermazioni riguardo al paesaggio possono essere impiegate per veicolare messaggi taciti riguardo all'organizzazione delle relazioni faccia a faccia e alle basi normative sulle quali tali relazioni sono correntemente condotte (...). Dal punto di vista dell'etnografo, dunque, il "parlare situato" di paesaggi geografici è più che una risorsa importante per esplorare le concezioni locali dell'universo materiale circostante. Può anche essere utile per interpretare le forme dell'azione sociale che si presentano regolarmente all'interno di tale universo. I paesaggi sono sempre a disposizione dei loro esperti abitanti in termini ben più che materiali. I paesaggi sono a loro disposizione in termini simbolici come pure, soprattutto attraverso le molteplici "agentività" del discorso, possono essere staccati dai loro anco-

1. Una prospettiva antropologica sui nomi di luogo

raggi spaziali fissi e trasformati in strumenti di pensiero ed in veicoli di comportamento intenzionale. Così trasformati i paesaggi ed i luoghi che li riempiono diventano strumenti per l'immaginazione, mezzi espressivi per realizzare atti verbali, ed anche, naturalmente, beni eminentemente portatili a cui gli individui possono rimanere legati profondamente e durevolmente, indipendentemente da dove essi viaggino. In questo modo (...) gli uomini e le donne imparano ad appropriarsi dei loro paesaggi, a pensare e ad agire "per mezzo" di essi così come riguardo ad essi, e ad intrecciarli attraverso le parole pronunciate nelle fondamenta stesse della vita sociale. (Basso cit.: 74-75, T.d.A.)

I toponimi emergono dunque come la parte più formalizzata e cristallizzata di una competenza comunicativa locale che svolge un ruolo strategico nel connettere le interazioni umane alle interazioni con l'ambiente; ovvero, se vogliamo, nella socializzazione e nell'interiorizzazione di quel senso di appartenenza territoriale che è spesso il connotato implicito della definizione stessa di "popolazione indigena" o "nativa"⁵.

⁵ Ogni tentativo, sempre provvisorio e dibattuto, di definizione di "popolo indigeno" o "autoctono" o "nativo" ruota attorno alla sua identificazione con un "territorio ancestrale", precedente cioè a qualsiasi "successiva occupazione". A tale proposito si registra oggi un vasto dibattito interdisciplinare a cavallo fra scienze giuridiche e scienze socio-antropologiche, soprattutto da quando tali nozioni sono entrate esplicitamente nel linguaggio giuridico internazionale e di molti Stati-Nazione che "ospitano" popolazioni che si autoriconoscono come tali (cfr. nota 7). Tale dibattito non riguarda evidentemente soltanto l'indagine e la comprensione di quei processi di rivendicazione territoriale che vedono protagonisti oggi molti di questi popoli in diversi continenti (soprattutto in America ed Australia), ma anche la possibilità di una sua traduzione nei termini di una progettualità politica e giuridica dei loro diritti [Albert 2004, Baccelli 2009, Colajanni 1998, 2010, Colajanni, Mancuso 2008, García Hierro 2004, García Hierro, Surrallés, 2009, Gros, Strigler 2006, Lenzi Grillini 2010, Tauli-Corpuz 2012 (2010)]. A tal riguardo si possono distinguere due diversi approcci antropologici a cui corrispondo due diversi "posizionamenti politici" degli antropologi rispetto alle rivendicazioni di dette popolazioni (Lenzi Grillini cit.): da una parte una prospettiva "dinamico-relazionale", che colloca programmaticamente questa relazione privilegiata popolo-territorio nel quadro di un rapporto di potere e di una dinamica conflittuale-negoziata fra popolazioni indigene, società nazionale e gli agenti istituzionali che le rappresentano – si vedano ad esempio due autori, pur fra loro molto diversi, come Amselle [2012 (2010)] e Pacheco de Oliveira (2006). Dall'altra una prospettiva "differenzialista" (tacciata di "essenzialismo" o peggio di "primitivismo" da parte dei suoi detrattori, come in Amselle cit.) che considera tale rapporto come estensione diretta della cosmovisione propria del gruppo che abita (e rivendica) quel territorio (si veda ad esempio García Hierro, Surrallés 2009, Surrallés, García Hierro 2004); prospettiva questa assunta dalle principali ONG impegnate oggi nella tutela dei diritti territoriali dei popoli indigeni come l'IWGLA, *Cultural Survival* o *Survival International*.

Fare etnografia oggi sui luoghi e sui loro nomi, magari proprio in territori lontani ed in paesaggi inconsueti, ed attraverso lingue fortemente minoritarie e assai scarsamente standardizzate, può contribuire allora – grazie anche a quel tanto di anacronismo teorico che comporta la ricerca contemporanea in “terreni esotici” – a spostare il “campo visivo” della disciplina verso quella zona grigia della teoria classica refrattaria alla tassonomia e al significato formale, in cui ricadono i nomi ed i sensi dei luoghi, e a decentrare di riflesso lo sguardo rivolto verso alcuni temi particolarmente urgenti della nostra contemporaneità globale, quali ad esempio le emergenze ecologiche sempre più in risonanza con conflittualità sociali e crisi umanitarie su scala planetaria.

La mia stessa esperienza di ricerca tra gli *ikoots* di San Mateo del Mar, una comunità indigena di pescatori insediata lungo la costa pacifica dell’Istmo di Tehuantepec nel Messico meridionale, è stata l’esito complesso di un progressivo riposizionamento rispetto a quei processi politico-economici transnazionali che investono oggi questa popolazione, come molte altre del continente americano, lasciando tracce indelebili nel paesaggio da essa abitato. A partire da una curiosità che definirei “biografica” per le forme del paesaggio, che aveva orientato fin dal mio primo arrivo sul campo (nel 1999) il mio interesse verso i nomi di luogo in lingua indigena (*ombeay-iüts* / bocca-nostra/ ‘la nostra lingua’) (cfr.: 15-16), la mia ricerca ha intercettato negli anni un’esigenza politica crescente di oggettivazione e standardizzazione cartografica del territorio indigeno, prestandosi ad usi politici imprevisi.

Dagli inizi degli anni 2000 il territorio abitato dai huave⁶ è interessato dal progetto di realizzazione di un megaparco eolico ad opera di varie multinazionali della *Green Economy* nell’ambito del piano d’interventi noto col nome di *Plan Puebla-Panama*, volto all’inte-

⁶ Il territorio identificato come “area huave” è diviso fra tre municipi che fanno capo a tre diversi capoluoghi: San Mateo del Mar, San Dionisio del Mar e San Francisco del Mar; il primo dei tre si “autogoverna” secondo il sistema *de usos y costumbre* riconosciuto dalle leggi dello Stato di Oaxaca (Nahmad 2001); una quarta comunità (Santa Maria del Mar) è invece, dal punto di vista amministrativo, *agencia municipal* di Juchitán de Zaragoza, riconosciuta come capitale etnica degli zapoteci dell’Istmo (cfr. Figura 1).

1. Una prospettiva antropologica sui nomi di luogo

grazione (commerciale, infrastrutturale ed industriale) di tutta l'area nel quadro del NAFTA (Accordo Nord Americano per il Libero Scambio). Il lungo e controverso processo di realizzazione del progetto (lungi dall'essere tuttora giunto ad una sua chiara conclusione) ha generato aspri conflitti in tutta l'area: da una parte il sorgere di un vasto fronte interetnico di resistenza, in connessione con settori della società nazionale tradizionalmente alleati dei movimenti indigeni (ONG, movimenti ecologisti e politici progressisti), in nome dell'integrità dei territori "ancestrali" e del diritto al controllo e alla gestione delle loro risorse; dall'altra il ridestarsi di conflitti agrari mai del tutto sopiti fra le comunità indigene locali (soprattutto huave e zapoteche), retaggio secolare della Colonia e della costruzione della Nazione (cfr.: 77-84) (Duchemin 2010, Howe 2014, Nahmad, Nahón, Langlé 2014, Zanotelli 2014). Nel 2010, in questo contesto altamente conflittuale, alcuni esponenti politici di San Mateo del Mar mi hanno coinvolto nella redazione di una "perizia antropologica" basata su un glossario di nomi di luogo in lingua nativa da presentare di fronte ai tribunali agrari dello Stato per una controversia relativa ad una porzione di territorio conteso con una comunità confinante: l'oggettivazione di un sapere consuetudinario sul territorio, cristallizzato nei nomi di luogo, poteva essere usata come esplicito strumento legale per il riconoscimento dei diritti territoriali della comunità in cui da vari anni facevo ricerca.

Le riflessioni contenute in questo libro, pur non affrontando direttamente la questione politica dei diritti territoriali, derivano dunque in parte dal mio stesso coinvolgimento nella controversia e dalla richiesta d'impegno che ne è scaturita. Nella prospettiva sopra descritta, cercherò di mostrare come i nomi di luogo in uso presso questa popolazione possano dischiudere, nell'interfaccia fra morfologia del paesaggio, morfologia linguistica, usi delle parole e pratiche del corpo, un senso del luogo che va ben al di là del loro mero significato referenziale. Un senso del luogo che è allo stesso tempo ragione di un'appropriazione del territorio e di un'appartenenza ad esso; un senso del luogo che rimanda alla prospettiva incommensurabile ed autorevole degli antenati che, lungi dall'essere congelata in una memoria tradizionale oramai al tramonto, viene costantemente agita e rinegoziata nelle politiche messe in atto da questa come da molte

altre popolazioni indigene nel mondo per il controllo e la difesa dei loro territori, minacciati dall'invadenza delle politiche economiche transnazionali; un senso del luogo che sembra essere la controparte emica, pratica ed incorporata, della nozione stessa di "territorio ancestrale", entrata nell'ultimo ventennio nel lessico dei diritti indigeni⁷.

⁷ A livello di diritto internazionale diverse fonti legislative hanno recepito la nozione di "territorio indigeno" come chiave dei diritti delle popolazioni che si autoriconoscono tali, facendo esplicito riferimento ad un diritto di possesso e controllo della terra derivato dall'uso e dall'occupazione tradizionale (cfr. nota 5). Le principali fonti a riguardo sono la Convenzione 169 dell'ILO del 1989 (articoli 13-19) e la Dichiarazione delle Nazioni Unite sui Diritti dei Popoli Indigeni del 2007 (articoli 25-32) (Colajanni, Mancuso cit., Tauli-Corpus cit.).

CAPITOLO 2

QUELLA STRANA ABITUDINE DI DARE NOMI ALLE PERSONE E AI LUOGHI: TRACCE PER UN'ANTROPOLOGIA DEI NOMI

Il problema dello statuto del significato dei nomi propri (di persona o di luogo) è un problema rilevante per la teoria linguistica moderna. All'interno del triangolo semiotico saussuriano (il segno come punto di congiunzione fra significato, significante e referente), il significato dei nomi propri è per lo più indeterminabile: significanti senza significato pur indicanti un referente (nomi opachi che non rimandano apparentemente a nessun significato palese, come Ugo o Milano) o significanti con un referente diverso da quello evocato dal loro significato (nomi trasparenti o semi-trasparenti come il nome proprio Rosa o il toponimo Torino). Essendo semanticamente indeterminabili, tali segni sembrano privi di una proprietà logica essenziale alla definibilità stessa del segno (saussuriano), ovvero la proprietà dell'opponibilità ad altri segni *in absentia*, cioè all'interno del sistema astratto dei segni di una stessa lingua [Duranti 2000 (1997): 150-152]¹. Tant'è che per

¹ Si prenda ad esempio la seguente frase (nell'ordine della *parole*): "Carlo è un uomo alto". Le parole 'uomo' ed 'alto' si oppongono *in absentia* alle parole 'donna' e 'basso' (nell'ordine della *langue*), mentre non si può dire con altrettanta certezza quale parola si opponga al termine 'Carlo' ('Albero' o 'Giovanni?'). Senza conoscere nessun 'Carlo', il significante 'Carlo' (l'immagine sonora) non restituisce nessun concetto astratto di "carlità", mentre il significante 'alto' richiama un concetto di "altezza" a prescindere se ci si stia riferendo ad un 'Carlo' o ad un 'Alberto'. In questo

alcuni semiologi, come ad esempio Peirce, i nomi propri sono da intendersi come indici piuttosto che come segni denotativi: significano la presenza o meglio l'esistenza di un referente piuttosto che il suo riconoscimento "concettuale".

Lo stesso Lévi-Strauss sottolineava, nel suo *Pensiero Selvaggio*, come i nomi propri (sicuramente i nomi di persona, ma forse anche i nomi di luogo) costituissero una classe particolare di parole che imponeva al linguista il "problema della loro natura e del loro posto nel sistema della lingua" (Lévi-Strauss cit.: 190). All'etnologo però i nomi propri porrebbero un problema ulteriore: "dobbiamo stabilire che i nomi propri fanno parte integrante di sistemi da noi trattati come se fossero codici: mezzi per fissare significati trasponendoli nei termini di altri significati" (*ibidem*). Il problema per Lévi-Strauss è dunque quello di recuperare il significato dei nomi propri, poco determinabile sul piano della *langue*, collocandoli "in un sistema di segni fuori dal sistema della lingua" (ivi: 222), ovvero nel sistema delle classificazioni totemiche che usa significati linguistici, già validati nel sistema dei segni linguistici, ad un livello logico secondario (tassonomico, appunto): qui i nomi propri cessano di essere una classe di parole a sé stante, distinta dal lessico comune, e vengono a formare con altri nomi comuni un insieme paradigmatico all'interno del quale recuperano quel rapporto di opponibilità *in absentia* con gli altri segni che non avevano fuori dal sistema, acquisendo un significato "posizionale" che permette loro di fungere da classificatori.

Passando in rassegna un vastissimo campionario etnografico dei più diversi sistemi antroponimici documentati dagli etnografi in diverse parti del mondo, Lévi-Strauss osserva come i nomi di persona siano spesso formati da parole del lessico comune (sono cioè nomi trasparenti), senza che si possa effettivamente stabilire una differenza intrinseca fra i primi e le seconde; anzi la comparazione etnografica ci mostra una vasta interscambiabilità fra i due tipi di nomi: i nomi di persona possono essere formati da nomi di animali o di piante (come nel caso dei nomi propri clanici di molte popolazioni amerindiane) o da termini parentali che indicano una relazione con un ascendente o un discendente (ad esempio 'padre di', o 'figlio di') o

senso, a differenza delle parole 'uomo' o 'alto', la parola 'Carlo' non definisce alcuna classe astratta di 'Carli'.

2. Quella strana abitudine di dare nomi alle persone e ai luoghi

addirittura col datore del nome, in presenza o in assenza (è il caso dei necronimi come ad esempio ‘padre morto’) (ivi: 186-219); e viceversa i nomi di persona possono designare classi di animali (come nel caso delle tassonomie popolari di molte specie di uccelli) o classi di cose (con cui sono in relazione di *omofonia*); o ancora nomi comuni possono essere scelti come nomi propri di animali (come ad esempio nel caso dei nomi dei cavalli fra gli ippofili) (ivi: 220-234); insomma una vasta gamma di diverse possibilità di combinazione e scambio fra nomi propri e nomi comuni, con i soli limiti degli interessi (pratici) di classificazione che ciascuna società si pone:

Ma proprio il fatto che i nomi propri e i nomi di specie facciano parte dello stesso gruppo costituisce, a nostro parere, la prova più chiara che fra i due tipi non esiste nessuna differenza fondamentale. Più precisamente la differenza tra loro non è di natura linguistica, ma sta nel modo in cui ogni cultura configura il reale e nella varietà dei limiti che essa (...) assegna all'opera classificatrice. (ivi: 232)

I nomi propri sono dunque sempre significativi dell'appartenenza ad una classe, e conservano comunque la loro vocazione “generalizzabile” e classificatrice anche quando appaiono opachi nel loro significato linguistico: è impossibile definirli “altrimenti che come un modo per assegnare una posizione in un sistema a più dimensioni” (ivi: 205). Il caso più paradigmatico è quello dei nomi clanici in uso presso molte popolazioni amerindiane del Nord America: qui i nomi propri di persona, attraverso la relazione semantica palese che essi intrattengono con gli eponimi dei gruppi clanici (una relazione metaforica o metonimica), individuano le persone assegnando loro una posizione nel sistema di classificazione sociale (i clan): “come l'individuo è parte di un gruppo, così il nome individuale è ‘parte’ della denominazione collettiva” (ivi: 192). Così il nome proprio ‘Bisonte in collera’ è indicativo dell'appartenenza dell'individuo al clan del Bisonte, mentre il nome proprio ‘Cane che abbaia’ sarà indicativo dell'appartenenza dell'individuo al clan del Cane; entrambi i nomi saranno cioè opponibili nel codice totemico (per qualche ragione motivata da caratteristiche intrinseche degli animali atte a fungere da operatori logici binari), indicando l'inclusione dell'individuo in una classe e l'esclusione delle classi fra loro (Bisonte/Cane).

In conclusione:

Il carattere più o meno “proprio” dei nomi non è determinabile in modo intrinseco (né a priori), né con il paragone tra essi e le altre parole del linguaggio, ma dipende dal momento in cui ogni società dichiara compiuta la sua opera di classificazione (...). In ogni sistema quindi i nomi propri rappresentano dei quanta di significato, al di sotto dei quali non si può far altro che mostrare. (ivi: 233)

L'attribuzione di un nome è dunque per Lévi-Strauss l'ultimo atto di un'operazione di classificazione ed in ciò risiede tutto il suo statuto di significato (“il nome proprio resta sempre dalla parte della classificazione”, *ibidem*): in ultima analisi i nomi di persona designano individui come se fossero specie (“l'individuo come specie” recita il titolo del settimo capitolo del “Pensiero Selvaggio”), ed in effetti le persone sono logicamente paragonabili non tanto ai membri individuali di una specie (essendo le persone uniche ed irripetibili a differenza dei singoli rappresentanti di una specie) ma in definitiva alle specie stesse (appunto uniche ed irripetibili come le persone); nomi di un tipo di specie piuttosto raro in natura, una specie “mono-individuale” (ivi: 232), essi sono il termine ultimo della classificazione e del significato nel mondo sociale (“quanta di significato”) (ivi: 233), pur essendo forse, sul piano meramente linguistico, privi di significato denotativo.

Questa conclusione a cui giunge Lévi-Strauss a proposito dei nomi di persona, ci mette forse sulla giusta pista per riflettere (*in absentia*...) sullo statuto del significato dei nomi di luogo e sulla ragione della loro invisibilità nella teoria antropologica classica. Non sarebbe difficile in realtà immaginare di poter estendere la stessa chiave d'analisi anche ai nomi di luogo ed in effetti lo stesso Lévi-Strauss sembra piuttosto propenso a lasciarcelo credere. In due passaggi infatti, di riflesso alle sue considerazioni sui nomi di persona, Lévi-Strauss si riferisce ai nomi di luogo come a possibili “estensioni geografiche” delle classificazioni totemiche. In un primo passo accenna ai casi di geografia mitica documentati in vari continenti (Australia, America ed Africa) come ad un’“estensione territoriale e geografica del sistema classificatorio” totemico (ivi: 183 e *passim*), ovvero un esempio di universalizzazione del sistema. In un secondo passo si riferisce invece

2. Quella strana abitudine di dare nomi alle persone e ai luoghi

ai nomi di luogo come ad un caso opposto di particolarizzazione del tutto analogo ai nomi di persona, ovvero un'estensione del sistema fino al suo limite inferiore, quello "dopo cui non è più possibile classificare ma solo denominare" (ivi: 186):

Lo spazio è una società di luoghi denominati, come le persone sono punti di riferimento all'interno del gruppo. I luoghi e gli individui sono entrambi designati mediante nomi propri che, in circostanze frequenti e comuni a molte società, possono essere sostituiti gli uni agli altri. (ibidem)

È interessante innanzi tutto notare come molto spesso là dove si incontra l'uso di nomi di persona semanticamente trasparenti, ci si possa aspettare altrettanto dai nomi di luogo (come nei molti casi amerindiani cui fa riferimento lo stesso Lévi-Strauss, ma non solo). La morfologia degli uni e degli altri sembra essere analoga: i nomi (di luogo e di persona), sembrano essere il punto di un'intersezione semantica fra etnotassonomie zoologiche, etnotassonomie botaniche, etnoparotonomie anatomiche, etnogeografie etc. Inoltre gli stessi nomi di luogo sono spesso in un rapporto d'interscambiabilità diretta con i nomi di persona: possono esistere nomi di persona sistematicamente formati da una radice locativa che indica il luogo di nascita o di residenza (ad esempio nel caso degli Yurok della California citato dallo stesso Lévi-Strauss, ivi: 185, 235 nota 1) (Waterman 1920), e viceversa nomi di luogo formati dal nome della persona che vi risiede, che ne è proprietario, o che è legato ad esso da un qualche motivo particolare. Ma in che senso possiamo dire, se lo possiamo, che i toponimi siano effettivamente significativi di un'appartenenza ad una classe? Il luogo non è l'individuo e ad esso sembra arduo attribuire le caratteristiche della "classe in sé" individuate da Lévi-Strauss come termine ultimo dell'opera di classificazione.

Andando a rovistare a ritroso nella scarsa letteratura antropologica sui nomi di luogo, per cercare di dare una risposta a questa domanda, ci si imbatte nel saggio sui nomi di luogo kwakiutl di Franz Boas del 1934, *Geographical Names of Kwakiutl Indians*, destinato a rimanere a lungo una pietra miliare isolata sull'argomento. Facendo riferimento all'opera del geografo svizzero di fine '800 Jacob

Egli², Boas esordiva il suo saggio affermando che “i nomi geografici, essendo espressione del carattere mentale di ciascun popolo e di ogni epoca, riflettono la loro vita culturale e la linea di sviluppo di ciascuna area culturale” (ivi: 9, T.d.A.); ma subito dopo aggiungeva: “A questa affermazione andrebbe aggiunto che la forma di ogni lingua limita la gamma dei termini che possono essere conati” (*ibidem*).

A tal proposito Boas osserva come i nomi di luogo kwakiutl, come in genere quelli di molte altre popolazioni nordamericane, siano costrutti linguistici in gran parte trasparenti descrittivi l’aspetto topografico del paesaggio, tanto che “il nome potrebbe essere spesso indovinato dalle caratteristiche topografiche (del luogo)” (ivi: 10, T.d.A.). L’unico limite alle possibilità di descrizione di un luogo è dato, secondo l’autore, dalla struttura stessa della lingua:

Il kwakiutl ha un numero molto ampio di suffissi che esprimono posizione e concetti simili. Molti di questi appaiono nella terminologia geografica ed i concetti espressi da tali suffissi limitano la gamma dei nomi che possono essere espressi da una sola parola. (ivi: 14, T.d.A.)

Come nel caso di molte altre lingue amerindiane, anche nella lingua kwakiutl le parole sono costruite attraverso la combinazione di un gran numero di affissi formali (morfemi grammaticali), dal significato piuttosto concreto, attaccati a radici nominali (morfemi lessicali); questa morfologia altamente “sintetica” rende le parole scomponibili ed analizzabili in un numero preciso di morfemi (grammaticali o lessicali), ognuno dei quali contribuisce, in maniera in qualche misura riconoscibile, al significato della parola nel suo insieme. Tale caratteristica della “sinteticità” costituisce un tratto prevalente delle lingue amerindiane pur senza esserne un tratto esclusivo, né esaustivo della loro morfologia linguistica. Varierà di lingua in lingua il numero degli affissi e le idee grammaticalizzate in essi, ma indicativamente questi tenderanno a giustapporsi uno dopo l’altro in una catena morfologi-

² *Nomina Geographica* del 1872 è un monumentale glossario di 42000 nomi geografici di tutto il mondo di cui l’autore ricostruisce le etimologie, nel quadro di una cornice concettuale evolucionistica che riflette il clima culturale del tempo: agli stadi culturali “inferiori” corrisponderebbero toponimie trasparenti e descrittive composte da parole comuni (come *monte*, *fiume* etc.), mentre agli stadi “superiori” corrisponderebbero toponimie via via più opache e semanticamente complesse.

2. Quella strana abitudine di dare nomi alle persone e ai luoghi

ca, senza mai fondersi insieme, dando luogo a caratteristiche “parole scomponibili”³. Così, ad esempio, i nomi di luogo dei kwakiutl differiscono da quelli degli inuit, anch’essi cacciatori e pescatori, più che in virtù della differenza morfologica dei rispettivi territori, in virtù della diversa morfologia della parola, ovvero del numero e del significato degli affissi che la compongono: presso i kwakiutl sono molto più frequenti che presso gli inuit i nomi che descrivono i luoghi in termini di posizione (ad es. *q’ō’-’yEwē’*: ‘stagno-nel mezzo’), disponendo la loro lingua di affissi “posizionali” invece piuttosto rari nelle lingue inuit; in queste la stessa idea di posizione può essere resa da radici lessicali indipendenti. Viceversa presso gli inuit è molto frequente incontrare nomi che descrivono le forme dei luoghi, essendo queste grammaticalizzate in differenti affissi “attributivi”. Così lo stesso luogo denominato da un kwakiutl ‘stagno-nel mezzo’, potrebbe essere rinominato da un inuit ‘piccolo-stagno’ (ivi: 18-19).

In questo approccio “grammaticale” al significato dei nomi di luogo amerindiani, assai diverso da quello lévi-straussiano ai nomi di persona, possiamo leggere implicitamente la tesi sviluppata da Sapir, allievo dello stesso Boas, sulla correlazione fra struttura della lingua e categorie mentali che essa riflette. In un articolo del 1912 Sapir giungeva alla conclusione che non può essere stabilita nessuna correlazione diretta fra lingua (intesa come sistema fonetico, morfologico-grammaticale e lessicale) ed ambiente, ma solo una correlazione mediata dall’interesse culturale selettivo verso alcuni aspetti dell’ambiente:

Propriamente parlando, naturalmente, l’ambiente fisico si riflette nel linguaggio solo nella misura in cui esso è stato influenzato da fattori sociali. (...) In altre parole, per quanto riguarda il linguaggio, ogni influenza ambientale si reduce in ultima analisi all’influenza dell’ambiente sociale. (Sapir 1912: 227-28, T.d.A.)

³ La prevalenza di una morfologia “sintetica” non esclude ovviamente la presenza di tratti “flessivi” o “analitici” nella formazione della parola. Sulla base di questa tendenza prevalente si possono distinguere comunque le lingue definite “agglutinanti” (quelle in cui le parole sono composte da un’unica radice lessicale a cui si aggiungono più affissi grammaticali) da quelle definite “polisintetiche” (quelle in cui le parole sono composte dall’unione di più radici lessicali e affissi grammaticali) [Boas 1979 (1911): 43-58, 110-113, 118, Cuturi 2012: 144-145, Duranti 2000 (1997): 170-171]. Per una descrizione delle caratteristiche morfologiche delle principali lingue e famiglie linguistiche amerindiane si veda Gnerre 2008.

Se il lessico ambientale di una lingua riflette in maniera piuttosto diretta l'inventario degli interessi pratici e simbolici di una popolazione (l'esempio più classico è quello dell'ampio e particolareggiato lessico "nivologico" degli inuit), nella morfologia di una lingua possiamo ravvisare, in maniera più sfumata ed indiretta, la "formattazione grammaticale" di un repertorio di categorie psico-logiche e di modelli sociali d'interazione con l'ambiente:

Se guardiamo più attentamente, troveremo che almeno alcuni elementi che vanno a costituire un complesso culturale sono incorporati nella forma grammaticale. Questo è particolarmente vero per le lingue sintetiche che operano con un gran numero di prefissi o suffissi di significato relativamente concreto. L'uso in kwakiutl e nootka, per esempio, di suffissi locativi che definiscono importanti attività che si svolgono sulla spiaggia, sugli scogli o in mare, in casi dove nella maggior parte delle lingue sarebbe molto più idiomatico omettere del tutto tali riferimenti, indica evidentemente la natura dell'ambiente fisico e gli interessi economici ad esso collegati fra questi indiani. (ivi: 238, T.d.A.)

Boas e Sapir cercavano insomma il significato dei nomi di luogo percorrendo una strada diversa rispetto a quella intrapresa da Lévi-Strauss per accedere al significato dei nomi di persona. Nel caso dei nomi di luogo di Boas, denominare corrisponde ad una "formattazione cognitiva" (interna alla parola) di un referente esterno continuo: un'operazione di "messa in forma grammaticale" di un *continuum* paesaggistico sulla base dei limiti posti dalla morfologia di una lingua e dagli interessi culturali che questa riflette. Nel caso dei nomi propri di Lévi-Strauss, denominare corrisponde invece a un'operazione di "classificazione logica" (esterna alla parola) di un referente esterno discontinuo: ovvero un'operazione tassonomica di "messa in ordine" di corpi discontinui (unici ed irripetibili) in virtù degli scarti semantici con altri nomi all'interno di uno stesso sistema classificatorio onnicomprensivo. Ci troviamo qui di fronte a due diverse idee di parola (e di significato), l'una iconica e l'altra denotativa, per due diversi tipi di referenti, i luoghi e le persone: nel primo caso si può parlare di referenzialità iconica motivata grammaticalmente (dentro la lingua), nel secondo di referenzialità denotativa motivata logicamente (fuori dalla lingua: "in un sistema di segni fuori dal sistema della lingua", Lévi-Strauss cit.: 222).

2. Quella strana abitudine di dare nomi alle persone e ai luoghi

Possiamo tentare di mettere in prospettiva questi due punti di vista sui nomi, a partire da un terzo punto di vista sul significato delle parole (e dei nomi in particolare) che, negli stessi anni in cui Boas scriveva il suo saggio sui nomi di luogo kwakiutl, si andava formando fuori dall'antropologia e dalla linguistica *main stream*: ovvero il significato inteso come uso delle parole, come funzione pratica di un "gioco linguistico", idea formulata da Wittgenstein nelle sue *Ricerche Filosofiche* [1999 (1953)]. Tale idea aprirà al filosofo la strada ad una soluzione etnografica dei problemi formali posti dalla filosofia del linguaggio e dalla logica e, parecchi decenni dopo, sarà un punto di riferimento per la nascita di un'antropologia del linguaggio fondata su basi pragmatiche [Duranti 2000 (1997), 2007]⁴. Wittgenstein sembra determinato a dimostrarci, attraverso le sue argomentazioni paradossali, come la distinzione fra nomi propri e nomi comuni sia in ultima analisi indecidibile su un piano meramente logico-formale del discorso, quello in cui "denominare una cosa è come attaccare ad un oggetto un cartellino che reca il suo nome" (Wittgenstein cit.: oss. 15). Solo a partire dall'uso della parola nel contesto (cioè all'interno di un "gioco linguistico") possiamo sperare di sbrogliare la matassa in cui rimane avviluppata la logica (e la filosofia del linguaggio) nel chiedersi cosa significhi un nome (di una cosa, di una persona o di un luogo): non bisogna chiedersi cosa significa un nome ma, da questa prospettiva ribaltata, "in che contesto ha senso dare un nome ad una cosa, una persona o un luogo (o chiederlo...)":

Questo chiedere (il nome di una cosa) e il suo correlato, la definizione ostensiva ('è questo!'), costituiscono, potremmo dire, un gioco linguistico a sé. Ciò vuol dire, propriamente: veniamo educati, addestrati a chiedere: "Come si chiama questo?" – e a ciò segue la denominazione dell'oggetto. E c'è anche un gioco linguistico: Inventare un nome per una cosa. E dunque dire: "Questo si chiama..." e impiegare il nuovo nome. (In

⁴ Il "secondo" Wittgenstein, quello successivo al *Tractatus*, sembra infatti cercare soluzioni alle aporie della logica formale (che avevano costituito il movente della sua prima opera) [Kenny 1984 (1973)], praticando un'etnografia immaginaria, cercando ovvero in usi e costumi eccentrici di tribù immaginarie ("immaginiamo una tribù...") quel decentramento dalle certezze della logica e del senso comune che l'etnografo trova sul campo, sperimentando biograficamente forme diverse di vita umana (Borutti 1993, Bouveresse 1975).

questo modo, per esempio, i bambini danno un nome alle loro bambole e parlano di esse e con esse. A questo proposito si pensi quanto sia singolare l'uso del nome di persona per chiamare qualcuno). (oss. 27)

Per essere in grado di chiedere il nome di una cosa (o di una persona) si deve già sapere (o saper fare) qualcosa. (oss. 30)

In definitiva... *Chiamiamo nome cose molto differenti* (nomi di persona, nomi di luoghi, nomi di animali, di bambole, di esseri immaginari etc.): *la parola 'nome' caratterizza molti modi differenti tra loro variamente imparentati di usare una parola.* (oss. 38)

A questo punto potremmo provare a ravvicinare, sullo sfondo di una prospettiva pragmatica e contestuale della lingua, le due diverse “teorie” dei nomi propri a prima vista tanto divergenti ed inconciliabili: forse possono essere ripensate come due momenti disgiunti di una stessa attività onomastica che unisce persone e luoghi, referenti onomatotetici per eccellenza; due usi “variamente imparentati fra loro” del nome al fine di individuare due diversi enti del mondo. Da una parte abbiamo referenti morfologici discontinui (i corpi), unici, irripetibili, percettivamente salienti, “mono-individuali” li definisce Lévi-Strauss (l’“individuo come specie”, Lévi-Strauss cit.: 232-233); dall'altra referenti morfologicamente continui (i paesaggi), sfumati ed ininterrotti che offrono ben pochi “limiti discreti” univoci alla segmentazione semantica⁵. Ai primi si assegnano nomi propri “per scelta” (il nome è scelto da una persona ed è attribuito ad una persona, secondo criteri ricostruibili ed in circostanze ben precise, spesso marcate ritualmente) secondo una logica di “distinzione sociale” che assegna l’individuo ad un gruppo d’individui e lo distingue da altri; i secondi emergono invece quasi sempre per sedimentazione storica, per “inerzia consuetudinaria” e per condivisione di riferimenti discorsivi in contesti di pratiche esperte, attraverso cui “precipita” una sintesi nominale atta a distinguere un luogo, al fine di ancorare ad esso relazioni sociali (per determinare un incontro, per localizzare eventi ed attività, per segnare un confine etc.).

⁵ Si veda a tal proposito l’ampio margine di variabilità interlinguistica che si riscontra nella definizione di categorie semantiche che si riferiscono a forme apparentemente inequivocabili del paesaggio come “montagna”, “fiume”, “valle”, “mare” etc. (Burenhult 2008, Hunn 1996, Mark, Turk, Burenhult, Stea 2011).

2. Quella strana abitudine di dare nomi alle persone e ai luoghi

Più che di due diverse teorie per due diversi tipi di nomi, sarebbe forse meglio parlare a questo punto di due diverse modalità del nominare all'interno di una stessa complessa trama di coimplicazioni fra relazioni sociali, corpi, paesaggi e lingua: l'una l'impronta nominale delle relazioni sociali sui corpi, che definisce una persona, l'altra l'impronta nominale delle relazioni sociali sul paesaggio, che definisce un luogo. In questa prospettiva conviene dunque provare a considerare questi due diversi usi della parola come complementari all'interno di una stessa pratica sociale dell'abitare che socializza luoghi mentre localizza relazioni sociali. A tal proposito Ingold (1993) conia la nozione di *taskscape* per intendere la varietà di pratiche correlate costitutive i diversi modelli dell'abitare (pratiche economiche, rituali, etc.) di cui il *landscape* sarebbe letteralmente l'impronta ambientale:

(...) il paesaggio nel suo insieme deve altresì essere inteso come il taskscape⁶ nella sua forma incarnata: un modello di attività "collassato" in una serie di caratteristiche (topografiche). (...) Il paesaggio è la forma solidificata del taskscape. (ivi: 162, T.d.A.)

In tal senso potremmo dire che il nome del luogo costituisce l'impronta linguistica del paesaggio in quanto "forma coagulata" delle pratiche abitative; ed analogamente il nome di persona può essere pensato come l'impronta linguistica dell'individuo in quanto "forma incorporata" di relazioni socialmente strutturate. Il fatto è che l'una e l'altra attività non possono non avvenire contestualmente: si abita (si interagisce praticamente con l'ambiente) mentre si entra in relazione con gli altri (si interagisce socialmente con gli altri) (ivi: 156-160), e quindi è virtualmente impossibile divorziare l'attività di nominare luoghi da quella di nominare corpi. Una teoria del nome proprio deve implicare dunque sempre una contro-teoria del nome di luogo, essendo la costruzione di un luogo l'aspetto latente della costruzione di una persona (e viceversa); detto altrimenti, dietro ad ogni concezione della persona (umana e non) dobbiamo aspettarci

⁶ Il termine *taskscape* è di difficile traduzione in italiano, e dunque ho preferito lasciarlo in originale nel testo. Esso può essere inteso come l'insieme correlato delle pratiche abitative (economiche, rituali, edilizie etc.) che lasciano la loro traccia nel *landscape* (N.d.A.).

sempre un “senso del luogo” e, forse, l’una non può essere studiata indipendentemente dall’altro.

Nel caso di Boas e Lévi-Strauss ci troviamo allora forse di fronte ai frammenti disgiunti di un’etno-onomastica amerindiana di cui oggi, con l’accumularsi di ricerche antropologiche ed etnolinguistiche in area americana, si può intravedere meglio il profilo unitario e che sembra legare in una stessa sfera di relazionalità sociale esseri umani e animali, piante, fenomeni meteorologici e aspetti del paesaggio; tanto che ad animali e piante, a meteore, fiumi e montagne possono essere attribuiti i caratteri dell’umanità (sensazioni, sentimenti, intenzioni, parole etc.) [Descola 2004 (1997), 2014 (2005), Descola, Pálsson 2001 (1996), Domenici, Orsini, Venturoli, 2003, Gnerre 2003, Hallowell 2002 (1960), Mancuso 2009/2010, 2011, Viveiros de Castro 2004 (2002), 2010 (2009), Surrealés, García Hierro 2004]. Da questa prospettiva, in cui l’abitare e l’interazione sociale convergono, l’attribuzione di un nome proprio ad un referente e la circolazione dei nomi fra diversi referenti nel mondo (umani, animali, piante, oggetti, minerali, luoghi etc.), può essere infatti un indizio importante di “sociabilità” (Gnerre cit.: 139-141, Lévi-Strauss cit.: 222-228), ovvero del riconoscimento di un margine di inter-agentività sociale fra diversi referenti, all’interno di un campo sociale che li contiene tutti, i cui confini possono variare notevolmente da società a società. Occorre sottolineare, per inciso, come tanto Lévi-Strauss quanto Boas abbiano fatto riferimento entrambi a casi etnografici amerindiani (non esclusivamente il primo, esclusivamente il secondo), che rimandano cioè a lingue le quali, pur nella loro grande variabilità relativa, condividono in genere, abbiamo visto, una struttura morfologica fortemente “sintetica” che genera parole scomponibili in un numero variabile di morfemi analizzabili (cfr. 40-41 e 90-91). Tali lingue, per ragioni morfologiche ed “ideologiche” intrinseche, tenderanno a conservare più facilmente di altre un alto grado di trasparenza semantica e quindi ad agevolare una più ampia “circularità onomastica”. A tal proposito Gnerre, nel suo studio sui nomi dei fiumi shuar, afferma:

La predilezione della trasparenza dei nomi propri, e in particolare per quelli di luoghi, da un lato evita “sprechi” ed inutili accumuli ono-

2. Quella strana abitudine di dare nomi alle persone e ai luoghi

mastici, dall'altro rende forse più fluida la circolazione dei significati. La trasparenza è un segnale di continuità fra gli umani, il mondo dei viventi non umani e i luoghi dove tutti, umani e non umani vivono, a cominciare dai corsi d'acqua. (Gnerre cit.: 141)

Se accettiamo questa premessa, dobbiamo dunque essere disposti ad includere nella sfera del sociale non solo esseri umani, ma anche “agenti non umani” a cui molte società (e molte lingue) sono inclini a concedere un margine di autonomia-decisione molto più ampio di quanto non godano nella nostra cosmologia naturalista [Descola 2014 (2005)]; di fatto, presso molte società che si autoriconoscono indigene sarebbe “innaturale” scorporare l’ambito delle interazioni umane da quello delle interazioni con l’ambiente e le altre forme di vita che lo abitano (cfr. cap. 12).

CAPITOLO 3

COSA SIGNIFICANO I NOMI DI LUOGO? DAL SIGNIFICATO REFERENZIALE AL SENSO DEL LUOGO

Il problema della referenzialità dei nomi di luogo è evidentemente un problema assai rilevante, tanto per l'analista quanto per il parlante: in definitiva un nome di luogo è usato proprio per individuare quel luogo e non un altro, per restringere al massimo il margine di equivoco nel referenziare spazialmente una relazione sociale (ad esempio indicare il luogo di un incontro, di un appuntamento o l'avvenimento di un fatto). D'altra parte, in un'analisi tutta decontestualizzata e formale, del significato dei nomi di luogo rimarrebbe ben poco: ben presto ci si accorge che la referenzialità denotativa, premessa di gran parte della linguistica moderna (da Frege a Saussure), è una base inadeguata per intercettare a pieno il loro significato. Nell'ambito del paradigma formalista (che chiameremo "standard") sono stati messi a punto gli strumenti concettuali imprescindibili per riflettere sulla dimensione della referenzialità delle parole, ma la linguistica "di campo" ha scoperto da tempo gli inganni che si nascondono dietro una nozione ingenua di referenzialità che attribuisce al segno un implicito "valore di verità", come corrispondenza univoca fra significati e cose del mondo (le parole come "etichette" di Wittgenstein – cfr.: 43-44). In un manuale di documentazione linguistica l'etnolinguista John Haviland scrive: "Così, sebbene la

referenza sia il nostro punto di partenza nella linguistica di campo, non può mai essere il nostro punto d'arrivo" (Haviland 2007: 167, T.d.A.). Dalla referenza del nome di luogo è dunque imprescindibile partire, aspettando che il campo (le esperienze, i sensi, i contesti, le pratiche, gli usi, i discorsi) metta in crisi tale categoria monolitica, aprendo qualche prospettiva per un'analisi del senso del luogo.

Nella prospettiva "standard" il problema della referenzialità di una parola va dischiuso tutto all'interno di un ideale piano cartesiano costituito per lo meno da due coordinate: quella della "trasparenza/opacità" da una parte e quella della sua "motivazione/non motivazione (arbitrarietà)" dall'altra (Gnerre cit.: 118-124). I nomi di luogo huave, in questa cornice formale, occupano quasi tutti una posizione piuttosto "alta", cioè spostata verso un alto grado di trasparenza e motivazione semantica, a prescindere dalla loro struttura linguistica e dall'attuale grado di referenzialità. Ad esempio un nome di luogo come *imeay, jüm₂* / [dove] dorme₁ il coccodrillo₂ / risulterà del tutto trasparente, almeno ad un livello intuitivo: qualsiasi parlante nativo sarà in grado di riconoscere in esso un significato linguistico intrinseco indipendente dal suo referente topografico, solo per il fatto di parlare la lingua nativa; un significato traducibile, se il parlante è anche bilingue, con la frase "*donde duerme el lagarto*" ("dove dorme il coccodrillo"). Inoltre qualsiasi parlante indigeno sarà in grado di motivare l'associazione fra nome e luogo con un'esegesi che prospetta un'esperienza vissuta o verosimilmente vivibile, nel presente o nel passato, riferibile alla presenza in loco di coccodrilli, come ad esempio:

Testo 1 (teat Juan Olivares, 1999)

(...) por eso antiguamente había un hondito allá, como un charco... pues, por allá tal vez quedó el lagarto, por allá quedó el lagarto... allá durmió, allá quedó, por eso dijeron la gente imeay jüm.

(...) per questo, un tempo là c'era un punto un poco profondo, come una pozza... beh, forse là rimase un coccodrillo... là dormì, là rimase, per questo la gente lo chiamò (**dove**) **dorme il coccodrillo**.

Per quanto trasparenza e motivazione tendano ad essere due dimensioni parallele del significato linguistico (per lo meno un qualche grado di trasparenza è un requisito necessario per accedere alla

3. Cosa significano i nomi di luogo

sua motivazione), questi due parametri però non corrisponderanno mai completamente fra loro¹. Un altro toponimo come *tiül₁ ombeay-nipüch₃ /nella₁ bocca₂ pala₃/* risulterà ad esempio pienamente trasparente per qualsiasi parlante nativo, ma non è detto che lo stesso parlante sia in grado di trovare una buona ragione per cui proprio quel nome (pur trasparente) sia stato utilizzato per indicare proprio quel luogo, ovvero un punto dell'arenile dove l'acqua dell'oceano è solita "scavare" un'apertura ('bocca') attraverso la quale l'acqua oceanica penetra nei bacini lagunari sottocosta. Esistono altre bocche lungo l'arenile, ma perché proprio quella è detta 'nella bocca pala'? La risposta può oscillare fra la reiterazione del dubbio ("chissà perché!") e la constatazione della sua convenzionalità ("perché così la chiamarono gli antenati"!), fino ad evocare ragioni ritenute credibili, o anche verosimili, suggerite *ex post* dal nome stesso: "perché quella bocca è stata scavata dagli antenati"; risposta questa che allude a qualche intervento modificatore da parte dell'uomo o forse ad un intervento straordinario di qualche essere extra-umano. In questo caso, come in molti altri del genere, il nome di luogo, pur trasparente, risulterà per la maggior parte dei parlanti parzialmente o scarsamente motivato, o dotato comunque di una motivazione "giustapposta" poco certa o solo "evocativa".

L'attribuzione del grado di trasparenza/opacità e di motivazione/arbitrarietà è dunque evidentemente una questione relativa: un toponimo totalmente opaco (ad es. 'Roma') può essere "delucidato" dall'analisi etimologica, come un nome di luogo totalmente trasparente a livello lessicale (ad es. 'nella bocca (della) pala') avrà sempre, ad un qualche livello, un suo fondo di opacità (e quindi di arbitrarietà). Nella prospettiva "standard", l'analisi del nome del luogo tenderà in fin dei conti sempre a "delucidare" un fondo di opacità onnipresente a qualche livello e a rincorrere un orizzonte di arbitrarietà inalienabile al significato linguistico: in ultima analisi è indeci-

¹ In termini strettamente intralinguistici la trasparenza comporta tendenzialmente una relativa motivazione grammaticale intrinseca alla morfologia della parola, mentre l'opacità si accorda con una tendenza opposta all'arbitrarietà: ad esempio la parola 'venti-nove' (trasparente) è relativamente motivata dalla sua stessa morfologia (il suo significato si evince dalla sua stessa morfologia), mentre la parola 'venti' (opaca) è del tutto immotivata (il suo significato è del tutto arbitrario).

dibile il motivo per cui proprio quel luogo e non altri è denominato così, ovvero non c'è nessuna corrispondenza implicita o intrinseca fra la parola (la relazione semiotica fra significato e significante) ed il luogo (extra-linguistico), tale da poter spiegare l'aggancio fra i due e far risalire dal luogo al nome ad esso attribuito, o viceversa, con qualche grado di attendibilità. L'iconicità, intesa come motivazione intrinseca del segno, rappresenterà dunque un orizzonte limite opposto, caratteristica specifica di alcune aree marginali del lessico delle lingue naturali (le onomatopee, il lessico espressivo etc.), incapace di rendere conto analiticamente dell'associazione fra il segno linguistico (nel nostro caso il nome del luogo) ed il referente (nel nostro caso un punto del paesaggio)².

L'evidenza e l'universalità di tale principio (l'arbitrarietà del segno), intrinsecamente correlato ad un'idea di referenzialità denotativa (e quindi ad un "valore di verità"), appare oggi più indeterminabile e meno certa di un secolo fa, ma ancor più vacua appare l'arbitrarietà come ipotesi etnografica [Haviland cit., Duranti 2000 (1997): 205-206, 255]. Nel caso dei nomi di luogo, o anche dei toponimi opachi, se portassimo la premessa dell'arbitrarietà alle sue estreme conseguenze logiche, è evidente che si giungerebbe ad immaginare una situazione limite piuttosto paradossale da un punto di vista pratico (ed etnografico): quella di uno spazio neutro che precede i sensi e le parole a cui gli uni e le altre si adattano solo a-posteriori, come etichette ai loro referenti. Una situazione inverosimile nella genesi di

² Nella prospettiva "standard" (formale e decontestualizzante) l'iconicità, per quanto caratteristica prevalente in alcune aree del significato linguistico, non potrà mai rendere conto integralmente del significato del segno, persistendo sempre "in ultima analisi" un fondo di arbitrarietà inalienabile al segno stesso: ad esempio la parola 'bau' è certamente un segno iconico, cioè coestensivo al verso del cane che rappresenta e quindi motivato dalla forma (sonora in questo caso) del referente. Tuttavia esso è allo stesso tempo relativamente arbitrario: senza averlo appreso convenzionalmente difficilmente riconosceremmo nella parola 'bau' il verso di un cane e, d'altra parte, in lingue diverse dall'italiano lo stesso verso del cane è espresso da significanti diversi. In senso relativo si può comunque affermare che alcune parole sono iconiche (ed altre no) nella misura in cui esse significano il referente in virtù di una corrispondenza analogica con la morfologia del referente (un rapporto di continuità col referente) e non in virtù del rapporto di opponibilità con altri segni teoricamente presenti nel sistema linguistico: "l'iconicità è un rapporto fra un segno ed il suo oggetto (...) tale che la forma del segno riassume in qualche modo l'oggetto"(Mannheim 2001: 143).

3. Cosa significano i nomi di luogo

qualsiasi lingua naturale, paragonabile forse solo a quanto avvenuto in quella congiuntura storica straordinaria che, fra i secoli XVI e XIX, ha portato alla graduale “scoperta” per mano di navigatori ed esploratori europei di porzioni di mondo fino ad allora “sconosciute” all’Occidente: ad essi sembrò infatti di trovarsi di fronte a sterminati spazi “selvaggi” ed incontaminati, muti e senza nome, da ricoprire *ex nihilo* di nomi, nella loro furia di occupazione e conquista [Todorov 1984 (1982): 30-35, Gruzinski 1994 (1988)]³.

L’evocazione di questa situazione limite ha dunque il solo senso di mettere in primo piano quella che è l’epistemologia implicita sottesa alla “teoria standard” che ha dominato in Occidente la tradizione filosofica e scientifica di riflessione sulla lingua fra Otto e Novecento e che ha condizionato non poco lo stesso interesse degli antropologi per le lingue e le “parole degli altri” (o il relativo disinteresse, come nel caso dei nomi di luogo), determinandone le stesse modalità di raccolta, documentazione ed analisi (Cuturi cit., Duranti cit., Haviland, Flores Farfán cit.); un’epistemologia oggettivista ed universalista basata sulla scissione fra parole (codice linguistico), cose (mondo oggettivo esterno al codice) e azioni (pratica/*agency*), che ha molto a che fare con la scrittura alfabetica e con la compilazione di glossari e dizionari [Goody cit., Ong 1986 (1982)] e, nel caso specifico dei toponimi, con la realizzazione di cartografie (Farinelli cit.). Tale epistemologia, se è stata, e continua ad essere, una guida indispensabile nell’isolare la parola come fatto analitico dal flusso esistenziale indifferenziato, contiene dunque un rischio fatale per la ricerca etnografica, rispetto al quale è bene che la stessa teoria antropologica

³ La “febbre nominatrice” dei *conquistadores* si concretizzò nella redazione di relazioni geografiche e di cartografie delle “terre incognite” realizzate spesso nella più completa ignoranza o noncuranza per i nomi indigeni. L’attribuzione di nuovi toponimi, presi da un repertorio cattolico o politico europeo, equivaleva ad un atto di presa di possesso delle nuove terre e delle nuove genti, in nome del potere temporale e del potere spirituale di cui i *conquistadores* erano i mandatari. Un’attività toponomastica profondamente “arbitraria” (nel senso saussuriano) accompagna dunque la nascita di un immaginario cartografico globale (bidimensionale e cartesiano) (Farinelli 2007), in congiuntura con una “economia delle merci” in espansione ed un assetto coloniale di potere; una congiuntura questa probabilmente irripetibile nella storia dell’umanità che sta alla radice stessa della modernità come condizione del mondo instauratasi a partire dalla conquista delle Americhe [Pagden 1989 (1986), Todorov cit.].

sia ben premunita: se presa troppo “alla lettera”, corre il rischio di ingabbiare o occultare altre epistemologie “spontanee” (esplicite o implicite) che, in diversi contesti socio-culturali, sembrano configurare la relazione fra parole, corpi, oggetti ed azioni in prospettive assai divergenti da essa e che anzi la teoria antropologica dovrebbe mio avviso contribuire a rivelare.

I ricercatori che si sono avvicinati alle lingue e alle parole degli altri con un’attenzione etnografica, hanno messo in luce, proprio attraverso le prospettive aperte da questi cortocircuiti epistemologici, come i parlanti di lingue native – spesso assai scarsamente standardizzate, fortemente minoritarie nei contesti nazionali e a rischio di imminente scomparsa – elaborino, nell’uso, e presuppongano, nelle strutture grammaticali delle loro lingue, “ideologie del linguaggio” riguardanti la connessione fra suono/parola, corpo/azione e lingua/relazioni sociali in ultima analisi “indecidibili” nella prospettiva formale del significato [Cuturi 2003b, Duranti cit., 2007, Hill, Mannheim 1992, Hymes 1980 (1974), Woolard, Schieffelin 1994, Rumsey 1990]. Tornando al caso specifico della classe di parole di cui ci occupiamo in questo saggio, è interessante ad esempio riflettere su come i nomi di luogo rimandino a dimensioni assai spesso implicite riguardanti l’interconnessione fra tipi di parole (deissi, verbi, sostantivi etc.), di luoghi (montagne, fiumi, lagune etc.), di azioni (camminare, attraversare, guardare, scalare etc.) e di situazioni sociali (lavorative, rituali, politiche etc.), che non dovrebbero mai essere date troppo per scontate. Oltre a domandarci “cosa” significano queste parole, occorrerebbe chiedersi anche “come” significano, in quale “occasione” vengono usate, “chi” le pronuncia, “quale azione sociale” costruiscono e quale “esperienza sensoria” nascondono; ovvero interrogare, oltre al referente, anche la morfologia della parola, i suoi contesti d’uso e le pratiche, a volte assai disperate, che includono l’atto di nominare un luogo. Nominare un luogo può essere parte di un discorso (e di un atto) cosmologico, morale, magico, curativo, politico, identitario, economico, biografico o quant’altro, senza per questo smettere di essere l’espressione linguistica di un paesaggio circostante.

Uno dei casi più noti nella letteratura etnografica è certamente quello della geografia sacra delle popolazioni aborigene australiane che ha segnato non solo la teoria antropologica (lo stesso Lévi-Strauss

3. Cosa significano i nomi di luogo

vi fa riferimento nel suo *Pensiero Selvaggio*: 183-184), ma anche l'immaginario dell'Occidente⁴ e, recentemente, le cronache politiche dei rapporti fra popolazioni aborigene e Stato Nazione Australiano (Povinelli 1995, Stefanini 1996, Tallè 1998b). Presso molte popolazioni indigene d'Australia i nomi di luogo richiamano in maniera metaforica, metonimica o "occulta" le gesta di un antenato totemico che durante il *Dreamtime* avrebbe dato origine a quel preciso elemento paesaggistico in cui si identifica quel clan totemico (sezione o metà) che è "proprietario" del luogo e del suo nome. Denominare un luogo è dunque un atto che racchiude un senso (ed un potere) che va ben al di là della sua referenzialità topografica, pur senza poterne prescindere, e per ciò l'uso di quel nome può essere oggetto di particolari precauzioni rituali, interdizioni o "occultamenti" [Berndt cit., Descola 2014 (2005): 167-170 e *passim*, 295-296, Hercus, Hodges, Simpson cit., Layton 1995, Morphy 1995, Munn 1970, 2003, Myers 1991, StreeLOW cit., Tamisari cit., Tunbridge cit.]. Presso gli apache studiati da Basso i nomi di luogo, descrivendo le forme del paesaggio in maniera fortemente iconica, rievocano invece nel parlante una valenza morale inscritta nella topografia dei luoghi attraverso la motivazione mitologica ad essi sottesa; "parlare per nomi di luogo" contrassegna dunque uno specifico genere discorsivo in cui l'atto di nominare i luoghi contiene un'implicita indicazione esistenziale, un invito sottinteso a lasciarsi orientare dalla memoria dei luoghi, per chi sia in grado di penetrarne i significati nascosti (Basso cit.). Presso i kaluli studiati da Feld i nomi di luogo evocano una forza poetico-esistenziale insita nella loro stessa dimensione acustico-fonetica, iconicamente connessa all'acustica dei luoghi, rivelatrice di presenze nascoste (Feld 1996). Presso gli shuar studiati da Gnerre i nomi dei fiumi possono nascondere, dietro la loro trasparenza semantica, la referenza latente del *wakán*/forza animico-vitale/, entità spirituale (attributo della "persona") che "transita" fra umani, animali, piante, cose e luoghi attraverso la circolazione dei nomi fra i diversi referenti del mondo della foresta; un'attività onomastica schermata da precauzioni rituali, che rimanda ad una certa "forza magica" della parola (Gnerre cit.: 94-142).

⁴ Basti pensare al film di Werner Herzog "*Dove Sognano le formiche verdi*" (1984) o al celebre romanzo di Bruce Chatwin "*Le vie dei Canti*" [1988 (1987)].

Queste dimensioni simboliche dei nomi di luogo, in parte esplicitate in discorsi mitici, in parte “performate” in discorsi rituali (preghiere, invocazioni etc.), in parte ancora difficili da verbalizzare e vissute in maniera irriflessa negli usi quotidiani del territorio, costituiscono evidentemente una sfida irrinunciabile per un’antropologia dei luoghi e dei paesaggi, ma anche una possibile *impasse*: come conciliare una dimensione simbolica, che la teoria classica ha sempre teorizzato “da qualche altra parte” rispetto alle esperienze e alle pratiche (una sovrastruttura delle attività economiche, un doppio metaforico di pratiche sociali o oggetti materiali, un contenuto psichico inconscio, un “modello di e per” azioni sociali pre-simboliche, etc.) con il “senso dello stare in un luogo” che motiva sempre, esistenzialmente, un nome di luogo?

Porsi questa domanda, che guarda oltre (o forse attraverso...) la referenzialità dei nomi di luogo, impone di esplorare la possibilità di connettere la doppia faccia del significato linguistico (quello formale e quello pragmatico) con una prospettiva fenomenologica della percezione – nel solco di Merleau-Ponty [1989 (1964), 2003 (1945)] – e con una prospettiva *embodied* tanto della relazione sociale (Bourdieu cit., Csordas cit., Ingold 2000, 2001b), quanto della cognizione (il *situated learning* di Lave, Wenger 1991 o l’*embodied mind* di Varela, Thompson, Rosch 1991) (cfr.: 177-181). Vista da tale angolazione la percezione di un luogo, la fisicità di un paesaggio, la sua espressione linguistica e le sue “estensioni immaginarie” non dovrebbero più essere pensati *a priori* come quattro fattori indipendenti, pur se interagenti; come se potesse esistere “là fuori” uno spazio naturale bruto, che precede i sensi, i significati e gli immaginari simbolici, e che aspetta di essere percepito e nominato *ex novo* per diventare un luogo o un territorio. La “situazione limite” immaginata da Merleau-Ponty, e con lui dalla teoria cognitivista dell’*embodied mind*, è evidentemente ribaltata rispetto a quella della teoria formalista “standard”: un’immersione sensoria in un “intorno” (l’esperienza dello “stare in”) che i sensi esperiscono come presenza (incorporata) attraverso la superficie senso-motoria dei corpi (Casey 1996: 17-19 e *passim*, Feld cit.: 92-94, Tilley 1994). La condizione spontanea dell’esperienza di/in un luogo, da questa prospettiva, sembra essere dunque quella di un’“interanimazione” (Basso cit.: 55) fra paesaggio,

3. Cosa significano i nomi di luogo

corpo e lingua, in cui il corpo abita un paesaggio ed è al contempo “abitato” da esso.

Tornando dunque a Lévi-Strauss, che aveva affermato che i nomi propri costituivano l'ultimo atto della classificazione oltre il quale “non si può far altro che mostrare” (Lévi-Strauss cit.: 233), dovremmo forse obiettare che dal lato del mostrare non solo c'è ancora spazio per la lingua (si veda ad esempio l'uso degli indessicali e dei deittici), ma anche per il nominare: i significati di cui sono pieni i nomi di luogo di molte società indigene (come molte toponimie popolari europee) non vanno cercati nella direzione del classificare e del denotare, ma proprio in quella del descrivere, del mostrare e dell'indicare. Se i nomi di persona sono, per Lévi-Strauss, sempre “dalla parte della classificazione”, i nomi di luogo sembrano poter essere anche “alle sue spalle”, pur essendo composti da parole comuni denotative. Pur senza essere degli *indici* nel senso tecnico del termine⁵, i nomi di luogo presentano un'insopprimibile e sfuggente significanza sensibile ed indessicale che eccede il significato denotativo (classificatorio) delle parole che lo compongono; il loro significato non è situato strutturalmente e, come il “senso ottuso” di Barthes, “uno studioso di semantica non ne riconoscerà l'esistenza oggettiva” [Barthes 1985 (1982): 54]⁶.

Indagati da questa prospettiva ribaltata (etno-pragmatica ed etno-fenomenologica), i nomi di luogo, pur nella loro opaca convenzionalità linguistica, interrogano dunque direttamente una dimensione profonda e spesso incorporata della socialità umana, difficile da verbalizzare altrimenti; quel senso di “appaesamento” (*emplacement*)

⁵ “Gli indici sono segni che hanno un qualche tipo di connessione spaziale e/o temporale con ciò cui si riferiscono o, più in generale, una relazione esistenziale con il proprio referente.” (Duranti 2000 (1997): 186)

⁶ Prendo a prestito da Barthes l'espressione di “senso ottuso” con cui l'autore intende quel “supplemento di senso” irriducibile al rapporto fra significante e significato che rinviene nel linguaggio delle immagini:

Se non si può descrivere il senso ottuso, è perché, contrariamente al senso ovvio [quello semiotico o simbolico], non copia nulla: come descrivere ciò che non rappresenta nulla? La «resa» pittorica delle parole qui è impossibile. La conseguenza è che, se, davanti a queste immagini, si resta al livello di linguaggio articolato (...) il senso ottuso non giungerà ad esistere, a entrare nel metalinguaggio del critico. Questo significa che il senso ottuso sta al di fuori del linguaggio (articolato), e tuttavia nell'ambito dell'interlocuzione. Infatti (...) noi possiamo intenderci in proposito «alle spalle» del linguaggio articolato: grazie all'immagine (...) anzi, grazie a ciò che, nell'immagine, è puramente immagine (e che in verità è ben poca cosa), facciamo a meno della parola, senza cessare di capirci (ivi: 55).

espresso spesso attraverso le metafore del “radicamento”, dell’“appartenenza” o della “filiazione”, che rimanda alla radice stessa (etimologica) del concetto di cultura: *colere* come “abitare spazi” (coltivarli, trasformarli attraverso “tecniche del corpo” e pratiche economiche) e “trasformare corpi” (ornarli, segnarli, curarli); ovvero l’interfaccia fra l’abitare e l’abitare (Casey cit.: 33-34 e *passim*, Piasere cit.: 89-90 e *passim* Remotti 1993: 30-46 e *passim*). I nomi di luogo sono forse l’espressione linguistica più spontanea e quotidiana (e quindi irriflessa) di quelle pratiche sociali dell’abitare che forgiavano da una parte le forme del paesaggio (definito da Ingold come una “forma solidificata” dell’abitare – Ingold 1993: 162 e *passim*) e incorporano dall’altra un “senso del luogo”. A tal proposito Steven Feld (1996), all’inizio del suo saggio sulla dimensione sonora dei luoghi e dei loro nomi presso i kaluli della Papua Nuova Guinea, afferma:

Il senso del luogo: il linguaggio è così pervasivo che la parola “senso” è quasi del tutto trasparente. Ma com’è davvero sentito il luogo? In che modo gli agganci percettivi che noi chiamiamo sensazioni sono necessari alle costruzioni concettuali del luogo? E come questa sensorialità piena di sensi partecipa alla naturalizzazione del senso del luogo di ognuno? (...) come il luogo è sentito, i sensi sono localizzati; come i luoghi hanno senso, i sensi fanno il luogo. (ivi: 91, T.d.A.)

... per concludere, circa 43 pagine dopo... *Vale a dire, i luoghi hanno un senso in buona parte a causa di come sono resi sensuali e di come sono sensorialmente espressi. (ivi: 134, T.d.A.)*

In tale ottica, se il significato del nome di un luogo non può essere separato dall’esperienza sensoria del luogo stesso, il paesaggio cessa di essere uno scenario da contemplare o descrivere o rappresentare solo visivamente, esterno ai sensi corporei e ai significati linguistici, per diventare “... un margine di connessione tra il mondo interno e il mondo esterno” (Morelli 2011: 21).

Il paesaggio è dunque una nostra emanazione, non è là fuori, ma come accade per tutti gli esseri viventi è il nostro oikos e designa possibilità e vincoli. Il paesaggio è dentro e fuori di noi a un tempo e per questo la cultura del paesaggio è decisiva, in quanto, in base ai modelli mentali di paesaggio che noi abbiamo, generiamo azioni in esso. L’interdipendenza tra mindscape e landscape è fondamentale. (ivi: 19)

3. Cosa significano i nomi di luogo

E tale ipotesi di ricerca dovrebbe valere in linea di principio non solo per i “paesaggi addomesticati”, frutto di un lungo e continuo processo di trasformazione ad opera delle società agricole ed urbane, ma anche per i “paesaggi selvaggi” (foreste, deserti, mari, montagne etc.) che vorremmo “naturali” ed “incontaminati”, secondo un’epistemologia dualista che separa il corpo dalla mente e la natura dalla cultura [Casey cit.: 35 e *passim*, Descola 2014 (2005)], ma che risultano pieni di sensi e di memorie per quelle società che vi hanno costruito i loro *oikoi*. Su questa via Meschiari (2010) immagina il programma di ricerca per un’antropologia paesaggistica radicale, aperta a molteplici contributi interdisciplinari, che indaghi il paesaggio come “matrice cognitiva” fondamentale del pensiero umano, modellatosi, filogeneticamente e socialmente, a partire dalle esperienze sensoriali degli uomini nei loro rispettivi ecosistemi: “L’ecologia della mente di Gregory Bateson va presa alla lettera: il paesaggio, con la sua configurazione spaziale, con i suoi rapporti fra parte e tutto, con il suo dinamismo interno, si è iscritto nelle strutture cognitive dell’uomo” (ivi: 79-80).

L’arbitrarietà semantica inseguita dalla teoria standard perde insomma molta della sua “naturalità” universale se vista dal punto di vista del parlante, del “gioco linguistico” e, più ampiamente, del contesto esperienziale in cui il toponimo è un nesso plurale di sensi; dal punto di vista cioè dei contesti e delle pratiche in cui dare un nome ad un luogo ha una sua importanza all’interno di una forma di vita sociale, in relazione al paesaggio in cui essa è immersa. La domanda da porsi, in questa prospettiva rovesciata, riguarda la “persistenza”, la “resilienza” del toponimo nel rimanere aderente ad un luogo; ovvero il perché, a fronte di tanta arbitrarietà teorica, i nomi di luogo siano così ottusamente vissuti come un’estensione del paesaggio piena di significati, di sensi e di memorie (e viceversa).

PARTE SECONDA

L'APPROPRIAZIONE DI UN TERRITORIO D'ACQUA

“Né è così strano, come forse a prima vista può sembrare, che la proprietà del lavoro sia in grado di superare in importanza la comunità della terra, perché è proprio il lavoro che crea la differenza di valore in ogni cosa (...). Non vi può essere una dimostrazione più chiara di ciò di quella offerta dai diversi popoli d'America, che sono ricchi di terra e poveri di tutti i beni di conforto della vita, che la natura ha fornito generosamente come ogni altro popolo della materia prima della ricchezza, cioè di un suolo fertile (...) e, tuttavia, per la mancanza delle migliori prodotte dal lavoro, non ha la centesima parte dei beni di cui noi godiamo (...) la terra lasciata interamente alla natura, che non riceve nessuna miglioria dalla pastorizia, dalla coltivazione e dalla semina, è detta, ed è, terra di nessuno; e vediamo che la sua utilità è pressoché nulla.”

Locke, J., *Due trattati sul governo*

CAPITOLO 4

I HUAVE PESCATORI DI LAGUNA: L'EQUIVOCO DI UN'ECONOMIA DI PESCA E RACCOLTA

I huave o *ikoots* di San Mateo del Mar abitano oggi un'esigua fascia di terra costiera stretta fra l'Oceano Pacifico a sud e le lagune che orlano a nord il Golfo di Tehuantepec. Per quanto dediti anche all'agricoltura e all'allevamento, la loro principale attività economica è costituita a tutt'oggi dalla pesca praticata nei due bacini lagunari principali (la *Laguna Superior* o *tsol₁-yow₂*/acqua₂-degli aironi₁/ e la *Laguna Inferior* o *kalüy₁ ndek₂*/laguna₂ nord₁/) e nell'intrigo di lagune stagionali, salmastre e poco profonde, che solcano il loro territorio.

