

ATrA

Aree di transizione linguistiche e culturali in Africa

1



Impaginazione
Gabriella Clabot

© copyright Edizioni Università di Trieste, Trieste 2016.

Proprietà letteraria riservata.

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie e altro) sono riservati per tutti i paesi.

ISBN 978-88-8303-750-4 (print)
ISBN 978-88-8303-751-1 (online)

EUT Edizioni Università di Trieste

via Weiss 21 – 34128 Trieste

<http://eut.units.it>

<https://www.facebook.com/EUTEdizioniUniversitaTrieste>

Materiality and Identity

Selected papers from the proceedings
of the ATrA Conferences
of Naples and Turin 2015

Ilaria Micheli (ed.)

with the contributions of Ilaria Micheli,
Franco Crevatin, Ilaria Incordino,
Gianni Dore and Moreno Vergari,
Dario Nappo, Gianfrancesco Lusini

Table of contents

- ILARIA MICHELI
7 *Introduction: Identity “Matters”.
Chasing Identity. Looking for coherence
among a sense of the self, the group, the
outsiders and a proper lifestyle in one’s
microcosm and in areas of transition*
- FRANCO CREVATIN
17 *Micromondi*
- ILARIA MICHELI
57 *Materiality and Hunt among the Ogiek
of Mariashoni (Kenya)*
- GIANNI DORE, MORENO VERGARI
93 *Identità, ibridazione e evoluzione
dell’abitare tra i Saho di Eritrea e
Etiopia*
- ILARIA INCORDINO
125 *Hunting in the emergence
of ancient Egyptian state*
- DARIO NAPPO
137 *Il sistema doganale dell’Egitto
romano alla luce della evidence
documentaria*
- ILARIA INCORDINO
149 *Foreign aromatic products
in the cultural and religious
identity of ancient Egypt*
- GIANFRANCESCO LUSINI
157 *Dinamiche identitarie
nell’Etiopia antica e medievale*

Identity “Matters”

Chasing Identity. Looking for coherence among a sense of the self, the group, the outsiders and a proper lifestyle in one’s microcosm and in areas of transition

ILARIA MICHELI

Università di Trieste, imicheli@units.it

Abstract

In each and every discourse on issues such as contact, evolution, transition, migration, integration and encounter, identity plays a central role. Being a manifold, uneasily describable object in itself, identity represents a very difficult object of study and many scholars from different disciplines of the human sciences (psychologists, anthropologists, sociologists, philosophers and linguists) have tried in recent years to give their contribution to the debate born around it. In the two meetings organized in Naples, April 14th 2015 and Turin, October 8-9th 2015 in the framework of the ATrA project, the issue has been discussed by archaeologists, linguists, philologists and anthropologists specifically adopting the perspective of observing and discussing identity through a reflection on its material manifestations in transitional contexts (be it in terms of language, of economical exchanges or of traditional handicraft). This book is a collection of selected papers from those meetings.

Keywords

Identity theory, Materiality, Transition

1 – INTRODUCTION

Identity “matters”, no doubt. Even though it is something so evanescent that it changes unexpectedly in the very moment in which you, as a scholar, are sure to have a clear and stable image of it in your head, it still matters. It still matters because it still represents something that determines personal and group choices and behaviors in every human exchange, and you, as a scholar working in the field of the human sciences cannot but deal with it and with its manifold manifestations.

In this introduction I will first of all try to trace a very brief synthesis of the various interpretive lines which have characterized the major studies on identity from the second half of the last century until the beginning of the new millennium. In the final part of this introduction I will instead trace the new theories and perspectives on identity as an even more complex phenomenon in areas of linguistic and cultural transition, which have emerged during the development of the ATrA project from March 2013 until October 2015.

2 – IDENTITY AS A COMPLEX ISSUE: MAJOR APPROACHES AND THEORIES

Since the very first approaches to the theme made by social scientists, very strong connections between the two concepts of self and group identity have been underlined. In any observation of specific case studies, the one could not go without the other and, therefore, it appeared clear that no theory about identity could be shaped without a specific reflection on the implications, relations, impositions and possibilities created by the specific cultural dimension in which the subject was born or happens to live.

Again we find ourselves in a very dangerous field, because “culture” is another term which, like “identity”, does not refer to something static, and again, any cultural trait can be modified and is continuously modified by human actors through their contacts and relationships with outsiders for the satisfaction of political, economic or social needs.

In this sense, in the late '70s and early '80s of the last century, two opposite perspectives provoked a very animated debate whose aftermath resist until now. The first approach was the culture bound approach, proposed by Bakhtin¹, who believed that personal and group identity are strongly shaped by the culture in which the single or the group are born. In this perspective, culture is seen as something which tends to replicate itself. The second approach was the constructivist model proposed by Lévy-Strauss², who believed

¹ Bostad F., Brandist C.; Evensen L. S. (2004) *Boakhtinian Perspectives on Language and Culture. Meaning in Language, Art and New Media*. UK: Palgrave MacMillan.

² Lévy-Strauss C. (1977) *L'Identité*. Paris: Grasset.

that even culture is influenced and constantly shaped and re-shaped by what happens in a specific context and period of time.

Besides, both schools had forcedly to cope with the findings of the Russian cognitive approach by Vigotzky and Lurija, who, already in the first half of the 20th century, demonstrated how the specific ecological, material, cultural and linguistic environment can influence not only the speakers' ideas about themselves, but also the very way in which they shape their minds and ways of thinking³.

All this brought to the conclusion, since the very early stages of identity studies, that the ultimate word on the matter is yet to come.

If we try to handle the problem from another perspective and to consider identity focussing on the building up of a single person for him/herself or in his/her relations with his/her social context, again we find ourselves in front of a double choice: shall we choose the internal/psychological approach or shall we pay major attention to the external/social dimension?

The most representative thinkers of the first approach have undoubtedly been E. H. Erikson in the '50s⁴, who has been the first scholar using the term "identity crisis", and G. H. Mead in the '60s⁵. According to Erikson, a person goes through eight different stages during his/her life and the passage from one to the other always implies the resolution of an interior conflict. The eight stages are thus characterized by eight conflicts as follows: stage 1 (age 0-1) conflict 1 (basic trust vs basic mistrust); stage 2 (age 1-3) conflict 2 (autonomy vs shame); stage 3 (age 3-6) conflict 3 (purpose, initiative vs guilt); stage 4 (age 6-11) conflict 4 (competence, industry vs inferiority); stage 5 (age 12-18) conflict 5 (fidelity, identity vs role confusion); stage 6 (age 18-35) conflict 6 (intimacy vs isolation), stage 7 (age 35-60) conflict 7 (generativity vs stagnation) and stage 8 (age 65 +) conflict 8 (Ego integrity vs despair). The most delicate phase is represented by stage 5, which corresponds to adolescence and is the period in which the EGO can decide to adhere to the model proposed to him/her by his/her culture/society/family restraints or to refuse it and try another way. The role confusion eventually emerged in this phase can easily lead to alienation and marginalization.

George Herbert Mead was the theorizer of the division of personal identity between two actors: "I" and "ME". In Mead's idea the "ME" represents what the subject learns in interaction with other people and with his/her environment, while the "I" represents the EGO's most natural impulses. The role of the "ME" is to discipline the "I" so that the "I" does not break the law of the

³ Vigotzky, L. S. (1978) *Mind in society: The development of higher psychological functions*. Cambridge, MA: HUP.

⁴ Erikson E. H. (1968-1994) *Identity: youth and crisis*. W.W. Norton Publishers.

⁵ Mead G. H.; Morris C. W. eds (1967) *Mind, self and society*. Chicago.

community. The “I” is the creative part of the person, and its limits are traced by the “ME”. Summing up, the “I” is the creative reaction of the individual to the attitude of the community.

If we try to handle identity as an issue concerning mainly the person in his/her external/social dimension, we cannot but cite the SIT – the Social Identity Theory – developed by H. Tajfel in the early '60s⁶.

According to this theory a subject's social identity is shaped through three different processes: 1. categorization (the subject creates a world of categories, based on distinct factors such as age, gender, social position and the like, tending to maximize the differences in order to have a clear idea of the general structure of his/her own society); 2. identification (the mechanism according to which the subject identifies the belonging of people or of him/herself to one specific category); 3. Social comparison (the subject continuously compares his/her being in or out of a specific community with a model characterized by the evaluation bias of his/her own group). It is inside this theory that the concept of Situated Identity has been formulated: a subject's identity is in fact not a monolite and in every situation he/she can assume characteristics of one group or another, in order to facilitate social interaction (an Italian is Italian when he interacts with a German, while he becomes a Piedmontese or a Sicilian when confronted, let us say, with a Roman).

Keeping these grand theories in mind, many other scholars have expressed new ideas on the delicate issue of identity shaping and negotiation. Considering all of them, we can now try to make a list of the most meaningful elements that need to be added to what we have already said.

The list could be the following:

1. Ethnicity, another blurred and uneasily describable factor. According to Barth (1969: 9), in fact: “categorical ethnic distinctions do not depend on an absence of mobility, contact and information, but do entail social processes of exclusion and incorporation whereby discrete categories are maintained despite changing participation and membership in the course of individual histories”⁷. Other important factors in the shaping of ethnic identity are morality (Epstein 1978) and age (Phinney 1989). According to Phinney, it is again adolescence the moment in which a subject starts to think about his/her (ethnic) identity and this is the period in which the subject starts to experience the effects of discrimination for the first time. Adolescence is therefore the most delicate period in ethnic identity evolution.

⁶ Tajfel H. (1974) “Social Identity and intergroup behaviour” in *Social Science Information*, XIII, 2, pp. 65-93.

⁷ Barth F. (1969) *Ethnic groups and boundaries*. Oslo: Bergen.

2. Language. It must be noticed that the role of language as a fundamental factor for ethnic identity is much discussed in extra-European contexts, above all in Africa, where the romantic equation one nation – one land – one language is quite inconsequential⁸.

3. Role and gender (Erikson – note 4 – We have already seen it above).

4. Habitus. Central to any consideration about identity shaping and negotiation is the idea of habitus, expressed for the first time by the sociologist P. Bourdieu⁹ in the early '70s. According to Bourdieu most of the culture of a group is not passed handing down abstract knowledge, but repeating and imitating practical actions, in handicraft for example, in agriculture and the like. All these common practices form the *habitus* of the group, and, in a sense, its cultural identity. In this book we will see how brilliant this intuition was and how it can still be applied to identity studies today, from a *material* perspective (see the contribution by Crevatin, Micheli and Dore-Vergari)

5. Strategic Interaction. The term strategic interaction has been proposed by the sociologist E. Goffman in the '70s¹⁰. Goffman sees social interaction as a tactic game, in which strategy is crucial. Strategic interaction is the response of a subject to his/her counterpart, who becomes a sort of opponent. In this game all the subjects (or players) are supposed to play consciously for their own advantage.

6. Stigmas and stereotypes. The importance of these last elements has been stressed and explained by B. Major and L. O'Brien in 2005¹¹.

Given the extreme complexity of the issue “identity”, is it yet possible to simplify it, for example, providing a visual representation?

Could we describe it as a point on a continuum?



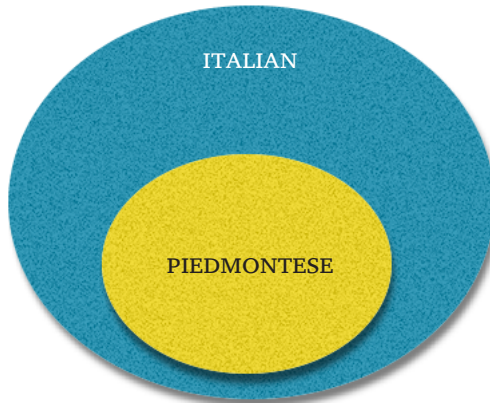
⁸ Edwards J. (2009) *Language and Identity*. Cambridge: CUP.

⁹ Bourdieu P. (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Droz.

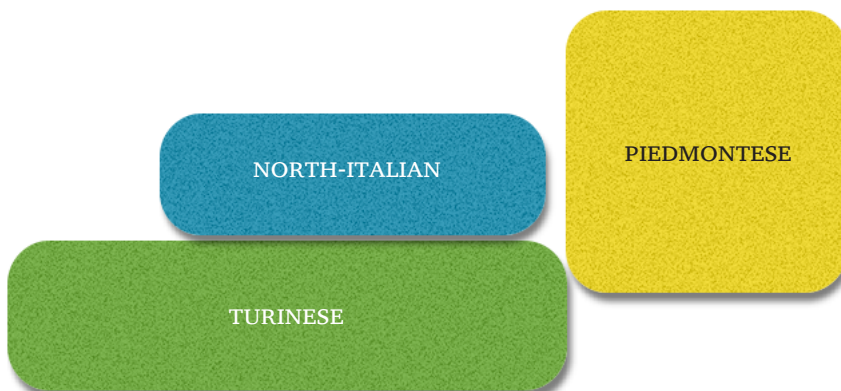
¹⁰ Fundamental for identity studies is Goffmann E. (1961) *Encounters: two studies in the sociology of interaction*. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company.

¹¹ Major B.; O' Brien L. (2005) “The social psychology of stigma” in *Annual Review of Psychology*, 56: 393-421.

Or shall we represent it through a diagram?



Or as a heap made of different stones?



Looking at the three suggested solutions, we can see that none suffice for the purpose. The problem of all these tentative representations is their fixity. The most important and persistent characteristic of identity is in fact, as we have seen, its mutability.

What is necessary is not only a multidimensional perspective, but also an attentive observation of the processes and mechanisms caused by single subjects and/or groups coming in contact with one another.

The most promising theories focussed on this aspect brought to the definition of the following models:

1. Collective Identity. We owe this definition to A. Melucci (1989)¹²: “collective identity is an interactive and shared definition produced by several interacting individuals who are concerned with the orientation of their action as well as the field of opportunities and constraints in which their actions take place”. In Melucci’s idea, the shaping of a collective or group identity is to be seen as a process of negotiation between three parts: cognitive definition (of different group models), active relationships (between groups) and emotional investments.

2. Identity Fusion. With this term, Swann, Gomez et al., in 2009¹³, deal with the extremely delicate theme of the more or less conscious joining of a new, often idealized group, which can happen to a single subject who has fallen outside his/her original family. In this process, new members experience a visceral sense of oneness with the group. According to this theory a clear distinction between the personal self and the social self remains and access to the group is obtained through the following principles: a. *agentic personal self principle* (even though identity-fused individuals become strongly aligned with the group, they are assumed to maintain an active personal self, even when the social self is activated); b. *identity synergy principle* (personal and social selves can be activated independently and they may combine in synergy to motivate pro-group behaviors – other members of the group are perceived as “kins” even though they do not have any contact with each other); c. *irrevocability principle* (fusion will remain largely stable over time despite difficulties). This theory seems to apply very well to all fundamentalisms.

3. Multiple Identities. This definition has been proposed by P. G. Burke in 2009¹⁴. According to Burke, a multiplicity of different identities, which are, so to say, equally latent in the subject when he/she is not involved in social interaction, can be contemporarily activated when needed. The one can prevail over the other or be submitted to it according to the actual situation. The actual problem is not that of the prevalence of a single identity over the others, but rather the adherence of the identity one decides to play in a given situation with the values of the people involved in it.

4. Liquid Modernity. Last but not least, this definition by Z. Baumann¹⁵ brings us directly to situations with which the ATrA project is very familiar, i.e. identity in areas of very quick transition. In contexts characterized by liquid modernity, people have increasing feelings of uncertainty and are

¹² Melucci A.; Keane M.; Mier P. (1989) *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society*. Temple University Press.

¹³ Swann W. B.; Gómez A. et al. (2009) “Identity fusion: the interplay of personal and social identities in extreme group behavior” in *Journal of personality and social psychology*, 96.

¹⁴ Burke, P. G. & Stets J. E. (2009) *Identity Theory*. New York: OUP.

¹⁵ Baumann, Z. (2000) *Liquid Modernity*. Polity.

submerged in a chaotic continuum of situations which they struggle to understand and many times cannot grasp at all. The liquid, modern man, is a nomad in his own life, obliged to change not only places and occupations, but also values and beliefs, if he does not want to be totally marginalized. The core problem of liquid modernity is the pace at which everything moves, which does not allow people the time to adapt to new situations.

3 – IDENTITY IN AREAS OF TRANSITION AND THE POSITION OF THE ATRA PROJECT

If, as we have seen in this introduction, facing the issue of identity is always a difficult task, I think we will agree that facing it in the most unstable of all social contexts, i.e. in areas of linguistic and cultural transition, is even more difficult. Moreover, any additional problems due to the peculiarities of transitional areas are to be given specific consideration.

These peculiarities are:

1. Contacts between different ethnolinguistic groups are often overwhelming and unfair (consider, for example, the case of the Ogiek Hunters and Gatherers treated by I. Micheli – chapter 3 in this book).

2. The natural and social environment of indigenous people collapses (consider the case of the Saho treated here by Dore-Vergari – chapter 4).

3. Tradition and *Habitus* lose their importance as paradigms.

4. Internal, psychological and external social tensions and conflicts can, therefore, grow out of control.

In areas of transition, where very often weak minorities are threatened by all the factors listed above, there is of course no easy way to safeguard their rights to have, develop and promote their traditional identity in terms of culture and language.

The only means of obtaining some respectful treatment for these peoples are:

1. a conscious process of negotiation between ALL the different actors involved;

2. a great deal of group/personal creativity and adaptation by ALL the actors involved;

3. external intervention on behalf of the supervising authorities, in order to make the parts communicate;

4. appropriate government policies inclusive and respectful of minorities.

The key words are dialogue and respect.

Dialogue and respect are based on knowledge.

The ATrA project aims at spreading knowledge in order to make dialogue and respect a true option.

This book is a collection of selected papers from the two meetings organized in Naples, April 14th 2015 and Turin, October 8-9th 2015 in the framework of the ATrA project. On these two occasions the issue of identity has been discussed by archaeologists, linguists, philologists and anthropologists specifically adopting the perspective of “materiality”. Identity has thus been analyzed through the study of the group’s “material manifestations”.

The innovative aspect of this perspective is the fact that, in our opinion, “materiality” refers to every kind of human experience in and with the surrounding environment (see chapter 2 by Franco Crevatin, with a good definition of the concept of “Micromondi” – “Microcosms”) and it is not to be confined to material culture (see chapter 3 by Ilaria Micheli on the Ogiek of Kenya, chapter 4 by Gianni Dore and Moreno Vergari on the Saho of Eritrea and Ethiopia and chapter 5 by Ilaria Incordino on hunting in Ancient Egypt), even though material culture is of course a part of it. Other important factors, that we can consider as material elements, are economic exchanges (see chapter 6 by Dario Nappo on the customs in the Roman Province of Egypt and the Red sea around the I century a.C. and chapter 7 by Ilaria Incordino on the availability and use of African aromatic products in ancient Egypt) and of course, language and style in written traditions (see chapter 8 by Gianfrancesco Lusini on identity dynamics in ancient and medieval Ethiopia).

The case studies presented in this book confirm that the dynamics ruling the shaping and negotiation of identity has always been the same throughout different times and places and that the same framework of interpretation can be valid both in modern and ancient contexts, in technologically advanced or traditional societies.

*People of different religions and cultures live side by side
in almost every part of the world,
and most of us have overlapping identities
which unite us with very different groups.
We can love what we are, without hating what – and who – we are not.
We can thrive in our own tradition, even as we learn from others,
and come to respect their teachings.*
Kofi Annan

BASIC REFERENCES

- BARTH, F. ed. (1969) *Ethnic groups and boundaries*. Oslo: Bergen.
- BAUMANN, Z. (2000) *Liquid Modernity*. Polity.
- BOSTAD, F., BRANDIST C., EVENSEN, L. S. (2004) *Boakhtinian Perspectives on Language and Culture. Meaning in Language, Art and New Media*. UK: Palgrave MacMillan.
- BOURDIEU, P. (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Genève: Droz.
- BURKE, P. G., STETS J. E. (2009) *Identity Theory*. New York: OUP.
- EDWARDS, J. (2009) *Language and Identity*. Cambridge: CUP
- EPSTEIN, A.L. (1978) *Ethnos and identity: three studies in ethnicity*. London: Aldine Transactions.
- ERIKSON, E.H. (1968-1994) *Identity: youth and crisis*. W.W. Norton Publishers.
- GOFFMAN, E. (1961) *Encounters: two studies in the sociology of interaction*. Indianapolis: Bobbs-Merril Company
- LÉVI-STRAUSS, C. ed.(1977) *L'identité*. Paris: Grasset.
- MAJOR, B., O'BRIEN L. (2005) "The social psychology of stigma" in *Annu. Rev. Psychol.* 56:393-421.
- MELUCCI, A. (Keane J., Mier P. eds 1989) *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Temple Univ. Press.
- MEAD, G. H. (Morris C. W. ed. 1967) *Mind, Self and Society*. Chicago.
- PHINNEY, J. (1989) "Stages of ethnic identity in minority group adolescents" in *Journal of Early Adolescence*, 9, 34-49.
- SWANN, W. B. JR., GÓMEZ, A. et al. (2009) "Identity fusion: The interplay of personal and social identities in extreme group behavior" in *Journal of Personality and Social Psychology*, 96.
- TAJFEL, H. (1974) "Social identity and intergroup behaviour" in *Social science information*, XIII, 2, pp. 65-93.
- TURNER, R. (1968) "The self-conception in social interaction" in *The self in social interaction* (C. Gordon & K. Gergen), New York: John Wiley & Sons, pp. 93-106.

Micromondi*

FRANCO CREVATIN

Università di Trieste, fcrevatin@units.it

Abstract

The author discusses the concept of microcosm, which he presents as an identity niche made of relationships, sensual experiences, actions, space, time, memory, *habitus* and language. In his view, a microcosm is the physical and cultural place of normality, where knowledge is created and transmitted, while knowledge is what builds up the very basis of identity. Through some examples the author explains the usefulness and importance of this investigative perspective.

Keywords

Materiality, Identity, Cognition

* Ringrazio Paola Càssola Guida, Ilaria Micheli e Gennaro Tedeschi per aver letto e corretto la versione preliminare di questo lavoro: senza la loro affettuosa saggezza esso sarebbe stato ancora più illeggibile.

*Nach und nach werden alle Meinungen vergessen, verworfen oder verändert.
Daher kann man auf die Frage "Was ist eine wissenschaftliche Wahrheit?"
ohne Übertreibung antworten "Ein Irrtum von Heute"*
J. J. von Uexküll

1.1 – PREMESSA

La materialità, l'attenzione all'universo delle "cose" (Boivin 2008; Miller 2005), è l'ultima tappa della graduale presa di coscienza dell'importanza della fisicità del vivere e del modo di conoscere degli esseri umani, un percorso che si è mosso dall'interazionismo dinamico tra l'agente e il suo *Umwelt* (Varela 1992; Varela, Maturana 1992) all'*embodiment* cognitivo (Shapiro 2014; Lakoff 1987; Lakoff, Johnson 1999), dalla linguistica cognitiva (Geeraerts, Cuyckens 2007) all'antropologia del vivere (Ingold 2011) e che ha avuto come precursori ed esploratori il biologo J. J. von Uexküll (1956) e il filosofo M. Merleau-Ponty (1945). Nonostante l'esuberante produzione scientifica, lo studio della materialità è ancora nella sua adolescenza, perché non sempre è chiaro cosa si debba intendere con questa etichetta in quanto i singoli studiosi hanno la tentazione di declinarla secondo la personale esperienza disciplinare; e naturalmente non mancano voci critiche (Ingold 2007). Inoltre il confine tra materialità e cultura materiale – quando c'è – è alquanto sfumato (Hicks, Beaudry 2010; Tilley 2006). È un'ovvietà il fatto che l'Uomo interagisca con le "cose", attribuisca ad esse valori (sociali, economici, simbolici) e si riconosca identitariamente in esse, poiché un essere umano indifferenziato è pensabile solo in un laboratorio, nella realtà troviamo uomini specifici in situazioni sociali specifiche. Lo stesso vale (e a maggior ragione) per il contesto, che non è un semplice sfondo spazio-temporale rispetto al quale si svolgono gli eventi, ma condizione di eventi ed evento esso stesso, nel quale le azioni e le relazioni delle persone trovano nella materialità la loro referenza fondamentale. Senza il mondo materiale non avrebbe senso parlare di umanità e con qualche sovratono si potrebbe dire che il mondo stesso è un artefatto.

La materialità ha fundamentalmente una natura relazionale, data in parte da rapporti diretti (uomo : materiali / ambiente, uomo : strumenti / azioni, uomo : prodotti) in parte da relazioni che istituiscono nella materialità segni di comunicazione diretta o implicita, come avviene per le credenze religiose. Da qualunque punto di vista si scelga di guardare è insomma evidente che pressoché tutto può a buon diritto rientrare nella materialità e che per contro nulla è circoscrivibile in essa. Sosterrò qui che un importante fattore unificante può esser cercato nel concetto di universo soggettivo: l'essere umano

non vive in un mondo indeterminato ma in una realtà che sente propria, non parla del mondo o pensa il mondo indipendentemente dall'esperienza che ha di esso e dal contesto nel quale l'esperienza ha o ha avuto luogo, dal modo in cui l'esperienza stessa si lega all'insieme delle concezioni, teorie e aspettative che gli sono proprie. Ci sono, certo, molti mondi soggettivi, ma un unico Essere Umano per cui sarà inevitabile muoversi qui tra generale e particolare.

1.2 – INTERAZIONI E RELAZIONI

Il punto di partenza ineludibile è il concetto di *Umwelt* introdotto da Jakob J. von Uexküll (1909): un animale non vive semplicemente in un ambiente fisico, bensì, interagendo con esso e modificandolo, crea un proprio mondo soggettivo trasformando opportunità offerte dall'ambiente in significati.¹ È così anche per l'uomo, perché egli non è un animale + sociale, bensì un'inscindibile unità che ha contemporaneamente l'uno e l'altro aspetto e proprio perché sociale l'uomo per sopravvivere deve produrre "cultura", deve darsi cioè regole per avere aspettative (Ingold, Palsson 2013; Carrithers 1992). L'*Umwelt* umano, oggi definito nicchia (Flynn 2013; Kendal, Tehrani, Odling-Smee 2011), è facilmente individuabile nelle società di piccole dimensioni, quelle con un ambito spazialmente ridotto di rapporti sociali e caratterizzate da un'economia e tecnologia semplici. L'importanza della riscrittura teorica della nicchia consiste nel fatto che l'azione degli uomini sull'ambiente è vista sia dal punto di vista dei processi biologici e ontogenetici sia da quello dei processi culturali: ispirandosi alle acquisizioni del costruttivismo cognitivo di Piaget e del costruttivismo sociale di Vygotsky (1978), essa propone quattro modalità interagenti per l'acquisizione / trasmissione del sapere, determinanti per la costruzione della nicchia, ossia *natural pedagogy*, *activity theory*, *distributed cognition* e *situated learning* (Flynn 2013); su questi concetti ritorneremo oltre. La nicchia è dunque il prodotto bio-sociale di sistemi complessi dinamici in continua evoluzione. In tali sistemi ci sono numerosi agenti che operano in parallelo ed altrettanto numerosi livelli di organizzazione; esiste inoltre un costante apprendimento ed una altrettanto costante retroazione sugli agenti e quindi sulla qualità e sul prodotto delle loro interazioni (Oyama, Griffiths, Gray 2001; Oyama 2000a, 2000b). È dunque difficile pensare sia ad un'indipendenza delle "cose" nel micro-mondo sia all'indipendenza di ogni altro sub-sistema all'interno del sistema complesso, perché la complessità e l'emergenza del nuovo sono il prodotto di relazioni e di interazioni tra i sub-sistemi stessi e non sono processi deterministici.²

¹ O, se si preferisce, in segni semiotici (Farina 2008), ma sarebbe al fondo la stessa cosa.

² La bibliografia sugli aspetti teorici della questione è molto ampia, v. ad es. Miller, Page (2007), Bertuglia, Vaio (2005).

2 – SENSI E CULTURA MATERIALE

Colori, suoni, sapori fanno parte della conoscenza del mondo e sono importanti attributi della cultura materiale: sono attributi che l'antropologo constata e l'archeologo può solo immaginare sulla base di indizi indiretti (Jones, MacGregor 2002). Da alcuni decenni si sono moltiplicati gli studi sull'antropologia della percezione sensoriale e sulla concomitante dimensione culturale (Aikhenvald, Storch 2013; Low 2012). Il percolato può facilmente assumere dimensioni culturali tuttavia in prima istanza esso è *esperienza* ed *abitudine*; il riconoscimento di culture sensorialmente diverse per la gerarchia dei sensi pare alquanto esagerato perché l'essere umano nel suo impegno conoscitivo dell'ambiente e del singolo orizzonte di eventi sfrutta sinesteticamente l'interesse del suo apparato sensoriale: diverso è certamente l'addestramento, l'esperienza e l'*habitus*, per cui è possibile parlare semmai di profili sensoriali diversi, basati su aspettative, preferenze e storie altrettanto diverse. Un esempio: tutti siamo in grado di percepire acusticamente il quarto di tono, ma nelle culture euro-atlantiche, nelle quali la scala temperata basata su (mezzi) toni è stata la regola dominante per oltre cinque secoli, esso viene sentito come una stonatura o una dissonanza: le stesse scale penta- o esatonali, che pure non hanno in genere unità di suono estranee al nostro sistema, possono indurre la sensazione di esoticità o di straniamento (Day-O'Connell 2007).

Il senso del gusto, legato com'è all'assunzione del cibo, offre ampio spazio all'esemplificazione. L'alimentazione tradizionale è determinata dalle risorse del territorio e le risorse stesse non sono mai sfruttate nella loro intera gamma, perché le regole che presiedono alla logica della commestibilità sono specificamente culturali. Il tema è davvero immenso, perché il cibo ed il cibarsi hanno dimensioni sociali, religiose e simboliche che è difficile ridurre ad unità anche in una specifica storia culturale (Pollock 2015; Sutton 2010; Mintz, Du Bois 2002; Gosden, Hather 1999; Goody, 1982; Farb, 1980).³

Le complesse regole di condivisione, di purezza, le connotazioni simboliche, le raffinate classificazioni fanno del cibo e dei sapori nella cultura indiana un tema importante (Olivelle 2002; Khare 1992; Prakash 1987; Khare 1976), non meno dell'odore (McHugh 2007), che peraltro è strettamente collegato al gusto. Tuttavia l'epistemologia indiana relativa ai sensi non privilegia il gusto e neppure crea una gerarchia sensoriale, ma semmai un ordine basato sui caratteri e le relazioni intercorrenti tra percipiente e percepito, per cui il suono / l'udito possono essere contestualmente ben più marcati della vista e del gusto (Wilke, Moebus 2011).

³ Sono innumerevoli le sintesi storiche (ad es. Pilcher 2006; Alcock 2006; Adamson 2004; Wilkins 2006; Scholliers 2001) linguistiche (Newman 2009; Silvestri 2002). Sulla condivisione del cibo v. Jones (2007).

La mappatura del gusto può essere fatta sia in termini cognitivi che linguistici, tuttavia è utile ricordare che tali mappe non sono la vita per quello che essa è vissuta e partecipata e per quella altrui che noi percepiamo dall'esterno: sicuramente il salato è salato per un Toscano, un Indiano o un Bambara del Mali, ma per un Indiano, abituato al *caṭṇī* e al *masala*, la cucina toscana, e non solo il pane, è semplicemente insipida, è *sciapa*, e per un toscano il *foronto* (peperoncino) bambara non è semplicemente piccante, ma qualcosa di non commestibile; e non occorre insistere sulla reazione che molti Europei avrebbero di fronte all'idea di cibarsi di insetti (Morris 2004). Non sono semplici curiosità o preferenze, è vita ed esperienza vissuta, tant'è che l'insulto alimentare nei confronti del diverso è comune in tutto il mondo. Riassumo la questione con il sarcasmo del *Dictionary of the English Language* di Samuel Johnson (1785, VI ed.) alla voce *oats*, avena: *A grain, which in England is generally given to horses, but in Scotland support the people.*

Linguisti e cognitivisti hanno dedicato molti lavori allo studio comparativo della percezione sensoriale e, come è noto, il colore ha svolto il ruolo principale (Bleys 2010; MacLaury, Paramei, Dedrick 2007; Biggam, Kay, 2006; Saunders 2000; Dedrick 1998; Hardin, Maffi 1997). L'interesse è stato motivato dal convincimento che la cognizione noti le discontinuità e che la lingua le marchi segnandone la mappa. Di norma è quanto ci si potrebbe attendere, tuttavia, come si è detto, la mappa non è il territorio, perché una mappa molto lascia di inesperto e molto è inesprimibile, è una sorta di definizione e non l'enciclopedia dei saperi. Se dunque si può ammettere che un percolato sensoriale abbia una sua oggettività e che essa sia in linea di principio comunicabile, sono la materialità dell'oggetto percepito e l'insieme delle relazioni tra percipiente ed oggetto che fondano nella realtà il modo d'essere della percezione stessa; inoltre il carattere della percezione è *iscritto*, prima di essere *ascritto*.⁴

La classificazione dei colori ha un carattere particolare, perché lo spettro visibile fornisce con frequenza e lunghezza d'onda una referenza misurabile del contenuto semantico e apparentemente la situazione è simile per i gusti, poiché i chemocettori dei quali siamo dotati percepiscono quattro gusti fondamentali, ossia il dolce, il salato, l'acido / aspro e l'amaro:⁵ la mappatura dei

⁴ Non occorrerebbe dirlo, ma insisto sul fatto che ad esempio il sapore di "limone" ha la precedenza su quello di "acido", che molti nomi di colore non primari sono desunti da referenti del mondo fisico e che la distinzione tra maturo ed immaturo è spesso connessa alla terminologia del colore.