Le fonti storiografiche ed etnografiche hanno sempre rappresentato i huave come una popolazione di pescatori piuttosto eccentrica nel panorama delle popolazioni agricole mesoamericane, e tale rappresentazione corrisponde anche ad un comune senso etnico-identitario. Gli eso-etnonimi con i quali la popolazione è denominata ne mostrano in modo eloquente l'identificazione con l'acqua e il territorio lagunare in cui essa vive, spesso in accezione negativa. Il termine *huave*, secondo un'etimologia non accertata tramandata dalle fonti storiografiche ed etnografiche, sarebbe una parola d'origine zapoteca dal significato dispregiativo di "imputridito dall'acqua" (León 1904: 3, Signorini 1979: 17-18): ovvero un eso-etnonimo che definisce

Sentieri di parole



Figura 1 – Il territorio abitato dai huave/ikoots nell'Istmo di Tehuantepec (Stato di Oaxaca). Il triangolo indica i principali abitati huave, mentre il cerchio indica i principali centri con una forte componente zapoteca.

l'immagine di questo popolo di pescatori di laguna dal punto di vista dei loro vicini agricoltori zapotечи, storicamente dominatori della regione fino all'arrivo degli Spagnoli. Lo stesso processo di costruzione della Colonia prima e della Nazione poi è passato attraverso il controllo politico locale degli zapotечи, ed è in tale contesto di potere fortemente asimmetrico che il termine *huave* si sarebbe imposto come etnonimo assoluto, assunto dalla stessa popolazione cui era riferito ed accolto acriticamente dalla letteratura storica ed etnografica¹. Pur con un'accezione meno negativa e più neutra, anche l'eso-etnonimo spagnolo *mareños* mantiene intatta l'identificazione di questo popolo con la pesca e le lagune nelle quali essa è praticata.

¹ Sulle dinamiche interetniche fra huave e zapotечи e la costruzione di un'identità etnica "subalterna" si veda Hernández Díaz, Lizama Quijano (1996).

4. I huave pescatori di laguna

Frutto di un recente processo di autorappresentazione identitaria è invece l'uso del termine *ikoots* come endo-etnonimo che, a differenza dei due precedenti, non presenta alcun riferimento al contesto territoriale ed economico, e sposta l'attenzione verso l'appartenenza comunitaria. Tale parola, in accezione comune, corrisponde infatti alla forma inclusiva del pronome 'noi', che include cioè nel "perimetro del noi" tanto il parlante quanto gli ascoltatori attivi e passivi ('io, tu e loro')². Tale forma inclusiva del pronome, in alcuni contesti discorsivi rituali interni alla comunità, ha probabilmente sempre assolto una funzione di marcatore di "comunitarietà ancestrale", ma solo nell'ultimo trentennio si è rivestita di una valenza identitaria esplicita come indice di appartenenza e partecipazione collettiva ad una stessa "comunità etnica immaginata" [Anderson 1996 (1983)]. L'uso di questo termine come etnonimo assoluto, a partire da alcuni ambiti intellettuali locali (specialmente nel circuito dei maestri bilingui), testimonia l'emergere di un processo di autocostruzione identitaria – in seno ad una Nazione che si autorappresenta come multietnica – cui è sotteso lo sforzo di affrancarsi dall'immagine subalterna che ha condizionato la rappresentazione del gruppo sociale non solo nell'immaginario socio-politico regionale e nazionale, ma anche in quello scientifico-accademico (Tallè 2009: 393-404, Tallè 2010). Non è un caso dunque che il termine *ikoots*, a differenza degli eso-etnonimi *huave* e *mareños*, sia svincolato da qualsiasi riferimento al contesto territoriale e alle pratiche economiche, smarcando così l'immagine di questo popolo da uno sguardo esterno inevitabilmente etnocentrico.

In effetti, le prime osservazioni etnografiche di fine ottocento ed inizio novecento sottolineavano la dipendenza pressoché totale di questa popolazione dalla pesca, praticata con mezzi tecnici piuttosto rudimentali, e la cronica penuria della produzione agricola, vuoi per disinteresse generale verso questa attività, vuoi per povertà dei terreni (Bamonte 1979: 26-28, Signorini cit.: 45-48, 61-62). Nel 1904, Nicolás de León scriveva:

² *L'ombeayüts* prevede altre due forme del 'noi' che circoscrivono diverse opzioni pragmatiche: una forma duale (*ikor*) che include il parlante e l'interlocutore diretto ('io e te'), ed una forma escludente (*xikon*) che include invece il parlante e gli interlocutori indiretti ('io e loro'), escludendo quelli diretti.

I huave di ambo i sessi vanno abitualmente poco meno che nudi. La loro industria si riduce quasi esclusivamente alla pesca, che sanno praticare solo per mezzo del giacchio, e dei cui prodotti fanno un commercio abbastanza esteso a prescindere dal fatto che, non possedendo imbarcazioni adatte ad arrischiarsi in acque profonde e non conoscendo neanche l'uso dei remi, non frequentano che i punti che per la loro poca profondità non presentano grandi pericoli, come i pantani, le rive delle lagune e del mare. È piuttosto singolare che, pur essendo i huave un popolo di pescatori, molto pochi fra di loro sanno nuotare. (León cit.: 13, T.d.A.)

È interessante notare come in questo brano la pesca sia descritta come un'attività carente da diversi punti di vista: per cominciare assorbe “quasi” tutta la loro *industria*, a fronte di una sottintesa povertà dei prodotti e dei mezzi dell'agricoltura, ed inoltre è praticata esclusivamente con il giacchio (una rete da lancio individuale di forma circolare) ed in acque poco profonde, nell'ignoranza diffusa



Figure 2-3 – Due foto tratte da *In Indian Mexico* di Frederick Starr (1908) che ritraggono un pescatore ed una donna huave con bambini.

4. I huave pescatori di laguna

delle più scontate tecniche “marinare” (le tecniche della navigazione e del nuoto). Nell’insieme il quadro che se ne ricava è quello di una complessiva povertà e primitività della loro economia sia dal punto di vista tecnico che dal punto di vista produttivo, rimarcata dalla singolare affermazione con cui si apre la descrizione delle loro tecniche di pesca: i huave vivono quasi nudi.

Tale valutazione etnocentrica, come nota lo stesso Signorini, si ripeterà nelle fonti successive, riproducendo lo stereotipo di una popolazione di pescatori sottosviluppata, singolarmente carente di tecniche efficaci per la cattura del pesce ed incapace di trarre il massimo profitto dall’ambiente a disposizione. Nel 1969 Diebold scrive: “... i metodi di pesca Huave trascurano molte semplici tecniche (come l’amo, l’arpione e la trappola) che potrebbero incrementarne considerevolmente la resa e la loro attrezzatura e la gestione che ne fanno rivelano un peculiare sottosviluppo delle abilità di pesca (...)” (Diebold 1969: 483 cit. in Signorini cit.: 62, T.d.A.). Questa premessa ispirerà tutti gli interventi di sviluppo e modernizzazione perpetrati dalle politiche indigeniste nazionali a partire dagli anni ’70 del secolo scorso, volti ad adeguare la forma di vita economica locale agli standard produttivi dell’economia di mercato: l’istituzione di cooperative di pescatori, la diffusione di migliorie tecnologiche (lance in vetroresina a motore, reti commerciali etc.) e di sistemi di allevamento del pesce (Zárate Toledo 2010: 270-281).

Tale miope rappresentazione delle pratiche economiche dei huave che attraversa fonti antiche e vecchie cronache fino ad arrivare ad alcune descrizioni etnografiche moderne, rivela, a posteriori, la secolare incapacità degli osservatori occidentali di riconoscere alcuna efficacia economica in una pratica di sussistenza che, sotto molti aspetti, presenta i caratteri propri di un’“economia di ricerca” [Ingold 2001a, Clastres 2013 (1972)]: ovvero l’alta mobilità territoriale coestensiva alla distribuzione delle prede e delle risorse a disposizione (Moruzzi 1983)³. Pur praticata oggi in un regime produttivo di

³ Preferisco qui l’espressione “economia di ricerca” alle nozioni di “economia di raccolta” o “economia acquisitiva” o “di prelievo” più comunemente adottate in letteratura e, solitamente, considerate più opportune per la pesca (soprattutto se praticata con reti). Tale espressione mi sembra traduca meglio il termine inglese *foraging economy* che, focalizzando l’aspetto della mobilità territoriale (la ricerca di

mercato, la pesca in laguna ha mantenuto in parte le caratteristiche territoriali di una pratica economica di ricerca. Essa richiede infatti un'intensa e reiterata frequentazione del territorio, coestensiva alla distribuzione delle risorse, attraverso una rete di percorsi, transiti ed attraversamenti trans- e perilagunari ed una particolare competenza negli spostamenti acquatici a cui si deve una conoscenza "palmare" del paesaggio lagunare (cfr. cap. 6, 7, 8, 9).

Il tipo di pesca ancora oggi quotidianamente più praticato, soprattutto per il soddisfacimento dei bisogni familiari e per il piccolo commercio interno, è quella col giacchio (*ndok, tarrüy*, in spagnolo *atarraya*), una rete da lancio circolare usata soprattutto nelle lagune interne e stagionali dai fondali bassi o, quando le correnti lo consentono, nelle acque oceaniche sottocosta (Bamonte cit.: 77, 87-88, Cuturi 2003a: 87-93 e *passim*, Signorini cit.: 63, Zaráte Toledo cit.: 280-282). Essa è una tecnica di pesca essenzialmente individuale, anche quando la si effettua in formazioni di battuta collettiva, praticata camminando in acqua attraverso delle linee di guado ben marcate dalla toponimia locale (cfr.: 156-158 e *passim*).

Accanto alla pesca col giacchio, destinata per lo più al soddisfacimento dell'autoconsumo familiare, altrettanto diffusa è la pesca a circuizione praticata con differenti tipi di reti lunghe (genericamente detti *chinchorros*/tramagli/) manovrate da una o più coppie di pescatori. Tale modalità di pesca richiede una più complessa organizzazione di gruppo, per quanto oggi assai semplificata rispetto a quella d'un tempo, ed un diverso tipo di mobilità territoriale. La si pratica in forma di "battuta di pesca" sia in acque poco profonde, che consentono di spostare le reti camminando sui fondali, sia in acque più profonde, dove le manovre e gli spostamenti avvengono tramite imbarcazioni. Essa comporta in genere lunghe escursioni (con spostamenti a piedi o in canoa) e la permanenza di più giorni nei luoghi di pesca situati soprattutto lungo le lagune perenni nella zona set-

cibo selvatico sia esso vegetale o animale), comprende tanto la raccolta propriamente detta (di vegetali o piccoli animali) quanto la caccia/predazione. In tal senso considero il termine "economia di ricerca" più adeguato a descrivere la modalità di pesca storicamente adottata dai *huave/ikoots* nel territorio lagunare a loro disposizione che sostiene un modello di appropriazione territoriale che li accomuna, per molti versi, alla famiglia delle economie di caccia e raccolta.

4. I huave pescatori di laguna

tentrionale ed orientale del territorio: il *kalüy ndek* /laguna nord/ o Laguna Inferior o Mar Tileme, lo *tsolyow* /acqua-degli aironi/ detto anche Laguna Superior o Mar Santa Teresa e, più ad est, ai confini con il Chiapas, il Mar Muerto (cfr. Figure 1, 7) (Bamonte cit.: 78-84, 88-89, Castaneira 2008: 80-81, Ramírez Castañeda 1987: 168-171, Signorini cit.: 63-68, Zaráte Toledo cit.: 273-274, 280-282). Qui i *conjuntos* di pescatori convergono in accampamenti più o meno stabili (detti *ranchos*) attrezzati con piccoli ripari (cfr. Figure 8, 9, 29, 30) (Castaneira cit.: 193 e *passim*). Tale genere di pesca, per quanto abbia perso le caratteristiche sociali e simboliche della “grande pesca collettiva” (Signorini cit.: 64-67), è oggi largamente praticato soprattutto perché garantisce una maggiore produttività e quindi una maggiore resa commerciale.

Alla pesca in laguna si affianca, all’interno dello stesso modello di mobilità territoriale, una diffusa attività di raccolta di crostacei (granchi), molluschi, uova di tartaruga (appannaggio soprattutto degli uomini), ma anche conchiglie (nel passato utilizzate per la produzione della calce), sale, legna da ardere, frutti e vegetali (appannaggio soprattutto delle donne). Quest’attività di raccolta, un tempo praticata in un raggio di cammino sicuramente molto più ampio dell’attuale, si concentra oggi soprattutto a ridosso del litorale oceanico (*mal wiiüd* /testa dell’arenile/) e nelle zone con più intensa copertura vegetale (dette genericamente *tiül xiül* /fra gli alberi/).

Nel complesso potremmo in effetti definire quella huave come una pesca di terra, pur praticata con reti o canoe, che impone un’ampia mobilità territoriale lungo linee di costa, foci e bassi fondali lagunari. A ben guardare, lo stesso León, mentre sottolineava la carenza di tecniche “marinare” come la navigazione o il nuoto, lasciava intendere fra le righe una modalità di fruizione ed occupazione del territorio e delle acque certo assai distante dal modello della pesca in mare aperto che egli doveva avere in mente: “... non frequentano che i punti che per la loro poca profondità non presentano grandi pericoli, come i pantani, le rive delle lagune e del mare” (León cit.: 13); i pescatori huave, pur avendo a disposizione l’oceano, preferivano pescare là dove era possibile loro camminare. Lo stesso termine *huave* con cui la popolazione è stata storicamente identificata, a voler dar credito all’etimologia di “gente marcita dall’acqua” tramandata

dalla letteratura, appare allora come il riflesso di una pratica di pesca malintesa, che non richiedeva affatto l'arte della navigazione in acque aperte, ma quella del camminare in acque poco profonde. Torneremo più avanti dettagliatamente sulla centralità dell'esperienza senso-motoria del camminare in relazione alle tecniche di pesca in laguna (cfr.: cap. 9).



Figura 4 – Pesca con giacchio nel *mbas moink* l (laguna) di fronte al terreno ondulato l.

D'altra parte, nel contesto di un'economia di mercato nella quale avviene oggi tale genere di pesca e raccolta, non va sottovalutato quanto queste siano andate incontro ad un sostanziale impoverimento sia dal punto di vista della produttività, sia dal punto di vista della varietà di tecniche e strumenti per la cattura del pesce. Oggi ci si trova di fronte ad una situazione paradossale: a fronte della diffusione di reti commerciali e di tecniche di pesca più intensive, si assiste da molti decenni a questa parte ad un generale depauperamento delle lagune e ad un progressivo decremento del prodotto effettivamente pescato (Zizumbo Villareal, Colunga García-Marín 1982); oggi sembra essersi definitivamente incrinato quell'equilibrio fra portata

4. I huave pescatori di laguna

ambientale, densità demografica, modello di consumo e modo di produzione, descritto spesso dagli anziani nei termini di un’“economia dell’abbondanza” oramai del tutto tramontata (Cuturi 1990).



Figure 5-6 – In alto un pescatore lancia il giacchio in uno *ndorrop* /pantano/; in basso una canoa (*müx*) a vela nel *kalüy ndek* /laguna nord/ (foto di Cuturi, F.).

Nei racconti degli anziani la pesca di un tempo viene descritta in effetti come un'attività quasi "miracolosa" in un ambiente particolarmente opulento, quando le lagune erano traboccanti di acqua e colme di gamberi e di pesci di ogni dimensione e varietà, i cocodrilli popolavano indisturbati le loro rive e gli alberi erano carichi di ogni sorta di frutta. Alcune modalità di pesca oggi del tutto scomparse (come la pesca con l'arpione o le battute di pesca collettiva) lasciano addirittura pensare ad un'attività che, sotto certi aspetti, sembrava presentare delle caratteristiche predatorie proprie della pesca di molte popolazioni della costa pacifica settentrionale (come ad esempio i kwakiutl, i tlingit o gli haida). La pesca all'arpione permetteva ad esempio di catturare pesci di grosse dimensioni che popolavano le lagune di un tempo in grande quantità; pescatori particolarmente abili e coraggiosi erano addirittura in grado di catturare all'arpione gli squali che di tanto in tanto entravano nei bacini lagunari, rimanendovi intrappolati. L'abbondanza di selvaggina che popolava vaste aree un tempo non abitate (tlaquace, armadilli, iguane, cervi, lepri ed una gran varietà di volatili di passo), permetteva inoltre di integrare proficuamente la pesca con la caccia, un'attività oggi praticamente abbandonata.

Anche dal punto di vista simbolico i racconti della pesca di un tempo rimandano ad una relazione di tipo "predatorio" con le forme di vita animale acquatiche, oggi del tutto tramontata. L'immaginario della pesca e delle lagune era popolato di esseri zoomorfi legati all'incremento e alla riproduzione del pesce: sirene, re dei pesci e re dei gamberi abitavano in grosse grotte nel fondo delle lagune ed esigevano da parte dei pescatori un comportamento rispettoso e cauto onde evitarne la collera; interdizioni, condotte propiziatriche ed apotropiche regolavano il rapporto con le lagune ed i pesci e consigliavano di evitare certi luoghi e certi animali (Cuturi cit.). La cattura ed il consumo del pesce erano inoltre soggetti a norme sociali di discrezione, reciprocità e redistribuzione anch'esse tipiche di un'economia di prelievo: ogni buon pescatore si atteneva a delle precise norme nella misura e nelle modalità di cattura del pesce, nonché nella ripartizione delle prede fra i componenti di un gruppo di pesca. Ogni gruppo di pesca, organizzato secondo una precisa gerarchia interna, era chiamato inoltre a provvedere al sostentamento delle autorità del

4. I huave pescatori di laguna

villaggio tramite una donazione periodica di parte del prodotto pescato (Cuturi 2003a: 102-109) (cfr. Testo 29).

Insomma una “pesca camminata” come quella sopra descritta doveva essere particolarmente redditizia in un ambiente lagunare dove abbondavano pesci di ogni varietà e dimensione, tanto da consentire non solo il soddisfacimento del fabbisogno interno ma anche la produzione costante di un surplus da scambiare con prodotti agricoli primari (come mais e fagioli) e con beni voluttuari di prestigio (come sigarette, liquori etc.). Le testimonianze di viaggiatori ed osservatori fin dagli anni successivi alla Conquista descrivono infatti, accanto alla dipendenza dei huave dalla pesca, la loro capacità di esportarne il ricavato in forma di commercio, scambio o tributo (Signorini cit.: 61-62). Lo stesso León nel brano sopra riportato nota con un accento di stupore come, nonostante una pesca tanto rudimentale, i huave facessero un “commercio abbastanza ampio” del prodotto delle lagune. Accanto all’intensa mobilità territoriale legata all’attività della pesca e raccolta in territori più o meno “selvatici”, non va trascurato dunque un altro tipo di mobilità più orientata verso i centri zapoteci dell’interno, storicamente più legata al commercio e all’agricoltura. Fino agli anni ’60 del secolo scorso, prima dell’apertura della *carretera* che collega oggi San Mateo del Mar alla rete stradale nazionale, una fitta rete di sentieri movimentava persone e prodotti agricoli e lagunari da e verso le città meticcie e zapoteche dell’entroterra (soprattutto Tehuantepec e Juchitán): per un verso erano percorsi dalle commercianti zapoteche che vendevano nel mercato locale prodotti agricoli di base e beni voluttuari assenti nell’economia locale (soprattutto mais e fagioli, ma anche sigarette, *mezcal* etc.); per il verso opposto erano percorsi dalle donne huave che si recavano nei mercati dell’Istmo per vendere pesce, gamberi ed altri prodotti lagunari (crostacei, molluschi, uova di tartaruga etc.) (Cuturi 1990).

Secondo Castaneira (cit.: 158-164 e *passim*), questa intensa mobilità territoriale, legata da una parte alla pesca e dall’altra ad un esteso interscambio di prodotti agricoli con prodotti lagunari, può ricondursi, in una prospettiva temporale lunga, ad uno specifico adattamento alla nicchia ecologica delle lagune e degli estuari litoranei che si estendono per lunghi tratti lungo la costa pacifica americana dall’Ecuador fino all’Istmo di Tehuantepec. Sulla base di riscontri

incrociati fra fonti ecologiche, archeologiche, etnostoriche ed etnografiche, l'autore ipotizza una territorialità huave preispanica ben più larga dell'attuale, estesa lungo il corridoio lagunare pacifico che percorre tutta la costa chiapaneca fino alla foce del fiume Tehuantepec (ivi: 172-194 e *passim*). All'interno di questo corridoio si articolava un'intensa mobilità territoriale mista (a piedi ed in canoa) attraverso tratti di acque poco profonde, lagune, estuari e rive: una mobilità breve, essenzialmente legata a ragioni d'interscambio commerciale, dalla costa verso la pianura dell'interno (lungo l'asse nord/sud), occupata prima da popolazioni mixe-zoque (fino al 1370 d.C.) e poi zapoteche (dal 1370 d.C.); ed una mobilità lunga per un tratto di circa 150-200 chilometri, lungo la costa oceanica ed attraverso le lagune che corrono ad essa parallela (lungo l'asse ovest/est), coestensiva alle attività di pesca e raccolta e all'area di reperimento di materie prime basilari per l'economia locale⁴ (cfr. Figura 7).

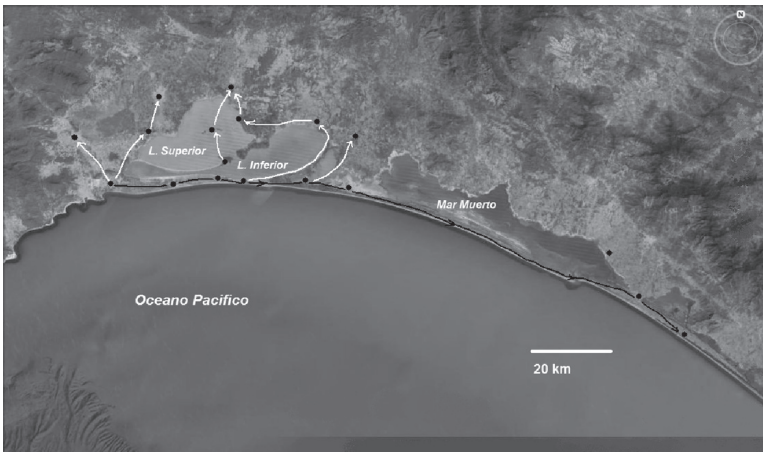


Figura 7 – La mobilità territoriale huave attraverso il corridoio lagunare pacifico: i punti neri indicano i principali insediamenti rivelati sulla base delle evidenze archeologiche; in nero la direttrice est-ovest (mobilità lunga) in funzione delle attività di pesca e raccolta; in bianco la direttrice sud-nord (mobilità breve) in funzione del commercio con i centri della pianura costiera (immagine satellitare tratta da Google Earth).

⁴ Ad esempio il legno di *guanacaste*, un albero reperibile solo lungo la costa del Chiapas necessario alla fabbricazione della tradizionale canoa monoxila (cfr. nota 1:159).

4. I huave pescatori di laguna

In termini di “morfologia sociale”, a fronte di una tale forma di vita economica, è possibile ipotizzare l’esistenza nel passato di un modello d’insediamento diffuso e disperso di cui oggi non rimangono che poche tracce, soppiantato, con la colonizzazione spagnola, da una riduzione più o meno forzata in centri abitati organizzati sul modello dell’insediamento agricolo occidentale, secondo criteri spaziali e morali di *policía*⁵ (Cuturi 2004). Sulla base di evidenze archeologiche, ecologiche ed etnografiche, Castaneira così ricostruisce tale ipotetico modello abitativo precoloniale: da una parte una rete di centri maggiori distanti mediamente 20 chilometri l’uno dall’altro (ovvero circa una giornata andata e ritorno in un percorso misto in canoa e a piedi), legato alle esigenze di commercializzazione dei prodotti lagunari verso i centri della pianura costiera; dall’altra una costellazione di piccoli accampamenti dispersi e temporanei, legati ai luoghi di pesca e alla distribuzione delle prede (Castaneira cit.: 183-193 e *passim*).



Figura 8 – Un accampamento temporaneo di pescatori sulla riva dello *tsolyow* (*Laguna Superior*).

⁵ Con il termine *policía* si intende, nei documenti missionari e coloniali del XVI secolo, quell’ideale di vita civile ed umana a cui dovevano essere rieducati gli indios attraverso l’opera di evangelizzazione; molto concretamente quell’insieme di prescrizioni comportamentali, sociali ed igienico-sanitarie, prima ancora che morali, che regolavano la vita dei nativi ridotti a vivere nelle *reducciones* del Nuovo Mondo (Cuturi 2004).



Figura 9 – Un riparo contro il vento in riva all’oceano.

CAPITOLO 5

UN TERRITORIO CONTESO FRA PESCA ED AGRICOLTURA

All'indomani della Conquista, la regione huave, e con essa l'intero Istmo di Tehuantepec abitato da un mosaico di popolazioni indigene (oltre ai huave, gli zapotечи, i mixes, gli zoques ed i chontales), entrò a far parte dei possedimenti personali di Hernán Cortés, assegnati dalla Corona al conquistatore spagnolo in qualità di *Marqués del Valle de Oaxaca*. L'intera regione divenne così la sede di importanti imprese economiche rivolte al mercato dei beni alimentari e voluttuari delle colonie e della madrepatria (allevamenti, miniere d'oro, saline, industria tessile, estrazione di coloranti dalla cocciniglia e dall'anile etc.), la cui gestione comportò una profonda riorganizzazione di tutto l'assetto socio-politico-territoriale locale (Chevalier 1951, Gutiérrez Brockington 1989, Machuga Gallegos 2001, 2007, 2008, Zeitlin 2005). Nella regione si insediò un contingente a quanto pare piuttosto esiguo di coloni europei nella funzione di amministratori, "vigilanti" e religiosi (domenicani), mentre si ebbe il trasferimento di un numero considerevole di *negros y mulatos* impiegati soprattutto come manodopera bracciantile in regime di semi schiavitù nelle *estancias* di bestiame (Gutiérrez Brockington cit., Cuturi 2009). Gli *indios* continuarono invece a svolgere in gran parte le loro attività economiche tradizionali in qualità di tributari (agricoltura, pesca,

tessitura, produzione del colorante *cochinilla*, estrazione del sale etc.) o furono impiegati nell'estrazione dell'oro (Berthe 1958) o in altre industrie minori.

Il territorio abitato dai huave, data la natura sabbiosa e salmastra dei suoli che li rendeva in gran parte inadatti all'agricoltura, e dato il fondamentale disinteresse dell'economia coloniale per le lagune ed i loro prodotti, venne destinato in gran parte all'allevamento, soprattutto di bovini e cavalli, e all'estrazione del sale. Cuturi, in un saggio inedito sulla compresenza di *negros* e *indios* nell'Istmo di Tehuantepec dei primi decenni della Colonia (2009), riporta alla luce alcune fonti dell'epoca da cui si evince come nelle *estancias de ganado* della regione venissero impiegati in qualità di braccianti e vigilanti soprattutto *negros y mulatos*, data la scarsa propensione degli *indios* locali ad adattarsi alla nuova attività. L'autrice nota come i huave dovettero essere lasciati alle loro lagune e alla loro pesca "rudimentale" nella misura in cui ciò risultava di fatto funzionale all'organizzazione economica delle *Haciendas del Marqués del Valle*: pesci e gamberi sono menzionati nei documenti come tributi pagati da alcuni *indios* (presumibilmente huave) ed utilizzati per l'alimentazione dei *negros* allevatori, dei frati evangelizzatori e degli altri *indios* occupati in altre industrie più redditizie. Insediati in un ambiente sostanzialmente inutile per l'economia delle *haciendas*, i huave costituivano dunque l'ultimo anello del nuovo assetto socio-economico instauratosi con la Colonia, in quanto "produttori" di cibo di scarso valore (pesce, molluschi e gamberi) destinato a braccianti semi-schiavi e a "penitenti" (Cuturi cit., Cuturi 2013: 26-31). Di fatto la specializzazione delle attività produttive imposta dall'organizzazione e dalla gestione delle *Haciendas del Marqués del Valle* operò in seno al nuovo assetto coloniale come grande "differenziatore etnico-razziale" e, parallelamente, come agente di "segregazione territoriale". Come osserva Cuturi: "La diseguaglianza socio-economica attribuita dagli spagnoli alle risorse naturali, ha probabilmente favorito la specializzazione dei sanmateani nello sfruttamento delle lagune fino alla loro identificazione identitaria fin nell'attualità" (Cuturi 2009).

In questo contesto, in un periodo compreso fra la fine del 1500 e l'inizio del 1600, dovette avvenire la riduzione di parte della po-

5. Un territorio conteso fra pesca ed agricoltura

popolazione huave, fino ad allora dispersa sul territorio, in un nuovo abitato corrispondente all'attuale San Mateo del Mar. Nel 1588 questa riduzione sembra non fosse ancora avvenuta; in un documento riportato dalla stessa Cuturi, l'Amministratore Generale Quintana Dueñas valutava lo stato di inefficienza delle *estancias* dell'Istmo ed invitava a costruire una *ermita* (cappella, luogo di culto cattolico) a *Guacontlan*, il principale insediamento huave nella zona prima dell'arrivo degli Spagnoli¹: “...es nescesario que se haga un ermita en guacontlan y otra en la bentosa y otra en almaloya y que todas éstas sean decentes para decir misa en ella y que esten con la guardia y custodia que se debe al aver de celebrar en ellas y administrar al culto divino”.

A questa data dunque, sembra non esistesse ancora un centro abitato considerato *decente* agli occhi di un amministratore coloniale: un abitato privo di centro di culto cattolico e di guardie a vigilanza non era probabilmente ancora un insediamento accentrato, secondo i precetti del vivere civile (ovvero il vivere “secondo *policía*” – cfr.: nota 5:75). A partire da un certo momento posteriore al 1588 dovette iniziare dunque quel processo di concentrazione della popolazione che avrebbe portato alla nascita di un insediamento più vicino ai canoni europei, forse riubicato nel corso del secolo successivo là dove sorge oggi San Mateo del Mar (cfr. Figura 1). L'impianto centralizzato dell'attuale abitato, fatto di un reticolato geometrico di strade parallele e perpendicolari organizzato in tre sezioni (quattro fino al 1959) (Signorini cit.: 28-30) (cfr. nota 3), denuncia chiaramente ancora oggi l'impronta di tale opera di riorganizzazione abitativa iniziata negli anni della Colonia e proseguita con le politiche indigeniste nazionali, attraverso interventi di modernizzazione e sviluppo (strade carrozzabili, abitazioni in muratura, linee elettriche, acquedotti etc.) (Tallè 2009: 81-139).

¹ La stessa Guacontlan o Guazontlán (oggi Huazantán del Río – cfr. Figura 1 e nota 3) appare già nel “*Lienzo de Huilotepec*”, una fonte pittografica del XVI secolo che rappresenta il territorio della suddetta comunità zapoteca di Huilotepec nei pressi della foce del fiume Tehuantepec, al confine occidentale con l'area d'insediamento huave. Per una possibile lettura del *Lienzo* in chiave di interazione territoriale fra huave e zapotечи si veda Castaneira cit.: 225-270.



Figura 10 – La pianta urbana dell’attuale centro di San Mateo del Mar, diviso in tre sezioni (da Signorini cit., modificata).

L’attuale compresenza di pesca, agricoltura e allevamento nello stesso ambiente lagunare risale dunque all’assetto socio-politico coloniale instauratosi nella regione all’indomani della conquista e alla riorganizzazione territoriale ed abitativa che ne seguì. In tale contesto di potere l’agricoltura, in qualche misura probabilmente sempre praticata dai huave, e l’allevamento, introdotto *ex novo* dalla Colonia, divennero progressivamente attività concorrenziali rispetto alla pesca nella gestione e nell’occupazione del territorio, generando quella condizione di cronica “scarsità di terre” all’origine dei conflitti agrari che accompagneranno costantemente nei secoli successivi i rapporti inter e intra-etnici fra le comunità indigene della regione (Hernández Díaz, Lizama Quijano cit., Zárate Toledo cit.).

Al di là della sua mera dimensione economica, questa compresenza concorrenziale di pesca lagunare da una parte e agricoltura ed allevamento dall’altra, pone infatti una rilevante questione di ordine territoriale: l’una e l’altra forma di vita economica comportano differenti modelli di gestione ed occupazione del territorio, difficili da conciliare. Da una parte la pesca, così come praticata dai huave

5. Un territorio conteso fra pesca ed agricoltura

nell'ambiente lagunare a loro disposizione, è una pratica "d'acquisizione" che dispone verso un modello di occupazione territoriale fluido ed "aperto" e verso una morfologia sociale "dispersa". Dall'altra l'agricoltura e l'allevamento intensivi, introdotti nella regione per soddisfare le esigenze commerciali ed alimentari dei coloni (Crosby 1992 (1972): 52-103, Cuturi 2013: 26-31), sono attività produttive che orientano invece verso un modello di occupazione territoriale stabile ed esclusivo. A proposito del primo modello si è soliti parlare convenzionalmente di "territorialità", termine preso a prestito dagli studi etologici che rimanda ad una dimensione meramente pratica d'occupazione di un ambiente e sembra escludere, per senso comune, la dimensione socio-giuridica della "proprietà", esclusiva invece del secondo modello.

L'opposizione "territorialità"/"proprietà" è venuta di fatto a distinguere rispettivamente le società ad economia di ricerca (tipicamente i cacciatori-raccoglitori con un vasto territorio a disposizione ma senza mezzi per lavorarlo) dalle società ad economia produttiva (tipicamente gli agricoltori, proprietari esclusivi delle terre che lavorano), fossilizzandosi in un pregiudizio etnocentrico che nasconde la storia secolare dei rapporti fra coloni europei e gli indigeni *naturales*.

Ingold (1987), ribaltando l'approccio essenzialista cristallizzato in questo senso comune, ha sottolineato invece la necessità, per l'antropologia, di riconsiderare i due termini (*territoriality/land tenure*) come due dimensioni diverse ma interrelate del processo di appropriazione dell'ambiente che ogni società mette in atto entrando in relazione economica e sociale col territorio in cui è insediata:

(...) il comportamento territoriale è fondamentalmente un modo di comunicazione che serve a trasmettere informazioni sulla posizione degli individui (e delle risorse) dispersi in uno spazio. Al contrario (...) il possesso [tenure nel testo] è un modo d'appropriazione attraverso il quale le persone esercitano diritti sulle risorse disperse in uno spazio. (ivi: 133, T.d.A.) (...) Il possesso [tenure nel testo] coinvolge la natura in un sistema di relazioni sociali, la territorialità coinvolge la società in un sistema di relazioni naturali. (ivi: 136, T.d.A.)

In tal senso *territoriality* e *land tenure*, lungi dall'essere tratti esclusivi rispettivamente delle società acquisitive-predatrici (cacciatori,

raccoglitori o pescatori) e di quelle produttrici (agricoltori e allevatori), sono due “registri”, l’uno pratico e l’altro sociale, dello stesso processo di appropriazione di un ambiente naturale, che variano reciprocamente al variare della forma di vita economica prevalente. Così la territorialità legata ad un’appropriazione “cercatoria” dell’ambiente assumerà spesso la forma di un possesso “uni-dimensionale” di “siti e percorsi in un paesaggio” (ivi: 153) (cfr. anche Moruzzi cit.), per lo più irriconoscibile agli occhi di un agricoltore; viceversa un’appropriazione produttiva dell’ambiente assumerà la forma di possesso “bi-dimensionale” di superfici areali – tipicamente l’appezzamento di terra recintato – altrettanto irriconoscibile agli occhi di un cacciatore-raccoglitore (ivi: 130-164) (Tallè 1998b).

In questa prospettiva, il processo di “naturalizzazione” ed “etnicizzazione” di questi due diversi modelli di appropriazione dell’ambiente (i huave, indigeni “arretrati” pescatori di laguna *vs.* gli zapotечи, indigeni “avanzati” agricoltori ed allevatori dell’entroterra), nel contesto di un assetto economico-politico coloniale rimasto sostanzialmente inalterato con la nascita dello Stato-Nazione [Bonfil Battalla 2005 (1987)], ha costituito, a monte, la ragione di una cronica conflittualità agraria che ha afflitto storicamente San Mateo del Mar all’indomani della definizione legale dei confini municipali, avvenuta con l’indipendenza nazionale. L’identificazione della popolazione con le lagune – in quanto spazio “acquatico” e “selvatico”, aperto e tendenzialmente attraversabile – e la specializzazione in una forma di pesca che richiede un’elevata mobilità territoriale, hanno comportato una debolezza strutturale dei confini del municipio, storicamente permeabili ad una continua infiltrazione da parte di coloni zapotечи (Signorini cit.: 22, Zárate Toledo cit.). Il territorio di San Mateo del Mar ha sofferto così una costante erosione delle sue frontiere, legalizzata attraverso le diverse “risoluzioni presidenziali” che si sono pronunciate sui confini del municipio dall’indipendenza ad oggi.

Come mostra Zárate Toledo, fu soprattutto attraverso la modalità insediativa del *rancho*² che operò, in epoca pre e post-rivoluzionaria, la penetrazione agricola in territorio occupato da popolazione huave,

² Appezzamento privato di terra dove si pratica l’agricoltura e l’allevamento, con annessa unità residenziale.

5. Un territorio conteso fra pesca ed agricoltura

e si consolidò in seno ad esso un diritto di *land tenure* da parte di segmenti della società zapoteca (Zárate Toledo cit.: 262-269). D'altra parte la stessa modalità d'insediamento in *ranchos*, legata all'agricoltura e all'allevamento, è diventata nel tempo anche l'unico strumento di difesa e controllo del territorio da parte degli stessi huave, attraverso cui essi hanno potuto arginare l'erosione delle loro terre da parte dei coloni zapotечи. Esempio a tal proposito è la storia della nascita, verso la fine degli anni '50 del secolo scorso, dell'attuale *agencia municipal* di Huazantlán del Río, sul confine occidentale del municipio di San Mateo, sorta come una *ranchería* (un agglomerato di *ranchos*, una comunità vicinale) a presidio delle terre più fertili del territorio comunitario, lambite dal fiume Tehuantepec (cfr. Figura 1) (Cuturi 2003a: 40-45, Signorini cit.: 28-29)³.

Questa dinamica territoriale è da considerarsi, a tutt'oggi, una delle motivazioni principali che spinge i sanmateani ad abbandonare in parte o del tutto l'attività della pesca per dedicarsi a tempo pieno all'agricoltura o all'allevamento. A differenza delle terre dove sono insediati gli altri due municipi huave (San Francisco del Mar e di San Dionisio del Mar), nella penisola di San Mateo del Mar – stretta fra l'Oceano Pacifico a sud e le lagune Inferiore e Superiore a nord – l'agricoltura resta tuttavia un'attività particolarmente ardua da praticare. Essa si concentra nella parte più occidentale del suo territorio, nei pochi terreni ricchi di humus (*chikot₁ iüt₂ /terra₂ friabile₁*) a ridosso del fiume Tehuantepec, e decresce progressivamente

³ Verso la fine degli anni '50 un numero consistente di famiglie provenienti da San Mateo si trasferì a vivere stabilmente presso i *ranchos* dispersi sulla frontiera occidentale del municipio – fino ad allora semplici punti d'appoggio stagionale nei periodi di più intenso lavoro agricolo – per fronteggiare le continue occupazioni di terre da parte di coloni zapotечи provenienti soprattutto dal confinante municipio di San Pedro Huilotepec (cfr. Figura 1). Tale riubicazione comportò di fatto una riorganizzazione dello stesso abitato di San Mateo del Mar: la quarta sezione del villaggio, che copriva il suo quadrante occidentale dove risiedevano i proprietari dei terreni interessati dalle occupazioni, oramai di fatto svuotata, venne assorbita dalla prima e seconda sezione rivolte rispettivamente a Nord e a Sud (cfr. Figura 10). Nel giro di pochi decenni la *ranchería* si è trasformata in una colonia stabile che ha ottenuto lo statuto legale di *agencia municipal*, ribattezzata col presunto nome "originario" del principale insediamento huave precedente la Colonia (*Guacontlan* oggi Huazantlán) (cfr.: 79). Tale centro, in qualità di *agencia*, gode oggi di un certo margine di autonomia amministrativa a cui si deve anche un crescente antagonismo politico nei confronti la stessa *cabecera municipal* di San Mateo.

spostandosi verso oriente, dove è praticabile stagionalmente solo in alcuni terreni sabbiosi residuali che lambiscono le lagune (*wüüig / terra bassa/*), più o meno soggetti ad inondazioni durante il periodo delle piogge (Bamonte cit.: 26-61, Signorini cit.: 47-57, Zizumbo Villareal, Colunga García-Marín cit.). Nonostante ciò, nel corso della seconda metà del '900, a fronte di un costante incremento demografico, la terra occupata per attività agricole e d'allevamento è continuata ad aumentare in maniera direttamente proporzionale al depauperamento delle lagune⁴.

L'apertura della strada carrozzabile, alla fine degli anni '60 del secolo scorso, che ha collegato San Mateo alla *carretera* transistmica e di qui alle principali città dell'interno (Salina Cruz, Tehuantepec e Juchitán), è forse l'ultimo atto di questo lungo processo di riorganizzazione abitativo-territoriale iniziato a partire dalla Colonia e continuato con lo Stato-Nazione, che ha lasciato tracce indelebili nel paesaggio locale. Nel giro di pochi anni i *ranchos* fino ad allora ancora dispersi sul territorio si sono aggregati rapidamente lungo l'asse della carrozzabile a formare vaste *colonias* (come *San Pablo* e *Colonia Juárez*), attratti da un più rapido e diretto accesso ai servizi messi a disposizione dai governi statali (la scuola, la clinica, l'attacco alla linea elettrica) ed in genere da una mobilità più veloce verso le città dell'interno. In pochi decenni nuovi consistenti insediamenti sono sorti così intorno alla *carretera*, "allungati" nel senso del suo tracciato (est-ovest), ed hanno acquisito in breve lo status istituzionale di *agencia municipal*. Sulla *carretera*, recentemente asfaltata, si riversa oggi quasi per intero l'intensa mobilità interna ed esterna che un tempo scorreva lungo il reticolato dei cammini interlagunari, alcuni dei quali risultano per lunghi tratti oramai inagibili; ciò ha accelerato l'oblio dei vecchi riferimenti toponimici, divenuti in gran parte superflui nel giro di un paio di generazioni.

⁴ Nell'arco di circa due secoli la popolazione di San Mateo del Mar è aumentata esponenzialmente: Signorini (cit.: 28) riporta dati dal 1802 (960 abitanti esclusi i bambini) fino al 1976 (6263 abitanti). L'aumento è stato piuttosto graduale fino al 1950 (3032 abitanti) ed ha subito una netta accelerazione a partire da quella data (nel 1969: 4028 abitanti, nel 1970: 5364, nel 1976: 6263). Nel censo del 2010 si è registrata una popolazione di 14252 abitanti (INEGI, "*Censo de Población y Vivienda*": <http://www.inegi.org.mx/>).

5. Un territorio conteso fra pesca ed agricoltura



Figure 11-12 – In alto la *carretera* di recente asfaltata presso Colonia Juárez, percorsa da carri trainati da buoi e da automobili; in basso una strada pavimentata di San Mateo del Mar.

PARTE TERZA

LINGUA, PAROLE E PAESAGGIO

*“An unfamiliar landscape, like an unfamiliar language,
is always a little daunting, and when the two are encountered together
– as they are, commonly enough, in those out-of-the-way communities
where ethnographers tend to crop up –
the combination may be downright unsettling.”*

Basso, K., *Wisdom Sits in Places*

CAPITOLO 6

ECONOMIA DI RICERCA, MOBILITÀ TERRITORIALE E TRASPARENZA TOPONOMASTICA

La letteratura specialistica sulle etno-toponimie degli ultimi decenni ha confermato sostanzialmente l'osservazione di Boas e Sapir (Boas cit., Sapir cit.) riguardo alla mancanza di un determinismo stretto e diretto fra ecologia dell'ambiente e sistemi di sussistenza da un parte ed il modo in cui una lingua categorizza il paesaggio dall'altra: l'ecologia ed il modo di produzione non sono buoni predittori della modalità di segmentazione semantica del paesaggio; viceversa questa sembra essere fortemente determinata dalle caratteristiche morfo-sintattiche della lingua in oggetto (Burenhult 2008, Mark, Turk, Burenhult, Stea 2011). Tuttavia alcune correlazioni di carattere generale possono essere riscontrate fra la modalità di appropriazione dell'ambiente e certe proprietà semantiche dei nomi di luogo. Si può sostenere infatti che esista in linea di principio una qualche relazione fra economia di ricerca (cfr. nota 3: 67), mobilità territoriale e trasparenza dei nomi (propri e di luogo), una correlazione che ha a che fare tanto con ragioni demografiche ed ecologiche, quanto con ragioni cosmologiche (cfr.: 46-47). Come nota Gnerre, nel caso degli shuar cacciatori-orticoltori dell'Amazzonia ecuadoriana:

Come constatazione generale possiamo notare che nella pratica linguistica di piccoli gruppi locali, come gli shuar e molte altre società amazzoniche,

quando la mobilità territoriale ha un ruolo importante, è più probabile trovare in uso nomi di luoghi trasparenti, comprensibili cioè ai parlanti sulla semplice base della loro conoscenza della lingua (cit.: 91-92) (...) Non solo la “cristallizzazione” di nomi di luoghi in “toponimi” veri e propri non è necessaria, ma a volte è del tutto ingombrante, e gli abitanti di una certa regione non sono affatto interessati a portarsi dietro, generazione dopo generazione, un fardello lessicale di nomi propri divenuti “opachi” e quindi appresi così come il resto del lessico comune. (ivi: 114)

La trasparenza e la relativa analizzabilità dei nomi di luogo sono in effetti una caratteristica osservata quasi universalmente – seppur non esclusivamente – presso molte popolazioni ad economia di ricerca cui fa riscontro una struttura morfologica dei nomi più o meno complessa (a seconda delle caratteristiche morfologiche prevalenti di una lingua) che determina quella che Hunn ha definito la “forza descrittiva del nome” (1996); ciò sembra essere particolarmente vero soprattutto per le lingue con un alto grado di “sinteticità” come molte di quelle amerindiane (cfr.: 40-42):

Molti di questi fattori sintattici e semantici hanno una forza descrittiva; ovvero, i nomi di luogo possono indicare alcune caratteristiche percettibili o significative associazioni di siti nominati e dunque rivelare aspetti della visione indigena del mondo. (...) Nomi morfologicamente complessi, comunque, non solo designano ma anche descrivono alcuni aspetti salienti delle entità nominate. (...) In ogni caso informazioni rilevanti riguardo ai concetti designati sono trasmesse dalla particolare combinazione degli elementi morfologici nel nome. Queste informazioni costituiscono la forza descrittiva del nome. (ivi: 4-5, T.d.A.)

Accanto alla trasparenza e alla “forza descrittiva” (ovvero l’iconicità) dei nomi di luogo dei sistemi toponimici delle popolazioni ad economia di ricerca, è riscontrabile anche un’ulteriore tendenza generale di carattere semantico: una sovraesposizione delle forme del paesaggio e delle sue forme di vita animali e vegetali, rispetto alle forme d’insediamento e di presenza umana (accampamenti e villaggi, antropotponimi, nomi commemorativi etc.) (Basso cit., Burenhult, Levinson 2008, Collignon cit., Feld cit., Gnerre cit., O’Meara, Bohnemeyer 2008, Tunbridge cit., Hercus, Hodges, Simpson cit.). I nomi di luogo lasciano insomma apprezzare dietro le forme del paes-

6. Economia di ricerca, mobilità territoriale e trasparenza toponomastica

saggio la compresenza delle forme di vita non umana che lo abitano, a cui fa riscontro spesso una reciproca transitività dei nomi fra luoghi, animali, piante e persone (Lévi-Strauss cit.: 223-227 e *passim*, Gnerre cit.). Come già osservato queste “circularità semantiche” possono essere un indizio linguistico da non trascurare di quelle forme di “contiguità sociale” o “socialità allargata” che, presso le popolazioni ad economia di ricerca, oltrepassano spesso i confini dell’umanità eurocentrica (cfr.: 46-47, cap. 12).

Ovviamente tali caratteristiche semantiche generali delle “toponimie predatorie” sono da considerarsi esclusivamente come tendenze orientative con un alto valore analitico, ma con un limitato valore predittivo: non soltanto le etno-toponimie predatorie non sono le uniche ad essere trasparenti ed iconiche, ma soprattutto non tutte lo sono. L’etnografia e l’etnolinguistica hanno documentato significative eccezioni a queste tendenze generali. Hercus e Simpson ad esempio, passando in rassegna comparativamente le strategie di denominazione dei luoghi presso diverse popolazioni australiane, sottolineano una relativa rarità o addirittura, in qualche caso, assenza di termini topografici (monte, valle, fiume etc.) nei nomi di luoghi aborigeni [Hercus, Simpson 2009 (2002): 15-16 e *passim*]. Sempre in Australia è stata documentata inoltre una significativa tendenza all’opacizzazione dei nomi, meno riscontrabile presso altre popolazioni ad economia di caccia e raccolta [Walsh 2009 (2002), Wilkins 2009 (2002)]. In entrambi gli aspetti questa eccentricità delle toponimie australiane è da ricondursi alla forte connotazione mitologica che motiva assai spesso anche i nomi apparentemente più descrittivi, focalizzando la descrizione del luogo verso alcuni fattori minimali del paesaggio a scapito di altri più “macroscopici”, o verso accezioni metaforiche o metonimiche delle forme paesaggistiche. D’altra parte questa stessa connotazione mitologica comporta assai spesso una certa “reticenza” se non addirittura “interdizione” all’uso di certi nomi (a cui sono legati diritti di proprietà e di nascita) per restringerne il potenziale pubblico di utilizzatori, motivo questo di una possibile tendenza all’opacizzazione.

A queste caratteristiche semantiche generali (trasparenza, iconicità, focalizzazione semantica e circolarità) va affiancata un’altra caratteristica formale di natura statistica, rilevata da Hunn (1994, 1996).

Sulla base di una comparazione di 14 casi di etno-toponimie in gran parte nordamericane (sahaptins, dena'ina, kantishna, inujjuamiut, kwakiutl, tlingit, quileute, yurok, tewa, apache, tzotzil) ma anche polinesiane (tonga), filippine (ifugao) ed australiane (andyamathanha), Hunn ha riscontrato una correlazione significativa fra la densità di toponimi presenti in un dato territorio e la densità di popolazione, da cui è possibile inferire l'intensità d'uso del territorio e la sua "focalizzazione geografica" rispetto al tipo di appropriazione economica dell'ambiente. Le popolazioni ad economia di ricerca (genericamente i cacciatori-raccoglitori), a fronte di una più bassa densità di popolazione e di un uso più estensivo del territorio, avranno tendenzialmente una più bassa densità di toponimi, inversamente a quanto accade presso le popolazioni ad economia produttiva (genericamente gli agricoltori)¹.

Collocata all'interno di questi parametri formali (trasparenza/opacità, iconicità/arbitrarietà, focalizzazione semantica e densità relativa), l'etno-toponimia huave acquista una sua generale intelligibilità: essa risulta essere una toponimia in larga misura trasparente ed iconica, che ricopre come una fitta trama di parole l'intero territorio di cui riflette in maniera dettagliata le caratteristiche topografiche, coestensiva ad un'intensa mobilità territoriale mista (a piedi ed in canoa) in ragione di una forte specializzazione economica (la pesca) e di un'alta densità demografica. All'interno dell'ipotetico piano cartesiano della correlazione fra densità della popolazione e densità dei toponimi pen-

¹ Tale correlazione è sostenuta dal rapporto fra l'ampiezza del territorio familiare ad un individuo (inversamente proporzionale alla densità di popolazione) ed un limite cognitivo individuale nella capacità di memorizzare nomi semanticamente densi che si aggira intorno ai 500 termini; tale limite mnemonico è riscontrabile universalmente anche in altri domini semantici come i nomi di piante, di animali o i nomi propri (Hunn 1994, 1996). L'ipotesi di Hunn, se evidenzia significative tendenze generali e ci indica interessanti spunti d'analisi, soffre però il limite di una difficile controllabilità empirica dei parametri su cui si basa. Il dato della densità toponimica non ha certo la stessa solidità statistica di quello della densità demografica: possono esistere più nomi per uno stesso luogo o, viceversa, uno stesso nome può ripetersi per luoghi diversi. Inoltre la conoscenza toponimica, per quanto assai diffusa presso le società "tradizionali", è difformemente distribuita fra le persone in base all'età, al genere e all'occupazione. Infine va considerato che la correlazione fra dato toponimico e dato demografico rischia di essere assai fuorviante se presa in senso assoluto, specialmente nelle condizioni in cui si svolgono oggi le ricerche etnografiche ed etnolinguistiche presso le società ad economia di ricerca, in situazioni di forte dipendenza dall'economia di mercato e di forte marginalizzazione territoriale.

6. Economia di ricerca, mobilità territoriale e trasparenza toponomastica

sato da Hunn, i nomi di luogo huave occuperebbero una posizione intermedia fra le “toponimie predatorie” e le “toponimie produttive”. Nell’ipotesi di Hunn, le etno-toponimie “predatorie” tendono a distribuirsi verso la parte bassa dello schema (bassa densità di toponimi e di persone), mentre quelle “produttive” tendono a distribuirsi verso la parte alta (alta densità di toponimi e persone): ad un estremo troviamo gli andyamathanha del sud dell’Australia (0.013 toponimi/0.0125 abitanti per miglio quadrato) ed i kantishna athabaska dell’Alaska (0.026 toponimi/0.015 abitanti per miglio quadrato), all’estremo opposto gli tzotzil agricoltori del Chiapas (23,6 toponimi/175 abitanti per miglio quadrato) ed i tonga polinesiani (30,4 toponimi/88,9 abitanti per miglio quadrato) (Hunn 1994: 84, Hunn 1996: 21). In questa cornice il sistema toponimico huave attuale, con una densità relativamente elevata di toponimi (4 toponimi per miglio quadrato) ed una densità molto alta di popolazione (167,6 abitanti per miglio quadrato a fronte di una popolazione di 14.252 – censimento INEGI 2010), è piuttosto spostato verso la parte medio-alta dello schema; più in alto rispetto agli apache nord occidentali (3,8 toponimi/6,58 abitanti per miglio quadrato) e agli yurok della costa pacifica settentrionale della California (1,4 toponimi/4,61 abitanti per miglio quadrato), ma comunque molto al di sotto dei “vicini” tzotzil agricoltori².

Per allargare la prospettiva al di là della sola dimensione semantica e statistica dei nomi di luogo, può tornare utile ricondurre questi parametri formali alla distinzione sottolineata da Ingold fra una territorialità orientata verso un’appropriazione areale della terra (legata alle

² Nello stimare la densità di toponimi e popolazione per miglio quadrato si è calcolata una superficie di territorio di circa 84,9 miglia²/220 km² (la penisola compresa fra foce del fiume Tehuantepec e la *Boca Barra*), ben più ampia dell’area del municipio di San Mateo del Mar legalmente riconosciuto (28,9 miglia²/75 km² ovvero poco più della metà occidentale della penisola qui considerata) (cfr. Figura 1, 47). Se prendiamo a riferimento l’anno 1950, la densità demografica rispetto alla stessa area si abbassa notevolmente (35,7 abitanti per miglio quadrato a fronte dei 3032 abitanti – Signorini cit.: 28), ma resta sempre piuttosto alta rispetto alla media tipica delle popolazioni ad economia di caccia e raccolta (nei casi presi a riferimento da Hunn compresa fra gli 0,01 ed i 6,5 abitanti per miglio quadrato). Nel 1832, a fronte di una popolazione di 1334 abitanti (León cit.: 14), la densità per la stessa area doveva essere di circa 15,7 abitanti per miglio quadrato; non siamo in grado però di stimare la densità dei riferimenti toponimici in un territorio così meno popolato e presumibilmente meno sfruttato a fini agricoli.

economie produttive) ed una territorialità orientata verso un’appropriazione “palmare” del paesaggio (legata alle economie di ricerca). Per questo autore “la distinzione fra terra (*land*) e paesaggio (*landscape*) è cruciale” (Ingold 1987: 153): se il primo concetto (*land*) rimanda ad una superficie misurabile di terra (una quantità), il secondo (*landscape*) rimanda ad una forma del territorio (una qualità) (Ingold 1993: 153-154, 158 e *passim*). In accordo con tale distinzione, e sulla base dei riscontri etnolinguistici, sembra possibile affermare che le “toponimie predatorie” tendono a focalizzare profili e discontinuità percettive del paesaggio indicando punti di riferimento lungo percorsi e camminamenti, mentre le “toponimie produttive” tendono a segmentare discontinuità areali del territorio, disegnando confini. I nomi di luogo in *ombeayüts* riflettono da questo punto di vista una doppia territorialità: una legata al *landscape* e l’altra legata al *land*. Da una parte individuano punti di un paesaggio “selvatico” destinati a rimanere anonimi in un contesto prevalentemente agricolo: linee di guado lungo le lagune e punti di transito lungo le rive, per lo più invisibili ad un occhio non abituato; registrano la presenza di piante (soprattutto) e di animali (in misura minore); marcano luoghi d’incontro, eventi ed attività consuetudinarie legate alla pesca o alle pratiche rituali; ed infine designano riferimenti paesaggistici dove si percepiscono le tracce della presenza e dell’azione di persone “non umane” (fulmini, serpenti etc.) in un passato ancestrale (cfr.: 255-264). Dall’altra rimandano a forme d’insediamento e ad usi del territorio legati ad attività rurali: *ranchos*, *corrales*, *estancias*, sentieri e pozzi di abbeveramento del bestiame; registrano nomi propri di persona (connessi alla proprietà o alla residenza) e gli avvenimenti di una microstoria locale risalenti ad un passato più o meno recente.

Tale doppio registro della toponimia huave vive integrato, allo stato pratico e nell’uso quotidiano, in una fitta trama di riferimenti iscritti nel paesaggio, impronta “sfasata” di una pratica consuetudinaria del territorio oggi in via di profonda trasformazione.

6.1 Etno-cartografia dei nomi di luogo in *ombeayüts*

Il corpus totale dei nomi documentati (299 nomi per 340 luoghi denominati) è stato raccolto a più riprese durante diverse campagne

6. Economia di ricerca, mobilità territoriale e trasparenza toponomastica

di campo, con la collaborazione di circa 20 persone madrelingua *ombeayüts*, soprattutto pescatori ed agricoltori di diverse età (da giovani adulti ad anziani). Ognuno di essi è stato in grado di enucleare un gran numero di nomi di luogo in una successione di tappe lungo percorsi battuti quotidianamente o frequentati nel passato (quando si è trattato di anziani), ricostruendo mnemonicamente, senza l'ausilio di supporti grafici o cartografici, una "mappa biografica" del territorio praticato, in certa misura sempre sovrapponibile ad altre "mappe biografiche"³. In linea generale ho potuto sempre riscontrare un elevato grado di corrispondenza fra le diverse "mappe biografiche" raccolte sul campo con diversi collaboratori (sia nel nome, sia nel numero e nella successione dei nomi), con piccoli margini di variabilità individuale. La comparazione e la sovrapposizione di diverse "mappe biografiche" hanno permesso dunque la ricostruzione dell'uso collettivo di un territorio di circa 220 chilometri quadrati, comprensivo dei bacini lagunari: di fatto un'area delimitata ad est dal fiume Tehuantepec, ad ovest *Boca Barra* (*tiül ombeay nipüch* /nella bocca pala/), a sud dall'Oceano Pacifico (*nadam ndek*/grande mare/) e a nord dalla stretta *Barra Santa Teresa* (*xajndeaw* /appoggiato/) che divide la *Laguna Inferior* (*kalüy ndek* /laguna nord/) da quella *Superior* (*tsolyow* /acqua-degli aironi/) (cfr. Figura 47).

³ La metodologia della "map biography" risale agli studi sulla territorialità delle popolazioni di cacciatori e raccoglitori dell'Artico americano, sorti alla fine degli anni '60 del secolo scorso dietro l'impulso delle rivendicazioni territoriali delle "Prime Nazioni", nel quadro giuridico delle legislazioni canadese e statunitense (Freeman, 1976). Essa consiste nel mappare il territorio usato individualmente da diversi soggetti per ragioni di sussistenza e nel ricostruirne l'uso collettivo (l'occupazione "tradizionale") a partire dall'aggregazione di diverse "mappe biografiche". Tale metodologia costituisce a tutt'oggi la principale modalità di ricerca e raccolta dati nell'ambito dei progetti di mappatura di terre indigene apparsi nell'ultimo ventennio in diversi continenti (Chapin, Threlkeld 2001, Chapin, Lamb, Threlkeld 2003). Il metodo da me utilizzato, ispirato a quello della "map biography", è stato modificato in base al contesto (un territorio molto più ristretto e molto più densamente popolato rispetto a quello solitamente a disposizione di popolazioni ad economia di ricerca) ed alle condizioni specifiche del mio lavoro di ricerca (un lavoro diluito in più anni e al di fuori di un progetto orientato all'applicazione pratica dei suoi risultati). Una lista provvisoria dei nomi di luogo è pubblicata in Tallè 2004b. Un *Atlas* bilingue (*ombeayüts*/spagnolo) corredato di ampio apparato cartografico, è in corso di elaborazione.

La ricostruzione “a tavolino” dei diversi itinerari di pesca ed agricoli, è stata spesso affiancata da escursioni sul terreno con la guida di diversi accompagnatori, non necessariamente gli stessi con i quali i nomi erano stati raccolti (a volte troppo anziani per affrontare lunghe escursioni). Si è trattato di percorrere alcune delle rotte più battute da pescatori e agricoltori nel loro lavoro quotidiano, per rilevare con GPS le coordinate topografiche dei nomi e documentare fotograficamente il paesaggio a cui si riferivano. In alcuni casi la verifica sul territorio è stata contestuale a battute di pesca a cui ho partecipato come “osservatore (poco!) partecipante”; in questi casi ovviamente la motivazione principale dell’escursione (la buona riuscita della pesca) e le condizioni in cui avveniva (in orari della giornata poco adeguati, come le ore notturne, o in condizioni meteorologiche avverse, come giornate molto ventose o piovose) è andata spesso a scapito della completezza del rilevamento “etno-cartografico”.

Questo livello d’analisi pragmatico-contestuale si è rivelato in ogni caso di cruciale importanza al fine della comprensione della relazione fra la lingua *ombeayüts* ed il paesaggio locale. L’esperienza del paesaggio locale “vissuto e parlato” ha costituito uno sfondo indispensabile al parallelo lavoro di analisi morfologica e semantica dei nomi di luogo, svolto “a tavolino” con pochi collaboratori che hanno avuto la pazienza e la “sapienza” di dedicare ore della loro giornata alla noiosa attività di trascrizione, traduzione e riflessione metalinguistica sui nomi dei luoghi della loro vita.

Inestricabilmente intrecciato con questi diversi livelli della ricerca sul campo (le mappe biografiche, le escursioni sul territorio, l’analisi linguistica), si è svolto il lavoro di documentazione delle forme di discorso, formale ed informale, che “animano” i nomi di luogo nella vita quotidiana: miti, memorie storiche, memorie biografiche ed altri tipi di discorso che possono riguardare il territorio (interazioni quotidiane, discorsi che descrivono l’ambiente, discorsi politici, discorsi rituali etc.); discorsi che illustrano le molteplici rappresentazioni ed i diversi significati dei luoghi nella vita quotidiana delle persone che li conosco “per nome”.

Partendo dunque da un ipotetico “grado zero” di trasparenza, nell’intreccio dei diversi livelli di ricerca che hanno intessuto la mia esperienza sul campo, ho provato a “guardare attraverso i nomi” per vedere quale paesaggio ne trapelasse e quale senso del luogo li tenesse ancora oggi vivi.

CAPITOLO 7

IL PAESAGGIO NEI NOMI: L'INTERFACCIA FRA MORFOLOGIA DEI NOMI DI LUOGO E MORFOLOGIA DEL PAESAGGIO

È stato da più parti osservato come il paesaggio costituisca uno sfondo di costanza e persistenza percettiva indispensabile alle azioni e alle parole umane [Burenhult, Levinson cit.: 136, Piaget, Inhelder 1976 (1948), Gibson 1999 (1979)]. La necessità del paesaggio in quanto sfondo costante della nostra “presenza nel mondo” è una di quelle dimensioni incorporate, sepolte nelle pieghe del nostro *habitus*, che solo raramente abbiamo l’opportunità di percepire, ed ancor meno pensare, consapevolmente. A volte, di fronte ad eventi inattesi e ad esperienze cui non si è avvezzi, può capitare di poterne intuire, in difetto, la sua imprescindibilità: basti pensare, ad esempio, al senso di smarrimento che si può provare di fronte ad un *seascape* in continuo movimento o all’insicurezza percettiva provocata da un paesaggio che si muove “come se fosse animato” (una frana o una valanga); o all’autentico terrore che si impadronisce del nostro corpo durante un terremoto che “ci leva – letteralmente – la terra sotto i piedi”. L’altra opportunità che abbiamo è, naturalmente, quella di incontrare paesaggi inconsueti che disattendono le nostre attese sensorie lasciandoci a volte letteralmente “senza fiato”: per noi viaggiatori europei, ad esempio, le grandi distese desertiche dell’Africa o l’immensità delle montagne americane e asiatiche, o ancora la “saturazione percettiva” delle selve equatoriali.

Nella “*dwelling perspective*” di Ingold il paesaggio, in un certo senso, non è che la forma “solidificata” dell’abitare; è solo la relativa differenza di velocità dei processi metamorfici del primo rispetto ai cicli di azione e trasformazione delle forme di vita che lo abitano (umane, animali e vegetali, per restare nell’ambito di una cosmovisione “naturalista”) a creare l’illusione della sua immobilità e permanenza che accompagna ovunque il “senso dello stare in un luogo” (Ingold 1993: 166-167). Hirsch, nell’introduzione a *The Anthropology of Landscape*, considera il *landscape* come il risultato della “naturalizzazione” di una tensione sempre presente fra un *foreground* ed un *background* della vita sociale ed in quanto tale variabile culturalmente e passibile di indagine antropologica (1995: 3 e *passim*). In questa prospettiva il paesaggio deve essere considerato sempre come la rappresentazione culturale, spesso in realtà assai poco esplicita, di una persistenza relativa di uno sfondo rispetto alle azioni e alle esperienze degli uomini e, a sua volta, ogni senso del luogo come il sintomo specifico di tale scarto. I nomi di luogo, nella variabilità delle loro morfologie linguistiche, possono essere un utile spunto per indagare tale sfuggente e variabile rapporto fra le azioni umane, le forme del paesaggio e lo sfondo su cui entrambe risaltano.

La sottile fascia di terra sabbiosa stretta fra le lagune e l’Oceano Pacifico abitata dagli *ikoots* di San Mateo del Mar presenta delle caratteristiche morfologiche e morfogenetiche peculiari che costituiscono una vera e propria sfida per l’attività di denominazione dei luoghi: un paesaggio con poche discontinuità verticali dove forme d’acqua e di terra si compenetrano continuamente, soggetto ad una forte escursione stagionale fra l’estate e l’inverno e ad un elevato grado di trasformabilità su cicli temporali medio-lunghi. L’alternarsi stagionale di un periodo di abbondanti piogge (da maggio ad ottobre) con un periodo fortemente ventoso e siccitoso (da novembre ad aprile) determina, nell’arco di un anno o di un ciclo di più anni, un’idrografia lagunare altamente volatile ed irregolare che può cambiare profondamente in base all’intensità delle precipitazioni, alla forza delle correnti marine e al vigore dei venti. Tutta l’area è infatti interessata durante i mesi invernali da un vento impetuoso e freddo che, proveniente dal Golfo del Messico, si incanala all’interno dell’Istmo tra i rilievi della *Sierra Madre* meridionale, per uscire

7. Il paesaggio nei nomi

accelerato sul versante pacifico del golfo di Tehuantepec, aprendosi a ventaglio con forti raffiche da N-NE che possono raggiungere e superare i 100 km/h. Il fenomeno, noto fra i meteorologi come *El Tebuano*, è chiamato in lingua indigena *iünd* ed è l'agente morfogenetico principale del paesaggio locale su un ciclo temporale breve (stagionale) ed uno lungo (pluriennale).

L'avvento dell'*iünd*, nei mesi di novembre-dicembre, divide l'anno in due metà: una corrisponde ai siccitosi mesi invernali durante i quali, sotto la sua azione costante e per l'assenza di piogge, i bacini lagunari interni si prosciugano rapidamente, lasciando affiorare i fondali inariditi; l'altra corrispondente ai piovosi mesi estivi durante i quali l'*iünd* è un fenomeno raro (e particolarmente mal accetto) ed i bacini tornano gradualmente a riempirsi d'acqua, vuoi per effetto delle piogge che cominciano a cadere solitamente a partire dal mese di giugno, vuoi per effetto dell'acqua salata che vi entra attraverso una serie di brecce che si aprono periodicamente lungo la costa oceanica (dette *ombeay/bocca*). L'*iünd* è d'altra parte un agente erosivo del territorio estremamente potente in grado di ridisegnare nel giro di pochi anni l'idrografia delle lagune, i profili topografici e la copertura vegetale del terreno (Zizumbo Villareal, Colunga García-Marín cit.). Uno dei suoi effetti più temuti è il passaggio di dune mobili sospinte dalla sua forza, che possono occludere i bacini lagunari – deviando il flusso delle correnti o creando zone di ristagno – ma anche cancellare strade ed appezzamenti coltivati, abbattere alberi, pali della luce o addirittura abitazioni (cfr. Figure 13-14, 39-40).