⁵ È oggi usuale ammettere l'esistenza di un quinto sapore, definito *umami*, sapore molto gradevole al palato (< giapponese) determinato dalla presenza di glutammato monosodico per il quale esisterebbero riscontri fisiologici; da profano resto perplesso, perché l'*umami* non è iscritto in questa sostanza (il glutammato è insapore) e la sua caratteristica è quella di potenziare la sapidità di un cibo; ancor più recente è la tendenza di riconoscere un sesto sapore fondamentale, il "grasso", il che mi lascia ancor più perplesso, perché altro è il sapore altro mi pare essere il senso di sazietà, non sempre piacevole, indotto dalla presenza di lipidi vegetali o animali.

gusti nelle lingue è apparentemente abbastanza rispettosa, pur se con licenze, della soggiacenza fisiologica.⁶ Il sanscrito classico riconosce ad esempio sei gusti fondamentali (*Mahābhārata* 12, 177, 30), ossia *madhura*- “dolce”, *lavaṇa*- “salato”, *tikta*- “amaro, acre, piccante”, *kaṣāya*- “astringente”, *amla*- “acido” e *kaṭu*- “molto acre, amaro” ed anche prescindendo dalle sinestesie tattili,⁷ non c’è dubbio che i confini percettivi tra le designazioni dovevano essere spesso confusi.⁸ Siamo, appunto, di fronte ad una mappa e va sottolineato il fatto che i confini tra i punti di riferimento sono linguistici, non oggettivi, proprio come avviene per caldo : tiepido o bambino : ragazzo. Ciò è perfettamente evidente quando la singola terminologia viene analizzata culturalmente (ad es. Lentz 1999; Kuipers 1993), poiché è la cultura alimentare, la materialità dei suoi prodotti e le materie prime accessibili che costituiscono il fattore determinante nella fissazione dei valori semantici e del profilo sensoriale della cultura stessa (ad es. Geurts 2002), profili che diventano facilmente identitari sia come percezione di noi stessi sia come stereotipi, spesso offensivi, dell’identità altrui. Gli esempi sono numerosissimi e tutto sommato ben noti, dal rustico Bertoldo, erede del *Marculphus* medievale, *che morì con aspri duoli | per non poter mangiar rape e fagioli* con la cipolla (G.C. Croce, 1606), cibi socialmente connotati come nel *Mangiafagioli* di Annibale Carracci (1584-85 ca.), alla nobile cucina di Apicio, che nel *De re coquinaria* fa del miele un condimento pressoché universale, ai Kulango (Côte d’Ivoire), per i quali il sapore davvero appetitoso della salsa che accompagna l’igname è dato dal *kafúá*, un pezzetto putrido di carne o pesce. Insomma, sono il dolce – sapore gratificante per eccellenza – e l’amaro, che ha un ruolo evolutivo chiave per evitare l’ingestione di molecole bioattive (Shichida, Y. et. al. 2013 cap. 2), ad essere universalmente associabili a valutazioni passabilmente inequivoche.

Considerazioni analoghe possono esser fatte per l’odore (Rouby et al. 2002; Classen, Howes, Synnott, 1994), per il quale la mappatura linguistica è in genere poco sviluppata.⁹ Anche l’odore infatti è iscritto in situazioni culturali (Corbin 1982) ed è parte di un paesaggio specifico al quale il percipien-

⁶ Come, ad esempio, la frequente equiparazione tra amaro e acido oppure tra salato e amaro; il mio lavoro Crevatin (1989) fornisce abbondanti esempi.

⁷ *tikta*- è propriamente “aguzzo, tagliente” e lo stesso, almeno per l’origine ultima, *kaṭu*-; *kaṣāya*- sembrerebbe invece essere *in primis* il gusto acre del frutto immaturo.

⁸ Merita una citazione anche la classificazione aristotelica (*De anima* 422b, 10), ossia τὸ γλυκὺ (*dulcis*), πικρὸν (*amarus*), λιπαρὸν (*pinguis*), ἄλμυρὸν (*salsus*), ποτικὸν (*ponticus*), αὐστερὸν (*austerus, stipticus*), στρουφνὸν (*acer*), ὀξύ (*acutus, acetosus*), perché a prescindere dalle tesi dello Stagirita sull’umido / secco e caldo / freddo relative al gusto, Aristotele introduce il sapore “grasso” che oggi, come si è detto, si vorrebbe inserire come ulteriore gusto basico (Keast, Costanzo 2015).

⁹ Esistono peraltro importanti eccezioni, v. Wnuk, Majid (2014), von Beek (1992); Dupire (1987).

te è abituato e che riconosce.¹⁰ Non di necessità il percepito ha un carattere oggettivo e potrebbe essere imbarazzante per un Europeo scoprire che per i Serer Ndut egli odora di urina e per i Kulango di cadavere. L'olfatto ha una caratteristica peculiare, ossia esso pertiene ad una parte specifica ed antica del cervello, il rinencefalo, e al sistema limbico, per cui l'informazione che esso trasmette non passa per le normali vie della coscienza come la vista e l'udito, bensì si collega strettamente a situazioni emotive per cui la memoria olfattiva è quasi regolarmente connessa a emozioni e stati interiori e tanto più profondo è il ricordo e tanto più profonda è l'emozione (Cavaliere 2009; Stoddart 1992): da ciò dipende il notevole valore identitario della percezione olfattiva.¹¹

L'uomo vive immerso in un paesaggio sonoro che gli è proprio (Farina 2014; Kruth, Stobart 2000) e al quale contribuisce con suoni culturalmente specifici che hanno funzioni e valori loro propri.¹² S. Feld ha scritto: "*Soundscapes, no less than landscapes, are not just physical exteriors, spatially surrounding or apart from human activity. Soundscapes are perceived and interpreted by human actors who attend to them as a way of making their place in and through the world. Soundscapes are invested with significance by those whose bodies and lives resonate with them in social time and space. Like landscapes, they are as much psychological as physical phenomena, as much cultural constructs as material ones.*" (Feld 2003 p. 226; cfr. anche Feld 1996) e l'espressione è leggermente esagerata, perché il paesaggio sonoro è parte inscindibile del muoversi, dell'agire, del vivere e non ha una sua indipendenza, se non occasionale, nell'universo della percezione (Ernst, Bulthoff 2004).

L'universo materiale, *quell'universo materiale specifico*, ha sempre una dimensione sensoriale che è fisica e che può essere allo stesso tempo culturale (Howes 2003; Young 2001; Stoller 1997; Stoller 1989) e coinvolge l'intero apparato sensoriale e l'uso di quella particolare modalità cognitiva che è la sinestesia (de Broucker 2013; Cytowic, Eagleman, 2009; Howes, 2006). Resta peraltro vero che l'esperienza e l'abitudine conferiscono anche al percepito sonoro un aspetto identitario: in un villaggio dell'Africa occidentale il battere dei pestelli nei mortai passa inosservato, è il non sentirlo che si nota e che può avere una designazione specifica (v. ad es. Micheli 2011, p. 119).

In estrema sintesi, i cognitivisti sono molto interessati – e dal loro punto di vista à giusto che lo siano – alla categorizzazione del percepito sensoriale, tuttavia un fatto indubitabile è la dimensione *identitaria* del percepito, poiché è quest'ultima che costituisce la ragion d'essere del profilo sensoriale di una

¹⁰ La rilevanza olfattiva ai fini classificatori è un dato di fatto, v. ad es. Jernigan; Ankli, Sticher, Heinrich (1999).

¹¹ È probabile che l'universale apprezzamento e l'uso di sostanze fortemente aromatiche abbiano ragioni biologiche, cfr. Carannante (2012).

¹² Dopo il saggio di Corbin (2000) molti studiosi hanno contribuito al tema, ad es. Feld (2012); Coates (2005); Smith (2003, 2007).

cultura (Micheli 2011 è un buon esempio) e nell'antropologia del vivere essa ha più importanza della stessa classificazione perché ne costituisce lo *hic et nunc*. E ritorniamo – così credo – al concetto di nicchia.

3 – ORIZZONTI D'AZIONE

L'essere umano vive il mondo ed è fisicamente parte di esso.¹³ L'ambiente è innanzi tutto un orizzonte di azioni la cui trama è costituita da rapporti sociali per cui lo spazio è il prodotto dell'interazione tra la società e le opportunità offerte dal paesaggio. Ammesso dunque che il paesaggio non è l'aspetto meramente percettibile, esterno dell'ambiente e ammesso pure che lo spazio non è una nozione neutra, euclidea, bensì sia concretamente vissuto come un insieme interrelato di luoghi e di percorsi,¹⁴ questo non basta a chiarire la complessità del problema, che è data dal fatto che il paesaggio è un modo di guardare e di capire. Possiamo dire che esso non esiste indipendentemente da chi lo osserva e dagli interessi che lo muovono, per cui nella stessa cultura coesistono possibilità diverse di guardare a ciò che si vede e che si conosce anche indirettamente: c'è uno spazio economico, uno politico, uno religioso, percorsi diversi per genere, classe sociale o classe d'età e così via. Nello stesso paesaggio coesistono dunque, per così dire, paesaggi diversi, tanti quante sono le sfere d'appartenenza identitaria del singolo e del gruppo. Ribadisco, lo spazio è il prodotto di un agente, dunque si configura come una realtà relazionale basata sull'azione e sul movimento, è il prodotto di un "fare" e di un "esserci" e resta da chiedersi come si debbano intendere quelle che in se stesse sono ovvietà, ossia l'esistenza di un agente / azione e di un contesto. Probabilmente è illusorio sperare in una *grand theory* che renda ragione della creatività e delle modalità d'azione dell'Uomo, tuttavia alcune prospettive di indagine consentono di far chiarezza su diversi punti nodali, innanzi tutto la teoria storico culturale dell'attività. Essa è basata sulle ricerche della scuola russa di psicologia sociale (Vygotsky 1978, Luria 1976, Leontyev 1981; v. anche Daniels 2008, Ratner 1991, Wertsch 1985), arricchite in seguito dal lavoro di molti studiosi (ad es. Cole 2011, Blunden 2010, Engeström 1999, 1987) e come ha ben riassunto Roth *et al.* 2012 "*Activity theory or cultural-historical activity theory is a cross-disciplinary framework for studying how humans purposefully transform natural and social reality, including themselves, as an ongoing culturally and historically situated, materially and socially mediated process*".

¹³ Bibliografia di orientamento: Janowski, Ingold, (2012); Árnason (2012); Ingold (2011); Mark (2011); Farina (2010); Farina (2006); Tilley (2004); Low, Lawrence-Zúñiga (2003); Ingold (2000); Hirsch, O'Hanlon (1995); Tilley (1994); Altman *et al.* (1980).

¹⁴ Cresswell (2013); Meadows (2008); Bonnemaïson (2004); Jackson (1989); Tuan (1977); Lefebvre (1974); Durkheim, Mauss (1903)

Appunto, una cornice più che una teoria, che però è lo strumento più adeguato per comprendere i modi in cui la nicchia viene costituita (v. sopra) e qui elenco i caratteri principali, integrandoli con alcune osservazioni personali.

a. I sistemi di azioni sono finalizzati ad obiettivi che hanno a che fare con il mondo e con le opportunità che esso offre, per cui non c'è solo una proiezione di processi psico-cognitivi nel reale, ma anche un'analogia incidenza del mondo nella mente umana.

b. Sono altrettanto importanti sia i processi mentali dell'agente che la conoscenza diffusa e dunque il contesto fisico e sociale nel quale operano tutti gli agenti parte di un sistema di attività.

c. Esistono abitudini, regole / convenzioni (non di necessità esplicite) che regolano i sistemi di attività.

d. L'attività presuppone strumenti sia materiali che immateriali (concetti, convincimenti, valori); tali strumenti evolvono continuamente, pur se con tassi evolutivi diversi, in base all'accrescersi dell'esperienza: essi influenzano sia l'agente sia il sistema di attività e subiscono la retroazione dell'evolversi della struttura.

e. I sistemi di attività sono di norma gerarchizzati e c'è divisione di attività tra gli agenti.

In questa cornice di riferimento le "cose" hanno un notevole ed autonomo rilievo (Malafouris 2013; Knappett 2008; Skibo, Schiffer 2008 Henare 2007; v. già, in prospettiva diversa, Appadurai 1986).

La considerazione del ruolo della storia nella costituzione dei sistemi di attività impone il riconoscimento che quanto è nella storia può esser vantaggiosamente spiegato ricorrendo anche alla storia stessa.

La teoria storico culturale dell'attività può essere arricchita in primo luogo dal concetto di *habitus* (P. Bourdieu; v. oltre), ossia l'impostazione dell'esistenza tramite abitudini irriflesse, azioni consuetudinarie che consentono di mantenere un senso di comprensione del mondo e di se stessi, e dalla prospettiva antropologica e cognitiva del vivere, del risiedere, del muoversi (soprattutto T. Ingold, sulla traccia di J. J. Gibson [1986; v. anche Heft 2001] e di M. Merleau-Ponty [1945; Marshall 2008]). Tutto ciò porta a valorizzare una volta di più il concetto di nicchia, perché *habitus*, risiedere, sistemi di azioni – non solo nel loro *core range* spaziale – sono significativi nella nicchia stessa. Come diremo oltre, le distanze nel *core range* spaziale e volume, qualità e modo di trasmissione delle informazioni sono altrettanto importanti nella valutazione dei sistemi di azione.

3.1 – SPAZIALITÀ, TERRITORIALITÀ, AMBIENTE COSTRUITO

Da un decennio circa gli studi sulla spazialità hanno preso un notevole vigore, al punto che è stata coniata l'etichetta *spatial turn* (Warf, Arias 2009; Döring, Thielmann 2008). In definitiva si è trattato di buon senso euristico, perché non esistono fatti sociali o culturali che non abbiano una proiezione nello spazio, tuttavia la varietà degli approcci disciplinari ha sinora impedito la formazione di una tassonomia e di un vocabolario comuni per i fatti osservati (Rapoport 1994). È probabile che le difficoltà dipendano anche da una sana reazione empirica all'universalismo e all'innatismo che ci hanno piagato per troppo tempo (v. ad es. Levinson 2012; Croft 2010; Henrich, Heine, Norenzayan 2010; Evans, Levinson, 2009) e la doverosa insistenza sull'universalità della dignità umana e sull'unità dell'apparato psico-fisico hanno messo in sottordine la varietà: se è vero che tutti abbiamo 10 dita è altrettanto vero che non tutti possiamo essere Martha Argerich o che ci passi per il capo di diventarlo. Il legittimo rifiuto di pensare all'essere umano come ad una *tabula rasa* ed il conseguente ricorso all'innatismo ha fatto sottovalutare potenti forme di apprendimento come la categorizzazione, l'analogia, l'apprendimento su base statistica e situato (Lave, Wenger, 1990).

Lo spazio, come si è detto sopra, non è culturalmente una nozione euclidea, un "vuoto" che esiste di per se stesso: il muoversi, il collocarsi, l'agire impongono saperi e classificazioni di aree di interesse e / o controllo, luoghi dove eventi o azioni specifiche accadono e si svolgono più o meno regolarmente e per ciò stesso la categoria dello spazio è collegata a quella del tempo (v. già Ingold 1993); inoltre è difficile immaginare un "luogo" senza i rapporti con le "cose" presenti in esso e con la sua materialità più in generale. Aree, luoghi, percorsi sono provvisti di un nome, spesso hanno significati e regole che devono essere comunicati ed appresi. Insomma spazio (e sue delimitazioni e "confini"), tempo (inclusivo della memoria sociale), significato (e valori simbolici), comunicazione sono categorie mutualmente relazionali legate alla specifica società e proprio perché specifiche esse stesse sfuggono a una stringente comparazione interculturale. La categorizzazione dello spazio precede e determina la natura e le modalità dell'insediamento, per quanto possano essere importanti la casa e il paesaggio costruito (ad es. Buchli 2013; Anderson 2013; Noble 2007; Rapoport 1969; 1980; 1990). Il caso degli Aborigeni australiani è esemplare (Clarke 2003; Bird Rose 1996; Rapoport 1975): essi si muovono "*not in a landscape, but in a humanised realm saturated with significations*" (Stanner 1979 p.131), non vivono semplicemente in una nicchia, ma sono parte della nicchia stessa. Essi frequentano abitualmente per bisogni alimentari e materiali luoghi in un raggio spaziale delimitato, ma si riconoscono come gruppo in uno spazio più ampio segnato dalle tracce degli antenati che lo hanno percorso nel Tempo del Sogno (Stanner 1979; Elkin 1986, cap. 3); è ad esso che sono legati e ne escono solo per ragioni di estrema necessità e

molto malvolentieri: il luogo dell'insediamento e i ripari in esso costruiti non hanno importanza alcuna se non strumentale.

È per contro culturalmente comune l'attenzione al disegno edilizio dell'ambiente (Rapoport 1980a) e in particolare a quello dell'abitazione (Bailey 1990; Rapoport 1969)¹⁵, per cui la casa (con quanto essa contiene, con le attività che essa ospita e con le relative pratiche e regole) spesso riflette un ordine e un assetto culturale precisi (v. ad es. Bourdieu 1970; Cunningham 1964), altrettanto spesso riflette una forma di organizzazione sociale (Joyce, Gillespie 2000; Carsten, Hugh-Jones 1995; Waterson 1990).¹⁶ Fornisco un solo esempio linguistico: nella lingua Bawlé per dire “vado a *casa*” non si usa la parola *swà*, che indica l'abitazione, bensì *àwlô*, lo spazio aperto sul quale si aprono le case di persone imparentate e per estensione il sotto-insieme del gruppo locale di discendenza.¹⁷

Due fatti – il primo pressoché universale, il secondo notevolmente diffuso – meritano attenzione, ossia il senso di appartenenza che lega il gruppo e l'individuo ad un luogo e ad un insieme correlato di luoghi (Lovell 1998) e la gerarchizzazione dei luoghi a partire da un centro verso la periferia.

La “casa” è un insieme complesso di idee e di abitudini, include “cose” con le quali si interagisce come l'arredamento, odori, memorie e si può ben dire che in molte culture la “casa” è una cosa viva, che cresce o deperisce con chi la abita e non è quasi mai un semplice riparo dal clima, bensì è sicurezza rispetto a ciò che sta fuori e che è non umanizzato. L' “odore di casa” è un potente fattore evocativo ed è parte dell'identità dell'individuo (Herz 2002). Ogni oggetto dell'arredamento prevede aspettative culturali specifiche, una sedia non è mai semplicemente una sedia (Crevatin 2010), neppure il focolare ha sempre il valore centrale che pure ha assunto in tante culture (Anderson 2013).¹⁸ Proprio per le sue caratteristiche identitarie, la casa può esser considerata un “centro”.¹⁹ Sul concetto di centro, il luogo della massima organizzazione spaziale nel quale si annullano le direzioni, ha insistito più volte M. Eliade (1965, cap. I) ritenendo il centro stesso immagine dell'*axis mundi*, un'idea che rinvia a concezioni cosmologiche (Ragavan 2012) sottesa a città (Riedl 2011),

¹⁵ Una sintesi tipologica è offerta da Jarzombek (2013).

¹⁶ Da un punto di vista archeologico si veda ad es. Hofmann, Smyth (2013).

¹⁷ *àkpàswà* è il quartiere del villaggio e il sotto-lignaggio materno.

¹⁸ Si pensi al latino *atrium*, centro della casa e luogo dove ardeva il fuoco domestico (Crevatin 2011), a lat. *Vesta* e al culto indo-iranico del fuoco.

¹⁹ Ad es. nel sanscrito vedico la casa, come l'altare con il fuoco del sacrificio, poteva esser detta *yonih* la vagina, la matrice: la costruzione della casa / l'ingresso erano preceduti da riti specifici, *vāstuśamana*, noti dai più recenti rituali domestici (Apte 1954 p. 137 ss.) e ad essa presiedeva una specifica divinità minore, *vāstospatiḥ* (ad es. RV 7, 55) il “Signore dell'insediamento”.

a edifici o luoghi particolarmente sacri.²⁰ Tale specifico “centro” è una replica, ritualmente costruita, del centro cosmico, tuttavia questa concezione non è affatto universale, mentre ben più diffuso è il riconoscimento di una pluralità di istanze spaziali ognuna delle quali, per ragioni diverse, ha un’importanza specifica. D’altra parte ciò non stupisce, perché l’uomo si muove, esplora, sperimenta e per ogni esserci ci sono molti andare. Non è infrequente l’ipotesi di una disposizione umana per la territorialità (Taylor 1988; Sack 1986), ossia la difesa di uno spazio di cui ci si è appropriati – e appropriazione non equivale a possesso. Il problema è complesso, perché altro è la difesa delle risorse alle quali l’uomo accede d’abitudine, altro è la marcatura del territorio, quanto meno in situazioni pre-statali, ed altrettanto complessa è la questione dei limiti / confini spaziali (Pastore 2007). Un esempio concreto contribuirà a chiarire i temi qui discussi.

I Bawlé, contadini della Côte d’Ivoire, si collocano nello spazio a partire da un centro, il villaggio (*klò*): esso è lo spazio umanizzato per eccellenza, opposto alla savana e alla foresta (*blò*), è la comunità raccolta attorno ai discendenti del fondatore che ha stretto un patto con la Terra (*àsǝ*) ed è dunque ritualmente il capo del territorio del villaggio. L’individuo si colloca sempre in un *àwlò* (v. sopra) ed in un quartiere (*àkpàswâ*; v. nota 15), con una logica che è contemporaneamente spaziale e sociale (discendenza). I campi coltivati (*ǝjè*), talora ad una certa distanza dal villaggio, sono pensati come luoghi liminali, solo in parte umanizzati dal lavoro, che possono essere pericolosi perché le Presenze del *blò* spesso vi si manifestano. Il territorio del villaggio è segnato da *sacra* ed è delimitato nella consapevolezza degli abitanti, tuttavia i suoi confini non sono precisi e la parola *àwě*, “il limite, il confine”, viene utilizzata soprattutto per i confini dei campi. Lo spazio vissuto si estende al gruppo di villaggi circostanti, in genere serviti da un mercato (*gwá bò*), e alla sede del punto più alto di mediazione (il “re”, *fàmǝ*) per le dispute tra gruppi o villaggi all’interno dell’unità politica cantonale (*ǝvlè*). Un percorso simile è battuto nella ricerca e nell’individuazione di una persona sospettata di stregoneria (*bàèfwè*), ossia *àwlò* > *àkpàswâ* > *klò* > sotto-regione (*kòmàlí* è in quest’ultimo caso il nome specifico dello stregone).

Il riconoscimento di un centro, di un *core range* frequentato per abitudine o necessità, per ragioni economiche, religiose, politiche, di alleanza parentale o altro, porta alla consapevolezza della periferia, cioè quanto più ci si allontana dal centro e tanto più cresce la diversità e al “noi” subentrano gli “altri” e la periferia porta al “confine”. Sono concetti problematici e multiformi che acquistano spessore e storicità solo quando sono proiettati sul quadro dell’agire di una specifica società, dei suoi interessi economici, della sua struttura

²⁰ Il caso classico è costituito dal tempio indiano (Bharne, Krusche 2012, Kramrisch 1946); vedi inoltre in generale Carmichael (1994); sul centro nella cultura teologica egiziana ho scritto in Crevatin (2011: 139 - ss).

politica, dei suoi convincimenti religiosi: lo spazio va inevitabilmente visto come una categoria sociale e culturale. Lo spazio di un gruppo stanziale – poniamo, di una società di agricoltori (ad es. Heckenberger 2005) – è dissimile da quello di pastori nomadi / semi-nomadi e da quello di cacciatori o raccoglitori, per un contadino la distinzione tra spazio umanizzato e non umanizzato è del tutto ovvia, l'importanza della casa, pur se non destinata ad essere definitiva, è condivisa, non è così per altri tipi di economie e società. Per cacciatori / raccoglitori il concetto stesso di *incultum* è privo di senso (Descola 2005) e per le genti (semi)nomadi l'appropriazione dello spazio è appropriazione di percorsi disseminati di “luoghi” (Kardulias 2015; Jordan 2011; Pedersen 2009; Musch 2008; Frachetti 2008; Khazanov 1984). È altrettanto evidente che la struttura della parentela, con obblighi e solidarietà che ne derivano, la struttura politica, i convincimenti religiosi, dislocazione ed accesso alle risorse incidono profondamente nella cognizione e appropriazione dello spazio: la percezione della stessa distanza fisica nello spazio dipende dalle relazioni che la cultura in senso lato istituisce tra i luoghi: un villaggio può esser considerato vicino se con esso si hanno rapporti matrimoniali, mentre altri realmente molto più vicini ma con i quali non si intrattengono rapporti sociali particolari possono esser giudicati alquanto distanti.²¹

È dunque alquanto difficile trovare nell'appropriazione culturale dello spazio elementi comuni che vadano oltre al riconoscimento che nelle culture tradizionali lo spazio non è né omogeneo né isotropico (ad es. Little John 1963)²² e che esso è costituito in maniera diseguale da luoghi e percorsi (per tutti v. Mark 2011 e Lloyd 2007 cap. 2). Possiamo dire che lo spazio è un insieme complesso di relazioni, poiché è la proiezione di rapporti sociali tra individui e gruppi, un insieme di riferimenti per la memoria sacra e profana, un'abitudine temporalmente differenziata di cicli di azioni. Inoltre nei diversi “luoghi” sono collocati oggetti, ossia artefatti, materiali ed elementi dell'ambiente. Quanto lega il gruppo e l'individuo ai luoghi dei quali si è appropriato è ben più di un sentimento, peraltro forte, è una dimensione identitaria (Tuan 1974, Basso 1996, Lovell 1998), quello è il *suo* (micro)mondo e quanto più ci si allontana da esso e tanto più le aspettative si affievoliscono, crescono l'insicurezza e il senso del pericolo, può apparire il mostruoso (Mittman 2006, Sebenico 2005; Cohen 1996).

²¹ Sul fatto in generale si veda il classico lavoro di Middleton (1965: 22 - ss.); v. anche Tversky (2009) sulla distorsione cognitiva delle mappe mentali.

²² Il generoso tentativo di Hallpike (1979 cap. 7) riguarda nel migliore dei casi aspetti cognitivi.

3.2 – TEMPO E MEMORIA

Le categorie spaziali e temporali sono strettamente connesse (da ultimo Naim 2006) ed è vero per il tempo quanto si constata per lo spazio, ossia esso è percepito e conosciuto nel contesto in cui è usato. Il tempo è culturalmente una categoria relazionale che assume progressivamente un'identità a se stante nel momento in cui diventa misurabile *a prescindere* dal tempo naturale (giorno / notte, stagioni, cicli lunari, ecc.): tale realtà fattuale del tempo, separata dalla sua dimensione relazionale con la società, la cultura e rispettive esigenze, qui non ci interessa.

Sul tempo nelle culture si è scritto molto, sino dal celebre saggio di H. Hubert e M. Mauss (1929; v. ora Hallpike 2011; Lucas 2005; Rosen 2004; Gell 1992; Munn 1992; Whitrow 1988; Goody 1968) ed in particolare, al seguito di E. Durkheim (1912) e di N. Elias (1992; Tabboni 2001), sulla sociologia del tempo²³ (Pacelli, Marchetti 2007; Perulli 1996): il tempo viene vissuto nei diversi ritmi sociali e nel coordinamento dei ritmi stessi. Analogamente a quanto avviene per lo spazio, il tempo è quello che esso contiene e si può dire che i ritmi delle attività lo creano. Lo stesso tempo astronomico può essere percepito come non uniforme proprio perché esso si lega ad attività umane o a indicatori atmosferici, per cui un mese o una stagione possono essere più lunghi o più brevi: si sa, ad esempio, che la stagione delle piogge deve arrivare, si sa più o meno quando, ma essa esiste quando piove davvero e non secondo un computo calendariale.

L'esperienza del tempo è dunque racchiusa tra quella dell'attività (e dei suoi contesti)²⁴ e quella del cambiamento, tra sequenze e durate: in questo quadro ogni cultura crea punti di riferimento che le sono propri e soprattutto vive la temporalità come *habitus*, come tratto identitario e ideologico,²⁵ perché il tempo difficilmente può essere pensato come “vuoto”, assoluto.

Tempo e memoria sono realtà interdipendenti.²⁶ Siccome la memoria è la conservazione di saperi acquisiti in precedenza e di quanto è accaduto

²³ La dimensione sociale si rivela appieno nei casi di appropriazione del tempo stesso nel caso di mutamenti sociali e culturali sentiti come rilevanti e ricordo le note modifiche terminologiche introdotte dalla rivoluzione francese, le diverse date medievali per l'inizio dell'anno, la coesistenza di calendari diversi (ad es. Etiopia, Somalia). Sintesi in Richards (1998). In generale v. Stern (2012).

²⁴ Ad es. Baron, Miller (2016).

²⁵ Proprio perché *routines* quotidiane ed attività “producono” il tempo e ne vengono ordinate, è ragionevole parlare di temporalità diverse nello stesso gruppo sociale, in parte coordinate e in parte sovrapposte, di *ritmi* sociali (Lefebvre 1992; Shove, Trentmann, Wilk 2009). Sul tempo nelle singole culture la bibliografia è enorme, mi limito a ricordare Le Goff (1977) e Gurevitch (1985) per il medioevo, Rosen (2004) per l'antichità; v. anche Wendorff (1985).

²⁶ Ottime opere di riferimento sono Tulving, Craik (2000) e Fara, Patterson (2006). Wierzbicka (2007: 14) scrive: “*Memory*” (...) *is not something that objectively exists – a*

(o si ritiene sia accaduto)²⁷ nel passato ed è giudicato socialmente e culturalmente importante ci si trova ad un incrocio di problemi, da una parte le capacità neuro-cognitive dell'essere umano, dall'altra la dimensione sociale della mente e della memoria stessa. Dividere nettamente le due prospettive è spesso difficile, altrettanto spesso è insensato, perché, come sopra più volte si è sottolineato, l'unità biologica e culturale dell'Uomo si può scomporre solo per ragioni di comodità d'analisi. Anche la stessa costruzione identitaria dell'io è resa possibile dall'interazione tra memoria, riscrittura "narrativa" – nel senso di Bruner 1986 (v. anche Skowronski, Sedikides 2007; Bakhurst, Shanker 2001) – e forme specifiche di interazione sociale e di strutture culturali (Berntsen, Rubin 2012; Fivush, Haden, 2003). Ancor più evidente è tale interazione nella costituzione e nel mantenimento della memoria "collettiva", la commemorazione, la materialità del ricordare, soprattutto quella legata alla morte (ad es. Boyer, Wertsch 2009; Jones 2007; Van Dyke, Alcock 2003; Wertsch 2002; sulla traccia fondante di Maurice Halbwachs 1968: l'edizione originale è del 1925). Per quanto il concetto di "memoria collettiva" sia impiegato comunemente nella sociologia della conoscenza e nella storiografia, esso ha confini incerti (Goody 2006) perché la memoria è contemporaneamente un processo ed un prodotto, essa si costituisce ed è richiamata, quanto meno nelle società "orali"²⁸, con modalità culturali che possono essere molto diverse. Nonostante la convenzionalità terminologica, che rischia di mettere in ombra molti particolari, la realtà della memoria collettiva è indubitabile, perché il pensiero umano è fondamentalmente cooperativo (Tomasello 2014).

La memoria non è racchiusa semplicemente nella testa del singolo bensì, come la cognizione, è fondata su sistemi ibridi nei quali interagiscono elementi diversi di carattere psico-fisico, ambientale, oggetti e materiali, percetti sensoriali, per cui la memoria ha sempre una dimensione spazio-temporale che va oltre il corpo umano. Ancora una volta, si possono citare le culture aborigene dell'Australia come esempio di strettissima correlazione tra spazio, memoria, tempo e paesaggio (Clarke 2003), e – appunto – la correlazione è ben nota (Halbmayer 2013; Tolia-Kelly 2013; Bender 2002; Schama 1995). In

"thing", or a distinct and clearly delimited aspect of human nature. It is a construct, linked with the current meaning of the English word memory – a construct that many psychologists and cognitive scientists tend to reify by treating it as something that "exists" independently of the English language. Posizione alquanto curiosa: neppure la "religione" è una "cosa" che si incontra per strada, semmai vediamo comportamenti e udiamo convincimenti che riferiamo sinteticamente alla "religione", ma questo non implica affatto che l'idea di religione sia un costrutto meta-scientifico. I neuro-scienziati sono perfettamente consapevoli del fatto che anche quanto definiscono "memoria" non è un costrutto unitario, bensì essa riflette un insieme di abilità cognitive diverse, che altro è la consapevole memoria dichiarativa, altro l'inconsapevole memoria che si esprime nell'azione.

²⁷ Alludo all'invenzione della memoria, si veda il classico lavoro di Hobsbawm, Ranger (1983).

²⁸ Resta classica la sintesi di Vansina (1985).

quanto si è ora detto riecheggia l'acuta osservazione di J. J. Gibson, secondo il quale è importante capire non solo ciò che c'è nella testa dell'Uomo, ma soprattutto ciò in cui la testa dell'Uomo è inserita ed è su questa direttrice – l'ambiente guida i processi cognitivi – che si sono mosse le proposte epistemologiche di A. Clark (1997; 2001; 2008) e di altri studiosi (Menary 2007, 2007a; Rupert 2009; Chemero 2009) sulla “mente estesa”: questo “esternalismo attivo” rivede radicalmente il cognitivismo classico ammettendo che i sistemi cognitivi umani contengono elementi che sono esterni al corpo dell'agente e sono spesso fondamentali per spiegare sistemi intelligenti di azioni. In sostanza una risorsa esterna ha spesso una funzione complementare a quella di una o più risorse “interne”, ossia mentali, nel determinare l'azione, la mente sarebbe dunque estesa perché avrebbe risorse sia interne che esterne.²⁹ Alcuni aspetti di questa teoria sembrano criticabili: se pure si accetta – come è necessario – la continuità tra mente e mondo, va osservato che le risorse esterne hanno natura molto diversa, possono essere oggetti o materiali o ambienti / gruppi di altre persone (Sterelny 2010 con bibl.), per cui pare più realistico l'approccio che guarda alla mente come “supportata” dall'ambiente (*scaffolded mind*), dove per ambiente si intende la nicchia epistemica ed adattiva che l'uomo modifica e dalla quale è modificato.

Torniamo al tempo / memoria. Si è detto che il tempo è una categoria relazionale, così come *ponte* presuppone lo scavalco di qualcosa (strada, fiume, ecc.), il tempo presuppone rapporti con altri fatti culturalmente e contestualmente determinati: alcuni sono prevedibili (i ritmi sociali, i cicli delle attività e la loro possibile scansione religiosa), altri dipendono dalla specifica conformazione culturale (ad es. sistemi di classi d'età o computi generazionali) per cui le modalità, anche linguistiche, di quest'ultima relazione sono varie. Un esempio linguistico: nella lingua bawlé (Côte d'Ivoire) la parola *wlà* indica un pensiero ricorrente, dunque può indicare contestualmente il ricordo, la memoria, la nostalgia, ma anche la speranza o l'aspettativa per il futuro. Se è evidente che la memoria individuale e collettiva è un fondamentale supporto dell'identità, pare altrettanto chiaro che il tempo assume piena consistenza nella nicchia nella quale vive il gruppo (ad es. Hassig 2001).

3.3 – HABITUS E TRASMISSIONE DEL SAPERE

È merito di P. Bourdieu l'aver avviato una profonda e felice riflessione sulla pratica sociale (Bourdieu 1977; 1980; v. anche Grenfell 2008) ed alla sua riflessione si sono associati, peraltro con interessi e sfondi metodologici talora diversi, molti altri studiosi (Schatzki 2005): da sociologo fornito di sensibilità e competenza antropologica, Bourdieu ha fornito prima ancora di una teoria generale, una teoria *pratica* delle pratiche sociali, per cui non è casuale che

²⁹ Altro è quanto propone, tra gli altri, Latour (2005).

molti antropologi abbiano assunto almeno in parte le prospettive da lui indicate. Come è noto, i concetti centrali sono quelli di *habitus* e di *campo*. L'*habitus* è quell'insieme di abitudini e tendenze dell'agente nel suo modo di agire, di pensare, di essere, è un modo che include la storia e che si spinge nel futuro, è un processo attivo e sempre in divenire, soprattutto è una realtà relazionale che genera pratiche perché si reifica in un *campo* di natura e carattere sociale, esso pure mutevole e costantemente in evoluzione. Va posta attenzione sul carattere storico e dinamico dell'*habitus*, quest'ultimo è determinato da esperienze e conoscenze pregresse, molte delle quali non verbalizzabili e implicite; il campo non è semplicemente il contesto dato nel quale l'agente opera con stile personale le proprie scelte, bensì è una realtà relazionale, essa stessa permeata di regole sociali implicite ed esplicite, è un'arena per l'azione alla quale l'agente deve progressivamente abituarsi conoscendola, della quale deve fare esperienza. Pare dunque chiaro che la relazione *habitus* : campo si configura anche – o soprattutto? – come un modo di conoscere ed usare il mondo, di renderlo epistemicamente significativo. Siamo, anche se da un altro punto di vista, in prossimità complementare della teoria storico culturale dell'attività. Se dunque l'*habitus* è un collegamento identitario tra passato, presente e futuro, assume notevole importanza la modalità della trasmissione del sapere e del costituirsi dell'esperienza; due sono le condizioni determinanti, ossia a) il sapere è formalizzato o non lo è, inoltre b) in quali ambiti viene trasmesso, in modo altrettanto formalizzato oppure no: al fondo si incontra dunque il problema della scuola e della scrittura, temi sui quali si è molto discusso (Crevatin 2014). Nelle culture "orali" e nelle società di piccole dimensioni l'apprendimento avviene quasi esclusivamente attraverso la partecipazione e tramite l'azione, spesso senza una parallela verbalizzazione (Robbins, Adede 2009; Lave, Wenger 1990; Lave J. 1988; per un caso specifico v. Gosselain 2011; per molte questioni di metodo v. Tehrani, Riede 2008; Ziemke, Zlatev, Frank 2007, 2008). Più in generale, possiamo dire che la conoscenza si costituisce in precisi contesti fisici, culturali e sociali, inoltre le opportunità fornite dall'ambiente e dalla modificazione dell'ambiente stesso supportano e amplificano le competenze cognitive, le esperienze si inseriscono nel contesto di una lunga formazione sociale alla quale contribuiscono ambienti diversi (famiglia, coetanei) con competenze differenziate. La nicchia è anche il prodotto dinamico di ingegneria cognitiva, perché essa deve essere significativa per chi ne è parte e l'esperienza consiste appunto nel far propri gli strumenti per comprenderne i significati socialmente condivisi, siano essi realtà fisiche o norme sociali, rappresentazioni culturali o artefatti.³⁰ Non solo, come si è detto nella nicchia è scolpita la memoria tramite luoghi, percorsi, artefatti.³¹

³⁰ Accolgo le prospettive ben illustrate da Sterelny (2012, 2003).

³¹ Ricordo un caso che conosco da vicino. Negli anni '60 dello scorso secolo il presidente della Côte d'Ivoire avviò una vasta campagna di sanificazione urbanistica del

A questo punto si pone il problema della comparabilità delle categorie dinamicamente presenti nella nicchia, visto che conoscere è (anche, ma non solo) categorizzare (Harnad 2005): in breve, *una rosa è una rosa è una rosa*, leggendo forse riduttivamente il verso di Gertrude Stein? Il problema è stato molto discusso dagli psicologi (orientamenti in Keith 2011, van de Vijver 2011, Berry 1996), in particolare il tema della classificazione degli esseri viventi (Sterelny 2003, cap. 10, 8 con bibl.), e le questioni sono decisamente complesse (Crevatin 2015) per tutti gli aspetti di generalizzazione, astrazione e rappresentazione che esse comportano. Qui è sufficiente riconoscere un fatto che così esemplifico, un “cane” bawlé, *àdwà*, è e non è il nostro “cane”, lo è se penso in termini astrattamente definitivi, non lo è se guardo ai saperi e alle aspettative che la parola e i suoi riferimenti implicano – e mi riferisco indirettamente alla contrapposizione tra le visioni vocabolaristica ed enciclopedica del significato. Nel villaggio Bawlé il cane è visto con disprezzo, è un animale timido ed impaurito da pregresse violenze subite, non fa certo paura, non è animale da compagnia, insomma sarebbe ridicolo pensarlo come “il miglior amico dell’uomo”; è buono – e solo per chi la pratica – per esser sacrificato e consumato una volta l’anno nella festa degli ignami. Dunque classificatoriamente il tipo “cane” è condiviso, i contenuti divergono quanto divergono le esperienze che concretamente si possono fare. Gli esempi potrebbero essere moltiplicati *ad libitum*: la felicità è una legittima aspirazione ed uno stato interiore comuni per tutti gli esseri umani (Selin 2012; Trampus 2008) e tuttavia le variazioni culturali, come per tutte le emozioni, sono considerevoli (Lloyd 2007 cap. 4).

Habitus, cultura, apprendimento, esperienze non sono varianti di un unico tipo fondamentale, sono il darsi storico di caratteristiche umane in una nicchia ed in contesti precisi.

3.4 – LINGUA E MICROMONDO

La lingua è l’espressione delle complesse abitudini e capacità cognitive umane che definiamo socialità (Enfield, Levinson, 2006; Dunbar 2003): la solitudine linguistica dell’uomo nel mondo è un aspetto della cognizione che lo caratterizza e del carattere cooperativo del suo pensiero (Tomasello 2014). La lingua è un potente strumento cognitivo incardinato nella cultura e ciò che noi possiamo vedere è il momento presente di una lunga storia di rapporti

territorio, spostando, quando opportuno, diversi villaggi e avviando una vasta operazione di edilizia abitativa standardizzata. In uno di questi villaggi la Presenza che proteggeva il villaggio risiedeva in un piccolo stagno ai piedi di un grande albero e con lo spostamento del villaggio venne idealmente spostato lo stagno ai piedi di un altro albero nella nuova sede: non c’era ovviamente alcun stagno, ma si presumeva per convenzione che ci fosse che continuasse ad ospitare la Presenza.

dinamici dei quali è stata parte la lingua. Da questo discende la constatazione che la lingua è sempre adeguata ai bisogni della nicchia e della cultura in essa espressa: adeguata non vuol dire immobile, perché bisogni nuovi portano a mutamenti e nuove articolazioni e il decadere di bisogni porta al conseguente impoverimento; ciò è evidente nell'evoluzione del patrimonio lessicale della lingua, pur se cultura e lingua non hanno sempre gli stessi tassi evolutivi. In altre parole, i diversi stadi di una lingua sono equipollenti, sempre adeguati ma diversi tra di loro.³² Ogni lingua ha una proiezione spaziale, quella – identitaria – dei suoi parlanti, tuttavia la questione è meno ovvia di quanto appaia. È quasi spontaneo infatti inserire la dimensione diacronica nella valutazione dei fatti, la storia di *quel* particolare insediamento, di *quello* specifico gruppo, di *quella* determinata area, il che pone il problema del confine: ora, se c'è un fatto assodato è che i confini sono percepiti per essere valicati e che la transizione, linguistica e culturale, è di gran lunga più comune della frattura. Ne consegue dunque che l'adeguatezza linguistica alla quale ci siamo riferiti va iscritta nell'identità del gruppo per quello che quest'ultima è e per come essa viene percepita dall'interno e dall'esterno del gruppo. Il gruppo fonda la propria *routine* nell'esserci e nel muoversi, in una rete di usuali rapporti sociali e di spostamenti. Questa capacità condivisa di dire “noi” ha proiezioni linguistiche e spaziali che non sono coestensive, poiché diverse sono le sfere dell'appartenenza, politica, amministrativa, religiosa, etnica (Crevatin 2009 con bibl.). Così come il gruppo riconosce nello spazio una regione “soggettiva” (o “cognitiva”), una regione che ha per il gruppo un carattere coerente ed è portatrice di significati (Montello 2014; Feldhaus 2003; Feld, Basso 1996), esso è altrettanto in grado di riconoscere la coerenza specificamente linguistica di (sub)aree (Filppula 2005; Auer 2004),³³ tuttavia la soggettività di quest'ultimo riconoscimento è condizionata dal *tertium comparationis*, del NOI rispetto all'ALTRO, perché il primo varia con il variare del secondo. Per fare un esempio, il NOI di un napoletano ha contenuti e (auto)percezioni diverse ed altrettanto diverse inclusioni / esclusioni se l'ALTRO è di un comune della fascia extra-urbana, di un sorrentino o di un lombardo: non solo, il NOI può essere ulteriormente specificato culturalmente e linguisticamente, perché l'identità rionale di Sanità non è quella di Chiaia.

³² Si tenga comunque conto che l'adeguatezza della lingua è coordinata con l'adeguatezza del modello culturale del quale essa è parte, per cui se quest'ultimo è inadeguato ai bisogni di adattamento sociale la lingua stessa entra in crisi.

³³ Il concetto di area linguistica è alquanto discusso (Muyskens 2008; Matras 2006; Enfield 2003; Aikhenvald, Dixon 2001; Emeneau 1980; in generale Auer, Schmidt 2010) e non sempre è facile distinguere tra evoluzione spontanea e diffusione di innovazioni condivise, tuttavia è certo che la condivisione di un'innovazione, anche quella linguistica, passa di norma attraverso una protratta comunicazione favorita dalla dominanza o dal prestigio di un modello culturale (in prospettiva evolutiva Henrich, Gil-White 2001).

Alla base di un NOI c'è un "esserci", una rete di rapporti sociali consolidati con *habitus* condiviso, e di spostamenti abituali, il NOI può avere una dimensione ridotta e può estendersi sino a diventare identità etnica³⁴ che include e offre nuovi e diversi significati a quella locale.

Sopra ho detto che la lingua è sempre adeguata ai bisogni della nicchia,³⁵ ora preciso che tale adeguatezza non è assoluta, astratta e ciò per due motivi, innanzi tutto il fatto che la lingua non è una nomenclatura, non è un insieme di etichette da apporre alla realtà fisica o immaginata, per cui sarebbe ingenuo – ed errato – avere altre aspettative: come si è detto, molto sapere passa e si conserva per vie non linguistiche (v. anche Crevatin 2012). Inoltre l'adeguatezza della lingua è supportata (*scaffolded*, nel senso proposto da Sterelny 2010a) dalle "cose" (Henare 2007) e non perché gli artefatti abbiano (o possano avere) un'etichetta linguistica, bensì in quanto le cose stesse possono essere segni ed essere utilizzate come tali (un esempio in Crevatin 2010 p. 222 ss.). La lingua, insomma, è parte di un essere storicamente specifici³⁶ in un ambiente altrettanto specifico.

4 – NICCHIA

Il paradigma teorico di "nicchia" umana (Scott-Phillips 2013; Kendal, Tehrani, Odling-Smee 2011; Laland, Sterelny 2006; Odling-Smee, Laland, Feldman 2003; v. anche Berthoz, Christen 2009) si può così riassumere: gli esseri umani sono agenti attivi che modificano l'ambiente nel quale si stabiliscono e ne vengono a loro volta condizionati e modificati; la retroazione di questi processi ed il processo nel suo insieme è quanto viene definito costruzione della nicchia. Il processo ha carattere biosociale e culturale; è dinamico, dunque è in costante evoluzione; si colloca sempre nella Storia; nel suo insieme siamo di fronte ad un sistema complesso non lineare.

Il concetto di costruzione della nicchia è potente e flessibile ed è stato largamente impiegato nella ricostruzione dell'evoluzione del genere *Homo* superando la dicotomia natura : cultura così come è stata superata quella tra corpo e mente (Laland 2015): in particolare, il tema dell'evoluzione cultu-

³⁴ Quest'ultimo tema, pur di enorme interesse, non è qui considerato; v. comunque Jenkins (2008); Fought (2006); Banks (1996); Gudykunst (1988); un caso etnolinguistico è offerto da Hornborg, Hill (2011).

³⁵ Si pensi alle terminologie relative all'ambiente fisico, come quella della neve e del ghiaccio in molte lingue circumpolari (ad es. Krupnik 2010; Magga 2006). Il caso è stato proposto come esemplare all'interno della discussione sulla teoria della relatività linguistica (bilancio in Kaplan 2003), ma del tutto a torto: la ricchezza terminologica è legata alle azioni e al movimento dei gruppi sul territorio e relative necessità.

³⁶ Sulla lingua come potente fattore identitario la bibliografia è sterminata: rinvio a Evans (2015); Edwards (2009); Riley (2007); Joseph (2004); Fishman (1999).

rale è oggi dibattuto con sensibilità teoriche diverse (ad es. Ingold, Palsson 2013; Whiten 2011; Mesoudi 2011; Schaller 2010; Brown 2008; Richerson, Boyd 2005; v. anche Dunbar, Barrett 2007). Per quanto nessuno neghi il carattere storico della nicchia, in genere le ricerche si sono concentrate, anche da un punto di vista archeologico, su fasi di adattamento e costruzione molto antiche (ad es. Mesoudi, Aoki 2015): qui interessa soprattutto l'aspetto della costituzione e della trasmissione del capitale cognitivo che caratterizza la nicchia (un'intelligente esemplificazione in Sterelny 2011), lasciando ad altri la discussione sull'evoluzionismo culturale (Lewens 2015; Distin 2011; Blute 2010).

La nicchia è caratterizzata da un'ereditarietà inclusiva, ossia fisiologica, ecologica, sociale e culturale per cui l'individuo acquisisce e ritrasmette caratteri specifici e si forma in una nicchia semiotica della quale sono parte artefatti e lingua (Sinha 2015a, 2015, 2014; 2009; Clark 2005). Se si applica il paradigma della nicchia ad una realtà socio-culturale di piccole dimensioni e a basso contenuto tecnologico si possono fare alcune semplici constatazioni e parto da un caso concreto, il villaggio di Kpetebonu nella savana Bawlé (sotto-prefettura di Sakasu, Côte d'Ivoire). Il villaggio è di piccole dimensioni (nel 2003 aveva 450 abitanti circa) e vive soprattutto di agricoltura tradizionale; è linguisticamente ed etnicamente compatto; ha una limitata emigrazione nelle grandi piantagioni nel sud del paese; è un villaggio politicamente autocefalo, ma dipende amministrativamente dal comune di Sakasu, che dista circa 3 km.; riconosce nella sede reale di Sakasu il punto più autorevole per la soluzione di dispute tra villaggi della zona e per questioni di ordine religioso tradizionale; fa riferimento al mercato di Sakasu come punto economico di scambio; a Kpetebonu è presente una minuscola scuola elementare. Nascere e vivere a Kpetebonu è identitariamente fondante, l'individuo sa di essere l'anello di una catena che unisce parentela presente e antenati, di essere parte di un gruppo presente e vocato alla solidarietà – il villaggio – e di avere come referente e custode gli antenati del villaggio nella loro interezza, sa infine che lì o nelle immediate vicinanze ci sono Presenze e *sacra* note e avvicinabili sia dall'individuo che dal gruppo. L'identità in questione è il nucleo di un'appartenenza che può esser ben più ampia, perché dal villaggio si può estendere alla sezione etnica (“noi siamo *Walébò*, non *Kòdè*” [pochi chilometri più a nord]) o all'etnia nel suo complesso e tutto dipende dal contesto nel quale vien fatta l'affermazione e dall'interlocutore; l'individuo è altrettanto consapevole che la sua identità linguistica è altrettanto differenziata e pochissimi chilometri possono implicare diversità che non sfuggono al parlante nativo e che puntigliosamente può far rilevare. Qualcosa di molto simile è vero per la percezione dell'ambiente: certo, i caratteri generali della regione sono noti e danno aspettative, lì non è dissimile da qui, ma *qui* lo spazio, oltre ad essere regolato dal capo villaggio e dagli anziani, è cosparso di segni, è il *nostro* ambiente, con i suoi odori, colori, suoni.

La formazione del bambino è compito sia dei parenti sia del villaggio, per cui la trasmissione del sapere passa verticalmente / obliquamente e orizzontalmente e sapere e cognizione sono supportati ecologicamente e socialmente.³⁷ Come sopra si è detto in termini generali (v. anche Crevatin 2015 in st.) formazione e apprendimento sono contestualmente situati, sono orientati verso obiettivi altrettanto contestualizzati e spesso senza specifiche istruzioni linguistiche – è quanto avviene regolarmente per la formazione artigianale – per cui quanto viene appreso è legato all’azione, alle “cose”, all’esperienza, al movimento ed è costruito socialmente.³⁸ La scolarizzazione (elementare) – ò *sì flùwá* “conosce i fogli scritti” – è apprezzata solo per il suo valore strumentale:³⁹ insomma, *habitus*, cognizione, saperi, (adeguatezza della) lingua sono dinamicamente costituiti nella nicchia e quindi rappresentano la misura in termini di analogia e di induzione di quanto è nuovo o meno noto. Infine, la conoscenza ha un esplicito carattere sociale e “riflettere” equivale, anche linguisticamente, a “parlare assieme”: il conoscere dell’individuo isolato, disgiunto dal contesto reale e dall’azione, tanto comune in alcuni filoni di ricerca psicologica, non trova qui credibilità (Rogoff 2003; 1990).

Ho detto sopra che la dinamica della nicchia si colloca nella Storia ed è legata a tutti i possibili mutamenti delle relazioni tra agenti ed ambiente,⁴⁰ e ne sottolineo due, l’arricchimento della tecnologia disponibile rispetto alle risorse della nicchia ed il volume di informazioni (e modalità di (ri)trasmissione della stesse) disponibili. Sul primo dei due l’esempio più ricco è offerto dalle innovazioni nell’agricoltura altomedievale nell’Europa mediterranea e continentale (Barceló, Sigaut 2004; in generale White 1974, Postan 1966), ossia a)

³⁷ Una parte degli studiosi ritiene che esistano unità di informazione che vengono trasmesse, unità replicatrici alla stregua dei geni biologici, dette memi: altrove ho definito la memetica una pseudo-scienza e non ho motivo di ricredermi (si veda ad es. Ingold, Palsson 2013; Distin 2005; Bloch, M. 2000). Che la cultura, come ogni sistema adattivo complesso, evolva è indubitabile, ma è l’idea stessa di “mema” ad essere molto più una metafora che un concetto operativo. La parola mema – peraltro orrenda – è costruita su un’assonanza suffissale (ad es. fonema, morfema) etimologicamente connessa alla base lessicale di “memoria”. Evocare le unità di prima e seconda articolazione del linguaggio, unità discrete caratterizzate da tratti pertinenti e distintivi, è un’operazione astuta e scorretta. Il preteso mema è discreto solo nella definizione vocabolaristica che ne propongono i sostenitori, non di rado con tentazioni essenzialistiche, non certo nella realtà culturale.

³⁸ L’individuo che preferisse restare appartato si attirerebbe il sospetto di stregoneria.

³⁹ In altri villaggi della regione mi è capitato di osservare una notevole tensione tra il maestro e gli anziani: questi ultimi rimproveravano alla “scuola” la diffusione di mancanza di rispetto per gli anziani e per la tradizione.


⁴⁰ Purtroppo non posso trattare qui il problema della creatività e dell’innovazione, su cui v. Glaveanu, Gillespie, Valsiner (2015); Sawyer (2012); Hallam, Ingold (2007); un buon caso etnografico in Rogoff (2011). È tuttavia necessario ricordare che la creatività e l’innovazione sono comprensibili più facilmente se vengono sottratte ad una logica individualistica e vengono invece inquadrate in quello che è un costante rapporto sociale interpersonale.

la diffusione dell'aratro pesante a partire dall'area linguistica germanica (in Italia settentrionale è rimasta la cicatrice del prestito – latinizzato – *plovum* e derivati; AIS 1434): il nuovo tipo permetteva di scassare in profondità la terra e dunque favoriva la produttività dei terreni; b) l'aggiogatura tramite collare di cavalli e muli e di spalla per i buoi che favoriva la trazione degli animali: l'ital. nord-orientale *comato* “collare per cavallo” è l'ultimo anello di una catena di prestiti che include il tedesco *Kummet* e le lingue slave (ad es. russo *chomút*) e che forse ha origini asiatiche; c) rotazione triennale delle colture; d) la diffusione del mulino ad acqua (Bloch 1935: la terminologia germanica, celtica e slava dipende da prototipi romanzi). L'aumentata produzione agricola portò ad una serie impressionante di conseguenze, l'aumento demografico, l'occupazione di vasti spazi di terre prima non coltivate, spostamenti consistenti di gruppi umani,⁴¹ la rinascita delle città e della nicchia urbana con tutto ciò che questo produsse in termini sociali e culturali.

Per quel che riguarda l'informazione, pur prendendo atto che questo tratto è largamente dipendente dall'assetto socio-culturale, fattori importanti della sua evoluzione sono il commercio e la scrittura (con la “scuola” che essa presuppone) – e non credo di dover argomentare a lungo su fatti tanto evidenti. Il volume del nuovo che entra può facilmente sommarsi tramite imitazione ed adattamento (Hurley, Chater 2005) alle esperienze pregresse “*try and fail*” ma, appunto, *deve entrare* ed il modo pacifico più comune perché ciò avvenga è quello del commercio (Rodgers, Raman, Reimitz 2014; Gosch, Stearns 2008; Constable 2003; Curtin 1984). Sulla scrittura e la scuola molto si è detto (Crevatin 2014 con bibl.), per cui mi limito a ricordare l'importanza della tecnologia scrittoria e dei suoi supporti tramite un solo esempio, l'introduzione a metà del XV sec. della stampa: essa favorì in maniera decisiva la standardizzazione della lingua scritta e inoltre la stampa delle Scritture tolse alla Chiesa romana la funzione di unico intermediario tra la parola di Dio e gli uomini perché ora era largamente possibile la lettura individuale dei testi; la perdita di questo monopolio ebbe enormi conseguenze nella cultura, non solo religiosa, dell'Europa del XV-XVI sec.

La nicchia non è solo un processo storico di (ri)costruzione ma è anche una stratificazione storica di elementi diversi, di rifunzionalizzazioni, di funzioni scadute, perché il suo carattere di ereditarietà inclusiva non implica, come in tutte le cose umane, un rapporto funzionalistico 1 : 1 tra bisogni e risposte: essa ammette la ridondanza e la varietà, consente la coesistenza di vecchio e di nuovo. Ricordo un caso ben noto e affascinante. Sin dall'epoca predinastica gli Egiziani avevano trasposto la loro nicchia fluviale ad immagine cosmogonica: il dio creatore si era costituito su una piccola altura sabbiosa emersa dalle acque dell'Abisso ed in questa oscura immensità fu assistito da 4 coppie di entità divine primordiali che venivano rappresentate con testa di rana. L'idea sog-

⁴¹ Spesso riconoscibili toponomasticamente nei tipi “Villanova” e sim.

giacente era che la rana era una creatura increata nata nelle acque dell'inondazione del Nilo e dunque anfibi erano anche gli dei della prima volta. L'idea fu personificata nella figura della dea Heqet, dea a testa di rana associata alla fertilità e alla nascita e fin dall'epoca più antica sono documentati amuleti a forma di rana. Questa associazione ebbe dalla XIX dinastia in poi un riflesso grafico, perché il geroglifico  venne utilizzato per scrivere l'espressione wḥm ḥnḥ “che rinnova la vita”. In epoca cristiana in Egitto si conservarono alcuni simboli del passato pagano, la croce ansata il cui valore geroglifico – “vita” – evidentemente non era andato perduto, e la rana: quella qui sotto riprodotta (da Lanzzone) appartiene alla comune tipologia delle lampade ad olio a forma di rana di epoca romana ed è un esplicito richiamo al valore storico rivissuto in chiave cristiana; la scritta greca infatti recita:

ἐγώ εἰμι ἀνάστασις *Io sono la resurrezione*



5 – MICROMONDI

Quanto sin qui si è discusso consente di formulare alcune conclusioni, per provvisorie che esse siano.

a. Il gruppo umano non vive in un mondo generico ed indifferenziato, bensì in un mondo che sente suo, un micro-mondo del quale conosce le opportunità e le risorse, che ha per lui significati e al quale ha attribuito signifi-

cati, che ha modificato per adattarlo a se stesso e dal quale è stato lui stesso modificato.

b. Il gruppo umano ha prodotto e produce strumenti per gestire il micro-mondo e provvedere a se stesso; la lingua e l'uso linguistico sono lo strumento principale. Gli artefatti – le “cose” – possono essere elementi identitari ed assumere significati che vanno ben oltre la loro funzione.

c. Il micro-mondo è un poderoso elemento identitario; è il contesto nel quale si forma e si perfeziona la cognizione, si costituiscono e si trasmettono i saperi. Per questi motivi esso è l'unità di misura sulla quale si giudicano somiglianze, anche apparenti, e alterità.

Il micro-mondo è la *normalità*, dove le cose vanno – come sempre – un po' bene e un po' male (ma non troppo), dove molte cose sono ovvie e non occorre proprio dirle, dove ci sono molte ragionevoli aspettative e bene o male si sa cosa attendersi dagli altri e dal clima e dal tempo, dove infine la gente sa come bisogna comportarsi e sa cosa è bene e cosa è male: *ò tì sú*, come in sintesi direbbero i Bawlé, “è a posto”.

A mio parere il micro-mondo ha due ulteriori caratteristiche:

d. esso ha un nucleo prototipico dove la normalità è totale e quanto più ci si allontana, anche spazialmente, da esso (di norma l'insediamento) e tanto più si incontrano differenze sino ad arrivare all'alterità;

e. il micro-mondo, proprio perché insieme socio-biologico di sistemi complessi, ha carattere relazionale.

È da sempre, o quanto meno dall'epoca di Erodoto, che si sa che esistono modi diversi di pensare e di usare il mondo, oltreché di pensare se stessi nel mondo, dai quali dipendono le altrettanto diverse “normalità” soggettive per cui il micro-mondo non è certo una novità epistemologica: per gli Jotí del Venezuela (Zent 2009) l'universo vegetale è di primaria importanza mentre per alcune genti dell'Africa occidentale (ad es. i Bawlé e i Kulango) le piante non hanno “vita” (bawlé *ñgwá*), per cui l'ombra proiettata da un oggetto o da un albero ha un nome diverso da quella di un animale o di un uomo (*ḥḥḥḥ* : *wàwé*).⁴²

⁴² Eppure quando un guaritore Bawlé raccoglie piante per fini magici o curativi si rivolge loro come a soggetti e non come oggetti del mondo (per i Kulango v. Micheli 2011); relazioni tra soggetti sono la regola nelle culture “animiste”, qualunque sia la definizione che di animismo si voglia dare (Kohn 2013; Descola 2013; Praet I. 2013; Brightman, Grotti, Ulturgasheva 2012; Halbmayer 2012; Viveiros de Castro 2009; Santos-Granero 2009; Hornborg 2006; Ingold 2006; Harvey 2005; Bird-David 1999; Descola 1994). L'animismo insomma è una particolare forma di relazione con il mondo.

Secondo quanto insegna Vygotsky, il conoscere è agire e interagire con l'oggetto della conoscenza in una dimensione intersoggettiva (Zlatev, Racine, Sinha 2008) e la conoscenza modifica sia il conoscente che il conosciuto (Maturana, Varela 1992),⁴³ per cui il mondo che ciascuno vede non è *il* mondo, bensì *un* mondo, che si produce assieme agli altri ed esso sarebbe differente se l'osservatore visse (e dunque agisse) in maniera differente.⁴⁴

In questa prospettiva la costituzione e la trasmissione del sapere (da ultimo v. Ellen 2013; Schönflug 2009 ed inoltre Jordan 2015 e Stark 2008) hanno sempre un carattere contestuato, determinato da uno specifico modo di vivere, di muoversi, di usare le risorse, dall'interazione con artefatti e "cose". Il sapere tradizionale prima di essere reso generale dall'astrazione e dalla generalizzazione è specificamente connesso al micro-mondo e questa impronta, fatta di aspettative e di preferenze, è ben difficilmente rimossa perché è il prodotto di ripetute esperienze: le galline, prima di essere animali che fanno le uova e attraversano sbadatamente la strada, sono le *nostre* galline. È contro il buon senso sottovalutare il ruolo dell'esperienza, riconoscendole semplicemente il ruolo di presupposto per le operazioni cognitive avanzate, perché essa è abitudine consolidata, che prevede aspettative e preferenze e coincide largamente con il processo dinamico del vivere: sopra si è visto che molta parte delle competenze tecniche tradizionali viene assunta con l'osservazione, con la pratica e con una partecipazione sociale ed è pressoché priva di istruzioni verbalizzate. Quando ai miei informatori di Kpetebonu chiedevo che tipo di animale fosse la tartaruga terrestre la riposta che più frequentemente ottenevo era "*Non l'ho mai mangiata, ma so che qualcuno la mangia*", l'interesse classificatorio – ammesso e non concesso che esistesse – era nettamente subordinato a quello pratico dettato dall'esperienza alimentare. Il micro-mondo è l'arena dell'esperienza, pur non essendo una realtà chiusa e circoscritta, perché l'essere umano non è così e comunque di fatto non potrebbe esserlo – le strade del mondo sono sempre state percorse e la gente si è sempre spostata.

Ripeto ancora che il micro-mondo si colloca nella storia perché è un prodotto della storia stessa e per un periodo sin troppo lungo la dimensione storica è stata giudicata pressoché irrilevante in molte scienze umane, a torto, perché è tipicamente umano avere ricordo e valorizzazione della storia. Solo una parte di quanto si trova nel micro-mondo è spiegabile in sincronia, l'identità è una stratificazione di passato e presente (un caso africano in Crevatin 2004) e la stessa discendenza, come è noto, può essere riscritta.

⁴³ La prospettiva assunta è quantistica.

⁴⁴ È a mio parere chiaro che la tormentosa vicenda della tesi della relatività linguistica, nota come teoria di Sapir-Whorf (ad es. Lucy 1992), è in parte basata su un imbarazzante fraintendimento: Whorf (1956 p. 214) sosteneva infatti che "*all observers are not led by the same physical evidence to the same picture of the universe, unless their linguistic backgrounds are similar, or can in some way be calibrated*" attribuendo alla lingua (/ pensiero) un ruolo che invece è semplicemente proprio delle diverse relazioni del vivere.

Alla fine di questo tentativo di sintesi provo un senso di inadeguatezza e di imbarazzo, perché mi sono sentito in dovere di affrontare temi difficili in campi diversi sapendo bene di non poterli trattare come essi avrebbero richiesto – e da ciò il senso di inadeguatezza – e perché alla fin fine la proposta di una valorizzazione del concetto di micro-mondo all'interno di una generale antropologia del vivere e l'insistenza sull'importanza delle sue dimensioni relazionali mi paiono banale buon senso, insomma *much ado about nothing*. Una possibile giustificazione è la constatazione che la materialità dell'essere umano è altrettanto importante della sua spiritualità e che dunque l'antinomia corpo : mente è fuorviante, che le "cose" non sono trascurabili oggetti, che antinomie ontologiche come natura : cultura appartengono ad una visione, al fondo filosofica, ormai non più condivisibile. L'approccio metodologico ai sistemi dinamici complessi non può essere riduzionista, ma deve tener conto di prospettive diverse assunte da punti di vista diversi, come ormai sempre più spesso avviene ad esempio nell'archeologia (Stark 2008): come ha sostenuto E. Sauer (2004 p. 17 ss.) questa è una scelta rischiosa, tuttavia *καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος* e comunque non è più rischiosa della pur necessaria specializzazione disciplinare che porta a ignorare fatti acquisiti in ambiti diversi dal proprio. Il micro-mondo è un insieme relazionale di sistemi complessi e dunque richiede un'attenzione olistica e dovrebbe essere pensato e indagato come una realtà vissuta, non come una coltura da laboratorio dipartimentale, perché l'uomo è necessariamente nel micro-mondo per poter essere nel mondo. Il significato di una parola si realizza e viene negoziato nell'interazione dialogica, la conoscenza stessa è dialogica e include la materialità del reale, le "cose": la triade *io : tu : esso* implica una collocazione situazionale *ora : qui : io* (Linell 2009), per cui le competenze cognitive (ad es. la capacità di classificare) e linguistiche si esercitano in contesti e per compiti specifici. Spesso è stata criticata come inadeguata la sottolineatura utilitaristica di tali capacità, una critica spesso immotivata poiché è mero intellettualismo sottovalutare il fatto che si classifica o si designa per *vivere* e non come compiaciuta prova di astuzia della ragione e che non tutto ha sempre (la stessa) importanza, che ci sono scopi e preferenze diversi. Ebbene, tutto ciò si verifica nel micro-mondo, in quel quotidiano identitario dove tutto – persone, azioni, materie, artefatti, odori, pioggia o freddo – si relaziona con tutto. Riconoscere la dimensione euristica del micro-mondo è dunque ammettere un dato di fatto, non proporre una teoria, è un presupposto, estraneo a qualunque logica deterministica ed aperto a tutte le possibili specificazioni (ad es. Roth 2004).