Nel suo complesso la fenomenologia meteorologica è oggetto di molte attenzioni e saperi locali e tema di fondo del discorso cosmologico indigeno: il ciclo meteorologico è narrato nei miti come un'interazione sociale continua fra agenti meteorologici personificati, legati da un rapporto di "risonanza esistenziale" con gli esseri umani e gli animali (cfr. cap. 12); ad essi si attribuiscono caratteri sociali, morali ed emotivi specifici (Lupo 1981, 1997, Millán 2007, Tranfo 1979). Sia il fulmine che il vento del nord sono considerati, per la loro veemenza ed energia, agenti maschili e ad essi ci si rivolge col termine onorifico corrispondente, rispettivamente *teat monteok* /padre fulmine/ e *teat iünd* /padre vento del nord/. Ma se il primo esige in ogni caso rispetto, essendo portatore delle piogge benefiche nel periodo

estivo, al secondo si attribuisce il carattere sociale della “stoltezza”, data la sua esuberanza sregolata che gli vale l’epiteto dispregiativo di *chach iünd* /vento del nord sciocco /. Viceversa il vento del sud, che soffia nei mesi estivi ed annuncia la pioggia, è un agente femminile positivo e rispettato, designato dal corrispettivo onorifico femminile: *müm ncharrek* /madre vento del sud/. L’avvicinarsi alternato di pioggia e vento segna d’altro canto l’intero ciclo rituale annuale, a cui è associata la riproduzione del sistema di potere locale finalizzato, in maniera più o meno esplicita, a propiziare la pioggia e a scongiurare i rischi di manifestazioni meteorologiche eccessive e sregolate (cfr.: 208-214): da una parte l’“uragano” proveniente dall’oceano, in grado di provocare inondazioni e distruzioni terribili (il temuto *ndiük oik* /serpente nube/, personificazione mitologica dell’evento, prototipo del “cataclisma” nell’immaginario meteorologico locale); dall’altro l’avvento fuori stagione del vento del nord, responsabile di siccità e carestie (*lop* /secco/ ma anche /fame, carestia/) (Lupo cit., 1998b, 2015, Millán cit.: 139-166 e *passim*, 139-166, Signorini cit., 1994, Tallè 2009: 304-327, Tranfo cit.).

L’incidenza costante di questi diversi agenti ambientali (l’*iünd*, la pioggia e le correnti oceaniche) su un ciclo temporale breve (stagionale) ed uno lungo (pluriennale), rende la morfogenesi del paesaggio locale fortemente percettibile e tangibile su una scala biografica umana e quindi fenomenologicamente assai rilevante: nell’arco di una sola vita si può assistere non solo al ciclo continuo delle trasformazioni stagionali di uno stesso luogo, ma anche alla sua metamorfosi profonda dovuta all’azione di agenti morfogenetici di lungo periodo come il transito di una duna, l’erosione della linea costiera o l’improvvisa apertura di nuove ‘bocche’. Patrimonio di qualsiasi pescatore (e non solo) è dunque una memoria condivisa del territorio, dei suoi cicli ecologici e delle sue metamorfosi, che costituisce il “retrotterra invisibile” della denominazione dei luoghi (cfr. Figure 15-16, 41-46).

Nel seguente testo *teat* Aquilino, pescatore di circa 60 anni, nel rispondere alla mia domanda sulla motivazione di un nome lungo la riva oceanica [*mal najal* /testa (dell’acqua) profonda/ ‘punto estremo (dell’acqua) profonda’], ricorda la metamorfosi di quel luogo avvenuta negli ultimi 20 anni (cfr. Figura 48).

7. Il paesaggio nei nomi



Figure 13-14 – Le dune al loro passaggio travolgono alberi e case (foto di Cuturi, F., primi anni '80.)



Figure 15-16 – Il bacino del *tipatiür* /nel-mezquite [albero]/ in estate ed in inverno (foto in basso di Cuturi, F).

7. Il paesaggio nei nomi

Testo 2 (*teat* Aquilino Gijón, 2008)

1) Aag **mal najal** kiaj at kiaj arang, at kiaj arang, aag ayaj nots mitiüüd awün anda kawak, ningiaj tajlüy tarrap nüik, amb niüng omal anda kawak mitiüüd yow (...) **mbeay mal wiiüüd** amb kawak,

Questa **testa profunda** [estremità (dell'acqua) profonda] così fa, così fa, (si) apre un cammino (d'acqua) verso sud, là c'era il **nopal** [cactus], il cammino d'acqua va verso la testa verso sud (...) lungo la **bocca della testa dell'arenile** [la riva dell'oceano], verso sud,

2) pero nej **mal najal** kiaj, aag ayaj jayats, nganiüy **niüng tarrap nüik**, aag ayaj lamajiür nüit (...). Más antes nganiüy aag tarrap nüik kiaj, y ndoj wüx talood ombeay amb ningiaj tamong **mbeay ndek**, anda **tidam ndek**, amb **niüng tarrap nüik** amb ningiaj, ningiaj majlüy tarrap nüik, amb ningiaj tamong ombeay, nadam... tüüch najal ningiüy, por eso tiül aag ayaj najlüy masoik **mal najal** (...) najal kiaj, ajiür como 20 años.

però questa **testa profunda** [estremità (dell'acqua) profonda] (è) nuovo, invece **dove (sta) il nopal** ha molti giorni [è antico] (...). Prima lì (c'era) questo nopal, poi, quando si aprì una bocca, (l'acqua) passò verso di là, lungo la **riva del mare**, verso il **grande mare** [oceano], da **dove (sta) il nopal** (scorse) verso là, là c'era un nopal, verso là passò la bocca, grande... (così) qui generò (un punto) profondo, per questo dove avvenne ciò è detto **testa profunda** [estremità (dell'acqua) profonda] (...) è profondo lì, è successo circa 20 anni fa.

In quest'altro testo *teat* Arturo, pescatore di circa 40 anni, racconta invece com'è cambiato nell'arco della sua vita il ciclo stagionale delle acque che garantisce l'equilibrio ecologico dell'intero sistema lagunare.

Testo 3 (*teat* Arturo Villasente, 2013)

1) (...) Nomb mbich wüx ajlüy este ajmel ndek xeyay apiüngiüw teat xeech tiül abril, marzo, abril kiaj ataag empezar ajmel ndek, kiaj ajmel nine tixem, ngiaj apajmel apmamelich ndek, xeyay ndek apmajmel, apmajlüy hasta ningiüy tiül **xing iüt**, masey langomatüch **xing iüt**, **xing iüt** apmajlüy ndek, entonces tiül aag ayaj lakül ndek, ajiür kas nüit lajmel ndek, lajal, teleamb miün najmel ndek, lajoet, pero kos lakül ndek, pues lajtix, lajtix, por eso amb ningiüy, **mbeay ndek** ngomajntsop ningiün soex, nikwajind, palüy... pues ngomajntsop nikwajind soex, neol puro nendeor tiüt kos najtix ndek, najtix yow (...).

(...) Gli anziani dicono che invece un tempo, in aprile, in marzo, il mare entrava molto, il mare cominciava ad entrare in aprile, e lì entravano piccoli gamberi, il mare entrava all'improvviso, penetrava, entrava molto, stava [arrivava] fin qui a **punta della terra**, a volte non arrivava a **punta della terra**, a volte arrivava e quindi il mare rimaneva lì; dopo un po' di giorni il mare tornava ad entrare, oramai era profondo, stava entrando ancora il mare e già pioveva, siccome l'acqua del mare era rimasta, beh oramai (restava) salata, (l'acqua restava) salata, per questo per di là (?), sulla riva della laguna, non spuntava l'erba, nulla, solamente... beh non spuntava nessuna erba, in fondo (era) tutto fangoso poiché la laguna (era) salata, (c'era) acqua salata (...).

2) *Pero después nganüy, apiüng nganüy, más ningüy, wüx tamong a wiiüd, tamongmong a wiiüd, tapalpal nganüy niüng amongmong yow andüy noleat pues, kiaj anapalan naw yow, masey miün alinoik najtix yow, ngiaj andilil ningüy, lamb (...) pues kiaj nganüy este angan alanomb iüt tiül, lajneaj alanomb mikorrüliw nejiw teat xeech, pero más antes mbi ngwüy, ajtix mikorrüliw nejiw /C: ngomajlüy xeyay wiiüd/ ajaj ngomajlüy xeyay wiiüd (...).*

Però poi adesso, dicono che ora soprattutto verso di qua, (da) quando passarono le dune, sono passate ripetutamente le dune ed hanno tappato (là) dove entrava sempre l'acqua, verso ovest, là è chiuso oramai allo scorrere dell'acqua; anche se arriva altra acqua salata, all'improvviso qui ritorna indietro, se ne va (...) là adesso la terra è un'altra volta dolce, i recinti del bestiame della gente sono un'altra volta buoni, invece prima no, i loro recinti (erano) salati /C: non c'erano tante dune/ sì, non c'erano tante dune (...).

3) *Nomb, aag sapiüng kos más antes, nomb, xi sawaw wüx, sajiür kon 10 años, 12 años, ngiaj lasamban sandokon, tiül **kawak ndek** aaga tiül mes de marzo, tiül marzo kiaj, abril, tiül mayo lajlüy aaga nine leap, apakiaj nine leap, ajlüy niüng **kawak ndek**, **kawak ndek** intere, tiül **mbas moink** anda noleat, at tixem ajlüy, tiül künch ajlüy tiül, at tarang ajküw nineee (...) y mbeaymbeay yow pues nerixix mbeay yow, nerixix, najneaj, ngomajlüy kiaj soex, ngomajlüy kiaj (...).*

Un tempo, questo dico perché un tempo, io l'ho visto quando avevo forse 10, 12 anni, quando andavamo a pescare nella **laguna sud** nel mese di marzo, in marzo, aprile, maggio, c'erano già piccoli cefali [pesce], là (c'erano) già piccoli cefali, c'erano nella **laguna sud**, in tutta la **laguna sud**, e nella (**laguna**) **di fronte al terreno ondulato** verso ovest, (là) c'erano anche gamberi, c'erano granchi là dentro, così facevano i pesciolini (...) e lungo la riva l'acqua era limpida, limpida, bella, non c'era erba là (...).

7. Il paesaggio nei nomi

4) *Aaga tiül, aaga tiül marzo, april que tiül, **tidam ndek** alkiaj ajlüy xeyay nine küt, apiüngüw nine lab, ajküw niine küt atojkiaj, xeeeyaaay, wüx ajmel tiül netsamb anwijchiün kawüx solopoj nine küet, at kiaj, y a veces ngiaj wüx lamarang lamban atküy, de seguro tarang lamban apmajmel ndek, apmajmel ndek ningiaj **tiül ombeay indeow mil**, kiaj apmajmel ningiaj **titsarrap**, apmajmel **tikicheech ombeay, tidam ombeay, mbas ten**, intere apmajmel tiül yow, apmachipich yow ningiün. Pero nganüy pues langonajlüy, langomapak ndek, ngwüy, lajtep wiiüd, **mal wiiüd** pues lamataag cambiar.*

Questo (accadeva) a marzo, ad aprile, **nel grande mare** [nell'oceano] (in quella stagione) ci sono molti piccoli pesci, li chiamano piccoli *lal* [cefali appena nati], questi pesciolini sono così [ne indica la misura], ce ne sono moolti, quando entra il pesce grande che mangia (il pesce piccolo), là i pesciolini si disperdono schizzando in superficie, così; e volte quando fa tranquillo, (quando) fa tranquillo, di certo il mare prima o poi entra, il mare va ad entrare là **nella bocca (dove) muore il muggine**, va ad entrare là **dove (è) ampio**, va ad entrare **nella bocca piccola, nella bocca grande, di fronte al prugno**, ovunque l'acqua entra dentro, per di là si riempie d'acqua. Però adesso, beh oramai non c'è [non succede più], il mare oramai non è (più) forte, no, oramai sono entrate dune, la **testa dell'arenile** [l'arenile oceanico] beh oramai è cambiata.



Figura 17 – L'apertura di una bocca: le onde scavalcano il pendio del *mal wiiüd* / testa dell'arenile/ (arenile oceanico), penetrando nei bacini lagunari sottocosta.

In entrambi i discorsi i nomi di luogo (evidenziati in grassetto) costituiscono l'“ancoraggio referenziale” di un paesaggio in continua metamorfosi, rendendo ogni riferimento spaziale molto specifico e puntuale, per chiunque, ovviamente, abbia imparato a “conoscere per nome” il territorio di cui si sta parlando, attraverso una pratica costante e ripetuta. Nell'economia generale del discorso, tuttavia, tali nomi, nella loro trasparenza semantica, non sembrano staccarsi dalla sequenza sintagmatica della frase come forme cristallizzate ed autonome; essi sembrano piuttosto essere parte integrante della descrizione stessa del processo ecologico a cui il parlante sta facendo riferimento. A fronte dell'incostanza e dell'inconsistenza referenziale di tale ambiente (tanto variabile stagionalmente quanto omogeneo topograficamente) dovremmo chiederci allora in che modo la morfologia del nome aderisca alla morfologia del luogo, in che maniera il nome di luogo sia in grado di assorbire la mutevolezza del paesaggio, continuando a fungere da sistema di riferimento condiviso e relativamente costante, senza tornare ad essere ogni volta un nome comune o una sequenza di parole comuni.

7.1 Una categorizzazione iconica delle forme del paesaggio

In un mio precedente lavoro (Tallè 2004b) ho mostrato come la struttura morfologica dei nomi di luogo in *ombeayiiüts* (per la maggior parte composti bi-tri-nominali) sia il risultato della diversa combinazione di tre diversi elementi linguistici: una categoria topografica (CT) (in genere mono-nominale, ma a volte bi-nominale), un'apposizione locativa (AL), ed un lessema determinativo (LD), il cui gioco combinatorio permette di registrare la morfologia del paesaggio locale con un alto grado di flessibilità e generatività. Si prenda ad esempio il nome tri-nominale: *ndorrop₁ mbas₂ najkül₃* / la pozza₁ di fronte₂ all'iris d'acqua₃ /: il lessema topografico *ndorrop₁* (pozza) costituisce la CT che assolve la funzione primaria di discriminare la forma del luogo, segmentando semanticamente il *continuum* paesaggistico teoricamente infinito; la parola funzionale *mbas₂* (di fronte) costituisce invece l'AL che articola la posizione spaziale del luogo rispetto ad un referente esterno; il lessema botanico *najkül₃* (iris d'acqua) costituisce invece il LD che specifica ed individua il luogo particolare tramite

7. Il paesaggio nei nomi

un riferimento esterno (esistono tante ‘pozze’ ma una sola ‘pozza di fronte all’iris d’acqua’). La struttura morfologica dei nomi di luogo in *ombeayiiüts* può essere considerata in termini generali come una variazione continua su questa struttura base (CT+AL+LD) che può mutare per diversa combinazione, per moltiplicazione o per contrazione dei suoi elementi costitutivi¹.

A livello lessicale i processi ecologici di questo territorio in continua metamorfosi, sono registrati nei nomi attraverso una dettagliata codificazione semantica dei tratti topografici salienti del paesaggio locale, per la quale rimando alle tavole sinottiche in Appendice 1 (cfr. 131-134). Una caratteristica che conferisce ai nomi di luogo in *ombeayiiüts* una loro specifica “forza descrittiva” (Hunn cit.), è l’uso assai rilevante del lessico anatomico per focalizzare specifiche configurazioni topografiche, secondo un criterio già evidenziato da Cardona e Cuturi, per cui il corpo, con le sue partonomie e ri-determinazioni interne, è modello metaforico privilegiato di denominazione e conoscenza di altri “corpi”, come la casa, l’albero, la rete da pesca, la barca, il villaggio, ed appunto le forme del paesaggio (Cardona 1979: 252-61, 1993: 79-94, Cuturi, 1981a, 1981b, Cuturi, Gnerre 2010) (cfr.: 175-181).

L’impiego del lessico anatomico per denotare il paesaggio e le relazioni fra le sue parti è un sistema presente nella terminologia topografica di molte lingue, seppure certo non universale (Burenhult, Levinson cit.: 144-46). Rimanendo in Messico ad esempio, fra popolazioni vicine agli *ikoots*, presso i chontal delle terre basse, insediati nella fascia costiera immediatamente a nord dell’area huave, tale strategia è pressoché assente (O’Connor, Kroefges 2008: 9), mentre è invece sistematicamente presente presso gli tzeltal, agricoltori delle

¹ Ad esempio la sequenza base CT+AL+LD (ad es.: *mal mbas tok* /la testa di fronte al fico/) può variare in AL+CT+LD (ad es.: *pech milol yewl* /dietro al pozzo della giumenta/) o in AL+LD+CT (ad es.: *tiül kicheech ombeay* /nella piccola bocca/); o può anche “moltiplicarsi” come ad esempio in *bulsa mal mbas tok* /la borsa della testa di fronte al fico/ (CT+CT+AL+LD) o in *mikwal otüing mbas moinkl* (la laguna) figlia della pancia (della laguna) di fronte al terreno ondulato/ (CT+CT+AL+CT); o ancora “contrarsi” in varie forme come ad esempio in *wiiüd nit* /la duna della palma/ (CT+LD), *mal owix* /la testa del braccio (della laguna)/ (CT+CT), *mbas moinkl* /di fronte al terreno ondulato/ (AL+CT), *mbas nit* /di fronte alla palma/ (AL+LD). Dei 299 toponimi raccolti 18 sono uninominali (composti da una sola parola), 169 sono binominali, 89 trinominali, 19 quadrinominali, 3 pentanominali ed 1 esanomiale.

alte terre del Chiapas (Brown 2008: 160-165). Nell'*ombeayiiüts* l'uso della metafora anatomica nella terminologia topografica è assai esteso, ad indicare tanto discontinuità morfologiche primarie del *continuum* topo-idrografico, quanto parti secondarie di una configurazione topo-idrografica primaria: ad esempio *mal iüt* /testa della terra/ 'guado', *mal wiiüd* /testa dell'arenile/arenile oceanico', *mbeay ndek* /bocca della laguna/ 'riva', *ombeay* /bocca/, *xing iüt* /naso della terra/ 'punta' (categorie topografiche primarie) ma anche *mal tiük* /testa del monte/ 'cima del monte', o *xing tiük* /naso del monte/ 'sperone del monte', o *mal ndek* /testa della laguna/ 'punto estremo della laguna' (categorie topografiche secondarie) (cfr. tavola sinottica in Appendice 1)².

Questa focalizzazione iconica, per mezzo del traslato anatomico, può arrivare ad un grado molto minuzioso: ogni laguna (*ndek*) terminerà così in un'estremità (*mal ndek* /testa della laguna/ 'punto estremo della laguna') che si stringerà a formare un 'braccio' (*owix ndek* /braccio della laguna/ 'prolungamento allungato della laguna') che terminerà a sua volta con un'ulteriore estremità (*mal owix ndek* /testa del braccio della laguna/ 'estremità del prolungamento allungato della laguna'). La catena lessicale segmenta così la discontinuità del paesaggio focalizzando, alla maniera di uno zoom che si avvicina, diverse parti di una configurazione primaria: *ndek* → *mal ndek* → *owix ndek* → *mal owix ndek* (cfr. Figura 49).

In alcuni casi la ridondanza lessicale di tale traslato, interna a certi nomi di luogo, sembra quasi rispondere all'esigenza di "inseguire" il processo di metamorfosi del paesaggio durante il ciclo stagionale, come nel caso del nome *mikwal₁ otüing₂ mbas₃ moink₄* /laguna) figlia₁ della pancia₂ (della laguna) di fronte₃ al terreno ondulato₄ / (cfr. Figura 50). In questo caso alla rideterminazione di due termini anatomici (la pancia₂ e la fronte₃) si aggiunge la rideterminazione di un termine parentale (figlio₁), tutti e tre concatenati ad un termine topografico secondario (il terreno ondulato₄). La stessa forma

² Altri lessemi topo-idrografici composti da termini anatomici, di cui però non ho riscontrato traccia nella toponimia, sono: *oniüing yow* /occhio dell'acqua/ 'sorgente', *mal yow* /testa dell'acqua/ 'onda', *omeaats ndek* /cuore-ventre della laguna/ 'interno della laguna' ovvero 'bacino lagunare' (in accezione metaforica anche il "contenuto vivente" della laguna ovvero l'insieme delle specie viventi che la popolano: pesci, gamberi, crostacei, molluschi etc.).

7. Il paesaggio nei nomi

lessicalizzata *mikwal otüing* /figlia della pancia/, indica nel dominio semantico della botanica il processo di germinazione. Rideterminata nel dominio topografico, tale espressione indica invece una configurazione idrografica frutto di un analogo processo di “fuori uscita”/“straripamento” dell’acqua da un bacino lagunare. La concatenazione dei lessemi ottiene l’effetto di riprodurre iconicamente la morfogenesi del paesaggio, ovvero la fuoriuscita dell’acqua dall’alveo (la pancia) di una laguna (posta di fronte ad un terreno ondulato) che genera (come un “figlio”) uno specchio d’acqua stagionale a ridosso della costa. Questa strategia iconica è abbastanza flessibile da generare diverse possibilità di denominazione di uno stesso luogo o delle sue trasformazioni nel corso del tempo: la stessa configurazione idrografica è chiamata anche *mikwal ndek* /figlia del mare/, per essere “generata” dall’acqua oceanica che si dirama all’interno entrando nell’alveo lagunare attraverso le bocche. Le sue diramazioni possono essere denominate allora *owix mbas moink* /il braccio (della laguna) di fronte al terreno ondulato/ (traslato anatomico) ma anche a loro volta *mikwal mbas moink*/figlia [della laguna] di fronte al terreno ondulato/ (traslato parentale).

Fra tutte le categorie anatomiche utilizzate nel lessico topografico (teste, bocche, nasi, braccia, stomaci, cuori), quelle di *omal* /testa/ e *ombeay* /bocca/ giocano un ruolo cruciale nella discriminazione di una discontinuità percettiva saliente del paesaggio locale, per quanto incerta e fluttuante: ovvero le forme della “transizione” fra acqua e terra. La continua compenetrazione fluttuante fra “forme dell’acqua” e “forme della terra” è il fattore che più di ogni altro plasma la percezione locale del paesaggio e la sua stessa referenzialità linguistica.

Feld (1996), analizzando la toponimia kaluli della foresta pluviale della Nuova Guinea, ha osservato come la struttura linguistica di alcuni nomi di luogo rifletta le forme d’interconnessione fra terra e acqua (ad esempio gli interstizi di territorio fra le ampie volute dei fiumi nella foresta pluviale), attraverso un meccanismo di co-referenzializzazione che opera “attaccando modificatori descrittivi delle forme di terra [*landform* nel testo] a specifici nomi d’acqua, e modificatori delle forme d’acqua [*water-form* nel testo] a specifici nomi di terra” (ivi: 109, T.d.A.). Nel caso dei toponimi huave, pur

in un ambiente ecologico radicalmente diverso da quello della foresta pluviale equatoriale, mi sembra si possa riscontrare un'analogia esigenza di coreferenzializzazione fra forme di terra e forme d'acqua, dettata dall'interconnessione fluttuante fra idrografia e geo-grafia. Tale esigenza è assolta però attraverso una diversa strategia lessicale: i lessemi anatomici (*o-mbeay, o-mal, o-xing*), associandosi ora a lessemi d'acqua (*yow, ndek*) ora a lessemi di terra (*iüt, wiiüd*), indicano diverse forme di compenetrazione fra forme d'acqua e forme di terra, marcando alternativamente figure d'acqua sullo sfondo di forme di terra (non marcate) o, viceversa, figure di terra sullo sfondo di forme d'acqua (non marcate). Ciò permette di concettualizzare e nominare in maniera piuttosto flessibile e generativa, sullo sfondo di una morfogenesi in continuo divenire, alcune delle forme percettivamente più salienti del paesaggio locale come il guado, la riva e la 'bocca' (cfr. Figure 51-52).

Mal iüt: 'guado'

La categoria topografica di 'guado' è codificata dal termine composto *mal iüt* (*o-mal + iüt*)/testa della terra/ [es.: *mal iüt nüik* /la testa della terra del nopal (cactus)/] ad indicare propriamente la "sommità della terra" sommersa, là dove una duna, entrata nella laguna nel suo movimento stagionale sospinta dai venti del nord, forma un sollevamento del fondale percorribile dai pescatori³. La categoria anatomica marca la forma della terra (una sommità), sottintendendo una

³ Lo stesso lessema *o-mal* /testa/ unito a lessemi d'acqua, indica diverse configurazioni topo-idrografiche: unito a *ndek* /laguna/ (*mal ndek*/ testa della laguna/) muta di prospettiva ed indica l'estremità orizzontale della laguna (propriamente il punto estremo raggiunto dall'acqua durante la stagione delle piene); unito alla categoria *yow* (*mal yow* /testa dell'acqua/) torna ad indicare invece una "estremità verticale", ovvero "la cima dell'acqua", cioè l'onda (esclusi i "cavalloni" dell'oceano definiti da un termine specifico, molto focalizzato: *ajponch*, cfr.: 200-202). *O-mal* potrà indicare inoltre qualsiasi pur minima discontinuità che interrompa la linea dell'orizzonte: ad esempio nel toponimo *mal niür* /testa della mangrovia/ il lessema focalizza non la "cima" della mangrovia (il punto più alto della pianta) ma il suo "punto estremo" sul piano orizzontale (il punto dove termina un gruppo di mangrovie), ovvero la discontinuità sulla linea dell'orizzonte fra la presenza e l'assenza degli alberi (cfr.: 121-123) (cfr. Figura 22).

7. Il paesaggio nei nomi

“transizione” con forme d’acqua non marcate: i punti profondi della laguna (detti *bulsas* /borse/) che si alternano ai guadi e le correnti d’acqua che ne interrompono la continuità (dette *mitiiüd yow* /cammino dell’acqua/ ‘canale d’acqua’) (cfr. Figura 52).

Testo 4 (*teat* Aquilino Gijón, 2008)

(...) *ngomamong kiaj... porque at kiaj ajiür **bulsa** najal aag aya, kondom atüch ningiaj **omal iüt**, nawaag, kondom lamjiür **bulsa**, kondom lamatüch alinoik **iüt** ngiane awaag, at kiaj ajlüy (...).*

(...) là non si passa... perché là c’è una **borsa**, questa (è) profonda, poi là si arriva ad una **testa della terra** [guado], (questo è) secco, poi c’è già un’altra **borsa**, poi si giunge già ad un’altra terra [guado], dove (è) secco, è così via (...).

Testo 5 (*teat* Arturo Villasente, 2013)

(...) *mal iüt paraj ngomamong (...) pues ajiür **omal iüt** pero leaw amb pinawan **mitiiüd yow**, alkiaj palaw /C: zata **mal iüt nal?**, z**mal iüt tüch?**/ ajaj intere... puro pinawan ajngot nawaaaag... liriümb, nawag, nawag apijmel, apijmel aag agüy (...) pero ndoj que amongoj majmel, aaa almiün kiaj, najal kiaj, ni andüy ningiün ni andüy ningiün, ningiün najal, ngomapatüch ileaj, apmindilil alinomb, indüy kalüy.*

(...) (Attraverso la) **testa della terra del cactus organo** [guado del cactus organo] non si passa (...) beh c’è una **testa della terra** [guado], però quando (questa) arriva al centro (della laguna) (c’è) un **cammino d’acqua** [canale], là si chiude /C: anche alla **testa della terra del tepeguaje** [guado del tepeguaje], o alla **testa della terra dell’icaco** [guado dell’icaco]?/ sì, tutti... il secco [il guado] arriva solo al centro (della laguna)... vai, è secco, è secco, entri, entri (nella laguna) (...) però dopo che (le persone) passano (là) per entrare, aaa lontano, là è profondo, non vai né di là né di qua, là è profondo, i piedi non toccano, (allora) ritorni indietro nuovamente, verso nord.

In questa coimplicazione fra forma di terra (marcata) e forme d’acqua (non marcate) il nome registra, in una sorta di memoria semantica latente, le tracce di una morfogenesi del paesaggio osservabile su cicli temporali lunghi (decenni) (il passaggio delle dune) e l’esperienza senso-motoria di un corpo immerso nell’acqua (l’attraversamento della laguna).



Figura 18 – Un pescatore guarda il *tipatiür* /nel-mezquite [albero]/.

Mbeay ndek: ‘riva’

La categoria topografica di ‘riva’ è codificata dalla parola composta *o-mbeay ndek/yow* /bocca della laguna/dell’acqua/ ad indicare il “perimetro” delle lagune (come una ‘bocca’ vista dall’alto), anch’esso mutevole a seconda delle stagioni e delle annate (es.: *mbeay yow sojl* /bocca dell’acqua dell’acacia/ ‘riva dell’acacia’). La categoria anatomica, inversamente al caso precedente, marca la forma dell’acqua sottintendendo la forma curvilinea della terra che chiude la laguna a formare una riva, ed indica dunque una “transizione” con la terra sul piano orizzontale e superficiale⁴. Esso registra semanticamente le tracce di una morfogenesi topografica osservabile su cicli temporali brevi (in relazione al ciclo delle piogge e ai punti d’apertura delle bocche) e l’esperienza senso-motoria del camminare lungo il perimetro lagunare (*ajüy mbeaymbeay*/camminare costa-costa/).

⁴ Nella denotazione delle rive questo rapporto fra forma e sfondo può venire invertito: in un’espressione di uso meno comune la riva è definita infatti anche *mbeay iüt* /bocca della terra/ ‘bordo della terra’, termine che marca la forma della terra per lasciare sullo sfondo la forma dell’acqua.

Ombeay: ‘bocca’

Il termine *o-mbeay*/bocca/, come categoria topografica primaria associata o meno ad un LD [come in *ti-kicheech ombeay* /nella piccola bocca/ (AL-LD+CT)], indica invece le “aperture” lungo la linea dell’arenile oceanico attraverso cui l’acqua dell’oceano entra nei bacini lagunari sotto-costa, mescolandosi all’acqua dolce delle piogge⁵ (cfr. Testo 3). In questa connotazione il termine sottintende un rovesciamento di prospettiva rispetto al precedente: non una circonferenza (vista dall’alto), ma una “breccia” vista in prospettiva ortogonale. Marcando il punto di rottura fra terra e acqua la categoria implica, come forme non marcate, una “propaggine” della terra nell’acqua [*o-xing ombeay* /il naso della bocca/ ‘la punta (della terra) della bocca’] ed una “penetrazione”, un flusso dell’acqua nei bacini lagunari (*mitiüüd yow*/il cammino dell’acqua/ ‘corrente’) (cfr. Figura 52) (cfr. Testo 5).

A sottolineare il processo morfogenetico della “rottura”/ “apertura”, e a volte la sua repentinità, il lessema *o-mbeay* può essere accompagnato dal verbo *alood*/rompe, apre/, come ad esempio nel toponimo *alood ombeay piow*/(dove) si apre la bocca del *robalo* [pesce]/. D’altra parte il travaso d’acqua attraverso le ‘bocche’ può avvenire anche in senso opposto: durante la stagione di piena le forti mareggiate, erodendo la barriera dell’arenile oceanico, possono determinare l’improvvisa apertura delle bocche, provocando un’emorragia di acqua capace di prosciugare in breve i bacini sottocosta, con grave danno per la pesca. Molti nomi di luogo registrano dunque le tracce di questo processo osservabile su cicli temporali brevi (stagionali e annuali), da cui dipende l’intero equilibrio ecologico del sistema lagunare.

Testo 6 (*teat* Arturo Villasente, 2013)

Ndorrop mbas najküil, ata andorok kiaj... ajaj, entonces ajküw agüy niüng andeak wüx ndorrop, a ndorrop kiaj, por ejemplo ipiüng kiaj, mbas najküil, kiaj ndorrop, niüng mbas xemb, kiaj ndorrop.. aag ayaj seguro lamajiür nüit, tawün ombeay kiaj andüy tidam ndek, por eso ndorropoj kiaj, ajaj. En cambio tiül este mbas op, a ngün lugar, mbi

⁵ Lo stesso termine indica anche la foce del fiume (*ombeay lam*/bocca del fiume/).

ngomawün ombeay kiaj, pues amonganüy yow (...) ngomajlüy ndorrop, por eso ngomandearak ndorrop [sorriso], en cambio niüng ajlüy ndorrop kiaj, pues a veces tiempo awün ombeay kiaj, por eso tayak noik ndorrop kiaj (...) ajaj niüng awün ombeay, kiaj awün, kiaj ajiür, ajlüy ndorrop (...) niüng alood ombeay.

La **pozza di fronte all'iris d'acqua**, anche là si pesca... sí, dunque questi (luoghi) dove si dice 'pozza', una pozza là, per esempio dici **di fronte all'iris d'acqua**, là (c'è) una pozza, dove (dici) **di fronte alla gaggia**, là (è) una pozza... qui di certo in passato si aprì una bocca per di là, verso il **grande mare** [oceano], per questo là si sono create le pozze. Invece **di fronte alla quercia**, in questo luogo invece non si apre una bocca, l'acqua passa solamente (...) non c'è una pozza, per questo non si dice 'pozza' [sorriso], invece dove c'è una pozza forse una tempo si è aperta una bocca, per questo là si è formata una pozza (...) sí, dove si apre una bocca, là si apre, là c'è una pozza (...) dove si rompe [si apre] una bocca.

Tale forma di "transizione" fra terra e acqua non richiama nessuna esperienza corporea ordinaria (come il guardare o il camminare sottocosta), ma un'esperienza straordinaria, rituale, di "cura" del territorio: in determinati periodi dell'anno presso le principali 'bocche' vengono deposte offerte e recitate preghiere per propiziare una stagione pescosa e ricca di piogge (cfr.: 208-214).

7.2 Il locativo 'nel' nome

Nell'articolazione della struttura dei nomi di luogo, e nella loro capacità di aderire alla morfogenesi del paesaggio locale, occupa un ruolo chiave l'uso delle apposizioni locative (*tiiil /in, fra/, wüx /in, su/, niüng /dove/, te-mbas /di fronte/, ti-pech /alle spalle/, wil /sedere/ 'alla base di/*) (Cuturi, Gnerre 2008b)(cfr. tavola sinottica in Appendice 1: 133). L'apposizione locativa (AL), può occupare nel nome una posizione intermedia fra una CT ed un LD oppure una posizione di testa, con la funzione alternativa di "articolare" la relazione prospettica fra una figura ed uno sfondo [ad esempio */mal_{CT} mbas_{AL} tok_{LD}/* testa (della terra)_{CT} di fronte_{AL} al fico_{LD} / 'guado di fronte al fico'] o di "puntualizzare" indessicalmente il luogo [*niüng_{AL} kok_{LD}/*dove_{AL} (sta) il cocco_{LD} /, *ti_{AL}-ombeay_{CT} nipüch_{LD}/*nella_{AL}-bocca_{CT}(della) pa-

7. Il paesaggio nei nomi

la_{LD}]. Si noti che l'apposizione locativa in molti toponimi non è opzionale ma obbligata; in alcuni casi può presentarsi in forma sia libera sia prefissata, in altri casi la lessicalizzazione è completa: si potrà dire *tiül nadam ombeay* /nella grande bocca/ o anche *ti-dam ombeay* /nella-gran bocca/, ma non si dirà mai *tiül patiür*, ma sempre *ti-patiür* /nel-mezquite/⁶. Di norma dunque il prefisso locativo è percepito come parte costitutiva del nome, incastonato nella sua stessa morfologia, tanto che nel *code switching* allo spagnolo il parlante sarà portato ad anteporre al nome così formato un'ulteriore preposizione indipendente: *tabaats ti-patiür* → *vamonos en el ti-patiür* /andiamo a nel-mezquite/.

Tale peculiarità morfologica, condivisa peraltro con altri sistemi toponimici amerindiani (ad es. i nomi di luogo in nahuatl- Bright 2003, León-Portilla 1982)⁷, acquista una sua funzione nel contesto della sequenza sintagmatica di una frase dove uno o più nomi di luoghi sono preceduti da un verbo stativo o di movimento. Si prenda ad esempio la seguente frase tratta dalla sequenza 4 del Testo 3 sopra riportato:

(...) *apmajmel ndek ningiaj **tiül ombeay indeow mil**, kiaj apmajmel ningiaj **ti-tsarrap**, apmajmel **ti-kicheech ombeay**, **ti-dam ombeay**, **mbas ten**, intere apmajmel tiül yow.*

(...) il mare va ad entrare là **nella bocca (dove) muore il muggine**, va ad entrare là **dove (è) ampio**, va ad entrare **nella bocca piccola, nella bocca grande, di fronte al prugno**, ovunque l'acqua va ad entrare dentro.

⁶ Secondo Gnerre la preposizione *tiül* /in, fra/ potrebbe essere un'espansione di una forma primaria *ti-* che può sussistere solo in forma prefissata. Essa sarebbe interpretabile dunque come una forma secondaria derivata dalla combinazione del morfema locativo *ti-* con la radice stativa *-al* (sta) che muta, dopo la *i-*, in *-ül*, ovvero 'in-sta'. Altra possibile espansione di *ti-*, con funzione avverbale, è *ti-üt* /in basso/ derivazione di *ti-* più *iüt* (terra), ovvero 'in-terra' (Cuturi, Gnerre 2008b).

⁷ Bright nota come i nomi di luogo nahuatl, analogamente formati spesso da un tema lessicale topografico più un suffisso locativo (*atoya-c* /al-fiumel/, *tlat-pan* /sulla terra/, *ati-tlan* /presso l'acqua/), siano sintatticamente ambivalenti, avendo le caratteristiche tanto del nome quanto dell'avverbio (Bright 2003: 677-679). Tale osservazione, probabilmente valida anche per altri sistemi toponimici amerindiani (e non solo?), può essere forse estesa anche ai nomi di luogo in *ombeayüts*.

Ndek /il mare/ è il soggetto agente dell'intero processo morfogenetico, ovvero l'apertura delle bocche attraverso le quali l'acqua salata penetra nei bacini lagunari. *Ap-ma-jmel* è il verbo di movimento che descrive l'azione dell'agente naturale nel paesaggio tanto nel suo aspetto temporale, quanto nel suo aspetto fenomenologico: il prefisso *ap-* che precede la radice verbale di movimento (*ap-* prefisso futuro 3sg.-*ma-* affisso di dipendenza-*jmel*, Vb 'entrare') orienta infatti l'azione indicata dal verbo sia nel tempo, sia nei modi. L'entrata del mare è infatti un processo incerto ma allo stesso tempo atteso; potrà avvenire con tempi in parte imprevedibili, ma ci si aspetta che comunque prima o poi avvenga, ed in alcuni punti del territorio con più probabilità che in altri. *Kiaj e ningiaj* sono deissi che ancorano spazialmente l'intero enunciato. *Tiül ombeay indeow mill*/nella bocca (dove) muore il muggine/, *ti-tsarrap*/nell'ampio/, *tikicheech ombeay*/nella-piccola boccal/, *ti-dam ombeay*/nella-grande boccal/, *mbas ten*/di fronte al prugno/ sono infine i nomi di luogo che individuano i punti del paesaggio dove con più probabilità può aver luogo l'evento. Nella sequenza sintagmatica della frase l'apposizione locativa, incastonata in forma semi-lessicalizzata nel nome stesso, costituisce l'aggancio funzionale, interno al nome, al verbo di movimento, "omogeneizzando" morfo-sintatticamente il nome al verbo che lo precede e conferendo all'intera frase una certa valenza d'iconicità diagrammatica [Duranti 2000 (1997): 185, Mannheim 2001]⁸. Di conseguenza, nella sequenza dell'enunciazione "*kiaj₁ ap-ma-jmel₂ ndek₃ ningiaj₄ ti-tsarrap₅*" /là₁ va ad entrare₂ il mare₃ là₄ **nell'-ampio**₅/, possiamo leggere l'impronta fenomenologica del processo che essa descrive: ovvero l'acqua del mare entrerà nel bacino lagunare fino ad un punto dove, per forza dello stesso processo, la laguna si allarga; tale luogo sarà detto appunto 'nell'-ampio'. Potremmo dire allora che, in molti casi, la morfologia dei nomi di luogo sembra riflettere iconicamente la coagulazione di un processo morfogenetico nelle forme del paesaggio. Tant'è che a volte la successione topografica dei nomi di luogo in una data area rende

⁸ L'iconicità diagrammatica è la proprietà semantica di quei segni o di quelle enunciazioni che, nella definizione di Pierce, "rappresentano le relazioni fra le parti di una cosa per mezzo delle relazioni analoghe fra le loro proprie parti" (Mannheim cit.: 143).

7. Il paesaggio nei nomi

l'immagine complessiva della fenomenologia morfogenetica del paesaggio di quella zona. Ad esempio, diversi punti della laguna detta *ti-patiür* /nel-mezquite/ 'dove (stanno) i *mezquites* [albero]', ricevono una loro specifica denominazione come *tiül ombeay indeow mil* /nella bocca (dove) muore il muggine/, *ti-tsarrap* /nell'-ampio/ 'dove (la laguna) si allarga', *ti-jawiün*/dove-deborda (l'acqua)/, *tiül owix jawiün*/nel braccio (dove) deborda (l'acqua)/. Nella loro sequenza topografica (cfr. Figura 53) tali nomi sembrano descrivere la fenomenologia idrodinamica della laguna nel suo complesso: a partire dalla bocca 'dove muore il muggine' – dove l'acqua, entrata dal mare, ristagna tanto da lasciare intrappolati i pesci destinati a morirvi dentro – l'acqua scorre verso est fino a formare un "ampio specchio" (*ti-tsarrap* /nell'-ampio/) dal quale "deborda" (*ti-jawiün* /dove-deborda/) passando attraverso una strettoia (*ti-wix jawiün* /nel-braccio (dove) deborda/).

7.3 Prospettivismo topografico

Dal punto di vista referenziale i nomi di luogo in *ombeayiiüts* possono essere distinti in due macro categorie: i nomi auto-referenziati e quelli etero-referenziati (Gnerre cit.: 77 e *passim*). I nomi auto-referenziati sono quelli che fanno riferimento ad una forma, una discontinuità, una qualità propria del luogo che indicano. Ad esempio *tiül*_(AL) *nadam*_(LD) *ombeay*_(CT) /nella_(AL) bocca_(CT) grande_(LD)/: in questo caso il LD (grande) specifica una caratteristica intrinseca della CT (bocca). Ma anche un nome uninominale come *ti*_(AL) *-nijamb*_(LD) /dove_(AL) -spazza_(LD) (il vento)/ può essere considerato auto-referenziato in quanto, pur riferendosi ad un agente esterno (il vento), focalizza una qualità percettiva (in questo caso non visiva ma "tattile") propria del luogo in questione. I nomi etero-referenziati sono quelli invece che indicano un luogo riferendosi ad un referente esterno o altro da esso, in qualche rapporto di prossimità spaziale, relazione sociale o contiguità concettuale col luogo stesso (un animale, una pianta, una persona, un evento ivi accaduto, un altro luogo in relazione con quello che si vuole indicare etc.). Ad esempio il nome *ndorrop*₁ *mbas*₂ *najküül*₃ /la pozza₁ di fronte₂ all'iris d'acqua₃ [pianta]/ è un buon esem-

pio di nome etero-referenziato che indica un luogo attraverso la relazione con una pianta. Ma anche un nome come *mbas₁ moink₂/* (la laguna) di fronte₁ al terreno ondulato₂/ è un nome etero-referenziato perché indica una laguna (sottintesa nel nome) attraverso la relazione spaziale con un fattore paesaggistico esterno. Nel complesso la stragrande maggioranza dei nomi di luogo in *ombeayüts* (circa l'80%) rientra in questa categoria.

Se l'iconicità è, come abbiamo visto, una caratteristica intrinseca della relazione fra lingua e paesaggio nel caso di molti toponimi auto-referenziati, nel caso di quelli etero-referenziati emerge un'altra dimensione della referenzialità paesaggistica dei nomi di luogo in *ombeayüts* che potremmo definire come "prospettivismo topografico". Questo si esprime nell'articolazione fra una figura ed uno sfondo nei cui termini i nomi appaiono molto focalizzati. Il toponimo *ndorrop₁ mbas₂ tüch₃/* la pozza₁ di fronte₂ all'icaco₃ [pianta]/ focalizza ad esempio una relazione prospettica fra una figura in primo piano marcata (CT: *ndorrop/pozza/*) ed uno sfondo (LD: *tüch/ icaco/*) nei termini della relazione locativa indicata dall'AL *mbas/*di fronte/ (cfr. Figura 19). In altri casi invece la forma del luogo (CT) non si può evincere dalla morfologia del nome, ma di esso si può dedurre solo la posizione rispetto ad un referente esterno (LD). Ad esempio, del toponimo *mbas potson niür /*di fronte al mucchio di mangrovie/ non si può dire che forma del paesaggio indichi (è una laguna? una duna? una bocca? un guado?) ma solo che posizione esso occupa: è un posto indeterminato 'di fronte' ad un gruppo di mangrovie (cfr. Figura 20). Nei toponimi del primo tipo, che chiameremo eso-centrati, il nome riflette dunque un punto di vista esterno al luogo, da cui si può apprezzare la sua forma: ossia marca la morfologia del luogo (di esso si può dire se è una laguna, una pozza, una riva, un guado etc.) che risalta sullo sfondo di uno scenario (una macchia di alberi, un profilo paesaggistico etc.). Nei toponimi del secondo tipo, che chiameremo endo-centrati, il nome riflette invece un punto di vista interno al luogo, da cui si può apprezzare la sua posizione ma non la sua forma: ossia il luogo denominato viene a coincidere col punto di osservazione ed il nome marca ciò che si vede a partire da quel luogo (lo "sfondo" appunto) ma non la forma del luogo stesso.

7. Il paesaggio nei nomi

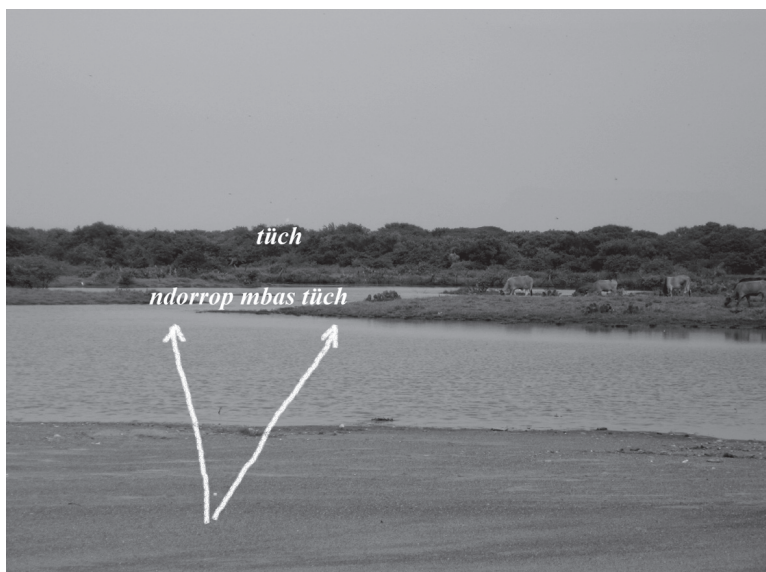


Figure 19-20 – In alto *ndorrop mbas tūch* /la pozza di fronte all'icaco/ (toponimo etero-referenziato eso-centrato), in basso *mbas potson niür* /di fronte al mucchio di mangrovie/ (toponimo etero-referenziato endo-centrato).

Ovviamente la differenza fra toponimi eso-centrati e toponimi endo-centrati non è assoluta ma relativa: un toponimo eso-centrato come *ndorrop mbas tüch* /la pozza di fronte all'icaco/ (CT₁+AL+LD) contiene in sé un punto di vista endo-centrato (*mbas tüch*/di fronte all'icaco/) che “nasconde” la forma ‘pozza’. In questo senso i toponimi eso-centrati possono essere pensati come la trasformazione dei toponimi endo-centrati ed a volte lo sono anche pragmaticamente: un toponimo come *mbas potson niür* /di fronte al mucchio di mangrovie/ è endo-centrato rispetto al referente vegetale (*potson niür*) che costituisce lo sfondo (marcato) di un punto di osservazione (non marcato), ma a sua volta *potson niür* /mucchio di mangrovie/ è un toponimo eso-centrato che indica una forma del luogo (un rilievo) che risalta sulla linea dell'orizzonte; scavalcando il referente (*potson niür*) e, passando alle sue spalle, si nominerà il luogo *pech potson niür* /alle spalle del mucchio di mangrovie/, a sua volta toponimo endo-centrato, specularmente rispetto al primo (cfr. Figura 20).

Un'ulteriore tipologia di toponimi etero-referenziati, che chiameremo evento-centrati (o fattuali), comprende tutti quei nomi composti da una radice verbale (Vb) che indica un'azione, un avvenimento inscritto nel luogo in associazione ad un lessema determinativo (LD, soggetto agente o oggetto agito del verbo) con o senza AL (Vb+LD: *imeay jüm* / (dove) dorme il coccodrillo/ o AL+Vb+LD: *niüng achel bur* /dove urina l'asino/). Anche in questo caso, nonostante il nome del luogo sia pienamente trasparente, la forma del luogo non è marcata; a differenza dei precedenti però il “dove” viene individuato “virtualmente” in rapporto ad eventi o azioni “ancorati” al luogo ed evocati dal nome.

I nomi di luogo etero-referenziati tendono in definitiva a codificare il paesaggio in una forma “multiprospettica”, cristallizzando nella loro morfologia un preciso punto di osservazione sul luogo o dal luogo e l'articolazione dei diversi piani prospettici (sfondo/figura) apprezzabili da una posizione precipua occupata da un corpo (non marcato).

Il “prospettivismo topografico” che si evince dalla trasparenza semantica di molti nomi di luogo huave, sembra essere d'altra parte un'altra caratteristica piuttosto comune nei sistemi toponomastici

7. Il paesaggio nei nomi

amerindiani connessi ad un'economia di ricerca; la stessa proprietà è rilevata ad esempio da Basso nel caso dei toponimi apache:

I nomi di luogo degli Apache occidentali forniscono più che una precisa raffigurazione dei siti cui si riferiscono. Insomma i nomi di luogo identificano implicitamente posizioni per visualizzare [corsivo nel testo] queste ubicazioni: punti di vista ottimali, per così dire, dai quali i siti possono essere osservati, chiaramente e inequivocabilmente, proprio come i loro nomi li descrivono. (Basso cit.: 89, T.d.A.)

7.4 Minimalismo topografico ed instabilità referenziale

Il prospettivismo topografico codificato nei nomi etero-referenziati non può essere evidentemente “senza limiti”. Un luogo tenderà infatti a conservare lo stesso nome per inerzia consuetudinaria, “fotografando” in esso una prospettiva visuale lungo una linea di transito o di attraversamento, senza mutare al cambiare del punto di vista da cui lo si osserva *in loco*. Potremmo dire, in tal senso, che la morfologia del nome etero-referenziato registra una prospettiva “ottimale” (o quanto meno “usuale”) di osservazione, indicando implicitamente la posizione dalla quale il luogo è stato denominato, senza “piegarsi” ad un'incostanza percettiva totale per ovvie ragioni di riscontro e di “economia” della comunicazione: un nome di luogo che cambiasse continuamente al mutare della prospettiva dalla quale si osserva il luogo, smetterebbe di essere tale, condannando i parlanti all'incomunicabilità e ad un paradossale disorientamento topografico. Nomi come *niüng kok*/dove (sta) il cocco/ (cfr. Figura 21) o *potson niür* /mucchio di mangrovie/ (cfr. Figura 20) individuano ad esempio un preciso punto del paesaggio dalla prospettiva di chi transita lungo la riva dell'oceano, là dove il profilo della vegetazione funge da punto di riferimento emergente sulla linea dell'orizzonte.

Testo 7 (*teat* Arturo Villasente, 2013)

1) *Tapiüngüw niüng kok kiaj kos noik korrül, ajntsop mal wiiüd, püjchiün andiü mal wiiüd; aaga korrül kiaj alndom mixom mijaw, aaga mal wiiüd alndom mixom mijaw korrül alkiaj, ajüük ijkiaw owil kok, ijkiaw kok alkiaj /C: ;pero miün kiaj?/ ngwüy ngo miün kiaj naw*

mal wiiüd alkiaj unos 500 metros, lamijaw kok /C: pinawan/ ajaj pinawan, lajüik kiaj kok.

Là lo chiamarono **dove (sta) il cocco** perché (c'è) un *corral*, spunta dalla **testa dell'arenile** [arenile oceanico], (è) una distesa verso la **testa dell'arenile**; questo *corral* lo si può trovare là, (lo si può) vedere, (da) questa **testa dell'arenile** si può trovare, (si può) vedere il *corral* che sta là, si vedono due 'sederi di cocco' [tronchi di cocco], due cocchi là /C: ma lontano?/ no, non lontano dalla **testa dell'arenile**, stanno a circa 500 metri, i cocchi si vedono /C: in mezzo/ sì, in mezzo, là si vedono i cocchi.

2) (...) atoyaj **potson niür** kiaj, ndot tiül alpinawan, ngia lada ajlüy noik ajlüy niür, a veces noik kiaj ajlüy, aag tasajüw **potson niür**, noik pojnongoj niür pues /C: un montón/ ajaj un montón, y a veces tal vez ajntsop kawüx omal. Atnej apiüingüw **mal xiül nit** (...) **mal xiül nit** pues apiüing noik owil nit alkiaj, amb tiiüd omal wüx xiül nej, nit ajntsop kawüx omal nej, at asokiw **mal xiül nit**, pero aag ayaj ngome mbeay ndek si no que pinawan korrül, jonde jane mikorrül [sorrìde].

(...) come (quel) **mucchio di mangrovie** là, chissà se (sta) in mezzo, chissà in che lato sta quel gruppo di mangrovie, forse quel gruppo sta là, e questo lo hanno chiamato **mucchio di mangrovie**, un agglomerato di mangrovie insomma /C: un mucchio/ sì, un mucchio e a volte forse la testa [cima] spunta in alto. Così dicono **testa dell'albero di palma** [cima della palma] (...) **testa dell'albero di palma** [cima della palma] (così) chiamano i 'sederi di palma' [tronchi di palma] che stanno là, il sentiero (va) verso la testa [cima] dell'albero, la testa [cima] della palma spunta sopra, così lo chiamano **testa dell'albero di palma** [cima della palma], però questa non (sta) lungo la riva ma in mezzo ai *corrales*, chissà di chi è il *corral* [sorrìde].

In un paesaggio orizzontale piuttosto piatto, senza grosse discontinuità, ogni piccola "emergenza" che rompa la continuità della linea dell'orizzonte può fungere dunque da "aggancio" per il riconoscimento di un punto di passaggio o per articolare la profondità prospettica di un punto di vista su una porzione di orizzonte: non solo il profilo di un monte o di una collina, ma anche una duna, la chioma di una pianta o la palizzata di un *rancho*. In quest'ottica la toponimia in *ombeayiuts* insegue una referenzialità effimera e sfuggente che cristallizza l'immagine di un passaggio o di un attraversamento al di là della mutevolezza del suo riscontro percettivo.

7. Il paesaggio nei nomi



Figura 21 – Due alberi di cocco all'orizzonte danno il nome al luogo chiamato *niüng kok* /dove (sta) il cocco)/ sull'arenile oceanico.



Figura 22 – Prospettivismo topografico e minimalismo referenziale: *mal niür* /testa della mangrovia/, ovvero il punto estremo dove termina un gruppo di mangrovie.

In questa tensione iconica minimalista il nesso fra nome e sito non può che essere effimero, instabile e, entro certi limiti, reversibile. Assai spesso, dalla prospettiva pratica dalla quale si utilizza un nome di luogo, è evidente lo scollamento fra l'immagine cristallizzata nel nome ed il suo riscontro referenziale: il nome tenderà in un gran numero di casi a sopravvivere al suo referente, anche a distanza di molte generazioni dal momento in cui entrambi erano "sincronizzati":

Testo 8 (teat Juan Olivares, 1999)

(...) **Niüng tamarín...** *talves habia tamarín antiguamente, pero yo no alcanzé a ver si hay tamarín o no (...)* / (...) **Dove (sta) il tamarindo...** forse c'era anticamente un tamarindo, ma io non sono riuscito a vedere se il tamarindo c'era o non c'era (...)/

Testo 9 (teat Juan Olivares, 1999)

(...) *Por ejemplo... cuando vas a preguntar "¿por dónde vas cuando entró el sol?" pues "mbeay yow soj"... es a decir donde está el agua, pues, todavía está el charco... hay agua allá... soj todavía no hay... pura agua todavía (...)* / (...) Per esempio... quando domandi: "dove stavi andando quando calò il sole?", "beh (stavo) alla **riva dell'acqua dell'acacia**"... cioè dove sta l'acqua, c'è ancora la pozza... c'è acqua là... ma l'acacia non c'è più... c'è solo acqua (...)/

Testo 10 (teat Juan Olivares, 1999)

(...) *Ése es mal mbas tok* /C: *¡pero no veo tok!* / J: *no, ya se murió, en aquel tiempo...* /C: *queda el nombre pero ya no está la planta (...)* / (...) Questo è **testa di fronte al fico** [il guado di fronte al fico] /C: ma non vedo il fico! / J: no, è già morto da molto tempo... /C: il nome rimane ma non c'è più la pianta (...)/

Rovesciando la prospettiva temporale, possiamo leggere dunque il processo di "onomatogenesi" in fieri nell'uso di alcune parole che, contestualizzate nei discorsi dei pescatori per referenzializzare i loro percorsi e le loro pratiche, potranno diventare esse stesse dei nomi di luogo, tramandando referenze ed emergenze percettive quando queste saranno già mutate. Alcuni riferimenti usati durante le battute di pesca, pur non essendo ancora propriamente nomi di luogo, largamente condivisi e appresi come "attributi" di quel posto, potranno diventarli in futuro. Dal diario di una giornata di pesca nel *kalüy ndek* /nord laguna/, al seguito di due giovani pescatori:

7. Il paesaggio nei nomi

*Costeggiamo la riva del **kalüy ndek** il cielo è velato, ma soffia vento da nord, sicuramente non pioverà! Una serie di canoe è ancorata a pali conficcati nella sabbia appena dentro l'acqua della laguna, alcune sono spiaggiate e ridotte in cattivo stato, l'ultimo palo dell'imbarcadero è detto **mal estac** [testa dei pali/ 'ultimo palo']: qui finiscono le barche dei pescatori di San Mateo, qualche centinaio di metri più ad est cominciano quelle dei pescatori di Santa Cruz (...) una di queste si chiama **gavilán** [sparviero] e segna un nome di luogo recente, in uso forse solo fra le nuove generazioni. Non si capisce bene perché proprio questa barca e non un'altra, forse perché è qui da più tempo? ...al mio "perché?" Arturo mi dice che è in direzione di due, tre "ranchos" verso l'interno, **tiül moink** [nel terreno ondulato]... è una notizia pratica importante da sapere, non rispetto al nome, ma rispetto al luogo indicato da quel nome, una delle notizie "di default" che l'uso di questo nome richiama! Questo sistema referenziale così effimero in realtà più che toponimico (termine che richiama una mappa scritta dove localizzare punti) andrebbe chiamato "topodittico" (nel senso di deittico-indessicale e di "è detto!")... il posto è detto così ("at kiaj asoik") e questo basta all'uso che se ne fa... per riunire un "conjunto" di pescatori in un posto, per localizzare un "cayuco" in difficoltà ("allá vamos a verlo!"). Il confine fra "toponimo" e "posto dove sta qualche cosa" non ancora standardizzato nell'uso e nella pratica del territorio, è a volte sottile, specialmente per quei nomi recenti che non danno l'impressione di essere ancora indipendenti dalla contestualità del discorso. (diario di campo 5-8-2006)*

Appresi come parole del lessico comune agganciate ai luoghi, tali nomi rimangono in qualche modo molto vicini all'ordine del "percorso" da una parte e a quello del "discorso" dall'altra ed in quanto tali sono costrutti linguistici assai fragili ed effimeri, nonostante possano apparire molto concreti nei contesti d'uso quotidiani, soggetti ad un'alta trasformabilità e ad una forte caducità.

Se dunque, sul piano spaziale, il nome di un luogo funge ovviamente da "segna passo" per orientarsi nello spazio topografico, fissando l'immagine di prospettive "ideali" di passaggio, sul piano temporale esso può fungere da indice diacronico che cristallizza prospettive cronologiche dei luoghi. La sfasatura fra il paesaggio praticato e paesaggio cristallizzato nel nome può essere un "orientatore temporale" che informa sulla relazione in sospenso, sempre in divenire, col territorio, sui suoi usi, sulle persone che lo abitano, sulle sue metamorfosi:

Testo 11 (*teat* Aquilino Gijón, 2008)

(...) *Pero aaga pino kiaj jayats majlüy, antes ngomajlüy pino y kok, niüng kok* (...) *puro jayats majlüyiw pues, aaga xing xiül ajlüy y naw xing xiül, mbas kambaj, aag ayaj mbich ajlüy, después tajlüy niüng pino, niüng kok* (...) *kiaj almaküliw niüng tiül rüinch* (?), *niüng monaw Santa Maria tambüw, maküliw kiaj, tapiüriw pino, tapiüriw kiaj kok, nejiw arangüw, jayats.*

(...) Però questo pino è recente, prima non c'erano né il pino né il cocco, **dove (sta) il cocco** (...) sono tutti nuovi, beh c'era **naso degli alberi** [punta degli alberi] e da **naso degli alberi** (si arriva) **di fronte al villaggio**, questi c'erano, poi ci sono stati **dove (sta) il pino, dove (sta) il cocco** (...) stanno là dove c'è il *rancho*, dove andarono quelli di Santa Maria, stanno là, seminarono un pino, seminarono cocchi là, loro lo fecero, (sono) nuovi.

Testo 12 (*teat* Juan Olivares, 1999)

1) (...) *Por ejemplo allá mibulse Espire, pero ya no te dije el otro día, porque ya es mucho tiempo cuando está vivo este señor, así dicen... “¿dónde pescaste?” “allá, mibulse Espire” que quiere decir como... Hay un lugar donde pescan este... cómo se llama... mibulse Mide, es nuevo, tiene como unos treinta, quarenta años, no es mucho tiempo... todos los lugares son de mucho tiempo, pero ese lugar de Emide es poco tiempo.*

(...) Per esempio là (c'è) **borsa di Espiridión**, però l'altro giorno non te l'ho detto, perché è passato già molto tempo da quando questo signore era vivo, così dicono... “dove hai pescato?” “là, nella **borsa di Espiridión**” che vuol dire che... C'è un (altro) luogo dove pescano... come si chiama... la **borsa di Emidio**, è nuovo, ha come trenta, quaranta anni, non è molto tempo (che esiste)... tutti (gli altri) luoghi sono di molto tempo fa, però questo luogo di Emidio ha poco tempo.

2) /C: *¿por qué? ¿había un dueño que se llamaba Emidio?/ sí... es que había... allá hay un 'iüt' que se llama mal iüt soj, pero después el viento de norte trajo arena... lo tapó más acá, entonces se quedó un ondo aquí y allá está el rancho del señor Emidio... para que entiende uno donde pesca, ya va a decir... mibulsa Mide... por eso pongo el nombre, puro nombre así... no como ahora, hasta ahora pues está hablando la gente así, pero no hay más nuevo.*

/C: perché? c'era un padrone che si chiamava Emidio?/ sì... è che c'era... là c'è una 'terra' [duna] che si chiama **testa della terra dell'acacia** [guado dell'acacia], però poi il vento del nord ha portato

7. Il paesaggio nei nomi

della sabbia... ha tappato verso di qua e così si è creato un punto profondo qui e lì c'è il *rancho* del signor Emidio... perché capisca uno dove va a pescare, ora (si) dirà... la **borsa di Emidio**... per questo si mette il nome, solo nomi così... non come adesso, fino ad oggi la gente (lo) sta chiamando così, però non ce ne sono di più nuovi.

3) (...) *Yo vi Mide el otro día, dice que ahí están ya este... pescando dice, cuando vinieron dicen "vamos a pescar aquí en el **bursa Mide**", dicen... "estoy oyendo", dice (...) sí [sorride] dice que... ya nombraron ese bursa, dice.*

(...) Io l'altro giorno ho visto Emidio, mi ha detto che stavano pescando là, dice che quando vennero dissero "andiamo a pescare qua nella **borsa di Emidio**", dicono... "sto ascoltando", dice (...) sì [sorride], dice che... già hanno dato un nome a questa borsa, dice.

Ogni nome di luogo etero-referenziato, nella sua trasparenza, contiene dunque in sé una potenziale sfasatura spazio-temporale che può risultare più o meno leggibile a chi lo utilizza nella pratica quotidiana; ciò permette sempre, in linea di principio, di misurarne il "ciclo di vita" che comincia in un ipotetico momento iniziale, quando nome e referente sono sincronizzati, continua quando il nome "sopravvive" alla scomparsa del referente e si chiude con la perdita del nome o la sua sostituzione con un nome nuovo (dotato a sua volta di un suo "ciclo di vita"). In tal senso il nome può marcare la linea mobile della convenzionalità, più o meno vicina, più o meno profonda, a seconda dell'età e dell'esperienza di vita di ogni singola persona; la linea temporale oltre la quale il nome sfuma nel "rumore di fondo" della *costumbre*, del tempo indistinto ma autorevole in cui "così dissero o fecero gli antenati".

In questa "costanza onomastica" a fronte dell'"incostanza percettiva e referenziale" va colto il passaggio da nome comune, ovvero da parola del lessico quotidiano, a "nome (proprio) di luogo", ovvero nome storicamente e socialmente sedimentato come attributo individualizzante di quel luogo per qualche ragione socio-culturale. I toponimi propriamente detti da una parte (ovvero i nomi che, per una lunga catena di trasmissioni e sedimentazioni, sono diventati opachi) ed i nomi di luogo con referenza mitologica dall'altra, costituiranno gli estremi opposti di tale processo di "onomatizzazione" del territorio. Essi risulteranno essere evidentemente quelli più

“sfasati” rispetto all’ipotetico referente iniziale; quelli cioè dal ciclo di vita più profondo, ovvero i più antichi e, tendenzialmente, i più lenti a cambiare.

I toponimi opachi, lo abbiamo visto, sono assai rari presso gli *iko-ots*, come presso la maggior parte delle popolazioni amerindiane, per ragioni demografiche, linguistiche ed “ideologiche” che accomunano molte culture del continente (cfr.: 89-94). Aldilà della loro “mutezza referenziale”, essi costituiscono però per il parlante nativo un indizio di “ancestralità” che apre scenari sulle forme oramai tramontate di uso e pratica del territorio, là dove un tempo passava il cammino verso Tehuantepec o là dove passava il confine della terra dei “nostri padri”; il nome, muto ai sanmateani di oggi, doveva sicuramente parlare agli orecchi di un sanmateano di qualche generazione fa⁹.

I toponimi mitologici invece, essi stessi piuttosto rari (4 o 5 su 299), costituiscono il limite opposto dello stesso processo di “onomatizzazione”, estremamente espliciti nel rimando ad eventi straordinari che dettero luogo a quelle specifiche forme del paesaggio, ma allo stesso tempo irrimediabilmente sfasati rispetto ad essi (cfr.: 255-264). Nel sito detto *akwüüch*₁ *oleaj*₂ *monteok*₃ / (dove) il fulmine₃ calca₁ il piede₂/ si può vedere su una roccia l'impronta del piede del *saplümb* / (colui) che afferra e ammucchia/, un *monteok*/fulmine/ straniero vorace antropofago (cfr. Figura 72): il mito racconta che il *saplümb* in quel luogo spiccò un gran balzo, messo in fuga dai *monteok*/fulmini/sanmateani che lo inseguivano per allontanarlo dal villaggio (Lupo 1997). Nessuno ha mai potuto vedere il *monteok* spiccare il balzo nel posto detto *akwüüch oleaj monteok* / (dove) il fulmine calca il piede/ come nessun sanmateano vivente ha probabilmente mai potuto vedere un tamarindo crescere nel sito detto *niüng tamarin*/dove sta il tamarindo/; ma mentre nel secondo caso la sfasatura temporale può venire riassorbita in una retrospettiva biografico-esperienziale (almeno in linea di principio), nel primo essa

⁹ Su un totale di 299 nomi di luogo raccolti ho riscontrato solo 6 casi di toponimi opachi o semi-opachi. Questi condividono la stessa struttura morfologica della restante toponimia e l’opacità interessa solo il lessema determinativo (LD). Essi sono: *mitiük latüik* /il monte del ?/, *mitiük gatapan* /il monte di (Huilotepec?)/, *kop tiük* /? monte/ (CT+LD o LD+CT), *wüx koptan* /sul ?/, *ti-lean/wüx lean* /nel-(mezzo?)/, *ti-mat* /nel-?/ (AL+LD).