Con disincantato buon senso J. J. von Uexküll (citato in epigrafe) ci invita a diffidare delle certezze dell'oggi e ad aver fiducia nel cammino: dice un proverbio Bawlé *A wan a kw nyamiensu, a wla ngbabua, ni, a kpe atin* "Tu vuoi

andare in cielo, ti metti i sandali ed ecco che hai già accorciato il cammino”, ebbene la prospettiva del micro-mondo è appunto un paio di eccellenti sandali, nella consapevolezza che la strada è lunga perché *It's a long way to Tipperary* e “*If I make mistakes in spelling (...) remember, it's the pen that's bad, don't lay the blame on me!*”

BIBLIOGRAFIA CITATA

- ADAMSON, M. (2004) *Food in medieval times*, London: Greenwood Press.
- AIKHENVALD, A. Y., DIXON, R. M. W., edd. (2001) *Areal Diffusion and Genetic Inheritance. Problems in Comparative Linguistics*, Oxford. Oxford University Press.
- AIKHENVALD, A., Y. STORCH, A., edd. (2013) *Perception and cognition in language and culture*, Leiden: Brill.
- ALCOCK, J. P. (2006) *Food in the Ancient World*, London: Greenwood Press.
- ALTMAN, L., RAPOPORT, A, WOHLWILL, J. F. edd. (1980) *Human behavior and environment*, New York: Springer.
- ANDERSON, D. G. et al, edd. (2013) *About the Hearth. Perspectives on the Home, Hearth and Household in the Circumpolar North*, Oxford: Berghahn.
- ANDERSON, E. N. (2005) *Everyone Eats. Understanding Food and Culture*, New York University Press.
- ANKLI, A., STICHER, O., HEINRICH, M. (1999) "Yucatec Maya Medicinal Plants Versus Nonmedicinal Plants: Indigenous Characterization and Selection", in *Human Ecology* 27, 557-580.
- APPADURAI, A. (1986) *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge University Press.
- APTE, V. M. (1954) *Social and Religious Life in the Gṛihya Sūtras*, Bombay: Popular Book Depot.
- ÁRNASON, A. et al, edd. (2012) *Landscapes beyond land: routes, aesthetics, narratives*, Oxford , Berghahn Books.
- AUER, P. (2004) "Sprache, Grenze, Raum", in *Zeitschrift für Sprachwissenschaft* 23, pp. 149-179.
- AUER, P., SCHMIDT, J. E., EDD. (2010) *Language and space: theories and methods. An international handbook of linguistic variation*, Berlin: de Gruyter.
- BAILEY, D. W, (1990) "The Living House: Signifying Continuity", in R. Samson, ed, *The Social Archaeology of Houses*, Edinburgh University Press.
- BAKHURST, D., SHANKER, S. G., edd., (2001) *Jerome Bruner: Language, Culture, Self*, London: Sage Publ.
- BANKS, M. (1996) *Ethnicity: Anthropological Constructions*, London: Routledge.
- BARCELÓ, M., SIGAUT, F., edd., (2004) *The making of feudal agricultures?* Leiden: Brill.
- BARON, S., MILLER, K. (2016) *Our Concept of Time*, in Mölder, B., Arstila, V., Øhrstrøm, P., edd., *Philosophy and Psychology of Time*, pp. 29-52. Heidelberg: Springer.
- BASSO, K. H. (1996) *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language Among the Western Apache*, University of New Mexico Press.
- BENDER, B. (2002) "Time and landscape", in *Current Anthropology* 43, pp. 103-112.
- BERNTSEN, D., RUBIN, D. C., edd. (2012) *Understanding Autobiographical Memory. Theories and approaches*, Cambridge University Press.

- BERRY, J. W. *et al.*, edd. (1996) *Handbook of Cross-Cultural Psychology*, 3 voll. Needham Heights MA: Allyn & Bacon.
- BERTHOZ, A., CHRISTEN, Y., edd. (2009) *Neurobiology of "Umwelt": How Living Beings Perceive the World*, Berlin: Springer.
- BERTUGLIA, C. S., VAIO, F. (2005) *Nonlinearity, Chaos, and Complexity: The Dynamics of Natural and Social Systems*, Oxford University Press.
- BHARNE, V., KRUSCHE, K. (2012) *Rediscovering the Hindu Temple: The Sacred Architecture and Urbanism of India*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publ.
- BIGGAM, C.P., KAY, C. J., edd. (2006) *Progress in Colour Studies*, 2 voll, Amsterdam: John Benjamins Publ.
- BIRD ROSE, D. (1996) *Nourishing Terrains: Australian Aboriginal Views of Landscape and Wilderness*, Commonwealth of Australia.
- BIRD-DAVID, N. (1999) "Animism" Revisited: Personhood, Environment, and Relational Epistemology, in *Current Anthropology* 40, pp. S67-S91.
- BLEYS, J., (2010) *Language Strategies for the Domain of Colour*, Brussels University Press.
- BLOCH, M. (1935) "Avènement et conquête du moulin à eau", in *Annales d'histoire économique et sociale* 7, pp. 538-563.
- (2000) "A Well-Disposed Social Anthropologist's Problems with Memes", in R. Aunger, ed., *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as Science*, Oxford University Press, pp. 189-204.
- BLUNDEN, A. (2010) *An interdisciplinary theory of activity*, Leiden: Brill.
- BLUTE, M. (2010) *Darwinian Sociocultural Evolution. Solutions to Dilemmas in Cultural and Social Theory*, Cambridge University Press.
- BOIVIN, N. (2008) *Material Cultures, Material Minds: The Impact of Things on Human Thought, Society, and Evolution*, Cambridge University Press.
- BONNEMAISON, J. (2004) *La géographie culturelle*, Paris: Éditions du CTHST.
- BOURDIEU, P. (1970) "La maison kabyle ou le monde renversé", in J. Pouillon and P. Marande, edd., *Echanges et communications: mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire*, Paris-the Hague: Mouton, pp. 739-58.
- (1977) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press.
- (1980) *Le sens pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- BOYER, P., WERTSCH, J. V., edd., (2009) *Memory in Mind and Culture*, Cambridge University Press.
- BRIGHTMAN, M., GROTTI, V., ULTURGASHEVA, O., edd. (2012) *Animism in rainforest and tundra: Personhood, animals, plants and things in contemporary Amazonia and Siberia*, Oxford: Berghahn.
- BROWN, M. J., ed. (2008) *Explaining Culture Scientifically*, University of Washington Press.
- BRUNER, J. S. (1986) *Actual minds, possible worlds*, Harvard University Press.
- BUCHLI, V. (2013) *An anthropology of architecture*, Bloomsbury Academic, London.
- CARANNANTE, A. (2012) "Dal sudore ai profumi. Antropologia ed ecologia della "scimmia odorosa" ", in A. Carannante, M. D'Acunzio, edd. *I profumi nelle società antiche. Produzione, commercio, usi, valori simbolici*, Pandemos, Paestum, pp. 15-54.
- CARMICHAEL, D. L., *et al.* edd. (1994) *Sacred Sites, Sacred Places*, London-New York: Routledge.
- CARRITHERS, M. (1992) *Why humans have cultures: explaining anthropology and social diversity*, Oxford University Press.
- CARSTEN, J., HUGH-JONES, S. (1995) *About the house: Lévi-Strauss and beyond*, Cambridge University Press.
- CAVALIERE, R. (2009) *Il naso intelligente. Che cosa ci dicono gli odori*, Roma-Bari: Laterza.
- CHEMERO, A. (2009) *Radical Embodied Cognitive Science*, Cambridge MA: The MIT Press.
- CLARK, A. (1997) *Being there: Putting brain, body, and world together again*, MIT Press, Cambridge, MA.
- (2001) *Mindware. An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*, Oxford University Press.
- (2005) "Word, Niche and Super-Niche: How Language Makes Minds Matter More", in *Theoria* 54, pp. 255-268.

- (2008) *Supersizing the mind: embodiment, action, and cognitive extension*, Oxford University Press.
- CLARKE, PH. (2003) *Where the Ancestors Walked. Australia as an Aboriginal Landscape*, Crows Nest: Allen & Unwin.
- CLASSEN, C., (1993) *Worlds of Sense: Exploring the Senses in History and across Cultures*, London: Routledge.
- CLASSEN, C., HOWES, D., SYNNOTT, A., (1994), *Aroma: the cultural history of smell*, London: Routledge.
- COATES, P. A. (2005) “The Strange Stillness of the Past: Toward an Environmental History of Sound and Noise”, in *Environmental History* 10, pp. 636-665.
- COHEN, J.J. ed. (1996) *Monster theory: reading culture*, University of Minnesota Press.
- COLE, M. et al. (2011) “Cross-cultural research in the cultural-historical activity theory tradition”, in F. J. R. van de Vijver et al. edd., *Fundamental questions in cross-cultural psychology*, pp. 261-286 Cambridge University Press,.
- CONSTABLE, O. R. (2003) *Housing the stranger in the Mediterranean world: lodging, trade and travel in late antiquity and the Middle Ages*, Cambridge University Press.
- CORBIN, A. (1982) *Le miasme et la jonquille*, Paris: Aubier Montaigne.
- (2000) *Les cloches de la terre. Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIX^e siècle*, Paris: Flammarion.
- CRESSWELL, T. (2013) *Place: a Short Introduction*, Wiley-Blackwell: Oxford.
- CREVATIN, F. (1989) “Questioni di gusto nelle lingue: note preliminari”, in O. Longo, P. Scarpi, edd., *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nelle civiltà del Mediterraneo*, pp. 123-130 Verona: Diapress.
- (2004) “Chi erano i Wamla? Tra etimologia ed etnostoria”, in *Incontri linguistici* 27.
- (2009) “Mediazione, identità, confini”, in *I luoghi della mediazione. Confini, scambi, saperi*. pp. 7-40. Trieste: Deputazione di Storia Patria per la Venezia Giulia.
- (2010) “*Modi di pensare Bawlé: la costruzione narrativa delle categorie*”, in *Incontri Linguistici* 33, pp. 217-232.
- (2011) “*Latino atrium*”, in *Incontri Linguistici* 34, pp. 151-157.
- (2011a) “*I sandali dei Bawlé. Alcune proposte di linguistica culturale*”, in *Incontri Linguistici* 34, pp. 129-151.
- (2012) “Non detto, indicibile, impensabile: appunti di linguistica culturale”, in Fiona Dalziel, Sara Gesuato, Maria Teresa Musacchio, edd., *A Lifetime of English Studies. Essays in honour of Carol Taylor Torsello*, pp. 675-695, Padova: Poligrafo.
- (2014) “*Storie di persone che parlano, scrivono, leggono, pensano*”, in *Rivista Italiana di Dialettologia e Linguistica* 16, pp. 95-126.
- (2015 in st.) “Il lignaggio della gallina: classificazione e saperi”, relazione tenuta a Potenza (novembre 2014) al III convegno dell'Atlante Linguistico della Basilicata.
- CROFT, W. (2010) “Relativity, linguistic variation and language universals”, in *CogniTextes* 4.
- CROFT, W., CRUSE, D. A. (2004) *Cognitive Linguistics*, Cambridge Univ. Press.
- CUNNINGHAM, C. (1964) “*Order in the Atoni house*”, in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 120, 1, pp. 34-68.
- CURTIN, Ph. D., (1984) *Cross-cultural trade in world history*, Cambridge University Press.
- CYTOWIC, R. E. (2002) *Synesthesia: A Union of the Senses*, The MIT Press.
- CYTOWIC, R. E., EAGLEMAN, D. M. (2009) *Wednesday is indigo blue: discovering the brain of synesthesia*, The MIT Press.
- DANIELS, H. (2008), *Vygotsky and Research*, Routledge.
- DAY-O'CONNELL, J. (2007) *Pentatonicism from the eighteenth century to Debussy*, University of Rochester Press.
- DE BROUCKER, T. (2013) “*Synesthésies, un monde sensoriel augmenté: phénoménologie et revue de la littérature*”, in *Revue Neurologique* 169, pp. 328-334.
- DEDRICK, D. (1998) *Naming the Rainbow. Colour language, Colour Science and Culture*, Dordrecht: Springer.
- DESCOLA, Ph. (1994) *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*, Cambridge University Press.

- (2005) *Par-delà nature et culture*, Paris: Gallimard.
- (2013) *Beyond nature and culture*, University of Chicago Press.
- DISTIN, K. (2005) *The Selfish Meme: A Critical Reassessment*, Cambridge University Press.
- (2011) *Cultural Evolution*, Cambridge University Press.
- DÖRING, J., THIELMANN, T., edd., (2008) *Spatial Turn: Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld: Transcript Verlag.
- DUNBAR, R. I. M. (2003) “The social brain: mind, language, and society in evolutionary perspective”, in *Annual Review of Anthropology* 32, pp. 163-181.
- DUNBAR, R. I. M., BARRETT, L., edd. (2007) *Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*, Oxford University Press.
- DUPIRE, M. (1987) “Des goûts et des odeurs: classifications et universaux”, in *L’Homme* 27, pp. 5-24.
- DURKHEIM, É. (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris: Les Presses universitaires de France [1968].
- DURKHEIM, É., MAUSS, M. (1903-2009) *Primitive Classifications*, ed. a cura di R. Needham, London: Cohen&West.
- EDWARDS, J. (2009) *Language and Identity*, Cambridge University Press.
- ELIADE, M. (1965) *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard [ediz. orig. Del 1957].
- ELIAS, N. (1992) *Time: An Essay*, Oxford: Blackwell.
- ELKIN, A. P., (1986) *The Australian Aborigines*, London: Angus and Robertson.
- ELLEN, R. F. et al. ed. (2013) *Understanding cultural transmission in anthropology: a critical synthesis*, New York: Berghahn.
- EMENEAU, M. B., (1980) *Language and linguistic area*, Stanford University Press.
- ENFIELD, N. J., LEVINSON, S. C., edd. (2006) *Roots of human sociality: culture, cognition, and interaction*, Oxford: Berg.
- ENFIELD, N.J. (2003) *Linguistic epidemiology. Semantics and grammar in mainland South-East Asia*, London: Routledge.
- ENGSTRÖM, Y. (1987) *Learning by Expanding: An Activity-theoretical approach to developmental research*, Helsinki: Orienta-Konsultit.
- ENGSTRÖM, Y. et al., edd. (1999) *Perspectives on Activity Theory*, Cambridge University Press.
- ERNST, M. O., BULTHOFF, H. H. (2004) “Merging the senses into a robust percept”, in *Trends in Cognitive Sciences* 8, pp. 162-169.
- EVANS, D., ed., (2015) *Language and Identity. Discourse in the World* London: Bloomsbury Acad.
- EVANS, N., LEVINSON, S. C. (2009) “The myth of language universals: Language diversity and its importance for cognitive science”, in 32, pp. 429-492.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1940) *The Nuer. A Description of the Modes of Livelyhood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford University Press.
- FARA, P., PATTERSON, K., edd. (2006) *Memory*, Cambridge University Press.
- FARB, P., (1980) *The Anthropology of Eating*, Boston: Houghton Mifflin Comp.
- Farina, A. (2006) *Principles and Methods in Landscape Ecology. Toward a Science of Landscape*, Dordrecht: Springer.
- (2008) “The Landscape as a Semiotic Interface between Organisms and Resources”, in *Biosemiotics* 1, pp. 75-83.
- (2010) *Ecology, Cognition and Landscape. Linking Natural and Social Systems*, Dordrecht: Springer.
- (2014) *Soundscape Ecology. Principles, Patterns, Methods and Applications*, Dordrecht: Springer.
- FELD, S. (1996) *Waterfalls of Song*, in S. Feld, K. Basso, edd., *Senses of Place*, pp. 91-135 Santa Fe: School of American Research Press.
- (2003) “A Rainforest Acustemology”, in *The Auditory Culture Reader*, a cura di M. Bull, L. Back, Oxford: Berg.
- (2012) *Sound and Sentiment. Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*, Duke University Press.
- FELD, S., BASSO, K. H., edd. (1996) *Senses of Place*, Santa Fe: School of American Research Press.
- FELDDHAUS, A. (2003) *Connected places: region, pilgrimage, and*

- geographical imagination in India*, New York: Palgrave Macmillan.
- FILIPPULA, M. *et al.*, edd. (2005) *Dialects Across Borders*, Amsterdam: Benjamin Publ.
- FISHMAN, J. A., ed. (1999) *Handbook of language and ethnic identity*, Oxford University Press.
- FIVUSH, R., HADEN, C. A., edd. (2003) *Autobiographical memory and the construction of a narrative self: developmental and cultural perspectives*, Mahwah: Lawrence Erlbaum Ass.
- FLYNN, E. G., *et al.* (2013) "Developmental niche construction", in *Developmental Science* 16, pp. 296-313.
- FOUGHT, C. (2006) *Language and Ethnicity*, Cambridge University Press.
- FRACHETTI, M. D. (2008) *Pastoralist landscapes and social interaction in bronze age Eurasia*, University of California Press.
- GEERAERTS, D., CUYCKENS, H., edd. (2007) *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*, Oxford Univ. Press .
- GELL, A. (1992) *The anthropology of time: cultural constructions of temporal maps and images*, Oxford: Berg.
- GEURTS, K. L., (2002) *Culture and the Senses: Bodily Ways of Knowing in an African Community*, University of California Press.
- GIBSON, J. J. (1986) *The Ecological Approach to Visual Perception*, New York: Taylor&Francis.
- GLAVEANU, V. P., GILLESPIE, A., VALSINER, J., edd. (2015) *Rethinking creativity: contributions from social and cultural psychology*, London - New York: Routledge.
- GOODY, J. (1968) "Time: Social Organization", in Sills, D. L., ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, The Macmillan Company & The Free Press, vol. 16, pp. 30-42.
- (1982) *Cooking, Cuisine and Class*, Cambridge University Press.
- (2006) *Memory in Oral Traditions*, in Fara, Patterson *Memory*, pp. 73-94.
- GOSCH, S. S., STEARNS, P. N. (2008) *Premodern Travel in World History*, New York: Routledge.
- GOSDEN, CHR., HATHER, J., edd. (1999) *The prehistory of food: appetites for change*, London: Routledge.
- GOSSELAIN, O. P. (2011) "Fine if I Do, Fine if I Don't. Dynamics of Technical Knowledge in Sub-Saharan Africa", in B. W. Roberts, M. Vander Linden, edd., *Investigating Archaeological Cultures: Material Culture, Variability and Transmission*, pp. 211-228, Dordrecht: Springer.
- GRENFELL, M., ed. (2008) *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, Durham: Acumen Publ.
- GUDYKUNST, W. B. (1988) *Language and Ethnic Identity*, Philadelphia: Multilingual Matters Ltd.
- GUREVITCH, A. J. (1985) *Categories of Medieval culture*, London: Routledge&Kegan.
- HALBMAYER, E., ed. (2012) "Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies", in *Indiana*, no. 29.
- (2013) "Timescapes and the Meaning of Landscape: Examples from the Yukpa", in E. Halbmayer, E. Mader, edd., *Kultur, Raum, Landschaft*, Brandes & Apsel, Frankfurt pp. 136-154.
- HALBWACHS, M. (1968) *La mémoire collective*, Paris: Presses Universitaires de France.
- HALLAM, E., INGOLD, T., edd. (2007) *Creativity and Cultural Improvisation*, Oxford: Berg.
- HALLPIKE, Ch. R. (1979) *The Foundations of Primitive Thought*, Oxford: Clarendon Press.
- (2011) *On Primitive Society and other forbidden topics*, Liberty Drive: AuthorHouse.
- HARDIN, C. L., MAFFI, L., edd., (1997) *Color Categories in Thought and Language*, Cambridge Univ. Press.
- HARNAD, S. (2005) "To Cognition is to Categorize; Cognition is Categorization", in H. Cohen, C. Lefebvre, edd., *Handbook of Categorization in Cognitive Science*, pp. 20-43, Amsterdam: Elsevier.
- HARVEY, G., (2005) *Animism: Respecting the Living World*, Columbia University Press.
- HASSIG, R. (2001) *Time, history, and belief in Aztec and Colonial Mexico*, University of Texas Press.
- HECKENBERGER, M. (2005) *The ecology of power: culture, place, and personhood in the southern Amazon*, Oxford: Routledge.
- HEFT, H. (2001) *Ecological Psychology in Context: James*

- Gibson, Roger Barker, and
*the Legacy of William James's
Radical Empiricism Resources
for Ecological Psychology*,
Mahwah: Lawrence Erlbaum
Ass.
- HENARE, A. et al., edd.,
(2007) *Thinking through
things: theorising artefacts
ethnographically*, New York:
Routledge.
- HENRICH, J., GIL-WHITE, F.
(2001) "The Evolution of
Prestige: Freely Conferred
Deference as a Mechanism
for Enhancing The Benefits
of Cultural Transmission", in
Evolution and Human Behavior
22, pp. 165-196.
- HENRICH, J., HEINE, S. J.,
NORENZAYAN, A. (2010)
"The weirdest people in the
world?", in *Behavioral and
Brain Sciences* 33, pp. 61-135.
- Herz, R. (2002) "Influences of
Odors on Mood and Affective
Cognition", in *Rouby*,
pp. 160-177.
- HICKS, D., BEAUDRY, M. C., edd.
(2010) *The Oxford Handbook of
Material Culture Studies*, Oxford
University Press.
- HIRSCH, E, O'HANLON, M.
(1995) *The Anthropology of
Landscape. Perspectives on Place
and Space*, Oxford Univ. Press .
- HOBSBAWM, E., RANGER, T.,
edd. (1983) *The Invention
of Tradition*, Cambridge
University Press.
- HOFMANN, D., SMYTH, J., edd.
(2013) *Tracking the Neolithic
House in Europe. Sedentism,
Architecture and Practice*, New
York: Springer.
- HORNBERG, A. (2006)
"Animism, Fetishism, and
Objectivism as Strategies for
Knowing (or not Knowing)
the World", in *Ethnos* 71,
pp. 21-32.
- HORNBERG, A., HILL, J. D., edd.
(2011) *Ethnicity in ancient
Amazonia: reconstructing past
identities from archaeology,
linguistics, and ethnohistory*,
University Press of Colorado.
- HOWES, D. (2003) *Sensual
relations: engaging the senses in
culture and social theory*, The
University of Michigan Press.
- (2006) "Scent, Sound and
Synaesthesia: Intersensoriality
and Material Culture", in
Chr. Tilley et al, *Handbook of
Material Culture*, pp. 161-172,
Sage Publ.
- HUBERT, H., MAUSS, M.
(1929) *Étude sommaire de
la représentation du temps
dans la religion et la magie*,
in *Mélanges d'histoire des
religions. De quelques résultats
de la sociologie religieuse*, pp.
189-229, Paris: Librairie Félix
Alcan [l'originale è del 1905].
- HURLEY, S., CHATER, N.,
edd. (2005) *Perspectives on
Imitation: From Neuroscience
to Social Science*, 2 voll.,
Cambridge MA: The MIT Press.
- INGOLD, T., (1993) "The
Temporality of Landscape",
in *World Archaeology* 25, pp.
152-174.
- (2000) *The Perception
of the Environment. Essays on
livelihood, dwelling and skill*,
London: Routledge.
- (2006) "Rethinking
the animate, reanimating
thought", in *Ethnos: Journal of
Anthropology* 71, 1, pp. 9-20.
- (2007) "Materials against
materiality", in *Archaeological
Dialogues* 14, pp. 1-16.
- (2010) "Epilogue" in K.
Benediktsson, K. A. Lund, edd.,
Conversations with Landscape,
Farnham: Ashgate.
- (2011) *Being Alive. Essays
on movement, knowledge and
description*, London: Routledge.
- INGOLD, T., PALSSON, G., edd.,
(2013) *Biosocial Becomings:
Integrating Social and Biological
Anthropology*, Cambridge
University Press.
- JACKSON, P. (1989) *Maps of
Meaning. An introduction to
cultural geography*, London:
Routledge.
- JANOWSKI, M., INGOLD, T., edd.,
(2012) *Imagining Landscapes:
Past, Present and Future*,
Farnham: Ashgate Publ. Lim.
- JARZOMBEC, M. (2013)
*Architecture of first societies: a
global perspective*, Hoboken:
Wiley.
- JENKINS, R. (2008) *Rethinking
Ethnicity*, London: Sage Publ.
- JERNIGAN, K. A. (2008) "The
importance of chemosensory
clues in Aguaruna
tree classification and
identification", in *Journal of
Ethnobiology and Ethnomedicine*
pp. 4-12.
- JONES, A. (2007) *Memory and
Material Culture*, Cambridge
University Press.
- JONES, A., MACGREGOR, G.,
edd. (2002) *Colouring the Past:
The Significance of Colour in
Archaeological Research*, Berg:
Oxford.
- JONES, M., (2007) *Feast: Why
Humans share food*, Oxford
University Press.
- JORDAN, P. (2015) *Technology
as Human Social Tradition.
Cultural Transmission among*

- Hunter-Gatherers*, University of California Press.
- JORDAN, P., ed. (2011) *Landscape and culture in Northern Eurasia*, Walnut Creek: Left Coast Press.
- JOSEPH, J. E. (2004) *Language and Identity: National, Ethnic, Religious*, Houndmills: Palgrave Macmillan.
- JOYCE, R. A., GILLESPIE, S. D. (2000) "Beyond Kinship: An Introduction. In *Beyond Kinship: Social and Material Reproduction in House Societies*", University of Pennsylvania Press.
- KAPLAN, L. (2003) "Inuit snow terms: How many and what does it mean?" In F. Trudel, ed., *Building Capacity in Arctic Societies: Dynamics and shifting perspectives*, Montreal: Facultés sciences sociales Université Laval.
- KARDULIAS, N. P., ed. (2015) *The Ecology of Pastoralism*, University Press of Colorado.
- KEAST, R., COSTANZO, A. (2015) "Is fat the sixth taste primary? Evidence and implications", in *Flavour* 4:5, pp. 1-7.
- KEITH, K. D. (2011) *Cross-cultural psychology: contemporary themes and perspectives*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- KENDAL, J. R., TEHRANI, J. J., ODLING-SMEE, J., EDD. (2011) "HUMAN NICHE Construction", in *Philosophical Transaction of the Royal Society B* 366, 1566, 2011.
- KHARE, R. S., (1976) *Culture and Reality. Essays on the Hindu System of Managing Foods*, Simla: Indian Institute of Advanced Studies.
- KHARE, R. S., ed. (1992) *The Eternal Food. Gastronomic Ideas and Experiences of Hindus and Buddhists*, State University of New York Press.
- KHAZANOV, A. M. (1984) *Nomads and the Outside World*, Cambridge University Press.
- KNAPPETT, C., MALAFOURIS, L., edd. (2008) *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*, New York: Springer Science.
- KOHN, E. (2013) *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*, University of California Press.
- KRAMRISCH, S. (1946) *The Hindu Temple*, 2 voll., University of Calcutta.
- KRUPNIK, I. et al., edd., (2010) *SIKU: Knowing Our Ice. Documenting Inuit Sea Ice Knowledge and Use*, Dordrecht: Springer.
- KRUTH, P., STOBART, H., edd., (2000) *Sound*, Cambridge Univ. Press 2000.
- Kuipers, J. C., (1993) "Matters of taste in Weyéwa", in *Anthropol. Ling.* 1, pp. 538-555.
- LAKOFF, G. (1987) *Women, fire, and dangerous things*, University of Chicago Press.
- LAKOFF, G., JOHNSON, M. (1999) *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*, New York: Basic Books.
- LALAND, K. N. et al. (2015) "The extended evolutionary synthesis: its structure, assumptions and predictions", in *Proceedings Royal Society B*, 282, 2015.
- LALAND, K. N., STERELNY, K. (2006) "Seven Reasons (Not) to Neglect Niche Construction", in *Evolution* 60, pp. 135-146.
- LATOURETTE, B. (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press.
- LAVE, J. (1988) *Cognition in Practice: mind, mathematics and culture in everyday Life*, Cambridge University Press.
- LAVE J., WENGER E. (1990) *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge University Press.
- LE GOFF, J. (1977) *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident. 18 essais*, Paris: Gallimard.
- LEFEBVRE, H. (1974) *La production de l'espace*, Paris: Anthropos.
- (1992) *Éléments de rythmanalyse*, Paris: Éditions Syllepse.
- Lentz, C. ed., (1999) *Changing Food Habits. Case Studies from Africa, South America and Europe*, Amsterdam: Harwood Acad. Publ.
- Leont'ev, A. N. (1981) *The Development of Mind*, P.O. Box 1541; Pacifica, CA.
- LEVINSON, S. C. (2012) "The Original Sin of Cognitive Science", in *Topics in Cognitive Science* 4, pp. 396-403.
- LEWENS, T. (2015) *Cultural evolution: conceptual challenges*, Oxford University Press .
- LINELL, P. (2009) *Rethinking language, mind, and world dialogically: interactional and contextual theories of human sense-making*, Charlotte NC: Information Age Publ.