7. Il paesaggio nei nomi

non potrà mai essere azzerata, se non con un richiamo convenzionale agli antenati: “... *así le pusieron los antepasados*”. Il mito costringe sempre a guardare l'impronta dei fatti che narra (in questo caso letteralmente l'impronta di un piede su una roccia) ed il suo riscontro topografico rimarrà irrimediabilmente “sfasato” e retrospettivamente “impermeabile all'esperienza” e all'impronta del tempo. In questi luoghi però la topografia può offrire, a posteriori e nella pratica, un aggancio esperienziale e fenomenico ad una dimensione immaginaria dell'esperienza; i luoghi mitici possono essere considerati in tal senso come l'affioramento nel paesaggio della struttura immaginaria dell'esperienza di un luogo (cfr.: 255-264).

APPENDICE 1: TAVOLE SINOTTICHE DELLA STRUTTURA MORFOLOGICA DEI NOMI DI LUOGO IN *OMBEAYIÜTS*

Categorie topografiche di terra	Categorie topografiche d'acqua
<i>iüt</i> /terra/	<i>ndek</i> /laguna d'acqua salata/
<i>mal iüt</i> /testa della terra/ 'guado'	<i>mbeay ndek</i> /bocca della laguna/ 'riva'
<i>xing iüt</i> /naso della terra/ 'punta, piccola penisola'	<i>ombeay</i> /bocca/ (punto dove l'acqua entra nella laguna)
<i>mbeay iüt</i> /bocca della terra/ 'riva'	<i>omeaats ndek</i> /cuore della laguna/ 'centro del bacino lagunare' (o anche il contenuto della laguna, ovvero i pesci che la abitano)
<i>mal</i> /testa/ 'capo'	<i>yow</i> /acqua dolce/ 'laguna d'acqua dolce'
<i>tiük</i> /monte/	<i>ndorrop yow</i> /pozza d'acqua/ 'pantano'
<i>moink</i> /terreno ondulato/	<i>mitiüüd yow</i> /cammino dell'acqua/ 'corrente, flusso d'acqua'
<i>lom</i> /collina/ (dallo sp. <i>loma</i>)	<i>mal yow</i> /testa dell'acqua/ 'onda'
<i>püjchiün</i> /terreno piano ed ampio/ 'distesa'	<i>oniüg yow</i> /occhio dell'acqua/ 'sorgente'
<i>jarraw</i> /burrone, dirupo/	<i>lam</i> /fiume/
<i>wiüüd</i> /sabbia/ 'duna'	<i>ajponch</i> /flutto/ 'onda dell'oceano'
<i>lenguex</i> /piccola duna/	<i>lol</i> /pozzo/
<i>wüüig</i> /terra bassa/ (soggetta ad allagamento)	<i>bulsa</i> /borsa/ 'punto fondo della laguna' (dallo sp. <i>bolsa</i>)

Sentieri di parole

Categorie anatomiche	Categorie topografiche				
	<i>iüt</i> /terra/	<i>wiiüd</i> /sabbia/ 'duna'	<i>tiük</i> /monte/	<i>ndek</i> /laguna (salata)/	<i>yow</i> /acqua (dolce)/
<i>omal</i> /testa/	<i>mal iüt</i> /testa della terra/ 'guado'	<i>mal wiiüd</i> /testa della sabbia/ 'arenile (oceanico)'	<i>mal tiük</i> /testa del monte/ 'cima del monte'	<i>mal ndek</i> /testa della laguna/ 'punto dove termina la laguna'	<i>mal yow</i> /testa dell'acqua/ 'onda'
<i>ombeay</i> /bocca/	<i>mbeay iüt</i> /bocca della terra/ 'riva' (raro)			<i>mbeay ndek</i> /bocca della laguna/ 'riva'	<i>mbeay yow</i> /bocca della laguna/ 'riva'
<i>oxing</i> /naso/	<i>xing iüt</i> /naso della terra/ 'punta, piccola penisola'		<i>xing tiük</i> /naso del monte/ 'spigolo del monte'		
<i>mal owix</i> /testa del braccio/				<i>mal owix ndek</i> /testa del braccio della laguna/ 'dove termina il braccio della laguna'	
<i>oniüg</i> /occhio/					<i>oniüg yow</i> /occhio dell'acqua/ 'sorgente'
<i>omeaats</i> /cuore/			<i>omeaats tiük</i> /cuore del monte/ 'ventre del monte'	<i>omeaats ndek</i> /cuore della laguna/ 'centro della laguna'	
<i>otiüng</i> /pancia/				<i>otiüng ndek</i> /pancia della laguna/	

Appendice 1

Apposizioni locative		
<i>ti-ül</i> /in, fra/	Indica la relazione di ‘stare dentro’ o ‘stare in mezzo’ fra una figura ed uno sfondo, in relazione ad una superficie avvolgente/contenente (come il bacino di una laguna). Nei nomi di luogo ricorre spesso associato con categorie idrografiche (bocche, bacini lagunari etc.) o con nomi di piante, ad indicare una relazione/posizione di contenimento o di ‘stare fra’; in genere indica una localizzazione “areale”.	– <i>tiül nadam ombeay</i> /nella bocca grande/ (dentro) – <i>ti-najmbeal</i> / nelle ‘madri del cacao’ [albero]/ (fra, nel mezzo di)
<i>wüx</i> /in, su/	Indica la relazione di ‘stare sopra’ fra una figura ed uno sfondo, in relazione ad una superficie piana (orizzontale o verticale) e rigida (ad esempio un pavimento o un tavolo). Nei nomi di luogo ricorre spesso in associazione con categorie topografiche di terra (colline, dune) ad indicare una posizione di prominenza; in genere circoscrive una localizzazione “puntuale”.	– <i>wüx lom lol</i> /pozzo sopra la collina/ – <i>wüx lom tiiüd</i> / cammino sopra la collina/ – <i>wüx niür</i> /nelle mangrovie rosse/ ‘dove (stanno) le mangrovie rosse’ (sopra?)
<i>niüng</i> /dove/	Localizza la presenza di un referente (pianta, oggetto o animale) che occupa un luogo o ancora un evento al luogo. Se <i>wüx</i> e <i>tiül</i> focalizzano la dimensione prospettica della relazione fra un corpo ed una superficie (fra una figura ed uno sfondo), <i>niüng</i> focalizza la dimensione “esistenziale” della presenza di un “corpo” (sia esso una pianta, un animale o un oggetto) in uno spazio. Ricorre soprattutto con nomi di luogo endo-centrati o evento-centrati.	– <i>niüng tok</i> /dove (sta) il fico/ – <i>niüng tsak</i> /dove (sta) il <i>guanacaste</i> [albero] – <i>niüng faro</i> /dove (sta) il faro/ – <i>niüng achel bur</i> /dove urina l’asino/
<i>mbas</i> <i>te-mbas</i> /di fronte/ ‘davanti’	Articola la relazione prospettica fra una figura ed uno sfondo.	– <i>mbas moink</i> / (laguna) di fronte al terreno ondulato/ – <i>ndorrop mbas najküel</i> /pozza di fronte alla ninfea bianca/ – <i>mbas rüinch</i> /di fronte al <i>ranchol</i>

Sentieri di parole

<p><i>pech</i> <i>ti-pech</i> /alle spalle/ 'dietro'</p>	<p>Articola la relazione prospettica fra una figura ed uno sfondo.</p>	<p>– <i>balsa pech niür</i> /borsa (punto profondo) alle spalle della mangrovia rossa/ – <i>pech or</i> /alle spalle del <i>roncador</i>! [pesce]</p>
<p><i>wil</i> <i>te-wil</i> /al sedere di/ 'in fondo, alla base di'</p>	<p>Articola la relazione prospettica fra una figura ed uno sfondo.</p>	<p>– <i>wil alambre</i> /alla base del filo spinato/ – <i>wil raan piedra</i> / alla base della pietra bianca/</p>
<p><i>amb</i> /va / (<i>a-</i> 3sg. + <i>-mb</i> Vb. 'andare') in funzione di preposizione 'verso'</p>	<p>Indica una direzione.</p>	<p>– <i>xing lam amb nonüt</i> /naso del fiume verso est/ 'punta del fiume verso est' (la propaggine di sabbia sul lato orientale della foce del fiume Tehuantepec)</p>
<p><i>andüy</i> / verso/</p>	<p>Indica una direzione.</p>	<p>– <i>mitiüü andüy tilam</i> /cammino verso nel fiume/ 'cammino verso il fiume'</p>

LA PESCA



Figura 23 – Lancio del giacchio (*tarrüy, ndok*) nelle acque basse di una laguna stagionale (*titsarrap* /nell'ampio/); parte essenziale dell'attrezzatura del pescatore è lo *nchep*/cesta/ dove viene trasportata la rete durante gli spostamenti e vengono depositi i pesci catturati.



Figura 24 – Lancio del giacchio nel *ndorrop chil* /la pozza delle *mojarras negras* [pesce]/.



Figura 25 – Un pescatore raccoglie il suo giacchio in un *mal iüt* /testa della terra/ ‘guado’ (foto di Lupo A.).



Figura 26 – Pescatori districano il *chinchorro* /tramaglio/ in riva al *nadam ndek* / grande mare/ ‘oceano’ (foto di Cuturi, F.).



Figure 27-28 – In alto una canoa (müx) manovrata con vela nel kalüy ndek /laguna nord/; in basso un zattera manovrata con pertica nel kawak ndek /laguna sud/ (entrambe foto di Cuturi, F.).

FORME ABITATIVE



Figura 29 – Accampamento di pescatori nei pressi di *tiül ombeay nipüch* /nella bocca (della) pala/.



Figura 30 – Riparo temporaneo di pescatori in riva allo *tsolyow* (*Laguna Superior*).



Figura 31 – Un *rancho* agricolo alla periferia di Colonia Juárez.



Figura 32 – La *carretera* di recente asfaltata nei pressi di Huazantlán del Río.



Figura 33 – Strade di San Mateo del Mar dopo lo straripamento di una laguna.



Figura 34 – San Mateo del Mar lambito dal kawak ndek /laguna sud/.

L'APPROPRIAZIONE ECONOMICA DELL'AMBIENTE



Figura 35 – Una coltivazione di mais nelle fertili terre nei dintorni di Huazantlán del Río.



Figura 36 – Capre in transito nel bacino essiccato di una laguna (foto di Cuturi, F.).



Figure 37-38 – La compresenza di pesca, pastorizia ed agricoltura nell'ambiente lagunare (in alto foto di Cuturi, F).

LE FORME DEL PAESAGGIO



Figura 39 – Il passaggio delle dune mobili sospinte dal vento del nord (*iünd*) (foto satellitare tratta da Google Earth).



Figura 40 – Duna che avanza fra le lagune (foto di Cuturi, F.).



Figure 41-42 – Lo stesso punto della laguna *tipatiür* /nel-mezquite [albero]/ nella stagione delle piogge e nella stagione secca; in entrambe le foto si può notare una duna colonizzata dalle mangrovie che ostruisce il bacino lagunare.



Figure 43-44 – Lo stesso punto del *kawak ndek* /laguna sud/ alla periferia sud del villaggio di San Mateo, nel periodo di piena e di secca.



Figure 45-46 – Tiküy /nella salina/ nei pressi di Huazantlán del Río in estate ed in inverno. All'orizzonte il mitiük Gatapan /monte di Huilotepec/ che separa tradizionalmente il territorio del municipio di San Mateo del Mar da quello del municipio zapotecco di San Pedro Huilotepec.



Figura 47 – La regione all’interno della quale sono stati raccolti i nomi di luogo (immagine satellitare tratta da Google Earth).

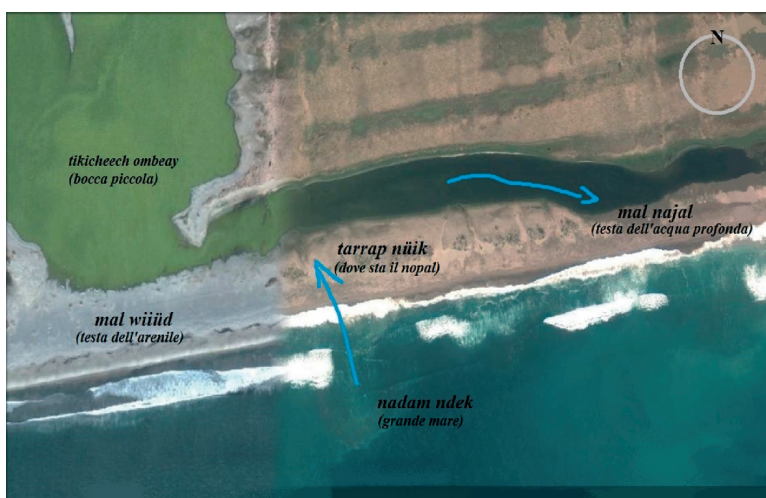


Figura 48 – L’immagine satellitare (Google Earth) mostra l’attuale topografia del luogo detto *mal najal* /estremità (dell’acqua) profonda/ in riva al *nadam ndek* / grande mare/ ‘oceano’.



Figura 49 – Focalizzazione iconica delle parti della laguna attraverso l’uso del lessico anatomico: *ndek* /laguna/ → *mal ndek* /testa della laguna/ → *owix ndek* /braccio della laguna/ → *mal owix ndek* /testa del braccio della laguna/; *mal iüt* /testa della terra/ ‘guado’ (immagine satellitare tratta da Google Earth).



Figura 50 – L’idrodinamica del luogo chiamato *mikwal otüng mbas moink* /figlia della pancia (della laguna) di fronte al terreno ondulato/ (immagine satellitare tratta da Google Earth).



Figura 51 – Il *kawak ndek* /laguna sud/ visto da San Mateo (foto di Lupo, A. anni '80 del novecento).

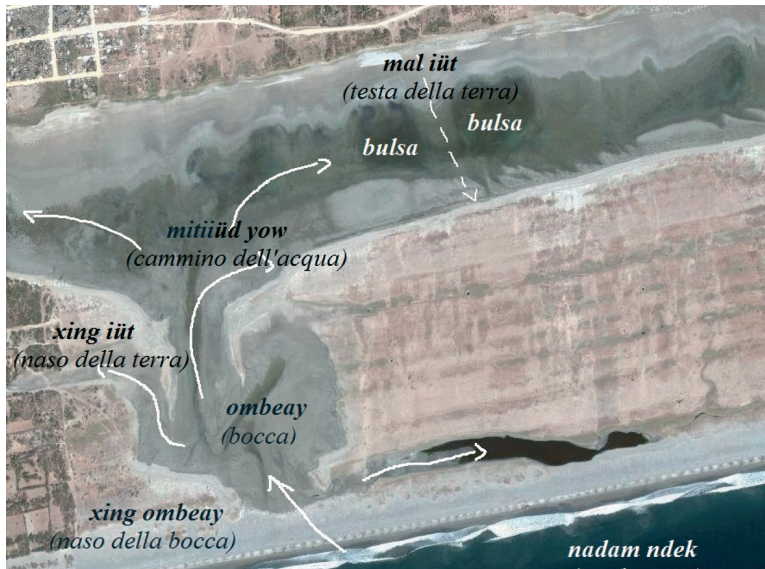


Figura 52 – La compenetrazione di “forme d’acqua” e “forme di terra” nel *kawak ndek* /laguna sud/ (immagine satellitare tratta da Google Earth).



Figura 53 – L'idrodinamica della laguna *tipatiür*/nel-mezquite/ riflessa nella sequenza topografica dei nomi di luogo che si incontrano lungo il suo bacino spostandosi da ovest ad est (immagine satellitare tratta da Google Earth).

PARTE QUARTA

ESPERIENZA SENSO-MOTORIA E SENSO DEL LUOGO

“Appena Arkady girò il volante a sinistra, Limpy scattò di nuovo in azione. Di nuovo sorse la testa da tutti e due i finestrini e ruotò gli occhi all’impazzata sulle rocce, le pareti, le palme, l’acqua. Le sue labbra si muovevano rapide come quelle di un ventriloquo, e le si sentiva frusciare come il vento tra i rami. Arkady capì subito cosa stava succedendo. Limpy aveva imparato i distici del Gatto Indigeno secondo il ritmo del passo umano, sei chilometri all’ora, e noi andavamo a quaranta. Arkady mise la prima e proseguì a passo d’uomo. Limpy adeguò il suo ritmo alla nuova velocità. Sorrideva. Dondolava la testa da una parte e dall’altra. Il suono divenne un bel sussurro melodioso; e sapevamo che, per quanto lo riguardava, lui era il Gatto Indigeno.”

Chatwin, B., *Le vie dei canti*

CAPITOLO 8

LA PRATICA DEL CAMMINARE COME “INCORPORAZIONE” DEL PAESAGGIO

Già nel 1936 Mauss aveva individuato nel camminare l'esempio paradigmatico della sua nozione di “tecnica del corpo”; attività del corpo primariamente umana, ma tutt'altro che pre-disposta “naturalmente” (ovvero “innata”), anzi soggetta ad un'ampia plasmabilità sociale [Mauss 1991 (1936): 387-93]:

La posizione delle braccia, quelle delle mani mentre si cammina costituiscono un'idiosincrasia sociale, e non semplicemente il prodotto di non so quali congegni e meccanismi puramente individuali, quasi interamente psichici. Esempio: io credo di poter riconoscere una giovinetta allevata in convento dal fatto che cammina con i pugni chiusi (ivi: 388). (...) Insomma, nell'adulto, non esiste, forse, un “modo naturale” (di camminare). (ivi: 390)

Con la nozione di “tecnica del corpo” Mauss inaugurava un capitolo dell'antropologia culturale ancora tutto da scrivere, indicando al contempo un preciso programma di ricerca per l'etnografia: ovvero osservare e descrivere l'uso dei corpi nei contesti delle pratiche quotidiane. A quasi un secolo di distanza la scrittura di questo capitolo ha aperto nuove interessanti prospettive interdisciplinari da cui è emerso un paradigma piuttosto unitario che rimanda oggi al concetto chia-

ve di “incorporazione” [Bourdieu cit., Csordas 1990, 2003 (1999)]. Tale concetto, alla ribalta della teoria antropologica degli ultimi anni, se ha richiamato l’attenzione degli antropologi (e degli etnografi) sul corpo e sulle sue manifestazioni (malattie, emozioni etc.) in quanto “somatizzazioni” di rapporti sociali, economici e politici [Pizza 2005, Scheper Hughes 2000 (1994)], più raramente li ha portati a riflettere sulla dimensione senso-motoria di quegli stessi rapporti e su come questa possa addirittura organizzare gli schemi cognitivi ed i modelli simbolici ad essi sottesi (Farnell 1999). Nonostante l’invito di Mauss, l’etnografia ha infatti spesso trascurato di porre un’attenzione specifica sulla “senso-motricità” delle pratiche sociali, economiche, politiche o religiose osservate in diversi contesti culturali (Colajanni 2012).

Uno degli autori che negli ultimi anni ha riflettuto in maniera più originale e stimolante sul fronte delle abilità pratiche in relazione alla conoscenza e alla trasformazione dell’ambiente, è stato sicuramente l’antropologo britannico Tim Ingold (Ingold 1993, 2000, 2001b). Soffermandosi sull’abilità peculiarmente umana del camminare come pratica di appropriazione dell’ambiente, Ingold osserva:

camminare (...) potrebbe essere descritto come un modo di muoversi, ma anche come un modo di conoscere l’ambiente, soprattutto attraverso il contatto con i piedi, ma anche grazie alle vedute e all’ascolto dei suoni che il movimento permette (2001b: 73). (...) il camminatore esperto adatta il proprio passo a un monitoraggio – che può essere uditivo e visivo ma anche tattile – di condizioni del terreno sempre variabili. Da ciò segue una conclusione di capitale importanza. Né il camminare né altri tipi di pratica esperta possono essere ridotti all’applicazione meccanica di un programma motorio o di una formula fissi. (ivi: 74-75)

Camminare in mezzo all’intreccio dei rami di una foresta, fra le dune di un deserto, su una striscia d’asfalto, sulle pietre di una montagna o sul fondo di una laguna, non sono evidentemente la stessa identica attività del corpo; camminare in ambienti differenti richiede evidentemente lo sviluppo di abilità corporee e sensorie differenti che non solo condizioneranno in maniera specifica la modalità di percepire, conoscere e, in una certa misura, nominare quell’ambiente, ma, alla lunga, modificheranno le stesse forme dei corpi. Su tali sottili differenze di pratiche tanto ridondanti ed universalmente umane come il

8. La pratica del camminare come “incorporazione” del paesaggio

camminare, gli etnografi assai raramente si sono soffermati; in alcuni casi però alcune interessanti osservazioni emergono a margine delle tematiche più frequentate dalle etnografie classiche. Pierre Clastres, nella sua etnografia sugli aché cacciatori-raccoglitori della foresta dell’Alto Paraná, soffermandosi su alcune loro caratteristiche somatiche, rimane ad esempio colpito dalla loro camminata manifestamente “selvaggia”:

Si, gli aché si sentono a loro agio, corpo e anima, soltanto nell’ombra della folta kara, la foresta, tanto che a malapena riescono a camminare sull’erba nuda delle radure. Quante volte li ho visti, con la loro andatura curiosamente ancheggiante, sollevare con cura i loro piedi volti all’interno, come se non avessero intorno tutto lo spazio desiderabile, e vi fosse invece sempre qualche tronco da scavalcare, qualche liana da evitare. Gli aché costituivano una cosa sola con i movimenti del loro corpo, con le abitudini radicatesi fin dalla più tenera infanzia nelle loro ossa, nei loro nervi, nei loro muscoli. Perciò non dimenticavano mai la foresta e, trovandosi ad affrontare la savana, la traversavano come se alberi immaginari ne popolassero il percorso. [Clastres 1980 (1972): 95]

Quella inusuale andatura degli aché che colpì Clastres durante il suo soggiorno presso di essi, potrebbe essere definita oggi come l’incorporazione dell’esperienza senso-motoria della foresta nella maniera di “camminarla”.

Se dunque l’esperienza senso-motoria di un ambiente lascia sempre i suoi segni sui corpi, allora a sua volta il paesaggio non potrà essere pensato (e nominato) al di fuori dell’esperienza corporea:

Come organismo e ambiente, corpo e paesaggio sono termini complementari: uno implica l’altro, alternativamente come figura e sfondo. Le forme del paesaggio però non sono preparate in anticipo perché le creature le occupino, né le forme corporee di quelle creature sono specificate nel loro corredo genetico in modo indipendente. Entrambe le serie di forme [forme del paesaggio e forme del corpo] sono generate e sostenute in e attraverso il dispiegarsi processuale di un campo totale di relazioni che attraversa l’interfaccia emergente fra organismo e ambiente. (Ingold 1993: 156, T.d.A.)

In questa prospettiva anche la relazione fra lingua e paesaggio (dall’indessicalità all’onomastica) andrà ripensata attraverso il filtro

dell'esperienza del corpo: la trasparenza semantica e l'iconicità dei nomi di luogo presso molte popolazioni ad economia di ricerca, oltre a riflettere le forme del paesaggio cui si riferiscono, rifletteranno l'esperienza senso-motoria prevalente di quel paesaggio, ovvero le modalità di "camminarlo". Per questa via per altro sarà forse possibile riscontrare le tracce di una radice senso-motoria della metafora linguistica che la teoria standard ha sistematicamente trascurato.

8.1 Una pesca "camminata"

Abbiamo già mostrato come le tecniche di pesca adottate dagli *ikoots* siano inscindibili da un'intensa mobilità territoriale nell'ambiente lagunare che avviene attraverso una rete di spostamenti trans-perilagunari, a piedi o in canoa (cfr.: 68-69 e *passim*). La pesca degli *ikoots* è in effetti associata al camminare sia in un senso "estensivo" sia in un senso "intensivo": da una parte, si apprende ben presto a conoscere i guadi che attraversano le lagune (*mal iüt*) ed i cammini lungo le loro rive (*ajüy mbeaymbeay/camminare costa-costa/*), accompagnando fin da bambini gli adulti nelle loro battute di pesca (un tempo sicuramente più di oggi); dall'altra, le stesse tecniche di pesca richiedono una specifica competenza nel sapersi muovere in acqua, manovrando le reti in maniera efficace mentre ci si sposta dentro il bacino lagunare. Riporto di seguito la descrizione della tecnica di pesca con il giacchio fatta da *teat* Juan Olivares, esperto pescatore, nonché fra i primi scrittori nativi della propria lingua, a cui Cuturi ha dedicato un'intera monografia (Cuturi 2003a: 88-93).

Visto che mio papà mi insegnò [a pescare], allora io così, fino a qui [indica con la mano il petto all'altezza delle ascelle, fin dove arriva l'acqua], dove è fondo... viene l'onda, passa qui sopra alla testa, ma visto che ho il cappello di foglie di palma annodato qui [sotto il mento], tiro quando l'onda passa, quando si secca un poco [nell'avvallamento che segue l'onda]. Per questo la gente che sta fuori sta guardando i pescatori: a volte si vede e a volte non si vede [perché le onde lo sovrastano ed il pescatore finisce sott'acqua], a volte si vede, a volte non si vede; ma si vede il giacchio che esce... è che nell'acqua fonda c'è abbastanza pesce, sotto si sente così [tra le gambe], molti pesci. (...) [I pescatori] vanno in tempo

8. La pratica del camminare come “incorporazione” del paesaggio

di freddo, come adesso, fredda è l'acqua; entriamo lì dal lato nord per uscire dall'altro lato giù [a sud]. Per questo la gente sta lì assieme, stanno aspettando che entri la gente che pesca nell'acqua fonda. (ivi: 91)

La descrizione dell'esperienza della pesca col giacchio, per bocca di *teat* Juan, appare sdoppiata fra una prospettiva ego-centrata ed uno eso-centrata. La prima parte del testo è tutta focalizzata sulla presenza in acqua del corpo e sulla specifica “attenzione somatica” in sintonia con l'ambiente idrografico circostante che tale genere di pesca impone. La seconda parte sembra invece riprodurre la stessa scena agli occhi di chi guarda da riva i movimenti e gli spostamenti del pescatore. All'apprendistato di ogni buon pescatore, infatti, non basta una pratica ripetuta negli anni, ma è necessaria anche un'osservazione attenta dei gesti dei più esperti che darà la misura della sua abilità in futuro. Juan, da esperto pescatore qual'era, ne era ben consapevole e la sua descrizione della pesca si concentra su entrambe le prospettive. Il bravo pescatore d'*atarraya* (giacchio) deve imparare a muoversi in acqua in maniera coordinata al passaggio delle onde basse e lunghe che attraversano le lagune (più si è capaci di pescare in acque alte più si è considerati abili!), articolando all'interno i movimenti delle braccia per lanciare la rete in maniera efficace fuori dal pelo dell'acqua, in modo che questa si distenda tutta e ricada, una volta passata l'onda, proprio lì dove si è visto o percepito col tatto dei piedi il banco di pesce in transito. Contestualmente al lancio della rete è necessario camminare in acqua attraverso il bacino lagunare spostandosi da nord a sud, lungo tutta la linea del guado, in modo da “ripulire” con la rete lo specchio d'acqua lungo tutta la sua larghezza. *Apal yow* /chiudere l'acqua/ è l'espressione usata nel gergo dei pescatori per indicare tale spostamento verso la linea di costa, con l'intenzione di non lasciar sfuggire nessuna preda al passaggio delle reti. Tale modalità di spostamento in acqua era usata anche nella pesca a circuizione tradizionale dove il cerchio delle reti lunghe (*najal ndok*/lunghe reti/, *chinchorros* /tramagli/) si stringeva gradualmente verso riva, seguito a ridosso da un secondo cerchio più lasco (formato da reti più distanti) o da una “pattuglia” di pescatori di giacchio che raccoglievano i pesci o i gamberi scampati al primo passaggio (Signorini cit.: 64-66).



Figura 54 – Pescatore mentre manovra il giacchio, immerso con l’acqua fino al petto (foto di Cuturi, F.).

Potremmo definire dunque la pesca lagunare degli *ikoots* come una “pesca camminata”, fuori e dentro l’acqua, allo stesso tempo tecnica economica del corpo e pratica esperta dei luoghi: si impara a pescare imparando a conoscere i cammini lungo le rive ed imparando a guardare le lagune mentre si manovra la rete da pesca; forse, in un certo senso, si impara a camminare nell’ambiente lagunare proprio imparando a pescare.

In questa cornice la navigazione, lungi dall’essere ignorata o trascurata (come credeva León – cfr.: 65-69, 73 –), è invece estesamente praticata ma sempre all’interno di un modello di mobilità territoriale “a portata di piedi”. Può essere interessante in tal senso notare come in lingua indigena non esista un termine specifico che definisca lo spostamento acquatico per mezzo di imbarcazioni, ma come questo sia designato dallo stesso verbo che indica la marcia a piedi, ovvero *ajüy*: *ajüy müx* /cammina la canoa/. Ci si muove in canoa seguendo gli stessi riferimenti paesaggistici che orientano ed articolano gli itinerari a piedi, senza mai perdere di vista il profilo delle rive lagunari; i nomi di luogo lungo i cammini peri-lagunari (*mbeaymbeay* /costa-costa/) saranno dunque gli stessi che vengono usati “camminando”

8. La pratica del camminare come “incorporazione” del paesaggio

in canoa *ti-meaats ndek* /nel-cuore della laguna/ ‘all’interno del bacinone lagunare’¹ (cfr. Figure 55, 76).

Accanto alla navigazione anche un’altra abilità fondamentale legata alla pesca è connotata dal verbo *ajüy* /camminare/: la tessitura della rete da pesca è detta infatti *ajüy ndok* /cammina la rete/ ad indicare il procedere della trama attraverso i movimenti abili del modano (cfr. Figura 56, 77). Occorre a questo punto sottolineare come il “camminare” sia una metafora assai pervasiva nell’*ombeayiüts* che struttura e connota movimenti e processi in molti domini pratici e percettivi. Non solo il procedere delle canoe lungo le lagune o quello della rete attraverso l’intreccio di trama ed ordito, ma molti altri ancora sono i “processi” che l’*ombeayiüts* assimila al “camminare”: la tessitura femminile delle *servilletas* (*ajüy mandel* /cammina la tovaglia/) (cfr. Figura 78), la ripartizione di una bevanda rituale per le case del villaggio durante le *mayordomías*² (*ajüy chaw* /cammina l’atolel/), il movimento dei fulmini durante le tempeste estive (*ajüy teat monteok* /cammina padre fulmine/), il movimento del sole attraverso la volta celeste (*ajüy teat nüt* /cammina padre sole/) e certamente molti altri ancora. Questa relativa omogeneità semantica nel definire “processi” e “percorsi” in

¹ L'imbarcazione tradizionale (*müx*) è una canoa monoxila scavata in grossi tronchi di albero di *guanacaste* provenienti dalla vicina costa del Chiapas. Essa è manovrabile per mezzo di una vela, in condizioni di vento favorevoli, o con lunghe pertiche, in caso di vento assente o eccessivo. Negli anni '70, nel quadro di progetti di modernizzazione della pesca locale, sono state introdotte lance in vetroresina, manovrabili con motori fuoribordo, oggi piuttosto diffuse in tutta l'area huave (Bamonte cit.: 72-75, Castaneira cit.: 64-66, 82-83, Signorini cit.: 69-70, Zaráte Toledo cit.: 279-280). Fra i pescatori di San Mateo del Mar, tuttavia, la lancia in vetroresina non ha mai soppiantato del tutto l'uso del *müx* e, laddove essa viene usata, viene comunemente manovrata tramite vele o pertiche ed più raramente per mezzo dei motori fuoribordo, economicamente troppo dispendiosi e difficilmente manutenibili. Un ulteriore motivo addotto allo scarso successo della locomozione a motore è, secondo un diffuso senso comune, il fatto che il rumore e le vibrazioni che si propagano attraverso i bacinoni lagunari bastino a “spaventare” i pesci, provocandone l'allontanamento repentino.

² Sono dette *mayordomías* le celebrazioni dei Santi venerati nella chiesa della comunità (le principali sono quelle del patrono San Matteo, della Vergine Candelaria e del *Corpus Christi*), distribuite nell'arco di un anno secondo il calendario liturgico cattolico. Tali celebrazioni, che prevedono vari obblighi cerimoniali fra i quali la distribuzione di alimenti e bevande rituali, chiudono l'anno durante il quale un *mayordomo* si è assunto l'incarico di accudire con offerte e preghiere il Santo che gli corrisponde, per il bene della comunità (Millán cit.: 78-83, 171-188 e *passim*, Signorini cit.: 83-89).

domini dell'esperienza così distanti fra loro, indica quanto il camminare sia prototipico di ogni tipo di processo che possa essere scandito in termini di una successione di tappe lungo un percorso e richieda l'apprendimento mnemonico di tale successione per poter "avanzare" attraverso un *medium*; siano essi i nomi di luogo che scandiscono il procedere di un sentiero verso una meta d'arrivo, o i numeri delle maglie che scandiscono l'avanzare della rete verso il suo compimento.



Figura 55 – Una zattera “cammina” a fianco ad un pescatore (foto di Cuturi, F).



Figura 56 – *Ajüy ndok* /cammina la rete/.

8. La pratica del camminare come “incorporazione” del paesaggio

Da alcune interviste emerge esplicitamente come i nomi di luogo, fino a qualche decennio orsono (potremmo dire orientativamente fino a prima dell’apertura della *carretera* – cfr.: 84 –), costituissero in effetti un sistema organico e condiviso di referenziazione spazio-temporale che organizzava socio-linguisticamente l’esperienza del camminare – nelle sue diverse funzioni economiche, sociali e rituali – scandendo distanze e posizioni in relazione allo scorrere della giornata: il riscontro paesaggistico fissato dal toponimo sincronizzava il percorso nello spazio con lo scorrere del tempo, scandito a sua volta dal “cammino” del sole attraverso il cielo (Lupo 1981: 273-276, Stairs Kreger, Scharfe de Stairs 1981: 400). L’abitudine di tessere l’*atarraya* mentre si era in cammino verso i luoghi di pesca – un’abitudine oggi quasi del tutto scomparsa – costituiva un ulteriore “articolatore pratico” delle distanze spazio-temporali: le distanze, ed il tempo di cammino, potevano venire misurate avendo come unità di misura il numero di maglie che si riusciva a tessere durante il tragitto: *ijmbaj poj* / (dove) si rompe la tartaruga/ distava da *xing xiüll* / punta degli alberi/ un numero x di maglie! In questa prospettiva “itinerante”, la rete da pesca “camminava” (*ajüy ndok* / cammina la rete/ ‘tessere la rete’) parallelamente al cammino delle persone attraverso il paesaggio e al “cammino” del sole attraverso la volta celeste (*ajüy teat nüt* / cammina padre sole/), fornendo un ritmo corporeo ed una misura pratica agli spostamenti e alle distanze temporali.

Testo 13 (*teat* Nasario Villaseñor, 2006)

1) *Aaga, teat (...) at nej majlüy reloj tiempo kiaj, kas horas para matüch aaga, kas hores para matüch, teajüyiw monjüy, kiaj awüw, ngana nganüy como ajlüy reloj, ijaw dos, tres minutos, noik hores, dos hores, tres hores, at kiaj tiempo kiaj /C: por eso es que minüt ataag servir para ataag medir nüt, mbarrau, langwiiüts, at kiaj (...) / ngiane tatiuch (...) a la madrugada apmiriümb ningüy a las dos o a la tres “¿qué hores apmatüch amb mbeay yow soj kiaj?”, “¿qué hores apmatüch aaga niüing achel bur?”, “¿ngia lileamb teat?” “sanamb amb achel bur”, tawiw, tawiw, “tapeaysan aaga ndorrop cbikot, aa lamitiüt nüt”*

Era così signore (...) era come il tempo di un orologio, quante ore per raggiungere questo (posto), quante ore per raggiungere (quest’altro posto), i camminatori stavano camminando, là partivano, ora siccome c’è l’orologio, puoi vedere uno, due minuti, una, due, tre

ore, così (va) il tempo /C: per questo il nome (del luogo) serviva per misurare la giornata, l'alba, il tramonto, così (...)/ dove (si) arrivava (...) all'alba stai andando là, alle 2, alle 3 "a che ora raggiungi la **riva dell'acacia?**", "a che ora raggiungi **dove urina l'asino?**", "dove stai andando signore?", "sto andando **dove urina l'asino**", partivano, partivano, "siamo arrivati alla **pozza della terra friabile** con il sole basso" [alle 4 del pomeriggio]

2) ...por ejemplo... **nadam moink** kandom apmatüch **pech tikambaj**... kos kiaj (?), teamatiib aag ayaj, ngia lambüw teat mondok, ngia lambüw monjüyüw wajchiük, "ngia iriümban teat?" "sanamban **pech tikambaj** teat", kiaj ajnchep teat nüt, kiaj lembej nüt, a las doce del día, bueno lamajiür seguro nop, nop, nop monlüy tinden ngia majlüy akiüjpüw nejiw, at nej mijaw noik este radio comunicaciön, (?) ningiün (müüch?) noik... "¿wül ikon teat?" "(sajüy?)", saliün nangüy **pech tikambaj** teat"... ajaj noik agüy tearang comunicaciön (...) por eso xeyay ataag enseñar aaga lugar kiaj, at kiaj por eso, puro ataag enseñar.

...ad esempio... (prima c'è) **grandi ondulazioni**, poi si raggiunge **alle spalle del villaggio** [Colonia Juárez]... perché là (?), sta indicando ciò, dove vanno i signori pescatori, dove vanno quelli che camminano attraverso il terreno aperto [coloro che accudiscono il bestiame], "dove andate signori?" "andiamo **alle spalle del villaggio** signore", là nasce il sole, là si ferma il sole, alle 12 del mattino, bene, tutti coloro che rimanevano a casa erano sicuri dove stessero i loro compagni, sembra come una comunicazione radio, (?) là (dà?) un "dove siete signore?" "(cammino?)", sto venendo qui **alle spalle del villaggio**, signore"... sì, stanno facendo una comunicazione (...) per questo si insegnavano molti luoghi, per questo così, sempre se ne insegnavano.

Testo 14 (teat Juan OLivares, 1999)

Cuando va uno allá... ¿por dónde anda usted cuando salió el sol? "pues andamos en **tidam ombeay**" (...) pues... de aquí para allá... como una ora y media... caminando... por allá más anda la gente, por eso tiene nombre lugar... siempre cuando se encuentra pregunta "¿por dónde anda usted cuando entró el sol?", por ejemplo yendo para allá va uno a Salina Cruz, a Tehuantepec, ya contesta "fui a Tehuantepec, fui a Salina Cruz", "¿por dónde andaba usted cuando entró el sol?" "andábamos nosotros ya por **estas müm**" "aaa bueno..." ya menciona el nombre si es lejo, si es cerca (...). Siempre caminan, nosotros no descansamos, la gente va caminando, no descansa en el camino... solamente de noche si descansa, pero no, no muy, no muy... no dormimos en el camino... siempre caminando,

8. La pratica del camminare come “incorporazione” del paesaggio

caminando para llegar a la casa... Antiguamente como no había carro, yo caminaba hasta Tehuantepec a pies (...) (salía de aquí) como a las tres de la mañana (y) llega a Tehuantepec como a las nueve o a las diez... está un poco retirado, despacito de noche, despacito... pero ahora no, ya hay carro, puro con carro.. si hay carro va la gente, si no hay carro no va.

Quando uno va là... “dove stavi andando quando è sorto il sole?” “beh andavamo per la **bocca grande**” (...) beh... da qui fino a là... circa un’ora e mezza di cammino... camminando... la gente va soprattutto per di là, per questo ci sono nomi di luogo... quando si incontra qualcuno si domanda sempre “dove stavi andando quando è calato il sole?”, per esempio andando verso di là [ad ovest], uno va verso Salina Cruz, verso Tehuantepec, già rispondi “sono stato a Tehuantepec, sono stato a Salina Cruz”, “dove stavi andando quando è calato il sole?” “stavamo andando per la **Estancia della Vergine**” “aaah bene”, già dici il nome, (già sai) se è lontano, se è vicino (...). La gente cammina sempre, noi non riposiamo, la gente va camminando, non riposa nel cammino... solo di notte riposa, però non molto, non molto... non dormiamo nel cammino... sempre camminando, camminando per arrivare a casa... Anticamente non c’erano automobili, si camminava fino a Tehuantepec a piedi (...) partivi da qui verso le 3 della mattina e arrivavi a Tehuantepec verso le 9 o le 10... è un po’ lontano, (si andava) piano di notte, pian pianino... adesso no, oramai ci sono le automobili, solo con le automobili... se c’è l’auto-bus la gente va, se non c’è l’autobus la gente non va.



Figura 57 – Pescatori in cammino *mbeay ndek* /bocca del mare/ (riva dell’oceano).



Figure 58-59 – Pescatori in marcia con lo *nchep/cesta* in spalla (entrambe foto di Cuturi, F.).

8. La pratica del camminare come “incorporazione” del paesaggio

8.2 “¿Por donde anda usted cuando salió el sol...?”: i nomi di luogo nell'impronta dei passi

Torniamo ora a considerare brevemente l'aspetto morfosintattico dei nomi di luogo alla luce dell'esperienza senso-motoria del camminare. L'iconicità ed il prospettivismo che abbiamo ravvisato nella morfologia dei nomi di luogo (cfr.: 106-129) sono allo stesso tempo proprietà morfo-sintattiche assai rilevanti della rappresentazione verbale di movimenti e spostamenti a cui il parlante *ombeayüts* fa costantemente ricorso, in parte consapevolmente, nella scelta delle parole che ritiene più giuste nel campionario di quelle a sua disposizione, in parte inconsapevolmente, negli automatismi morfo-sintattici che la lingua gli impone.

Come ci ha mostrato Cuturi, nell'espressione dei verbi di movimento e spostamento in *ombeayüts* è costantemente ravvisabile una strategia allo stesso tempo sintattica e semantica atta a perseguire una corrispondenza iconica fra parole ed azioni che queste descrivono; una strategia in cui l'autrice ravvisa i tratti di una vera e propria “ideologia del linguaggio” che accomuna l'*ombeayüts* a molte altre lingue indigene non solo amerindiane (Cuturi 2003a: 195 e *passim*, Cuturi 2003b, Cuturi 2007a: 66-68 e *passim*, Cuturi, Gnerre 2008b, 2010). Tale caratteristica si esprime a livello sintattico attraverso la produzione di frasi composte da una più o meno lunga catena di forme verbali subordinate che, nel loro concatenarsi, scompongono “diagrammaticamente” l'azione in diversi segmenti, dal più generico al più focalizzato. Si creano così delle “catene di verbi” in genere bi-trinominali che rappresentano in maniera fenomenologicamente assai accurata il movimento o lo spostamento cui si riferiscono³.

Analogamente a quanto osservato per i verbi di movimento riferiti ad agenti naturali (acque, fenomeni atmosferici, dune etc.) (cfr.: 114-

³ L'autrice riporta ad esempio la complessa traduzione in *ombeayüts* della frase “sono venuta a cavallo”: “*tiünas₁ samb₂ sajtep₃ opech-an₄ cawüü₅*” /venni₁, vado₂ salgo₃ sul dorso-proprio₄ del cavallo₅/ ‘sono venuta₁ per andare (meta incerta)₂, salendo₃ proprio sul dorso₄ del cavallo₅’ (Cuturi 2003b: 76 e *passim*). L'azione del “venire” è scomposta in una catena di tre verbi progressivamente più focalizzati che rendono non solo la direzionalità del movimento, ma anche l'intenzionalità dello spostamento e la sua “modalità corporale”: venire₁ → andare (telico-direzionale)₂ → montare₃.

117), è interessante notare come anche nel caso dei verbi di movimento riferiti ad agenti animati il nome di luogo si leghi morfosintatticamente alla catena di due o più radici verbali al fine di specificarne la direzione e la prospettiva, quasi a costituirne un'appendice. Nella frase “*ajüy*₁ *andüy*₂ *tiül*₃ *nadam*₄ *ombeay*₅ *teat Juan*₆” /il signor Juan₆ cammina₁ va₂ dentro₃ la bocca₄ grande₅/ l'apposizione *tiül*₃ occupa ad esempio una posizione ambivalente, in quanto parte inalienabile tanto del verbo di movimento (*ajüy*₁ *andüy*₂ *tiül*₃/cammina₁ va₂ dentro₃/) quanto del nome (*tiül*₃ *nadam*₄ *ombeay*₅/nella₃ bocca₅ grande₄): in testa al nome ed in coda al verbo, *tiül* articola sintatticamente la relazione fra la direzione del movimento ed il luogo in cui si realizza, fondendo insieme la funzione di direzionale (per il verbo) e di posizionale (per il nome del luogo). I verbi direzionali e di spostamento sembrano formare così con i nomi di luogo un *continuum* morfo-sintattico indivisibile che riflette la processualità dell'azione descritta che “si risolve” in quel particolare luogo (il signor Juan cammina verso la bocca grande per entrarvi dentro). Nella loro struttura morfologica i nomi di luogo introflettono dunque un'impronta cinestetica relativa tanto ai processi morfogenetici che trasformano di continuo il paesaggio, quanto alle esperienze senso-motorie di spostamento degli agenti umani in esso.

A partire da una forma di verbalizzazione del paesaggio locale tanto vicina all'“ordine del discorso” e del “percorso”, la “concezione indigena del territorio” (la geografia indigena?) ci appare come un sapere incorporato nell'*exis* corporea di chi frequenta i luoghi (attraverso le modalità del camminare), diffuso nel paesaggio (attraverso le trame dei sentieri che lo attraversano) e riflesso nei nomi di luogo (attraverso la loro morfologia linguistica). Solo a fini analitici possiamo sciogliere questo intreccio pratico in tre diverse componenti ed in altrettante abilità. Chiameremo la prima *walkscaping*: il riconoscimento sensoriale del paesaggio attraverso il coordinamento vista/passò/parola messo in atto dalle forme del camminare (Careri 2006, Le Breton 2013, Meschiari 2010: 94 e *passim*, Ingold 1993, 2000, 2001b); la seconda *mapping*: l'abilità cognitiva di rappresentazione del territorio (non necessariamente solo “grafica”)⁴; la terza *place na-*

⁴ Un termine spesso utilizzato negli studi di taglio cognitivo sulle capacità di orientamento in grandi spazi aperti presso popoli navigatori o nomadi, è *wayfinding*

8. La pratica del camminare come “incorporazione” del paesaggio

ming (e *name placing*): l’abilità toponomastica di associare un nome ad un luogo nella cornice di un contesto paesaggistico ed in relazione ad altri luoghi denominati che lo circondano (cfr. Testi 2, 7, 12). In linea generale il senso locale del territorio può essere considerato dunque, a posteriori, come il frutto di una profonda coimplicazione fra *walkscaping*, *mapping* e *place naming* che iscrive nel paesaggio una sorta di “griglia cognitiva diffusa”, disegnata in scala 1:1 dai passi dei pescatori lungo la trama di sentieri che percorrono la penisola.

In questa “trama camminata” i nomi di luogo appaiono collocati nei punti d’intersezione fra un immaginario asse longitudinale est/ovest ed un immaginario asse latitudinale nord/sud; ovvero nei punti d’incrocio fra i cammini paralleli che costeggiano le rive delle lagune (*ajüy mbeaymbeay*) lungo una direttrice generale est-ovest (*nonüt/noleat*) ed i cammini perpendicolari che le “tagliano” da nord a sud (*kalüy/kawak*) attraverso i guadi (*mal iüt*), a loro volta risultato dello spostamento di dune mobili sospinte dal vento del nord (cfr.: 110-112). Nel complesso l’intersezione di questi due assi costituisce una sorta di “matrice cognitiva” coestensiva al “tessuto topografico” della penisola dove le lagune interne si distendono da est ad ovest (dalla foce del fiume Tehuantepec alla Boca Barra) su più linee parallele da nord a sud (cfr. Figura 60). Per gli *ikoots*, come per molte altre popolazioni ad economia di ricerca, la nota massima di Korzybski (“la mappa non è il territorio”) [Bateson 1976 (1972), 1984 (1972)], andrebbe dunque rovesciata; per essi il territorio ha costituito per secoli, ed in parte ancora oggi, “la mappa” dei loro spostamenti [cfr. Hercus, Hodges, Simpson 2009 (2002)].

Una parte importante del lavoro etnografico è consistita dunque, in un certo senso, nel tentativo di “scorporare” tale geografia pratica e praticata e di rappresentarla in una forma cartografica sinottica in

(l’abilità di “trovare la rotta”) (Gould 1991, Hallowell 1967, Ingold 1987, 2000, Istomin, Dwyer 2009, Lewis 1976). Nel nostro caso si è preferito non usare tale termine, riferendoci a modelli di spostamento consuetudinario che insistono su un territorio piuttosto esiguo e non comportano mai una vera e propria “ricerca” della rotta. La mobilità dei huave/*ikoots* nel loro territorio, tanto a piedi come in canoa, è infatti sempre ben inquadrata ed orientata all’interno di una cornice cardinale sempre presente ai sensi (cfr.: 181-185) e costantemente situata all’interno di referenze paesaggistiche incrociate.

grado di restituire, in termini oggettivanti, l'immagine di una geografia indigena. Occorre però ben guardarsi dal conferire "concretezza illusoria" [Bateson 1976 (1972)] a tale forma di rappresentazione, considerandola la reificazione di un'ideale mappa mentale *emic* (l'illusione di "entrare nella testa del nativo"...); questa ideale "cartografia aerea" di una "geografia diffusa ed irriflessa" va considerata a tutti gli effetti come il risultato di una negoziazione, il prodotto di un'interazione sociale specifica (col paesaggio e con i suoi interlocutori) innescata dalle condizioni che rendono possibile la ricerca sul campo, prime fra tutte lo strumento della scrittura (cfr.: 267-270).

Tutti i miei interlocutori, soprattutto pescatori ed agricoltori, sono stati sempre in grado di elencare senza difficoltà un gran numero di toponimi in ordine topografico, seguendo una successione mnemonica di tappe lungo un tragitto ripercorso con la mente; un ordine mnemonico interiorizzato che scorreva parallelamente alla rappresentazione di un paesaggio chissà quante volte percorso a piedi. Ogni mia domanda che scombinava tale ordine interiorizzato, alla ricerca di motivazioni ed esegesi, procedendo casualmente fra un toponimo e l'altro, poteva produrre in loro un effetto di reale "spaesamento":

Testo 15 (*teat* Hipólito Esesarte, 1999)

(...) ¿Por qué se hace esto? ¿Por qué no lo echan en orden? (...) si se van [por] esta parte hasta el río, hasta la boca suya, hasta **tiül ombeay ni-püch**... pero ahora un punto por acá, uno por acá, otro por acá (...)

(...) Perché si fa questo?.. perché non si mettono in ordine? (...) se si va da questa parte fino al fiume, fino alla sua bocca [ad ovest], (bisogna proseguire) fino a **nella bocca pala** [ad est]... invece adesso un punto di qua, uno di là, uno di qua (...)

Decontestualizzati dal loro ritmo seno-motorio (il *walkscape*) e dalla loro "matrice topografica" (il *landscape*), i toponimi apparivano come "schegge" linguistiche aleatorie e contingenti, destinati a perdere molto del loro "senso" anche per il parlante nativo. Va sottolineato infatti come al di fuori dei discorsi "ecologici" e "direzionali", la toponimia di cui stiamo scrivendo non esiste in nessun contesto in quanto classe di discorso formalizzata, nonostante la rappresentazione etnografica possa dare l'illusione del contrario. L'escussione a tavolino dell'infor-

8. La pratica del camminare come “incorporazione” del paesaggio

mazione ha sempre obbligato infatti i miei interlocutori a formalizzare un discorso “decontestualizzato” sui luoghi e sul modo in cui li si nomina, gravido di tranelli e sfide (linguistiche, percettive, cognitive e sociali) di cui probabilmente io stesso sono stato in gran parte ignaro nel contesto dell’interazione sul campo. La strategia scelta per riportare nell’interazione il senso perduto dei nomi di luogo decontestualizzati, è stata molto spesso quella di darne una rappresentazione metapragmatica che ne lasciasse immaginare il contesto d’uso:

Testo 16 (*teat* Juan Olivares, 1999)

Por ejemplo wüx niür, allá pasa la gente... aquí dicen wüx niür, pasando al otro lado (de la laguna) también dicen wüx niür... como es el mismo lugar... Como por ejemplo aquí, mira... aquí es laguna ¿no?, la gente va caminando por toda la orilla aquí, al sur ¿no?, aquí es wüx niür y aquí es wüx niür [indicando entrambi i lati della laguna], como esto es donde pasa la gente. Por eso si te preguntan: “¿Dónde anda usted cuando salió el sol?”, “wüx niür”, “¿Por dónde cruzaste?”, “wüx niür”... Por ejemplo, si la gente camina aquí afuera, no dentro del agua, en la tierra, pues, ya va a mencionar ese nombre... wüx niür... y aquí también en otro lado wüx niür y aquí también donde están pescando (dicen): “pescamos en wüx niür” dentro del agua, puro wüx niür.

Per esempio **dove (sta) la mangrovia**, là passa la gente... qui lo chiamano **dove (sta) la mangrovia**, passando dall’altro lato (della laguna) lo chiamano ugualmente **dove (sta) la mangrovia**... siccome è lo stesso posto... Per esempio qui, guarda... qui è laguna no?, la gente cammina lungo tutta la riva qui, al sud no?, qui è **dove (sta) la mangrovia**, (ma anche) qui è **dove (sta) la mangrovia** [indicando entrambi i lati di una laguna schematizzata in un foglio], siccome questo (punto) è dove passa la gente. Per questo se ti domandano “dove stavi andando quando è sorto il sole?” “**dove (sta) la mangrovia**” “dove hai attraversato?” “**dove (sta) la mangrovia**”... Per esempio, se la gente cammina qui fuori, non dentro l’acqua, sulla terra, beh, già menziona questo nome... **dove (sta) la mangrovia**... e pure qui dall’altro lato è **dove (sta) la mangrovia** ed anche qui dove stanno pescando (dicono): “peschiamo **dove (sta) la mangrovia**” nell’acqua, ovunque (è) **dove (sta) la mangrovia**.

In tale brano *teat* Juan, per rispondere alla mia implausibile domanda riguardo alla motivazione di un nome di luogo, focalizza

due dimensioni del suo contesto d'uso: da una parte la dimensione senso-motoria (il *walkscape*), ovvero la modalità di spostamento nelle lagune lungo le loro rive (est/ovest) o attraverso i guadi (nord/sud); dall'altra la sua dimensione socio-comunicativa, ovvero un'interazione linguistica che egli considera "tipica" di un contesto di pesca, la locuzione di un nome di luogo in funzione locativa in risposta ad una ipotetica domanda riguardo alla concomitanza fra la direzione di uno spostamento e la posizione del sole (cfr. Testi 13 e 14): *Por eso si te preguntan: "¿Dónde anda usted cuando salió el sol?", "wüx niür" / dove sta la mangrovia/, "¿Por dónde cruzaste?", "wüx niür" / dove sta la mangrovia/.*

Ad una specifica modalità di *walkscaping* fa riscontro dunque un'altrettanto specifica modalità di *place naming* che potremmo definire essa stessa "direzionale", registrata cioè sulle direzioni di transito, che produce un disorientante (per noi!) "sdoppiamento speculare" del nome sulle rive opposte di una laguna o di due lagune parallele. In molti casi il nome (pur apparentemente puntuale: 'dove sta la mangrovia') non indica un luogo circoscrivibile ostensivamente ('qui è dove sta la mangrovia!'), né ha molto senso chiedersi dove sia localizzato quel particolare referente; esso indica piuttosto una direzione di attraversamento lungo una linea nord/sud che unisce due punti del paesaggio che possono distare fra loro anche qualche chilometro (cfr. Figura 60).

Testo 17 (*teat* Juan Olivares, 1999)

Eso es miiüt coreano... / C: aa... ya lo vimos la otra vez esto aquí, ¿verdad?! J: pero es otro, pero es, el otro lo vimos allá arriba [a nord]... es que por ejemplo... si hay un lugar aquí, su nombre es... pero al llegar aquí más abajo, pero en dirección de ese lugar, ya lo nombran de este lugar / C: anda kawak/ anda kawak (...) pero hay un lugar donde (es) más mencionado ese nombre... por eso lo mencionan en dirección de eso.

Questa è **terra (duna) del coreano** ... / C: aah questo già lo abbiamo visto la volta scorsa, vero? [mi riferisco ad un luogo così denominato sulla riva nord della laguna in cui eravamo passati qualche giorno prima] / J: però (questo) è un altro, l'altro lo abbiamo visto là sopra [Juan si sta riferendo ad un altro punto del territorio che si trova più a sud, sulla riva dell'oceano, simmetrico ed opposto al precedente]... è che per esempio... se c'è un luogo qui [a nord: indica sul tavolo un punto verso nord], il suo nome è... però quando si arriva qui più in

8. La pratica del camminare come “incorporazione” del paesaggio

basso [a sud: indica un punto simmetrico e opposto al precedente] ma in direzione di quel luogo, già gli mettono il nome di quel luogo /C: verso sud/ verso sud (...) però c'è un luogo dove... dove il nome è più menzionato... per questo lo nominano in direzione di questo.

Testo 18 (teat Arturo Villasente, 2013)

*Pero ningiaj ajlüy alanoik **jayats iüt** /C: de kalüy ngwa?! de kalüy hasta kawak. Andearak **mbas ten**, kondom **jayats iüt**, kondom **potson niür** (...) bueno, **jayats iüt** kos lo llamaron de amb kalüy ngwa? amb kalüy pues aaga asoik lareng ajlüy ana **mal wiiüd**, kiaj ajlüy ana... /C: pero ngomajntsop **timal wiiüd**/ mbi ngomajntsop **mal wiiüd**, ngwüy, si no que kalüy akiül **jayats iüt** (...) **potson niür** mbich **mal wiiüd** ajlüy **potson niür**, ajaj **mbeay mal wiiüd**.*

Però là c'è un'altra **duna nuova** [sulla riva dell'oceano]/C: (viene) da nord no?/ da nord a sud [dalla riva della laguna a nord fino alla riva dell'oceano a sud]. Si dice **di fronte al prugno**, poi **duna nuova**, poi **mucchio di mangrovie** [elenca una serie di luoghi da est ad ovest] (...) bene, **duna nuova** perché lo chiamarono da nord no? questo è nominato (a partire) da nord, sta in direzione con la **testa dell'arenile** [con la riva all'oceano] è in direzione [dell'altro che sta più a nord], là sta ... /C: però (la **duna nuova**) non spunta sulla **testa dell'arenile** [in riva all'oceano]/A: no, non spunta sulla **testa dell'arenile** [in riva all'oceano], **duna nuova** sta a nord (...) **mucchio di mangrovie** invece sta sulla **testa dell'arenile** [in riva all'oceano], sì (sta) sulla **bocca della testa dell'arenile** [in riva all'oceano].

Questa peculiare modalità di *place naming* è direttamente complementare ad una specifica capacità di *mapping* che consiste in una sorta di triangolazione all'interno di un sistema di riferimento costituito dall'intersezione di un asse di guado nord/sud (*kalüy/kawak*) con un asse di percorrenza est/ovest (*noniüt/noleat*); un sistema di coordinate cartesiane “camminato”, intrinseco alla stessa disposizione speculare dei toponimi nel paesaggio.

Testo 19 (teat Aquilino Gijón, 2008)

*Lareng **mal iüt nün** andüy kawak **timal wiiüd** ajlüy **mal nün**... naw **mal iüt nün**, ndoj andüy kiaj tiül kamb **wajyow** majlüy **mbeay yow nün** (...) amb kiaj among, ajiür tiiüd, apimong, apindüüb, amb tiiüd, liriümb **mal iüt nün** (?) andüy kalüy, alkiaj ndorrop, **mbeay yow nün** (...) ndoj ajntsop **mbeay ndek**, kalüy niüing ajntsop **wix leam**.*

In direzione del **guado del nün** [un luogo posto sulla riva del *kawak ndek* a nord rispetto alla riva oceanica] verso sud alla **testa dell'arenile** (arenile oceanico) c'è la **testa del nün...** dal **guado del nün** poi verso di là, dall'altro lato della laguna **wajyow** (verso nord), c'è **riva del nün** (...) verso là si passa, c'è un cammino, passi, continui, va il cammino [sull'asse sud/nord], vai dal **guado del nün** (?) verso nord, là c'è una pozza, la **riva del nün** (...) e poi sbuchi in **riva alla laguna** (sud), a nord dove spunta **wüx leam**/dove *leam* [?]/.

Testo 20(*teat* Aquilino Gijón, 2008)

Niüng tok, naw mal ndek apatiüch niüng tok, allá dirección hasta ajntsop mal wiüüd, hasta mal wiüüd ajiür minüt niüng tok aton... pero langonajlüy tok (...) unos dos chilometri de Santa Maria (...) wüx iriümb mal wiüüd mepeay niüng tok, alkiaj majlüy Santa Maria.

Dove (sta) il fico, dalla **testa della laguna** si arriva a **dove (sta) il fico** [sull'asse ovest/est], in direzione di là fino a sbucare alla **testa dell'arenile** (arenile oceanico) [sull'asse nord/sud], fino alla **testa dell'arenile** (arenile oceanico) ha il nome di **dove (sta) il fico...** però (li) non c'è il fico (...) (è ad una distanza) di circa due chilometri da Santa Maria (...) quando cammini sulla **testa dell'arenile** arrivi a **dove (sta) il fico**, là c'è Santa Maria.

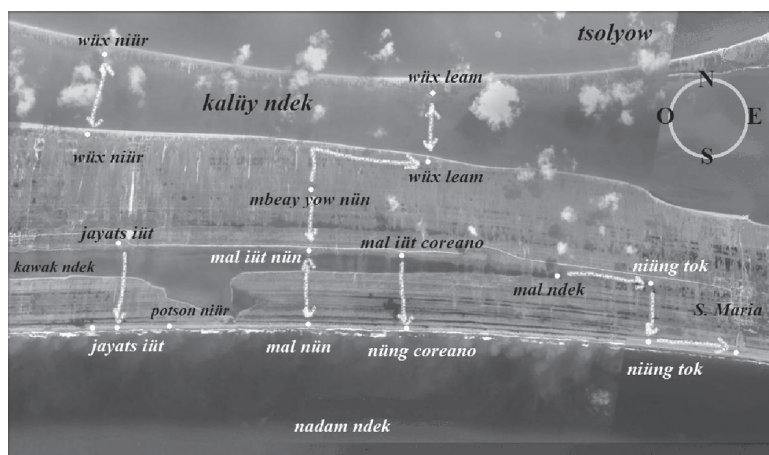


Figura 60 – Sdoppiamento speculare di alcuni nomi di luogo lungo l'asse nord/sud: *wüx niür* /dove (sta) la mangrovia/ (Testo 16), *mal iüt coreano* /la testa della terra del Coreano/ (Testo 17), *jayats iüt* /duna nuova/ (Testo 18), *mal iüt nün* /testa della terra del *nün* [albero]/ 'guado del *nün*' (Testo 19), *niüng tok* /dove (sta) il fico/ (Testo 20) (immagine satellitare tratta da Google Earth).

8. La pratica del camminare come “incorporazione” del paesaggio

In conclusione potremmo dire che, anche quando sembrano riferirsi ad un referente del paesaggio ben individuabile come una pianta e a prescindere dall’attuale vigenza del referente, molti nomi di luogo (soprattutto quelli etero-referenziati) non sembrano destinati a circoscrivere la posizione di un luogo, quanto piuttosto ad indicare una direzione in uno scenario senso-motorio di transito all’interno di una griglia cognitiva diffusa su scala paesaggistica. Più che nomi che si danno “puntualmente” a luoghi, essi continuano ad essere vissuti come “segna-passo” in una rete di transiti ed attraversamenti, utili “*para que entienda uno donde pesca*” (Testo 12). Di conseguenza, per un osservatore estraneo a tale sistema, al nome di un luogo non corrisponde quasi mai l’impressione percettiva di trovarsi “esattamente in quel posto” così denominato.

CAPITOLO 9

CORPO FUORI E SPAZIO DENTRO: RIPENSANDO ALL'ANATOMIA NEL PAESAGGIO

9.1 Il corpo fuori

La teoria semantico-cognitivista standard considera la metafora come un meccanismo cognitivo atto a formare degli schemi concettuali mediante i quali pensare, comprendere e strutturare un dominio dell'esperienza nei termini di un altro [Ben-Amos 2001, Duranti 2000 (1997): 44 e 66-67, Lakoff e Johnson 1998 (1980)]. Prima che un *tropo* linguistico (retorico) la metafora è dunque un processo di pensiero fondamentale nella comprensione del mondo che opera a partire da *prototipi* (nei termini di Rosch) culturalmente variabili (Lakoff, Johnson cit.: 90-95). In tal senso il corpo umano può essere inteso come uno dei *prototipi* a cui più universalmente le culture umane hanno fatto ricorso nella comprensione e nella categorizzazione di altri "enti" del mondo. Nel caso degli *ikoots* il corpo umano è il modello di molti altri "corpi" metaforici: la casa, l'albero, la rete da pesca, la barca ed il villaggio (Cardona 1979, 1993, Cuturi 1981a, 1981b). Anche il paesaggio, per quanto sia un referente continuo e diffuso, è pensabile entro certi limiti nei termini di un corpo anatomico, nella misura in cui presenta in alcuni suoi aspetti morfologici "sommiglianze di famiglia" col *prototipo* umano: 'nasi' (prominenze) e

‘teste’ (cime ed estremità), ‘bocche’ (perimetri ed orifizi) e ‘braccia’ (propaggini ed estremità), ‘cuori’ e ‘stomaci’ (internità) etc.

Come nota Csordas, sebbene questo approccio abbia avuto il merito di riportare il “corpo nella mente”, mostrando come l’esperienza corporea possa essere il modello degli schemi cognitivi attraverso cui pensare il mondo o porzioni fondamentali di esso, esso stenta a considerare il corpo stesso come un agente operativo del significato, riducendolo alla stregua di un mero *medium* simbolico di un’operazione tutta mentale [Csordas 2003 (1999): 28, 34]. Lakoff dà a questa operazione mentale il nome di “mappatura”, ovvero lo “spostamento di significati” da un dominio all’altro che ci permetterebbe di capire un “dominio bersaglio” nei termini di un “dominio sorgente”; nel caso in questione il paesaggio nei termini del corpo umano. Alla luce di quanto sin qui detto, mi sembra che un’etnografia attenta tanto agli usi e ai contesti delle parole, quanto agli usi ed ai sensi dei corpi (oltre che alle loro “forme”), possa contribuire ad illuminare quella radice senso-motoria della metafora linguistica che la teoria formalista standard ha tendenzialmente trascurato.

Secondo Pierce la metafora è un tipo specifico di quella relazione semiotica fra segno ed oggetto definita come iconicità, ovvero “quel rapporto fra un segno e il suo oggetto (che spesso è un modello linguistico o un altro segno), tale che la forma del segno riassume in qualche modo l’oggetto” (Mannheim cit.: 143). In questa definizione la relazione di “somiglianza” fra segno ed oggetto (tale che la forma del primo riassume quella del secondo) esclude ogni coinvolgimento senso-motorio del percipiente e richiama piuttosto un’operazione tutta mentale, direi quasi “testuale”. In tutt’altra chiave (fenomenologica) Feld definisce invece l’iconicità come:

il modo in cui percipiente e percepito si confondono e fondono attraverso il contatto sensoriale, sperimentando somiglianze interne che risonano, vibrano e persistono come tracce da una modalità sensoriale ad un’altra, presenti ad un livello ed assenti in altri, che legano l’esperienza corporea al pensiero e all’azione... e – aggiungerei io – alla lingua (Feld cit.: 93, T.d.A.)

Tale definizione sposta l’attenzione dalla relazione di “somiglianza” fra segno ed oggetto alla relazione di “risonanza” fra percipiente e percepito che avviene attraverso movimenti ed azioni. Per concet-

9. Corpo fuori e spazio dentro: ripensando all'anatomia nel paesaggio

tualizzare meglio queste “risonanze” e “vibrazioni” che avvengono attraverso il contatto sensoriale, può essere utile ricorrere alla nozione di *affordance*, proposta da Gibson nella sua teoria ecologia della percezione [1999 (1979)] ed oggi ripresa nel paradigma della cosiddetta “cognizione distribuita”. Secondo Gibson l'*affordance* è una proprietà dell'oggetto (sia esso artefatto o naturale, sia esso un'automobile o una roccia) che “invita” a compiere su di esso una determinata azione. È importante capire che questa proprietà non va intesa né come dimensione puramente oggettiva/fisica dell'oggetto, né come dimensione puramente soggettiva del “percipiente” (Chemero 2003). Essa è piuttosto una “proprietà emergente” di una relazione mutevole e dinamica (senso-motoria) fra organismi e oggetti: non sta né nella mente, né nell'oggetto, ma è distribuita fra entrambi. La percezione dunque sarebbe guidata da queste *affordances* che si creano fra ambiente agito e corpo agente; una sorta di eco, di aggancio, di accoppiamento che si viene a creare fra struttura esterna dell'ambiente e configurazione dell'organismo, attraverso interazioni senso-motorie. Uno stesso ambiente potrà allora presentare *affordances* differenti in relazione a diverse corporeità: una roccia strapiombante costituirà un “invito” all'arrampicata per un camoscio ma non per un capriolo¹.

¹ Negli anni '70 del secolo scorso la teoria di Gibson ha costituito un'alternativa netta al paradigma cognitivista computazionale che collocava il pensiero tutto all'interno della “scatola nera” della mente [Gardner 1988 (1985)]: sottolineando come l'*affordance* fosse una proprietà “immediata” degli oggetti, essa spostava in un certo senso i processi cognitivi dalla mente all'ambiente. Uno sviluppo della teoria dell'*affordance*, che supera la visione per alcuni versi riduzionista di Gibson, è costituito dalla teoria di Varela della “mente incorporata” (Varela, Thompson, Rosch 1991) che evidenzia come i processi cognitivi, più che “contenuti” nella mente, siano una “proprietà emergente” di un accoppiamento fra percepito e percipiente, attraverso il continuo ricorrere di anelli senso-motori: l'azione è cioè costitutiva non solo dei processi percettivi ma anche di quelli cognitivi. Una visione questa che sembra oggi confermata neurofisiologicamente dalla scoperta della funzione dei cosiddetti “*neuroni specchio*” che si attivano tanto all'esecuzione di un'azione quanto all'osservazione della stessa azione eseguita da altri (Rizzolati, Arbib 1998, Gallese, Goldman 1998). Anche sulla scorta di questi sviluppi, la nozione di *affordance* in antropologia è stata ripensata come una proprietà mediata, contestuale e quindi anche socializzata: essa non cessa di “agire” in contesti culturali, anzi costituisce la dimensione “irriflessa” di ogni pratica culturale, sia nell'interazione uomo-ambiente sia in quella uomo-uomo (Ingold 2000, 2001b).

Tornando dunque alla relazione fra parole anatomiche e forme del paesaggio, la domanda da porsi in questa prospettiva non riguarda il modo in cui certe analogie formali fra segno ed oggetto vengano “processate” all’interno della mente degli individui (il traslato, la mappatura, lo schema concettuale o la rappresentazione), ma il modo in cui certe *affordances* percettive (verticalità, orizzontalità, prominenza etc.) vengano registrate semanticamente da determinate parole, in determinati contesti di pratiche e d’azione, atte ad indicare specifiche qualità percettive del mondo ovunque esse si manifestino (la casa, la rete da pesca, una laguna, un monte etc.).

A proposito della metafora corporea nel paesaggio, occorre ribadire quanto già osservato da Cardona riguardo ai modi in cui opera nell’*ombeayüts* tale procedimento di proiezione extra-corporea delle categorie anatomiche in diversi domini semantici (la casa, l’albero, la rete da pesca, la canoa etc.):

il grado di metaforizzazione nei diversi fuochi non è uguale (...) ma soprattutto la metafora non è omogenea. L'ordine delle varie parti non è quello che vorrebbe il modello "corpo": per esempio, nella casa le "gambe" arrivano a congiungersi con la "nuca", passando attraverso il "ventre"; nella barca la "bocca" divide il "naso" dal "basso ventre", ma al tempo stesso lo delimita. (Cardona 1979: 255-256)

Tale osservazione, assolutamente valida anche per la metafora corporea nel paesaggio, sembra lasciare spazio ad una rilettura in termini fenomenologici dell’intera questione: dietro ogni metafora corporea non sembra esserci la proiezione sul mondo o su porzioni di esso di un modello antropomorfo “decontestualizzato”, quanto piuttosto la focalizzazione di un’esperienza percettiva in sé, sempre contestualizzata all’azione da svolgere.

Come nota Leder, sulla scorta della fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty, la presenza del mondo ai sensi implica necessariamente l’assenza del corpo come oggetto della percezione stessa: “essere situato in un certo punto di vista implica necessariamente non vedere questo punto di vista” (Leder 1990: 12cit. in Feld cit.: 92, T.d.A.). Questa interfaccia fra presenza e assenza costituisce la struttura stessa dell’esperienza corporea e della percezione:

9. Corpo fuori e spazio dentro: ripensando all'anatomia nel paesaggio

Attraverso la sua superficie senso-motoria (il corpo) si proietta all'esterno verso il mondo. Allo stesso tempo svanisce dalla sua stessa apprensione verso un'anonima profondità viscerale. Il corpo non è mai una semplice presenza, ma ciò che è fuori da se, un essere di differenza e assenza.
(Leder 1990: 103 in Feld cit.: 92, T.d.A.)

Nell'economia del nostro discorso, può essere interessante dunque accostare le polarità del significato linguistico (trasparenza/opacità, marcato/non marcato) alla polarità dell'esperienza corporea (presenza/assenza), rileggendo la prima alla luce della seconda. L'osservazione etnografica può permetterci infatti di riportare in primo piano quella "risonanza sfocata" della pratica corporea che fa da sfondo alla morfologia delle parole "topografiche" ("recede" dietro di esse...) e nella cui impronta si è cristallizzata quella precisa forma linguistica del paesaggio.

Se riflettiamo sulla presenza del corpo nei nomi di luogo in *ombeayiiüts*, possiamo notare come questo appaia nella morfologia della parola in due diverse modalità: in maniera "marcata" e "trasparente", come *tropo* metaforico che significa specifiche discontinuità topografiche, traslando significati dal dominio del corpo a quello del territorio (ad esempio *o-mal iüt* /testa della terra/ 'guado', *o-mbeay ndek* /bocca della laguna/ 'riva'); in maniera "non marcata" ed "opaca", come esperienza corporea "assente" di cui la parola stessa è l'impronta linguistica. Ogni categoria topografica, ed ogni nome di luogo che ne è composto, registrerà infatti in negativo una precisa posizione del corpo rispetto al luogo, una modalità specifica di muoversi in esso, un punto di vista precipuo, un punto "ottimale" di transito sul cui sfondo emerge la forma topografica riflessa dal nome. Il prospettivismo e la coreferenzialità dei nomi di luogo in *ombeayiiüts* nascondono insomma sempre una presenza ed una posizione del corpo in movimento. La categoria *o-mbeay ndek* /bocca della laguna/ 'riva', ad esempio, mette in primo piano il perimetro della laguna sottintendendo la forma dell'arenile, sullo sfondo di una specifica esperienza senso-motoria implicita, ovvero il camminare lungo la linea di costa (*ajüy mbeaymbeay* /camminare costa-costa/). Viceversa la categoria *o-mal iüt* /testa della terra/ 'guado', mettendo in primo piano la discontinuità verticale del fondale sommerso, implica una

diversa esperienza senso-motoria, ovvero l'esperienza dell'attraversamento di uno specchio d'acqua col corpo immerso, in cui gioca un ruolo fondamentale, accanto alla vista, il senso del tatto (cfr.: 156-157). La discontinuità verticale del guado, focalizzata dal termine *mal iüt*, è infatti spesso solo tangibile al passo ma non visibile ad uno sguardo non abituato (cfr. Testo 4 e 5); solo nei mesi invernali, quando l'acqua delle lagune si secca per effetto dei venti settentrionali, il guado può apparire effettivamente alla vista come un rilievo del fondale.

In questo senso occorrerebbe pensare alle parole anatomiche nel paesaggio, piuttosto che come traslati di categorie referenzialmente anatomiche a partire da un modello prototipico di corpo, come memorie semantiche di “emergenze percettive” (il vertice, l'estremità orizzontale, il perimetro, l'apertura etc.) esperite in diversi contesti di pratiche a partire da prototipi di azione e movimento (nel caso in questione ad esempio “il camminare”). Da questo punto di vista il *tropo*/traslato del corpo nel paesaggio non sembrerebbe avere più molto a che fare col procedimento cognitivo della “mappatura” (metafora testuale che richiama a sua volta una rappresentazione cartografica del territorio), ma affonderebbe le sue radici nel coordinamento fra passo e sguardo, nell'*interplay* sinestetico dei sensi atto a “dispiegarsi” a sua volta in ulteriori estensioni simboliche e morali (sensi):

La differenza (...) non sta nel modo in cui la gente si rappresenta [corrisivo nel testo] l'ambiente nella propria testa, ma nei modi in cui scopre ciò che l'ambiente permette o acconsente (to afford) ai fini delle proprie attività. Questo implica che il modo in cui si percepisce dipende dal modo in cui ci si muove, compreso il modo in cui si cammina. (Ingold 2001b: 73)

Riletta in questi termini la trasparenza iconica dei nomi di luogo in *ombeayiüts*, non rimanda semplicemente ad una forma di corrispondenza/somiglianza fra parole e referente paesaggistico (una relazione semiotica “disincarnata”), ma ad una forma di continuità/aderenza fra parola ed esperienza senso-motoria del luogo (una relazione semiotica “incarnata”, ovvero un “senso motorio”). A questo

9. Corpo fuori e spazio dentro: ripensando all'anatomia nel paesaggio

punto la stessa metafora corporea dei nomi di luogo ci appare più propriamente come una “metafora incorporata” (Csordas cit.: 34), espressione della struttura globale dell'esperienza sensoria del e nel paesaggio.

9.2 Lo spazio dentro

L'altra faccia della metafora corporea riflessa nei nomi di luogo può essere considerato un senso interiorizzato della posizione che accompagna ogni azione e movimento in qualsiasi contesto spaziale (“naturale” o antropico, aperto o chiuso) e che trova espressione linguistica nel continuo riferimento alle coordinate cardinali (*kalüy/nord/*, *kawak/sud/*, *noleat/ovest/*, *nonüt/est/*) che punteggia ogni tipo di locuzione – dalle conversazioni quotidiane ai generi discorsivi rituali più codificati – “geo-referenziando” l'azione rispetto ad una cornice spaziale esterna ad essa. Il parlante *ombeayüts* condivide infatti con i parlanti di altre lingue amerindiane e non solo (ad esempio molte lingue aborigene australiane), un sistema referenziale eso-centrato che, a differenza di quello ego-centrato, individua la posizione degli oggetti e dei corpi nello spazio non attraverso il riferimento alla posizione reciproca degli interlocutori e alle rispettive simmetrie corporee, ma attraverso il riferimento alle coordinate assolute e fisse dei punti cardinali (Foley 1997: 216-25 e *passim*, Hanks 1990: 298-304 e *passim*, Burenhult, Levinson cit.: 136-137, Brown cit.: 155-160 e *passim*, Levinson 2004). Così, in qualsiasi contesto, si dirà che un oggetto è posto a nord o a sud, ad est o ad ovest piuttosto che alla destra o alla sinistra di chi parla o di chi ascolta (Cuturi 2007b: 42, Cuturi, Gnerre 2008b, 2010, Tallè 2004b, 2009: 223-224); l'espressione verbale di tale deissi locativa è spesso accompagnata prossemicamente da un gesto del braccio o dalla direzione generale dello sguardo e del corpo che orienta l'enunciato in una cornice “cardinale” più ampia.

Tale convenzione può regolare anche i riferimenti prossemici interpersonali (la gestione degli spazi fra gli interlocutori) e giungere addirittura a codificare la propriocezione (la percezione del proprio “schema corporeo” rispetto allo spazio esterno). Riporto a titolo di

esempio due osservazioni fatte sul campo che ben descrivono l'operatività pratica di tale sistema referenziale "assoluto", e la sua estendibilità ai più vari contesti d'azione.

In un'aula di prima elementare di una scuola bilingue, un maestro si rivolge ad un alunno indicandogli l'esercizio su di un libro che entrambi hanno sotto gli occhi; nel fare ciò "ancora" la sua domanda alle coordinate cardinali che inquadrano il libro nell'aula e l'aula nello spazio geografico circostante: "Qual è la risposta giusta, quella a nord o quella a sud?".

In tutt'altro contesto, in una situazione di gioco fra pari in una strada del villaggio, un bambino bendato cerca di colpire la "pignatta" che gli pende sopra il capo mentre i compagni di gioco che lo circondano lo incitano gridandogli: "girati verso est, colpisci verso est!..."; incitamento ovviamente inefficace nel contesto di un gioco che viene evidentemente da un mondo "ego-centrato"!

Gli esempi potrebbero essere moltiplicati all'infinito, essendo il riferimento cardinale una deissi molto ridondante in ogni tipo di interazione discorsiva. La socializzazione di tale sistema referenziale eso-centrato determina l'interiorizzazione di una forma di "attenzione somatica" ai luoghi e agli spazi, di un senso e di una memoria della posizione e della "situazione" (ovvero dell'essere "situati") dalle forti connotazioni sociali e simboliche. La letteratura etnografica sui *huave/ikoots* di San Mateo del Mar ha d'altra parte abbondantemente documentato un'associazione simbolica esplicita fra punti cardinali, agenti meteorologici, caratterizzazione di genere e prossemiche sociali che regola la riproduzione di consuetudini sociali e cicli cerimoniali (Millán cit.: 197-221 e *passim*, Lupo 1981, Signorini 1994)².

² Il *kalüy* /nord/, da cui proviene nei mesi invernali *teat iüünd* /padre vento del nord/, è associato al maschile, mentre il *kawak* /sud/, da cui proviene nei mesi primaverili *müm ncharrek* /madre vento del sud/, la brezza che prelude l'arrivo della pioggia, è associata al femminile (cfr.: 98-100). Tale dualità simbolicamente marcata organizza la divisione sessuale degli spazi e la prossemica in diversi contesti sacrorituali: al cimitero, come in chiesa, le donne occupano il lato sud, mentre gli uomini il lato nord; ugualmente disposte sono le statue dei santi in chiesa: quelle femminili a sud e quelle maschili a nord. L'asse est (*nonüt*)/ovest (*noleat*) non è invece marcato da connotazioni simboliche altrettanto esplicite ma è forse da considerarsi l'asse di orientamento basico, primario ed irriflesso (Lupo cit.: 271-272). Verso est/sud-est si rivolgono le autorità nel deporre le offerte all'oceano dopo il periodo quaresimale

9. Corpo fuori e spazio dentro: ripensando all'anatomia nel paesaggio

La controparte di tale senso dello spazio “incorporato” sembra essere un ipercontrollo della “situazione” cui fa riscontro un diffuso “terrore del disorientamento”. In questi anni di ricerca ho sempre riscontrato un iper-controllo prossemico, delle posizioni, delle posture e dei movimenti del corpo soprattutto evidente in determinati contesti rituali ben connotati dal riferimento dei punti cardinali, in genere contesti e pratiche paradigmatici di ciò che viene definito localmente come *costrumbre*. Per inverso tale controllo sembra disgregarsi in contesti “disciplinari” nazionali (come la scuola), dove la gestione delle interazioni è basata “di *default*” su un sistema referenziale ego-centrato (Tallè 2009: 141-156, 184-201 e *passim*). Tutt’oggi, e non solo fra gli anziani, non è infrequente ad esempio imbattersi in persone che dichiarino di provare una certa “paura di perdersi” ogni qualvolta si recano in città. Ricordo il commento di un giovane adolescente, figlio di amici che frequento quotidianamente durante i miei soggiorni nella comunità, che un giorno mi chiese se volessi essere accompagnato l’indomani a Salina Cruz, dove mi sarei recato a fare compere, e se non avessi paura di perdermi. Ad un mio deciso diniego (nonostante non avessi una chiara mappa mentale della città, non temevo certo di perdermi), il giovane commentò che lui ogni volta che andava in città perdeva l’orientamento, non tanto perché non conoscesse bene le strade, ma perché là, a Salina Cruz, non sapeva mai bene dove fosse il nord, il sud, l’est e l’ovest. Senza porre la dovuta attenzione nel tenere punti di riferimento geografici che lo orientassero, una sorta di disagio e di insicurezza lo accompagnava costantemente in città, forse qualcosa di simile ad un de-centramento del proprio corpo, una perdita di controllo del

(cfr.: 208-214) o durante il rito di passaggio del potere, all’inizio del nuovo anno (Cuturi 2000): verso questa direzione – da cui di fatto provengono le maggiori tempeste temporalesche nei mesi estivi – è ben visibile dalla riva oceanica il *Cerro Bernal*, un monte, ubicato sulla costa chiapaneca, dove si sarebbero ritirati i *monteok /fulmini/*, antenati maschili dei sanmateani (Lupo 1997, Millán cit.: 102-109, 157-158, Signorini 1994). Se l’est sembra essere dunque associato implicitamente agli antenati e ad un’appartenenza ‘ancestrale’, l’ovest è invece associato genericamente all’esterno e al mondo dei *moel /stranieri/*: da quella direzione, nei miti, provengono sempre gli stranieri e le loro insidie, ad esempio il *saplümb*, un *monteok* straniero divoratore di bambini (cfr.: 128, 256-257) (Millán cit.: 208, Lupo cit., Ramírez Castañeda cit.: 57-58); la frontiera ovest marca di fatto il confine con le terre dei vicini zapotечи (cfr. cap. 5).

proprio “schema corporeo”. Il disorientamento (*ndroj andüyl* perde il verso, la direzione/) si accompagna dunque ad una sorta di “scorporamento dell’orientazione” (o “scompensazione cardinale”) che ricorre nell’immaginario mitico come rischio estremo in condizioni di massimo pericolo, dove la perdita del controllo (delle direzioni e del corpo) è conseguenza di azioni simbolicamente sconsiderate.

Nel mito dell’“apprendista fulmine” si narra di un pescatore che, dopo una giornata di pesca sfortunata, viene sorpreso nottetempo in riva all’oceano da un *nadam küit* /grande pesce/ (a volte identificato esplicitamente con una balena, altre con uno squalo o con un cocodrillo) che lo inghiotte tutto d’un pezzo. Risvegliatosi nel ventre del pesce, il pescatore non sa più “dov’è il nord, il sud, l’est e l’ovest” ed inizia a dimenarsi al suo interno, sferrando terribili pugnalate che costringono l’animale a vomitarlo sulla spiaggia; qui verrà raccolto da un anziano *monteok* che gli insegnerà, con esiti disastrosi, i movimenti con cui provocare la pioggia (Tallè 2007: 11). L’infrazione di un ordine simbolico (ovvero l’essersi addormentato senza protezione sull’arenile oceanico, luogo per eccellenza pericoloso ed esposto a presenze extra-umane – cfr. nota 6: 206 –) provoca un disorientamento, la rottura di una “isonomia cosmica” incorporata, che si esprime attraverso la perdita delle referenze cardinali che regolano le direzioni e le posizioni di un corpo e che prelude all’incontro “risolutore” col *monteok*.

Non sapere “dov’è il nord, il sud, l’est e l’ovest” costituisce così una frase idiomatica che indica i rischi ed i pericoli che si possono incontrare in luoghi carichi di presenze “spirituali” e di forze straordinarie. Al centro della *Laguna Superior*, la maggiore del sistema lagunare, vi è un’isola rocciosa e brulla chiamata *cerro cristo* o *monopoots tiük* /monte *monopoots*/, considerato un luogo cruciale nella cosmologia huave³ (Castaneira cit.; 156, 323-324, Cuturi 2003a:

³ Il termine *monopoots* è un termine semi-trasparente considerato “antico” dai parlanti *ombeayüts* attuali. Esso è costituito dal prefisso pluralizzatore *mon-* più la radice *-poots* che rimanda alla parola *teampoots* /nella casa sacra/, ovvero la chiesa (per una possibile etimologia della radice *-poots* si veda Noyer 2012: 623-625). Il dizionario dell’ILV traduce *monopoots* come ‘coloro che hanno un *cargo* in Chiesa’ (da *monliü* *teampoots* /coloro che stanno in chiesa/) ovvero le autorità religiose del sistema politico tradizionale dei *cargos* (Signorini 1979, Millán 2007). Presso il *monopoots tiük* si recano di fatto le autorità di San Dionisio del Mar per depositare offerte e recitare preghiere al fine di propiziare la salute della comunità e l’abbondanza

9. Corpo fuori e spazio dentro: ripensando all'anatomia nel paesaggio

194-195, Lupo 1997, Millán cit.: 204-206). Recarsi in questo luogo è un'impresa ritenuta pericolosa non solo per la sua ubicazione (attraversare la *Laguna Superior* può essere difficile soprattutto in inverno, a causa del vento del nord) ma anche per le forze straordinarie che lo abitano. L'isola è cosparsa di magiche pietre "sonanti" e di alberi carichi di frutta che invitano ad essere raccolte; chiunque assecondate tale tentazione sarebbe però condannato a perdere l'orientamento, iniziando a girare a vuoto intorno all'isola senza più sapere "dov'è il nord, il sud, l'est o l'ovest".

di pioggia e pesce. Questo luogo è associato anche alla presenza nell'antichità di una Vergine di Pietra (*Nij Mior Kang*) presso cui i huave si recavano per conoscere l'*ombas* /corporeo/ 'doppio, *alter ego*' dei nuovi nati, prima che l'arrivo del *cura* la ricacciasse nell'oceano (cfr.: 196) (Bamonte cit.: 190-191, Castaneira cit.: 78-79, 154-156, Lupo 1981: 306, Millán cit.: 102-109, 204-206, 219-220, Ramírez Castañeda cit.: 66, Signorini 1994).

CAPITOLO 10

“SENSI MOTORI”, PAROLE ED USI DEL CORPO IN RIVA ALL’OCEANO: FENOMENOLOGIA SACRA DELL’ARENILE OCEANICO

Sulla scorta di quanto considerato sinora, vorrei focalizzare l’attenzione sulla denominazione di una discontinuità saliente del paesaggio locale, ovvero l’arenile oceanico che corre lungo tutti i 40 chilometri di costa della penisola dove sorgono l’abitato di San Mateo del Mar e le sue colonie. Tale linea di discontinuità, nel contesto del paesaggio locale, corrisponde bene alla nozione di *landmark* (o luogo soglia/luogo notevole) illustrata da Meschiari (2010) come chiave d’analisi della geografia sacra di molte popolazioni di cacciatori/raccoglitori:

Il punto notevole [il landmark] non è dunque un’unica realtà, è almeno due facce della stessa realtà, è l’area di passaggio tra due modi del mondo. Mentre in un continuum spaziale astratto è l’interruzione che conta, nel paesaggio è la transizione (ivi: 92). (...) La geografia sacra nasce su questi snodi, cioè su articolazioni dello spazio concreto che vengono investite di un valore simbolico, metaforico, trascendente (...) e che vengono dinamizzate in modo permanente dalle attività di spostamento umane. (ivi: 94)

L’arenile oceanico compendia bene la compenetrazione fra le diverse dimensioni di un “paesaggio soglia”, ovvero quella topografica,

cognitiva, senso-motoria e simbolica: esso è certamente un paesaggio di transizione assai rilevante (fra la superficie agitata dell'acqua oceanica e la superficie piatta della penisola dove sorgono i villaggi) che marca uno scarto percettivo e "categoriale" fra terra e acqua, socializzato attraverso un'esperienza senso-motoria di spostamento (le modalità di camminare) e connotato da un forte senso di sacralità (l'oceano è detto anche *nangaj₁ ndek₂*/mare₂ sacro₁/) che rimanda ad una cosmologia che affiora continuamente nei modi in cui si parla di esso e nelle attività che vi si praticano.

Al di là della loro tenue referenzialità e scontata arbitrarietà, le parole che denotano questa fascia saliente del paesaggio locale, se interrogate da una prospettiva integrata che tenga conto dei diversi livelli d'analisi, possono costituire dunque una finestra affacciata al tempo stesso sulla morfologia del paesaggio e sull'esperienza del corpo, sul cognitivo e sull'emotivo, sul materiale e sul simbolico, sul sociale e sull'esistenziale.

10.1 Emergenze percettive salienti fra mare e terra

L'arenile

A prescindere dai molti nomi di luogo che "punteggiano" la costa lungo tutta la sua estensione, l'arenile oceanico è riconosciuto nel suo insieme con una doppia denominazione: un nome generico che lo accomuna a qualsiasi altra riva di qualsiasi altra laguna (*mbeay nadam ndek*/bocca del grande mare/ 'bordo, perimetro dell'oceano') e un nome specifico che lo distingue invece da qualsiasi altro arenile, focalizzandone la specifica morfologia (*mal wiiüd* /testa dell'arenile/ 'cima dell'arenile'). L'"irragionevole" richiesta della motivazione delle parole che lo designano, evoca in *teat* Juan Olivares un discorso metapragmatico che fonde insieme la morfologia del paesaggio con i modi di muoversi in esso:

Testo 21 (*teat* Juan Olivares, 2001)

1) *Mbeay* es la orilla de la mar, *mbeay ndek*, la orilla de la mar (...) donde termina el agua pues, *mbeay ndek*, *mbeay nadam ndek* (...).

10. “Sensi motori”, parole ed usi del corpo in riva all’oceano

Mal wiiüd es más arriba, donde hay mucha arena, arriba donde hay seco /C: donde hay la lomita/ J: donde no hay agua /C: donde no llega el agua/ J: llega el agua pero cuando, de repente cuando hace la mar muy fuerte llega el agua allá, por eso se llama...

La **bocca** è la riva del mare, **bocca del mare**, la riva del mare (...) dove termina l’acqua, **bocca del mare**, **bocca del grande mare** (...). **Testa dell’arenile** (invece) è più in alto, dove c’è molta sabbia, in alto dov’è secco /C: dove c’è un rilievo/ J: dove non c’è acqua /C: dove non arriva acqua/ J: l’acqua arriva ma quando, a volte quando il mare è forte l’acqua arriva là, per questo si chiama...

2) *aquí es mbeay ndek, aquí es mal wiiüd, arriba es mal wiiüd, arriba donde pasa la gente, donde camina la gente (...) mbeay ndek es la orilla de la mar, mbeay nadam ndek, es la orilla de la mar viva (...) “¿a dónde vas?”, “süp mbeay nadam ndek” (...) a veces la gente camina por la orilla de la mar, por eso mbeay nadam ndek, pues la orilla de la mar viva (...)*

qui è **bocca del mare**, qui è **testa dell’arenile** [indica due diversi punti sul tavolo], in alto è **testa dell’arenile**, in alto dove passa la gente, dove la gente cammina (...) **bocca del mare** (invece) è la riva del mare, **bocca del grande mare**, la riva del **mar vivo** (...) “dove vai?”, “vado alla **bocca del grande mare**” (...) a volte la gente cammina lungo la riva del mare, per questo (si dice) **bocca del grande mare**, cioè la riva del **mar vivo**(...)

3) *Por eso si pregunta “¿a dónde es?” “pues mal wiiüd”, dice donde dejan su huevo las tortugas, es mal wiiüd (...) alto es mal wiiüd, donde termina la arena (...). Por ejemplo el cerro, wüx mal tiük, arriba del cerro, mal iüm, arriba de la casa, así mal wiiüd, arriba de la arena, porque allá pura arena, todo, todo pura arena.*

Per questo se domandano “dov’è?” “beh, (sulla) **testa dell’arenile**”, sta dicendo dove le tartarughe lasciano le loro uova, (quella) è **testa dell’arenile** (...) in alto è **testa dell’arenile**, dove termina la sabbia (...). Per esempio il monte, sulla **testa del monte**, in cima al monte, **testa della casa**, in cima alla casa [tetto], così **testa dell’arenile**, in cima alla sabbia, perché là c’è solo sabbia, sabbia ovunque.

Il termine generico *mbeay nadam ndek* /bocca del grande mare/ denota dunque l’arenile oceanico, potremmo dire, “dal punto di vista della terra”: marcando la soglia orizzontale dove la gran massa

d'acqua oceanica incontra la terra (*"donde termina el agua"*) (seq. 1), il termine sottintende il perimetro di terra dove *"a veces la gente camina"* (seq. 2) per recarsi nei luoghi di pesca. Il termine specifico *mal wiiiüd* /testa dell'arenile/ denota invece l'arenile oceanico "dal punto di vista dell'acqua": marcando la verticalità del pendio sabbioso modellato dalla risacca nella forma di un'evidente cresta che si eleva a ridosso della riva (da cui *o-mal* /testa/ 'cima', ovvero *"donde termina la arena"*), il termine sottintende il moto continuo dei flutti e focalizza la fascia di sabbia *"donde pasa la gente"* "in alto" e "all'asciutto" per raccogliere le uova delle tartarughe marine che qui scavano i loro nidi (seq. 3). I passi dei pescatori sulla sabbia (le forme del camminare) disegnano dunque il perimetro orizzontale (*o-mbeay* /bocca/) e misurano il dislivello verticale (*o-mal* /testa/) dell'arenile oceanico in una "cartografia camminata" di cui le parole che lo denotano sembrano essere l'impronta linguistica "cristallizzata".

L'arenile oceanico si presenta in effetti al "camminatore" come uno spartiacque sensorio assai marcato che divide due mondi visualmente e acusticamente molto distanti fra loro; il suo "attraversamento" è un'esperienza sensoriale rilevante che coinvolge l'*interplay* sinestetico fra i sensi della vista, dell'udito e del tatto. Arrivando dai villaggi e dalle *rancherías* dell'interno (a nord rispetto alla linea oceanica), dopo aver guardato una serie di tranquille lagunette che si distendono parallelamente alla linea di costa, l'arenile oceanico appare come una discontinuità verticale rilevante che cela alla vista la presenza pur vicinissima dell'immensa massa dell'acqua in movimento e schermo all'udito il fragore dei suoi marosi. Avvicinandosi al rilievo del *mal wiiiüd* l'oceano si rivelerà solo gradualmente, in un crescendo visivo e sonoro: dapprima la schiuma delle onde che, risalendo il pendio, spunta a volte oltre la cresta dell'arenile, poi il rumore del loro infrangersi sulla riva che aumenta man mano ci si avvicina a tale soglia. Una precisa espressione focalizza tale "emergenza visiva" nella prospettiva di chi cammina in direzione del *nadam ndek* /grande mare/, ovvero *ajntsop mal yow*: /spunta la testa dell'acqua/ 'spunta la cima dell'onda'. In un paesaggio senza dislivelli orografici di rilievo, qualsiasi *affordance* verticale, seppur minima e sfuggente, può costituire un tratto percettivamente saliente a cui agganciare la parola (dalle deissi ai nomi di luogo). Il termine *ajntsop* /spunta, sbuca, germoglia/, denota così ogni emergenza

10. “Sensi motori”, parole ed usi del corpo in riva all’oceano



Figure 61-62 – In alto, camminando *timal wiiüd* /sulla testa dell’arenile/; in basso, l’evidente dislivello fra *mal wiiüd* /testa dell’arenile/ e *mbeay ndek* /bocca del mare/ nel tratto di costa compreso fra Costa Rica e Reforma.

Sentieri di parole

percettiva verticale su una linea orizzontale: sia essa un albero, un palo, una casa, un animale, una persona o la schiuma di un'onda che appaiano oltre una duna. D'altra parte la stessa onda è denotata dalla "forma verticale" dell'acqua attraverso il solito procedimento metaforico che si riscontra nella formazione delle categorie topografiche e che associa un lessema anatomico ad un lessema primario, in questo caso *o-mal* (testa, cima) + *yow* (acqua), ovvero "la cima dell'acqua".



Figure 63-64 – In alto *ajntsop mal yow* /spunta la testa dell'acqua/, in basso l'arenile oceanico fra le lagune dell'interno e la risacca delle onde.

La *Mar Viva*

La gran massa d’acqua oceanica, per la sua vastità e la sua “animatazza”, costituisce un rovesciamento percettivo “definitivo” rispetto al paesaggio sensorio dell’entroterra, a sua volta “registrato” nelle parole che la denotano. L’oceano è infatti accomunato alle lagune interne dal lessema *ndek*, che definisce ogni superficie d’acqua salata ma, a differenza di queste – tutte connotate dalla loro posizione cardinale rispetto al villaggio (*kaliyy ndek* /laguna nord/, *kawak ndek* /laguna sud/) – esso è connotato dalla sua infinita e continua vastità: è infatti denominato *nadam ndek* /grande distesa d’acqua¹. In una seconda denominazione, questa volta in lingua spagnola, esso è chiamato invece *mar viva*, per la sua inesauribile dinamicità: è continuamente agitato dalle onde, si alza e si abbassa per le maree, penetra nell’entroterra attraverso le bocche (*ombeay*). In una terza accezione, che le compendia tutte, esso è detto infine *nangaj ndek* /sacro mare/.

Il testo che segue è un brano tratto da un’intervista ad Aucensio Maldonado, un anziano *rezador*, specialista rituale delle orazioni sacre che si rivolgono ai Santi, ai defunti e alle forze della natura. Esso ha per oggetto la fenomenologia dell’oceano: la sua vastità, i movimenti delle sue acque, i suoi cambiamenti nel corso delle stagioni. Parlare dell’oceano, pur al di fuori di un contesto mitico-rituale e seppur in una lingua – lo spagnolo – che l’intervistato maneggia a fatica, espone il parlante ad un sottile e continuo slittamento dei significati verso un registro cosmologico del discorso che sembra connotare, sottotraccia, ogni sua manifestazione.

Testo 22 (teat Aucensio Maldonado, 2000)

1) *Está manteniendo la gente, es que echa producto... es que está manteniendo la gente en el mundo (...) sí, se rodéa todo el mundo ese mar vivo, no un lugar, toodo alrededor /C: ¿no tiene fin? ¿dónde termina?/ A: pues no termina/ nipote: no tiene fin/ A: pues no termina, toodo como*

¹ Secondo Gnerre (comunicazione personale) il termine *ndek* potrebbe rimandare all’area semantica della pesca. Il termine condivide infatti con altri termini della stessa area semantica (*ndok* /rete da pesca/, *ne-ndok* /pescatore/, *a-ndok* /pescare/) la radice *nd-V-k*. In una resa etimologicamente più appropriata, *ndek* potrebbe essere tradotto dunque con un termine simile a ‘peschiera’: *nadam ndek* /grande peschiera/.

una rueda, como uno circulo/ nipote: como una isla/ (...) A: como el sol, como la luna (...) así va al circulo alrededor [disegna sulla sabbia un cerchio – la terra – circondato dal mare] (...). Pues, es que el agua viene del cielo, sí, cayendo, pero el mar es que está... como ahí, en el mar lo va a llover, entre el mar y en la tierra, todo, sí

Sta mantenendo la gente, dà prodotto... sta mantenendo la gente nel mondo (...) sì, questo **mar vivo** circonda tutto il mondo, non un solo luogo, tutto intorno /C: non ha fine? dove finisce?/ A: beh, non ha fine/ nipote: non ha fine/ A: beh non finisce, tutto come una ruota, come un circolo /nipote: come un'isola/ (...) A: come il sole, come la luna (...) beh, va così come un circolo, intorno [disegna sulla sabbia un cerchio – la terra – circondato dal mare] (...). Beh, è che l'acqua viene dal cielo, sì, cadendo, però il mare è che sta... siccome lì, nel mare va a piovere, fra il mare e la terra, ovunque, sì

2) (...) *pues como están levantando estee... es como se dice que está, no hay lugar que vien la ola ¿no? ... puro así, no más tranquilito está el mar ¿no?... laguna, pero él tiene ola, tiene echar fuerza así, por ése le dice **mar vivo**, sí como está, es Dios, es vivo también (...). Pero ese lugar es así desde que principia el mundo, así hace, así el Mar Santa Teresa, pero como bajó, (en) otro tiempo, ya no, ya no hay olas (...) olas sí cuando.. pero es el viento que lo vaa a hacer, pero el **mar vivo** no, él mero, él mero hace (...)*

(...) beh, siccome si stanno sollevando... siccome si dice che sta, non c'è un luogo da dove vengono le onde no?... è così (di per sé), non è mai tranquillo questo mare, no?... (è) laguna, ma ha le onde, ha forza così, per questo lo chiamano **mar vivo**, sì, siccome è Dio, è anche vivo (...). Però questo luogo è così da quando è cominciato il mondo, fa così, così (era anche) il Mar Santa Teresa, però siccome si è calmato tempo fa, oramai non ci sono più onde (...) le onde sì (ci sono)... però è il vento che le solleva, invece il **mar vivo** no, lui stesso, lui stesso le fa (le onde) (...)

3) *Aquí no acaba, no acaba, toodo el tiempo, todo el tiempo así, como es este mar, es Dios también, se levanta la ola (?) por eso es **mar vivo**, está vivo, está vivo /C: porque se mueve mucho/ A: se mueve y es sagrado también y cura la gente... toma un tantito, te cura si está dolor del pecho, de la barriga, del cuerpo, todo se cura ese (...). Por eso llega la gente de afuera el de 2 de febrero, fiesta de la Candelaria, uuuuh que tanta gente va a bañar ahí, cuando llega está grave, está enfermo, pero cuando regresa ya está mejor (...). Así por eso no dejan este lugar, hasta tembién en Sa-*

10. “Sensi motori”, parole ed usi del corpo in riva all’oceano

bado de Gloria, también va la gente, pero mismo de aquí de San Mateo, vaaa a bañar toodo, va a lavar, bhiiii llevan sus tortillas, sus alimentos, su cerveza, cualquiera que lo lleva allá, allá va a quedar como un día.

Qui non finisce, non finisce mai, è sempre così, siccome questo mare è anche Dio, si sollevano le onde, per questo è (detto) **mar vivo**, è vivo, è vivo /C: perché si muove molto/ A: si muove ed è anche sacro, cura la gente... ne bevi un po’ e ti cura se hai dolore al petto, allo stomaco, al corpo, cura di tutto (...). Per questo il 2 di febbraio, festa della Candelaria, arriva la gente da fuori, uuuu quanta gente si fa il bagno, quando arriva è grave, è malata, però quando se ne va già sta meglio (...). Così, per questo (motivo) non smettono (di andare in) questo posto, la gente va anche durante il Sabato di Gloria, però (è) di qui, di San Mateo, tutti si vanno a fare il bagno, si vanno a lavare, si portano *tortillas*, alimenti, birra, qualsiasi cosa, là rimangono l’intero giorno.

*4) (...) Sí pues, ya viene el tiempo, ya se levanta (...) para que se llueve, para que se acompaña así, y cuando es tiempo de quaresma ya va bajando, bajando así, él está jalando otra vez el agua que va lluviendo (...) el día de que, el día del aguacero, él va jalando, él va a llevar tooda el agua, entra otra vez en el mar (...) toodo lado, todo lado está jalando (...), primero pues ya viene en el aguacero, viene del cielo, Dios que lo echa, Dios que lo rega ¿no? y cuando ya terminó de la lluvia pues, ya va bajando, bajando, bajando, bajando así, pero el **mar vivo** ya va llenando, la **mar viva** así, es que va a llevar otra vez, sí... este Dios que lo sabe ya como.*

(...) Sì, beh, quando è periodo si solleva (...) perché piova, perché si accompagna così, e quando è periodo di quaresima già comincia a calare, a calare così, lui (il mare) sta ‘tirando’ l’acqua che sta piovendo (...) arriva il giorno dell’acquazzone, lui (il mare) sta ‘tirando’, lui (il mare) porta (via) tutta l’acqua, (l’acqua) entra un’altra volta nel mare (...) ovunque, ovunque (il mare) sta ‘tirando’ (...) prima beh arriva nell’acquazzone, viene dal cielo, è Dio che la manda, è Dio che irriga, no? e quando già termina la pioggia, beh già comincia a calare, cala, cala, cala così, ma il **mar vivo** già si sta riempiedo, il **mar vivo** così, è che (la) porta (via) un’altra volta, sì... solo Dio sa come.

Nella prima sequenza, la vastità dell’oceano viene resa attraverso l’immagine di una ruota che richiama una cosmovisione piuttosto radicata nel senso comune, quella di una superficie liquida che circonda il disco terrestre fino ad unirsi alla volta celeste (“... *rodéa todo*

el mundo...”, “no termina”) (Lupo 1981, 1991). Una rappresentazione spesso sfocata che fa da sfondo ai discorsi meteorologici ed ecologici ma che a volte può affiorare in essi in una forma più o meno coerente:

Per i Huave infatti la terra ha la forma di un disco (è pawal /circolare/, distinto da walang /sferico/) circondato completamente dall'oceano e sovrastato dalla volta celeste che tutto comprende nella sua emisfera, dal sole e dalla luna alle nubi, ai venti ed alle stelle. Il disco terrestre, che si estende sotto il livello del mare, finisce là dove questo si congiunge col cielo e costituisce con i due altri elementi quel divino insieme in cui l'uomo ha vita e dimora. (Lupo 1981: 268)

Nella sequenza successiva l'attributo della “vitalità” a cui rimanda il termine *mar viva*, è esplicitamente connesso alla continua turbolenza delle onde che agitano dall'interno le sue acque, ben più di quanto non avvenga per forza del vento nelle lagune interne, anche nella più grande di esse, il Mar Santa Teresa (anche detta *Laguna Superior* o, in lingua indigena, *tsol₁-yow* /acqua₂-degli aironi₁/). In questo passaggio *teat* Aucensio sembra far riferimento indiretto al mito di *Nij Mior Kang*, un racconto fortemente relazionato con il territorio e l'idrografia lagunare (Bamonte cit.: 190-191, Castaneira cit.: 78-79, 154-156, Lupo cit.: 306, Millán cit.: 102-109, 204-206, 219-220, Ramírez Castañeda cit.: 66, Signorini 1994). Il mito racconta di una “vergine di pietra” (*Nij Mior Kang*), venerata al tempo degli antenati presso le acque del Mar Santa Teresa, nell'isola detta *monopoots tiük* (cfr. nota 3: 184). All'arrivo del sacerdote, persecutore dei riti pagani, essa si riparò presso una laguna chiamata *tijawiün* /dove scorre (l'acqua)/ a sud di San Mateo²; di qui fuggì precipitosamente in mare aperto, alzando le onde che da allora lo agitano incessantemente. La forza di queste onde è la stessa che permette alle acque salate dell'oceano, in alcuni periodi dell'anno, di scavalcare il

² Il *monopoots tiük* e la laguna *tajawiün* /dove scorre (l'acqua)/ sono luoghi considerati sacri, anche se non da tutti associati esplicitamente alla presenza della *Nij Mior Kang*. In entrambi i luoghi le autorità (di San Dionisio del Mar nel primo e di San Mateo del Mar nel secondo) depongono offerte e recitano preghiere per propiziare la pioggia e l'abbondanza di pesce.

10. “Sensi motori”, parole ed usi del corpo in riva all’oceano

pendio del *mal wiiüd*, rompendo letteralmente la linea di costa in determinati punti dell’arenile (*ombeay* /bocche/) e penetrando all’interno nei bacini lagunari (cfr. 113-114).

All’animatezza dell’oceano, rivelata sostanzialmente dal suo intrinseco movimento, si devono anche le proprietà taumaturgiche che gli si attribuiscono: l’oceano è vivo, è sacro e cura la gente (seq. 3). Bere le sue acque o bagnarsi in esse sono considerate pratiche salutari per il corpo, motivo di una frequentazione rituale di questo spazio sacro che avviene soprattutto in determinati periodi dell’anno (come il 2 febbraio, giorno della *Mayordomia* della *Virgen Candelaria*, o il Sabato di Gloria).

Nella quarta sequenza la dinamicità vitale del mare viene associata invece al ciclo delle maree (l’alternarsi fra un periodo in cui il mare “*se levanta*” ed uno in cui “*bajal/jala*”, prima e dopo la quaresima) e al ciclo delle piogge (da giugno a settembre), lasciando apprezzare una “coscienza sistemica” dell’intero ciclo idrologico locale. Nelle parole di *teat* Aucensio i due cicli (delle maree e della pioggia) sembrano coordinati fra loro da un effetto di retroazione, un effetto di ritorno dell’acqua caduta dal cielo, “risucchiata” nel *mar vivo* che la “tira a sé” (Lupo cit.: 305 e *passim*). Come un essere vivente, dotato di energia propria, l’oceano è rappresentato dunque come un soggetto agente del ciclo della pioggia che “irriga la terra” e riempie le lagune, sostenendo l’intero pianeta. In apertura all’intervista *teat* Aucensio aveva esordito facendo riferimento proprio a questa virtù “elargitrice” attribuita all’oceano: “sta mantenendo la gente, dà prodotto... sta mantenendo la gente nel mondo (...)”.

Sulla scorta di questa rappresentazione della fenomenologia della distesa movimentata dell’acqua oceanica, è forse ancor meglio apprezzabile l’attenzione lessicale riservata allo spazio “liminale” della riva oceanica, spartiacque nevralgico fra la terra e l’acqua. In questa prospettiva infatti, il termine *mal wiiüd*/testa dell’arenile/ appare del tutto complementare ai termini *nadam ndek*/grande mare/ e *mar vivo*, l’uno il rovescio percettivo degli altri: il primo focalizza tale confine dal versante della terra, là dove la sabbia termina formando una “cresta” che sbarrà alla vista e all’udito la presenza dell’oceano; i

³ Il fenomeno dell’alta marea è detto *a-xip ndek* /si gonfia il mare/.

secondi focalizzano lo stesso confine dal versante dell'acqua, là dove comincia la vastità agitata della grande distesa liquida che non lascia intravedere terra all'orizzonte; l'uno assai battuto e fittamente toponimizzato⁴, l'altro raramente frequentato e completamente anonimo.



Figura 65 – Osservando il paesaggio movimentato del *nadam ndek* /grande mare/.

La discontinuità percettiva di tale spartiacque è dunque tanto più rilevante (esistenzialmente e simbolicamente) quanto più corrisponde ad un limite definitivo dell'attività e della presenza umana: la distesa infinita e movimentata dell'oceano è associata nell'immaginario mitologico all'esistenza di un'umanità fantastica di ciclopi monocoli che vivrebbe “dall'altro lato” (*tewil ndek*/al sedere dell'oceano/). Nelle parole di *teat* Juan Olivares:

⁴ Sulla linea di sviluppo dei 40 chilometri di costa compresa fra la foce del fiume Tehuantepec e la *Boca Barra*, battuta dai pescatori che si spostano per raggiungere i luoghi di pesca lungo l'asse est/ovest, si susseguono circa 63 toponimi.

Testo 23 (teat Juan Olivares, 2000)

1) No, la gente dice que... no sabe la gente si hay gente al otro lado de la mar, no sabemos nosotros, no sabe la gente, los huaves no saben de que hay gente allá (...). No se sabe donde termina la mar, la gente nunca sabe para ir más allá pues, puro mar y mar y mar y mar y mar, pues no se sabe, ellos no piensan de que hay gente afuera. (...). Por ejemplo nosotros caminamos de aquí a San Mateo hasta a dirección de Arriaga, dos días, una noche a pie, hasta allá llego yo a pie, caminando, Cachimbo se dice... toda la gente dice que hay mar por donde quiere, pero no dice la gente, los huaves no dicen que hay gente al otro lado de la mar.

No, la gente dice che... le persone non sanno se c’è gente dall’altra parte del mare, noi non lo sappiamo, la gente non lo sa, i huave non sanno che di là c’è gente (...). Non si sa dove finisce il mare, la gente non ha mai saputo come andare oltre, solo mare e mare e mare e mare, beh, non si sa, loro non pensavano che ci fosse gente oltre (...). Per esempio noi camminiamo da qui, da San Mateo fino in direzione di Arriaga, due giorni e una notte a piedi, io arrivo a piedi fin là, camminando, (quel posto) si chiama Cachimbo... tutta la gente dice che c’è mare ovunque, però la gente non dice, i huave non dicono che c’è gente dall’altra parte del mare.

*2) Lo que la gente dice, un tiempo que fueron a tabajar en un barco y el barco se quebró, ellos salieron afuera, otro barco ya se hundió, ellos escaparon, salieron afuera, pues dicen que encontraron un hombre allá, pero no es como hombre de aquí de San Mateo, es otro, dicen que un ojo tiene, no tiene dos, aquí no más tiene [indica il centro della fronte], un ojo grande, por eso dicen “**miiüt noik oniiüg**”, la tierra de los hombres que tiene un ojo, por allá al otro lado, allá hay gente pero un ojo tiene, así creen la gente (...) así contaron antes, ya he oído ese cuento, sí, por eso, no, no pensaba la gente de que hay gente allá. Ahora sí ya sabe la gente de que hay gente, pero antingualmente no, dicen que no se puede ver, porque no puedes usted ver, por ejemplo en otra parte puede ver el cerro, no?, pero llegando aquí a la orilla, para ver allá, no se ve nada, nada, nada (...) por eso dicen **nadam ndek** (...) termina la arena, allá es pura agua, aquí termina, por eso dicen **mal wiiüd**, la cabeza de **wiiüd** (...).*

Quello che dice la gente (è che) un tempo che andarono a lavorare in una nave e la nave si spezzó, loro uscirono fuori, la nave affondò, loro scapparono, uscirono fuori, beh dicono che là incontrarono un uomo, ma non è come un uomo di qui, di San Mateo, era diverso, dicono che ha un occhio, non ne ha due, ne ha solo uno qui [indica il centro della

fronte], un grande occhio, per questo dicono “*miiüt₁ noik₂ oniiüg₃*” /la terra₁ (degli uomini che hanno) un₂ occhio₃/, per di là dall'altra parte, là c'è gente ma con un occhio, così crede la gente (...) così raccontarono un tempo, ho già sentito questo racconto, sì, per questo non, la gente non pensava che là ci fosse gente. Adesso sì le persone già sanno che c'è gente, però anticamente no, dicono che non si può vedere, perché non puoi vedere, per esempio da un'altra parte si possono vedere le montagne, no?, però arrivando qui alla riva, per vedere di là, non si vede niente, niente, niente (...) per questo lo chiamano **grande mare** (...) (qui) finisce la sabbia, là c'è solo acqua, qui finisce (la sabbia), per questo dicono **testa dell'arenile**, la testa della sabbia (...).

Nel flusso continuo delle onde...

Il pendio che dal vertice dell'arenile degrada verso la gran massa d'acqua dell'oceano, costituisce uno spazio nevralgico di transizione, dove il susseguirsi delle onde è parte percettivamente integrante di un paesaggio in continuo movimento. Con un ulteriore sforzo onomastico, un lessico fortemente focalizzato ed iconico contribuisce a discriminare tale confine “agitato” fra terra e acqua, individuando nel flusso delle onde agganci percettivi assai “volatili”, ma allo stesso tempo “emergenti”. Tali emergenze percettive orientano i sensi, i gesti e le pratiche, spesso assai specializzate e misurate, che hanno luogo in riva dell'oceano.

Il tratto più emerso, immediatamente sotto la cresta (*mal wiiüd*) e solo saltuariamente bagnato dall'acqua, è detto *nangwing₁ iit₂* /terra₂ dura₁ (sonante)/. L'aggettivo *nangwing*, nell'interpretazione di un parlante nativo, evoca sinesteticamente la durezza del terreno, denotando la vibrazione sonora prodotta dai passi sulla sabbia indurita dall'acqua. Questo è il tratto più pendente dell'arenile, utilizzato come via di transito veloce dai pescatori che si spostano camminando lungo l'asse est/ovest della penisola e frequentato per le attività di raccolta a cui si dedicano piuttosto intensamente sia uomini che donne. In questa fascia di terra l'oceano deposita infatti i suoi più svariati “frutti”: molluschi, crostacei e conchiglie, tronchi e rami, nonché frammenti di oggetti di plastica e di metallo levigati dalle mareggiate; ma soprattutto è qui che le tartarughe di mare vengono a depositare nei mesi estivi le loro uova, molto apprezzate nei mercati dell'Istmo.

10. “Sensi motori”, parole ed usi del corpo in riva all’oceano



Figura 66 – Fenomenologia dell’onda oceanica: *mal yow* /testa dell’acqua/ ‘onda’, *tiül ajponch* /nei flutti/, *tiül apop* /nella schiuma/, *tiül axijlind ndek* /dove sale il mare/, *nangwing iüt* /terra dura (sonante)/.

Il tratto successivo del “sali e scendi” continuo della risacca è detto invece *tiül axijlind ndek* /dove il mare sale/: è il tratto della battaglia alternativamente bagnato e asciutto, al risalire e al ritirarsi dell’onda marina. Tale termine denota dunque la “risalita” dell’acqua verso il pendio dell’arenile che può arrivare – in relazione alla forza delle onde – a scavalcarlo, penetrando nei bacini lagunari sottocosta e di qui alimentando l’intero sistema lagunare.

Il tratto più interno dove le onde s’infrangono formando un denso strato di schiuma bianca, è detto invece *tiül apop* /nella schiuma/. Questa è la soglia dove avvengono più frequentemente i misurati contatti con l’acqua “viva” dell’oceano. ‘Nella schiuma’ si spingono solitamente i pescatori, nei giorni in cui il mare è meno agitato, gettando il loro giacchio là dove si vede “brillare” il pesce, per recuperarlo prima dell’arrivo dell’onda successiva⁵; ‘nella schiuma’ ci si

⁵ Nonostante la pesca sia la principale attività economica locale, e la *mar viva* sia considerato il serbatoio di tutte le forme di vita che abitano le lagune, le sue acque agitate sono affrontate assai prudentemente dai pescatori locali, in assenza di imbarcazioni adeguate alla pesca d’altura. Accanto alla pesca col giacchio sottoriva, a

immerge per farsi curare dall'acqua sacra dell'oceano a cui si attribuiscono proprietà taumaturgiche (cfr.: 194-197); 'nella schiuma' infine entrano le statue dei santi e vengono depositate le offerte, al culmine di una serie di processioni che si svolgono dopo il periodo quaresimale, al fine di propiziare la pioggia e l'abbondanza di prodotti del mare e della terra nell'anno a venire (cfr.: 208-214).

Il tratto di mare ancora più interno e totalmente sommerso, dove le onde si sollevano senza sosta, è detto infine *tiül ajponch* / nei flutti/; qui si avvicinano solo pochi pescatori temerari e molto esperti, lasciandosi scavalcare dall'onda e aspettando che l'acqua si ritiri alle loro spalle, lasciando intravedere i banchi di pesce.

Testo 24 (teat Juan Olivares, 2002)

1) (...) *Empieza a subir la mar así, puedes entrar, no te va a llevar, pero si tú no conoces como, pues [sorride]... si te vas allá, sí, la mar jala para abajo, te lleva, muchos los lleva (...) los lleva la mar, porque no saben, no estudian, a mi me enseñaron como, yo pesco mucho allá*

(...) Il mare comincia a salire così, puoi entrare, non ti porta via, però se tu non conosci, beh [sorride]... se vai là, sì, il mare tira verso il basso, ti porta via, molti se li è portati via (...) il mare li ha portati via perché non sanno, non studiano, a me insegnarono come (fare), io pesco molto per di là

2) (...) *la gente, pues mi papá me enseñó como debo yo entrar... primero ola grandote, segunda grandote, la tercera ya meno, pero tú tienes que entrar en primera ola así, pasa arriba, dice... entra otra vez ahí, pasa arriba... sí, pasa la mar arriba, por eso cuando vienen las olas, mira (...)*

(...) la gente, cioè mio padre mi insegnò come si deve entrare... la prima onda è grande, la seconda è grande, la terza già meno, ma tu devi entrare alla prima onda così, (l'acqua) passa sopra, si dice... entra

cui si ricorre in determinati periodi dell'anno per incrementare la resa della pesca in laguna, nell'oceano si pratica anche un'altra tecnica di pesca, anch'essa assai "cauta". Si tratta della pesca col *papalote* (aquilone) praticata nelle giornate di vento del nord: il *papalote*, costruito con teli di yuta, stoffa o plastica, viene ancorato all'arenile con una corda molto lunga e ad esso viene legato con un'altra corda un giacchio o un tramaglio. Sollevata dalla forza del vento, la vela così costituita trasporta la rete al di là dei marosi e la rilascia a largo, ad una distanza inarrivabile da qualsiasi lancio a braccio sottoriva. Tale tecnica di pesca sembra essere un'innovazione piuttosto "recente", avvenuta nella seconda metà del secolo scorso.

10. “Sensi motori”, parole ed usi del corpo in riva all’oceano

ancora là, (l’acqua) passa sopra... sì, il mare passa sopra, per questo quando vengono le onde, guarda (...)

3) *pues, tienes tu atarraya aquí, aquí y aquí, el cordel lo tienes aquí, entonces cuando ves que viene la mar, primera ola entra usted, paaasa... [mima i gesti del pescatore rannicchiato sotto le onde, a testa bassa], la segunda ola, entrale, paaasa, la tercera ola va a haber menos, ahí entra usted, al venir, al levantar la ola tú tira tu atarraya para arriba [sorride], así pasa donde está el pescado... así,*

beh, hai il tuo giacchio qui, qui e qui, la corda la tieni qui [si riferisce alla corda che tiene legato il giacchio al polso del pescatore], quindi quando vedi che il mare arriva, entra alla prima onda, (l’onda) paaassa... [mima i gesti del pescatore rannicchiato sotto l’onda, a testa bassa], alla seconda onda entra dentro, (l’onda) paaassa, la terza onda sarà più piccola, entra là, quando viene, quando si alza l’onda tira il tuo giacchio verso l’alto [sorride], così passa dove c’è il pesce... così,

4) /C: *pero ¿hasta dónde llega el agua? ¿a la barriga?, ¿más arriba?! (...)* J: *pues, lo que sea, pues donde llega el agua, hasta acá ¿no?/ C: hasta el pechol/ J: sí, entonces como tienes tu atarraya aquí (?) así, cuando vienen las olas, entonces tú estás hacia más adelante, ya cuando jala la mar allá, se seca un poco aquí, ahí sigue usted, cuando viene la ola tira tu atarraya (...).*

/C: ma fino a dove arriva l’acqua? alla pancia? più sù?/ (...) J: beh, ovunque sia, insomma dove arriva l’acqua, fin qui no? [indica il petto]/ C: fino al petto/ J: sì, dunque siccome tieni il tuo giacchio qui, così, quando arrivano le onde, a quel punto tu stai più avanti, e già quando il mare tira verso là, si secca un poco qui [si ritira], a quel punto continui, quando arriva l’onda tiri il tuo giacchio (...).

5) *Las olas son tres, tú metete ahí, viene el ola grande, pues la primera ola que viene, entra usted, pasa así, la segunda ola, ya menos, pero entrate (...) la tercera ola viene ya más menos, ahí sigue usted, viene la ola así, tú aquí estás parado, tira la atarraya para allá, es que el pescado hasta allá está, se veee, se vee el pescado, un grupo de pescado, una mancha de pescado, kardom küet ... mil, leap (...) y ya luego deja todo el cordel allá, tú corres, cuando la otra ola, pues, te lleva, te levanta, te lleva, a tirar hasta fuera, jala el cordel, poco a poco viene tu atarraya, así...*

Le onde sono tre, tu entra là, viene l’onda grande, beh la prima onda che viene, entra, passa così, la seconda onda, già è meno (forte), però (tu) entra (...) la terza onda già arriva più debole, là [a quel punto] tu continua, arriva l’onda così, tu stai in piedi qui, tira il giacchio verso

di là, il pesce sta là, si vede, si vede il pesce, un gruppo di pesci, una macchia di pesci, un banco di pesci... cefali, cefali bianchi (...) e poi lascia (andare) tutto la corda, (comincia) a correre, quando l'altra onda beh ti porta via, ti solleva, ti porta via, tira la corda (verso fuori), poco a poco viene (fuori) il tuo giacchio, così...

Questa minuziosa e ridondante descrizione della pesca nell'oceano – una versione “accentuata” della descrizione della pesca con giacchio in laguna prima riportata per bocca dello stesso Juan Olivares (cfr.: 156-157) – ci mostra molto da vicino, in una prospettiva “in soggettiva”, quanta competenza pratica, senso della posizione, controllo del corpo e dei movimenti in sintonia col ritmo delle onde, siano necessari per muoversi in quest'ambiente estremo: occorre contare il numero delle onde, saperne valutare la forza, sapersi muovere sincronicamente al loro passaggio, e coordinare il lancio della rete (e la lunghezza del lancio) con il loro ritmo ed il transito dei banchi di pesci; nella rappresentazione discorsiva dei movimenti del pescatore immerso nei flutti, la ridondanza della frase che descrive il passaggio della terna di onde sembra quasi voler riprodurre iconicamente il ritmo ciclico del loro susseguirsi.

Tanta attenzione somatica e consapevolezza prossemica sono d'altra parte tanto più necessarie in un ambiente così estremo, a tutela non solo di una buona pesca, ma della vita dello stesso pescatore; le acque dell'oceano, se stanno perdendo la loro connotazione sacrale e taumaturgica nel contesto di una pesca sempre più dipendente da un regime di mercato, conservano ancora oggi la loro fama di elemento pericoloso ed imprevedibile:

Teso 25 (*teat* Aucensio Maldonado, 2000)

*1) Hay algunos que entran no? ... y esa mar cuando va la ola así fuerte y cuando jalan ... pues a veces de repente va la gente y lo llevan, se muere (...). Aquí está un camino (...) de aquí puerta de la iglesia, derechiiito ahí, hay un cruz ahí en, en este... mero cerca del **mar vivo**, es curz de gente que se murió en el mar, sí (...)*

Ci sono alcuni che entrano, no?... questo mare, quando le onde sono forti e trascinano... beh a volte le persone vanno e se li porta via, muoiono (...). Qui c'è un cammino (...) da qui, dalla porta della chiesa, driiiiito fin là [in riva all'oceano], là c'è una croce... giusto vicino al **mar vivo**, è una croce di una persona che è morta nel mare, sì (...).

10. “Sensi motori”, parole ed usi del corpo in riva all’oceano



Figure 67-68 – Lancio del giacchio *tiül apop* /nella schiuma/ e recupero verso riva.

2) También pescadores (?) murieron aquí dos, aquí este donde digo yo, **wiiüd najmbeal**... este ahí embarcaron (?) como pasó un (?) de lisa ¿no? tiempo de lisa, en octubre pasó... cuando entraron, entraron, ese pescado, a veces se (?)... pues cuando llegó allá lo siguió los muchachos, los pescadores se fueron para alcanzar y le tiraron atarraya, pues el mar viene fuerte y los jaló, pues se fueron (...) entonces uno que etró para (quitar?), este su familia ¿no?, y ahí no más quedó, se murió también (...) sí, por eso lo llevan, pero quién sabe, uno encontraron, otro no encontraron, se comió los tiburones.

Anche di pescatori qui ne morirono due, qui dove dico io, alla **duna della madre de cacao**, là si imbarcarono (?), siccome passò (un grup-

po) di cefali, no? (era) tempo di cefali, è successo in ottobre... quando entrarono, entrarono, quei pesci forse (?) ... beh quando arrivarono là i ragazzi li seguirono, i pescatori andarono per raggiungerli e tirarono il giacchio, beh il mare arrivò forte e li trascinò, beh se ne andarono (...) allora uno entrò per tirarlo fuori, era un suo familiare no? là rimase, morì anche lui (...) sì, per questo se li portò via, però chissà, uno lo trovarono, l'altro non lo trovarono, se lo mangiarono gli squali.

10.2 Corpo sacro ed economia rituale

In un ambiente estremo, liminale e nevralgico sotto diversi punti di vista, occorre dunque “sapersi muovere” in molti sensi: una giusta postura corporale, una giusta gestualità, un costante senso della posizione nella dinamicità percettiva di quel paesaggio, sono allo stesso tempo espressione di una “tecnica economica” del corpo volta ad ottenere l'efficacia del gesto e manifestazione di una “tecnica simbolica” (una simbologia incorporata) volta a proteggere dai pericoli costanti che questi luoghi comportano: la forza delle onde, i fulmini nei giorni di temporale, ma anche gli incontri pericolosi a cui è esposto l'avventore sprovveduto⁶.

Testo 26 (*teat* Juan Olivares, 2002)

J: Síí... pues dicen nangaj ndek, nadam ndek /C: por eso, pero la gente tiene miedo allá, tiene mucho respectol / J: sí, todos tienen mie-

⁶ L'arenile oceanico è considerato luogo selvaggio e marginale per eccellenza, abitato da presenze “straordinarie” o frequentato, più prosaicamente, da malviventi di qualsiasi fattispecie; entrambi frequentatori assidui di spazi disabitati, lontani da sguardi indiscreti e controllori. L'inventario di questi esseri è molto vario: dal *chapchap*₁ *biimb*₂ /fuoco lampeggiante, /'fuoco fatuo', presenza indiscreta delle anime dei morti che si aggirano ai margini del villaggio, al *nembolooch* /l'apparizione che spaventa/, dalla *malamujer* (in lingua indigena *sap-cheeb* /afferra-squalo/) esalazione femminile della terra che insidia nottetempo i pescatori lungo la riva dell'oceano (Cuturi 2003a: 110-119, Lupu 1998b: 165-173), al *nimeech* /demonio/ che assedia il villaggio nel periodo quaresimale (Rubeo 2000), fino ai *monwüney* / coloro che si trasformano/, i *brujos* che assumono sembianze animali (cfr.: 244-247) (Ramírez Castañeda cit.: 52-54, 111-118).

10. “Sensi motori”, parole ed usi del corpo in riva all’oceano

do de la mar, porque han muertos varios, siii(...) todo, todo, todo la mar... Nosotros en aquel tiempo, cuando yo estaba chamaco todavía, me enseñaron como debo yo pescar en la mar... al entrar en la mar, pues esteee... pedir perdón a la mar, haga usted tu oración, mhm /C: pero ¿qué clase de oración era?/ J: pues decirle “perdoname nangaj ndek porque vine a pescar” (...) así, toda, toda la gente cuando entra, cuando entra a la pesca, entonces se persigna, hace así [fa il gesto del segno della croce] (...). El primer tiro de atarraya.. tira tu atarraya, entra (a) la mar, primero entra usted a la mar, a decir Dios, pues entra... pero cuando tira tu atarraya, la primera tirada de atarraya, mientras está la atarraya, tú haces [fa il segno della croce] (...) pues después ya va a decir: “nangaj ndek (iich?) küet, para mandok”, así ... es antiguo, ahora ya no, así (...). Cuando allá uno se va a pescar y hay relampagos, rayos (...) pues sale del agua, afuera, cuando empieza este rayo no? si truena... pues, todos, todos salen del agua, hay que respetar... vas a sentar afuera, allá cuando pasa entonces ya empiezan a pescar... pues antiguamente, quién sabe ahora... siempre hay respeto... lo primero que entra en el agua, se persigna para entrar en la mar (...) en cualquier laguna... el primer tirado de la atarraya también se persigna... hacen así (...). Pues sí, hasta la fecha está caminando la gente a la orilla a buscar de huevos de tortugas... para allá, para acá, para allá, para acá (...) primero cuando salga de aquí, llega a la orilla de la mar, haga usted este diligencia, dicen (...)

J: Sìì... beh dicono **sacro mare, grande mare** /C: per questo, però la gente ha paura là, ha molto rispetto/ J: sì, tutti temono il mare, perché molti vi sono morti, sìì (...)
 mare ovunque, ovunque, ovunque... Noi un tempo, quando io ero ancora un ragazzino, mi insegnarono come si deve pescare nel mare... entrando al mare, beh... (bisogna) chiedere perdono, fare la tua orazione, mhm /C: ma che tipo di orazione era?/ J: beh (bisognava) dirgli “perdonami Sacro Mare perché sono venuto a pescare” (...) così (fa) ogni persona quando entra, quando entra a pescare, dunque si fa il segno della croce, fa così [fa il gesto del segno della croce] (...). Al primo tiro di giacchio... tira il tuo giacchio, entra nel mare, prima entra nel mare, comincia a nominare Dio, beh entra, ma quando tiri il tuo giacchio, al primo tiro di giacchio, mentre il giacchio sta [sospeso in aria, prima che ricada nell’acqua], tu fai [si fa il segno della croce] (...) beh, poi comincia a dire: “Sacro Mare (dammi?) pesce, per pescare”, così... è (una cosa) antica, adesso non (si fa) più (...). Quando uno va a pescare là e ci sono fulmini e saette

(...) beh, esce fuori dall'acqua, quando cominciano i fiumini, no? se tuona... beh tutti quanti escono dall'acqua, bisogna rispettare... vatti a sedere fuori (dall'acqua), quando smette puoi ricominciare a pescare... beh, (era così) anticamente, adesso chissà... c'era sempre rispetto... prima di entrare in acqua, (ci) si faceva il segno della croce per entrare nel mare (...) in qualsiasi laguna... anche al primo lancio di giacchio si faceva il segno della croce... fanno così (...). Beh, sì, ancora oggi la gente continua a camminare lungo la riva per cercare uova di tartarughe... per di là, per di qua, per di là, per di qua (...) prima quando partivi da qui, arrivi alla riva del mare, fai una *diligencia*, dicono (...)

Il termine *diligencia* indica localmente il complesso di parole e gesti rituali intesi come “tramite” con gli esseri extra-umani (le forze sacralizzate della natura), in un circuito di “economia rituale” (uno scambio di doni propiziatori e contro-doni elargitori) che è insieme l'estensione e la premessa dell'efficacia economica delle attività umane (la pesca e l'agricoltura) (Barabas 2006). La *diligencia* del pescatore, bagaglio delle “tecniche del corpo” acquisite insieme alle tecniche di pesca, richiama un altro tipo di *diligencia* istituito questa volta in forma rituale collettiva: la *diligencia* dei *monajüt* (i coloro che hanno un incarico/ 'le autorità') che, dopo il periodo quaresimale, si recano in processione in riva all'oceano con i Santi protettori per depositare le loro offerte e recitare le loro orazioni, propiziatrici di pioggia e pesca abbondante per la salute dell'intera comunità (*ayac nichech alcalde andüy mal wiiüd*/l'alcalde lascia l'offerta alla testa dell'arenile/). Tale processione chiude un ciclo rituale che, durante le settimane precedenti, impegna le tre principali autorità (il *presidente municipal*, l'*alcalde primero* e l'*alcalde segundo*) a prendersi cura, con offerte e preghiere, di diversi “luoghi sacri” situati in punti ecologicamente nevralgici del territorio (lagune, bocche e guadi), al fine di propiziare il rinnovarsi del ciclo ecologico locale che alimenta il sistema lagunare. Essa cade infatti dopo la fine della stagione secca e ventosa (da novembre a maggio) e alla vigilia del periodo delle piogge (da giugno a ottobre), quando il mare torna a “*levantarse*” per entrare nelle lagune (Cuturi 2003a: 102-110, Lupo 1981, 1997, 2015, Signorini 1994, Millán cit.: 152-158 e passim).