- LITTLE JOHN, J. (1963) "Temne Space", in *Anthropological Quarterly* 36, pp. 1-17.
- LLOYD, G. E. R. (2007) *Cognitive Variations: Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*, Oxford University Press.
- LOVELL, N., ed., (1998) *Locality and Belonging*, London-New York: Routledge.
- LOW, K. E. Y. (2012) "The Social Life of the Senses: Charting Directions", in *Sociology Compass* 6 pp. 271-282.
- LOW, S. M., LAWRENCE-ZÚÑIGA, D. (2003) *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*, Oxford: Blackwell.
- LUCAS, G. (2005) *The archaeology of time*, Oxford: Routledge.
- LUCY, J. A. (1992) *Language diversity and thought: a reformulation of the linguistic relativity hypothesis*, Cambridge University Press.
- LURIA, A. R. (1976) *The Cognitive Development: Its Cultural and Social Foundations*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- MACLAURY, R. E., PARAMELI, G. V., DEDRICK, D., edd. (2007) *Anthropology of color: interdisciplinary multilevel modeling*, Amsterdam: John Benjamins Publ.
- MAFFI, L., WOODLEY, E. (2010) *Biocultural diversity conservation: a global sourcebook*, London: Earthscan.
- MAGGA, O. H. (2006) "Diversity in Saami terminology for reindeer, snow, and ice", in *International Social Science Journal* 58, pp. 25-34.
- MALAFOURIS, L. (2013) *How Things Shape the Mind. A Theory of Material Engagement*, Cambridge MA: The MIT Press.
- MARK, D. M. et al., edd. (2011) *Landscape in language: transdisciplinary perspectives*, Amsterdam: John Benjamins Publ.
- MARSHALL, G. J. (2008) *A Guide to Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*, Marquette University Press.
- MATRAS, Y. et al., edd. (2006) *Linguistic areas: convergence in historical and typological perspective*, Houndmills: Palgrave Macmillan.
- MATURANA, H. R., VARELA, F. J. (1992) *The Tree of Knowledge: the Biological Roots of Human Understanding*, Boston: Shambala Publ.
- MCHUGH, J. (2007) "The Classification of Smells and the Order of the Senses in Indian Religious Traditions", in *Numen* 54, pp. 374-419.
- MEADOWS, W. C. (2008) *Kiowa ethnogeography*, University of Texas Press.
- MENARY, R. (2007) *Cognitive Integration. Mind and Cognition Unbounded*, Houndmills: Palgrave Macmillan.
- MENARY, R., ed. (2007a) *The Extended Mind*, Cambridge MA: MIT Press.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, Gallimard: Paris.
- MESOUDI, A. 2011 *Cultural evolution: how Darwinian theory can explain human culture and synthesize the social sciences*, University of Chicago Press.
- MESOUDI, A., AOKI, K. edd. (2015) *Learning Strategies and Cultural Evolution during the Palaeolithic*, Tokyo: Springer.
- MICHELI, I. (2011) *Figlio della radice. Djedwa Yao Kuman guaritore e cacciatore Kulango*, Edizioni Università di Trieste.
- (2011a) "Sentire e dire il mondo con i sensi: Viaggio nell'esperienza sensoriale Kulango (Côte d'Ivoire)", in *La Ricerca Folklorica* n. 63, pp. 107-124.
- MIDDLETON, J. (1965) *The Lugbara of Uganda*, New York: Holt-Rinehart-Winston.
- MILLER, D., ed. (2005) *Materiality*, Duke Univ. Press.
- MILLER, J. H., PAGE, S. E. (2007) *Complex Adaptive Systems: an Introduction to Computational Models of Social Life*, Princeton University Press.
- MINTZ, S. W., DU BOIS, CHR. M. (2002) The Anthropology of Food and Eating, in *Annual Review of Anthropology* 31, pp. 99-119.
- MITTMAN, A. S. (2006) *Maps and Monsters in Medieval England*, New York – London: Routledge.
- MONTELLO, D. R. et al. (2014) "Vague cognitive regions in geography and geographic information science", in *Intern. Journal of Geographical Information Science* 28, pp. 1-19.
- MORRIS, B. 2004 *Insects and human life*, Oxford: Berg.
- MUNN, N. D. (1992) "The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay", in *Annual Review of Anthropology* 21, pp. 93-123.
- MUSCH, T. (2008) *Espaces nomades bouriates. L'éleveur*

- face à ses environnements en Sibérie et Mongolie, Paris: Harmattan.
- MUYSKEN, P., ed. (2008) *From linguistic areas to areal linguistics*, Amsterdam: Benjamins Publ.
- NAÏM, S., ed. (2006) *La rencontre du temps et de l'espace. Approches linguistique et anthropologique*, Paris: Peeters.
- NEWMAN, J. ed. (2009) *The Linguistics of Eating and Drinking*, Amsterdam: John Benjamins Publ.
- NOBLE, A. G. (2007) *Traditional Buildings. A Global Survey of Structural Forms and Cultural Functions*, London: I.B.Tauris.
- ODLING-SMEE, F. J., LALAND, K. N., FELDMAN, M. W. (2003), *Niche construction: the neglected process in evolution*, Princeton University Press.
- OLIVELLE, P. (2002) *Food for Thought. Dietary Rules and Social Organization in Ancient India*, Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences.
- OYAMA, S. (2000) *Evolution's Eye: A Systems View of the Biology-Culture Divide*, Duke University Press.
- (2000a) *The Ontogeny of Information: Developmental Systems and Evolution*, Duke University Press.
- OYAMA, S., GRIFFITHS, GRAY P. E. (2001) *Cycles of Contingency: Developmental Systems and Evolution*, The MIT Press.
- PACELLI, D., MARCHETTI, M. C. (2007) *Tempo, spazio e società: la ridefinizione dell'esperienza collettiva*, Milano: F. Angeli.
- PASTORE, A., ed. (2007) *Confini e frontiere nell'età moderna: un confronto fra discipline*, Milano: F. Angeli.
- PEDERSEN, M. A. (2009) "At Home Away from Homes: Navigating the Taiga in Northern Mongolia", in Kirby, P. W., ed., *Boundless Worlds: an Anthropological Approach to Movement*, Berghahn Books, Oxford 2009, cap. 7.
- PERULLI, A. (1996) *Il tempo da oggetto a risorsa*, Milano: F. Angeli.
- PILCHER, J. M. (2006) *Food in World History*, London: Routledge.
- POLLOCK, S., ed. (2015) *Between Feasts and Daily Meals. Towards an Archaeology of Commensal Spaces*, Berlin: Edition Topoi.
- POSTAN, M. M., ed. (1966) *The Cambridge Economic History of Europe. I: The Agrarian Life of the Middle Ages*, pp. 131-138, Cambridge University Press.
- PRAET I. (2013) *Animism and the question of life*, New York – Abingdon on Thames: Routledge.
- PRAKASH, O., (1987) *Economy and Food in Ancient India*, 2 voll., Delhi: Bharatiya Vidya Prakashan.
- RAGAVAN, D., ed., (2012) *Heaven on Earth. Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World*, Chicago: Oriental Institute.
- RAPOPORT, A. (1969) *House Form and Culture*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- (1975) "Australian Aborigines and the definition of place", in P. Oliver, ed, *Shelter, sign and symbol*, pp. 38-51, London: Barrie and Jenkins.
- (1980a) "Vernacular architecture and the cultural determinants of form", in King, D. A, ed, *Buildings and society. Essays on the social development of the built environment*, London: Rutledge & Kegan Paul.
- (1980b) "Cross-Cultural Aspects of Environmental Design", in I. Altman et al, ed., *Human Behavior and Environment*, vol. 4: *Environment and Culture*, pp. 7-46, New York: Springer Science + Business Media.
- (1990) *The meaning of the built environment: a nonverbal communication*, The University of Arizona Press.
- (1994) "Spatial organization and the built environment", in Ingold, T. ed. *Companion Encyclopedia of Anthropology*, pp. 460-501, London-New York: Routledge.
- RATNER, C. (1991) *Vygotsky's sociohistorical psychology and its contemporary applications*, New York: Springer Science.
- RICHARDS, E. G. (1998), *Mapping Time, the calendar and its history*, Oxford University Press.
- RICHERSON, P. J., Boyd, R. (2005) *Not By Genes Alone: How Culture Transformed Human Evolution*, University of Chicago Press.
- RIEDL, M. ed., (2011) *Die Stadt: Achse und Zentrum der Welt*, Würzburg: Königshausen u. Neumann.
- RILEY, Ph. (2007) *Language, Culture and Identity. An*

- Ethnolinguistic Perspective*, London: Continuum.
- ROBBINS, PH., ADEDE, M., ed. (2009) *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, Cambridge University Press.
- RODGERS, D. T., RAMAN, BH., REIMITZ, H., ed., (2014) *Cultures in Motion*, Princeton University Press.
- ROGOFF, B. (1990) *Apprenticeship in thinking: cognitive development in social context*, Oxford University Press.
- (2003) *The cultural nature of human development*, Oxford University Press.
- ROGOFF, B. et al. (2011), *Developing Destinies: A Mayan Midwife and Town*, Oxford University Press.
- ROSEN, R. M., ed. (2004) *Time and Temporality in the Ancient World*, Philadelphia: University of Pennsylvania Museum.
- ROTH, E. A. (2004) *Culture, Biology, and Anthropological Demography*, Cambridge University Press.
- ROTH, W.-M., RADFORD, L., LACROIX, L. (2012) "Working With Cultural-Historical Activity Theory", in *Forum: Qualitative Social Research* 13, 2.
- ROUBY, C. et al, (2002) *Olfaction, Taste and Cognition*, Cambridge University Press.
- RUPERT, R. D. (2009) *Cognitive systems and the extended mind*, Oxford University Press.
- SACK, R.D. (1986) *Human Territoriality: Its Theory and History*, Cambridge University Press.
- SANTOS-GRANERO, F., ed. (2009) *The Occult Life of Things*, Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood, University of Arizona Press.
- SAUER, E. W., ed. (2004) *Archaeology and ancient history: breaking down the boundaries*, London: Routledge.
- SAUNDERS, B., (2000) "Revisiting Basic Color Terms", in *JRAI* 6, pp. 81-99.
- SAWYER, R. K. (2012) *Explaining creativity: the science of human innovation*, Oxford University Press.
- SCHALLER, M. et al., ed., (2010) *Evolution, culture, and the human mind*, New York - London: Psychology Press.
- SCHAMA, S. (1995) *Landscape and Memory*, London: Harper Perennial.
- SCHATZKI, T. R. et al., ed. (2005) *The practice turn in contemporary theory*, London: Routledge.
- SCHOLLIERS, P., ed. (2001) *Food, Drink and Identity: Cooking, Eating and Drinking in Europe since the Middle Ages*, Oxford: Berg.
- SCHÖNPFUG, U., ed. (2009) *Cultural Transmission. Psychological, Developmental, Social, and Methodological Aspects*, Cambridge University Press.
- SCOTT-PHILLIPS, T. C. et al. (2013) "The Niche Construction Perspective: a Critical Appraisal", in *Evolution* 68, pp. 1231-1243.
- SEBENICO, S. (2005) *I mostri dell'Occidente medievale: fonti e diffusione di razze umane mostruose, ibridi e animali fantastici*, Edizioni Università di Trieste.
- SELIN, H., DAVEY, H., ed., (2012) *Happiness across Culture. Views of Happiness and Quality of Life in Non-Western Cultures*, Dordrecht: Springer.
- SHAPIRO, L., ed., (2014) *The Routledge handbook of embodied cognition*, Oxford: Routledge.
- SHICHIDA, Y. et al. (2013) *Evolution and Senses. Opsins, Bitter Taste, and Olfaction*, Tokyo: Springer.
- SHOVE, E., TRENTMANN, F., WILK, R., ed. (2009) *Time, Consumption and Everyday Life. Practice, Materiality and Culture*, Oxford: Berg.
- SILVESTRI, D. et al, ed. (2002) *Saperi e sapori mediterranei: la cultura dell'alimentazione e i suoi riflessi linguistici*, Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- SINHA, Ch. (2009) "Language as a biocultural niche and social institution", in V. Evans, S. Pourcel, ed., *New directions in cognitive linguistics*, pp. 289-309, Amsterdam: John Benjamins Publ.
- (2014) "Niche construction and semiosis: biocultural and social dynamics", in Dor, D., Knight, Ch., Lewis, J., ed., *The Social Origins of Language*, pp. 31-46, Oxford University Press.
- (2015) "Language and other artifacts: socio-cultural dynamics of niche construction", in *Frontiers in Psychology* 6:1601.
- (2015a) "Ontogenesis, semiosis and the epigenetic dynamics of biocultural niche construction", in *Cognitive Development* 36, pp. 202-209.

- SKIBO, J. M., SCHIFFER, M. B. (2008) *People and Things: A Behavioral Approach to Material Culture*, New York: Springer.
- SKOWRONSKI, J. J., SEDIKIDES, C. (2007) "Temporal Knowledge and Autobiographical Memory: an Evolutionary Perspective", in Dunbar, R. I. M., Barrett, L., ed., *Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*, pp. 505-517, Oxford University Press.
- SMITH, M. M. (2003) "Making Sense of Social History", in *Journal of Social History* 37, pp. 165-186.
- (2007) "Producing Sense, Consuming Sense, Making Sense: Perils and Prospects for Sensory History", in *Journal of Social History* 40, pp. 841-858.
- STANNER, W. E. H. (1979) *White Man Got No Dreaming*, Canberra: ANU Press.
- STARK, M. T. et al., ed. (2008) *Cultural Transmission and Material Culture: Breaking Down Boundaries*, University of Arizona Press.
- STERELNY, K. (2003) *Thought in a Hostile World: the Evolution of Human Cognition*, Oxford: Blackwell.
- (2010a) "Minds: extended or scaffolded?", in *Phenomenology and Cognitive Sciences* 9, pp. 465-481.
- (2011) "From hominids to humans: how sapiens became behaviourally modern", in *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 366, pp. 809-822.
- (2012) *The Evolved Apprentice: How Evolution Made Humans Unique*, Cambridge MA: The MIT Press.
- STERELNY, K., ed. (2010) "4E Cognition: Embodied, Embedded, Enacted, Extended", in *Phenomenology and Cognitive Sciences* 9, 4.
- STERN, S. (2012) *Calendars in Antiquity. Empires, States, and Societies*, Oxford University Press.
- STODDART, M. (1992) *The Scented Ape. The Biology and Culture of Human Odour*, Cambridge University Press.
- STOLLER, P. (1989) *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*, University of Pennsylvania Press.
- (1997) *Sensuous Scholarship*, University of Pennsylvania Press.
- SUTTON, D. E. (2010) "Food and the Senses", in *Annual Review of Anthropology* 39, pp. 209-223.
- TABBONI, S. (2001) "The Idea of Social Time in Norbert Elias", in *Time and Society* 10, pp. 10-27.
- TAYLOR, R. (1988) *Human territorial functioning: an empirical, evolutionary perspective on individual and small group territorial cognitions, behaviors, and consequences*, Cambridge University Press.
- TEHRANI, J., RIEDE, F. (2008) "Toward an archaeology of pedagogy: learning, teaching and the faithful replication of complex cultural skills", in *World Archaeology* 40, pp. 316-331.
- TILLEY, Chr. (1994) *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments*, Oxford: Berg.
- (2004) *The materiality of stone: explorations in landscape phenomenology*, Oxford: Berg.
- TILLEY, Chr. ed. (2006) *Handbook of Material Culture*, Los Angeles: Sage Publications.
- TOLIA-KELLY, D. P. (2013) *Landscape and memory*, in P. Howard, I. Thompson, E. Waterton, ed., *The Routledge Companion to Landscape Studies*, London: Routledge.
- TOMASELLO, M. (2014) *A Natural History of Human Thinking*, Harvard University Press.
- TRAMPUS, A. (2008) *Il diritto alla felicità: storia di un'idea*, Roma: Laterza.
- TUAN, Y. (1974) *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, Englewood Cliff: Prentice Hall.
- (1977) *Space and Place. The Perspective of Experience*, University of Minnesota Press.
- TULVING, E., CRAIK, F. I. M., ed. (2000) *The Oxford Handbook of Memory*, Oxford University Press.
- TURNER, V. (1966) "Colour Classification in Ndembu Ritual. A Problem in Primitive Classification", in M. Banton, ed, *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, pp. 47-84, London: Routledge.
- TVERSKY, B. (2009) *Spatial Cognition. Embodied and Situated*, in Robbins, Adele *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*, pp. 201-216, Cambridge University Press.
- VAN DE VIJVER, J. R. et al., ed. (2011) *Fundamental questions in cross-cultural psychology*, Cambridge University Press.

- VAN DYKE, R. M., ALCOCK, S. E., edd. (2003) *Archaeologies of Memory*, Oxford: Blackwell.
- VANSINA, J. (1985) *Oral tradition as history*, University of Wisconsin Press.
- VARELA, F. J. (1992) "The reenchantment of the concrete", in J. Crary, S. Kwinter, edd., *Incorporations*, pp. 320-38, New York, Zone.
- VARELA, F. J., MATURANA, H. R., (1992) *The Tree of Knowledge: the Biological Roots of Human Understanding*, Boston: Shambala Publ. (originale del 1987).
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2009) *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris: Presses Universitaires de France.
- VON BEEK, W. E. A. (1992) "The Dirty Smith: Smell as a Social Frontier among the Kapsiki/Higi of North Cameroon and North-Eastern Nigeria", in *Africa* 62 pp. 38-58.
- VON UEXKÜLL, J. J. (1909) *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin: Springer.
- (1956) *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre*, Hamburg: Rowohlt.
- VYGOTSKY, L. S. (1978) *Mind in Society: the Development of Higher Psychological Processes*, Harvard University Press.
- WARF, B., ARIAS, S., edd. (2009) *The spatial turn: interdisciplinary perspectives*, New York: Routledge.
- WATERSON, R. (1990) *The Living House: An Anthropology of Architecture in South-East Asia*, Oxford University Press.
- WENDORFF, R., (1985) *Zeit und Kultur: Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*, Opladen: Westdeutscher Vlg.
- WERTSCH, J. V. (1985) *Vygotsky and the social formation of mind*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (2002) *Voices of Collective Remembering*, Cambridge University Press.
- WHITE, L. jr. (1974) *Medieval Technology and Social Change*, Oxford University Press.
- WHITEN, A. et al., edd. (2011) "Culture evolves", in *Philosophical Transaction of the Royal Society B* 366, 1567.
- WHITROW, G. J. (1988) *Time in History. Views of time from prehistory to the present day*, Oxford University Press.
- WHORF, B. L. (1956) *Language, Thought and Reality: Selected Writings*, Cambridge MA: The MIT Press.
- WIERZBICKA, A. (2007) "Is "remember" a universal human concept? "Memory" and culture", in Amberber, M., ed., *The Language of Memory in a Crosslinguistic Perspective*, pp. 13-39, Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- WILKE, A, MOEBUS, O. (2011) *Sound and Communication: An Aesthetic Cultural History of Sanskrit Hinduism*, New York: De Gruyter.
- WILKINS, J. M, HILL, Sh., edd., (2006) *Food in the ancient world*, Oxford: Blackwell.
- WNUK, E., MAJID, A. (2014) "Revisiting the limits of language: The odor lexicon of Maniq", in *Cognition* 131, pp. 125-138.
- YOUNG, D. J. B, (2001) *The Colours of Things. Memory, Materiality and an Anthropology of the Senses in North Western South Australia*, thesis Univ. Central London.
- ZENT, E. L. (2009) "We Come From Trees": The Poetics of Plants among the Joti of the Venezuelan Guayana", in *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 3, pp. 9-35.
- ZIEMKE, T., ZLATEV, J., FRANK, R. M., edd. (2007) *Body, language, and mind 1: Embodiment*, Berlin: de Gruyter.
- (2008) *Body, language, and mind 2: Sociocultural situatedness*, Berlin: de Gruyter.
- ZLATEV, J., RACINE, T. P., SINHA, Ch., edd. (2008) *The Shared Mind: Perspectives on Intersubjectivity*, Amsterdam: John Benjamins.

Materiality and Hunt among the Ogiek of Mariashoni (Kenya)

ILARIA MICHELI

Università di Trieste, imicheli@units.it

Abstract

This paper, whose first aim is the ethnolinguistic documentation of the hunting tradition of the Ogiek of Mariashoni, also represents an opportunity for a thorough reflection about the concept of *materiality* and its multifaceted implications.

In the first part of the article I present a detailed description of the currently used cultural lexicon, hunting methods (alone or in group), weapons (bow, arrows, knives spears and traps) and materials used by the hunters of the region. I also describe apprenticeship, the mechanisms regulating the transmission of knowledge and those regulating the education of dogs inside the community, before passing to the second part of the paper, where I discuss how the concept of *materiality* is central and multifaceted in the gathering and interpretations of the ethnolinguistic data collected in the field.

To understand this last point the theories of *signification-emanation-circulation* by Silverstein (cf Silverstein 2013) and of *metaform* by Danesi (cf Danesi 2013) will be particularly useful.

Keywords

Hunting, Ogiek, Hunters and Gatherers, Kenya

1 – INTRODUCTION

In the last few years human sciences researchers such as archaeologists and anthropologists have become more and more interested in a particularly intricate issue: “*materiality*”. *Materiality* is not an easy concept in itself. The word contains the root “*material-*”, which lets us think first of all of objects, or anyway of something which can be seen, touched or smelt, something that has an external, visible surface, moulded or decorated by man. In this sense, it is true that “*materiality*” must undoubtedly have something to do with “*material culture*”, i.e. with artifacts, tools, their production and their story.

However, the number of scholars who think that these aspects cannot offer a complete picture of what can be defined as “*material*” is increasing.

Manufactured objects and their production are ultimately just a part of the story.

In our view, “*materiality*” has to do with many other issues, such as ways of doing things, linguistic possibilities, in-cultured de-codification of the environment, situations and possibilities of action, gender, education, behavior, common sense, the intricate concepts of “*right*” and “*wrong*”.

Being part of a specific culture (not only *material* culture), the world we live in is in our mind specifically (or possibly) codified according to our own habits. What we see as *material* responds to the same rule of en-cultured decoding. Therefore, the ancient myth of a *materiality* universally perceived and “*sensed*” in the same way by everyone in every time in history, has no reason to survive. In our perspective, “*materiality*” becomes instead the essence of specific socially given/constructed *microcosms*, and therefore its traces are to be de-codified according to its specific context.

Considering things in this way allows us to establish a dialogue between concrete, scientific data emerging from, say, archaeological excavations and the cultural, economic and social framework to which objects belong (or belonged) for the people who use (or used) them.

This position finds today many supporters also among archaeologists, as, for example, Hurcombe (2007: 535-536), who states:

“Science provides measurable objective knowledge (e.g. trace elements or hardness) but such data can be seen as presenting raw material characteristics devoid of social meaning, whereas to use a personal sensory perception of the performance of materials relies on subjective experience which are difficult to present for independent assessment. Although an interest in “*materiality*” offers an opportunity for a rapprochement between these two points (Jones 2004) there is at present no comfortable place for an analysis of artifacts which stresses the analyst’s sensory perceptions, despite a clear recognition that materials and material culture are sensual extensions to the body and part of a melding of mind, body and objects which cannot be disaggregated into Cartesian dualities of object/thing and subjective/objective”

(Knappet 2005a)

Another central point in our understanding of the concept of “materiality” derives from the idea that everything “material” is “material” in its own way and that there is no “materiality” in an abstract sense. If this is true, as we think it is, we must admit that things which are “bearers” of “materiality”, are also “bearers” of the meaning these things have in their own system of reference. All this means that we cannot separate material things from their meaning. Specific objects or tools used in daily activities, or artifacts in general, but also gestures, behaviors, the flavors and smell of a specific type of regional cooking, the music and sounds surrounding a specific type of religious temple, the specific colors used in decorating a house, even the tone and words used in a familiar or in an official conversation, the turns of speech, the themes allowed in a conversation and the like are all elements bearing a specific social meaning, which enrich the “material” part of the message. In this sense, we believe that Henare, Holbraad and Wastell were right, when they stated that: “Rather than accepting that meanings are fundamentally separate from their material manifestations (signifier v. signified, word v. referent etc.) the aim is to explore the consequences of an apparently counter-intuitive possibility: that *things might be treated as sui generis meanings*. (...) So the starting-point instead is to treat meaning and thing as an identity.” (Henare, Holbraad, Wastell, 2007: 3).

Manufacturing techniques are another pivotal element to be considered, since a culture-specific way of transmitting knowledge is entailed in them, which is one of the basic points on which a microcosm is built. The establishing of the French techno-cultural school is an example of how much more productive this way of looking at things can be. More recently, other scholars have expressed their faith in the productiveness of a similar approach, too. For example Gosselain, who in 2000 stated: “I consider techniques and tools rather than objects; that is, I consider a category of cultural traits for which transmission through time and space requires specific modes of interaction between individuals” (Gosselain 2000: 194).

Trying to sum up our personal view, we believe that interaction between material, handmade objects, the social position of manufacturers and their ways of doing things and transmitting their knowledge, the ways in which new apprentices are admitted to education in a specific field, the possibilities for people of different genders to take part in the production process and the manipulation of objects, the rituals or ceremonies in which objects are involved, the words, borrowed or original, used to describe the objects and their constitutive parts, the stories, riddles and proverbs in which the objects are mentioned, the attitude of people towards what is meant and what is done with and for specific things are all elements revealing a particular, cultural way of staying in this world and therefore they are all meaningful (in the sense that they are bearers of meaning) in the same way.

In this work we take all this as a premise. Concerning the language, this paper will discuss the Ogiek domain-specific lexicon of hunt. Elements such

as specific materials involved in the production cycles (iron and poison in particular), the transmission of knowledge and other cultural issues (e.g. the presence of words for hunters' age sets) will be the topic of the following paragraphs.

2 – FIELD RESEARCH AND METHODOLOGY

Field research for this paper was done in the months of January-February 2013 and January-February 2014 in the Ogiek village of Mariashoni (South-Eastern Escarpment of the Mau Forest, Kenya) and in some surrounding locations (especially Kaprop, Ndoswa and Kiptunga).

Mariashoni is a recently built village, and business center of the region, where a dispensary with a maternity, a health center and some other shops are to be found.

Anyway the village is rather poorly inhabited.

Being traditionally used to live in quite isolated locations in the woods, Ogiek settlements are usually made up of up to three-families, where the father and mother lived together with their son, or two sons with their wives and children for a maximum of about 30 people. Ogiek people prefer to live quite far from the centre of the village, in locations at least three or four kilometers far from one another.

The Ogiek, who speak a Kalenjin (Nilo-Saharan) language very close to Nandi, are traditionally hunters and gatherers. Until 30 years ago they were semi-nomads and moved from the highlands to the lowlands of the Mau Forest following the seasonal migrations of their bees. Honey in fact, still today, represents for them the principal source of energetic food. The bond between the Ogiek and their bees is so strong that traditional beehives were, until some years ago, the only good sons would inherit from their fathers.

Concerning hunting, as we will see later on, the Ogiek still hunt. Hunting is their second essential source of sustenance, after bees and honey. Until recently they were used to hunting big game, such as elephants or buffalos, in group, acting as a team and sharing the meat with the whole community. Due to the savage deforestation of the region during the last generation and to other effects of climate change, today the Ogiek hunt only small game, above all deers, small antelopes, gazelles and the like, while they have started practicing horticulture and rearing sheep and cows to make a living. Children are anyway still taught how to hunt from an early age.

Data have been collected through participant observation, ethnolinguistic questionnaires and the recording of semi-structured interviews with Ogiek hunters. Interviews were conducted in Ogiek with the help of an interpreter of the region, even though I could easily understand the language, since my primary concern in the field was writing a descriptive grammar as well as a

cultural vocabulary of the language. My principal informants were Busiene, Simon Maina, Peter Tureya, Wilson Kiprono, Peter Tiondo Tiemonos, Kiplimo Sabila, and Wilson Kiprono Kipbet. They were all old, but in some cases still very active hunters, whom I'd like to thank here sincerely.

3 – A PRELIMINARY LINGUISTIC OVERVIEW

Aim of this work is to give a thorough description of the Ogiek's hunting practice, of its social and economic meaning and of its context and evolution. Having a mainly linguistic formation, I will try to get to the point starting from the analysis of the cultural lexicon used in this domain.

I will thus focus on words, trying to understand the intrinsic meanings' values people attach to them.

The presence of a detailed lexicon to describe each single small component of the point of an arrow, for example, reflects the special attention and dedication the Ogiek put in the manufacturing and moulding of their most important weapons, while the absence of a specific word to indicate the black and white decoration of the blades, points out the presence of a probably forgotten past tradition, which must have had its own meaning, but has disappeared from the conscious level of knowledge, leaving some traces at an unconscious level.

In this section, after a brief introduction about Ogiek hunting techniques and practices, I will thus consider all the Ogiek words used to describe, define and identify all tools and objects they commonly use while hunting or preparing for the hunt, focussing on two different aspects: 1. Weapons and 2. Traps.

3.1 – ETHNOLINGUISTIC DESCRIPTION OF MATERIALS, TECHNIQUES AND SOCIAL INVOLVEMENT

The Ogiek of Mariashoni, as many other hunters and gatherers, have recently assisted to a painful reduction of their habitat, due to deforestation and climate change. With the reduction of their habitat they had to subsequently reduce their hunting activities, because of the always growing lack of preys. During my interviews with the hunters of the eldest generation, I came to know that until some 50 years ago, the Mau forest around Mariashoni was still a territory in which elephants and buffalos, as well as lions and other big felines, were very common. It is really a pity to acknowledge that all these species have simply disappeared.

With the disappearance of these species, whose hunt was a business that brought many people together, the Ogiek also witnessed the end of traditional social ties between families living in the same neighborhood. Hunting

big game alone is in fact impossible. Bringing together the right number of hunters, united under the same leader and having the same aim, was a question of political and economic exchange, whose management was a skill one learned from a very early age only following the older hunters of the family. Today, with the impossibility to find big game and no need to act in group, this social practice has been relegated to a minor position and generating a growing sense of isolation and loss of identity, given the fact that many Ogiek have now turned into farmers to earn a living and feed their families.

The disintegration of social ties in communities of hunters and gatherers is unfortunately a common trait. If what Foley wrote already in 1991 is true, and I am sure it is: “When food comes in large packages, then both cooperation between individuals and provisioning are much more likely to occur, either through kin selection, mutualism, or generalized reciprocal altruism (...). Recent interpretations of Late Pleistocene HG indicate that they displayed greater social complexity than many recent HG”¹.

Thus, what we can witness now when attending a Ogiek hunt is rather what is left of it, or better, what it has become, due to the huge changes in habitat, environment and social context occurred during the last 50 years or so. I do not want to say that the current hunting practice among the Ogiek of Mariashoni has something less than “before”, but I am sure that what we can see now is something slightly different from what we would have found in 1950.

However, hunting continues to represent one of the strongest identity factors for the Ogiek, together with beekeeping, and, therefore, we cannot speak of a process of progressive abandonment of an activity considered as surpassed, but rather of a process of adaptation of an important tradition as a result of the completely changed ecological condition.

However, if it is true that hunting in team is something which is now relegated to a few memories of the eldest hunters and is destined to die out, it is also true that the Ogiek children continue to start hunting at the age of 4 or 5, and that their education still proceeds as it proceeded when big game still crossed the Ogiek lands.

Hunting alone has thus become the rule in the region. The most used weapons are bows and arrows, followed by a certain number of traps which the hunters place in the woods and which are checked daily with the precious help of dogs. Dogs, according to the Ogiek oral tradition, were created by God together with the world, the bees and the Ogiek themselves.

¹ Foley, R. (1991), “Hominids, humans and hunter.gatherers: an evolutionary perspective”, chap. 13 in Ingold, T.; Riches D.; Woodburn J. (eds.1991) *Hunters and gatherers vol 1. History, evolution and social change*. New York, Oxford: Berg, p. 219.

As in most hunters and gatherers groups, hunting among the Ogiek is considered an activity suitable only for men. Children begin their training as hunters (*túrindét* – pl. *túrik*²) around the age of 4, while their sisters start following their mothers in other activities, like herbs and berries gathering and house building. The only way an Ogiek female could participate in hunting was helping to carry the meat home after a particularly lucky hunt.

In the Ogiek tradition there is nothing similar to the Hunters' associations, so common instead in West Africa (cf. Micheli 2011 and the Kulango *Sawalege*, the Senoufo *Poro* and the like), and there is no initiation ceremony to be admitted to the group of experienced hunters. Being a hunter is not a choice for an Ogiek man, but rather a *natural* condition one cannot escape from.

Before entering the *tòrjót*, i.e. the place where preys were likely to be found, the hunter had to respect at least 4 days of abstinence from sexual intercourse, in order to gain protection and strength from the spirits living in the forest. Contrary to other hunters, according to my informants, the Ogiek hunters did not use to wear any special protective amulet.

We have already said that, in ancient times, the Ogiek organized themselves in a team of hunters (*pik ak tòrjót*), whose number could vary from 8 to 20 men, in order to hunt very big preys, such as buffalos or elephants.

The old Busiene told me that in those times they probably used to communicate with a special set of gestures and vocal signals to organize the movements of the hunters in the forest, but unfortunately today nobody remembers such codes.

When they went hunting like this, the team was lead by a hunting leader, the *kòndvindet* (pl. *kòndvik*) *ak tòrjót*, who was responsible for the hunting techniques to be used and for the assignment of his fellow hunters to the various zones of the forest. The trails the Ogiek hunters used to look for and which they could recognize with surprising precision were footprints and dung. The lexicon of these trails is quite rich: *kééldò ak jinet* “fresh footmark”; *kééldò ak ra* “footmark of today”; *kééldò ak jmv* “footmark of yesterday”; *kééldò ak negip jin* “old footmark (which has more than two days)”; *survyot* (pl. *survek*) “dung” (*ak ra / ak jmv / ak negip jin*). It is interesting to notice that, for the trails left by the most precious preys, the Ogiek probably had a set of specific lexemes, as the presence, still today, of a special word to indicate the dung of buffalos testifies (*sojót* – pl. *sojénik*): *tereryet* (pl. *tererik*) *ak ra / ak jmv / ak negip jin*.

Unfortunately today these big preys have disappeared from the region and the only animals the Ogiek can find in the Mau forest around Mariashoni

² For the graphic rendering of the Ogiek words I follow the rules I have proposed in Micheli in print, which were agreed upon with my interlocutors, a group of Ogiek teachers and primary school directors of the region of Mariashoni in 2014, adding, where possible, the appropriate tones.

are: antelopes (*póinèt* – pl. *póinik*); black duickers (*mindet ne tug*), red duickers (*mindet ne biriir*), wild pigs (*tóórét* pl. *tóórvok*) and a kind of large antelope they call *puyeyotik*.

Anyway, in the past, when they had a lucky hunt and they could secure many preys, the Ogiek hunters did not perform any particular ceremony, nor did they sing any ritual songs. They just called everybody to feast with them whistling and singing common joyful songs.

The *kòndvindet* (hunting leader) was usually the one who could kill the biggest prey. He was therefore the one who, after the slaughtering (*kéézè̀m*) of the prey, received one thigh (*tfáátit* – pl. *tfóó̀tik*), the heart (*múguleldò* – pl. *múgulelvék*), the head (*méétit* – pl. *méét̀kwek*) and the tongue (*ηέlieptà*) of the animal, which he could bring home and keep exclusively for himself and his family. The liver (*kóó̀zèt* – pl. *kóó̀z̀dik*) of the animal was divided into two pieces, one for the hunter, the other for his wife, while the rest (its leg *kúístò* – pl. *kúisiék*; its neck *káátit* – pl. *kóó̀tvek*; its back *súgwèt* – pl. *súgwék*; its lungs *puónùt*, - pl. *puónik*; its kidneys *sór̀miét* – pl. *sór̀ò̀mók*; its stomach or belly *móó̀t* – pl. *móó̀tenik*; its feet *kòrvoktá* – *kòrookwèk*; its nails *sijèt* – pl. *sijò* and its ears *ítit* – pl. *ítik*) was shared (*kééptfè̀m*) by the other hunters who were with the *kóó̀ηindét* during the hunt. The animal was tore into pieces according to the joints of its bones.

The meat was cut off the animal in the woods and chopped into pieces, then it was brought to the Ogiek settlement tied with vegetal ropes (*túnò̀̀jèt* – pl. *túnò̀̀dik*) and wrapped up in the leaves of the dobea tree (*slibuét*) or of other similar trees for which I unfortunately could not find the corresponding scientific names, and which in Ogiek are called *sóó̀sónét*, *tfémurmuriét* and *sérérét*.

Once arrived at the settlement, the Ogiek women used to spread honey (*kóómèk*) all over the meat and then dry and smoke it, close to the fire. The sticks they used to smoke the meat were called *sáártit* (pl. *sáártisiék*) and were about one meter long, while the smoked pieces of meat took the name of *sírgvnùt* (pl. *sírgvnik*) – Picture 1.

When a brave hunter hunted a buffalo alone, the other hunters were summoned on the site. In the forest they cut the tail of the beast and the hunter who killed it marked his cheeks with two lines made with the buffalo's blood. Then, they put the buffalo's tail in the buffalo's nose and brought the meat to the settlement, where they shared it with the members of the same age-group (see paragraph 5.1 on this topic) and ate it together with their women and children.

On that occasion, if the brave hunter was not married, he had the privilege of choosing a wife for himself, or at least a girl to sleep with for some nights.

Elephant hunting was instead a practice carried out only in group. When a group of hunters managed to kill an elephant, it was impossible for them to carry all the meat to their original location and the only solution was to make

everybody migrate and settle near the carcass of the dead elephant until all the meat was finished. One single elephant could feed up to 30 people for at least 3 to 5 months.

3.1.1 – Weapons

Traditional Ogiek hunting was carried out quite exclusively with bow and arrows. Knives and spears were used only to slaughter and skin big preys, while the largest number of animals were killed with arrows. Arrows could be made simply of wood, having a sometimes poisonous metal point. The use of bow and arrows is practiced still today. During the meeting when we discussed weapons, some young Ogiek hunters were present. I dared to ask them if they still felt comfortable with bow and arrows or if they would rather use guns. Their reaction was meaningful. They actually stared at me and laughed, then one of them told me: “Bow, arrows and spears are the weapons we need to hunt... When you hunt you have to be silent!” and this was the end of the discussion.

The Ogiek arrows have many different forms. They can be long and thin, or have a rounded metal point (Picture 2), or even have a thin point with iron wings all around. Each form is thought for a specific prey and purpose, as we will see in a while. What is common to all metal points, however, is that they are always painted half black and half white. This decoration must, in my opinion, have had a specific meaning in the Ogiek tradition, a meaning which unfortunately today has been forgotten. Anyway, as Somjee wrote in 2000 referring to the Marakwet beads³, such decorations must be the visible counterpart of an ancient symbolism, which in some ways used to “speak” to the people involved in the social context in which it was used. According to Somjee 2000:101 in fact, “1. Both visual and oral traditions are active, living modes of communication in Africa. 2. Both are in the arts domain and have parallel social and esthetic material (...)”.

Even though this symbolism is today no longer transparent to the Ogiek, they still continue to produce arrows with the same decoration. Some of them say that they do it just because “it has always been done like this”, while some others are quite sure that the decoration can help the arrow strike the target. Returning to the concept of *materiality* discussed in the introduction to this paper, this specific case shows how, even in the absence of any verbal, visible or actual memory of its meaning, the decoration itself is somehow *speaking* to the Ogiek hunters. In this sense, that specific material representation is beyond any doubt equivalent to the meaning it bears.

³ Somjee 2000: 101 “intimate knowledge of the beads (among the Marakwet ndr) *kari simwua* and social context of the beads’ use is necessary in understanding the visual symbolism (...)”.

The descriptive lexicon of the Ogiek weapons is surprisingly rich. There are not many names for the different types of arrows, but many are the words describing in detail every single component and part of them, so that, in order to single out an arrow used for a certain purpose, the Ogiek describe how the arrows is made.

The arrow as a weapon has only two names:

kóisît – pl. *kóisîsiék*, which is very light, made of bamboo-wood and lacking a metal point. This arrow was (and still is) used in the training of small children, four to eight years old. In this way, children can learn how to handle bow and arrows without risking to hurt themselves too seriously, but having the possibility to kill birds or small rodents of the forest. The birds and rodents killed by the children are not shared with the community, and are eaten by the children themselves. Every time a child kills a prey, he shows his father the arrow stained with the animal's blood in order to receive his compliments and to show that he is growing up as a true Ogiek.

ñérùt – pl. *ñérùsiék* are the arrows used by adults. These arrows have a seven/eight cm long metal point, which can have different forms. The arrow must have the same length as its owner's arm, from the elbow to the top of the middle finger.

Great part of the metal used today for the moulding of the arrow point comes from the old, dismissed railway running from Nairobi to Molo.

According to my old informants, in ancient times there was an Ogiek clan specialized in metal work, the *kibirgeik*, who were made slave (*námanèt* – pl. *námaník*) by a Maasai tribe, the *kipfɔik* about 500 years ago and therefore for ages the Ogiek had to give the Maasai their honey to have some iron in exchange. Still today the Ogiek of Mariashoni are not able to extract iron from their own land. They probably never learnt how to do it and, therefore, they have always relied on outsiders for this very precious metal. We will examine this issue more closely in paragraph 4.1.

Despite their incapability to extract iron from their land, the Ogiek are however able to mould it, as well as other metals, when they have it at their disposal.

Forging (*kéétàn*) iron into arrow points is usually the grandfather's task, even though each Ogiek male starts learning forging methods at about the age of 15, sometimes even before circumcision.

The name of the metal point of the arrow is *kirabanet* pl. *kirabanik* (Picture 2).

The shaft of the arrow is called *ùruméét* (pl. *ùrumɔik*) and is usually made of the wood of *olea africana* (*másaitá*) or of other similar trees common in the Mau forest, of which I unfortunately do not know the scientific names, and which in Ogiek are called *iémdît*, *léletfuèt* and *téégàt*.

order to place the point of the nail in the fire without burning his hands. The aim is to make the iron so hot that it gets soft⁴. The hunter has then the possibility to shape (*kéébàrbar*) the metal in the desired arrow point.

Once the point has been fashioned, the hunter makes his arrow joining (*kéémì*) the point (*kirabanet*) to the shaft (*kétit*). The *kirabanet* is then fixed to the shaft using a string obtained from the tendon of a cow (*mááisiét*, pl. *mááisiét*), which has been previously chewed for about ten minutes.

After this, the hunter cuts the other end of the shaft with his *róótwèt* in order and makes a let fly notch (*sàitá* – pl. *sàjújék*). The end of the bow is wrapped in the *mááisiét* to prevent the let fly notch from getting too long.

At this point, three pieces of black eagle (*vòtʃegwéét* – pl. *vòtʃegwósiék*) feathers (*kóròriét* – pl. *kóròrík*) are fixed close to the *sàitá* in order to give the arrow good aerodynamics and balance.

In the past, the feathers were fixed with the *mááisiét*, but today the Ogiek use common nylon wire (*ínet*, pl. *ínòik*) instead. The small cut where to place the feathers is sometimes made with a very small knife (*wísa*, pl. *wísaisiek*), which is also used to stick the feather in the wood.

Ogiek arrows are usually poisoned, but we will discuss the poison issue in paragraph 4.2.

3.1.2 – Traps

Apart from the traditional hunting techniques with bow and arrows, the Ogiek catch many of their preys just placing traps in the Mau Forest. I asked my Ogiek informants if they choose specific spots where to place their traps in order to be sure to catch a certain prey, but they answered that they have no rule in this sense. They place their traps everywhere, as long as they find a tree where to fix them. Therefore, traps can be found near the streams and rivers, in the deep forest, or even outside the forest in the savannah. All these scenarios have the same name, that is *tímdò*, i.e. the “bush”.

The Ogiek have specific names for two different types of traps:

- 1) the *kipkáátit* (pl. *kipkáátisiek*), and
- 2) the *kipkélit* (pl. *kipkélisiek*).

The *kipkáátit*⁵ is a trap supposed to close on neck of the animal. The same word has also the meaning of “noose” (Picture 5).

The *kipkélit*⁶ is the type of trap supposed to close on the animal’s leg or foot (Picture 6).

Both these traps were traditionally made of *pisinda* (pl. *pisinik*), a vegetal fibre the Ogiek obtain from different types of liana and which they use to

⁴ The iron *rù ne ma:t ʃumoit sikò:ɲáɲarít ɲitoneʃ* “sleeps in the fire in order to become soft to press”.

⁵ Lit. Kip (?) + Ka:tit = Kip + head.

⁶ Lit. Kip + Kéldò = Kip + leg, foot.

make ropes. The stronger the rope must be, the larger is the number of *pisinda* fibre that are intertwined together.

Only two other words have come out from the observation of the placing of these traps:

1. the name *serút* (pl. *serúník*), which is a unique name used for the different types of knots made to fix the different sticks (simply *kétit*) and *pisinda* ropes, and
2. the verb *kéérñf*, which is the only really technical term indicating the act of shaping the noose, or better, in the Ogiek view, the act of placing a *kipkáátit* trap.

The lack of technical terminology, above all for what concerns actions and processes, is quite typical in traditional languages (see for example Crevatin 2010) and it mirrors the different attitude traditional people have towards formal education and knowledge transmission. Instead of relying on classification and description, many traditional peoples entrust their apprentices with the task of observing and imitating (see also Wallaert-Pêtre 2001) and therefore the necessity of developing a rich lexicon is in fact non-existent. We will see in a while what explaining to outsiders these practices and techniques (paragraph 6.2) implies for people used to this kind of education.

4 – SOME REFLECTIONS ON SPECIFIC MATERIALS

4.1 – IRON

As we have already said in paragraph 3.1.1, the Ogiek have never learnt to extract iron from their land nor to produce iron tools by themselves. However, according to the legend, in very ancient times there were clans specialized in metal works. These Ogiek clans were the *Kibirigeik* and the *Kaapkpitoik*, whom unfortunately were made slaves by the Maasai *Kipchoik* about 500 years ago⁷.

Due to the obvious lack of archaeological data, nowadays it would be very hard to verify how things really went in the region. Anyway, looking at the absence of manufacturing techniques among the Ogiek of Mariashoni, who do not seem to know how to make pottery nor how to weave (their traditional containers – *kisùŋo*, pl. *kiswàt* – are made of vegetal fibre, while their traditional clothes – *ǝgurièet*, pl. *ǝguràik* – were made of goat or antelope skins and their bags – *motogéét*, pl. *motogoík* – were made of leather), whose traditional food is not cooked (only the meat is smoked as I have described in paragraph 3), I would rather think that the story of the two Ogiek clans of blacksmiths could be a legend.

⁷ Information emerged during one of my meetings with the Ogiek old hunters in Mariashoni in February 2014.

However, it is true that the Ogiek, like many other hunters and gatherers groups around the world, have probably started using iron as soon as this material has become available in the region⁸.

From historical data (see for example Huntingford 1927, 1929, 1931, and 1955) and from many pieces of evidence coming from Ogiek traditional tales or songs about the long-lasting relationship between the Ogiek and their neighboring peoples, the Maasai and the Nandi, it is clear that a basic good like iron could not but come from bartering.

Of course this exchange was not fair and the Ogiek, as it is the rule in exchanges between hunters/gatherers and pastoralist or agricultural people, represented the weaker party. It is no coincidence, in fact, that until some years ago the Ogiek were called *dorobo*, i.e. “servants”, both by their neighbors and by outsiders such as colonial officers or researchers.

However, also the weaker party enjoys some benefits from this unequal relationship, usually in terms of social protection or economic support in case of need, as it is stated also in the following passage by Bird-David (1991:24) “(...) individual ties between Naikes and non-Naikens are dominated by economic cooperation. This is personalized and of a contractual type (...), which means that the persons concerned are economically interdependent for the duration of the cooperation (...)”⁹. It is also obvious that as soon as the necessity of negotiating for a particular good disappears, the necessity of maintaining the relationship alive disappears with it.

For what concerns iron, as we have already seen, since some decades the Ogiek of Mariashoni have found a practical way to obtain it from a source which does not imply any bartering with neighboring peoples: the abandoned colonial railway running from Nakuru to Molo.

This recently acquired independence in obtaining iron supplies has surely contributed to the weakening not only of the economic, but also of the social ties they once had with the Maasai and the Nandi.

4.2 – POISON

The second most important aspect in the study of the Ogiek hunting practices is poison.

⁸ On this point cf Hall, M. (1991) “At the frontier: some arguments against hunting-gathering and farming modes of production in Southern Africa”, chap 9 in Ingold, T.; Riches D.; Woodburn J. (eds.1991) *Hunters and gatherers vol 1. History, evolution and social change*. New York, Oxford: Berg p. 140 “Although hunter-gatherers do not seem to have manufactured iron implements themselves it has been argued that, once the new technology was available, metal implements were used by HG, perhaps over considerable periods of time (...)”.

⁹ In “Hunter-gatherers and other people: a re-examination” chap. 2 in Ingold, T.; Riches D.; Woodburn J. (eds.1991) *Hunters and gatherers vol 1. History, evolution and social change*. New York, Oxford: Berg.

The lethal power of the Ogiek arrows is beyond any dispute, and it comes surely from the poison the elder hunters obtain from the bark of two trees growing in the Mau Forest.

The name of the Ogiek poison is *ngwònéét* (no plural), while the trees used for its preparation seem to have no specific name even in Ogiek. My informants, in fact, used the general term *kééliiwt* (lit. tree) to refer to the trees and unfortunately refused to let me see them and take photos. All that I know is that one of them produces edible fruits, while the fruits of the other one are toxic.

In an Ogiek community of about three or four settlements, there is usually only one elder in charge of the preparation of the *ngwònéét*. This “expert” is called *kipsóhɔniwt*. Since his job is very dangerous, he is usually the eldest man of the neighborhood. The poison is a concoction of the bark of one or of both the trees. The steam coming from the boiling pots alone is so toxic that it can make a man barren. For this reason, the *kipsóhɔniwt* is usually a widower or anyway too old to have children). In certain cases, the steam can also kill in a few seconds.

If the *kipsóhɔniwt* has a wife, he has to avoid sleeping with her at least for two weeks after the preparation of the poison.

Once the poison is ready, it must be applied to arrows and knives very carefully. The *kipsóhɔniwt* must avoid touching it with his hands, because even a very small quantity of it touching a small cut on a fingertip can cause immediate death. The weapons are considered “ready” when the poison applied on them is dry.

Two other details prove the danger posed by the *ngwònéét*:

- 1) When a poisoned arrow does not hit the targeted animal and falls to the ground, the hunter, while retrieving it, takes away a quite large portion of soil and burns it in order to avoid accidental poisoning of animals or human beings stepping on.
- 3) When a prey is killed with a poisoned arrow, the hunter takes away and burns a piece of meat at least 10 cm large, in order to avoid poisoning.

According to my informants a single poisoned arrow can kill a big prey, such as a buffalo or even an elephant.

5 – THE TRANSMISSION OF KNOWLEDGE

The transmission of knowledge differs among the Ogiek of Mariashoni according to gender. Children grow up together under the eyes of their mothers and sisters until the age of 4. Afterwards games and daily activities take two very different paths for young boys and girls, as it is the rule in almost every traditional society.

In the past, young girls used to stay at the settlement and started helping their mothers with their domestic duties: they learnt how to weave baskets and containers for honey and berries, how to choose and intertwine the vegetal fibre needed to strengthen their huts and went with their mothers and older sisters in the forest to collect roots, vegetables and berries. Nowadays, the Ogiek live in mud huts made by men and most of the times they practice a little farming. They have much reduced their gathering activities due to the disappearing of many of the edible species in the forest and therefore the girls' duties have significantly changed. Today the Ogiek girls' activities are very similar to those of the Nandi and Maasai ones. They have to help their mothers doing gardening, they graze cows, sheep or goats and take care of their younger brothers and sisters.

The Ogiek boys, on the other hand, are still educated like their fathers were.

At the age of four, they receive their first bow and their first wooden arrows and start going hunting small game (rabbits, birds and the like) in the forest, together with other children of the neighboring settlements. Running into a group of 4/5 children hunting alone in the Mau forest, in the surroundings of Mariashoni or Kaprop is not unusual. When they go in the forest, their mothers give them just some honey as energetic supply for the day. They usually eat the preys they are able to kill. When they catch a bird or a rabbit, they imitate their fathers and take away the feathers or the skin of the animal. They divide the meat in equal parts, reserving the biggest one for the brave child who killed the prey, then smoke the meat and eat it together in the forest. When they cannot get meat, they just eat their honey and the berries they can find.

Only when a boy demonstrates to have the skills required to kill bigger preys without damaging his arrows, he brings his father both the prey and the arrow stained with the prey's blood and receives his father's congratulations. When a boy is old enough to have "hair under his armpits", he is circumcised and admitted to the group of adult, active hunters.

For both boys and girls, the transmission of knowledge among the Ogiek proceeds by observation, imitation and practice. There are no verbal instructions and the children have to learn how to become adults just looking at their parents and at their ways of doing things.

There is no room for explanation or definition, no formal knowledge to be transmitted from master to apprentice with the use of language. The process of learning proceeds gradually making attempts and mistakes until the needed skills are acquired in a natural way.

Constant practice is the best way to improve one's abilities.

Verbal communication and verbal exchanges are odd in this context. Young people who ask too many questions are considered different, strange or even dangerous.

An appropriate use of language and a good understanding of the right moments, places and people to talk to, according to the communicative event, is pivotal in any simple society. Journeying from childhood to boyhood and from boyhood to adulthood means also learning when, with whom, and what to speak about, according to the circumstance.

On this point, see also Silverstein, who wrote about a group of Australian Aboriginal hunters who, in order to obtain better weapons, have first of all to learn how to improve their language and linguistic exchanges in society. With respect to this point he wrote:

“Everyone in a social formation does not communicate directly with everyone else about everything that is on his or her mind, notwithstanding fantasies about happy rational communications in otherwise structured mass “public spheres”. Even my adult Australian Aboriginal friends in a society of fifteen hundred revealed extraordinarily well-kept lines of demarcation about who could communicate with whom (...) if someone normatively unauthorized to have heard – and therefore to know – something actually knew it, that person would never think of ever communicating it in any public acknowledgeable way”

(Silverstein, 2013:237)

Now, if we agree upon the fact that the transmission of knowledge in “natural” societies has much more to do with this *material* dimension involving action, observation and imitation, than with the *immaterial* dimension of thought, abstraction and ideation, we must also agree that it should be taken into account in every discourse about *materiality*.

5.1 – A MAJOR PROBLEM IN OGIEK HUNTS: *ÍBENDA AK TÚRÌK*, THE HUNTERS’ AGE GROUPS

The table below represents a major concern for me and a real challenge for interpretation. It contains the names both in Kipsigis and in Ogiek of 8 age-groups which my informants regard as characteristic of their tradition.

The problem would not be that hard to solve, if only those age groups corresponded more or less to the different stages in human life, let’s say for example childhood, boyhood, adolescence, youth, maturity, marriage, old age and very old age, but in this case things seem to be much more complex.

At least 4 of the 8 age group correspond, in fact, to ages that no human being could ever reach. The age groups are the following: 16+; 60+; 90+, 100+; 150+; 200+; 250+; 300+.

Now, even tough we might (with some difficulty) admit that finding living members for each age group up to the fourth class could be possible, from the fifth to the 8th it is out of the question.

To understand how the data should be really interpreted, I tried to ask my informants about their idea of life after death and if they believed, a person

could continue growing old even after death, journeying through different stages, as it happens in this world. Much to my surprise, I came to know that the Ogiek do not believe in any form of life after death and that they are sure in ancient times people could reach the age of 300.

I then tried to come up with some other possible interpretations of the 8 steps. I thought this partitioning of human life could be due to a different way of measuring time, maybe typical of the region. I also asked my informants if the different names (which are definitely not understandable in the language, nor are they partially understandable composed nouns) could maybe correspond to the different stages in the upbringing of a particularly brave hunter.

Assuming that prestige in the community increases with old age, this last interpretation could be in my opinion a good way to explain the age groups: from the new hunter of 16 (when “hair starts growing under his armpit”) to the experienced “forefather” with an age of 300. Even to this interpretation the answer of my informants was “no” and they stated again that those numbers corresponded in their mind exactly to the years a man could live in this world.

Anthropological investigation alone could not bring me very far. Therefore, I also tried to consider things from a linguistic perspective. The words my informants agreed on after a couple of hours of animated debate (Picture 7) are placed in the table below:

Age	Kipsigis	Ogiek
16 +	kempige	rambau
60 +	kaplelatj	sogwe*
90 +	korogoro	iŋeŋere
100 +	sogwɔyɔt*	illegen
150 +	bɪɪɪ?***	***oldiyegi
200 +	mainek	***olmerotorot
250 +	ɲɔŋɛ	***olderito
300 +	koosigo	***ɔlbeles

As it is evident from the table, even a purely linguistic analysis is made impossible by the uncertainty of the forms in the system.

First of all, the name of group 2 (60+) in Ogiek (*sogwe*) seems to be the unmarked form of the name of group 4 (100+) in Kipsigis (*sogwɔyɔt*): the addition of the morpheme *-(e)t* is in fact in Nandi, Ogiek and Kipsigis the signal of determination in nouns.

Secondly, the words my informants suggested for the groups 4 to 8 (*oldiyegi, olmerotorot, olderito, olbeles*) presenting the morpheme *ol-* in front of the root of the noun, which could be a Maa determinative article, made me think that these could, in fact, be Maa words and not Ogiek. Unfortunately I did not have the possibility to counter-check this idea with any Maasai of the region and in my Maa dictionary (Mol, 1978) I could not find any correspondence. The same words have no special meaning in Ogiek.

Last but not least, the name for age group 4 in Kipsigis (*bulv*) seems to me the neutral version of the name for age group 8 in Ogiek (? *olbeles*), of course without the ante-positioning of the Maa article.

The question remains open to further research and hopefully luckier researchers.

6 – SOME CONSIDERATIONS ON THE CONCEPT OF “MATERIALITY”

6.1 – SYMBOLIC MATERIALITY: HOW TO IMPROVE ONE’S ACTIVITIES AND HOW TO LEARN THROUGH IMITATION AND APPLICATION OF OLD METHODS. AN EXAMPLE: THE OGIEK OF MARIASHONI AND THEIR DOGS

According to the Ogiek of Mariashoni, the first Ogiot in this world had his bees and his dogs (*ηδτκ*, pl. *ηδγικ* – Picture 8). Bees and dogs are the Ogieks’ best friends. The first give them honey, while the other help them hunting. When hunting, dogs depend on the Ogiek just like the Ogiek depend on their dogs.

The hunter is in fact the one who finds the trail of the prey, but only his dogs are able to follow its smell and lead the hunter to the target. When an Ogiot wounds a prey with one of his arrows, the dogs smell its blood and chase the prey until they find its hiding place.

Moreover, the Ogiek dogs are trained to follow their preys’ trails, keeping the hunter downwind to prevent the animal from smelling the scent of human beings in the forest.

To raise puppies into good hunting dogs, the Ogiek give them some of the prey’s blood mixed with its dung, so that they get used to the smell of the animals they will have to hunt once adult.

The training of Ogiek hunting dogs starts when they are still very young and it goes on in a quite *natural* way. Puppies are taken into the forest to hunt together with trained dogs and, in this way, they learn how to behave just imitating them. The Ogiot hunter supervises his puppies’ behavior in these circumstances. Only seldom is he obliged to personally intervene to correct and punish a particularly undisciplined young dog.

The most important lesson a puppy has to learn is to keep silent in the forest, in order not to scare the preys away. Barking or making noise while in the forest are the only two reasons why a puppy could be beaten by his master. As

puppies grow up, living in a symbiotic relationship with their owners, sleeping in their huts and eating their food, they learn which animals to chase just on the basis of the weapons their owners bring into the forest. If they see the hunter carrying bow and arrows, they know that they are looking for any kind of prey, while if their owner carries a spear, they know that they are now looking for very big animals, like buffalos or (at least in the past) even elephants.

Dogs are very useful also when the Ogiek hunters hunt with traps. Dogs are, in fact, trained to remember where their owner sets his traps and they know that every day in the morning, when the hunter opens the door of his hut, they have to go in the forest on their own and check if some of the traps have caught something during the night.

If one of the dogs finds a prey trapped in one of his owner's traps, the dog has to stay there and see that the prey is not stolen or eaten by other predators. When the hunter notices the absence of one of his dogs he understands that it is guarding a prey and starts looking for the trap. In some cases, when the same hunter has more dogs, one or more dogs may wait next to the trapped prey, while the others go back to the owner and *call* him, waving their tale, barking loudly and guiding him to the trap where the prey and the other dog(s) are waiting.

One of my elder informants, Mr Kiprono, told me that his father had trained four dogs that used to go check the traps together. When a trap had caught a prey, three of them would stay there, while the fourth would come back to Kiprono's father to call him.

Dogs are always the first to eat the meat of the prey just after their owner has slaughtered it in the forest. This is the way the Ogiek hunters show their dogs how much they appreciate their help.

When more Ogiek hunters live together in the same settlement (it can happen that two or three brothers choose to live close to one another), all their dogs go hunting also when the owner of some of them does not. The dogs work together. If, on those occasions, the lone hunter kills some preys, the meat is equally shared between all the families.

I add here an element which is particularly meaningful with regards to our discourse on the concept of *materiality*.

Since cattle and sheep rearing has been introduced in the region, those Ogiek who turned to farming understood that their dogs could be useful to them also in this newly adopted activity. Therefore, after some years of practice using their forefathers experience as dog-educators, they came to develop a new training method for those puppies destined to become sheepdogs.

To explain it in a few words, they just applied a syllogistic and metonymic thinking to the new situation, starting from the practices they were traditionally used to. While the hunting dogs are fed with a pap made mixing the preys' blood and dung (metonymy – a part for the whole), so that they learn which animals to chase, the sheepdogs are fed with a pap made of their

owner's cows' milk and dung, in order to teach them how to recognize which animals to care for (syllogism – if A and B, then C).

Anyway, if we want to look for a more scientific explanation of this mechanism turning to the current socio- and neuro-cognitive studies, we can find it for example in the recent theories by Silverstein or Danesi (both 2013).

We could apply, in this case, Silverstein's theory of semiosis¹⁰ and his idea of semiotic cycle of signification-circulation-emanation¹¹.

According to this theory:

“Phenomenally and epistemologically semiotic signification emerges in the first instance in events of discursive interaction (...). Circulation as such encompasses a social organization of communication, frequently and especially as institutionalized across structural sites that are implicitly referenced (...) emanation defines an overall structure of tiered nodes in a network of sites of practice, generative centers of semiosis and paths to their peripheries”

(Silverstein, 2013: 363)

The author presents this theory providing as example the prestigious vocabulary of enology, which after a first period of development and acceptance among experts of the field (signification), has started to become of more common use also among non-experts (emanation) and in a relatively short time, has become the model on which many other more or less prestigious vocabularies of other “edible and potable commodities” such as coffee, cheese and the like, have been built up (circulation).

In our case study, it is not of course a lexicon we refer to, but eventually an idea, or rather *a way of doing things which is intrinsically an idea in itself*, which is at first *significant*, then *emanating* and finally *circulating*. What is *significant* in our example is the traditional way of feeding and educating hunting dog puppies, what is *emanating* is the idea of applying the same method to other situations (the feeding and education of sheepdog puppies), what is *circulating* is the actual application of the method to a newly adopted economic activity (the pap made with cattle or sheep milk and dung).

In this sense our example fits well also with Danesi's concept of *metaform*¹². According to Danesi: “a metaform” can be defined as the form that is interpretively (semiotically) connected to a conceptual metaphor as a consequence of the metaphor being spread throughout the cultural network of meaning. The cultural network of meaning is called a “distributed sign” (DS).”

In our case study, the *metaphor* could be “an animal blood, milk or dung is *like* the animal itself”. The *metaform* is the shift from the idea of feeding a hunting dog with the prey's blood and dung to the idea of a feeding a sheep-

¹⁰ Silverstein: “semiosis as significant behavior and the like “does” something in and to its social framing” (2013:329).

¹¹ Ibidem, p.349.

¹² Danesi 2013: 35.

dog with a similar pap made with cattle or sheep milk and dung. This shift happens through an indisputable *network of meaning*, while the actual application of the model is exactly what Danesi calls a *distributed sign*.

Be it as it may, I completely agree with Danesi when he says that the theory of *metaform*, or whatever we want to call it, goes hand in hand with the theory of connectives:

“Connectivity theory does not imply that people are prisoners of their sign systems. The utilization of the systems is constantly subject to the vagaries of human users, who unlike machines are not automaton-like relayers of meaning; they are creative users of these meanings, always searching for new meanings, no matter how conventionalized these may have come. Cultural orders give historical continuity and stability to meanings, but these are not static. This is why cultures are always in flux, always reacting to new ideas and new needs”¹³.

6.2 – MATERIALITY IN THE TRANSMISSION OF KNOWLEDGE: DESCRIBING THE INDESCRIBABLE

Before drawing my conclusions, I would like to make a few other remarks on how materiality, or better, the *material processing of thought* is central to the transmission of knowledge in societies whose cultures are based on oral tradition and in which narration, imitation and mirroring are definitely prior to definition and abstraction.

I will try to do this, referring to my experience with my old informants in Mariashoni.

First of all, some considerations about the settings.

To let emerge all the contents I collected in this paper, we organized four collective meetings on the lawn outside the offices of NECOFA and only two, with younger hunters, in the forest of Kaprop, some six km far from Mariashoni.

The two different settings required two different communication strategies.

In Mariashoni my informants had to verbally express themselves much more than usual while, in the forest of Kaprop, verbal communication was relatively unimportant, since *material* observation was much more instructive than any words.

The two different settings were thus critical to the attitude my informants had towards me and towards the topics I asked them about.

Undoubtedly, the young hunters I followed in the forest of Kaprop were much more at ease than the elders who took part in the meeting in Mariashoni, even though both of them were willing to share their experience with me and saw in my research activity a way of showing the world something good about themselves.

¹³ Ibidem, p. 46.

The meetings in Mariashoni were held in the presence of John Kemoi, a NECOFA local operator who was my interpreter. All the dialogues between him and my informants were held exclusively in Ogiek. I could, on my part, understand a good 60% of what they said in Ogiek, even though I spoke quite exclusively English.

From a linguistic point of view, my informants were thus allowed to establish a dialogue platform according to their own rules. The language they used to relate should not be a problem.

However, things were not always easy, since many times the Ogiek language was not able to convey the message my informants wanted to transmit to me and for this reason they had to switch to a more *material* form of communication. They decided to *dramatically perform* certain scenes in front of me, in order to make me understand what they could not express in words.

This happened, for example, the day we discussed hunting traps. I have already underlined in paragraph 3.1.2 how the technical vocabulary for the making and placing of traps, above all the one concerning specific procedures (how to intertwine ropes, how to create certain knots and the like) is significantly poor and lacks precision. This lack of technical terms forced my informants to “materially” make and place trap models in front of me and, in some cases, to *play* the part of the prey falling in the trap, in order to make me understand how the mechanism *materially* worked (see Pictures 9 – 10).

This simple example suggests that in this kind of cultures *materiality* is central also to the transmission of meanings which are non conveyable in words. *Performance* i.e. a *practical way of doing things* becomes in some cases the only way to replace *language*, i.e. a *verbal way of describing unperformed actions*, which can sometimes be inadequate.

7 – CONCLUSIONS

This paper, whose first aim was the ethnolinguistic documentation and description of the hunting tradition of the Ogiek of Mariashoni, has also been an opportunity for a thorough reflection on the concept of *materiality* and its multifaceted implications.

For what concerns the first aspect, we have seen how the Ogiek of the region once used to hunt in groups and to kill also big preys, like buffalos and elephants. Today, although their original ecological habitat has been reduced and spoiled, Ogiek continue to teach their children their traditional hunting techniques, even though their preys are now just deers, other small mammals, rodents and birds.

The Ogiek hunt mainly with bow, arrows, knives and spears (the latter made fixing their *róótwèt* knife to an appropriate stick). Ogiek weapons are usually made poisonous following a procedure which requires the barks of

two specific, but unfortunately unidentified, trees, which are however still very common in the Mau forest.

To obtain and iron they needed for the forging of the arrow points and the blades of their knives, the Ogiek once bartered it with their Maasai and Nandi neighbors, giving them women and honey in exchange. Today they steal iron from the abandoned colonial railway which once run from Nakuru to Molo.

Still today, Ogiek hunters place traps in the forest. Both when they hunt with bow and arrows and when they place and check their traps, Ogiek hunters are accompanied by their most faithful friends, their dogs, which they still educate according to traditional methods.

Concerning the second and more theoretical aspect, i.e. the concept of *materiality*, I hope that, from the analysis of the data presented in the paper my readers will now agree at least on the following points:

- *Materiality* cannot be simply understood as a synonym for *material culture*, but has to be re-thought as the omni-comprehensive experience of *being in the world*. Each different culture represents a different microcosm, in which the importance of the different aspects of materiality and sensory experience changes on the basis of many factors;

- People submerged in “systems of thoughts” (microcosms) different from our own can think not only *of* things, but also *through* things (cf Henare, Halbraad, Wastell 2007)

- *Things* and *performing* in the sphere of the visible and audible (i.e. material perception) are in most cases prior to the transmission of knowledge and also to the definition and learning of specific technical proceedings and activities. The theory of *signification-emanation-circulation* by Silverstein (cf Silverstein 2013) and the concept of *metaform* by Danesi (cf Danesi 2013) can be useful.