10. “Sensi motori”, parole ed usi del corpo in riva all’oceano



Figure 69-70 – Due siti rituali (in alto *indeow mil* / (dove) muore il muggine/, in basso *cruz mbas tiük* / la croce davanti al monte/) dove l'*alcalde* ed il *presidente municipal* si recano per compiere le loro *diligencias*.

Il rituale privato del pescatore, parte del suo quotidiano lavoro nelle lagune, sembra replicare dunque il rito comunitario, parte del lavoro delle autorità durante il loro mandato, quasi in una forma metonimica ed inversa: come l'atarraya non può toccare il mare prima che il pescatore abbia rivolto ad esso la sua *diligencia*- pena la cattiva riuscita della sua battuta di pesca ed il rischio di esporsi senza protezione ai pericoli dei luoghi – così l'*alcalde* non potrà toccare l'acqua col suo corpo durante la processione, pena l'inefficacia delle sue preghiere ed una stagione siccitosa; toccherà ai *topiles* portarlo a spalla ad ogni guado incontrato lungo il percorso rituale, onde evitare che il loro piede calpesti l'acqua⁷.

Testo 27 (*teat* Juan Olivares, 2002)

Dicen que no quieren, dicen que la creencia que tienen, no pueden pisar el agua porque allá estan pidiendo, pidiendo este, pidiendo agua, pidiendo camarón, pescadito, todo pues... no pueden pisar ese agua porque el agua es sagrada, cualquier gente sí, pero el alcalde, el presidente no, porque allá está pidiendo... tienen que respetar, porque el está incando adelante el agua para pedir el camarón, el pescado, (la vida?), y ¿cómo va a pisar? dice... sí, así es creencia.

Dicono che non vogliono, dicono che la credenza che hanno, che non possono calpestare l'acqua perché là stanno chiedendo, chiedono, chiedono acqua, chiedono gamberi, pesce, tutto beh... non possono calpestare l'acqua, perché l'acqua è sacra, altre persone qualunque sì, ma l'*alcalde* ed il presidente no, perché là stanno chiedendo... occorre aver rispetto, perché lui [l'*alcalde*] si sta inchinando di fronte all'acqua per chiedere i gamberi, il pesce, (la vita?) e come può calpestarla? dice... sì, è così la credenza.

In questa prospettiva l'efficacia della tecnica economica, incorporata nella gestualità del pescatore, non può essere disgiunta dall'efficacia della tecnica simbolica, incorporata nella gestualità rituale dell'*alcalde*. In virtù della sua giusta condotta corporale e della sua "magnitudine morale" egli è considerato in grado di regolare il ciclo

⁷ Quello dei *topiles* è un *cargo* previsto dal sistema di incarichi che regola il governo della comunità (Signorini cit.: 72-82, Millán cit.: 73-99). Essi hanno la funzione di mantenere l'ordine pubblico e vigilare sul municipio e sulle autorità.

10. “Sensi motori”, parole ed usi del corpo in riva all’oceano

meteorologico ed ecologico locale (propizia la giusta misura e tempestiva della pioggia, dei venti e dell’apertura delle “bocche”); allo stesso modo, a causa di una condotta corporea e morale sregolata, non all’altezza del prototipo che incarna, può essere considerato il principale responsabile di una stagione particolarmente siccitosa o ventosa, e quindi di una pesca particolarmente povera:

Testo 28 (*teat* Juan Baloes, 2000)

1) Pero pues quién sabe en que modo, si va a voltear su cara el señor alcalde por este lado (hacia el norte), va a ver por este lado, aaa puro norte, porque él ya lo respondió (...) por eso el señor alcalde luego no voltear aquí de este lado, cuando va a pasar... no va a ver por este lado (...). Pero algunos no dan caso... por eso puro norte, no hay aguacero (...) por eso no hay aguacero, no hay... la laguna se seca, puro sal, sí.

Però, beh, chissà in che modo, se il signor *alcalde* gira il suo viso verso questo lato (verso nord), se guarda verso questo lato, aaah (si avrà) solamente vento del nord, perché lui [il vento], già gli risponde (...) per questo il signor *alcalde* non si gira vero questo lato, quando passa... non guarda verso questo lato (...). Però alcuni non ci fanno caso... per questo (si ha) solo vento del nord, senza pioggia (...) per questo non c’è pioggia, non c’è... la laguna si secca, (resta) solo sale, sì.

*2) Así hace el señor E., no llovió, puro norte tal veces no más, aquí **paso tileme** no hay agua, como es, no ruega, no reza a Dios (...). Nombraron un señor, está rico, no?, es alcalde, yyy no llovió nada, nada, sí, no llovió nada, es rico (...) tiene ganado bastante, tiene mulo macho y borrego, pero todo se murió porque no llovió nada, nada, yyy cantidad se muere el ganado, cada día, cada día, ni zopilote ya no comen (...) aaa yo digo que no hace rogación, porque no rogó, no rogó a Dios, no, dice ... [ride]*

Così fece il signor E., non piove, (si ebbe) solo vento del nord, qui al **passo tileme** [guado] non c’era acqua, siccome non supplicò, non pregò Dio (...). (Una volta) nominarono *alcalde* un signore ricco e non piove per niente, niente, sì, non piove affatto, (era) ricco (...) aveva molto bestiame, aveva muli maschi e pecore, però morirono tutti perché non piove per niente, niente, uuuh il bestiame morì in gran quantità, ogni giorno, ogni giorno, nemmeno gli avvoltoi (lo) mangiavano [riuscivano a mangiare tutti gli animali che morivano] (...) aaah io dico che non fece suppliche, non pregò, non pregò Dio, no, dicono... [ride]

3) *Va a encender las velas no más, unas cuantas palabras, levanta... va a haber policía de ayuntamiento, porque ése lleva dos, un señor policía habla cuantas mujeres ya tiene, dijo [sorridente]... aaaa sí, así dice, por eso naada, nada, aunque va pobre la gente, ¿qué cosa va a traer? Pero yo puro en la Barra fui, sí, **tiül ombeay nipüch**, por eso yo vi este... aquel madera de ciruelo no? que cortaron pobre la gente, se quitaron mero mero, se comieron aquel blanco, lo comieron el palo de ciruelo, porque no hay nada (...) pero come la gente también palmas, mero mero en la punta, le cortaron (...) se comieron pobre la gente, ¡antes Dios padre eterno!*

Accendeva candele niente più, (diceva) qualche parola, sollevava... c'era la polizia dell'*ayuntamiento* [la giunta delle autorità]⁸, perché ognuno [ogni autorità] ne ha due, un signore della polizia raccontò quante donne aveva [sorridente]... aaah sì, così disse, per questo (non c'era) niente, (non c'era) niente, per quanto la povera gente andasse (a pescare), che cosa si riportava? Però io andavo sempre alla **Barra**, sì alla **Bocca della Pala**⁹, per questo vidi... quel legno di prugno no? la povera gente lo tagliava, si portavano via solo, si mangiavano solo il bianco, mangiavano il tronco del prugno, perché non c'era nient'altro (...) la gente mangiava anche le palme, gli tagliavano solo la cima (...) la povera gente se la mangiava, di fronte a Dio!

Il lavoro rituale dell'autorità appare dunque come l'altra faccia del lavoro economico del pescatore, entrambi accomunati dal termine *najiüt* /lavoro/ con cui sono indicate tanto le pratiche necessarie alla sussistenza (pesca ed agricoltura prima di tutto) quanto il lavoro-potere dell'autorità incaricata che consiste nel propiziare la pioggia (il *ne-najiüt* /colui che ha un lavoro-incarico/) (Tallè 2009: 311-317). L'area semantica del termine *najiüt*, nelle sue diverse connotazioni¹⁰,

⁸ I *topiles* (cfr. nota 7).

⁹ La principale delle bocche di interscambio d'acqua fra l'oceano e l'intero sistema lagunare (cfr. Figura 47).

¹⁰ Il termine *najiüt* indica tanto il lavoro fabril e produttivo (prototipicamente la pesca e l'agricoltura) quanto le prestazioni lavorative reciproche e non retribuite in cui sono impegnati gli adulti nella trama degli obblighi comunitari (*najiüt okwe-aj kambaj* /lavoro di villaggio/ 'lavoro comunitario'), quanto il lavoro (soprattutto rituale) della autorità politiche (dette *mon-najiüt* /coloro che hanno un incarico/), quanto infine il lavoro "cosmologico" degli agenti meteorologici (nelle giornate di temporale si dice, ad esempio: *arang najiüt teat monteok* /lavora padre fulmine/) (Tallè 2009: 311-317).

10. “Sensi motori”, parole ed usi del corpo in riva all’oceano

circoscrive dunque l’unità pratica, sociale e simbolica di un’economia rituale premonetaria, vissuta in una dimensione morale di sacrificio e servizio, in una relazione che definirei “incantata” ed “incarnata” (le due facce della “sacralizzazione”) con la terra, le lagune, l’oceano e gli eventi atmosferici (Cuturi 1990, Tallè 2009: *ibidem*). Una dimensione destinata a scomparire non appena la pesca viene praticata in un regime di mercato, che ne stravolge i ritmi, l’intensità e le tecniche, in un ciclo economico irrimediabilmente fuori dal controllo locale (Zárate Toledo cit.: 270-280, Zizumbo Villareal, Colunga García-Marín cit.).

Per aumentarne la resa, nuove tecniche di pesca con reti “commerciali” a strascico o da posta hanno affiancato negli ultimi decenni le tecniche più tradizionali, fino a sostituirle quasi del tutto. Le stesse tecniche tradizionali, laddove ancora praticate, sono state aggiornate alle esigenze di una maggiore produttività richiesta dall’integrazione economica nei mercati regionali, nazionali e sovranazionali (Zárate Toledo cit.). La commercializzazione delle tecniche di pesca, ed un costante incremento demografico, hanno dunque provocato nel giro di pochi decenni un progressivo sovrasfruttamento dell’ecosistema lagunare e di conseguenza un complessivo depauperamento dell’economia locale. A fronte di tutto ciò un diffuso senso comune lamenta oggi la perdita di saperi tecnici e morali (i “saper fare” indissolubilmente legati ai “saperi esistenziali”): “... ora non c’è più nessuno che riempie la propria cesta... ora la povera gente che non sa pescare nell’acqua fonda, pesca lì fuori perché il pesce esce, esce dove è secco [dove l’acqua è bassa], lì tirano il giacchio” (Juan Olivares, in Cuturi 2003a: 92). La pesca di oggi sembra essere insomma la copia sbiadita della pesca di un tempo, raccontata dagli anziani nei termini di un’“economia dell’abbondanza” che assicurava benessere a tutta la comunità (cfr.: 70-73); una mera tecnica economica, impoverita di quelle connotazioni che l’associavano ad un senso sacro del corpo (il corpo dell’alcalde) e ad un senso cosmologico del territorio (la sacralità delle lagune).

Per questo stesso motivo il susseguirsi di annate poco pescose e di piogge sregolate può essere vissuto ancora oggi come il segno di una degradazione morale, di una mancanza di rispetto per il “corpo sacro” dell’*alcalde*.

Testo 29 (*teat* Juan Olivares, 2002)

Antiguamente el alcalde va a pedir el hijo de la mar para la gente, aquí en el pueblo... sííí, y por eso va a haber mucho pescado, mucho camarón, así, porque el pide bien, yyy... y la gente cuando agarra el pescado, pues lo va a dejar en la casa del alcalde, del presidente, pa comer... (?) llegan, traen bastante pescado, sacan unos cuantos pescado, lo mandan a mi esposa, a mi hijo /C: para monajiiüt/ J: para dejar a los monajiiüt... ahora ya no, ¿qué le importa?... antiguamente pues toda la gente que está sentada en la calle, donde pasa el alcalde, el presidente, en la calle, todos se levantan a saludar, ahora ¿quién lo saluda?... el año pasado, ante pasado creo, tiraron piedras a la cabeza del alcalde... ya no hay respecto, y por eso dice la gente que ya no hay pescado, no hay camarón, no hay respecto.

Anticamente l' *alcalde* va a chiedere i figli del mare [i frutti del mare] per la gente, qui, del villaggio... sííí e per questo c'era molto pesce, molti gamberi, così, perché lui chiedeva bene eee... e la gente quando prende il pesce, beh ne lascia (un po') presso la casa dell' *alcalde*, del presidente, perché (ne) mangino... (?) arrivano, portano molto pesce, prendono alcuni pesci e li mandano alla mia sposa, a mio figlio /C: per le autorità/ J: per lasciarlo alle autorità... oramai non più, cosa gli interessa?!... anticamente beh tutta la gente che stava seduta per strada, quando passava il presidente, l' *alcalde*, per strada, tutti si alzavano a salutarlo, ora chi lo saluta più?!... l'anno scorso, o due anni orsono credo, tirarono pietre alla testa dell' *alcalde*... oramai non c'è più rispetto, e per questo la gente dice che oramai non c'è più pesce, non ci sono più gamberi, non c'è più rispetto.

Nei termini dell'economia delle pratiche di Bourdieu (cit.: 292-316), questa rappresentazione morale dell'impoverimento dell'economia locale può essere letta come la scoperta del "lavoro rituale" (il *najiiüt*) in quanto mero "lavoro economico", oramai incapace di dar da vivere in un ordine economico di mercato tutto fuori dal controllo locale; ovvero, in altri termini, del tutto estraneo al controllo rituale dei luoghi.

PARTE QUINTA

LUOGHI SENZIENTI E CORPI ALTROVE

“Sulla linea che unisce i miei occhi all’orizzonte, il primo piano nasconde sempre gli altri, e se lateralmente credo di vedere gli oggetti scaglionati, è perché non si nascondono completamente a vicenda (...). Lo sconfinare e l’occultarsi delle cose non rientrano nella loro definizione, ma esprimono solo la mia incomprendibile solidarietà con una di esse, il mio corpo, e, per quanto positivi possano essere, sono pensieri che formo e non attribui alle cose: io so che in questo momento un altro uomo situato altrove (...) potrebbe penetrare il loro nascondiglio e vederle dispiegate”.

“(...) l’essenza propria del visibile è di avere un doppio di invisibile in senso stretto, che il visibile manifesta sotto forma di una certa assenza (...)”.

Merleau-Ponty, M., *L’occhio e lo spirito*

CAPITOLO 11

LA RELAZIONE SOCIALE COME DIREZIONE NELLO SPAZIO: OVVERO LA RILEVANZA SOCIOLINGUISTICA E SOMATICA DEL ‘DOVE VAI?’

Come ci ha mostrato Cuturi in vari lavori, quella che potremmo definire come la “costruzione sociale della persona” a San Mateo del Mar è socio-linguisticamente definita da due parametri fondamentali. Da una parte un uso sociale assai attento e differenziato dei “verbi del dire” che costituiscono un criterio imprescindibile per misurare l’attendibilità, la responsabilità e l’autorevolezza di un individuo: fra il “dire di aver visto” con i propri occhi e il riferire “ciò che dissero gli antenati”, vi è tutta una gradienza di differenti modalità del “dire” volta a definire diversi gradi di controllo sugli avvenimenti riferiti (Cuturi 1995, 1997, 2005: 454-460). A tali “verbi del dire” fa riscontro dall’altra un’altrettanta varia e complessa modulazione dei “verbi dell’andare”: i verbi di movimento e spostamento, costituiscono un’essenziale risorsa socio-linguistica a disposizione del parlante *ombeayiüts* per modulare e dosare l’espressione del proprio e dell’altrui grado di responsabilità ed intenzionalità nell’azione (l’*agency*), esprimendo diversi gradi di controllo sul contesto e sull’interazione intersoggettiva (Cuturi 2003b: 62, 65, 69-71, 78, Cuturi 2007a: 73, 76-78, Cuturi, Gnerre 2010).

Domande apparentemente generiche e socialmente “automatiche” come *ꞑngia ip?*, *ꞑkwane terang?*, *ꞑngia irwiün?* (dove vai? che fai?

da dove vieni?) – locuzioni d’apertura di innumerevoli conversazioni quotidiane – sono la “punteggiatura” socio-linguistica di una morfologia sociale fluida ed “in movimento” che impone un continuo riscontro e controllo “direzionale” della relazione sociale. Per questo stesso motivo tali domande generiche possono nascondere un inaspettato carico di “pressione sociale” che un adulto deve imparare a gestire nella parabola della sua socializzazione comunitaria: sapere dove va e da dove viene il proprio interlocutore, chi ha incontrato lungo il cammino, l’intenzione di proseguire o restare, sono variabili assai rilevanti di un discorso, volte a negoziare strategicamente (e se necessario anche a dissimulare) le intenzioni dei parlanti nel gestire e modulare la pressione del controllo sociale. Tutto ciò impone al parlante un’attenzione continua nel descrivere le proprie e le altrui azioni e direzioni, movimenti e spostamenti, a cui si deve la rappresentazione della propria e dell’altrui “traiettoria sociale” e del proprio e dell’altrui posizionamento nella rete del controllo sociale:

L'esigenza di cautelarsi dall'inconoscibilità delle intenzioni altrui abbiamo visto induce a chiedere trasparenza, o a tirarsi fuori dal gioco. Il quadro complessivo nel quale iscrivere questi atteggiamenti va ampliato alla rappresentazione dell'azione (...) le azioni nella rappresentazione huave non sono confinate nel loro estrinsecarsi momentaneo, ma si estendono in avanti in una sequenza di altre azioni, secondo una traiettoria che ne svela passaggi e fini. Le azioni sono pensate in una logica a catena che si sviluppa temporalmente e spazialmente producendo effetti (per sé e per gli altri), reazioni, interazioni, secondo intenzioni (esplicite) e fini da raggiungere (...) una scomposizione dell'azione da leggersi in chiave fenomenologica e processuale. (Cuturi 2003b: 70)

Ogni locuzione direzionale implicherà dunque sempre una forte connotazione sociale, veicolando informazioni circa l’intenzionalità, la finalità, la relazione fra gli interlocutori, la responsabilità dell’azione ed altre variabili che gli interlocutori devono sforzarsi di controllare e negoziare.

Ad esempio in una semplice frase come “*tiün amb₁ ningü₂*”, traducibile genericamente con *l’è venuto₁ qui₂*/, troviamo codificata un’intenzione sociale “imbricata” nella rappresentazione dello spostamento, che il parlante si sforza di comunicare all’interlocutore:

il primo verbo (*t-iün* /Pas. 3 sing.-venire/) indica la direzione dello spostamento centripeto, mentre il secondo (*a-mb* /Atp. 3 sing.-andare verso/) indica un movimento continuo centrifugo; il secondo verbo “specifica” dunque il primo, comunicando l’intenzione di non fermarsi. Una traduzione socio-pragmaticamente più appropriata della frase potrebbe dunque essere “è venuto qui ma solo di passaggio e senza l’intenzione di fermarsi” (Cuturi, Gnerre 2010: 18).

Invece nella frase “*lasamb süp₁ tiiü₂ plas₃*” /vado₁ al₂ mercato₃/ la parlante sottintende l’intenzione (sociale e direzionale) di tornare indietro: il primo verbo (*la-sa-mb* /Cmpl-1 sing.-andare/), che indica uno spostamento centrifugo (ad esempio dalla casa verso il mercato), è completato da un secondo verbo (*s-üp* /Atp. 1 sing.-andare e tornare/) che specifica che l’“andata” implica una traiettoria di “ritorno”; la frase quindi potrebbe essere traducibile in termini socio-pragmatici come “vado al mercato con l’intenzione di ritornare in breve” (Cuturi, Gnerre cit.: 19).

Tanto forte è questa dimensione direzionale sottesa alla relazione intersoggettiva (e viceversa), che la “dirrettezza del cammino” diventa una metafora della verità e della “rettitudine morale”: *aleaing* ha come significato primario quello di ‘dritto’ (*aleaing₁ tiiü₂*; sentiero₂ diritto₁) e come significato secondario quello di ‘vero’, ‘corretto’. Espressioni come *iquitü₁ mi-tiiü₂ nots-üy₃ mi-tiiü₄* /porta con te₁ il tuo-sentiero₂, uno-solo₃ (è) il tuo-sentiero₄/ (Cuturi 2007a: 66), sono espressioni idiomatiche che un maggiore (d’età o di ruolo) rivolge ad un minore con l’autorevolezza che il suo status comporta, invitandolo alla rettitudine morale e alla buona condotta sociale.

All’invito a “percorrere un solo cammino” è implicitamente o esplicitamente associata una disposizione socio-esistenziale ben precisa, connotata semanticamente dall’espressione *noik omeaats/un* (solo) cuore/ (Tallè 2009: 42-43). Colui che “porta con sé il proprio cammino”, che “percorre un solo cammino”, sarà anche colui che vive con “un solo cuore”, ovvero colui che vive una condizione esistenziale che potremmo definire di “integrità” che gli permette di compiere scelte giuste. Tale è, nel prototipo del senso comune, la persona saggia ed anziana capace di dare buoni consigli ai più giovani e che ha le qualità necessarie per assumere ruoli ed incarichi di responsabilità nei confronti della comunità (ad esempio un

buon *nenajiüt* /colui che ha un incarico/ ‘autorità’) (Cuturi 1997, Tallè cit.: 307-311). Per inverso la persona inaffidabile, a cui è per antonomasia attribuita l’etichetta dispregiativa di *awaiich*/bugiardo/, sarà connotata da due attributi che rimandano a loro volta al cattivo controllo della parola e della direzione: sarà definito un *nandekndek* (/colui che parla-parla/ ‘colui che parla a vanvera’) e un *najüjüü* (/colui che cammina-cammina / ‘colui che cammina senza meta ed intenzione’), ovvero il chiacchierone perdigiorno che gironzola per strada senza meta. La maschera sociale che incarna tale stereotipo è il *nangün* /il bevuto/ ‘l’ubriacone’ che realizza nella scena sociale quotidiana quanto evocato in un gran numero di storie biografiche e di narrazioni.

Occorre sottolineare come la stessa condizione esistenziale dello stare in un luogo può ricadere in quella sfera semantica dell’*ombe-ayiüts* che potremmo definire “dell’interiorità”, articolata intorno al lessema *o-meaats* /cuore/ (Cuturi 2003a: 66-67, 78-81 e *passim* Tallè cit.: 42-43, 323-325). Associato a diversi verbi stativi o agentivi (in forma di “binomio lessicale” o “difrasismo” – Cuturi, Gnerre 2010: 2-3, 9-10), tale lessema anatomico copre un campo semantico molto ampio pertinente alla sfera complessa ed interrelata del sentimento, dell’emozione, del ricordo e degli stati di coscienza e conoscenza, con diverse connotazioni e sfumature. In alcuni casi il cuore è il soggetto “agente” dell’azione indicata dal verbo [ad es.: *ayamb₁ xi₂-meaats₃* /il mio₂-cuore₃ cerca₁/ ‘penso’, oppure: *namix₁ xi₂-meaats₃* /il mio₂-cuore₃ (è) triste₁/], in altri ne è l’oggetto paziente (ad es.: *sa₁-yak₂ wüx₃ xi₄-meaats₅* /io₁-metto₂ sopra₃ il mio₄-cuore₅/ ‘ricordo’) (Tallè cit.: 323-325)¹. Ebbene anche la condizione dello

¹ Gli “stati della memoria”, ad esempio, sono declinati in varie accezioni: *leaam omeaats* /ricordarsi, accorgersi/ (generico), *alwüx omeaats* /stare sul cuore/ (più focalizzato), *ayak wüx omeaats* /lasciare, mettere sul cuore/ (implica lo sforzo attivo di ricordare); “dimenticare” è invece *awün wüx omeaats* /togliere dal cuore/ (scordarsi di tutto, implica sforzo attivo), *ndroj omeaats* /perde il cuore/ ‘dimenticarsi’ (senza sforzo attivo), *ngo mameaats omeaats* /non (ha) cuore il suo cuore/ ‘è distratto’. Analogamente costruiti sono i verbi che indicano stati cognitivi [*ayamb ximeaats* /il mio cuore cerca (idee)/ ‘penso’, *axom ximeaats* /il mio cuore incontra/ ‘penso’], o stati emotivi (*napak ximeaats* /il mio cuore è vivo/ ‘sono felice’, *namix ximeaats* /il mio cuore è mezzo/ ‘sono triste’, *nawaag omeaats* /secco cuore/ ‘avarò’, *ateow ximeaats* /il mio cuore pensa/ ‘mi preoccupa di’) o gli stati di coscienza (*ayaag omeaats* /sente

11. La relazione sociale come direzione nello spazio

“stare (bene o male) in un posto” si riflette esistenzialmente in una “condizione del cuore”:

Testo 30 (teat Juan Olivares, 2005)

Cuando vas a quedar a un lugar pero 'ngomasap imeaats'... 'ngomasap ximeaats' es no puedo yo quedar allá, porque no muy contento, no contento de quedar allá, quiere regresar otra vez, por eso cuando vamos a trabajar donde, lejos, allá, algunos quieren regresar... 'andiium andilil... ngomasap omeaats', no está contento para quedar a algún lugar (...) es gente que no puede quedar allá porque no está su corazón allá, 'ndrom omeaats' (...). 'Ajwik ximeaats', es estee como vas a hacer alguna cosa, o vas a ir a otro lugar, este no está usted contento, siempre brinca el corazón, porque no está contento, está lejos (...) no está usted contento por donde está usted (...)

Quando vai a stare in un posto però ‘il tuo cuore non sopporta’... ‘il mio cuore non sopporta’ significa che io non posso rimanere là, perché non sono molto contento, non sono contento di rimanere là, voglio tornare (indietro) un’altra volta, per questo quando andiamo a lavorare lontano, alcuni vogliono ritornare... ‘vuole ritornare... il suo cuore non sopporta’, non è contento di restare in un certo luogo (...) è gente che non può rimanere là perché il suo cuore non sta là, ‘il suo cuore si perde’ (...). ‘Il mio cuore salta’ vuol dire che siccome fai una certa cosa o vai in un altro posto, tu non sei contento, il cuore salta in continuazione, perché non sei contento, stai lontano (...) non sei contento (là) dove stai (...)

In tale prospettiva l’*omeaats* può essere concettualizzato come l’incorporazione della risonanza fra azione sociale, movimento/direzione nello spazio e luogo e, viceversa, alle dimensioni spaziali (la distanza, la direzione, la relazione con un luogo) possono essere at-

il cuore/ ‘ha coscienza’, *androoch omeaats* /si rovina, distrugge il cuore/ ‘delira, è incosciente’, *ndrom omeaats* /si perde il cuore/ ‘è pazzo’) (cfr. Canales Gijón 2009: 75-78). Analoghe rappresentazioni linguistiche delle dimensioni dell’“interiorità” possono essere riscontrate presso molte altre popolazioni amerindiane. Si veda ad esempio la concezione degli stati d’animo presso i *candoshi* dell’amazzonia peruviana in cui, come nel caso degli *ikoots*, il “cuore” (*magish*) è il soggetto agente di un gran numero di stati cognitivi ed emotivi, di fatto concettualmente indistinguibili sulla base dei parametri dell’etno-psicologia occidentale (Surrallés 2004).

tribuiti effetti e risonanze corporee dirette (“registrate dal cuore”): la distanza dai propri luoghi (e dai propri affetti), così come una relazione negativa con un posto particolare (a causa di una relazione sociale negativa o “eccessiva”, o un forte stress emotivo), possono essere considerate la causa di malattie riconosciute nella nosologia locale.

Se “percorrere un solo cammino” vuol dire vivere con “un solo cuore” – potremmo dire con un “cuore integro/indiviso” – “percorrere diversi cammini” comporta costantemente il rischio di perdere questa interezza del cuore, di “perdere” il cuore fra posti e relazioni disperate. Questo è il rischio che corre chi vive la condizione della lontananza: la nostalgia (*ateoots*), le preoccupazioni ed il pensiero ricorsivo per gli affetti rimasti lontani (*montemeaats* /preoccupazione², *ateow omeaats* /pensa il cuore/, *ayak wüx omeaats* /mette sul cuore/) sono in grado di far ammalare tanto il soggetto agente qui (il preoccupato), quanto, soprattutto, chi ne è l’oggetto paziente altrove (la persona lontana oggetto della preoccupazione altrui); evidentemente “qui” e “altrove”, “lontano” e “vicino” vanno intesi in maniera relativa e prospettica. Esiste un nome specifico per definire questa “malattia del cuore” associata alla lontananza: *wüx₁ napak₂ nipilan₃* /forte₂ (preoccupazione) riguardo₁ una persona₃/ ed una sua precisa eziologia (Cuturi 2003a: 66-67 e *passim*, Tallè cit.: 323-325, Signorini, Tranfo cit.: 182).

Testo 31 (*teat* Juan Olivares, 2001)

(...) *Es que nosotros hablamos ‘ndemiteow imeaats’, dice, no te preocupes... ‘xike lanateow ximeaats’, yo ya estoy pensando cuando va a regresar a mi hijo, cuando va a regresar a mi esposa... está pensando a que hora va a llegar, llega temprano o tarde así ... Por ejemplo yo tengo una hija allá en Salina Cruz, allá se casó, pero no estoy pensando de ella, tengo otro hijo en Oaxaca, pero no estoy pensando, ‘ngonateow ximeaats’, tengo otra hermana en México, pero no estoy pensando, así, porque dicen los antioguos huaves, si tú vas a pensar de tu hijo, de tu papá, de tu hermano que viven en otro lugar, de acá salen se fue a quedar allá, a trabajar allá, pues nooo... aconsejan que no vas a pensar nada de ése, porque si vas a*

² La parola *montemeaats* /preoccupazione/ include, nella sua morfologia, la parola *omeaats*/cuore/: *mon-* (prefisso nominale pluralizzatore) *-te-* (affisso locativo *ti-/in/*) *-meaats* (da *o-meaats* /cuore/), da cui: ‘molto-nel-cuore’.

11. La relazione sociale come direzione nello spazio

pensar él puede enfermar, o puede tener algún accidente... él allá porque tú estás pensando ... Así dicen los huaves, que no vas a pensar, deja que vaya, como viene no piensas usted nada, porque si piensas usted, él va a pasar mal (...) se enferma si tú estás pensando de él (...) se enfarma, dicen, porque usted estás pensando, casi que estás usted pidiendo la enfermedad para él (...). Pero siempre piensan, la gente siempre piensa: “tal vez me están.. tal vez están preocupados de mí” (...).

(...) Noi diciamo ‘che il tuo cuore non pensi’, non ti preoccupare... ‘il mio cuore sta pensando’, io sto già pensando a quando ritornerà mio figlio, a quando ritornerà la mia sposa... sta pensando a che ora ritornerà, se arriva presto o tardi... Per esempio io ho una figlia (che vive) là a Salina Cruz, si è sposata là, però non sto pensando a lei, ho un altro figlio (che vive) a Oaxaca, però non ci sto pensando, ‘il mio cuore non pensa’, ho un’altra sorella (che vive) a Città del Messico, però non ci sto pensando, così, perché gli antichi huave dicono che se tu pensi a tuo figlio, a tuo padre, a tuo fratello che vivono da un’altra parte, che se ne sono andati da qui per vivere là, per lavorare là, beh nooo... ti consigliano di non pensare a nulla di tutto ciò, perché se ci pensi lui può ammalarsi o può subire un qualche incidente... lui là, perché tu stai pensando (qua)... Così dicono i huave, di non pensare, lascia che vada, quando ritorna non pensare a nulla, perché se tu ci pensi gli succederà (qualche cosa) di male (...) si ammala se tu stai pensando a lui (...) si ammala perché tu (lo) stai pensando, quasi (come se) stai chiedendo la malattia per lui (...) però (le persone) pensano sempre, la gente (quando sta lontano) pensa sempre: “forse mi stanno... forse sono preoccupati per me” (...).

La lontananza prolungata può essere dunque la causa della rottura dell’equilibrio salutare fra relazione sociale, affetto e luoghi (*noik omeaats* /un cuore/), polarizzando un eccesso di affetto su un termine della relazione (chi si sente lontano...) (*mon-te-meaats* /molte-(preoccupazioni)-nel-cuore/), da cui può scaturire una malattia per “risonanza affettiva”. Tale concezione della malattia sembra mettere in gioco una nozione di *co-agency* su cui torneremo più avanti (cfr.: 231, 233-234). Occorre dunque imparare a esercitare una strategia degli affetti in grado di produrre un alleggerimento delle relazioni sociali nella distanza, una sorta di sospensione della relazione finché si è lontani: *ngondrom ximeats pero ndemeyak wüx ximeats* /non perde il mio-cuore, però non lo metto sul mio-cuore/ ‘non dimen-

tico però non lo porto sul mio cuore'. Per questo alla vigilia di un viaggio si invita chi parte a “svuotare il proprio cuore”: *iwün₁ wüx₂ imeaats₃* /togli₁ da sopra₂ il tuo-cuore₃/; ovvero si invita a “dimenticare” chi rimane per lasciar vivere (tanto chi rimane, tanto chi parte) con un “solo cuore”³.

Per inverso, in determinate situazioni, il luogo può “catturare” l'*omeaats* di una persona, imprigionandolo in una “immanenza” patologica: là dove una persona incorre in uno spavento, in una forte vergogna o in una forte arrabbiatura (la potremmo definire come una “relazione sociale eccessiva” o un “eccesso di relazione sociale”⁴) il luogo può “catturare” il suo *omeaats*, provocandone la “caduta”. A questo stesso luogo dovrà rivolgersi con specifiche preghiere il *curandero* (*neasomüy* /colui che incensa/) per recuperare l'*omeaats* dello

³ Su questa strategia di alleggerimento delle relazioni sociali Cuturi ha riflettuto profondamente a partire dalle “relazioni in sospeso” – imposte dalla situazione sociale della ricerca sul campo (fatta di continue partenze e ritorni) – intessute nell’arco degli anni con lo stesso *teat* Juan Olivares, collaboratore principale di generazioni di antropologi italiani a San Mateo del Mar (Cuturi 2003a: 64-85 e *passim*). Ricordo ancora lo stupore con cui, leggendo le pagine del suo libro dedicato a *teat* Juan, mi accorsi di una sorprendente consonanza di concetti e di parole con quanto io stesso avevo scritto nella mia monografia in corso di pubblicazione, ragionando con lo stesso *teat* Juan sulla parola *omeaats* a partire dalla condizione di lontananza che sensitivo particolarmente presente in quei miei soggiorni sul campo (Tallé cit.: 42-47). Il riscontro di questa consonanza fu per me una conferma importante di come la “condizione esistenziale” della ricerca sul campo, per quanto soggettiva ed idiosincratica, potesse garantire ad un qualche livello (fra il biografico ed il cognitivo) un accesso “indipendente” (e quindi in qualche modo “oggettivabile”) a dimensioni, in parte irriflesse ed in parte concettualizzate, della relazione sociale e del significato locale, vissute e costruite da altri (ma a cui si partecipa durante i periodi di vita sul campo); insomma una riprova del fatto che l’etnografia, oltre ad essere esperienza biografica, potesse e dovesse essere anche significativa della forma di vita costruita dagli altri, indipendentemente dalla presenza dell’antropologo sul campo, ovvero un “esperimento di esperienza” come la definisce Piasere (2002). Questa nota rende omaggio all’etnografia ma soprattutto al ricordo di *teat* Juan che l’ha praticata da parte sua (senza risparmiarsi) sui costumi della sua gente e su quelli dei tanti *moel* /stranieri/ che nel corso di una lunga vita gli hanno fatto visita nella sua casa.

⁴ L’emozione della rabbia è resa da un verbo focalizzato (*ajküy* /si arrabbia/) ma anche da un “difrasismo” composto dalla parola *omeaats*, ovvero *nadam₁ omeaats₂* /fare il cuore₂ grande₁/. In tal senso anche l’arrabbiatura può essere intesa come l’impronta nell’*omeaats* (ovvero l’interiorizzazione) di un “eccesso di relazione sociale”.

11. La relazione sociale come direzione nello spazio

sfortunato avventore rimastovi intrappolato, ristabilendo così l'equilibrio alterato fra corpo, luogo e relazione sociale che aveva provocato la malattia; in questi casi si dirà che *“la tierra sabe”* e la cura consisterà letteralmente in un richiamo del cuore perché ne venga riscattato (*apaj omeaats* /chiama, invoca il suo-cuore/). Esistono una specifica categoria nosologica ed una specifica eziologiche che definiscono questa malattia legata al luogo: la malattia è detta *akweat omeaats* /perde il suo-cuore (in un luogo)/, a descrizione del meccanismo con cui opera, o *napak mbol* /forte spavento/, a descrizione della sua causa più frequente⁵ (Lupo 1998b: 162-164, Ramírez Castañeda cit.: 121-123, Signorini, Tranfo cit.: 177-185):

Testo 32 (*teat* Juan Olivares, 1999)

‘Napak mbol’ es espanto, el coraje no?... ya sabe donde se enfermó... ya sabe donde se asustó... por eso el ‘neasomüy’ tiene que tomar... el enfermo tiene que confesar lo que sucede, sí, tiene que confesar lo que sucede, por eso el ‘neasomüy’ sabe todo (...). Tiene que ir en donde se espantó, (?) acontecimiento ;no?, tiene que ir a traer un poco de tierra allá para llevar a donde va a hacer este ‘asom’, tiene que llevar, así la tierra ahí sabe, entonces tiene que llevar hasta allá para que lo entrega y lo dejen una vela allá, sí, porque dicen, bueno nuestra creencia de los huaves, creen que cuando tú piensas cualquiera cosa, pues te espanta o alguna cosa, la tierra sabe (...). Así donde estamos sentados ahorita (...) allá está tu corazón, dice, allá la tierra sabe que sucedió usted, entonces tiene que sacar un poco de tierra allá, la trajo para acá para que te cure... el ‘neasomüy’ va a hacer la diligencia, entonces así te cura. Después de que te curó usted, levanta usted la tierra y vete a dejar donde le sacó usted (...) levanta un poquito de tierra, cuando va enfermo, pues ahí el ‘neasomüy’ va a hablar con la tierra, que sucede a usted, la tierra sabe.

Napak₁ mbol₂ [forte₁ spavento₂] è lo spavento, la paura no?... già sa dove (la persona) si è ammalata... già si sa dove si è spaventata...

⁵ *Lakweat omeaats* /perde il suo-cuore/ corrisponde, nella nosologia popolare latino-americana, all'*espanto* o *susto* (Signorini 1988); un parlante indigeno bilingue di fatto userà l'espressione *akweat omeaats* come sinonimo di *“tiene espanto/susto”*. A sua volta l'*espanto/susto* equivale al *nembolooch* /l'apparizione che spaventa/ in cui si può imbattersi un avventore in determinate ore della giornata (soprattutto dopo il tramonto) in luoghi marginali ed appartati come l'arenile oceanico (cfr.: nota 6: 206); in tal senso frequentare luoghi carichi di presenze pericolose può essere causa di *akweat omeaats*.

per questo il *neasomüy* [colui-che-incensa] deve prendere... il malato deve confessare ciò che gli è successo, sì, deve confessare ciò che è successo, per questo il *neasomüy* [colui-che-incensa] sa tutto (...). Deve andare dove (la persona) si è spaventata, (nel luogo) del fatto no?, deve andare a prendere un po' di terra là per portarla dove farà l'*asom* [l'incensamento, rituale di cura], deve portarla, così la terra là sa (quello che è successo), dunque deve portarla fino a là perché lo rilasci [il cuore], deve lasciare là una candela, sì, perché dicono, bene, questa è la nostra credenza dei huave, credono che quando tu stai pensando qualsiasi cosa, beh (se) ti spaventi o qualsiasi altra cosa, la terra (lo) sa (...). Così dove siamo seduti adesso (...) là sta il tuo cuore, dicono, là la terra sa quello che ti è successo, dunque deve prelevare un po' di terra da là e portarla qua per curarti... il *neasomüy* [colui-che-incensa] va a fare la *diligencia* ["il tramite"], così ti cura. Dopo che ti ha curato prendi la terra e valla a lasciare dove l'hai presa (...) quando sei malato prendi un po' di terra, beh là il *neasomüy* [colui-che-incensa] va a parlare con la terra, (va a chiedere) cosa ti è successo, la terra (lo) sa.

La malattia *wüx napak nipilan* /forte (preoccupazione) riguardo ad una persona/ e quella dell'*akweat omeaats* /lascia il cuore (in un luogo)/ costituiscono dunque due poli opposti di uno squilibrio patologico nella relazione "ottimale" fra luoghi, corpi e relazioni sociali; la somatizzazione di una relazione sociale "allentata" dalla distanza o di una relazione sociale eccessiva "precipitata" in un luogo. La prima si configura come una malattia della lontananza, che polarizza l'affetto in un cuore (*montemeaats*) "in difetto di luogo": la lontananza provoca una perdita d'interesse del cuore (*noik omeaats*) ai due estremi della relazione sociale (in chi parte e in chi rimane), provocando prospetticamente la malattia in chi subisce la preoccupazione altrui (in chi rimane, per la preoccupazione di chi parte, o in chi parte, per la preoccupazione di chi rimane)⁶ (-relazione sociale/-luogo/+affetto). La seconda si configura come una malattia dell'"immanenza" che polarizza l'affetto in un luogo in una situazione di "eccesso di relazione sociale": una relazione sociale eccessiva (prototipicamente uno spavento) provoca la caduta dell'*omeaats* in un luo-

⁶ In una prospettiva ego-centrata, potremmo definire questa come la condizione di "un cuore spezzato".

11. La relazione sociale come direzione nello spazio

go preciso in cui rimarrà catturato, causando infermità in colui che ne rimane “svuotato” [*akweat omeaats*/lascia il cuore (in un luogo)/] (+ relazione sociale/+luogo/-affetto).

Entrambe le malattie sono dunque l'effetto opposto di uno squilibrio nella risonanza ottimale fra luoghi e corpi, fra relazioni spaziali e relazioni sociali, direzioni ed azioni, l'effetto patologico del turbamento di un senso del luogo incorporato. Possiamo allora rileggere l'“orrore del disorientamento” che attraversa il senso comune e l'immaginario locale (continuamente rassicurati da una cornice cardinale sempre presente all'azione sociale, attraverso un sistema referenziale eso-centrato, cfr.: 181-185), come l'altra faccia di un “disorientamento sociale” di cui il cuore registra l'impronta: espressioni come *ndrom omeaats* / il suo-cuore si perde /'è folle', *ndroj omeaats* /il suo-cuore perde/ 'dimentica', *androoch omeaats* /consuma il suo-cuore/ 'delirio, incoscienza', *akweat omeaats* /lascia il suo-cuore (in un luogo)/ sembrano essere il rovescio [l'impronta incorporata, appunto, o “il risvolto carnale” come lo definirebbe Merleau-Ponty, 1989 (1964): 21-22] dell'espressione *ndroj andüy* /perde la direzione/.

Se dunque il termine *omeaats* traduce referenzialmente la parola ‘cuore’, ma anche genericamente l'“interno vitale” di qualsiasi contenitore (dal bacino delle lagune alle viscere del corpo), esso potrebbe essere reso in una maniera socio-pragmaticamente più appropriata come “la risonanza incorporata di una relazione sociale che si interfaccia con i luoghi”. In questa stessa prospettiva il luogo costituirà allora l'ancoraggio esterno di una complessa risonanza socio-esistenziale fra corpi, di cui l'*omeaats* è la controparte interiorizzata: i luoghi possono registrare relazioni sociali, eventi, memorie, a volte evocati dai nomi stessi che gli si danno, e, in determinate circostanze esistenziali (morti, malattie, traumi, spaventati, partenze improvvise etc.), possono imprigionare l'*omeaats*, rimanendo impregnati della presenza di persone che li abitano o li hanno abitati in passato⁷.

⁷ Non esiste in *ombeayüts* un sostantivo autonomo che traduca il termine “luogo”. Tale nozione, semanticamente latente, è resa concettualmente dalla radice *ni-ng* che accomuna le deissi *ningiaj* /là/, *ningüy* /qui/, l'avverbio *niüng* /dove/ed il sostantivo *a-niüng* / suo-dove/ 'casa' (Noyer, cit. 505-506).

Nel flusso dell'interazione sociale, che ruota intorno alla dimensione cruciale del movimento e della direzione, il nome del luogo può assolvere dunque una funzione che potremmo definire di “stabilizzatore/armonizzatore” socio-linguistico, nella misura in cui cristallizza una relazione “ideale” fra luogo e corpo che rimanda alla matrice spaziale rassicurante dei punti cardinali, o un evento prototipico della memoria collettiva, che rimanda all'orizzonte temporale rassicurante dell'“ancestralità” (*así le pusieron el nombre los antepasados*). Se, come ci ha mostrato Cuturi, il complesso sintattico costituito dai verbi direzionali, associati in forma libera o obbligata ad apposizioni spaziali (Vb.mov.+AL), costituisce un articolatore semantico, sintattico e sociolinguistico fondamentale dell'*ombeayüts* (Cuturi 2003a: 193-196, 2003b, 2007a, Cuturi, Gnerre 2010), allora il nome di luogo, anche per le ragioni morfo-sintattiche sopra analizzate (cfr.: 114-117, 165-166), non può essere scisso da tale complesso sintattico (Vb.mov.+AL+NL): in quanto parte più cristallizzata ed invariabile del complesso sintattico direzionale, esso tenderà a funzionare come “ancoraggio” di una strategia discorsiva mirante a controllare, tramite la direzione, la relazione sociale intersoggettiva; una sorta di “stabilizzatore” della relazione sociale rispetto ai luoghi a cui tenderanno ad agganciarsi in maniera puntuale avvenimenti, incontri, passaggi, eventi, memorie ed emozioni. Da questo punto di vista si può comprendere anche come il luogo, tramite il nome che lo indica, possa registrare “estensioni sociali e spirituali” del corpo del tutto indecidibili all'interno di un approccio standard al significato linguistico che separa le parole dai corpi, dai luoghi e dai processi sociali (un approccio dicotomizzante); dimensioni che solitamente la letteratura antropologica classica ha rubricato nelle categorie del religioso, del magico e del sovrannaturale.

CAPITOLO 12

QUALE CORPO?

Facciamo un passo in dietro. Alla luce dell'analisi sin qui condotta sulla relazione fra nomi, corpi e paesaggio presso gli *ikoots* di San Mateo del Mar, vorrei invitare il lettore a considerare quale esercizio di “decostruzione” ed astrazione sia necessario, a chiunque sia estraneo a tale sistema referenzial-toponimico, per esplicitare la complessità delle prospettive racchiuse nella forma linguistica dei nomi di luogo in *ombeayüts*. Si prenda ad esempio la seguente affermazione metapragmatica a commento della sfuggente ubicazione del posto detto *potson niür* /mucchio di mangrovie/ (cfr. Figura 20):

Testo 33 (*teat* Juan Olivares, 1999)

(...) *tienes que pasar por la orilla de la mar viva* [che sta a sud] (y) *puedes decir mbas potson niür* (...) *después te vas allá arriba donde pasamos el otro día ... hasta... pero en la orilla de la laguna, del kawak ndek* [a nord rispetto all'oceano], *ahí vas a decir pech potson niür* (...)

(...) devi passare in riva al **mar vivo** [l'oceano, che sta a sud] (e) puoi dire **di fronte al mucchio di mangrovie** (...) poi vai là dove siamo passati l'altro giorno... fino a... però in riva alla laguna, alla **laguna sud** [a nord rispetto all'oceano], là dirai **alle spalle del mucchio di mangrovie** (...)

Interrogato sul nesso che lega il nome al luogo, *teat* Juan è portato a dare una “rappresentazione stereoscopica” del paesaggio, richiamando l’esperienza senso-motoria dell’attraversamento delle lagune lungo un asse di guado sud/nord (*kawak/kaliy*), di cui le rive degli opposti specchi d’acqua (la *mar viva* a sud ed il *kawak ndek* a nord) costituiscono gli assi longitudinali (*est/noniüt/ovest/noleat!*) (cfr.: 168-173). Ogni toponimo etero-referenziato ci apparirà in effetti come la sintesi di diversi piani prospettici fra loro coordinati: 1) la prospettiva “fotografata” dal nome di luogo; 2) la prospettiva speculare del “doppio” del nome in questione su un immaginario asse sud/nord (‘di fronte al mucchio di mangrovie’/‘alle spalle del mucchio di mangrovie’); 3) la prospettiva pratica e contingente (non lessicalizzata nel nome) costituita dall’effettiva posizione del passante rispetto al luogo così denominato; 4) il coordinamento ulteriore dei tre piani prospettici all’interno di una cornice cardinale (assoluta) sempre presente al parlante, che contestualizza ogni sua posizione ed azione in quel luogo (cfr.: 181-185). Il sapere pratico ed irriflesso racchiuso nel nome di un luogo (sapere di stare proprio in quel posto chiamato *mbas potson niür...*) implica allora una complessa articolazione di diverse rappresentazioni prospettiche del luogo stesso, registrata in una sorta di memoria pragmatica del posto, socializzata attraverso una pratica consuetudinaria del territorio.

I nomi di luogo in *ombeayiüts*, nel loro intrinseco multiprospettivismo e nella loro effimera referenzialità, sembrano “abitati” dunque da un senso comune dello “stare in un luogo” che potremmo chiamare “allo-” o “eso-scopico”, sempre incline a convincere il passante dell’intrinseca pluralità degli sguardi e dei punti di vista che un posto può contenere, a far risuonare nel “qui” la prospettiva dell’“altrove” o, in determinate condizioni, a far pre-sentire lo sdoppiamento della propria presenza “da qualche altra parte”. I nomi di luogo in *ombeayiüts* in tal senso sembrano offrire ben pochi punti fermi alla “centratura” del “sé” e del “qui”.

Dovremmo chiederci a questo punto quale immagine di corpo rifletta questa rappresentazione multiprospettica del luogo ritratta nei nomi. Ogni nome di luogo, nella sua trasparenza semantica, cela infatti sempre la presenza di un corpo che occupa una posizione rispetto ad esso; detto altrimenti, la “presenza” del paesaggio nei nomi di luogo implica sempre l’“assenza” di un corpo come oggetto della percezione (Leder in Feld 1996) (cfr.: 178-180). Non appena si tenta

12. Quale corpo?

però di “catturare” l’immagine di tale “corpo assente”, esso sembra disarticolarsi in una molteplicità di forme che sfuggono ad una rappresentazione unitaria ed ego-centrata.

La narrativa mitica huave ci fornisce forse il prototipo immaginario più esplicito di tale corpo “evanescente”, agente in uno spazio multiprospettico: corpi volanti, metamorfici ed ubiqui, le cui azioni “qui” sortiscono i loro effetti nelle azioni di altri corpi “altrove”, in una catena di “inter-agentività” (e dunque di “socialità”) che attraversa tutto il vivente. Esseri umani e non umani (nello specifico animali o agenti atmosferici) appaiono legati da un particolare rapporto di risonanza tale per cui l’azione ed il destino di un essere umano sono sempre sintonizzati, lo si sappia o meno, con l’azione ed il destino paralleli di uno (o più) esseri non umani (animali o eventi atmosferici): la morte di un delfino nella laguna può provocare ad esempio la morte di un pescatore nel villaggio, là dove questi sia legato all’animale da una particolare connessione esistenziale che ne determina le doti e le capacità di pescatore (Bamonte cit.: 201-204, Lupo 1981: 295-301, 1997, Ramírez Castañeda cit., Signorini 1994: 105-109, Signorini, Tranfo cit., Tranfo cit.: 145-155). Tale risonanza dell’azione si estende ben oltre i confini ontologici dell’animalità eurocentrica; essa si ripercuote tanto sugli agenti meteorologici (temporali, alluvioni, trombe marine etc.), rappresentati essi stessi come “corpi” in sintonia con le azioni di altri corpi (umani o animali), quanto sulla morfologia del paesaggio, raccontata spesso come l’impronta solidificata di una tale “*co-agency*” fra “corpi umani” e “non umani”: rocce che recano l’impronta del piede di un uomo-fulmine, o canali scavati dal passaggio di una bimba-serpente-alluvione (cfr.: 255-264).

Tale forma di risonanza “esistenziale” fra corpi umani e non umani rientra in quella categoria di “concezioni religiose” nota nella letteratura etnologica classica col nome di *nagualismo* e tipica dell’area mesoamericana, pur con notevoli affinità in area nord e sudamericana (Aguirre Beltrán 1963, Foster 1944, Tranfo cit., López Austin 1980, Lupo 1999)¹. Tale concezione è stata generalmente descritta

¹ Convenzionalmente, nella letteratura etnologica, si parla di *tonal* o *tono* (dal nahuatl: ‘sole’) per intendere l’animale-compagno, ovvero l’*alter ego*, il doppio, la controparte animale di un essere umano, mentre si definisce *nagual* l’individuo che è in grado di trasformarsi in un animale (sia esso il suo *tonal* o meno) (Tranfo cit.: 137-150).

nei termini di un rapporto di coesistenza, consustanzialità, di identità spirituale fra umano ed animale. In *ombeayüts* uno stesso termine, *ombas* /corpo/, indica tanto il corpo anatomico dell'essere umano quanto il suo "doppio" non umano (animale o agente atmosferico), semanticamente assimilati nella misura in cui essi sono esistenzialmente e spiritualmente accoppiati. A tal riguardo Tranfo, nell'unico studio specifico sul nagualismo huave, afferma:

La mancanza di un vocabolo specifico, esclusivo, per il "doppio" di un individuo, e il ricorso che viene fatto al termine ombas [corpo, corsivo nel testo] per definirlo, mostrano come nel pensiero huave le caratteristiche dell'uno e dell'altro siano considerate identiche. Tra tono e individuo vi è pertanto una precisa corrispondenza di qualità (ivi: 150). (...) nel dialogo confidenziale nella corte della casa, non si dice: "il tono [corsivo nel testo] di Juan è un puma", ma "Juan è un puma", come a stabilire una volta per tutte la natura unica dell'uomo e del suo tono [corsivo nel testo]. (ivi: 151)

Più avanti:

Il tono (ombas 'corpo') è l'elemento caratteriale dell'individuo, ciò che gli conferisce la sua identità e si esprime in una relazione tra una persona e un animale, oggetto o fenomeno atmosferico. Questa relazione si concreta in una coesistenza per cui l'uomo e il suo tono, quale che esso sia, sono la stessa cosa, sono uno. (Signorini, Tranfo cit.: 191)

In questa doppia referenza per una stessa parola (uno stesso significante -*ombas*- per due diversi referenti, il corpo anatomico ed il doppio animale) vi è forse la traccia di un equivoco che, per dirla con Viveiros de Castro, rappresenta una "dimensione costitutiva del progetto di traduzione culturale proprio della disciplina" [2010 (2009): 76] che oscilla continuamente fra una omonimia etero-referenziale (ovvero la ricerca di significati e referenti differenti nascosti dietro false omonimie) e una sinonimia co-referenziale (ovvero la ricerca di significati e referenti comuni dietro apparenti etero-nimie) (ivi: 57-58, 75-78). La traduzione del termine *ombas* sembra essere un caso esemplare di tale oscillazione concettuale: un'omonimia etero-referenziale su un piano (una stessa parola per due diverse referenze, il corpo umano e

12. Quale corpo?

il doppio animale) che si traduce in una sinonimia co-referenziale su un altro (l'equivalenza della coppia corpo/anima con la coppia corpo umano/doppio non umano); un'operazione di traduzione che si gioca tutta sul sottile crinale fra "esotismo" ed "etnocentrismo" e che costituisce uno dei moventi fondamentali dell'impresa conoscitiva dell'antropologia fin dalle sue origini [Affergan 1991 (1987)].

12.1 Nella "prospettiva" di Viveiros de Castro

Per tentare di aggirare l'equivoco sotteso ad una traduzione "ontologica" e "sostantivista" della nozione di *ombas*, può essere interessante cominciare col rileggere tale concezione del corpo e della persona (e dell'azione) nei termini del prospettivismo che Viveiros de Castro considera peculiare della cosmovisione di molti popoli amerindiani, segnatamente di quelli ad economia predatoria del bacino amazzonico, e che può essere sintetizzato nella seguente frase: "il mondo è abitato da differenti specie di soggetti o persone, umane e non umane, che lo apprendono da differenti punti di vista" [Viveiros de Castro 2004 (2002): 37, T.d.A.].

Viveiros de Castro, in sintonia con le riflessioni sviluppate da altri autori "americanisti" come Descola [2001 (1996), 2004 (1997), 2014 (2005)] ed Hallowell [2002 (1960)] e sulla scorta di una rilettura originale di alcuni temi dello strutturalismo lévi-straussiano (Mancuso 2014), riscontra come nelle cosmologie amerindiane il rapporto fra gli esseri umani e gli altri esseri che popolano il mondo (animali prima di tutto ma anche piante, fenomeni meteorici, minerali od oggetti) non sia rappresentabile nei termini di un'opposizione cultura/natura, umano/non umano, ma piuttosto nei termini di una relazione sociale fra persone; è questo tipo di relazione che egli propone di rileggere nei termini di un "prospettivismo": se gli umani vedono se stessi come umani e gli animali come animali (ovvero non-umani), questi possono vedere a loro volta gli umani come non-umani (ovvero animali) e se stessi come umani.

Gli animali predatori e gli spiriti vedono gli umani come animali da preda, mentre gli animali da preda vedono gli umani come spiriti o come

predatori. (...) In sintesi, gli animali sono gente o vedono se stessi come persone. Questa concezione è quasi sempre associata all'idea che la forma materiale di ogni specie è un involucro (un "indumento") che nasconde una forma interna umana, normalmente visibile solo agli occhi della propria specie o di certi esseri trans-specifici, come gli sciamani. Questa forma interna è lo spirito dell'animale: un'intenzionalità o soggettività formalmente identica alla coscienza umana, materializzabile, per così dire, in uno schema corporale umano, nascosto dietro la maschera animale. Avremmo dunque, a prima vista, una distinzione fra un'essenza antropomorfa di tipo spirituale, comune agli esseri animati (umani e non umani), e un'apparenza corporale variabile, propria di ciascuna specie: questa apparenza non sarebbe un attributo fisso, bensì un "indumento" che può essere cambiato e abbandonato. In effetti, la nozione di "indumento" è una delle espressioni privilegiate della metamorfosi [corsivo nel testo] (...). (ivi: 39, T.d.A.)

Tale "permeabilità" delle frontiere ontologiche fra umani e non umani non nasconde però, sottolinea Viveiros de Castro, una concezione "metafisica" della realtà – premessa su cui si è basato l'intero dibattito classico sulla mentalità primitiva (tacciata di irrazionalismo o prelogismo) – anzi tutto il contrario: tale continua mutevolezza ed "instabilità" delle apparenze è concepibile solo a partire da punti di vista inseparabili dai corpi, ovvero da punti di vista immancabilmente "incarnati" (che stanno sempre dentro un corpo che ha sembianze e fattezze sempre diverse) e, aggiungerei, "localizzati" (che stanno sempre in qualche luogo); solo a partire da "corporeità diverse" e "diversamente situate" possono esistere "apprensioni" differenti del mondo (ed il concetto è sempre anche "percelto") (ivi: 55-57). È dunque solo mettendo a fuoco la dimensione sensoriale della "corporeità" (l'esperienza corporea) piuttosto che la dimensione psico-logica della mentalità – immancabilmente "altra" e lontana dalle esperienze – che si può sperare di avvicinare le cosmovisioni amerindiane al di là della lente deformante di un dualismo Mente/Corpo, Cultura/Natura proprio della tradizione filosofica occidentale. Nelle cosmovisioni amerindiane, considera infatti Viveiros de Castro, i termini di analogia e differenza fra animalità ed umanità sembrano essere invertiti rispetto a quelli delle cosmovisioni occidentali: ciò che accomuna umani a non umani (prima di tutto animali, ma anche vegetali, eventi atmosferici

12. Quale corpo?

o addirittura minerali) non è la “naturalità” (e quindi l’oggettività) dei loro corpi, ma quella che chiameremmo la loro “interiorità sociale” (e quindi la loro soggettività): essi sono anatomicamente differenti ma interiormente analoghi; hanno forme (corporee) specifiche, da cui deriva la divergenza di prospettive, ma condividono tutti le qualità sociali della “persona” (comunicano, provano emozioni, stringono relazioni, ovvero tutte qualità della “soggettività”):

Il corpo appare come il gran differenziatore, vale a dire come ciò che unisce solo esseri dello stesso tipo nella misura in cui li distingue dagli altri (...).(ivi: 61, T.d.A.)

Gli animali vedono allo stesso modo di noi (ovvero “soggettivamente”) cose diverse da quelle che vediamo noi, perché i loro corpi sono differenti dai nostri. [Viveiros de Castro 2010 (2009): 55, T.d.A.]

Di qui l’inversione dell’“ontologia” amerindiana rispetto a quella europea:

Per gli europei si trattava di decidere se gli altri avessero un’anima; per gli indigeni si trattava di sapere che tipo di corpo avessero gli altri. Per gli europei il piano dove si fonda la differenza delle prospettive è quello dell’anima (gli indigeni sono uomini o animali?); per gli indigeni, è quello del corpo (gli europei sono uomini o spiriti?). Gli europei non dubitarono mai che gli indios avessero un corpo: anche gli animali ne hanno uno; gli indios non dubitarono mai che gli europei avessero un’anima: anche gli animali ne hanno una. (Viveiros de Castro 2004 (2002): 57, T.d.A.)

Sulla scorta di questa “inversione ontologica” (sono i corpi a “fare la differenza” fra gli esseri che abitano il mondo non lo spirito, l’anima o la mentalità, proprietà che tutti condividono in qualche grado) vorrei provare a considerare dunque la nozione di *ombas* “nella prospettiva” dei sensi, nel tentativo di rintracciarne le connessioni col senso del luogo che ho provato a circoscrivere nei capitoli precedenti.

12.2 Fenomenologia mitologica dell’*ombas*

Al di fuori di alcuni specifici generi narrativi (i miti) e di contesti rituali ben circoscritti (ad esempio le cure sciamaniche), è diffici-

le che il termine *ombas* nell'accezione prospettivista di "risonanza agentiva" fra corpi umani e non umani emerge oggi esplicitamente e spontaneamente nei discorsi quotidiani come chiave di lettura di fatti ed eventi. Nel linguaggio quotidiano contemporaneo tale nozione prospettivista di *ombas* sembra essere stata coperta dalla distinzione "naturalista" fra animalità e umanità (nei termini di un'opposizione non persona/persona) marcata da due probabili prestiti linguistici: da una parte *nimal*, termine di evidente derivazione spagnola, indica genericamente qualsiasi essere vivente animale privo dei caratteri distintivi dell'umanità eurocentrica (lingua, moralità etc.); dall'altra *nipilan*, anch'esso probabile risemantizzazione in *ombeayiiüts* di una parola straniera, indica genericamente "la gente" distinta sulla base della lingua che parla, del modo di abbigliarsi, di ciò che è solita fare e, soprattutto, della sua provenienza². L'accezione oggi prevalente di *ombas* in quanto corpo anatomico, separata (semanticamente, discorsivamente ed ideologicamente) da quella di *ombas* in quanto suo "doppio non umano", potrebbe essere dunque il risultato di una progressiva scoloritura semantica della parola avvenuta nei secoli della Colonia prima e della Nazione poi, per effetto di un'esposizione crescente ai dispositivi di cura biomedici, alle pratiche educative scolastiche e allo zelo evangelizzatore di generazioni di sacerdoti e religiosi cristiani.

A sentir parlare gli anziani, d'altronde, ancora oggi tutti gli umani possiederebbero un "doppio non umano" anche se più nessuno ci fa caso e dunque tutti sono diventati insensibili alle conseguenze di averne uno; per altri, forse la maggioranza, "si dice, chissà..."; per altri ancora quella del "doppio" è una credenza del passato superata (o comunque da superare), senza più risonanze nella vita di oggi. Per l'etnografo sul campo, in ogni caso, spesso soltanto dietro stimo-

² Secondo Noyer l'alternanza *nipilan/nipinaj* (il primo termine è presente nelle varianti di San Mateo del Mar, San Dionisio del Mar e Santa Maria del Mar, mentre il secondo è presente nella variante di San Francisco del Mar) lascia pensare ad una possibile relazione con la radice proto-mixe-zoque *nipin /sanguel/* (cit.: 511). In un'altra interpretazione (Gnerre, comunicazione personale), il termine potrebbe derivare invece dalla radice nahuatl *pil/pilli* (persona di nobile lignaggio o figlio) lessicalizzata in *ombeayiiüts* per mezzo del prefisso nominalizzatore *ni-/na-/ne-* e del suffisso assolutivo *-an* da cui *ni-pil-an*.

12. Quale corpo?

lo diretto si può sperare di riattivare questo significato della parola silenziato da secoli di discredito. Riporto di seguito una tipica modalità discorsiva attraverso la quale la nozione di *ombas* in quanto “doppio” può venire tematizzata (quindi in qualche modo “sostantivizzata”) nell’interazione dialogica “a tavolino” con l’etnografo. A raccontare è lo stesso *teat* Aucensio Maldonado, il *rezador* che, nel Testo 22, parla dell’oceano e della sua movimentata vastità (cfr.: 193-195). L’*ombas* viene rappresentato come un fatto del passato, di un mondo degli antenati oramai tramontato, quando le persone non sapevano né leggere né scrivere ma conoscevano ciascuna il proprio *nagual* e, in alcuni casi, potevano assumerne le sembianze animali.

Testo 34 (*teat* Aucensio Maldonado, 1999)

1) (...) *Aag ayag arangüw tanomb mixejchiiüts, pero antes... nganiüy ngomajlüy* /C: *eso es de mucho antes*/ A: *antes, sí (...) ya, ya murieron, ya no hay* / C: *cuando todos eran monteok*/ A: *sí* / C: *cuando los ancianos eran monteok*/ A: *sí cuando es nagual... sí, pues más antes ese monteok, ese monbasüik, ese monteok... ombas jüm, ombas este tigre, ombas lión, ombas caimán, ombas este, este... ¿cómo se dice? cheeb, ombas win, ombas que cuantos animales ajlüy (...) puro ajaw tiombas mikiüünej... este, quiere decir este... este donde mero, mero su nagual, pues si es su nagual.. ya sabe, ya conoce, dice, ya conoce que animal es su nagual.../ C: *el nagual, ya conoce... ¿y cómo hace a conocerlo?*/ A: *pues, ellos como es puro brujo, puro, puro gente... tiene poder sí, tiene poder sí... ese sí también, pues así hacen.../ C: pero ¿cómo hacen a conocerlo? ¿lo van a soñar?, lo van a.../ A: noo mero hablan con él, dice hablan con... con la mujer (?), éste tiene su ombas ncharrek es mümtaj (?) (...) ajaj, mümtaj, müm ncharrek...**

(...) Questo facevano nel passato i nostri vecchi, però tempo fa... ora non c’è (più) /C: questo è (un fatto) di molto tempo fa/ A: sì, di un tempo (...) oramai sono morti, oramai non ci sono (più)/ C: quando tutti erano *monteok* /fulmini//A: sì/ C: quando gli anziani erano *monteok* /fulmini/ A: sì, quando erano *nagual*... sì, beh, un tempo (c’erano) questi *monteok* /fulmini/, questi *mombasüik* [cfr.: 243-244], questi *monteok* /fulmini/... *ombas* coccodrillo, *ombas* giaguaro, *ombas* leone, *ombas* caimano, *ombas* eee... come si dice? squalo, *ombas* tartaruga di mare, *ombas* di ogni tipo di animale che esiste (...) ognuno vede (conosce) l’*ombas* (che è) suo compagno... ciò vuol dire... (sa) dove è il suo proprio *nagual*, beh (sa) se è il suo

nagual... già sa, già conosce quale animale è il suo *nagual...*/ C: già conosce il suo *nagual...* e come fa a conoscerlo?/A: beh, siccome sono *tuttibrujos*, tutte persone... (che) hanno potere, sì, hanno potere... così fanno/ C: ma come fanno a conoscerlo? lo sognano? looo.../ A: nooo, solamente parlano con lui, parlano con... con la donna (?), lei ha il suo *ombas ncharrek lombas* vento del sud/, è donna (?) (...) sì, le donne (erano) signore vento del sud...

2) *Langomajlüy...* (?) *puro nipilan estudiante, teamateow pero... a parte miestudio nej... de que (?) mataag conocer... pero antes ngomataag conocer ni noik letra nipilan, ni noik letra para mataag escribir, nikwajind, ajlüy cerrado, ajlüy inocente (??)... pero que tal nejiw este ajiüriw este poder, ajiüriw poder, ajawüw que cuanto (?), que cuando apeay intere ongwiiüts, puro ongwiiüts ajüyiw, puro awüineayej marangüw brujo, marangüw sapcheeb, marangüw nipilan estee, najüyjüy tiül calle o tiül playa, mbeay ndek inteeere... ajüyiw kiaj, ajüyiw, ayambüw mataag conocer... pues (?) lawüineayej marangüw nipilan alinomb, lawüineayej marangüw nipilan alinomb, pero ongwiiüts awüineayej, puro ongwiiüts ajüyiw, puro ongwiiüts arangüw este como vigilancia... ajaj, at kiaj arang, intere aag ayaj pues... Ajlüy tanomb anterior andeaküw kwenta mixeej... xixejchiiüts andeaküw para mangiay nipilan atrás, pero ya (?) langondom, (?) olvidado, ngome aag tiül (?) meyamb, a parte teamataag intender, teamataag pensar...*

Oramai non ci sono (più)... (?) (ora) la gente studia solamente, sta leggendo, però... il suo studio è a parte [è diverso]... (è diverso) quello che (?) conoscono... invece prima la gente non conosceva nemmeno una lettera, nemmeno una lettera per scrivere, niente, erano chiusi, erano ‘innocenti’ (??)... però che potere che avevano, avevano potere, sapevano che (?), che quando arrivava la notte, solo di notte camminavano (andavano in giro), si trasformavano per fare i *brujos*, per fare *sapcheeb*, per fare la gente [si trasformavano in *brujos*, *sapcheeb*, gente – cfr. nota 6: 206], andavano in giro per la strada o per la spiaggia, in riva al mare... camminavano per di là, camminavano, cercavano per conoscere... beh (?) si trasformavano in gente un'altra volta, però si trasformavano di notte, solo di notte andavano in giro, solo di notte facevano questa specie di vigilanza... sì, così facevano... C'era un tempo passato (in cui) i nostri vecchi raccontavano racconti... i nostri vecchi prima raccontavano perchè la gente imparasse, però oramai (?) non sono più capaci, (?) lo hanno dimenticato, non pensano più a ciò, stanno comprendendo diversamente, stanno pensando diversamente...

12. Quale corpo?

3) *Atkiaj arangüw tanomb xixejchiün pues ninguy.. pero intere lado pues ajlüy antes abuelitos, nataxey teat nipilan, najtajtaj müm montaj, ombasüw ncharrek, ombasüw... aag animal kiaj... este ombasüw win, ombasüw jüm, ombas caimán, ombasüw esteee lüw, ombasüw lión, ombasüw estee elefante, cual según... /C: ¿también elefante?, pero el elefante no está aquí, está en Africa... /A: por eso, pero, pues, siempre como esto es su nagual (...) ellos quién sabe donde conocieron esto animal, hasta al otro encantado, otro encantado, otro lugar, no aquí, noo... ese como anda más lejos, el sabe todo el mundo conoce...*

Così facevano i nostri vecchi qui... però prima ovunque c'erano nonni, signori anziani e signore anziane, *ombas* vento del sud, *ombas*... quell'animale lì... *ombas* tartaruga di mare, *ombas* coccodrillo, *ombas* caimano, *ombas* giaguaro, *ombas* leone, *ombas* elefante, ogni tipo di... /C: anche l'elefante? Però l'elefante non sta qui, sta in Africa.../ A: per questo, però, bè, siccome è il suo *nagual* (...) chissà dove hanno conosciuto questo animale, fin ad un altro (luogo) incantato, fin ad un altro (luogo) incantato, in un altro luogo, non qui, noo... siccome vanno più lontano, loro sanno, conoscono tutto il mondo...

Al di là dei modi in cui i sanmateani parlano di *ombas* fra di loro o con gli stranieri, e delle accezioni che gli attribuiscono nel linguaggio quotidiano, le narrazioni mitologiche continuano ancora oggi a fornirne una rappresentazione paradigmatica che eccede di gran lunga quella del prototipo occidentale di corpo anatomico antropomorfo ed ego-centrato (e quindi contenitore di qualità psichiche e spirituali).

Fulmini

Emblematica è, in tal senso, la figura del *nembasüik*, protagonista di innumerevoli vicende mitico-cosmologiche. L'efficacia, il controllo, l'intenzionalità delle sue azioni si esprimono nei termini di quella che potremmo definire come *co-agency*, ovvero di un'azione "qui" sintonizzata con l'azione di un corpo-altro (non umano) "altrove". Nello specifico il *nembasüik* è colui che ha un rapporto di co-agentività con un *ombas* meteorico (fulmini, venti, piogge, nubi etc.) ed in virtù di tale rapporto è in grado di agire di riflesso sugli eventi atmosferici: ogni sua azione "qui" risuona nell'azione di un "corpo meteorico" altrove. Riporto di seguito alcune sequenze di una delle tante

varianti del racconto di *nots weak* /un corno/, uno dei miti tutt'ora più conosciuti nella comunità che narra della lotta “meteorologica” fra il *monteok* /fulmine/ e lo *ndiük* /serpente/ “personificazione” dell'alluvione (Castaneira cit.: 71-74, Lupo 1981, 1997, Millán cit., Ramírez Castañeda cit.: 58-59, 66-68, Signorini 1994, Tranfo cit.: 153-154). Nella versione riportata, il *nembasüik* è un anziano che vive a *wüx koptan* /dove *koptan* (?)/ (l'attuale Colonia San Pablo) che per forza del suo stesso *ombas monteok* /doppio fulmine/, mentre giace malato su una stuoia, raggiunge “in volo” il serpente-alluvione in una località nei pressi del fiume Tehuantepec, circondato da un nuvolo di uccelli che provocano il rumore del tuono (cfr. Figura 90). Nella versione principale del mito il *monteok* è invece lo stesso patrono San Mateo che scongiura l'alluvione decapitando il serpente (a sua volta *ombas* di una fanciulla desiderosa di recarsi alla festa del villaggio), quaranta chilometri più ad est, nel luogo noto ancora oggi come *nots weak* /un corno/ (cf. Testo 38).

Testo 35 (*müüm* Victoria Villaseñor Oviedo, 2008)

1) *Lamajiür tiempo, tajlüy chük nop teat naxey, aag teat naxey kiaj nembasüik, nembasüik teat naxey kiaj. Pues noik nüt aaga ndiük tiül tiük, nasoik serpiente, tandiüm maw miün ningüy tiül kambaj, tiül kambaj ikoots, wüx ajlüy noik nangox nüt, tapiüng aaga serpiente, nej aliük apmajaw nangox nüt ningüy tikambaj, tiül mikambajaats.*

Tempo fa c'era un signore, si dice, questo signore era *nembasüik*, era *nembasüik* questo signore. Beh, un giorno un serpente **nella montagna** voleva uscire per venire qui **nel villaggio**, nel nostro villaggio, dove c'era una festa, dicono che questo serpente voleva venire per vedere la festa qui **nel villaggio**, nel nostro villaggio.

2) *Pues ajküw ag teat monbasüik kiaj tandiümüw mambiyaw aaga ndiük, aaga serpiente kiaj, kos nej aliük pero apmambiy kambaj, apmakiiüb miün xeyay yow, apmaw nadam ncharrek, nej apmambiy kambaj kam, ngoma nganüy apmayak. Pues aag teat monteok kiaj, teat mombasüik kiaj tandiümüw mambiyaw, pero ngomandom ombasüw mambiyaw chük.*

Beh, questi signori *monbasüik* volevano uccidere il serpente, quel serpente, perché veniva per uccidere [distruggere] il villaggio, avrebbe portato moltissima acqua, si sarebbe alzato un forte vento del sud,

12. Quale corpo?

avrebbe ucciso [distrutto] il villaggio, non (ne) avrebbe lasciato niente. Beh, questi signori *monteok* [fulmini], signori *mombasüik* volevano ucciderlo, però non erano capaci di ucciderlo, si dice.

3) *Nop teat naxey naw ningü, anda kawak tiül este nasoik wüx koptan, kiaj aniüng teat naxey, aag teat naxey kiaj miün andeow, alwüx mimats nej, pero nej kos raan ajaw, ajaw ngia aliük serpiente. Tapiüng chük “eee monxey apmüüchiw miün a serpiente, matüch ningü tiül kambaj, pero eso ngineay najneaj, apmambiy kambaj”.*

Un signore anziano di qui, verso sud dove si chiama *wüx koptan*, là era la casa del signore, questo signore era malato, stava sopra la sua stuoia, però siccome vede chiaro, vede [sa] da dove viene il serpente. Disse, si dice: “eeh quei signori lasceranno venire il serpente, lasceranno che raggiunga il villaggio, ma ciò come può essere bene? Ucciderà [distruggerà] il villaggio”.

4) *Pero como nej teat naxey ajüür ijpüw mikwal nej, tasaj ajküw mikwal nej monüx (...): “karriür iyariün xemachat, pero aag ximachat ndemisapan naag iwixan, iyamban, ngomisapan aaga, iyamban mandel, iyamban, ngomisapan, porque aag ayaj xike lamataag benedecir” aw teat naxey. Pues ajküw monüx tambüw mayariw mimachat teat naxey kiaj, teat nembasüik nej, miteatiw nejiw. Ayambüw kwane masapüw naag, at nej asoikiw.*

Però siccome il signore ha due figlie, disse a queste ragazze figlie sue (...): “Correte, portatemi di corsa il mio *machete*, però non lo afferrate con le vostre mani [a mani nude], cercatelo, ma non lo afferrate, cercate un panno, cercatelo, ma non afferratelo perché questo l’ho già benedetto [è sacro]” disse il signore. Allora le ragazze andarono a prendere il *machete* del loro padre, il loro padre era *nembasüik*. Cercarono (un panno) col quale prenderlo, come lui aveva detto loro.

5) *Kandom tasaj nejiw: “kanüy lameajchiün xike xemachat, kiüran nganüy, mijkiaj iküliün, mijkiaj, ndemiküliün ningiaj cerca, porque apmajlüy noik nadam trueno, nadam aaga apmeterrüür tiüt, alndom mapal ilaagkan, kiüran, mijkiaj lemberon, kiüran mijkiaj. Wüx ndoj mingiayüün aaga trueno, ndoj mingiayüün aaga aterriür tiüt, ndoj tewiünan mijawan xik, tiül tixoman xik ningüy mijawan salpajkan, andüy ximbas kawüx, entonces aaga ayaj lasandeow. Pero sitiül tijawan xik salmejken tiüt, pues aaga ayaj salmapak, iyariün aag yow tiül ngan, itengiün wüx ximbas, ijpüw ngan yow itengiün” at kiaj tapiüng teat naxey, kos naleaing.*

Quindi disse loro: “ora datemi il mio *machete* e correte, andate lontano, lontano, non rimanete qui vicino, perché ci sarà un fortissimo tuono, rintronerà fortissimo, potrebbe chiudere le vostre orecchie [rendervi sorde], correte, fermatevi lontano, correte lontano. Dopo aver sentito il rumore del tuono, dopo aver sentito rintronare, venite a vedermi, se mi trovate qui e vedete che sto con la bocca verso l’alto, col corpo rivolto verso l’alto, allora ciò (vorrà dire che) sono morto. Però se mi vedete che sto con la bocca rivolta verso il suolo, beh questo (vorrà dire che) sono ancora vivo, prendete l’acqua che sta nel vaso, spargetela sopra il mio corpo, spargete l’acqua dei due vasi” così disse il signore, era la verità.

6) *At kiaj tarang wüx nej miün andeow, alwüx mimats nej, pero como nej nembasüik nej, axom majaw ningiün, niüng ajlüy aaga serpiente, lamajaw aliük, aliük, apmatüch tiül kambaj, pues nej tambiy, tamb matüch hasta chük miün kiaj. Wüx nej tengial ajüy tiül tiüüd matüch serpiente, amb maxaing tegüy ngox, ajküw nasoiüw codorniz, ngox, nine kiek, ajküw ngox kiaj, neterrüür miolambiw nejiw ajlüeliw; nej takiüüb mamb, amb tiül oik, takiüüb mamb ngox.*

Così fece mentre era là malato, (disteso) sopra la sua stuoia, siccome era *nembasüik*, poteva vedere là dov’era il serpente, vede che oramai sta arrivando, arriva, sta per raggiungere il villaggio, beh sta uccidendo [comincia a distruggere], (allora lui) lo raggiunse lontano, si dice. Mentre sta camminando lungo il cammino per raggiungere il serpente, fa sollevare molti *ngox*, sono dette coturnici, (sono) uccelli piccoli queste coturnici, le loro ali fanno il rumore del tuono (quando) volano; se ne andò sulle nuvole, si portò dietro le coturnici.

7) *Mapeay kiaj, tasaj aag ndiük: “maxaing omal porque oyaj a ndek, oyaj a kambaj, lapeay kiaj”. Pues kiaj aag serpiente kiaj taxaing omal nej kiaj, nej kiaj tajaw ngia ajlüy omal nej, pues kiaj tandooig onik. Ndoj mandooig onik, kiaj tapiüng teat naxey, tasaj akiajpüw nejiw, aldemas mombasüik tasaj: “nganüy ikiüüjpan mamb andüy tindek, ikiüüjpan porque aag ayaj landeow nganüy”. Nej tangoch hasta miün kiaj, apiüngüw **timat** (?), ngonajaw ngia lada ajlüy **timat**, pero at kiaj apiüng, **timat** mangoch aag serpiente, tambiy.*

Arrivò là, disse al serpente: “solleva là tesa, perché là c’è il mare, là c’è il villaggio, oramai sei arrivato”. Allora là il serpente sollevò la testa, lui vide dov’era la sua testa e là gli tagliò il collo. Dopo avergli tagliato il collo, il signore disse agli altri *mombasüik*: “portatelo con voi verso il mare, portatelo (via) perché oramai è morto”. Lui lo aveva

12. Quale corpo?

raggiunto lontano, (in un posto che) chiamano **ti-mat**/nel-?/, non so dov'è **timat**, però dicono così, che raggiunse il serpente a **timat** e (là) lo uccise.

Nella costruzione del racconto, una delle abilità della narratrice sta proprio nel saper dare una rappresentazione multiprospettica degli spazi, delle azioni e degli spostamenti che si gioca tutta fra un “qui”, in cui l'anziano *nembasüik* giace malato nel suo *nden* / ombra/ ‘casa’, ed un “altrove”, dove si scatena l'evento meteorologico ed avviene la decapitazione del serpente che scongiura l'alluvione. A proposito di tale rappresentazione dell'azione, Tranfo osserva giustamente che il *nembasüik* “è un uomo capace di trasformarsi e di trasferirsi alla velocità del lampo; ma tali azioni non riguardano la sua apparenza corporea che resta immutata là dove l'operazione, pura proiezione mentale, è stata compiuta” (Tranfo cit.: 146). Pur descrivendola nei termini “naturalistici” di una “operazione mentale”, Tranfo coglie una caratteristica essenziale dell'azione di cui un *nembasüik* è ritenuto capace, ovvero quella dell’“apparenza”. A tale caratteristica sembra poter rimandare d'altronde la stessa etimologia della parola. La parola *ne-mbas-üik* (*mo-mbas-üik* al plurale) è solitamente tradotta in varie fonti come ‘colui che ha un corpo di nube’: *ne-* (prefisso nominalizzatore singolare) + *mbas* (‘corpo’) + *üik* (trasformazione di *oik*: ‘nube’). Tranfo considera il suffisso *üik* come trasformazione di *oik* (nube), con l'intenzione di confondere e rendere esoterico il termine (Tranfo cit.: 162 nota 15, Millán cit.: 229-230 e *passim*). Tale interpretazione, per quanto attestata nella letteratura e corrispondente ad un senso comune locale, appare linguisticamente piuttosto dubbia. Questa sembra corrispondere più ad un'esegesi popolare (ripresa dalla letteratura specialistica, o forse viceversa...) che ad un'etimologia linguisticamente attestabile. Rolf Noyer nel suo *Diccionario Etimológico y Comparativo de las Lenguas Huaves* (2012), considera invece *-üik*, lessicalizzato in forma di suffisso, come una derivazione della radice verbale *-jüik* /si vede, appare/, con la caduta della *j* foneticamente funzionale alla presenza della *s* (di *-mbas*) che la precede (ivi: 311-312); da cui la glossa: ‘colui che ha corpo/forma che appare’, ovvero ‘colui che ha sembianza apparente, cangiante’. Alla luce della fenomenologia delle gesta che un *nembasüik* è rite-

nuto capace di compiere e di una rilettura prospettivista del termine *ombas*, tale interpretazione è da ritenersi a nostro avviso quella più corretta.

Lo stesso termine *monteok* /fulmine/, *nembasüik* per eccellenza, sembra poter rivelare ad uno sguardo attento un'accezione sensoriale oggi quasi del tutto "silenziata". Esso è associato alla parola *ateokan*, tradotta dal vocabolario dell'ILV come "miracolo", da cui *mon-teok*: 'coloro-(che fanno) miracoli'. Un'esegesi indigena del termine lascia però trapelare un significato meno "addomesticato": secondo *teat* Arturo i *monteok* sono coloro che "*aparecen nada más... como una aparición*". Anche in questo caso l'interpretazione nativa focalizza la dimensione sensoria dell'apparizione che può trovare riscontro in una possibile etimologia alternativa della parola. Cuturi e Gnerre (2008b) propongono di interpretare il termine *mon₁-te₂-ok₃* /fulmine/ come 'coloro₁ (che stanno) nelle₂ nubi₃' [*mon* (prefisso pluralizzatore riferito a persone) -*te* (apposizione spaziale-locativa) - *o(i)k* ('nube')] ed il termine *a₁-te₂-ok₃-an₄* /miracolo, apparizione, illusione visuale/ come 'solo₄-nelle₂-nubi₃' [*a* (prefisso nominale 3sg.)- *te* (apposizione spaziale-locativa) -*o(i)k* ('nube') -*an* (suffisso assoluto)]. Tutti questi termini con referenza mitologica richiamerebbero dunque una dimensione sensoriale e visuale di un'apparenza cangiante ed evanescente di cui i fenomeni meteorologici costituiscono il prototipo: *ateokan* è tanto l'apparizione incorporea del fulmine o di una nube, quanto quella della *sapcheeb*, del *chapchap biümb* o del *nembolooch*, altre manifestazioni intangibili che possono abitare i luoghi (cfr. nota 6: 206). La fenomenologia degli agenti meteorologici (fulmini, nubi, venti) potrebbe dunque aver fornito il modello per la rappresentazione della co-agentività attribuita all'*ombas*, ovvero la possibilità che l'azione umana "qui" risuoni "altrove" in forme esistenzialmente diverse, nella trama dell'inter-agentività che lega fra loro le diverse forme di vita ai processi ecologici.

Brujos

Come sottolinea Viveiros de Castro, una concezione prospettivista della relazione fra le diverse forme di vita comporta immancabilmente la possibilità della metamorfosi. Nel caso huave un tipo par-

12. Quale corpo?

ticolare di persone è in grado di gestire il rapporto di co-agentività col proprio “doppio” animale fino al punto di trasformarsi in esso: ovvero cambiare di corpo ed occupare un punto di vista altro. È il caso del *neawüney*/colui che cambia forma/, genericamente il *brujo*, che in determinate condizioni, in determinati luoghi ed in determinate ore della giornata (solitamente nottetempo), ha il potere di assumere le sembianze di un animale (sia esso il proprio “doppio” o meno), svestendosi letteralmente delle proprie vesti umane. Il termine *ne-awüney* è la nominalizzazione (*ne-* prefisso nominalizzatore) della voce riflessiva del verbo *a-wün* /estrarre, tirar fuori, togliere/, ovvero *a-wün-ey* /si tira fuori, si toglie/ ‘si trasforma, cambia forma’; da cui “colui che si tira fuori”, “colui che si toglie da un corpo per assumerne un altro”. Anche nel caso huave tale trasformazione è resa solitamente attraverso l’azione pratica di un “cambio di vesti”: queste, lasciate alla base di una croce che si trova al centro del villaggio, sono l’indizio evidente, nei racconti, dell’avvenuta trasformazione.

Testo 36 (*teat* Juan Maldonado, 2008)

1) *Mbi xikoj, Lew, L. M., aaa brujo nej, brujo nej (...) nganüy Lew kiaj matüch a hores, (apeaab?) ti mijow nej, arang ameay, lameay, lameay, como atüch a hores, law, laamb, laamb ajüyjüy, laamb ajüyjüy (?) mal wiiüd, laamb makiiüb miün mihijo nej, ajiür nej mihijo nej, brujos nejju, brujos nejju. Ngana ngineay apmarangar, (??) vuelta hasta San Francisco, hasta nonüt, tiül Chiapas, awüw chük, pues pa amban marangar mal nipilan, ningiün awüw, para arangüw mal, pues pa ayaküw daño pues (...).*

Invece mio zio Lew, L. M., aaaa lui era un *brujo*, era un *brujo* (...) Lew quando arrivava il momento, (si distendeva?) sulla sua amaca, dormiva, dormiva, dormiva, quando arrivava il momento, usciva, andava, andava a camminare (?) alla **testa dell’arenile** [in riva all’oceano], andava accompagnato da suo figlio, aveva un figlio, erano entrambi *brujos*. Ora facevano così, [facevano un giro] fino a San Francisco, verso est, in Chiapas, uscivano, si dice, per andare a fare del male alla gente, per di là uscivano, per fare cose cattive, per arrecare danno (agli altri) (...).

2) *“Ata apmambar”, (tajüy?) seguro “tabar niüng anda mal wiiüd”... “tabar”... kiaj chük teawüney marang aaga majtsoy, hasta allá (?) aaga at alinop ijpiüw, ijkiaw kiek, ndot teasapiüw aaga tiül mbas ajponch,*

kiaj nangaj aaga ndek, kiaj ngwa, aaga cada ajngot ola lajtep kawüx, kiaj laamb, kos lajngot ngana ola lamikiek at nej lamasapiüw, teat, kos lajngot a ola nadamndam, (apiiib?), tambüw, apak ambüw, aag ayaj ngomabiüw wüx iüt, ngomambiüw nijingind lada, at mbas ajponch kiek (akiiüb?). Nomb ambüw kiaj, akiiüb tembas ajponch kiaj, tamb que hores, (apiiib?) chük mbeay noniüt, naw kiaj tasap anda San Francisco, ajaj nejiw kiek kiaj (...)

“Così andiamo”, (camminavano?) di sicuro, “andiamo verso la **testa dell’arenile** [riva dell’oceano]” ... “andiamo”... là, si dice, si trasformavano per fare i pellicani, fin là (?) così come due uccelli, forse cavalcavano l’onda, là in quel **mare sacro**, là salivano sopra ad ogni onda che arrivava, là andavano, poiché quando arrivava l’onda la prendevano come uccelli, signore, poiché quando arrivava un’onda grande, si (distendevano?), andavano, andavano vivi [contenti?], non andavano via terra, non andavano per nessun luogo, erano portati dalle onde come uccelli. Una volta vanno là, li accompagna l’onda, andarono una volta, (si distendono?), si dice, lungo riva verso est, da lì presero per San Francisco, sì, loro erano uccelli (...)

*3) nipilan nejiw, este majtsoy nejiw, wüx matüch ningiün ngana, kiaj mawüneya marang nipilan, pero langomarang majtsoy pues, langomarang majtsoy, lawüneyej, lajmeliw este, lajmeliw tiül kambaj (...) ambüw ajüjüyw, arangüw paseal noik hores pues, aaga hores teamawüw, tearangüw paseal, lambüw kiaj tiül moel anda ningiün, hasta tiül Chiapas, ndoj matüch a hores, kiaj, ngana lamatüch este para mandilileaw, (?) pues, kiaj mandilileaw ngana, andüyw nganiy **mbeay nangaj nadam ndek** kiaj, awüneyej ngana marangüw este majtsoy, majtoy, (?), at kiaj tawüneyej (...) kiaj tiünüw ngana, asapüw tiül napak ajponch, cada napak ajponch, (apiiix?) am kawüx, ijkiaw kiek, ijkiaw, nejiw aag ayaj (...) aag ayaj brujos nejiw, aag ayaj xeech Lew, L.M.*

erano gente (umana) e pellicani, ora quando arrivavano là, là si trasformavano in gente, però (là) oramai non facevano più i pellicani, non facevano più i pellicani, già si erano trasformati, oramai (a questo punto) entravano, entravano nel villaggio (...) andavano camminando, facevano una passeggiata per alcune ore, uscivano per alcune ore, facevano una passeggiata, andavano là nella terra degli stranieri, verso là, fino in Chiapas, poi quando arrivava il momento, quando arrivava il momento di tornare, (?) beh, là a quel punto ritornavano, a quel punto andavano lungo la **riva del grande mare sacro** là, a quel punto si trasformavano in pellicani, in pellicani, (?), così si

12. Quale corpo?

trasformavano (...) di là venivano adesso, prendevano l'onda forte, ad ogni onda forte, (coprono?) sopra, due uccelli, due, quelli sono loro (...) loro erano *brujos*, questo (era il) il vecchio signor Lew, L. M.

In questa descrizione delle peregrinazioni di due *brujos* -un signore *ombas* pellicano (uno zio del narratore) e suo figlio - l'azione della trasformazione, per quanto non faccia riferimento esplicito ad un "cambio di vesti", è resa come un'abilità tutta pratica che consiste in un "saper fare": il verbo più focalizzato *a-wüineay* /trasformare/ è seguito sempre in forma automatica dal verbo generico *arang* /fare/, a formare il binomio fisso *a-wüineay marang* /si trasforma per fare/. In riva all'oceano i due *brujos*, padre e figlio, "fanno" i pellicani per tornare "a fare" gli uomini una volta arrivati nel villaggio di San Francisco del Mar e quindi ritornare verso casa nuovamente nelle sembianze di pellicani. A differenza del *nembasüik*, nota Tranfo, che mantiene inalterata la sua apparenza corporea qui, il *neawüineay* cambia dunque di corpo; ovvero là dove agisce come corpo animale non può più apparire nella forma di corpo umano e, viceversa, quando torna corpo umano, cessa di essere presente come animale (Tranfo cit.: 146-147). Il *brujo* dunque può "fare" il pellicano assumendone l'aspetto, la forma e le abilità, ma smette di "fare" l'uomo. Tale "saper fare transcorporale" è chiaramente associato ad un'abilità di spostamento: i *brujos* sono sempre rappresentati come grandi camminatori e, assumendo le sembianze dell'animale, ne assumono anche le abilità motorie. In questo caso i due *ombas* pellicano vanno e vengono lungo l'arenile oceanico "cavalcando" l'onda come ogni pellicano sa fare. Anche per il *nembasüik* la capacità di trasformazione ha che fare con un'abilità di spostamento; in questo caso però, data l'apparenza cangiante del suo corpo, il suo movimento sarà letteralmente "fulmineo": esso "volerà sulle nuvole" alla velocità del lampo ed avrà l'apparenza dell'ubiquità.

Sciamani

Altro attributo essenziale associato al prospettivismo da una parte e ad una "fenomenologia metamorfica" dell'azione dall'altra, è la presenza di una figura sciamanica, uno specialista rituale in grado di

“attraversare deliberatamente le barriere corporali e adottare la prospettiva di soggettività allo-specifiche, con lo scopo di indirizzare le relazioni fra queste e gli umani” [Viveiros de Castro 2004 (2002): 43, T.d.A.]. Nel caso huave esso sarà colui che è in grado di “attraversare” la distanza che separa i due *ombas* (quello umano “qui” e quello non umano “altrove”) per curare gli effetti dell’altro (la “persona non umana”) sull’uno (la “persona umana”). Esiste infatti nella nosologia indigena una malattia specifica attinente la sfera dell’*ombas*, ovvero la malattia detta *niüng ajliiy /dove stal*, che consiste nella “caduta” dell’*ombas* non umano “altrove” che causa l’infermità dell’*ombas* umano “qui”. Data la sua gravità, questo genere di malattia richiede l’intervento di uno specialista “sciamanico”, il *neaxaing/colui che solleva/*. Esso è l’unico in grado di “risolvere” l’*ombas* del malato “là” dove questo è “caduto” (un toro rimasto legato ad un palo, un coccodrillo ferito dall’arma di un cacciatore etc.) in modo da risanare il corpo umano “qui”, (Millán cit.: 159-160, Ramírez Castañeda cit.: 123-125, Tranfo, Signorini cit.: 173-174, 191-195). Nei casi delle malattie potenzialmente mortali che coinvolgono l’*ombas*, la cura comporterà dunque l’abilità di uno specialista, sempre assai rischiosa, di muoversi ed agire multiprospettivamente. La sua azione terapeutica consisterà infatti nel praticare sul corpo del malato le azioni che si vogliono esercitare altrove sul suo “doppio”.

12.3 L’*ombas* esposto ai sensi...

Sebbene la nozione di *ombas* in quanto “doppio non umano” potrebbe sembrare oggi al di fuori dell’orizzonte esistenziale della maggior parte dei sanmateani contemporanei, l’*ombeayüts* riflette ancora, nelle pieghe semantiche della parola e nelle diverse declinazione dei suoi usi grammaticali e discorsivi, le tracce di una tale accezione “prospettivista” del corpo e della persona. Nel linguaggio ordinario il termine *o-mbas* è assai ridondante e sovresposto e copre un’area semantica piuttosto ampia che trascende di gran lunga l’opposizione (“naturalista”) fra corpo anatomico (umano) e suo doppio (non umano). La radice *-mbas* può denotare infatti la ‘forma/sagoma’, l’‘aspetto’, il ‘colore’, la ‘fronte/faccia’, il ‘lato’ di un qualsiasi

12. Quale corpo?

corpo (umano e non) o indicare una posizione nello spazio o nel tempo (*te-mbas*/di fronte, davanti/ o in senso temporale /prima/ o in senso ordinale /per primo/, *wüx ombas* /control/ o /dietro a/) (Cuturi, Gnerre 2008b, Noyer cit.: 309-311). In alcune espressioni il lessema *ombas* si associa a temi verbali dando origine a “bionomi lessicali” o “difrasismi” (Cuturi, Gnerre 2010: 2-3, 9-10) analoghi a quelli costruiti col lessema *omeaats* /cuore/ che esprimono i diversi stati dell’“interiorità” (cfr. nota 1: 220). Tali difrasismi verbali codificano abilità pratiche (“saper fare”), deformità corporee, attitudini o caratteri di cui il corpo è soggetto agente o oggetto agito³.

Seguendo l’invito di Wittgenstein a cogliere l’“aria di famiglia” che accomuna i significati in un unico “gruppo” – piuttosto che ricercarne un minimo comune denominatore condiviso (il tratto distintivo in comune) – è possibile ordinare queste molteplici connotazioni e funzioni grammaticali della radice *-mbas* in una serie di “significati imparentati” che connette le funzioni semanticamente “piene” del termine (nominali e verbali) a quelle semanticamente “vuote” (preposizioni).

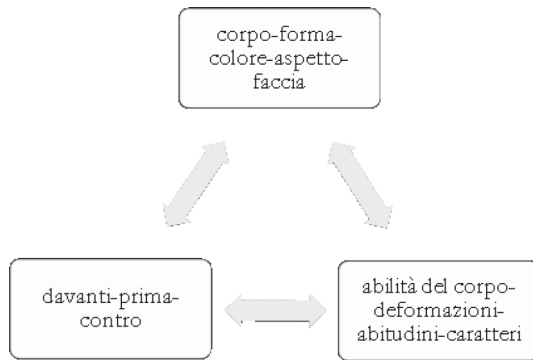


Figura 71 – La rete dei significati della radice *-mbas*.

³ Ecco un elenco di forme verbali composte dal lessema *ombas* /corpul/, tratto in parte dalla tesi di Canales Gijón (insegnante madrelingua *ombeayüts*) (2009: 76): *ndom/ndoj ombas* /può, sa il suo-corpul/ ‘può, sa (fare)’, *asap ombas* /afferra il suo-corpul/ ‘si abitua’ (abitudine pratica o esistenziale); *androoch ombas* /consuma il suo-corpul/ ‘distrugge, rende inservibile, logora’ (azione deformante), *ndron/ndroj ombas* /perso il suo-corpul/ ‘zoppo, deforme’ (corpo deformato); *ayaag ombas* /sente il suo-corpul/ ‘conosce (una persona)’, *aneok ombas* /è scontroso il suo corpul/ ‘schivo, burbero’, *ayamb ombas* /cerca il suo-corpul/ ‘provocatore’.

Tutti questi significati si connettono, richiamano e sovrappongono l'un l'altro in una serie sensorial-percettiva che rimanda ad un corpo inteso come oggetto e soggetto di percezione ed azione (ovvero un'interfaccia senso-motoria) piuttosto che come entità assoluta o oggetto naturale: un corpo in quanto forma, soggetto/oggetto di un "punto di vista" e dunque, per comprensibile traslato, sagoma, figura, colore, apparenza o 'faccia' (lato); ma anche il suo "risvolto verbale", ovvero le azioni di "deformazione" o di "messa in forma" (abitudini pratiche o esistenziali); ed infine il suo "risvolto indessicale", ovvero non più un corpo marcato, ma la posizione che esso occupa, cioè una posizione nello spazio e nel tempo ('davanti', 'prima', 'contro'). Alla luce di tale serie "sensoriale", l'accezione di *ombas* in quanto "doppio non umano" si colloca in questo gradiente di significati dal "più pieno" (corpo) al "più vuoto" (davanti) come il "rovesciamento speculare" del suo significato nominale "pieno": ovvero l'immagine rovesciata di un corpo esposto ai sensi e agli sguardi altrui, a cui corrisponde un "corpo-altro-altrove", effetto di un rovesciamento di prospettive sempre latente.

Tale immagine prospettica del corpo (e dunque inevitabilmente anche dei sensi e dell'azione) si riflette nella lingua a vari livelli, dalla grammatica alla sintassi, dalla semantica alle forme del discorso. Alcuni spunti di riflessione ce li fornisce nuovamente Cuturi nella sua etnografia dell'*ombeayüts*. In un saggio dedicato all'agentività nell'*ombeayüts* (Cuturi 2007a), l'autrice nota come alle diverse parti del corpo sia attribuibile un certo grado di agentività, ovvero come esse possano occupare nella frase la posizione di soggetti agenti di movimenti o abilità motorie (o anche di sentimenti o emozioni come nel caso dell'*omeaats/cuore/* – cfr.: 220 e *passim*). Non si dirà "io sono inciampato sulla pietra", né tanto meno si potrà dire "questa pietra mi ha fatto inciampare" (opzione questa grammaticalmente impossibile in *ombeayüts*), ma si dirà "il mio piede è inciampato sulla pietra": *tajmiük₁ xi₂-leaj₃ wüx₄ piedre₅* /il mio₂-piede₃ è inciampato₁ sulla₄ pietra₅/ (ivi: 69). In generale l'attribuzione di agentività (in senso linguistico-grammaticale) ha a che fare con la capacità di movimento autonomo: la gamba avrà più agentività di una pietra, un animale più di una pianta, ma una persona umana ne avrà più di un animale; i fenomeni atmosferici e naturali (il fulmine, il vento,

12. Quale corpo?

l'oceano) saranno a loro volta molto in alto nella “gerarchia d'anima-tezza” (ovvero la scala ideale che misura il grado di agentività) (ivi: 68-70) (cfr.: 193-197). In questa prospettiva, dunque, l'agentività è una proprietà relativa del movimento che può essere distribuita fra diversi corpi (non solo umani) e fra le diverse parti se-moventi che li compongono, senza mai poter essere accentrata in uno solo di essi. La grammatica obbliga infatti sempre il parlante a declinare i termini anatomici per mezzo di affissi pronominali che ne indicano il possessore (Stairs, de Hollenbach 1981: 291-293). Ad esempio la radice *-leaj* (piede) viene così declinata: *xi-leaj* /mio-piede/, *i-leaj* /tuo-piede/ *o-leaj-iür* /piedi-nostri/ (duale: mio e tuo), *o-leaj nej* /suo-piede di lui/, *xi-leaj-iün* /mio-piede-nostro/ (esclusivo: mio e loro), *i-leaj-iün* /tuo-piede-vostro/, *o-leaj-iiüts* /piedi-nostri/ (inclusivo: mio, tuo e loro), *o-leaj-iw nejiw* /suo-piede-loro/. In tal senso ogni lessema anatomico contempla sempre, nella sua morfologia, una funzione relazionale-pronominale che ne indica, pragmaticamente, una condizione prospettico-agentiva e mai sostantiva. In determinate situazioni discorsive solo aggregando alla radice un suffisso “generalizzante” (*-aran*) è grammaticalmente possibile svincolare una parte del corpo (o il corpo nel suo insieme) da una prospettiva relazionale: *o-leaj* /suo-piede/ diventa allora *o-leaj-aran* /piede/ senza specificarne il possessore; analogamente *o-mbas* /suo-corpo/ diventa *o-mbas-aran* /il corpo (in generale)/.

In un altro saggio dedicato all'iconicità della lingua *ombeayüts* (Cuturi 2003b), l'autrice sottolinea invece come qualsiasi parlante nativo, attraverso lo strumento linguistico di cui dispone, sia portato a costruire un'immagine dell'altro in termini di azioni, movimenti e forme (cosa fa, dove va, come si presenta, che aspetto ha etc.) piuttosto che in termini di intenzioni o motivazioni psicologiche, ritenute per lo più insondabili. D'altra parte, a fronte di un lessico molto focalizzato ed a volte quasi monosemico per descrivere movimenti ed azioni⁴, il

⁴ *L'ombeayüts*, in diversi campi semantici, distingue modi diversi di eseguire una stessa azione attraverso lessemi dal significato univoco (Cuturi 2003b: 56-59). Ad esempio l'azione del “portare” è espressa da decine di forme verbali differenti a seconda di chi esegue l'azione (persona o animale) e chi la subisce (persona, animale o cosa), della direzione del movimento, della modalità gestuale di eseguirla etc. (ivi: 82 nota 6).

campo semantico dell’“interiorità” è espresso in *ombeayüts* attraverso un lessico piuttosto “omogeneo”: gli stati dell’interiorità (del pensiero, della memoria e dell’emozione) sono tutti, o quasi, una declinazione e trasformazione dell’agentività di una stessa parte del corpo, l’*omeaats* /cuore/, soggetto agente di risonanze interiori di una catena di azioni-interazioni esterne (cfr.: 220 e *passim*). L’autrice riporta a titolo di esempio un segmento di un lungo discorso pronunciato in un contesto rituale (un matrimonio), in cui il testimone della sposa invita la madre dello sposo, presso cui essa andrà a vivere, ad essere indulgente con la ragazza, tenendo sempre presente la sua “unicità”; la specificità di una persona, quella che noi chiameremmo la sua “personalità” (o il suo “carattere”), viene espressa dal parlante facendo riferimento alla sua “corporeità”: *Ngome noik ombas nipilan (...) palwüx noiknoik ajlüy, palwüx arang... / Non uno (è) il corpo-forma (della) gente (...) diversamente ciascuno vive, diversamente agisce .../ (ivi: 61). Marcando la differenza del corpo e del fare si dice della differenza del “carattere”. Per gli *ikoots* dunque, commenta l’autrice, “ogni persona è differente a partire dal fatto che ogni corpo ha forma differente e pertanto spinge ad agire in maniera differente” (*ibidem*).*

Sulla scorta di alcune dimensioni semantiche e morfo-sintattiche della parola *ombas* e alcuni suoi usi in diversi contesti discorsivi, abbiamo dunque più di un indizio per convenire con Viveiros de Castro riguardo alla centralità della corporeità nelle cosmologie amerindiane: un corpo sempre marcato che opera come “differenziatore” sullo sfondo di un’interiorità (un’anima? uno spirito? una mentalità?) non marcata (ovvero data per scontata...) [Viveiros de Castro 2010 (2009): 29, 55-57 e *passim*]. Più che di statuto non marcato dell’anima (contenuto spirituale, metafisico di un corpo anatomico “dato”, antropomorfo ed “ego-centrato”) sembrerebbe più conveniente però parlare dello statuto non marcato dell’animatezza, ovvero della capacità di assumere il ruolo di soggetto intenzionale di movimento ed azione (e quindi d’interazione sociale), variamente distribuita fra i “corpi” del mondo; in base al grado di “animatezza” attribuito, ogni corpo (umano, animale o meteorico) può reclamare insomma una potenziale posizione di soggetto agente, occupare cioè un “punto di vista” irriducibile:

12. Quale corpo?

Quindi, ogni essere al quale si attribuisce un punto di vista sarà soggetto, spirito; o meglio, ovunque stia il punto di vista, ci starà anche la posizione di soggetto (...) sarà soggetto chi si trovi attivato o "azionato" da un punto di vista. [Viveiros de Castro 2004 (2002): 51, T.d.A.]

Ma occorre non cadere nelle trappole del mentalismo (l'*ombas* come proiezione mentale di un corpo anatomico ed il prospettivismo come una forma estrema di relativismo): il punto di vista, sempre attribuibile ad un *ombas*, non è mai disincarnato e fuori-luogo, esso è sempre occupato ("abitato", direbbe Merleau-Ponty) da corpi agenti che occupano a loro volta un luogo e si muovono in uno spazio multiprospettico.

L'equivoco di una traduzione "ontologica" e "sostantivista" della nozione di *ombas* può apparire a questo punto più chiaro se lo si guarda dall'angolatura (fenomenologica) del luogo che ci permette di decentrarci dal corpo; nel nostro caso, dal lato di uno specifico accoppiamento sensi-paesaggio, cristallizzato nei nomi di luogo, che contro-describe un'immagine molteplice ed eso-centrata di corpo. A tal proposito vale la pena tornare a citare Ingold quando sottolinea la complementarità fra corpo e paesaggio, due concetti da cui è imprescindibile partire per comprendere i luoghi ed i paesaggi in chiave antropologica (cfr.: 45, 93-94, 154-156):

Il concetto di paesaggio (...) pone l'accento sulla forma, allo stesso modo in cui il concetto di corpo enfatizza la forma piuttosto che la funzione di una creatura vivente. Come organismo e ambiente, corpo e paesaggio sono termini complementari: uno implica l'altro, alternativamente come figura e sfondo. (Ingold 1993: 156, T.d.A.)

Se ogni paesaggio è in un certo senso l'impronta di uno specifico accoppiamento senso-motorio di forme (dei corpi e dei luoghi) attraverso le modalità dell'abitare, allora può essere utile riconsiderare la serie dei significati del termine *ombas* (corpo, forma, davanti e "doppio") alla luce dei modelli di movimento e spostamento sottesi alle pratiche d'appropriazione del paesaggio locale. Nei capitoli precedenti abbiamo rilevato come una specifica forma linguistica del luogo (iconica, prospettiva, referenzialmente effimera e "speculare") possa coincidere con una specifica pratica di spostamento nel territorio (i cammini

peri- e trans-lagunari) e con una specifica esperienza senso-motoria dell'ambiente lagunare (cfr. cap. 8-9); ad entrambi corrisponde una rappresentazione "stereoscopica" del paesaggio che coordina un "qui" con un "altrove" in una griglia cognitiva diffusa di cui i nomi di luogo costituiscono il nodo-nesso lessicalizzato (cfr.: 168-173). Ebbene, questa rappresentazione "stereoscopica" del paesaggio cristallizzata nei nomi di luogo, sembrerebbe del tutto complementare all'immagine di un *ombas* in quanto presenza ed azione sdoppiata di un corpo "altrove"; d'altra parte abbiamo visto come, nelle narrazioni mitologiche, la *co-agency* dell'*ombas* corrisponde sempre ad una rappresentazione multiprospettica del paesaggio e dello spostamento (cfr.: 239-247). In tal senso l'accezione di *ombas* in quanto "doppio non umano altrove" della presenza umana in un luogo, esposta ai sensi e contestualizzata nei discorsi, ci appare come il risvolto immaginario di un'interazione multiprospettica fra corpi e luoghi, nella trama di inter-agentività che lega al paesaggio le diverse forme di vita che lo abitano. Più che immagine metafisica di un corpo anatomico ego-centrato che occupa un luogo (l'anima), l'*ombas* può essere meglio inteso a nostro avviso come l'immagine "meta-pratica" di un corpo eso-centrato in movimento in uno spazio multiprospettico. Uomini e animali, ma anche meteore e luoghi, possono condividere dunque uno stesso corpo/*ombas* ed interagire fra di loro, non sulla base di una generica anatomia naturale che li accomuna, ma di un'animatezza senso-motoria che è sempre l'attributo minimo di ogni punto di vista e quindi di ogni relazione inter-personale. In tal senso l'*ombas* huave, come in genere il "corpo amerindiano", è un prototipo di decentramento (anziché di "ego-centramento") ogni qualvolta l'esperienza suggerisca l'impressione di essere "agiti" dall'esterno e la necessità di "immaginarsi" fuori da sé (López Austin 1980, Lupo 2009, Viveiros de Castro 1979). La memoria del passato ancestrale, i sogni, la cosmovisione dei processi meteorologici ed ambientali, le fasi critiche dell'esistenza, le esperienze emotive estreme (malattie, morti etc.), sono dunque tutte dimensioni potenzialmente "abitate", attraverso la lingua, da questa nozione di *ombas*, pur oggi sempre più opacizzata ed irriflessa nel parlare quotidiano. In un certo senso lo stesso paesaggio che fa da sfondo alle azioni e le pratiche quotidiane può essere inteso come una manifestazione di questo stesso *ombas*, esso stesso forma, sembianza, interfaccia senso-motoria dotata

12. Quale corpo?

in alcuni casi di soggettività ed agentività propria (luoghi carichi di “presenze” o intrisi dell'*omeaats* di qualche persona).

12.4 L'*ombas* situato nel paesaggio

La morfogenesi del paesaggio abitato dai huave appare inestricabilmente intrecciata alla mitogenesi e l'una si specchia nell'altra in maniera esplicita: le narrazioni mitologiche raccontano come il paesaggio abbia assunto la forma attuale per effetto delle gesta di *mombasüik* e *naguales* e, parallelamente, le forme del paesaggio riflettono l'immaginario di tali racconti e di tali gesta (Castaneira 1996, 2008: 71-74 e *passim*, Bamonte cit.: 140-142, 165, 173-174 e *passim*, Lupo 1981, 1997, Millán cit.: 205-209 e *passim*, Ramírez Castañeda cit.: 57-58, 65-66 e *passim*). Come molti altri generi discorsivi pubblici e privati (locuzioni rituali, discorsi politici, discorsi esperti di pescatori o agricoltori o semplici conversazioni quotidiane per le strade del villaggio), anche i racconti mitologici sono infatti punteggiati più o meno fittamente da una trama di referenze toponimiche che rendono riconoscibili a chi li ascolta tratti del paesaggio locale che fanno da sfondo alle vicende narrate ed a volte prendono forma attraverso di esse.

L'intero territorio locale è ritenuto essere opera di un personaggio mitico demiurgo, noto come *ndeaj*/l'orfano/, figlio di una donna mai concepita da nessun uomo, che nei suoi giochi di bambino diede forma al paesaggio. Nato “miracolosamente” con un corpo multiforme e cangiante (ora neonato, ora un corpo informe, ora un batuffolo di cotone etc.), non appena imparò a camminare ed assunse le sembianze di un comune bambino, iniziò a bighellonare per il territorio conferendo ad esso la sua forma attuale:

Testo 37 (*müm* Ermilia Maldonado, 2008)

Aaga nangaj nadam ndek nej chük nerang aaga ayaj, nej chük nerang, nej chük ataag formar nej mintere. Tamb andüy ningiün marang intere tiük andüy noleat, andüy miün kiaj, puro chük nej nerang lugar; asoj-nong chük a wiiüd kiaj para mbiniüm, kiaj chük tajlüy tiük, pues intere tiük, puro chük nej nerang intere tiük, intere andüy ningiün atüüch kiaj. Tamb, niüng ajonts oleaj tiüt kiaj chük tajlüy ndek.

Questo **grande mare sacro** [oceano] lo fece lui, si dice, fu lui a farlo, si dice che fu lui a dar forma a tutto. Andò verso di là a fare i monti che stanno verso ovest, andò molto lontano, fu lui a fare tutti i luoghi, dicono; là ammucchia la sabbia perché cresca, lì, si dice, si ebbero i monti, beh tutti i monti, i monti li fece tutti lui, dicono, arrivò ovunque verso di là [verso ovest dove sorgono i rilievi montuosi]. Andò e dove con il piede raschiò il terreno, là, si dice, si ebbero le lagune.

Nel suo girovagare il portentoso orfano huave si spingerà fino alla lontana Città del Messico, facendo la fortuna dell'attuale capitale, e addirittura nelle terre d'oltreoceano, rendendole ricche e potenti (Bamonte cit.: 186, Castaneira 2008: 75, Millán cit.: 207, Ramírez Castañeda cit.: 50-51).

Se nessun toponimo attualmente in uso sembra far riferimento esplicito alle gesta del mitico orfano⁵, in un numero ristretto ma significativo di casi altri nomi di luogo rimandano in maniera del tutto palese alle gesta di altri *mombasüik* ed ogni persona minimamente edotta delle storie della tradizione orale locale è in grado di motivarli con l'evento mitico che gli corrisponde. È il caso, come abbiamo visto, di nomi molto noti come *nots weak*/un corno/, *akwüüch oleaj monte-ok/* (dove) il fulmine lascia l'impronta/, *wil raan piedra* /alla base della pietra bianca/, che denominano luoghi la cui morfologia costituisce l'impronta "solidificata" delle interazioni fra *ombas* che si muovono ed agiscono in una catena di "risonanze agentive" fra umani, animali ed eventi atmosferici coabitanti e coagenti nello stesso ambiente: un canale scavato dal serpente unicorno portatore di alluvioni (*nots weak*) (Figure 74, 89), la pietra dove un terrificante *nembasüik* straniero affamato di bambini (il *sapliimb*) ha lasciato l'impronta del suo piede

⁵ Fra i toponimi raccolti uno solo, potrebbe ricondurre alle gesta del mitico *ndej*: si tratta del toponimo semi-opaco *mikiaab₁ ndon₂*, /la cucina dei *popoyotes* [pesce]/, riferito unicamente da *teat* Juan Olivares, un luogo dall'ubicazione incerta nell'estuario del fiume Tehuantepec, così chiamato in riferimento alla specie di pesce d'acqua dolce, abbondante nelle acque del fiume, di cui *ndej* era gran procacciatore. La parola *mikiaab* era considerata da Juan Olivares come un termine arcaico dal significato di "luogo dove si cucina". Tale etimologia sembra confermata dal *Diccionario Etimológico y Comparativo de las Lenguas Huaves* di Noyer che riporta il termine *kiapj* (variante di Santa Maria del Mar e di San Dionisio del Mar) col significato di 'patio' (cit.: 228), il luogo dello *nden* /ombra/ 'unità domestica' dove effettivamente sono collocati il forno e le pietre del focolare.

12. Quale corpo?

(*akwüüch oleaj monteok*) (cfr.: 128-129) (Figura 72), un cumulo di sale pietrificato dal machete di un *monteok* sanmateano onde evitare che trafficanti *moel* /stranieri/ lo trafugassero (*wil raan piedra*) (Figura 73). In tutti questi casi il nome di luogo richiama metonimicamente la narrazione che lo motiva, ancorandola al paesaggio.



Figure 72-73 – In alto *akwüüch oleaj monteok* / (dove) ha lasciato l'impronta il fulmine/, la roccia dove è visibile l'impronta del piede del mitico *saplümb*; in basso, la formazione rocciosa nota come *wil raan piedra* /sedere della pietra bianca/ 'alla base della pietra bianca', un cumulo di sale pietrificato dai *monteok*.

Paradigmatico può essere considerato il caso del toponimo e del racconto di *nots weak* /un corno/ a cui abbiamo già fatto riferimento (cfr.: 240 e *passim*) (Lupo 1997). Nella variante più nota del mito il serpente unicorno-alluvione, uscito dalle viscere della montagna, viene decapitato dal fulmine e al suo passaggio scava un profondo canale che incide verso est la penisola, attraversandola da nord a sud, noto appunto come *nots weak* /un corno/ (cfr. Figure 74, 89):

Testo 38 (teat Juan Zaragoza, 2006)

1) *Pero ngomüüch lugar, al-chük-maw nganüy ngwa, hijole, kiaj ajmbaj a tiük, nadaam ajmbaj a tiük, atow kon medida, atow kon nej tiül wajyow agüy hasta allá, nadam aaga xeech tiük... nadaaaaam, tamb como you, nej maw chük ngana a ndiük, luego teat Dios ngomüüch lugar, kiaj chük mandooig onik, mandooig onik ngana, tilüy iün chük matüch miyow nej, tawün nej andüy kawak.*

Però (San Mateo) non gli permise (di passare), oramai, si dice, (il serpente) stava uscendo no? ohhh, là spacca la montagna, fa una breccia grande nella montagna, forse di questa misura [gesto], della misura forse del *wajyow* [indica una laguna chiamata *wajyow*], fin laggiù, è grande quella montagna... graaande, andò come acqua, uscì, si dice, come un serpente, ma il Signor Dio non glielo permise, là, si dice, gli tagliò il collo, ora gli tagliò il collo, venne subito, si dice, per respingere la sua acqua, lo spinse verso sud.

*Aaa kiaj mijaw hores kiaj, ngitow este barranca, asoik **nots weak**, awün hasta tiüt, nadam ata tiük niüng ajmbaj, nadam you ajoy, nadam, aag naw tiül tiük kiaj, hasta tamb ngana nej, teat Dios nepal (?) anda kawak, tamb anda kawak ;mba-kon-tiün andüy ningyü? ;jondot miün andüy ningyü?, tandeow kambaj intere, pero ngana ngwüy, tataag seguir anda kawak, por eso tamb ngineay awün como arroyo, barranca, intere netejngieyay ajntsop **mal wiiüd**, ijaw ngineay (...). Tajntsop, tajntsop **mal wiiüd**, apmatüch kiaj... pero kos **nangaj nadam ndek**, y luego estee aaga ajponch ngwa? tatiuch **mal wiiüd**, por eso lamapal ombeay niüng awün zanja.*

Aaa là adesso puoi vedere quanto (è grande) questo canale, è detto ‘**un corno**’, (il serpente) scava verso il basso, (un canale) grande come il monte, dove si è aperto [come l’apertua nel monte], trasporta una

12. Quale corpo?

gran quantità d'acqua, grande, esce da dentro il monte laggiù, finché lui non andò, finché padre Dio [San Mateo] non andò a sbarrare (il suo cammino) verso sud, se ne andò verso sud, che sarebbe successo se fosse venuto qui [nel villaggio]? che sarebbe successo se fosse arrivato qui? avrebbe distrutto tutto il villaggio, invece no, proseguì verso sud, per questo proseguì e scavò una specie di torrente, di canale, facendo tutte curve, sbucò alla **testa dell'arenile**, si può vedere com'è (...). Sbucò alla **testa dell'arenile**, arrivò lì... però a causa del **grande mare sacro** e delle sue onde no? raggiunse la **testa dell'arenile**, per questo si è chiusa la bocca dove esce fuori il canale [il canale è stato chiuso dalla risacca delle onde oceaniche].

Nella variante del mito precedentemente riprotata (cfr. Testo 35), l'incontro fra fulmine e serpente avviene invece circa 40 chilometri più ad ovest in una località (*ti-mat /nel-?/*) collocata in un punto imprecisato della foce del fiume Tehuantepec, il cui letto sinuoso sarebbe l'impronta del corpo dell'animale che si contorse sotto i colpi del *machete* dell'anziano *monteok* (cfr. Figura 90).

Testo 39 (*mim* Victoria Villaseñor Oviedo, 2008 – seguito del Testo 35)

*Por taw nadam mitiiud lam, ikoots ajawaats más ningiün aag mitiiud lam narix tiüt, pero mapeay ningiaj Tehuantepec nadam tiüt mitiiud lam, porque aag ayaj niüng ambiülmbiülüy a ndiük, niüng ajchikchik wüx tengial andeow, landojkich onik. Takiüraab mamb hasta am ningiaj tiül Huilo kiaj, aag ayaj mitiiud lam, desde amb tapeay **tidam ndek**, aag ayaj mitiiud aaga ndiük, niüng tamongochiw para mandüy **tidam ndek**, porque aag ayaj landeow. At kiaj sangiaj arang teat naxey, teat mombasüik wüx tambiyaw a ndiük.*

Il cammino del fiume è ampio per il fatto che uscì (di là), noi vediamo che più in là il cammino del fiume è più stretto, però quando arriva là a Tehuantepec il cammino del fiume diventa ampio, perché là fu dove si contorse il serpente, dove saltò mentre stava morendo dopo che gli ebbero tagliato il collo. Lo portarono con loro fin là a Huilotepec, questo (è) il cammino del fiume, da là fin verso dove arrivò al **grande mare**, questo è il cammino del serpente, dove lo fecero passare per andare verso il **grande mare**, perché oramai era morto. Così ho sentito che fecero i signori *mombasüik* quando uccisero il serpente.



Figura 74 – Il canale di *nots weak* /un corno/ visto dalla riva dell’oceano; in lontananza il *mitiük San Dionisio* /il monte di San Dionisio/ dal cui ventre sarebbe uscito il serpente unicorno.

Potremmo dunque affermare che in tutti quei luoghi motivati miticamente, il paesaggio sembra esporre ai sensi (all’esplorazione sensoriale che l’esperienza dell’*emplacement* comporta), solidificato nelle sue forme, quell’*ombas* “immaginario” che abita i nomi, i luoghi e le pratiche che vi si svolgono e che trova nelle narrazioni mitologiche una sua rappresentazione discorsiva prototipica⁶.

D’altra parte, se l’*ombas* inteso come “doppio non umano” può essere considerato il riflesso immaginario di un’esperienza senso-motoria dei luoghi, esiste nella narrativa huave una categoria immaginaria di luogo del tutto complementare ad esso: si tratta della nozione di *lugar encantado* o *lugar del encante* (Castaneira 1998).

Testo 40 (*teat* Aucensio Maldonado, 1999)

1) *Najal nadam yow encantado, ajngot imiün tiül tiük, imiün estee... niüng wijkiaw a yow, alkiäj omeaats yow, alkiäj estee... como na (gual),*

⁶ Per una formulazione filosofica della nozione di “immaginario” inteso come estensione sensibile dell’esperienza corporea si veda Merleau-Ponty in *L’occhio e lo spirito* [1989(1964)].

12. Quale corpo?

como rayo, como estee... serpiente, ese es aag altiül you, entere pues, por eso nunca ngomawaag, puuuro tiük, este asoik encantado, altiül küet, altiül tixem, altiül ndon, altiül mil, altiül ndiük, altiül que cuantos productos de... y jüm, caimán, este cuanto nej jüm, cuanto nej ... cuanto nej ameaats ndiük, intere meawan ameaats este lugar kiaj, aag ayaj tasoik encantado... ajaj,

Una grande e profonda acqua incantata, viene dal monte, viene da... dove nasce l'acqua, là sta il cuore dell'acqua, là sta... il *nagual*, il fulmine eee... il serpente, è questo ciò che c'è in quest'acqua, per questo non si secca mai, (viene) solo (dal) monte, questo lo chiamano l'incantato, ci sono dentro pesci, gamberi, *popoyotes* [pesce d'acqua dolce], cefali, c'è dentro il serpente, c'è dentro ogni tipo di prodotto (animale)... e coccodrilli, caimani, ogni tipo di coccodrillo e caimani... e contiene ogni tipo di serpente, è questo tutto ciò che contiene quest'acqua qua, questo lo chiamano l'incantato... sì,

2) C: *¿y dónde queda?*/A: *pues hasta otro lado, miün kiaj, niüng altiül, imiün tiül tiük, imiün tiül cerro* /C: *¿dónde está?, ¿anda noleat?* /A: *anda ningiün, andüy kaliy, andüy noleat, andüy ningiün (...)* ajaj, *pues alkiaj, por eso asoik encantado, nunca ngomawaag you, nunca ngondrom ombas, por Dios ayaag [opp. ayak?] nej, Dios nej ataag formar, Dios... almayak omeaats nej... masey mawaag intere you, pero nej ngomawaag (...)* aag *tasoik encantado, pero nagan you aton, es agua dulce (...)* como río...

C: e dove sta?/A: beh, dall'altro lato, lontano, dove sta, viene dal monte, viene dal monte /C: dove sta? verso ovest?/ A: verso di là, verso nord, verso ovest, verso di là (...) sì, beh sta là, per questo è detto l'incantato, l'acqua non si secca mai, non si perde mai, siccome Dio lo conosce [opp. lo ha messo?], Dio l'ha formato, Dio... ha messo il suo cuore... anche se l'acqua si secca ovunque, (l'incantato) non si secca (...) questo lo chiamano l'incantato, però è acqua dolce (...) come (di) fiume...

El lugar encantado, come l'*ombas*, nessuno sa di preciso dove si trovi, non è nessun luogo in particolare, ma la dimensione immaginaria di qualsiasi luogo d'acqua: è un luogo dove l'acqua non si secca mai, come una laguna sorgiva; è un luogo d'acqua dolce che viene dal monte, come il fiume (e come il serpente); è popolato da ogni tipo di animale, anzi sembra esserne la tana in cui tutti si riproducono senza soluzione di continuità. Se l'*ombas* è il "doppio immagi-

nario” di un corpo in movimento in un paesaggio multiprospettico, *el lugar encantado* è, per un corpo eso-centrato, il “doppio immaginario” di qualsiasi luogo; esso è l’altrove immaginario (o meglio l’immaginazione di qualsiasi altrove) abitato dall’*ombas* non umano, sia esso un serpente, un fulmine o addirittura un elefante (cfr. Testo 34, sequenza 3).

Peraltro, anche nel caso dei nomi più chiari e “fattuali” verrebbe a volte da chiedersi, a dispetto della loro trasparenza semantica, di quale “corpo” essi ci parlino, quello di una persona umana o quello di una “persona non umana”? Come ha ipotizzato Gnerre nel caso dei nomi di fiume shuar (Gnerre cit.: 127-142), non sempre è da escludere l’evenienza che, dietro una motivazione fattuale spesso scontata, si possa nascondere una “referenza nascosta”, riflesso di un immaginario dei luoghi e dei corpi oramai silenzioso. Là dove i nomi di luogo si riferiscono ad esempio ad una presenza animale, al di là di motivazioni fattuali facilmente ricostruibili a posteriori (un luogo dove andò a morire una tartaruga di mare o un luogo dove erano soliti andare a dormire i coccodrilli, quando ce n’erano ancora...), essi potrebbero dissimulare una “nicchia di significato” dove, attraverso la sedimentazione del processo “onomatopoeico”, la prospettiva di un *ombas* non umano è rimasta ancorata ad un luogo e cristallizzata in un nome, all’insaputa degli stessi parlanti contemporanei. Resta comunque un’impresa assai difficile anche per un nativo penetrare l’eventuale referenza nascosta dietro la trasparenza di un nome di luogo, e probabilmente molti toponimi sono destinati a mantenere il loro segreto per sempre, al di là degli sforzi esegetici in cui si cimentano e si cimenteranno giovani ed anziani⁷.

⁷ I nomi di luogo che registrano la presenza di animali sono nel complesso relativamente sottorappresentati rispetto ad altri tipi di toponimi: essi costituiscono circa il 13,4% del totale (40 su 299), a fronte del 31,7% dei fito-toponimi e al 30% dei toponimi che denotano una presenza umana. Di questi 40, 33 sono toponimi etero-referenziati eso-centrati (es.: *mitiük potwit* /il monte dell’avvoltoio/) o endo-centrati [es.: *mbas mboch* /di fronte (alla laguna) del granchio grande/] e solo 7 sono toponimi evento-centrati in cui un animale appare come soggetto agente o oggetto agito. Dei 7 zoo-toponimi evento-centrati, 4 si riferiscono a eventi “esistenziali” (dove gli animali “muoiono” o “dormono”) e presentano una morfologia linguistica peculiare: tutti sono composti da un prefisso *i-* che precede la radice verbale, del tutto eccentrico rispetto alla normale declinazione del verbo: ad es. *i-meay jüml*

12. Quale corpo?

Al di là degli zoo-toponimi, comunque, in un gran numero di casi i nomi di luogo possono evocare esplicitamente vicende mitiche di un passato ancestrale pur senza essere motivati mitologicamente: è il caso di luoghi molto frequentati e nominati nell'esperienza quotidiana di qualsiasi sanmateano che ricorrono in molte narrazioni come scenario in cui si muovono ed agiscono gli antenati *mombasüik*. Tutti questi luoghi corrispondono di fatto a quei luoghi percepiti nelle pratiche come sacri, abitati da presenze inafferrabili con cui si instaurano relazioni di evitamento sociale o di reciprocità rituale (Barabas cit.: 25-148): luoghi nominati nelle orazioni sacre (per curare le malattie dell'*omeaats* e dell'*ombas*), dove gli specialisti rituali depositano le loro offerte e recitano le loro *diligencias*.

In ogni caso, al di là della sua referenza (zoologica o botanica, geomorfologica o mitologica, palese o nascosta), qualsiasi nome di luogo può rientrare nella memoria biografica di ciascuno come “attivatore” di questo immaginario corpo-paesaggistico; molti hanno ancora storie da raccontare di incontri straordinari di presenze latenti che abitano i luoghi (ed alcuni di loro in modo particolare), di pre-sentimenti che palesano la compresenza di persone non umane (*naguales*, *neambolooch*, *chapchap biümb* etc.) (cfr. nota 6: 206) ed annunciano imminenti rovesciamenti di prospettive (metamorfosi, bilocazioni, coagentività); in ogni luogo può albergare in effetti l'apparenza di un *ombas*, pur senza che questa sia codificata semanticamente nel suo nome. Rovesciando la prospettiva, ogni nome di luogo abitualmente frequentato, può costituire insomma una potenziale risposta alla

(dove) dorm* il coccodrillo/ invece di *a-meay jüm* / (dove) dorme il coccodrillo/ [*a-* (prefisso 3sing.) *-meay* (dormire) *jüm* (coccodrillo)]. Altri casi analoghi sono: *i-ndeow mill* (dove) muore il muggine/, *i-jmbaj poj* / (dove) si rompe la tartaruga/ *mal iüt i-ndeow win* / il guado (dove) muore la tartaruga di mare/. Invitato a riflettere su questa coincidenza e peculiarità, *teat* Arturo ha osservato che se quel determinato luogo fosse chiamato (più propriamente da un punto di vista grammaticale) *a-meay jüm* / (dove) dorme il coccodrillo/ invece di *i-meay jüm* (come effettivamente lo si chiama), ci si aspetterebbe di trovarvi concretamente coccodrilli dormienti, mentre invece non ce ne sono (o almeno non ce ne sono più). Il prefisso *i-* sembra creare dunque una distanza da un registro ordinario della parola, fissando la presenza di un animale in una dimensione diversa dall'ordinario; sicuramente una dimensione di “anteriorità”/ “ancestralità” (c'erano, non se sono più...) dentro cui però potrebbe celarsi la traccia perduta di un rovesciamento di prospettive.

Sentieri di parole

domanda del *neaxaing* /colui che solleva/ che si chiede *niüing ajliiy* /
dove sta/ l'*ombas* “caduto” in qualche “altrove”: “¿adónde estás?, ¿qué
cerro? ¿qué río?”/dove sei? in quale monte? in quale fiume?/ (Ramírez
Castañeda cit.: 124, Signorini, Tranfo cit.: 192) (cfr.: 247-248).

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE: IL SENSO DEI LUOGHI E LE LOTTE PER LA TERRA DEI POPOLI INDIGENI

I nomi di luogo in *ombeayiüts*, interrogati attraverso la sola lente monofocale della “referenzialità”, ci appaiono, lo abbiamo visto, come segni linguistici alquanto effimeri e vacui, schiacciati su un’aprobematica dimensione di contingenza ed arbitrarietà; solo sullo sfondo delle *affordances* percettive a cui rimandano, delle esperienze corporee che nascono, dei discorsi che li plasmano e delle pratiche sociali che li animano, essi cominciano a restituire un “senso del luogo”. Più che etichette linguistiche attaccate ai luoghi, tali parole posso essere allora meglio comprese come memorie/risonanze semantiche di specifiche esperienze senso-motorie, cristallizzate nel cono d’ombra di abitudini pratiche (*habitus, exis corporee*) e di consuetudini territoriali, sedimentate in una fitta trama di transiti ed attraversamenti che percorrono il paesaggio locale; ovvero il riflesso linguistico di una conoscenza sensibile del paesaggio, “disegnato” e “misurato” su “scala corporea”, attraverso l’interazione sinestetica dei sensi che il camminare mette in gioco.

A partire da tale dimensione sensibile e corporea, tangente il loro significato referenziale, i nomi di luogo ci appaiono dunque come l’indizio linguistico più esplicito, anche se assolutamente non esauritivo, di un “senso del luogo” in gran parte irriflesso (un “senso”

appunto e non un significato o una rappresentazione), che attiene a quella dimensione assai spesso “non marcata” dell’esperienza quotidiana, eppure così ridondante e densa, che ha a che fare col sapere di “stare in un posto” pur senza bisogno di parlarne. In questa prospettiva il “senso del luogo” può essere pensato anche come il crocevia irriflesso di più dimensioni percettivo-conoscitive contigue e latenti, in parte esse stesse implicite, in parte elaborate in rappresentazioni esplicite anche molto lontane dalla nostra visione naturalista dei luoghi e dei corpi. Interrogandomi sui nomi di luogo ho tentato dunque di aprire uno spaccato sull’interfaccia che connette la morfologia della lingua alla morfologia del paesaggio, la “morfologia sociale” (ovvero la socializzazione dei luoghi e la localizzazione delle relazioni sociali) alle concezioni locali del corpo, della persona e dell’azione, le esperienze senso-motorie alle pratiche economiche e rituali di certi luoghi.