APPENDIX 1

Ogiek-English and English-Ogiek Lexikon of Hunt

OGIEK-ENGLISH

<i>íbenda</i> (no pl.): age group	<i>kibirigeik</i> : name of the legendary Ogiek blacksmith clan made slave by the Maasai in 1500
<i>iémðit</i> : tree from which the wood for the arrow shaft is obtained	<i>kipkáátit</i> – pl. <i>kipkáátisiek</i> : trap which closes on the prey's neck
<i>illegen</i> : age group 100 +	<i>kipkélit</i> – pl. <i>kipkélisiek</i> : trap which closes on the prey's leg
<i>ínet</i> , pl. <i>ínòik</i> : nylon wire	<i>kiptfumaríat</i> – pl. <i>kiptfumarú</i> : big, iron nail used in house building
<i>ijendžere</i> : age group 90 +	<i>kipsóhòwòt</i> : old Ogiot, expert in poison making
<i>ísugít</i> – pl. <i>ísuguisiék</i> : lance, spear	<i>kiptfòik</i> : name of the Maasai clan who, according to the legend, made slaves the Ogiek blacksmiths
<i>ítít</i> – pl. <i>ítùik</i> : ear	<i>kirabanet</i> – pl. <i>kirabanik</i> : metal point of the arrow
<i>káátit</i> – pl. <i>kóótvek</i> : neck	<i>kisùŋo</i> , pl. <i>kiswòt</i> : traditoinal container made with vegetal fibre
<i>kéébàrbar</i> : to shape	<i>kóisít</i> – pl. <i>kóisìsiék</i> : bamboo arrows without metal points used by children
<i>kééldò</i> (<i>ak ònet / ak ra / ak òmvt / ak negip òn</i>): footmark (very fesh / of today / of yesterday / old)	<i>kòndvùndet</i> (pl. <i>kòndvik</i>) <i>ak turwòt</i> : leader of the hunt
<i>kéélio</i> : general name for “tree”, commonly used also to refer to the trees from which poison is obtained	<i>kóóžèt</i> – pl. <i>kóóžòik</i> : liver
<i>kéémì</i> : to join	
<i>kééžèm</i> : to slaughter	
<i>kééptfèm</i> : to share	
<i>kéérùfj</i> : to shape a noose knot	
<i>kéétàŋ</i> : to forge	
<i>kíbmð</i> : short knife used to slaughter small preys	

kóómèk: honey
kòròkṭá – *kòrookwèk*: foot (only for animals)
kòròriét – pl. *kòròrik*: feather
kúistò – pl. *kúisiék*: leg
kúleìtò – pl. *kú(lè)lìk*: handle of the knife, made of bone or wood
kùriót pl. *kùróono*: bow
léleṭṭuét: tree from which the wood for the arrow shaft is obtained
mááisiét pl. *mááaisiék*: tendon used as a small rope
màgatét (ak *téétà*): cow skin used to make shoulder bags
másaitá: *olea africana* (tree), used to make the arrow shafts
méétit – pl. *méétkwek*: head
mindet – pl.?: duicker; black *mindet ne tuḡ*; red *mindet ne biriir*
móòèt – pl. *móòterìk*: belly, stomach
móòtièt – pl. *móòtòk*: shoulder bags for arrows
motogéét, pl. *motogoìk*: traditional Ogiek bag made of leather
mòtómá – pl. *motónìk*: common eagle
múguleldò – pl. *múgulelvék*: heart
námanèt – pl. *námanìk*: slave
ḡélieptà: tongue
ḡérùt – pl. *ḡérùsiék*: arrow (with metal point, for adults)
ḡgwònéét (no pl.): poison
ḡvòk, pl. *ḡḡík*: dog
ḡvòtìvòt, pl. *ḡvòtik*: embers
ḡgurièt, pl. *ḡguròik*: traditional Ogiek clothes, made of antelope or goat skin

ḡlbeles: age group 300 +
olderito: age group 250 +
oldiyegi: age group 150 +
olmerotorot: age group 200 +
pik ak tòròót (lit.: people of the place who are able to hunt): team of hunters
pisinda – pl. *pisinìk*: vegetal fibre used by the Ogiek to make ropes, obtained from different plants (?)
ḡóinèt – pl. *ḡóinìk*: antelope
ḡuónuèt, - pl. *ḡuónìk*: lungs
puyeyotìk (pl.): large antelopes
rambau: age group 16 +
róótḡwèt pl. *róótòk*: big knife, used by Ogiek hunters, which is also used as the point of the Ogiek spear
róótḡwèt ák ṭfók: sheath of the knife
sáártit – pl. *sáártisiék*: stick used to smoke meat on the fire
sàitá – pl. *sòjúbék*: let fly notch
sérérét: ? tree whose leaves are used to wrap up meat in the forest
serút – pl. *serúnìk*: knot (different kinds)
síjèt – pl. *síjò*: nail
sílibuét: dobea tree
sáártit – pl. *sáártisiék*: smoked piece of meat
sogwe: age group 60 +
soòét – pl. *soóénìk*: buffalo
sòròmiét – pl. *sòròdòmók*: kidney
sóóóónét: ? tree whose leaves are used to wrap up the meat in the forest
súgwèt – pl. *súgwék*: back

survɔt (pl. *survek* – ak ɔnet / ak ra / ak ɔmvt / ak negip ɔn):
 dung (very fresh / of today / of yesterday / old)
téégàt: tree from which the wood to make arrow shafts is obtained
teɛɛt – pl. *teɛɛúk*: lance, spear (rare)
tereryet (pl. *tererik*) ak ɔnet / ak ra / ak ɔmvt / ak negip ɔn: buffalo dung (very fresh / of today / of yesterday / old)
tímdà: bush
tímdà: a kind of an antelope

túnððjét – pl. *túnððik*: rope
túrindét – pl. *túrik*: hunter
tòróót: place in the forest suitable for hunting
tʃáátit – pl. *tʃóótik*: thigh
tʃémurmuriét: ? tree whose leaves are used to wrap up meat in the forest
vòtʃegwéét – pl. *vòtʃegwósiék*: big, black eagle
ùruméét – pl. *ùrumɔk*: arrow shaft
wísa, pl. *wísaisiek*: small knife used to make the flies for the arrows

ENGLISH-OGIEK

age group: *ibenda* (no pl.)
 age group 16 +: *rambau*
 age group 60 +: *sogwe*
 age group 90 +: *iɛnɛgere*
 age group 100 +: *illegen*
 age group 150 +: *oldiyegi*
 age group 200 +: *olmerotorot*
 age group 250 +: *olderito*
 age group 300 +: *ɔbeles*
 antelope: *póínèt* – pl. *póínik*
 antelope (large): *puyeyotik*
 antelope (?): *tímdà*
 arrows (bamboo) for children without metal point: *kóísìt* – pl. *kóísìsiék*
 arrow (with metal point) for adults: *ɛrùt* – pl. *ɛrùsiék*
 back: *súgwèt* – pl. *súgwék*

bag, traditional Ogiek, made of leather: *motogéét*, pl. *motogoík*
 belly; stomach: *móóèt* – pl. *móótenìk*
 blacksmith, name of the legendary Ogiek clan made slave by the Maasai in 1500: *kibɔrɔgɛk*
 bow: *kùrìót* pl. *kùróóno*
 buffalo: *sɔót* – pl. *sɔóénik*
 buffalo dung (very fresh / of today / of yesterday / old): *tereryet* (pl. *tererik* – ak ɔnet / ak ra / ak ɔmvt / ak negip ɔn)
 bush: *tímdà*
 sheath of the knife: *róótweèt ak tʃók*
 cloth, traditional Ogiek, made of goat or antelope skin: *ógurièt*, pl. *óguròík*
 container (traditional, made of vegetal fibre): *kisùɔo*, pl. *kiswòt*

dobea tree: *sílibuét*
 dog: *ηòτək*, pl. *ηòγík*
 duicker: red d. *mindet ne biriir*; black
 d. *mindet ne tuz*
 dung (very fresh / of today / of
 yesterday / old): *svrvyot* (pl.
svrvək – ak ɔnet / ak ra / ak ɔmut
/ ak negip ɔn)
 eagle, big black: *ɔðtfegwéét – pl.*
ɔðtfegwósiék
 eagle, common: *motómdá – pl.*
motónik
 ear: *ítít – pl. ítìik*
 embers: *ηɔtɔtɔt*, pl. *ηɔtɔtik*
 feather: *kóròriét – pl. kóròrík*
 foot (only animal): *kòrɔkɔtá –*
kòrookwèk
 footmark (very fresh / of today / of
 yesterday / old): *kééldò (ak ɔnet*
/ ak ra / ak ɔmut / ak negip ɔn)
 forge (to): *kéétàn*
 handle of the knife: *kúleítɔ – pl.*
kú(lè)lɔik
 head: *méétit – pl. méétɔkwek*
 heart: *múguleldò – pl. múgulelvék*
 honey: *kóómèk*
 hunter: *túrìndét – pl. túrík*
 join (to): *kéémì*
 kidney: *sóròmiét – pl. sóròdmók*
 knife, big, used also as point of a
 spear: *róótɔwèt -pl. róótòk*
 knife, short to slaughter small preys:
kíbmò
 knife, small, used to make flies for
 arrows: *wísa*, pl. *wísaisiék*
 knot: *serút – pl. serúnik*
 lance, spear: *ísugít – pl. ísuguisiék*
 lance, spear – rare: *teɛjét – pl. teɛjók*

leader of the hunt: *kòndvundet* (pl.
kòndvik) ak tvrɔt
 leg: *kúístò – pl. kúisiék*
 let fly notch: *saita*, pl. *saiuek*
 liver: *kóóžèt – pl. kóóžòik*
 lungs: *puónòt,- pl. puónìk*
 nail: *síjèt – pl. síjò*
 nail, big, iron used in house building
 and to forge the arrow points:
kipɔfumaríat – pl. kipɔfumaru
 Maasai, name of the Maasai clan
 who, according to the legend,
 made the Ogiek blacksmiths
 slaves: *kipɔɔik*
 neck: *káátit – pl. kóótvək*
 olea africana (tree): *másaitá*
 place in the forest suitable for
 hunting: *tòrɔót*
 point of the arrow (metal): *kirabanet*
 – pl. *kirabanik*
 poison: *ηgwònét* (no pl.)
 poison maker: *kipsóηɔɔɔt*
 rope: *túnòžjét – pl. túnòžòik*
 shape (to): *kéébàrbar*
 shape (to) a noose knot: *kéérìɔf*
 share (to): *kééɔɔfɛm*
 shoulder bag for arrows: *móótièt – pl.*
móóòk
 skin (of cow), used to make shoulder
 bags: *màgatét (ak téétà)*
 slaughter (to): *kééžèm*
 slave: *námanèt – pl. námanik*
 smoked piece of meat: *sáártit – pl.*
sáártisiék
 stick used to smoke meat on the fire:
sáártit – pl. sáártisiék
 shaft of the arrow: *ùruméét – pl.*
ùrumɔik

team of hunters: *pik ak tòróót*

tendon, used as a small rope:

mááisiét pl. *mááaisiék*

thigh: *tfáátit* – pl. *tfóótik*

tongue: *ηélieptà*

trap (which closes on the prey's neck): *kipkáátit* – pl. *kipkáátisiek*

trap (which closes on the prey's leg): *kipkélit* – pl. *kipkélisiek*

tree, general name, used to refer to the trees from which poison is obtained: *kéélit*

tree whose leaves are used to

wrap up meat in the forest:

tfémurmuriét, séréréét, sósónét

trees from which the wood to make

the arrow shafts is obtained:

másaitá (olea africana), *iémdit* (?),

léletfuèt (?), *téégàt* (?)

vegetal fibre used by the Ogiek

to make ropes, obtained from

different plants (?): *pisinda* – pl.

pisinik

wire (nylon): *ínét*, pl. *ínòik*

APPENDIX 2

Pictures



PICTURE 1 – *sáartisiék* sticks with smoked meat (*sírignik*)



PICTURE 2 – Ogiek arrows (*ηέρùσιέκ*), metal points (*kirabanik*)

PICTURE 3
The Ogiek bow
(*kûriót*)



PICTURE 4 – The Ogiek knife (*róótwèt*), its handle (*kúleit̕*) and its sheath (*róótwèt ák t̕ó*)



PICTURE 5 – The *kipkáátit* trap



PICTURE 6 – The *kipkélit* trap



PICTURE 7 – The animated debate about the *ibenda ak túrik*



PICTURE 8
An Ogiek hunter
with his dogs
(*ηḡgík*)



PICTURES 9, 10 – Old Ogiek hunters *performing* to convey technical information about the mechanisms of the traps

BIBLIOGRAPHY

- BIRD-DAVID, N. H. (1991) "Hunter-gatherers and other people: a re-examination" in Ingold, T.; Riches D.; Woodburn J. (eds.1991) *Hunters and gatherers vol 1. History, evolution and social change*. New York, Oxford: Berg.
- BURKHART A. (2006) "Object Lessons: Thinking about Material Culture" in *Art Education*, vol. 59, No 2, pp. 33-39.
- CREVATIN, F. (2010) "Modi di pensare Bawlé. La costruzione narrativa delle categorie" in *Incontri Linguistici*, vol. 33, pp. 217-232.
- DALE D., MARSHALL F., PILGRAM T. (2004) "Delayed-Return Hunter-Gatherers in Africa? Historic Perspectives from the Ogiek and Archaeological Perspectives from the Kanyore" in Crothers G.M. (ed) *Hunters and Gatherers in Theory and Archaeology*. Carbondale: Center for Archaeological Investigations Southern Illinois University, pp. 340-375.
- DANESI, M. (2013) "On the Metaphorical Connectivity of Cultural Sign Systems", in *Signs and Society*, vol 1, No 1, pp. 33-49.
- DISTEFANO, J. A. (1990) "Hunters or Hunted? Towards a History of the Ogiek of Kenya", in *History in Africa* 17: 41-57.
- DOBRES, M. A., ROBB J. E. (2005) "'Doing' Agency: Introductory Remarks on Methodology" in *Journal of Archaeological Method and Theory*, vol. 12, No 3, pp. 159-166.
- FOLEY, R. (1991) "Hominids, humans and hunter-gatherers: an evolutionary perspective", chap. 13 in Ingold, T., Riches D., Woodburn J. (eds.1991) *Hunters and gatherers vol 1. History, evolution and social change*. New York, Oxford: Berg.
- INGOLD, T., RICHES D., WOODBURN J. (eds.1991) *Hunters and gatherers vol 1. History, evolution and social change*. New York, Oxford: Berg.
- GOSSELAIN, O. P. (2000) "Materializing Identities: An African Perspective" in *Journal of Archaeological Method and Theory*, vol. 7, No 3, pp. 187-217.
- HALL, M. (1991) "At the frontier: some arguments against hunting-gathering and farming modes of production in Southern Africa", chap 9 in Ingold, T., Riches D., Woodburn J. (eds.1991) *Hunters and gatherers vol 1. History, evolution and social change*. New York, Oxford: Berg.
- HENARE A., HOLBRAAD M., WASTELL S. (eds. 2007) *Thinking Through Things. Terracing artefacts ethnographically*. London: Routledge.
- HENSHILWOOD, C. S.; DUBREUIL, B. (2011) "The Still Bay and Howiesons Poort, 77-59 ka: Symbolic Material Culture and the Evolution of the Mind during the African Middle Stone Age", in *Current Anthropology*, vol 52, No 3, pp. 361-400.
- HOLDCROFT, D., LEWIS H. (2000) "Memes, Minds and Evolution" in *Philosophy*, vol. 75, No 292, pp. 161-182.

- HUNTINGFORD, G. W. B. (1927) "Miscellaneous Records Relating to the Nandi and Kony Tribes" in *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 57 (Jul.-Dec. 1927), pp. 417-461.
- (1929) "Modern Hunters: Some Account of the Kamelilo-Kapchepkendi Dorobo (Ogiek) of Kenya Colony" in *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 59, pp. 333-378.
- (1931) "Free Hunters, Sef-Tribes, and Submerged Classes in East Africa" in *Man*, vol. 31, pp. 262-266.
- (1955) "The Economic Life of the Dorobo" in *Anthropos*, Bd. 50, H 4/6, pp. 602-634.
- HURCOMBE L. (2007) "A Sense of Materials and Sensory Perception in Concepts of Materiality", in *World Archaeology*, vol. 39, No 4, Debates in "World Archaeology", pp. 532-545.
- JONES, A. (2004) "Archaeometry and materiality: materials-based analysis in theory and practice", in *Archaeometry*, vol. 46, pp. 327-338.
- KNAPPET, C. (2005) *Thinking through Material Culture: An Interdisciplinary Perspective*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- KRATZ, C. A. (1980) "Are the Ogiek Really Masai? Or Kipsigis? Or Kikuyu?", in *Cahiers d'Études Africaines*, 20, 79: 355-368.
- MICHEL, I. (2013) "Honey and Beekeeping among the Ogiek of Mariashoni, Mau Forest Escarpment, Nakuru District, Kenya" in *Ethnorêma*, anno IX, vol. 9: 55-101.
- (2014) "The Ogiek of Mariashoni, Nakuru District, Mau Forest Complex, Kenya. A sociolinguistic Report", in *Incontri Linguistici* vol 37, pp. 145-168.
- (2012) "Sentire e Dire il Mondo con i Sensi: un Viaggio nell'Esperienza Sensoriale Kulango", in *La Ricerca Follonica*, vol. 63, pp. 107-124.
- MOL, F. (1978) *A dictionary of the Maasai Language and Folklore. English-Maasai*. Nairobi: Marketing & Publishing LTD.
- SILVERSTEIN, M. (2013) "Discourse and the No-Thingness of Culture" in *Signs and Society*, vol 1, No 2, pp. 327-366.
- SOMJEE, S. H. (2000) "Oral Traditions and Material Culture: An East African Experience" in *Research in African Literatures*, Vol. 31, No 4, Poetics of African Art, pp. 97-103.
- STILES D. (1981) "Hunters of the Northern East African Coast: Origins and Historical Processes" in *Africa*, vol. 51, No 4, pp. 848-862.
- (1982) "A History of the hunting peoples of the Northern East Africa Coast: Ecological and Socio-economic considerations" in *Paideuma*, Bd 28, pp. 165-174.
- TAYLOR T. (2011) "The Brnno Effect: From Culture to Mind" in *Journal of World Prehistory*, vol. 24, No 2/3, Life is too Short for Faint-Heartedness: Papers in Memory of Andrew Sherratt, pp. 213-225.
- WALLAERT-PÊTRE, H. (2001) "Learning How to Make the Right Pots: Apprenticeship Strategies and Material Culture, a Case Study in Handmade Pottery from Cameroon" in *Journal of Anthropological Research*, vol. 57, No 4, Learning and Craft Production, pp. 471-493.

Identità, ibridazione ed evoluzione dell'abitare tra i Saho di Eritrea e Etiopia*

GIANNI DORE, MORENO VERGARI
Ethnorêma

Abstract

Il saggio ripercorre i passaggi storici dei modi dell'abitare e della morfologia e struttura delle case tra i gruppi parlanti la lingua saho in Eritrea e in Etiopia. Le ipotesi e ricostruzioni storiche proposte si basano sull'esame di un ampio materiale documentario, scritto, orale e iconografico. Le etichette linguistiche, i modi espressivi e la letteratura orale formalizzata permettono di penetrare nella cultura e ideologia dell'abitare e nelle complesse dinamiche della divisione sessuata degli spazi e del lavoro. L'esperienza pastorale, con le transumanze da e verso il bassopiano dancalo, i suoi ritmi ed esigenze tecniche, ha segnato profondamente per un lunghissimo periodo i modelli abitativi. Sono descritte, con le loro variazioni locali o temporali, con atten-

* Dal 2007 un team composto da linguisti e antropologi (Giorgio Banti, Gianni Dore, Moreno Vergari, Roberta Zago Vergari e Ahmedsaad Mohammed Omer – da ora in poi scritto Axmadsacad Maxammad Cumar, secondo l'ortografia ufficiale saho di Eritrea, vedi nota 4) sta portando avanti un progetto chiamato *Atlante della Cultura Materiale Tradizionale dei Saho* (ACMTS), che ha già prodotto diverse pubblicazioni (si veda la pagina dedicata sul sito di Ethnorêma: <http://www.ethnorema.it/projects/progetto-saho> o, anche per altre pubblicazioni, alla pagina di Academia.edu di Moreno Vergari – <https://ethnorema.academia.edu/MorenoVergari> – Gianni Dore <https://unive.academia.edu/GianniDore> e Giorgio Banti <https://unior.academia.edu/GiorgioBanti>).

zione al loro lessico specifico, le abitazioni mobili e temporanee, gli adattamenti progressivi e creativi, nel passaggio a un agro-pastoralismo, verso la casa fattoria dei contadini tigrinofoni, e infine i decisivi cambiamenti materiali e ideologici verso nuovi modelli di casa e dell'abitare.

Keywords

Abitare, etnologia, Saho, Eritrea, Etiopia

Più recentemente, il team ha aderito anche al progetto *Aree di Transizione Linguistiche e Culturali in Africa* (ATrA), finanziato dal Ministero per l'Istruzione, Università e Ricerca (per info e elenco nuove pubblicazioni si veda all'indirizzo <http://www.africantransitions.it>), nell'ambito del quale anche questo lavoro viene prodotto.

Il team, con una lunga esperienza sul campo nel Corno d'Africa, ha realizzato, nell'ambito dei progetti ACMTS e ATrA, vari periodi di ricerca in Eritrea e in Etiopia (2008, 2009, 2010, 2011, 2013, 2014).

Questo breve saggio anticipa uno dei contenuti, ben più ampio e approfondito, che confluirà nel libro *Housing and dwelling among the Saho-speaking communities of Eritrea and Ethiopia. History and linguistic anthropology* che verrà pubblicato, dai cinque autori summenzionati, nella serie dedicata al progetto ATrA dalle Edizioni Università di Trieste.

Un ringraziamento particolare va a Axmadsacad Maxammad Cumar, per il suo sempre prezioso e puntuale contributo, oltre che agli altri componenti del team ACMTS. Tra i numerosi informanti locali intervistati in varie località dell'Eritrea e dell'Etiopia, per questo lavoro si ringraziano in particolare Maxammadcali Axmad Maxammad di Kaaribossa (Eritrea), Tesfay Misginna e Desta Berhe di Kallacasa (Etiopia). Grazie anche al Ministry of Education di Asmara, a Alema Gebray del Ministry of Education – Saho Desk e a Dori Asgedom del Irob Language & Culture Association (ILCA) di Mäqälä.

1 – CONFINI, ATTRAVERSAMENTI E IDENTITÀ TRA ALTOPIANO ERITREO E BASSOPIANO DANCALO

In Eritrea la parte orientale dell'altopiano con le sue pendici degradanti verso il Mar Rosso è stata teatro di un complesso e difficile rapporto tra contadini tigrini e pastori di lingua saho. In particolare la regione storica dell'Akkälä Guzay¹, che confina a oriente con la Dancalia settentrionale a sud di Massawa, ha visto per secoli un continuo andirivieni dei pastori saho tra la depressione dancala e l'altopiano.

Lungo le pendici essi, divisi in frazioni, controllavano i passi, i transiti obbligati per cui passavano le linee di transumanza pastorale e le rotte commerciali, attive fin dai tempi axumiti, che facevano viaggiare diversi generi e il prezioso ma conteso sale dancalo.

Lungo i percorsi alti, le mulattiere a mezza costa, sorgevano, in posizione strategica e a distanze ragionate l'uno dall'altro, dei *dik*², piccoli raggruppamenti di famiglie e poi anche abitati saho di nuova fondazione, che bisognava difendere dalle incursioni dei capi del Təgray che ambivano al controllo diretto dei transiti carovanieri e del sale della rotta settentrionale.

Il controllo delle linee di transumanza, nell'alternarsi stagionale delle aree di pastura, ha provocato scambi, negoziazioni, conflitti e accumulo di esperienze decisive e di conoscenze raffinate degli ambienti ecologici differenti tra bassopiano e altopiano orientale.

La cultura materiale saho si è in gran parte forgiata e organizzata intorno all'economia pastorale ed ancora oggi, pur in epoca di trasformazioni e dislocamenti, questa ne definisce la fisionomia culturale e la distintività.

Nelle varie forme che assunse questo processo, i gruppi saho istituirono relazioni o alleanze o incorporarono altri elementi etnici e furono in grado di adeguarsi e cambiare nel mutare dei contesti politici e dei rapporti di forza con gruppi e poteri esterni. Essi modificarono più volte anche i confini politici e identitari interni e le etichette sub-etniche, forgiando e adattando ripetutamente le proprie genealogie e narrazioni come strumenti politici e di autolegittimazione, da usare sia nel rivendicare autonomia o supremazia nei rapporti infra-saho sia verso i poteri regionali e statuali che si sono nel tempo succeduti.

¹ La trascrizione dei nomi di località tigrine o tigrè (sia dell'Eritrea che della regione del Təgray etiopico), segue quella utilizzata nell'Encyclopaedia Aethiopica (EAE) (vedi bibliografia), così come per altre parole etiosemitiche o arabe. Per nomi di luogo particolarmente conosciuti (come Massawa, Dancalia, Addis Abeba, etc.) si utilizza la grafia più comune o, per esempio nel caso di citazioni di fonti coloniali, si riporta anche la trascrizione corretta tigrina o saho.

² I *dik* rappresentano una categoria di identificazione sociale che raggruppa un determinato e variabile numero di famiglie unite da una comune genealogia agnatica. Con *dik* può indicarsi una linea genealogica, ma anche una casa, un abitato, un villaggio o addirittura la propria nazione.



FIGURA 1 – Eritrea e Etiopia settentrionale
 (fonte: <https://www.loc.gov/item/2010587913/>)



FIGURA 2
 Area abitata
 dai Saho
 (fonte: Uhlig e
 Bausi 2010:469b)

Al di là della mutevole istituzione di confini interni e della frammentazione di denominazioni di frazioni (*kisho*)³ come Tharuuca, Casawurta, Minifire, Xazo o Xado, Irob con le loro ulteriori divisioni, essi infatti erano e sono accomunati da una sola lingua, sebbene con varianti dialettali, e da una storia comune identificabile pur senza aver mai costituito una singola entità politica.

2 – MÄRÄB MĚLLAŠ, ‘AGAMÄ E LA DANCALIA ETIOPICA. ALTRE RAGIONI IDENTITARIE

A sud del fiume Märäb, nell’estrema porzione nord-est dell’altopiano etiopico, si trova oggi la *wäräda* Irob, circoscrizione della macro-regione del Təgray, che ha come capoluogo Mäqälä, sito nella storica regione dell’Ēndärta⁴. La *wäräda* fa parte della regione conosciuta come ‘Agamä, con ‘Addigrat come abitato principale, antico distretto di Gulo Mäkäda.

Per la sua posizione di confine è in comunicazione e intenso scambio, spesso conflittuale, sia con le ambe eritree del confinante Šəmāzana dell’Akkälä Guzay⁵, sia con il bassopiano orientale.

Lo stato di crisi conseguente alla guerra eritreo-etioptica del 1998-2000 ha portato alla militarizzazione dei confini: le montagne che dividono il ter-

³ Per le parole in lingua saho (*Saaho*) viene utilizzata l’ortografia ufficiale eritrea. Si notino in particolare le lettere:

<i>c</i> [ʕ]	fricativa faringale sonora
<i>ch</i> [tʕʰ]	affricata eiettiva alveo-palatale sorda
<i>č</i> [tʃ]	affricata alveo-palatale sorda
<i>dh</i> [d]	occlusiva retroflessa sonora
<i>gn</i> [ɲ]	nasale palatale sonora
<i>j</i> [ɕ]	affricata alveo-palatale sonora
<i>kh</i> [x]	fricativa velare sorda
<i>q</i> [kʰ]	occlusiva eiettiva velare sorda
<i>qh</i> [xʰ]	fricativa eiettiva velare sorda
<i>rh</i> [ɾ]	monovibrante retroflessa sonora, allofono di <i>dh</i>
<i>sh</i> [ʃ]	fricativa palatale sorda
<i>th</i> [tʰ]	occlusiva eiettiva alveolare sorda
<i>ts</i> [sʰ]	fricativa eiettiva alveolare sorda
<i>x</i> [ħ]	fricativa faringale sorda

In Etiopia, invece, da alcuni anni si utilizzano i caratteri etiopici per la trascrizione del saho per i testi scolastici e alcune nuove pubblicazioni sulla lingua e cultura Irob. Anche per l’afar (*Cafar*) si è seguita l’ortografia ufficiale eritrea.

⁴ Secondo l’attuale divisione amministrativa della regione del Tigray (*Təgray*) dell’Etiopia settentrionale, l’Ēndärta è parte del South Tigray, mentre l’Agamä e la provincia di Gulo Mäkäda, dell’East Tigray.

⁵ Secondo l’attuale divisione amministrativa eritrea, Šəmāzana e Akkälä Guzay fanno parte della regione (tigrino: *zoba*) Dehub (= sud).

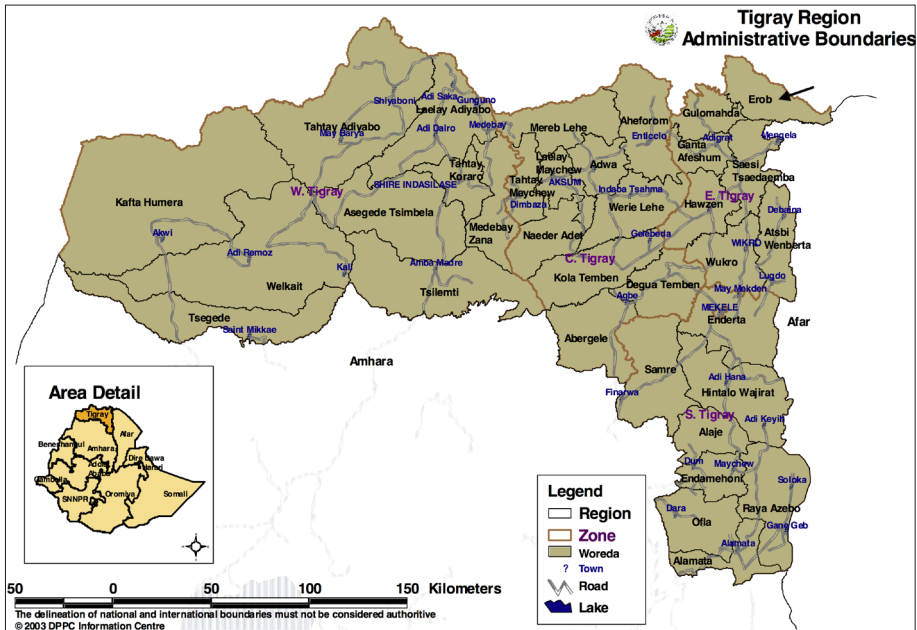


FIGURA 3 – Regione etiopica del Təgray con indicazione della provincia Irob (fonte: <http://reliefweb.int/map/ethiopia/ethiopia-tigray-region-administrative-boundaries>)

itorio irob dall'Eritrea sud orientale, un tempo bordo permeabile e manipolabile, sono così diventate rigide frontiere soggette ai controlli militari e di security e così gli scambi economici sono stati bloccati, modificando le proiezioni della regione.

Gli Irob parlano una varietà meridionale di saho, ma anche il tigrino. Pur attribuendosi il nome Irob come etichetta di identificazione etnica, essi riconoscono però il termine saho alla propria lingua.

L'identità degli Irob va studiata nel suo dinamismo e all'interno di una sua compenetrazione di lunga durata, anche con scambi matrimoniali, in una società contadina stratificata, gerarchizzata, tigrinofona. Immersi nel Təgray, gli Irob con la loro variante di saho si trovano ad essere minoranza linguistica e culturale all'interno di una maggioranza tigrinofona che è però a sua volta minoranza quando si deve confrontare con una più ampia diffusione e dominanza della lingua amarica in Etiopia.

Gli Irob hanno forti legami con i Saho, anche per inter-matrimoni facilmente documentabili nelle loro genealogie familiari: diversi individui, che vivono stabilmente nella parte mediana del territorio irob, tra i Buknaiticare⁶, sono almeno parzialmente discendenti di Saho d'oltre confine. L'Amba

⁶ Gli Irob si dividono in Adgadi-care, Buknaiti-care e Xasaballa.

Soira [saho: *Soyrat kooma*] in particolare, appena oltre confine, con i paesi di Golo e di Mako, da cui si fronteggiano le prime ambe etiopiche, è storicamente area di transizione e di scambio tra il nord e il sud. Dal corrispondente lato etiopico, il monastero cattolico di Calliteena⁷, indicato anche oggi come Barri-care⁸, costruzione sofisticata dal punto di vista architettonico, rispetto a quella vernacolare, si insediò, come indica il nome, proprio nel luogo di transito di pedaggi e controlli, in posizione strategica dinanzi al monte Cayga oltre il quale è l'Eritrea. Così il monastero, con la sua storia e deposito culturale, segna l'intersezione tra importanti vicende religiose e una storia politica ed economica, in cui gli Irob si sono saldamente collocati.

3 – LE TRANSUMANZE COME FATTORE DI IBRIDAZIONE

Le transumanze pastorali hanno storicamente permesso nei secoli lo scambio tecno-economico e culturale, sono state agente fondamentale dell'ibridazione, principio organizzatore della cultura materiale degli allevatori di lingua saho.

Le direttrici tra l'altopiano orientale eritreo e il bassopiano dancalo erano attraversate in una direzione o l'altra secondo le alternanze della stagione piovosa e secca. La posizione della porzione di altopiano denominata Qooxayto ne ha costruito una funzione di relais, per lungo tempo di grande prestigio, come testimoniano le rimanenze archeologiche, garantendo rotte commerciali e scambi con i porti o attracchi del Mar Rosso. Si seguivano i corsi dei fiumi principali, Xaddas e Kumayle, o le mulattiere in posizione più elevata e le linee di movimento pastorale prevedevano soste e permanenze temporanee con abitazioni per le famiglie o singoli pastori coinvolti e i fondamentali ripari per gli animali. I *dik* dei *kisho* dell'altopiano potevano usufruire di porzioni di terreno per pasture, attentamente distribuite in ragione di qualità dei suoli, acque, distanze, e concordate con negoziazioni ripetute e periodicamente da riconfermare, nel rispetto rigoroso dei confini (Dinucci e Zeremariam Fre 2003:33-35).

Ad esempio i Gacaso scendevano alla costa del Mar Rosso per il passo di Mada-mur cudo (saho: *Adcamur kudo?*) arrivando a Wangabo e Irhaafalo. Attraverso il fiume Endeli (saho: *Cindeeli*), che per parte del suo percorso funge anche da confine, per il tratto in cui prende il nome di Dandero

⁷ La missione cattolica fu fondata dal padre lazzarista Giustino De Jacobis nel 1845 (EAE, I:204b) e continuata dai lazzaristi francesi. Sia il diario e l'epistolario del De Jacobis sia gli archivi a Parigi dei lazzaristi contengono importanti documenti sulla storia e la cultura materiale dell'area irob. Anche la storica biblioteca del monastero di Calliteena contiene utili materiali tra cui alcuni lessici plurilingue inediti che includono il saho locale.

⁸ Parola di origine semitica che in amarico e tigrino (*bärr*) significa "porta, entrata, passaggio" in riferimento anche a un punto di accesso attraverso ostacoli naturali, quali dei passaggi montani, stretti, guadi, ma anche per indicare un posto di dogana.

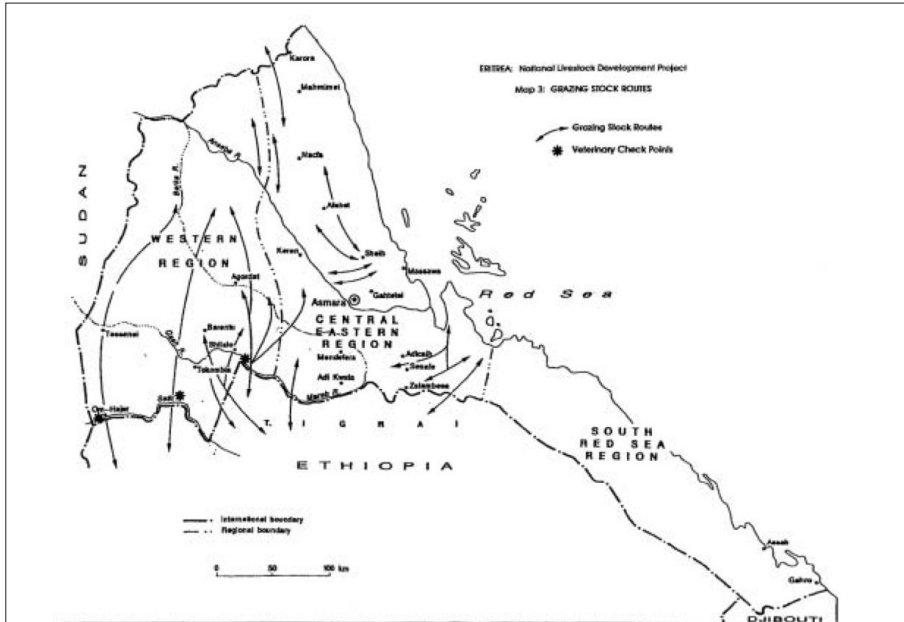


FIGURA 4 – Diretrici delle transumanze pastorali in Eritrea
(fonte: Dinucci e Zeremariam Fre 2003:34)



FIGURA 5 – Transumanza di mandrie saho lungo il fiume Xaddas
(fonte: Dainelli 1910:111)

(saho: *Dhandheerho*), e nella parte terminale di Ragali (saho: *Raagali*), si poteva arrivare alle valli di Samote (saho: *Samuuti*), Alat (saho: *Alad*), Rendacomo (saho: *Randakooma*) e Badda (Conti Rossini 1903:9).