Sullo sfondo di una morfologia sociale “fluida” e di un’intensa mobilità territoriale, abbiamo considerato come la costruzione intersoggettiva della rete dei rapporti sociali sia l’effetto di uno sforzo congiunto, condiviso e reciproco di controllo delle direzioni e degli spostamenti. Il controllo sociale (ma anche la sua faccia positiva, ovvero la costruzione della capacità di agire responsabilmente e intenzionalmente sul mondo, sociale e “naturale”, ovvero la costruzione sociale della persona) si esprime attraverso un “lavoro” continuo e partecipato di controllo delle direzioni che impone al parlante un’attenzione costante nel descrivere le proprie e le altrui azioni, i propri e gli altrui movimenti e spostamenti. Tutto ciò si riflette in una particolare focalizzazione dell’*ombeayiiüts* sul dominio semantico del movimento, ravvisabile tanto a livello lessicale (verbi molto focalizzati), quanto a livello morfo-sintattico (caratteristiche “catene verbali” che descrivono iconicamente lo spostamento e l’azione), retorico (*topoi* discorsivi) ed ideologico (il cammino come metafora sociale e morale). La stessa nozione di *ombas* in quanto “doppio non umano” co-agente in uno spazio multiprospettico, può essere riconsiderata sotto questo aspetto come riflesso “immaginario” di tale complessa risonanza fra esperienza senso-motoria, spazialità e socialità, fra direzionalità e intersoggettività. La perdita del controllo di tale risonanza fra luoghi, corpi e movimenti, può provocare dun-

che la rottura dell'integrità della persona, ovvero una condizione di malattia, concettualizzata come una sorta di turbamento della relazione fra corpi e luoghi (la malattia dell'*omeaats*, ovvero la caduta del "cuore" in un luogo, o quella dell'*ombas*, lo smarrimento o la caduta del "doppio" in qualche "altrove").

Nel flusso di una tale interazione sociale, il nome del luogo ci appare dunque come la cristallizzazione onomastica di tale intreccio, l'ancoraggio referenziale di un'esigenza di controllo capillare delle direzioni "*para que entienda uno donde pesca*" (sul piano pratico), per conoscere "*donde anda cuando sale el sol*" (sul piano sociale) e per scoprire "*niüng ajlüy*" /dove sta/ il proprio "doppio" caduto in qualche "altrove" (sul piano immaginario). La densità dei toponimi che punteggiano i percorsi e, parallelamente, la loro ridondanza nei discorsi (privati, pubblici, mitologici e rituali), sembra testimoniare di per sé uno sforzo iconico socialmente condiviso di "ricoprire il territorio di parole" per infittire la rete dei riferimenti attraverso cui orientarsi nello spazio e parallelamente nel mondo intersoggettivo socialmente costruito. L'interconnessione dei processi di socializzazione e di *emplacement* genera così una socialità profondamente ancorata al paesaggio e al modo di muoversi in esso, che è la faccia opaca ed irriflessa di un senso di appartenenza al territorio, da una parte, e della sacralità di certi luoghi dall'altra. In questa prospettiva si capisce anche come una delle funzioni fondamentali attribuita alle autorità politiche "tradizionali" (i *monajiüt* /coloro che hanno un incarico/) sia proprio quella di "accudire", attraverso offerte e preghiere, determinati luoghi considerati sacri, al fine di riprodurre un regolare ciclo ecologico e, conseguentemente, la salute dell'intera comunità.

Tale interconnessione fra socialità e territorialità, che vive allo stato pratico nei passi e nelle parole delle persone, non ha probabilmente mai avuto troppo bisogno di rappresentazioni cartografiche sinottiche per essere rappresentata, al di fuori delle tracce volatili di percorsi disegnate sulla sabbia o su qualsiasi altro supporto, destinate a scomparire in breve come le impronte dei passi lungo gli arenili. La pratica rituale di "cura del territorio" ad opera dei *monajiüt* /coloro che hanno un incarico/, in connessione con le pratiche economiche da una parte e coi processi ecologici dall'altra, ha determinato la riproduzione di una "comunità politica territoriale" che ha potuto far

a meno nel tempo della mediazione simbolica di “tecnologie della rappresentazione”, al di là di quella offerta dalle stesse esperienze primarie dei corpi e dai discorsi. La stessa mia ricerca etnografica sui luoghi ed i loro nomi è avvenuta in un clamoroso (per me!) vuoto cartografico: solo qualche segno sulla sabbia o sui miei quaderni di campo mediava l’esperienza sensoria dei luoghi durante le escursioni o la riflessione meta-linguistica sui loro nomi nel contesto delle interviste a tavolino (cfr. Figure 91-92).

Nel vuoto di tale “assenza” si è consumata però, nei secoli della Colonia prima e della Nazione poi, l’occupazione di terre da parte di coloni meticci, zapoteci o huave di altri municipi e la progressiva erosione dei confini del territorio municipale. Nella storia secolare dei conflitti agrari che hanno coinvolto la comunità di San Mateo del Mar, emerge infatti una costante sfiducia ed incomprendimento nei confronti degli strumenti cartografici, definitori di confini rigidi ed immutabili, ed in genere di ogni strumento burocratico nazionale volto a legittimare ed oggettivare un diritto consuetudinario (Curti 1996: 194-195). Nei tribunali agrari presso cui si presentano le vertenze territoriali fra comunità rurali ed indigene, la presentazione di titoli cartografici (risalenti al periodo rivoluzionario o agli anni dell’indipendenza nazionale o addirittura al periodo coloniale, come nel caso dei cosiddetti *títulos primordiales*) è una procedura fondamentale per il riconoscimento di diritti fondiari lesi o per la legittimazione di pretese territoriali; la storia, anche recente, dei rapporti degli *ikoots* di San Mateo del Mar con queste istituzioni è costellata di documenti mai presentati, smarriti o contraffatti, di autorità latitanti o corrotte, situazioni che si ripresentano puntualmente ad ogni controversia agraria¹.

Questa rappresentazione del rapporto degli *ikoots* col loro territorio fotografa però una situazione probabilmente già superata da

¹ Intorno alla conservazione dello stesso *título primordial* di San Mateo aleggia un alone di mistero su cui non è mai stata fatta pienamente luce: secondo alcuni, esso sarebbe conservato in qualche stanza segreta sotto la stretta sorveglianza degli *alcaldes*, lontano dagli sguardi dei *moel* /stranieri/ che se ne vorrebbero appropriare per metterlo in qualche museo; per altri esso sarebbe invece improvvisamente sparito intorno agli anni '50 del secolo scorso, trafugato da qualche *moel* o venduto da qualche scellerata autorità locale.

almeno un paio di generazioni; essa è un passo indietro rispetto all'orizzonte di vita contemporaneo (come probabilmente ogni rappresentazione etnografica è destinata ad essere). La rappresentazione grafica del territorio indigeno è infatti un'acquisizione piuttosto recente per gli *ikoots*, come per molte altre società native del continente, frutto senz'altro di un'esposizione crescente ed esponenziale alle immagini dei media nazionali e globali (giornali, immagini fotografiche, atlanti, mappe, video-immagini satellitari, GPS etc.), ma anche di un'elaborazione e appropriazione collettiva dei mezzi simbolici che la società nazionale richiede perché si possa essere riconosciuti come "indigeni" (una lingua, un territorio, una cultura rappresentata in forme identitarie etc.) (Colajanni 1998, Cuturi 1996, 2003c, Tallè 2010). Per quanto la rappresentazione discorsiva ed onomastica del paesaggio continui ad essere a tutt'oggi la forma primaria di socializzazione linguistica del territorio, negli ultimi 30, 40 anni il paesaggio è gradualmente "uscito dai nomi" per venire rappresentato graficamente nei testi in lingua nativa che a partire dagli anni '80 del secolo scorso hanno cominciato a circolare nella comunità (Cuturi, Gnerre 2008a, Tallè 2009), nei quaderni degli alunni delle scuole bilingui istituite a partire dalla fine degli anni '70, nei *murales* che colorano da qualche decennio le pareti delle case e delle scuole (Tallè 2007, 2009) o nelle stoffe tessute dalle donne (Cuturi 2003c), diventando un elemento integrante e ricorrente dell'immagine dell'"identità culturale" *ikoots* all'interno e all'esterno dei confini della comunità (cfr. Figure 93-100).

Tale recente esposizione del territorio emerge dunque sullo sfondo di un crescente bisogno di autorappresentarsi in quanto "comunità immaginata" [Anderson 1996 (1983)] in seno alla società nazionale che a sua volta si autorappresenta come multietnica e plurale (Tallè 2009: 340-404, Tallè 2010); un'"immaginazione" che non va intesa però nel senso, a volte abusato nella retorica della globalizzazione, di "de-territorializzazione" (ovvero "comunità immaginata" come "comunità de-territorializzata"); al contrario, è proprio attraverso l'immagine del proprio paesaggio e del proprio territorio che la società locale può "oggettivarsi" oggi in quanto società indigena nell'ambito della società nazionale. In questa cornice i nomi di luogo in lingua indigena possono rivelarsi oggetti linguistici dall'inaspettata valenza

politica. Fra tutti i “saperi indigeni” utili al riconoscimento di diritti collettivi sui territori nativi, le etno-toponimie rappresentano forse gli indicatori più espliciti e diretti dell’evidenza di un controllo consuetudinario del territorio ed in quanto tali un’importante prova linguistico-culturale da poter impugnare nelle arene legali nazionali ed internazionali di fronte a contenziosi territoriali (Lenzi Grillini cit.). Un fenomeno assai interessante, legato ai processi di demarcazione delle terre indigene e al riconoscimento di diritti sulle risorse naturali, è il recente proliferare di cartografie indigene (più o meno partecipate, più o meno tecnologicamente avanzate, su supporti cartacei, informatici o su web) che traducono concezioni locali del territorio in mappe sinottiche, bidimensionali/cartesiane (Chapin, Threlkeld cit., Chapin, Lamb, Threlkeld cit., Echeverri 2004, Gell 1985); anche in questo caso le etno-toponimie costituiscono i principali riscontri linguistici di tali progetti di mappatura “dal basso” a cui sono legate rivendicazioni esplicite di diritti territoriali. Tali etno-cartografie, lungi dall’essere però la rappresentazione grafica (ovvero l’esteriorizzazione) di un’ideale mappa mentale indigena (interiorizzata), vanno considerate a tutti gli effetti come la rappresentazione grafico-sinottica dell’impronta di una società sul territorio che essa abita, resa possibile da un lavoro di ricerca sul campo “estensivo” ed “itinerante”: non un lavoro di “scavo nella mente del nativo” (l’illusione di entrare nella testa del nativo...), ma un lavoro necessariamente partecipato e negoziato di “rilievo” delle abitudini pratiche di fruizione ed uso del territorio (cfr. nota 3: 95). Nei territori nativi contesi oggi dalle politiche del *land grabbing*, tale lavoro etno-cartografico non può far a meno dunque di riflettere un’immediata valenza politica che è l’altra faccia, se vogliamo, di una politica indigena del paesaggio che consiste nella “cura” dei luoghi sacri.

Vi è un filo rosso, credo, che unisce il “senso del luogo” di cui abbiamo parlato con l’emergere oggi, non solo nel mondo amerindiano, di un discorso politico indigeno di difesa dei territori ancestrali, minacciati dagli interessi di politiche economiche de-territorializzate e de-localizzanti. Come testimoniano le forme assunte dai movimenti di resistenza indigena, ed i discorsi da loro formulati nelle arene politiche nazionali ed internazionali, la perdita del controllo locale sulle risorse naturali, conseguenza diretta delle pratiche di *land grab-*

bing messe in atto da compagnie trans-nazionali, governi stranieri o agenzie di sviluppo statali per l'impianto di infrastrutture economiche su larga scala, sembra mettere in gioco una dimensione profonda ed incorporata della relazione fra società umane e territorio, che va al di là di ragioni esclusivamente economiciste o ambientaliste. Pratiche economiche orientate da un immaginario geo-politico globale, totalmente impermeabili ai sensi e alle *affordances* dei paesaggi locali, provocano una profonda, radicale e repentina trasformazione dei territori che si traduce dolorosamente, per quelle popolazioni che li abitano da secoli, in una sorda espropriazione del "margine locale" di riproduzione della propria forma di vita sociale. Una variante di quell'"angoscia territoriale" di cui parlava oramai 50 anni orsono De Martino a proposito dei contadini della Calabria (1977) o degli achilpa, cacciatori-raccoglitori nomadi d'Australia (1973), che non deriva dallo sradicamento dai luoghi d'origine o dallo smarrimento in territori sconosciuti, ma dal senso di "straniamento" di fronte a paesaggi consueti che non si riconoscono più. Di qui l'elaborazione di un discorso di resistenza incentrato sul paesaggio come "corpo sacro" delle società native, dimensione sensoriale inalienabile alla riproduzione delle loro stesse forme di vita.

CAMMINARE



Figura 75 – Camminando ti-mbeay ndek /alla bocca del mare/.



Figura 76 – Ajüy müx /cammina la canoa/ (foto di Cuturi, F.).



Figura 77 – Ajiy ndok /cammina la retel, teat Arturo Villasente mentre tesse il giacchio.



Figura 78 – Aajüy mandel /cammina la tovaglia/, müm Victorina Villaseñor mentre tesse al telaio.

IN RIVA ALL'OCEANO



Figure 79-80 – Durante un'escursione *timal wiiüd* /sulla testa dell'arenile/ (in alto); pescatore che risale il pendio del *mal wiiüd* /testa dell'arenile/ dopo una battuta di pesca (in basso).



Figure 81-82 – Attività di raccolta ti-mal wiiüd /alla testa dell'arenile/: in cerca di uova di tartaruga e di legna da ardere.



Figura 83 – Presenze sospette in riva all’oceano: cercatori di tartarughe o malviventi?



*Figura 84 – Lancio del giacchio *tiül apop* /nella schiuma/.*



Figura 85 – Lancio del giacchio tiül apop /nella schiuma/ visto dal mal wiiud /cima dell'arenile/.



Figura 86 – Recuperando il giacchio verso riva.

TERRITORIALITÀ RITUALE



Figura 87 – Le rotte rituali percorse dai *monajiüt* /coloro (che hanno) un incarico/ 'le autorità' attraverso una serie di luoghi sacri durante il ciclo cerimoniale della pioggia: *teampoots* /nella-chiesal, *tinjamb* /dove-spazza (il vento)/, *tikicheech ombeay* /nella-piccola boccal, *tidam ombeay* /nella-grande boccal, *titsarrap* /nell'-ampio/, *tjawiün* /dove-scorre (l'acqua)/, *indeow mil* /dove) muore il muggine/, *micruz chinch* /la croce dei tramagli/, *tileam* /nel-leam[?]/, *mbas tiük* /di fronte al monte/, *mitiük tileam* /il monte nel-leam [?]/ (immagine satellitare tratta da Google Earth).



Figura 88 – La processione del *mayordomo* dei pescatori di ritorno dal *kalüy ndek* /laguna nord/.

GEOGRAFIA MITICA

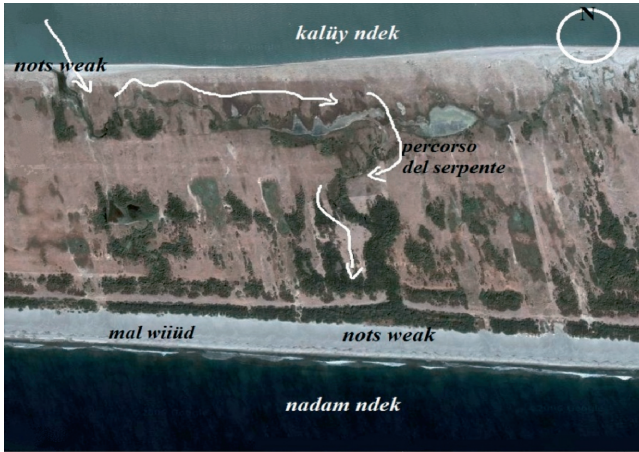


Figure 89-90 – In alto una foto satellitare del sito di *nots weak* /un corno/, un canale sinuoso che attraversa da nord a sud la penisola e sbuca *timal wüüd* /alla testa dell'arenile/, scavato dal serpente unicorno; in basso la foce del fiume Tehuantepec scavata dal copro del serpente ed il tragitto del volo compiuto dall'anziano *nembasüik* per raggiungerlo (immagini stellari tratte da Google Earth).



Figure 93-94 – Due *murales* sulla parete di cinta di due scuole di San Mateo del Mar che illustrano la penisola dove sorgono il villaggio e le sue colonie, stretta fra il *kalüy ndek* /laguna nord/ a nord ed il *nadam ndek* /grande mare/ a sud. Nel primo *mural* i simboli iconografici dell'identità etnica *huave* (il pescatore con *ncep* /cesta/, la tessitrice al telaio, la venditrice di pesce, il danzatore *malients* etc.) risaltano sullo sfondo di un paesaggio locale rappresentato con una forte prospettiva topografica: si possono osservare il profilo delle montagne che chiudono l'orizzonte verso nord-est, oltre il *kalüy ndek*, ed alcune *mal nit* /teste di palma/ 'cima delle palme' che spuntano all'orizzonte (cfr. particolare Figura 95). Nel secondo *mural* il territorio è rappresentato invece in una visuale dall'alto, "a volo d'uccello".



Figure 95-96 – Particolare del *mural* precedente (Figura 93) in cui si può riconoscere un preciso scorcio del *kalüy ndek* /laguna nord/ osservabile dall'*imbarcadero* in riva alla laguna, guardando verso est (in basso).



Figure 97-98 – Murales sulla parete di cinta di una scuola di Barrio Nuevo (in alto) e di Costa Rica (in basso) che illustrano due siti sacri. Nel primo è rappresentato il sito di *nots weak* /un corno/ con l'illustrazione della sua morfogenesi mitica (il fulmine che decapita in riva all'arenile il serpente unicorno proveniente dalla montagna) (cfr. Figura 74); nel secondo è rappresentata la topografia del sito di *indeow mil* //dove muore il muggine/ con, sulla sinistra, la cappella di foglie di palma dove le autorità depongono le offerte (cfr. Figura 69).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Affergan, F., 1991, *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, Mursia, Milano; ed. orig. 1987, *Exotisme et alterité. Essai sur les fondaments d'un critique de l'anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Aguirre Beltrán, G., 1963, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, INI, México D.F.
- Ahearn, L., M., 2001, *Agentività/Agency*, in Duranti, A., (a c. di), 2001: 18-23.
- Alavez Chávez, R., G., 2006, *Toponimia Mixteca II: Mixteca Alta, comunidades del distrito de Tlaxiaco*, CIESAS, IIEPO, México D.F.
- Albert, B., 2004, *Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: a propósito del movimiento indígena en la amazonía brasileña*, in Surralés, A., García Hierro, P., (eds.), 2004: 221-258.
- Allovio, S., Favole, A., (a c. di), 1996, *Le fucine rituali*, Il segnalibro, Torino.
- Amselle, J.-L., 2012, *Contro il primitivismo*, Bollati Boringhieri, Torino; ed. orig. 2010, *Rétrovolution. Essais sur les primitivismes contemporains*, Éditions Stock, Paris.
- Anderson, B., 1996, *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma; ed. orig. 1983, *Imagined Communities*, Verso/New Left Books, London.
- Appadurai, A., 2001, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma; ed. orig. 1996, *Modernity at Large: Cultural*

- Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.
- Appadurai, A., 2003, *Sovereignty without Territoriality: Notes for Postnational Geography*, in Low, Setha M., Lawrence-Zúñiga, D., (eds.), 2003: 337-349.
- Ariotti, M., 1980, *Produzione e riproduzione nelle società di caccia e raccolta*, Loescher, Torino.
- Augé, M., 1993, *I nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Eléuthera, Milano; ed. orig. 1992, *Non-lieux*, Seuil, Paris.
- Augé, M., 2010, *Per una antropologia della mobilità*, Jaca Book, Milano; ed. orig. 2009, *Pour une anthropologie de la mobilité*, Payot & Rivages, Paris.
- Baccelli, L., 2009, *I diritti dei popoli. Universalismo e differenze culturali*, Laterza, Roma-Bari.
- Bamonte, G., 1979, *Huave. Realtà e mito tra gli indios delle lagune*, Casa editrice G. D'Anna, Messina-Firenze.
- Barabas, A., 2006, *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, INAH, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México D.F.
- Barabas, A., Bartolomé, M., (coords.), 1990, *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México D.F.
- Barabas, A., Bartolomé, M., (coords.), 1999, *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*, Vol. I, II, III, INAH, INI, México D.F.
- Bartolomé, M., 1998, *Movimenti etnopolitici e autonomie indigene in Messico*, in Colajanni, A., (a c. di), 1998: 78-107.
- Barthes, R., 1985, *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, Einaudi, Torino; ed. orig. 1982, *L'obvie et l'obtus. Essais critiques III*, Éditions du Deuil, Paris.
- Basso, K., H., 1996, *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language Among the Western Apache*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Bateson, G., 1976, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano; ed. orig. 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, Chandler Publishing Company, San Francisco.
- Bateson, G., 1984, *Mente e natura. Un'unità necessaria*, Adelphi, Milano; ed. orig. 1979, *Mind and Nature. A Necessary Unity*, E.P. Dutton, New York.
- Bateson, G. e Bateson, M., C., 1989, *Dove gli Angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro*, Adelphi, Milano; 1987, *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*, Macmillan, New York.
- Beaucage, P., 1996, *La bonne montagne et l'eau malfaisante. Toponymie et pratiques environnementales chez les Nahuas de basse montagne (Sierra norte de Puebla, Mexique)*, in «Antropologie et Sociétés», 97, 3: 33-54.

Riferimenti bibliografici

- Ben-Amos, D., 2001, *Metafora/Metaphor*, in Duranti, A., (a c. di), 2001: 207-210.
- Berlin, B., 1981, *La classificazione etnobiologica*, in «La Ricerca Folklorica», 4: 77-86.
- Berlin, B., 1992, *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Berndt, R., M., (ed.), 1970, *Australian Aboriginal Anthropology: Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines*, University of Western Australia Press.
- Berthe, J., P., 1958, *Las minas de oro del Marqués Del Valle en Tehuantepec, 1540-1547*, in «Historia Mexicana», VIII: 122-131.
- Boas, F., 1934, *Geographical names of the kwakiutl Indians*, Columbia University press, New York.
- Boas, F., (a c. di Cardona, G., R.), 1979, *Introduzione alle lingue indiane d'America*, Bollati Boringhieri, Torino; ed. orig. 1911, *Introduction in Handbook of American Indian Languages*, Smithsonian Institution, Washington.
- Bonfil Batalla, G., 2005 (1987), *México Profundo. Una civilización negada*, Random House Mondadori, México, D.F.
- Borofsky, R., (a c. di), 2000, *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma; ed. orig. 1994, *Assessing Cultural Anthropology*, McGraw-Hill.
- Borutti, S., 1993, *La rappresentazione tra logica ed esperienza: le ragioni filosofiche dell'antropologia di Wittgenstein*, in Fabietti, U., (a c. di), 1993: 241-261.
- Bourdieu, P., 2003, *Per una teoria della pratica, con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina Editore, Milano; ed. orig. 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz, Genève.
- Bourdieu, P., 2009, *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna; ed. orig. 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Éditions du Seuil, Paris.
- Bouveresse, J., 1975, *Wittgenstein antropologo*, in Wittgenstein, L., 1975, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano: 57-92.
- Breda, N., (a c. di), 2005, *Antropologia dell'acqua*, in «La ricerca Folklorica», 51.
- Bright, W., 2003, *What is a name? reflections on onomastics*, in «Language and Linguistics», 4, 4: 669-681.
- Brown, P., 2008, *Up, down, and across the land: landscape terms, place names, and spatial language in Tzeltal*, in «Language Sciences», 30: 151-181.
- Burenhult, N., (ed.), 2008, *Language and landscape: Geographical ontology in cross-linguistic perspective*, «Language Sciences» [Special Issue], 30 (2/3): 135-382.

- Burenhult, N., Levinson, S., C., 2008, *Language and Landscape: a cross-linguistic perspective*, in «Language Sciences», 30: 135-150.
- Canales Gijón, C., 2009, *Narrativa ikoots, medio para fomentar la lecto-escritura desde el taller de lengua materna en el Bachillerato Asunción Ixtaltepec módulo San Mateo del Mar*, Tesis de Licenciatura en Educación, Escuela Normal Superior F.E.P., S.E.P., México D.F.
- Cardona, G., R., 1976, *Introduzione all'etnolinguistica*, Bologna, Il Mulino.
- Cardona, G., R., 1979, *Categorie conoscitive e categorie linguistiche in Huave*, in Signorini, I., (a c. di), 1979: 239-271.
- Cardona, G., R., 1993, *La foresta di piume. Manuale di etnosciienza*, Laterza, Roma-Bari.
- Careri, F., 2006, *Walkscapes. Camminare come pratica estetica*, Einaudi, Torino.
- Casey, E., S., 1996, *How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena*, in Feld, S., Basso, K., H., (eds.), 1996: 13-52.
- Castaneira, A., 1996, *El lugar del encanto. Mitología ikoods (huave) de la conquista*, documento presentato nel Corso di Economia Simbolica del Programma di Dottorato in Scienze Antropologiche (giugno 1996), UAM (Universidad Autónoma Metropolitana), Iztapalapa.
- Castaneira, A., 2008, *La ruta mareña. Los huaves en la costa del Istmo Sur de Tehuantepec, Oaxaca (siglo xiii-xxi). Territorios fluidos, adaptación ecológica, división del trabajo, jerarquizaciones interétnicas y geopolítica huave-zapoteca*, Tesis de doctorado en Ciencias Antropológicas, UAM, Iztapalapa.
- Chapin, M., Threlkeld, B., 2001, *Indigenous Landscapes. A study in Ethnographic*, Center for the Support of Native Lands, Arlington, VA.
- Chapin, M., Lamb, Z., Threlkeld, B., 2005, *Mapping Indigenous Land*, in «Annual Reviews of Anthropology», 34: 619-638.
- Chatwin, B., 1988, *Le vie dei canti*, Adelphi, Milano; ed. orig. 1987, *The Songlines*, Penguin Books, New York.
- Chemero, A., 2003, *An Outline of a Theory of Affordances*, in «Ecological Psychology», 15, 2: 181-195.
- Chevalier, F., 1951, *El Marquesado del Valle: reflejos medievales*, in «Historia Mexicana», vol. 1, n. 1: 48-77.
- Clastres, P., 1980, *Cronaca di una tribù. Il mondo degli indiani guayaki, cacciatori nomadi del Paraguay*, Feltrinelli, Milano; ed. orig. 1972, *Chronique des indiens guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Librairie Plon, Paris.
- Clastres, P., 2013, *Età della pietra, età dell'abbondanza* in Clastres, P., 2013, *L'anarchia selvaggia. Le società senza stato, senza fede, senza legge, senza re.*

Riferimenti bibliografici

- Elèuthera, Milano; ed. orig. 1972, Prefazione a Sahlins, M., *Âge de la pierre, âge d'abondance*, Gallimard, Paris.
- Clifford, J., Marcus, G., (a c. di), 1998, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma; ed. orig. 1986, *Writing Culture. The Poetics and Politics in Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- Clifford, J., 1999, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino; ed. orig. 1997, *Routes: Travel and Translation in the Late 20th Century*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Colajanni, A., (a c. di), 1998, *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina*, Meltemi, Roma.
- Colajanni, A., 2010, *Terra, territorio, territorialità. I diritti fondiari presso i popoli indigeni contemporanei, nel quadro dell'antropologia giuridica e del nuovo diritto internazionale*, documento inedito presentata alla tavola rotonda su 'Populações indígenas, territorialidades e pós-colonialismo', in occasione del 'VIII Congresso Latinoamericano de Sociologia Rural', Porto de Galinhas, 15-19 Novembre 2010.
- Colajanni, A., 2012, *Azioni*, in Pennacini, C., (a c. di), 2012: 53-92.
- Colajanni, A., Mancuso, A., 2008, *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina*, CISU, Roma.
- Collignon, B., 2006, *Inuit Place Names and Sense of Place* in Stern, P., Stevenson, L., (eds.), 2006, *Critical inuit Studies. An Anthology of Contemporary Artic Ethnography*, University of Nebraska Press, Lincoln NE: 187-205.
- Crosby, A. W., 1992, *Lo scambio colombiano. Conseguenze biologiche e culturali del 1492*, Einaudi, Torino; ed. orig. 1972, *The Colombian Exchange. Biological and Cultural Consequences of 1492*, Greenwood Publishing Group, Westport.
- Cuturi, F., 1981a, *Osservazioni sulle concezioni anatomiche e fisiologiche dei Huave di San Mateo del Mar, Oaxaca, Messico*, in «L'Uomo», 5, 1: 99-133.
- Cuturi, F., 1981b, *Metafore, proiezioni e rideterminazione nella terminologia anatomica*, in «La Ricerca Folklorica», 4: 25-32.
- Cuturi, F., 1990, *Dalla laguna delle sirene al mercato dei gamberi*, in «La Ricerca Folklorica», 21: 61-68.
- Cuturi, F., 1995, *L'atlante dei codici. Ovvero: il ritorno alla casa lontana*, in «Etnosistemi», anno II, 2: 49-66.
- Cuturi, F., 1996, *Messico: dall'immaginario dello stato all'ecumenismo indigeno*, in Scarduelli, P., (a c. di), 1996: 181-204.
- Cuturi, F., 1997, *"Proprio ora, qui, ti dico cos'è importante che tu faccia". Deissi e autorevolezza nei processi di socializzazione huave*, in «Etnosistemi», anno IV, 4: 33-60.

- Cuturi, F., 2000, “*Tal vez estamos aquí.*” *Autoridad, responsabilidad y “anti-deíctico” en las interacciones dialógicas rituales huaves*, in Monod-Becque-
lin, A., Erikson, P., (a c. di), 2000, *Les rituales du dialogue. Promenades
ethnolinguistiques en terres amérindiennes*, Société d’ethnologie, Nanterre:
401-430.
- Cuturi, F., 2003a, *Juan Olivares. Un pescatore scrittore del Messico indigeno*,
Meltemi, Roma.
- Cuturi, F., 2003b, *Dire la verità. La questione dell’arbitrarietà e dell’iconi-
cità nell’ideologia del linguaggio huave (Oaxaca, Messico)*, in «THULE»,
14/15: 51-86.
- Cuturi, F., 2003c, *El aparecer del paisaje en la textualidad del tejido huave*, in
Domenici, D., Orsini, C., Venturoli, S., (a c. di), 2003: 183-196.
- Cuturi, F., (a c. di), 2004, *In nome di Dio. L’impresa missionaria di fronte
all’alterità*, Meltemi, Roma.
- Cuturi, F., 2005, *La Etnografía desde el punto de vista de los nativos*, in Ar-
tís, G., (coord.), 2005, *Encuentro de voces. La etnografía en México en el
siglo XX*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D.F.:
441-473.
- Cuturi, F., 2007a, *Modalità dell’agentività nelle pratiche discorsive huave
(Messico)*, in Donzelli, A., Fasulo, A., (a c. di), 2007: 61-83.
- Cuturi, F., 2007b, *El huave una lengua litúrgica*, in Giannelli, L., *Meso-
américa como área de intercambio lingüístico y cultural*, Atti del Convegno
Internazionale, Siena, 6 aprile 2006, Università degli Studi di Siena,
Siena.
- Cuturi, F., 2009, *Africanos e indígenas en el Istmo de Tehuantepec colonial:
¿un mestizaje olvidado o no reconocido?*, documento inedito presentato
al 53° Congreso Internacional de Americanistas – México D.F. 19-24
luglio 2009.
- Cuturi, F., 2012, *Parole*, in Pennacini, C., (a c. di), 2012: 125-186.
- Cuturi, F., 2013, *Il gusto tra storia e sinestesia. Il debito nei confronti dei
cosiddetti sensi ‘minori’*, in Martone, A., (a c. di), 2013, *Significazioni
della sensorialità. Indagine (multidisciplinare) sui ‘Sensi minori’*, Liguori
Editore, Napoli: 17-45.
- Cuturi, F., Gnerre, M., 2008a, *los Ikoots (Huave) de San Mateo del Mar y la
escritura: desconfianzas, acercamientos y apropiaciones*, in López Cruz, A.,
Swanton, M., (coords.), 2008, *Memorias del Coloquio Francisco Belmar*,
Vol. II, Biblioteca Francisco de Burgoa, CSEIHO, Fundación Alfredo
Harp Helú Oaxaca, INALI, Oaxaca: 189-226.
- Cuturi, F., Gnerre, M., 2008b, *Adposiciones espacial-direccionales y temporal-
aspectuales en ombeayüts (huave de San Mateo del Mar) y sus funciones
adverbiales*, documento inedito presentato al Congresso internazionale

- “Lenguas Otomagues y oaxaqueñas ante el siglo XXI, Maria Fernández de Miranda”, organizzato dalla Biblioteca Francisco de Burgoa, Oaxaca 12, 13 aprile 2008.
- Cuturi, F. y Gnerre, M., 2010, *Figuras del paralelismo y 'binomios léxicos' de movimiento y desplazamiento en ombeayiüts (huave de San Mateo del Mar)*, in Monod Becquelin, A., Breton, A., Ruz, M., H., (eds.), *Figuras mayas de la diversidad*, UNAM, Mérida: 157-194.
- Csordas, T., J., 1990, *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, in «Ethos», 18, 1: 5-47.
- Csordas, T., J., 2003, *Incorporazione e fenomenologia culturale*, in *Corpi*, «Antropologia», anno 3, n. 3, Meltemi, Roma: 19-42; ed. orig. in Weiss, G., Haber, F., H., (eds.), 1999, *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*, Routledge, Taylor & Francis Books.
- Cymene, H., 2014, *Anthropocenic Ecoauthority: The Winds in Oaxaca*, in «Anthropological Quarterly», 87, 2: 381-404.
- De la Peña, G., 2006, *Derechos indígenas, ciudadanía étnica y cambios constitucionales en Mexico*, in Gros, C., Strigler, M.C., (eds.), 2006: 281-294.
- De Martino, E., 1973, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini*, in De Martino, E., 1973: 261-276; ed. orig. 1951-1952, in «Studi e materiali di storia delle religioni», vol. XXIII.
- De Martino, E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- Descola, P., 1997, *Gli esseri della natura*, in Remotti, F., (a c. di), 1997: 87-103; ed. orig. 1986, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Edition de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris (tratto dal capitolo 3).
- Descola, P., 2001, *Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social*, in Descola, P., Pálsson, G., (coords.), 2001: 101-123.
- Descola, P., 2004, *Las cosmologías indígenas de la Amazonía*, in Surrallés, A., García Hierro, P., (eds.), 2004: 60-65; ed. orig. 1997, in «Mundo Científico», 175: 60-65.
- Descola, P., 2014, *Oltre natura e cultura*, Seid Editori, Firenze; ed. orig. 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- Descola, P., Pálsson, G., (coords.), 2001, *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, Siglo Veintiuno Editores, México D.F.; ed. orig. 1996, *Nature and Society. Anthropological Perspectives*, Routledge, London.
- Domenici, D., Orsini, C., Venturoli, S., (a c. di), 2003, *Il sacro e il paesaggio nell'America indigena*, CLUEB, Bologna.
- Donzelli, A., Hollan, D., 2005, *La disciplina delle emozioni tra introspezione e performance: pratiche e discorsi del controllo a Toraja (Indonesia)*, in *Emozioni*, «Antropologia», anno 5, n. 6, Meltemi, Roma: 37-70.

- Donzelli, A., Fasulo, A., (a c. di), 2007, *Agency e linguaggio. Etnoteorie della soggettività e della responsabilità nell'azione sociale*, Meltemi, Roma.
- Doolan, J., K., 1979, *Aboriginal Concept of Boundary. How do Aboriginals Conceive "Easements" – How do They Grant them?*, in «Oceania», XLIX, 3: 161-68.
- Duchemin, D., 2010, *Il vento dello sviluppo. Prospettive antropologiche sul parco eolico di San Dionisio del Mar, Oaxaca* Tesi di Laurea in Antropologia Politica, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia (inedito).
- Duranti, A., 1992, *Etnografia del parlare quotidiano*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- Duranti, A., 2000, *Antropologia del linguaggio*, Meltemi, Roma; ed. orig. 1997, *Linguistic Anthropology*, University Press, Cambridge.
- Duranti, A., (a c. di), 2001, *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, Meltemi, Roma.
- Duranti, A., 2007, *Etnopragmatica. La forza nel parlare*, Carocci, Roma.
- Durkheim, E., Mauss, M., 1991 (1977), *Su alcune forme primitive di classificazione*, in Durkheim, E., Hubert, H., Mauss, M., 1991 (1977), *Le origini dei poteri magici*, Torino, Bollati Boringhieri: 19-92; ed. orig. 1901-02, *De quelques formes primitives de classification*, in «Année sociologique», 6: 1-72.
- Echeverri, J., O., 2004, *Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: ¿Diálogo intercultural?*, in Surrells, A., García Hierro, P., (eds.), 2004: 259-275.
- Fabietti, U., (a c. di), 1993, *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'altro*, Mursia, Milano.
- Fabietti, U., Malighetti, R., Matera V., 2002, *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Mondadori, Milano.
- Faeta, F., 1995, *Strategie dell'occhio. Etnografia, antropologia e media*, Franco Angeli, Milano.
- Farinelli, F., 2007, *L'invenzione della terra*, Sellerio, Palermo.
- Farnell, B., 1999, *Moving Body, Acting Selves*, in «Annual Review of Anthropology», 28: 341-373.
- Feld, S., 1988, *Aesthetics as Iconicity of Style, or, "Lift-Up-Over-Sounding": Getting into the Kaluli Groove*, in «Yearbook for Traditional Music», 20: 74-113.
- Feld, S., 1996, *Waterfalls of Song: An Acoustemology of Place Resounding in Bosavi, Papua New Guinea*, in Feld, M., Basso, K., H., (eds.), 1996: 91-135.
- Feld, S., 2009, *Suono e Sentimento. Uccelli, lamento, poetica e canzone nell'espressione kaluli*, Il Saggiatore, Milano; ed. orig. 1982, *Sound and*

Riferimenti bibliografici

- Sentiment. Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*, University of Pennsylvania Press.
- Feld, S., Basso, K., H., (eds.), 1996, *Senses of Place*, School of American Research Press, Santa Fe, New Mexico.
- Foley, W., A., 1997, *Anthropological Linguistics: an introduction*, Basil Blackwell, Oxford.
- Foster, G., M., 1944, *Nagualism in Mexico and Guatemala*, in «Acta Americana», 2: 85-103.
- Freeman, M., 1976, *The Inuit Land Use and Occupancy Project: Report*, Minister of Supply and Services, Department of Indian and Northern Affairs, Ottawa.
- Gallese, V., Goldman, A., I., 1998, *Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading*, in «Trends in Cognitive Sciences» 2, 12: 493-501.
- García Hierro, P., 2004, *Territorios indígenas: tocando a las puertas del derecho*, in Surrallés, A., García Hierro, P., (eds.), 2004: 277-306.
- García Hierro, P., Surrallés, A., 2009, *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*, IWGIA, Copenhagen.
- Gardner, H., 1988, *La nuova scienza della mente. Storia della rivoluzione cognitiva*, Feltrinelli, Milano; ed. orig. 1985, *The Minds News Science*, Basic Books, New York.
- Geertz, C., 1990, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, Il Mulino, Bologna; ed. orig. 1988, *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press, Redwood City, CA.
- Geertz, C., 1996, *Afterword* in Feld, S., Basso, K., H., (eds.), 1996: 259-262.
- Geertz, C., 1998, *Interpretazione di Culture*, Il Mulino, Bologna; ed. orig. 1973, *The Interpretation of Culture*, Basic Books, New York.
- Gell, A., 1985, *How to Read a Map: Remarks on the Practical Logic of Navigation*, in «Man», 20: 271-286.
- Gibson, J., 1999, *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Il Mulino, Bologna; ed. orig. 1979, *The ecological approach to visual perception*, Houghton Mifflin, Boston.
- Gnerre, M., 2003, *La saggezza dei fiumi. Miti, nomi e figure dei corsi d'acqua amazzonici*, Meltemi, Roma.
- Gnerre, M., 2008, *La distribuzione delle principali famiglie linguistiche nello spazio americano*, in Banfi, E., Grandi, N., (a c. di), 2008, *Le lingue extra-europee: Americhe, Australia e Lingue di contatto*, Carocci, Roma: 69-228.
- Gnerre, M., 2012, *Paesaggio, 'voci' e presenze umane nello spazio andino-amazzonico dell'Ecuador meridionale*, in Minelli, A., Zuffa, D., 2012: 13-28.
- Gobbo, F., Tallè, C., (a c. di), 2010, *Antropologia ed Educazione in America Latina*, CISU, Roma.

- Goody, J., 1990, *L'addomesticamento del pensiero selvaggio*, Franco Angeli, Milano; ed. orig. 1977, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gould, R., A., 1991, *Arid-land Foraging as Seen from Australia: Adaptive Models and Behavioral Realities*, in «Oceania», LXII (1): 12-33.
- Gros, C., Strigler, M., C., (eds.), 2006, *Être indien dans les Amériques*, Éditions de l'Institut des Amériques, Paris.
- Gruzinski, S., 1994, *La colonizzazione dell'immaginario. Società indigena e occidentalizzazione nel Messico spagnolo*, Einaudi, Torino; ed. orig. 1988, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol (XVI-XVIII siècle)*, Gallimard, Paris.
- Gusman, A., 2012, *Sensazioni*, in Pennacini, C., (a c. di), 2012: 29-51.
- Gutiérrez Brockington, L., 1989, *The leverage of labor: managing the Cortés haciendas in Tehuantepec, 1588-1688*, Duke University Press, Durham.
- Hall, K., 2001, *Performatività/Performativity* in Duranti, A., (a c. di), 2001: 256-261.
- Hallowell, A., I., 1967 (1955), *Cultural Factors in Spatial Orientation*, in Hallowell, A., I., 1967 (1955), *Culture and Experience*, New York, Schocken Books.
- Hallowell, A., I., 2002, *Ojibwa Ontology, Behavior and World View*, in Harvey, G., (ed.), 2002, *Readings in Indigenous Religions*, Continuum, London: 17-49; ed. orig. in Diamond, S., (ed.), 1960, *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, Columbia University Press: 20-52.
- Hallpike, C., R., 1984, *I fondamenti del pensiero primitivo*, Editori Riuniti, Roma; ed. orig. 1979, *The Foundations of Primitive Thought*, Oxford University Press, London.
- Hancks, W., F., 1990, *Referential Practice. Language and Lived Space among the Maya*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- Hancks, W., F., 2001, *Indessicalità/Indexicality*, in Duranti, A., (a c. di), 2001: 168-172.
- Hannerz, U., 2001, *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna; ed. orig. 1996, *Transnational Connections. Culture, People, Places*, Routledge, London-New York.
- Haviland, J., B., 2007, *La documentación del conocimiento Léxico*, in Haviland, J., B., Flores Farfán, J., A., (coords.), 2007, *Bases de documentación lingüística*, INALI, México D.F.
- Haviland, J., B., Flores Farfán, J., A., (coords.), 2007, *Bases de documentación lingüística*, INALI, México D.F.
- Hercus, L., Simpson, J., 2009 (2002), *Indigenous Placenames: an Introduction*, in Hercus, L., Hodges, F., Simpson, J., (eds.), 2009 (2002): 1-23.

Riferimenti bibliografici

- Hercus, L., Hodges, F., Simpson, J., (eds.), 2009 (2002), *The Land Is a Map: Placenames of Indigenous Origin in Australia*, ANU E Press, The Australian Natyional University, Camberra.
- Hernández Díaz, J., Lizama Quijano, J., 1996, *Cultura e identidad étnica en la región Huave*, IISUABJO, Oaxaca.
- Hiatt, L., R., 1962, *Local Organization Among the Australian Aborigines*, in «Oceania», XXXII, 4: 267-86
- Hill, J., H., 1985, *Consciousness of Grammer*, in «American Ethnologist», 12, 4: 725-37.
- Hill, J., H., Mannheim, B., 1992, *Language and World View*, in «Annual Review of Anthropology», 21: 381-406.
- Hirsch, E., 1995, *Introduction. Landscape: Between Place and Space*, in Hirsch, E., O'Hanlon, M., (eds.), 1995: 1-30.
- Hirsch, E., O'Hanlon, M., (eds.), 1995, *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, Oxford University Press, Oxford.
- Hugh-Jones, C., 1998, *Dal fiume di latte. Processi spaziali e temporali in Amazzonia nord-occidentale*, Franco Angeli, Milano; ed. orig. 1979, *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazon*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hunn, E., 1994, *Place-Names, Population Density, and the Magic Number 500*, in «Current Anthropology», 35, 1: 81-85.
- Hunn, E., 1996, *Columbia plateau Indian place names: What can they teach us?*, in «Journal of Linguistic Anthropology», 6: 3-26.
- Hymes, D., 1980, *Fondamenti di sociolinguistica*, Zanichelli, Bologna; ed. orig. 1974, *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic Approach*, Pennsylvania University Press, Philadelphia.
- Ingold, T., 1987, *The Appropriation of Nature. Essays on Human Ecology and Social Relations*, University of Iowa Press, Iowa City.
- Ingold, T., 1993, *The Temporality of Landscape*, in «World Archeology», 25, 2: 152-174.
- Ingold, T., 2000, *The Perception of Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London-New York.
- Ingold, T., 2001a, *El forrajero óptimo y el hombre económico*, in Descola, P., Pálsson, G., (coords.), 2001: 37-59.
- Ingold, T., (a c. di Grasseni, C., Ronzon, F.), 2001b, *Ecologia culturale*, Meltemi, Roma.
- Istomin, K., V., Dwyer, M., J., 2009, *Finding the Way. A Critical Discussion of Anthropological Theories of Human Spatial Orientation with Reference to Reindeer Herders of Northeastern Europe and Western Siberia*, in «Current Anthropology», 50, 1: 29-49.

- Katz, E., 1991, *Représentation de l'environnement et identité chez les Mixtèques du Mexique*, in «Écologie humaine», IX, 2: 25-37.
- Keating, E., 2001, *Spazio/Space*, in Duranti, A., (a c. di), 2001: 357-361.
- Kelly, R., L., 1983, *Hunter-Gatherer Mobility Strategies*, in «Journal of Anthropological Research», 39 (3): 277-306.
- Kenny, A., J., O., 1984, *Wittgenstein*, Bollati Boringhieri, Torino: ed. orig. 1973, *Wittgenstein*, The Penguin Press, London.
- La Cecla, F., 1993, *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare*, Elèuthera, Milano.
- La Cecla, F., 1999, *Saperci fare. Corpi e autenticità*, Elèuthera, Milano.
- La Cecla, F., 2007, *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Editori Laterza, Bari.
- Lai, F., 2000, *Antropologia del paesaggio*, Carocci, Roma.
- Lakoff, G., Johnson M., 1998, *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano; ed. orig. 1980, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago.
- Lave, J., Wenger, E., 1991, *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Layton, R., 1995, *Relating to the Country in the Western Dessert*, in Hirsch, E., O'Hanlon, M., (eds.), 1995: 210-231.
- Le Breton, D., 2013, *Il mondo a piedi. Elogio della marcia*, Feltrinelli, Milano; ed. orig. 2000, *Éloge de la marche*, Éditions Métailié, Paris.
- Lenzi Grillini, F., 2010, *I confine delle terre indigene in Brasile*, CISU, Roma.
- León, N., 1904, *Catálogo de la colección de antigüedades huavis del Esyado de Oaxaca, existente en el Museo N. de México*, Imprenta del Museo Nacional, México D.F.
- León-Portilla, M., 1982, *Los nombres de lugar en náhuatl. Su morfología, sintaxis y representación glífica*, in «Estudios de Cultura Náhuatl», vol. XV: 37-72.
- Lévi-Strauss, C., 1991, *Il totemismo oggi*, Feltrinelli, Milano; ed. orig. 1962a, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.
- Lévi-Strauss, C., 1990, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano; ed. orig. 1962b, *La pensée sauvage*, Librairie Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, C., 1998, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano; ed. orig. 1958, *Antropologie Structurelle*, Librairie Plon, Paris.
- Lévi-Strauss, C., 1998, *Esistono le organizzazioni dualiste?* in Lévi-Strauss, C., 1998: 153-185 (prima pubblicazione, 1956, *Les organisations dualistes existent-elles?*, Bijdragen tot de Taal-, Land-, in «Volkenkunde», 112 (2): 99-128).
- Levinson, S., C., 2004, *Space in Language and Cognition. Explorations in Cognitive Diversity*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.

- Lewis, D., 1976, *Observations on Route Finding and Spatial Orientation among the Aboriginal Peoples of the Western Desert Region of Central Australia*, in «Oceania», XLVI, 4: 249-82.
- Lizama Quijano, J., 1999, *El verdadero nosotros, El grupo etnolingüístico huave*, in Barabas, Bartolomé, coords.), 1999, p. 267-294.
- Locke, J., (a c. di Casalini, B.) 2007, *Due trattati sul governo*, Plus, Pisa University Press, Pisa (<http://bfp.sp.unipi.it/ebooks/>).
- Low, Setha M., Lawrence-Zúñiga, D., (eds.), 2003, *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Low, Setha M., Lawrence-Zúñiga, D., 2003, *Locating Culture*, in Low, Setha M., Lawrence-Zúñiga, D., (eds.), 2003: 1-47.
- López Austin, 1980, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 voll., UNAM, México D.F.
- Lupo, A., 1981, *Conoscenze astronomiche e concezioni cosmologiche dei Huave di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico)*, in «L'Uomo», 5, 2: 267-314.
- Lupo, A., 1991, *La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, in Broda, J., Iwaniszewski, S., Maupomé, L., (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, México D.F.
- Lupo, A., 1997, *El monte de vientre blando. La concepción de la montaña en un pueblo de pescadores: los huaves del Istmo de Tehuantepec*, in «Cuadernos del Sur», 11: 67-77.
- Lupo, A., (a c. di), 1998a, *La cultura plurale. Riflessioni su dialoghi e silenzi in Mesoamerica. Omaggio a Italo Signorini*, «Quaderni de L'Uomo», 2, CISU, Roma.
- Lupo, A., 1998b, *Il grembo che nutre e divora: rappresentazioni della Terra nella cosmologia dei Huave dell'Istmo di Tehuantepec*, in V. Cottini Petrucci & M. Curatola, (a c. di), 1998, *Tradizione e sincretismo. Saggi in onore di Ernesta Cerulli*, Le Balze, Montepulciano: 157-180.
- Lupo, A., 1999, *Nahualismo y tonalismo. Transformación y alter ego*, in «Arqueología Mexicana», 35: 16-23.
- Lupo, A., 2009, *Fuori di sé. Viaggi 'sciamanici' ed esperienze di malattia nel Messico indigeno e meticcio*, in «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line», 2: 124-142.
- Lupo, A., 2015, *La serpiente sobre la mesa. Autoridad y control de la lluvia en una narración oral huave (México)*, in «ANUAC», vol. 4, n° 1, giugno 2015: 88-123.
- Machuca Gallegos, L., 2001, *El Marquesado del Valle en Tehuantepec, México (1522-1563)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Machuca Gallegos, L., 2007, *Comercio de sal y redes de poder en Tehuantepec durante la época colonial*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México D.F.

- Machuca Gallegos, L., 2008, *“Haremos Tehuantepec”. Una historia colonial (siglos XVI-XVIII)*, CONACULTA, Gobierno del Estado de Oaxaca, CIESAS, Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, Oaxaca.
- Maldonado, B., 2002, *Geografía Simbólica, una materia para la educación intercultural en escuelas indias de Oaxaca*, Dirección General de Culturas Populares e Indígenas, México D.F.
- Maldonado, B., 2004, *Lo sobrenatural en el territorio comunal. Propuestas para el estudio de la geografía simbólica en la educación intercultural de Oaxaca*, Fondo Editorial IEEPO, Oaxaca.
- Mancuso, A., 2009/2010, *Concezioni dei luoghi e figure dell’alterità: il mare tra i Wayuu. Parte prima*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», anno XII/XIII, 12, 2: 81-103.
- Mancuso, A., 2011, *Concezioni dei luoghi e figure dell’alterità: il mare tra i Wayuu. Parte seconda*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», anno XII/XIII, 13, 1: 101-117.
- Mancuso, A., 2014, *L’animismo rivisitato e i dibattiti sulle ‘ontologie indigene’*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», anno XVII, 16, 1: 5-30.
- Mannheim, R., 2001, *Iconicità/Iconicity*, in Duranti, A., (a c. di), 2001: 143-148.
- Mark, D., M., Turk, A., G., Burenhult, N., Stea, D., (eds.), 2011, *Landscape in Language: Transdisciplinary perspectives*, John Benjamins Publishing Co., Amsterdam-Philadelphia.
- Mark, D., M., Turk, A., G., Stea, D., 2011, *Ethnophysiology*, in Mark, D., M., Turk, A., G., Burenhult, N., Stea, D., (eds.), 2011: 25-45.
- Mauss, M., 1991, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino; ed. orig. 1950, *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Mauss, M., 1991, *Le tecniche del corpo*, in Mauss, M., 1991 (1950): 383-397; ed. orig. 1936, in «Journal de psychologie», vol. XXXII, n. 3-4.
- Mauss, M., 1991, *Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di “io”*, in Mauss, M., 1991 (1950): 327-381; ed. orig. 1938, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. LXVIII.
- Méndez Martínez, E., 1975, *Arqueología del área huave*, Tesis de Licenciatura, UNAM, México D.F.
- Merleau-Ponty, M., 1989, *L’occhio e lo spirito*, SE, Milano; ed. orig. 1964, *L’Oeil et l’Esprit*, Gallimard, Paris.
- Merleau-Ponty, M., 2003, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano; ed. orig. 1945, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris.
- Meschiari, M., 2010, *Terra sapiens. Antropologie del paesaggio*, Sellerio, Palermo.

- Millán, S., 2007, *El cuerpo de la nube. Jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave*, INAH, México D.F.
- Milani, R., 2001, *L'arte del paesaggio*, Il Mulino, Bologna.
- Minelli, A., Zuffa, D., 2012, *Scritture silenziate. Il Paesaggio come Storia*, Atti del Congresso Internazionale, Imola 28-30 settembre 2011, Alma Mater Studiorum, Università di Bologna, Editrice La Mandragora, Imola.
- Morelli, U., *Mente e paesaggio. Una teoria della vivibilità*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Morphy, H., 1995, *Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past*, in Hirsch, E., O'Hanlon, M., (eds.), 1995: 184-209.
- Moruzzi, L., 1983, *La terra "padre". Ecologia e simbolismo nelle società di caccia-raccolta*, Loescher, Torino.
- Munn, N., D., 1970, *The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pjijantjatjara Myth* in Berndt, R., M., (ed.), 1970: 141-63.
- Munn, N., D., 2003, *Excluded Spaces: The Figure in the Australian Aboriginal Landscape*, in Low, Setha M., Lawrence-Zúñiga, D., (eds.), 2003: 92-109; ed. orig. 1996 in «Critical Inquiry», 22: 446-465.
- Myers, F. R., 1991, *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines*, University of California Press, Berkeley.
- Nahmad Sittón, S., 2001, *Autonomía indígena y soberanía nacional: el caso de la ley Indígena de Oaxaca*, in de León, L., (coord.), *Costumbres, leyes y movimiento indio en Oaxaca y Chiapas*, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, México D.F.: 19-47.
- Nahmad Sittón, S., Dalton Palomo, M., Nahón, A., (coords.), 2010, *Aproximaciones a la región del Istmo. Diversidad multiétnica y socioeconómica en una región estratégica para el país*, CIESAS, Secretaría de las Culturas y las Artes de Oaxaca del Gobierno del Estado de Oaxaca, CONACULTA, Oaxaca.
- Nahmad Sittón, S., Nahón, A., Langlé, R., (coord.), 2014, *La visión de los actores sociales frente a los proyectos eólicos en el Istmo de Tehuantepec*, CIESAS-CONACYT, México D.F.
- Noyer, R., 2012, *Diccionario Etimológico y Comparativo de las Lenguas Huaves*, <http://www.ling.upenn.edu/people/noyer>.
- Nuttal, M., Nilsson, C., (eds.), 2008, *El Cambio Climático y los Pueblos Indígenas*, «Asuntos Indígenas», IWGIA, 1/2.
- Ochs, E., 2001, *Socializzazione/Socialization*, in Duranti, A., (a c. di), 2001: 339-344.
- O'Connor, L., Kroefges, P., C., 2008, *The land remembers: landscape terms and place names in Lowland Chontal of Oaxaca, Mexico*, in «Language Sciences», 30: 291-315.

- O'Meara, C., Bohnemeyer, J., 2008, *Complex landscape terms in Seri*, in «Language Sciences», 30: 316-335.
- Ong, W., J., 1986, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna; ed. orig. 1982, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen, London-New York.
- Pacheco de Oliveira, J., (compilador), 2006, *Hacia una antropología del indigenismo. Estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales de los indígenas en Brasil*, ContraCapa, Rio de Janeiro-Lima.
- Pagden, A., 1989, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, Einaudi, Torino; ed. orig. 1986, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press.
- Pennacini, C., (a c. di), 2012, *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, Carocci, Roma.
- Peterson, N., (ed.), 1976, *Tribes and Boundaries in Australia*, Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra.
- Piasere, L., 2002, *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Laterza, Roma-Bari.
- Pizza, G., 2005, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma.
- Povinelli, E., A., 1995, *Do Roks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor*, in «American Anthropologist», 97, 3: 505-518.
- Pussetti, C., 2005, *Vento, tempesta e incendio: i pericoli della perdita del controllo (Arcipelago dei bijagó, Guinea Bissau)*, in *Emozioni*, «Antropologia», anno 5, n. 6, Meltemi, Roma: 71-92.
- Pussetti, S., 2012, *Emozioni*, in Pennacini, C., (a c. di), 2012: 257-286.
- Ramírez Castañeda, E., 1987, *El fin de los montiocs*, INAH, México D.F.
- Relph, E., 1976, *Place and Placelessness*, Pion, London.
- Remotti, F., 1993, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Remotti, F., (a c. di) 1997, *Le antropologie degli altri. Saggi di etno-antropologia*, Scriptorium, Torino.
- Remotti, F., 2000, *Prima lezione d'antropologia*, Editori Laterza, Roma-Bari.
- Rizzolati, G., Arbib, M., A., 1998, *Language within our grasp*, in «Trends in Neurosciences», 21, 5: 188-194.
- Rubeo, V., 2000, *Cuando muere Cristo. Desorden cósmico y ruptura social durante la Semana Santa entre los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca*, in «Anales de Antropología», 34, IIA-UNAM, México D.F.: 161-200.

- Rumsey, A., 1990, *Wording, meaning and linguistic ideology*, in «American Anthropologist», 92, 2: 346-361.
- Rymes, B., 2001, *Nomi/Names*, in Duranti, A., (a c. di), 2001: 228-233.
- Sahlins, M., 2010, *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Elèuthera, Milano; ed. orig. 2008, *The Western Illusion of Human Nature*, Prickly Paradigm Press.
- Sapir, E., 1912, *Language and Environment*, in «American Anthropologist», 14, 2: 226-242.
- Scarduelli, P., (a c. di), 1996, *Stati, Etnie, Culture*, Edizioni Guerini e Associati, Milano.
- Schepter-Hughes, N., 2000 (1994), *Il sapere incorporato: pensare con il corpo attraverso un'antropologia medica critica*, in Borofsky, R., (a c. di), 2000 (1994): 281-292.
- Signorini, I., (a c. di), 1979, *Gente di laguna. Ideologia e istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*, Franco Angeli editore, Milano.
- Signorini, I., 1988, *Spavento e sindromi culture-bound. Sindrome?*, in «L'Uomo», nuova serie, vol. 1, n. 1-2: 25-49.
- Signorini, I., 1994, *Rito y mito como instrumentos de previsión y manipulación del clima entre los huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca, México)*, in «La Palabra y el Hombre», 90: 103-114.
- Signorini, I., Tranfo, L., 1979, *Le infermità: classificazione e terapie*, in Signorini, I., (a c. di), 1979: 164-197.
- Sperber, D., 1981, *Per una teoria del simbolismo*, Einaudi, Torino; ed. orig. 1974, *Le symbolisme en général*, Hermann, Paris.
- Stairs Kreger, G., A., Scharfe de Stairs, E., E., 1981, *Diccionario huave de San Mateo del Mar*, Instituto Lingüístico de Verano, México D.F.
- Stairs, E., F., de Hollenbach, E., E., 1981, *Gramatica huave*, in Stairs Kreger, G., A., Scharfe de Stairs, E., E., 1981: pp. 283-391.
- Stanner, W., E., H., 1965, *Aboriginal Territorial Organization: Estate, Range, Domain and Regime*, in «Oceania», XXXVI, 1: 1-26.
- Stefanini, M., 1996, *Popolazioni indigene e tutela dei diritti: il caso dell'Oceania*, in «La Nuova Frontiera», Anno II, 4/5: 46-70.
- Stidsen, S., Wibben Jensen, M., (eds.), 2006, *Explotación Forestal y Pueblos Indígenas*, «Asuntos Indígenas», IWGIA, 4.
- Streelaw, T., G., H., 1970, *Geography and the Totemic Landscape in Central Australia: a Functional Study*, in Berndt, R.M., (ed.), 1970: 92-140.
- Streelaw, T., G., H., 1997, *I sentieri dei sogni. La religione degli aborigeni dell'Australia centrale*, Mimesis, Milano; ed. orig. 1993⁴, *Central Australian Religion. Personal Monototemism in a polytotemic Community*, Flinders Press, South Australia.

- Surralés, A., 2004, *Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi*, in Surralés, A., García Hierro, P., (eds.), 2004: 137-162.
- Surralés, A., García Hierro, P., (eds.), 2004, *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Documento N° 39, IWGIA, Copenhagen.
- Tallè, C., 1998a, *La mitologia "territoriale" australiana. Epistemologia, cognizione e comunicazione*, tesi di laurea in antropologia culturale, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università "La Sapienza" Roma (inedita).
- Tallè, C., 1998b, *Il problema territoriale degli aborigeni australiani*, in «La Nuova Frontiera», Anno IV, 12/13: 17-20.
- Tallè, C., 2004a, *La scuola bilingue a San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico). Microdinamiche quotidiane di socializzazione scolastica e percorsi di riappropriazione culturale dell'istituzione in una comunità huave*, tesi di dottorato in scienze etno-antropologiche, Università "La Sapeinza" di Roma.
- Tallè, C., 2004b, *Observaciones sobre la terminología toponímica de los Huaves de San Mateo del Mar (Oaxaca)*, in «Cuadernos del Sur», 20: 51-70.
- Tallè, C., 2007a, *Per una economia della pratica di ricerca sul campo... ovvero sul sottile confine fra vita e ricerca*, in Gallini, C. e Satta, G. (a c. di) *Incontri etnografici. Processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, Roma, Meltemi: 150-170.
- Tallè, C., 2007b, *La funzione della narrativa mitica e del racconto tradizionale nella scuola di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico)*, in Gobbo, F., (a c. di), 2007, *Processi educativi nelle società multiculturali*, CISU, Roma: 3-20.
- Tallè, C., 2009, *Scuola, Costumbre e Identità. Un'etnografia dell'educazione nella comunità indigena di San Mateo del Mar (Messico)*, CISU, Roma.
- Tallè, C., 2010a, *La scuola, gli indigeni e lo stato in America Latina, ovvero Bourdieu e la riproduzione inceppata*, in Gobbo, F., Tallè, C., (a c. di): 43-68.
- Tallè, C., 2010b, *La Gramática de la identidad. Escolarización, estandarización lingüística y conciencia identitaria en San Mateo del Mar* (22 pp.) (Inedito: relazione presentata al convegno internazionale "I Jornada de Estudios Huaves" tenutosi presso l'Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México D.F., il 9-10 settembre 2010)
- Tambiah, S., 1995, *Il potere magico delle parole*, in Tambiah, S., 1995, *Rituali e Cultura*, Il Mulino, Bologna: 41-86; ed. orig. 1985, *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) (prima pubblicazione in «Man», 3/2, 1966: 175-208).
- Tamisari, F., 2008, *L'atto di nominare e il potere morfopoietico dei nomi e dei toponimi nella cosmogonia yolngu, Terra di Arnhem nordorientale, Australia*, in «Quaderni di Semantica», 29, 2: 231-254.

Riferimenti bibliografici

- Tamisari, F., 2009 (2002), *Names and naming: speaking forms into place*, in Hercus, L., Hodges, F., Simpson, J., (eds.), 2009 (2002): 87-102.
- Tauli-Corpuz, V., (a c. di Cossigna, A., M.), 2012, *I popoli indigeni alle soglie del terzo millennio. Quale modello di sviluppo?*, Eurilink, Roma; ed. orig. 2010, *Indigenous People's Self-determined Development*, Tebtebba Foundation, Banguio City.
- Tilley, C., 1994, *A Phenomenology of Landscape. Paths, Places and Monuments*, Berg, Oxford.
- Turchetta, B., 1996, *Introduzione alla linguistica antropologica*, Mursia, Milano.
- Tindale, N., B., 1974, *Aboriginal Tribes of Australia. Their Terrain, Environmental Controls, Distribution, Limits and Proper Names*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Todorov, T., 1984, *La conquista dell'America. Il problema dell'“altro”*, Einaudi, Torino; ed. orig. 1982, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Éditions du Seuil, Paris.
- Toureau, H., (a c. di Jevolella, M.), 2009 (1862), *Camminare*, Mondadori, Milano.
- Tranfo, L., 1979, *Tono e nagual*, in Signorini, I., (a c. di), 1979: 136-163.
- Tunbridge, D., 1987, *Aboriginal Place Names*, in «Australian Aboriginal Studies», 2: 2-13.
- Turri, E., 2008 (1974), *Antropologia del paesaggio*, Marsilio editore, Venezia.
- Varela, F. J., Thompson, E., Rosch, E., 1991, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge, MA.
- Vazquez, D., 2010, *Manuale di psicogeografia*, Nerosubianco, Cuneo.
- Venturoli, S., 2004, *Il paesaggio come testo. La costruzione di un'identità tra territorio e memoria nell'area andina*, Clueb, Bologna.
- Viveiros de Castro, E., 1979, *A fabricação do corpo na sociedade xinguna*, in «Boletim do Museu Nacional», 32, 2-19.
- Viveiros de Castro, E., 2004, *Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena*, in Surrealés, A., García Hierro, P., (eds.), 2004: 37-80; ed. orig. 2002, *A incostância da alma selvagem*, Cosac y Naif, São Paulo: 345-400 (capitolo 7).
- Viveiros de Castro, E., 2010, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología post-estructural*, Katz Editores, Madrid; ed. orig. 2009, *Métaphysiques caníbales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Presses Universitaires de France, Paris.
- von Bruck, G., Bodenhorn, B., (eds.), 2006, *The Anthropology of Names and Naming*, Cambridge University Press, New York
- Walsh, M., 2009 (2002), *Transparency versus Opacity in Aboriginal Placenames*, in Hercus, L., Hodges, F., Simpson, J., (eds.), 2009 (2002): 43-49.

- Waterman, T., T., 1920, *Yurok geography*, in «American Archaeology and Ethnology» University of California Publications, Berkeley, 16, 5: 177-314.
- Wilkins, D., 2009 (2002) *The Concept of Place among the Arrernte*, in Her- cus, L., Hodges, F., Simpson, J., (eds.), 2009 (2002): 25-41.
- Wittgenstein, L., 1975, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, Adelphi, Milano; ed. orig. 1967, *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, in «Syn- these», 17, pp. 233-253.
- Wittgenstein, L., 1999, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino; ed. orig. 1953, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford.
- Woolard, K., A., Schieffelin, B., B., 1994, *Language Ideology*, in «Annual Review of Anthropology», 23: 55-82.
- Zanotelli, F., 2014, *Green Economy*, in «Antropologia Museale», 34/36, 2013/2014: 86-88.
- Zárate Toledo, E., 2010, *La territorialización entre mareños y zapotecos en el sistema lagunario del sud del istmo de Tehuantepec*, in Nahmad Sittón, S., Dalton Palomo, M., Nahón, A., (coords.), 2008: 257-285.
- Zeitlin, J., F., 2005, *Cultural Politics in Colonial Tehuantepec. Community and State among the Isthmus Zapotec, 1500-1750*, Stanford University Press, Stanford.
- Zizumbo Villareal, D., Colunga García-Marín, P., 1982, *Los Huaves. La apropiación de los recursos naturales*, Universidad Autónoma de Chapin- go, México D.F.
- Zúñiga, R., M., 1982a, *Nombres de lugar en Oaxaca*, in «Cuicuilco», 7: 15-19.
- Zúñiga, R., M., 1982b, *Toponimias Zapotecas. Desarrollo de una metodología*, INAH, México D.F.