Anche i pastori Irob, fino alla recente impermeabilizzazione dei confini con l'Eritrea, hanno praticato i loro spostamenti nel bassopiano eritreo, durante la piccola stagione delle piogge, spingendosi verso il mare fino a Wangabo, nella piana costiera tra Irhaafalo e Buyya.

Il conflitto per acque e pasture ha periodicamente caratterizzato queste relazioni, espresso spesso sotto forma di razzia (*boyla*) e di furto di bestiame e il bassopiano ha spesso funzionato come rifugio per dissidenti politici e religiosi e come base per controrazzie e operazioni politico-militari.

Gli Xado, in nome della reciprocità, continuano a risalire a loro volta, in più direzioni, nel territorio irob in cerca di pascoli in aree delimitate, come dimostra la mappa dei loro movimenti tracciata da Strebel.

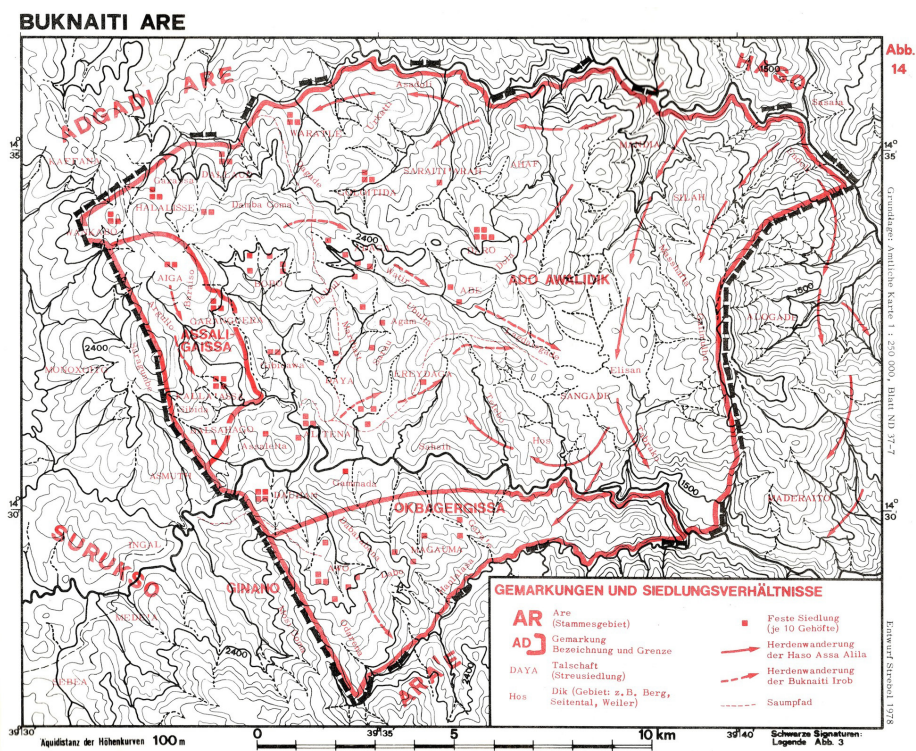


FIGURA 6 – Movimenti di greggi e mandrie nel territorio degli Irob Buknayti-care (fonte: Strebel 1979:43)



FIGURA 11 – Abitazione in grotta a Golo, sull’Amba Soira (saho: *Soyrat Kooma*)
(fonte: foto Vergari 2009)

Questo movimento pastorale ha prodotto varie conseguenze, una delle quali è l’entrata e l’insediamento di famiglie musulmane, in un’area cristiana, sia ortodossa che cattolica.⁹

Intorno alle dinamiche e ritmi dei trasferimenti stagionali ed alle esigenze materiali pastorali, si è creata un’antropizzazione del territorio e si sono definite aree di pertinenza e privilegiato controllo per le frazioni di lingua saho nel bassopiano e nelle pendici e di differenziate allocazioni e alleanze tra le terre coltivate dei tigrinofoni.

Le linee di transumanza hanno storicamente coinciso con le carovaniere del sale sia in territorio eritreo sia in quello etiopico. Anche la cultura materiale connessa, con le sue varie proiezioni, intorno al sale ha significato molto per l’ambiente tecnico della macro area. La prima rotta, più settentrionale, toccava direttamente l’Akkälä Guzay. Essa portava dalle saline di Bardale (saho: *Bardoole*; ‘afar: *Bardooli*), situate nella Penisola di Buri (saho: *Boore*; ‘afar: *Boori*), ad est del Golfo di Zula (saho: *Zola*), verso l’altopiano. Durante il suo corso, si divideva in tre direzioni: un ramo percorreva la valle

⁹ Secondo l’ultimo censimento ufficiale fatto in Etiopia nella *wäräda* Irob si conta una popolazione di poco più di 25.500 abitanti, di cui circa il 56% si professa ortodossa, il 41% cattolico e il 3% musulmano. (Central Statistical Agency 2010:96).

dell' 'Aligäde (saho: *Caali gade*) verso il nord della regione, un altro la valle del Xaddas verso il suo centro, in direzione Addi Qäyyəḥ (saho: *Caddi Qayyix*) – Təgray, mentre l'ultima rotta seguiva la valle del Kumayle piegando verso il sud, in direzione del mercato di 'Edaga Ḥamus (saho: *Cadaaga Xamus*). Il ramo centrale di questa via settentrionale proseguiva verso sud, sempre in altopiano, in direzione di 'Addigrat e Mäqälä, per giungere, piegando decisamente verso ovest, fino a Gondär nel Goḡgam. Il commercio nella rotta etiopica orientata verso le saline di 'As-'Ale ('afar: *Cas-Cale*), Badda e Afrera ('afar: *Afdheera*) sembra aver interessato in parte l' 'Agamä, ma soprattutto la regione limitrofa e più importante dell' 'Endärta con al centro il mercato di Mäqälä, relais verso ovest e verso sud.

4 – UN CENTRO DELLA CULTURA MATERIALE: ABITAZIONI E MODI DELL'ABITARE. LA DAASA E LA NAXSA

I ricercatori italiani dell'inizio del Novecento, gli etnologi Aldobrandino Mochi e Lamberto Loria, insieme ai geografi Olinto Marinelli e Giotto Dainelli¹⁰, descrissero le articolazioni dei modi di abitare e la varietà di abitazioni dei Saho, che vivevano anche in ripari costruiti negli anfratti delle rocce.

Essi colsero allo stato appena nascente la trasformazione della *daasa*, la capanna circolare adattata al pastoralismo mobile del bassopiano e alle tappe di transumanza delle pendici, più stabile di altre abitazioni provvisorie, ancor meno rifinite e più immediatamente smontabili.

la *dasà*, – misera capanna conica, di frasche fissate alla base da una serie circolare di pietre, senza sostegno centrale, e con una piccola apertura triangolare...

I *dik* sorgono isolati su piccole spianate, accomodate, almeno in parte, artificialmente, poste sulla sommità di poggi o lungo i loro pendii... Da questi *dik*, abitati solo temporaneamente da pastori di capre (in special modo Miniferi), e nei quali la costruzione più notevole è quella destinata al bestiame, si passa al vero villaggio assaortino, costituito soltanto da abitazioni del tipo della *dasà* rimasto inalterato ovvero più o meno perfezionato ad imitazione, forse, della casa abissina

(Dainelli e Marinelli 1912:420-421)

¹⁰ Tra il novembre 1905 e il gennaio 1906, Mochi, Loria, Dainelli e Marinelli effettuarono una missione in Eritrea che aveva come scopo principale "lo studio delle popolazioni nomadi Saho (allora quasi sconosciute)" (Ciruzzi et al. 2002:6). Numerose le pubblicazioni conseguenti alla missione. Oltre al diario di Aldobrandino Mochi pubblicato in Ciruzzi et al. 2002, abbiamo principalmente Battara 1933-34, Dainelli 1908, 1910 e 1936, Dainelli e Marinelli 1912, Loria 1936, Mochi 1906, Venieri 1935. Si vedano altri riferimenti bibliografici alla pagina di *Ethnorëma* <http://www.ethnorema.it/pdf/numero%205/09%20Bibliography.pdf>.

Il team ACMTS, nelle quattro spedizioni sul campo tra il 2008 e il 2011, ha ripercorso parte del tragitto fatto da quella missione, facendo indagini in 13 villaggi. Oltre al numero semi-monografico di *Ethnorëma* 5 (2009) (<http://www.ethnorema.it/rivista-presentazione-link/numero-5-2009>) in cui sono confluiti i primi risultati del progetto ACMTS, si veda la nota 1 per i riferimenti ad altre pubblicazioni prodotte dal team.



FIGURA 7 – Capanna provvisoria a Caddi-Yacqoob
(fonte: Ciruzzi et al. 2002:12)



FIGURA 8 – Capanna provvisoria a Buyya
(fonte: foto Vergari 2010)



FIGURA 9 – Struttura di capanna provvisoria a Laaxazen
(fonte: foto Vergari 2000)



FIGURA 10 – Capanna provvisoria di famiglia Bet Khalifa di Zula
(fonte: Ciruzzi et al. 2002:202)

L'indagine produsse un'ipotesi storica di variazione tipologica dell'abitazione saho. La *daasa*, più piccola dell'*agdo* (tigrino: ʾag^wdo), casa circolare tigrina nella sua variante meno provvisoria, presentava un muro di pietre perimetrale più spesso e uno o due tramezzi centrali, e nella sua ripartizione interna, così come l'*agdo*, presentava una zona femminilizzata, *gooxo*, e una zona maschile e aperta all'esterno, *makaado*, considerate dal Mochi e dal Dainelli corrispondenti rispettivamente al *wəšaṭä* e al *mədri bet* tigrino.

Oggi la *daasa*, mantenendo la sua forma circolare, con minima base in pietra, è in linea generale utilizzata o come abitazione provvisoria nelle soste lungo la linea di transumanza o come locale sussidiario accanto all'abitazione principale con funzione di cucina o di ricovero per gli ospiti: così oggi succede nel bassopiano in paesi come Buyya e in posizione più elevata in villaggi come Laacaytan. In particolare a Laacaytan, dove si parla una variante settentrionale di saho, la *daasa*, che si costruisce nel proprio lotto di terreno (oggi detto con termine arabo *qit'a*; saho: *qithca*) avendone diritto (tigrino: *mässäl*; saho: *messel*), non scompare, ma sembra presentarsi con etichette linguistiche differenziate: avendo come base un muretto di pietre circolare su cui si innesta uno scheletro, se ha un palo centrale biforcuto viene da esso denominata *soqhlo* (tigrino: *säqlo*), mentre la variante senza il palo verticale ha il nome di *gujje* (tigrino: *goğğo*, *gožžo* o *guğği*).



FIGURA 12 – *Daasa* nel villaggio di May Faaro
(fonte: cartolina di Alessandro Comini [da foto 1903])



FIGURA 13 – *Agdo* in villaggio tigrino del Säraye (fonte: Dainelli 1936:86)



FIGURA 14 – *Daasa* in insediamento lungo il fiume Xaddas
(fonte: Vincenzo Meleca 2004)



FIGURA 15 – *Daasa/soqhlo* a Laacaytan (fonte: foto Vergari 2000)

Verso la fine del dominio italiano, quarant'anni dopo le osservazioni dei ricercatori italiani, sarà ormai compiuto, attraverso innovazioni successive, il processo di trasformazione dalla *daasa* alla *naxsa*. La *naxsa* appare in una prospettiva storica come l'esito di una frequentazione dell'*hədmə* (da ora in poi scritto con grafia saho *hidmo*), l'abitazione tigrina, nel contesto di negoziazioni socio-produttive con i contadini tigrini in atto ai tempi della missione italiana.

Di questi processi ci sono indizi anche nel lessico contemporaneo saho di cultura materiale e sono testimonianza di un adattamento e assorbimento non passivo, ma creativo e re-immaginario in funzione delle proprie esigenze.

Il termine *naxsa*, oggi dominante, e che in ge'ez significava "tetto piatto", è prodotto di uno slittamento semantico. Il termine compare una sola volta nel diario di viaggio del Mochi e indica un riparo per il bestiame che ha tetto piatto e base in muratura:

un chiuso per bovi Nahsà, con muri di pietra a secco e tetto piatto sostenuto da colonne di legno che ricuopre circa 2/3

(Ciruzzi et al. 2002:139)

La moderna abitazione ne riprende il termine, privilegiando questi elementi classificatori, e lo applica alla innovazione della casa familiare, che viene co-



FIGURA 16 – *Hadmō* tigrino (fonte: Dainelli 1936:93)

struita appunto con tetto piano (interrato o addossato alla roccia nella parte posteriore) e base di pietra e con forma rettangolare, differenziandosi perciò sensibilmente dalla precedente *daasa*. Così questa nuova abitazione appare sì come un prestito dal mondo tigrino, ma “domesticato” anche sul piano lessicale con lo spostamento di un termine della propria interna cultura abitativa, per denominare la propria reinvenzione dell’*hidmō* contadino. Le transazioni tra pastori saho e paesani tigrini, realizzato con modalità variabili, favorirono l’avvio della sperimentazione e riflessione che porterà alla *naxsa*.

Il villaggio assaortino di Amptò ha l’aria di un insieme assai più stabile di quello dei due villaggi visitati nei giorni precedenti: le siepi sono più fitte e disposte con più regola, le case più ampie costruite con più cura e come si vedrà in seguito con più comodità. Ed è naturale: questo gruppo di assaortini abita qui ininterrottamente da 5 anni, durante il qual tempo non è mai tornato in paese. Ha quindi trovato qui come una seconda patria e ci si è accomodato meglio che poteva. Gli assaortini di questo villaggio sono dei Bet Lelisc

(Ciruzzi et al. 2002:27)

Lungo la carovaniera alta, dove la percorrenza è stata possibile solo a piedi e con i muli e i passi sono più stretti e il controllo saho più praticabile, ci sono abitati più riconoscibili come saho, anche di relativamente nuova fondazione, come Kaaribossa, costruita nella discesa dal bordo dell’altopiano del Qooxayto.

A Kaaribossa, la *naxsa* ha una forma compiuta e segna con la sua forma architettonica l’abitato, in un’intima fusione con i lotti di campi coltivati. Nella sua costruzione e conservazione si dispiega una tecnologia dei mate-



FIGURA 17 – *Naxsa* a Kaaribossa (fonte: foto Vergari 2008)



FIGURA 18 – Disseminazione di *naxsa* nel villaggio di Kaaribossa (fonte: foto Vergari 2009)

riali e del fare, che trascina una cultura materiale di lunga durata, che non ha ancora esaurito la sua efficacia, ed è in sé produttiva anche dal punto di vista lessicale.

La *naxsa*, unità di residenza e di consumo, se ne consideriamo la struttura, deve rispondere a una combinazione tra attività agricola e permanenza di impegno pastorale. La configurazione attuale è così il risultato di un lavoro sui dettagli, di una ridefinizione degli spazi funzionali sessuati, di un'apposizione di un elemento decisivo come il *gabala*, cioè di una corte con portico come spazio polifunzionale, parzialmente coperto, con annessi, interni o aggregati, che ospitano attività di lavoro domestico, compreso il recinto per gli alveari (*zizzaalet-dagge*). La sua completezza funzionale e cura architettonica conferiscono prestigio all'intera casa fattoria e all'immagine sociale del suo reggitore. Questo è ben espresso nel proverbio: *Waanit cirhi lee missila, cari cirhi lee gabila*, “la bellezza del discorso è il proverbio e la bellezza di una casa è il *gabila (gabala)*”.

Dalla mono-cellularità della vecchia *daasa* si è passati alla ideale e basilare bicellularità, che gioca sia sulla ripartizione più forte degli spazi maschili e femminili sia sull'apertura verso l'ospitalità e per contro con l'introversione spaziale delle attività femminili. L'esito sono, dunque, rispettivamente il



FIGURA 19 – *Gabala* con *makaado* a Kaaribossa (fonte: foto Zago 2011)



FIGURA 20 – *Makaado* della *naxsa* di Kaaribossa (fonte: Zago 2009)



FIGURA 21 – *Gooxo* a Kaaribossa (fonte: foto Vergari 2008)

makaado, maschile e estroverso, perché aperto verso l'ospitalità, e che ha un focolare ad essa dedicato, e il *gooxo*, spazio femminilizzato che contiene strumenti attivi e passivi e contenitori per la trasformazione dei cibi che ivi si svolge, ma che può anche ospitare alcune attività extra-trasformative, come le cure del corpo delle donne, quotidiane oppure cerimoniali e anche una sua convivialità infra-femminile. Il *gooxo* si può considerare introverso perché non direttamente aperto alla ospitalità, anche se normalmente ha una sua comunicazione laterale con l'esterno, che può fungere come laboratorio, prolungamento di operazioni sempre assegnate alle donne dalla locale divisione sessuata del lavoro.

Per gli Irob contadini la casa fattoria non si chiama *naxsa* come tra i saho, ma *hidmo* come per i tigrini. L'etichetta linguistica *naxsa* non scompare, ma è confinata, come in origine, ad indicare il tetto piatto ricoperto di terra. Lo *hidmo* degli Irob si iscrive pienamente nella storia architettonica della regione del Təgray, che comprende sia l'architettura popolare o vernacolare sia le realizzazioni costruttive dell'élite, più prestigiose e individuabili per forma e struttura e materiali.

Uno *hidmo* del villaggio di Kallacasa (= argilla rossa), vicino al centro amministrativo di Dhawhan, nella *wārāda* Irob, può essere analizzato come caso esemplare. Esso si presenta con una morfologia e struttura complessa, esito di una storia che coinvolge la generazione ascendente e la famiglia della generazione successiva.

Circondato da porzioni di terreno, integrate nella sua logica produttiva, secondo i mediatori ed esperti locali, questo *hidmo* riassume le altre possibilità di variazione pur realizzate nell'area e, dunque, il lessico, che esso implica, include anche quello più essenziale e ridotto che si può riscontrare nelle realizzazioni di altri *hidmo* dell'area, meno complicati dal punto di vista morfologico e strutturale.

La fattoria si è ritagliata una porzione dello spazio che comprende come sua espansione dei chiusi, delimitati da muretti a secco, e cioè porzioni di terreno differenziate per funzione. Assolvono così agli usi produttivi un ampio spiazzo frontale, l'aia, e sul retro l'orto, la cisterna, tanker o *baska*, e ancora dei *dagge* come ripari diurni per gli animali o per le arnie. Le due unità-stanze, o se si vuole case elementari, visto che sono state costruite in tempi successivi e si aprono sia verso la corte sia verso l'esterno, ma non comunicano tra di loro, rispondono a fasi successive del ciclo della famiglia fondatrice, e nella successiva storia ereditaria rimangono attive e funzionali, ma con una ridefinizione d'uso a causa delle nuove relazioni che nel tempo si sono realizzate con gli altri ambienti, e cioè con la complicazione del *gabala* nelle sue parti specializzate coperte e di corte aperta.

Le parti funzionali femminilizzate di questo *hidmo* risultano, infatti, spazialmente divise in tre sezioni: la parte del focolare (*mindad*), con il mortaio (*moogorh*) nel porticato; la parte elettiva della trasformazione degli alimenti,



FIGURA 22 – *Hidmo* a Kallacasa (Irob) (fonte: foto Vergari 2014)



FIGURA 23 – Corte interna dell'*hidmo* di Kallacasa (Irob) (fonte: foto Vergari 2014)



FIGURA 24 – *Kishshina* dell'*hidmo* di Kallacasa (Irob) (fonte: foto Vergari 2014)

la *kishshina* (dall'italiano *cucina*, mediato dal tigrino *käššänä*), con le piastre di cottura *gasa* e *mogogo*; infine la stanza con la macina dei cereali (*marhxan*), usata anche come di ricovero di strumenti, contenitori e provviste. È solo quest'ultima ad essere qui definita, come *gooxo*.

In generale, si può dire che, all'interno di questo modello ideale, a determinarne le variazioni interne di morfologia, di struttura, di materiali, sono le alterne fortune e storie dei cicli familiari in contesti socio-economici e anche giuridici determinati. La crescita dello stock animale e del contingente demografico familiare, le strategie adottate, con le inevitabili discrepanze, tra intenzioni e realizzazioni, tra progetti e conseguenze, chiamano aggiunte, ampliamenti e anche innovazioni, che possono consistere sia nella introduzione di nuovi materiali sia nella contaminazione con altri modelli abitativi e anche dispiegare nuova riflessione estetica sia all'esterno che nel decoro interno.

5 – VARIAZIONI TIPOLOGICHE NEL BASSOPIANO: IL *MACDANI*

Nel bassopiano dancalo, da Massawa verso sud, si esercitano sull'area in cui sono insediati i Saho, condividendo con gli 'Afar territorio e abitati, altre influenze culturali che inclinano in diversa direzione architettonica, creando coesistenze o sostituzioni, e soprattutto proponendo la casa rettangolare a doppio spiovente, il *macdani*. La presenza del *macdani*, in buona parte simile alla tipica casa araba di tutta la zona costiera dell'Africa Orientale, la 'ariš ('afar: *caris*, varianti *carish* o *cariish*) è attestata sulla costa eritrea da almeno 150 anni. Se ne parla, infatti, espressamente nel libro *Reise nach Abessinien* (Heuglin 1868:52), rapporto di un viaggio effettuato tra il 1861 e il 1862. Anche Mochi, nel suo diario, circa 50 anni dopo, notava a Zula, 60 km. a sud di Massawa, come il villaggio

in maggioranza sia composto di case all'araba rettangolari e a tetto con doppia spiovenza. Però ci sono anche abitazioni circolari e di tipo più primitivo
(Ciruzzi et al. 2002:200)

Le stesse abitazioni Mochi le ritroverà ad Afta, Moncullo (tigrè: *Mənkullu* o *Emkullu*) e Otumlo (tigrè: *Həṭumlo*), sempre lungo la costa del Mar Rosso eritreo (Ciruzzi et al. 2002:207, 231).

Il tipo *macdani* è comunque aperto a variazioni, anche qui a causa di differenti capacità economiche e del ciclo di vita oltre che di adozione di nuovi materiali. In abitati come Buyya, il cui impianto urbanistico si tende oggi a piegare verso una griglia il più possibile ortogonale, queste innovazioni, sia urbanistiche che architettoniche e che modificano la cultura materiale del bassopiano dancalo eritreo, sono piuttosto evidenti. Anche grazie a una non lontana cava di pietre, sono diffuse costruzioni più complesse con una base



FIGURA 25 – *Macdani* con base in muratura a Buyya (fonte: foto Vergari 2010)



FIGURA 26 – Variazione di *macdani* a Buyya (fonte: foto Vergari 2010)

perimetrale con vari strati di pietre, mentre i tipi più semplici di *macdani* sono ancora costruiti solo con pali e arbusti e paglia.

6 – INNOVAZIONI ABITATIVE: ZINGO (O MARABBAC)

La casa moderna, a pianta quadrata o rettangolare (*marabbac*) è diffusa ampiamente nell’altopiano, ma è anche presente in vari villaggi del bassopiano. Il *marabbac* viene denominato talvolta anche *zingo* (dall’italiano *zinco*) per via del materiale usato per il tetto. Allo stesso modo si usa una parola tigrina, *qorqorre* (da *qorqorro* ‘lega metallica’), per lo stesso fenomeno metonimico, in aree a maggior influenza tigrinofona.

Già nel secondo dopoguerra il processo di passaggio dalle abitazioni tradizionali a questo tipo di costruzione era ampiamente presente, a partire dai ceti più abbienti e soprattutto in ambito islamico, come attestava Gino Cerbella:

Mentre prima dell’ultimo conflitto, anche i musulmani danarosi avevano fatte proprie le tradizionali case eritree, quali l’*agdò* e l’*hudmò*, uniformandosi ai gusti dell’architettura rustica locale, oggi – invece – essi, avendone la possibilità, preferiscono di buon grado costruirsi ed abitare la tipica casa quadrata in muratura dal tetto piano rivestito di calce, dai muri esterni privi di finestre, quasi recingessero un terreno adibito a fortilizio od a carcere, muri provvisti di doppia entrata, l’una delle quali – aperta sulla parte prospettica dell’abitazione – è riservata esclusivamente agli uomini della famiglia, mentre l’altra – posta su un lato del fabbricato – è destinata, invece, alle donne.

Questo tipo di casa, che va prendendo sempre più piede in varie zone del paese, costituisce un fenomeno edile assai importante, che non può essere ignorato, in quanto rappresenta il diffondersi di una costruzione tipica del mondo islamico della quale gli stessi musulmani locali non avevano finora fatto alcun uso, non avendo mai sentito il bisogno di costruirsi un’abitazione diversa da quella usata tradizionalmente dai cristiani locali.

(Cerbella 1962:292)

Il *marabbac* costituisce oggi oltre che un’aspirazione, una necessità imposta dalle nuove norme che limitano la costruzione di nuovi *hidmo/naxsa* introdotte per rispondere alla scarsità di legname¹¹. Consente inoltre un risparmio di tempo, praticità nella manutenzione, anche se sottrae competenze e gesti

¹¹ Il *National Environmental Management Plan for Eritrea* identifica la costruzione delle case tradizionali conosciute come *hidmo* (e quindi anche le *naxsa*), come una delle principali cause per la riduzione delle foreste, insieme con l’espansione dell’agricoltura, il consumo di legname come combustibile, il disboscamento durante i trent’anni di guerra di liberazione e il pensiero popolare che gli alberi siano comunque abbondanti e un dono di Dio da utilizzare liberamente (Bein et al. 1996:XXV). Una direttiva del Ministry of Agriculture eritreo prevede, tra le altre cose, la proibizione del taglio di alberi senza un permesso da parte dello stesso Ministero (Ministry of Finance 2001:II, 47). Si calcola che per la costruzione di un *hidmo* siano necessari circa 100 tronchi d’albero.



FIGURA 27 – *Macdani* a Irhaafalo (fonte: foto Vergari 2000)



FIGURA 28 – Gruppo di *zingo/marabbac* a Saafira
(fonte: foto Axmadsacad M. Cumar 2011)

tecnici prima richiesti e spinge più verso il mercato e specialisti che verso lo scambio di aiuti. Questo cambiamento, in generale, impone per le abitazioni non solo nuovi materiali ma anche dimensioni più ridotte che in passato, specie nell'abitato concentrato dove il consumo del suolo è limitato e regolato diversamente. Tra i principali attori sociali interpreti di questa innovazioni sono coloro che hanno avuto esperienza migratoria o coloro che ancora emigranti investono però in un'abitazione nel loro paese con un progetto di rientro.

7 – ABUR E SPAZI PASTORALI

L'*abur* è il riparo per gli ovini-caprini costituito da diversi materiali: la pietra per la sua base, ma non sempre nelle varianti semplificate, rami e fibre vegetali per la copertura, sfruttando le disponibilità ecologiche di quella porzione di territorio. La sua forma e la sua struttura sono in primo luogo determinate dalla fisiologia degli animali allevati, in rapporto a una determinata fase tecnica della conduzione. Per i nuovi nati si costruisce un *abur* più piccolo, chiamato *ugux*.



FIGURA 29 – *Abur* e *ugux* a Dhamxina (fonte: foto Vergari 2009)

Troviamo esemplari informazioni sugli *abur* nei lavori di Dainelli e Marinelli:

due di questi dik primitivi... Sono costituiti principalmente del così detto abùr, che consiste in un ampio recinto irregolarmente ovale, nel quale una fitta palizzata periferica è inclinata, tutto attorno, verso l'interno, in modo da formare, non solo un recinto, ma anche una mezza tettoia, la quale risulta larga intorno a due metri – alta, dove si apre verso l'interno, un pò meno, – e sorretta anche da una irregolare serie di pali. L'insieme della costruzione assomiglia ad un capannone irregolarmente conico, cioè a base allungata, scoperchiato nel mezzo. L'abùr è destinato al ricovero del bestiame durante la notte; ha una porta triangolare bassissima, che si chiude con un lastrone di pietra, – od anche due ingressi, quando sia suddiviso nell'interno con una piccola steccinata... Presso l'abur, dal lato ove il declivio scende più ripidamente, si suole gettare tutto il letame, il quale vien allora a formare una specie di sporgenza pianeggiante, con ripida scarpata (hadùf).
(Dainelli e Marinelli 1912:419-421)

L'*abur* può trovarsi all'interno di un *dik* o lontano dal villaggio, dove è territorio esplorabile e sfruttabile per le sue risorse naturali e pasture. Ma la sua pregnanza storica e tecnica per l'identità pastorale ne consente l'utilizzazione, nei discorsi e anche nella letteratura orale, anche come equivalente di casa e di villaggio.

È il prodotto, nella sua socialità e materialità e nei saperi che esso implica, di un lavoro maschile pastorale, centro dal quale il pastore saho può espandere i suoi movimenti e percorsi e acquisire conoscenze approfondite dell'ambiente naturale.

I diversi *abur*, in relazione virtuale o realizzata tra di loro, con le loro funzioni diventano elemento tangibile di una socialità essenziale per le frazioni pastorali saho. In una prospettiva storica gli *abur* costituivano il nucleo principale di ogni insediamento pastorale, attorno al quale si costruivano abitazioni, spesso più semplici dello stesso *abur*, come osservato da Dainelli:

...si discende fino alla valle Iralè... Marinelli ed io andiamo ad ispezionare e rilevare un vicino abùr. Sono veramente interessanti, queste abitazioni, perchè rappresentano un tipo primitivo di insediamento umano; la parte principale è data da un grande rinserrato per le capre. La forma è ovale; le pareti son costituite da tronchi e rami di albero inclinati verso l'interno, dove formano una specie di tettoia, mentre esternamente delle grosse pietre ne rendono più salda la base. Vicino è una povera capanna di frasche per gli indigeni, sul tipo delle dasà assaortine, ma più misera ancora, se possibile.

(Dainelli 1910:150)

Non a caso i censimenti del periodo coloniale mappavano il territorio delle pendici orientali dell'Akkälä Guzay numerando gli *abur* come entità che individua una distinta e specifica conduzione pastorale e che diventa indice attendibile di una determinata consistenza demografica. Il territorio, anche lontano dagli abitati, è dunque non selvatico, ma anch'esso antropizzato e

la denominazione delle sue parti anche minime è parte del processo di sua appropriazione sia come singole famiglie, sia come *dik* sia a livello più alto come *kisho*.

Questa centralità sociologica e capacità di identificazione si sta perdendo con i nuovi abitati e anche a causa di un equilibrio diverso tra agricoltura e pastorizia, e con essa si trasforma e si perde la cultura materiale ad essa legata, comprendendo in essa, non solo gesti e saperi tecnici, ma anche un complesso di percezioni ed emozioni.

- AXMADSACAD MAXAMMAD CUMAR (2008) "Saahot caadahi meela" [La casa tradizionale dei Saho], *Xanlake* 1; pp. 5-9; 2; p. 4. Adi Keih: (stampato in proprio).
- BANTI, G., VERGARI, M. (2005) "A sketch of Saho grammar", *Journal of Eritrean Studies* 4 (1&2); pp. 100-131. Asmara: Sabur Printing Services.
- (2013) "The Saho of Eritrea and the documentation of their language and cultural heritage", *Annali dell'Università di Napoli "L'Orientale"*, 70(1) (2010); pp. 83-108.
- BATTARA, P. (1933-34) "Le osservazioni antropometriche eseguite dal Prof. Aldobrandino Mochi in Eritrea (Missione Scientifica Eritrea 1905)", *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, LXIV; pp. 5-175.
- BEIN, E., HABTE, B., JABER, A., BIRNIE, A., TENGNAS, B. (1996) *Useful Trees and Shrubs in Eritrea*. Nairobi: Regional Soil Conservation Unit,
- RESCU/SIDA.
- BAUSI, A., UHLIG, S. (a cura di) (2014) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. V. Wiesbaden: Harrassowitz.
- CENTRAL STATISTICAL AGENCY (2010) *2007 Population and Housing Census of Ethiopia – Tigray region*. Addis Abeba. Disponibile in rete all'indirizzo: http://www.csa.gov.et/newcsaweb/images/documents/pdf_files/regional/Tigray.pdf
- CERBELLA GINO (1962) "La diffusione in Eritrea della casa musulmana tipica", *Africa*, 17 (6); pp. 291-299.
- (1963) *Aspetti etnografici della casa in Etiopia*. Roma: Istituto Italiano per l'Africa.
- CIPRIANI, L. (1940) *Abitazioni indigene dell'Africa Orientale italiana*. Napoli: Edizioni della Mostra d'Oltremare.
- CIRUZZI, S., PICCARDI, M., RICCIO, R., ROSELLI, M. G. (2002) "Missioni Eritrea, 1905-1906 – Diario di Aldobrandino Mochi", *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia* 132; pp. 3-252.
- CONTI ROSSINI, C. (1903) "Al Rágali", *Estratti dal Bollettino della Società Italiana di Esplorazioni Geografiche e Commerciali, anni 1903-1904*. Milano: Stabilimento Tipografico Bellini.
- DAINELLI, G. (1908) *In Africa (lettere dall'Eritrea)* (parte prima). Bergamo: Istituto Italiano d'Arti Grafiche.
- (1910) *In Africa (lettere dall'Eritrea)* (parte seconda). Bergamo: Istituto Italiano d'Arti Grafiche.
- (1936) "Case abissine dell'Eritrea", *Le Vie D'Italia*, Anno XLII (2); pp. 82-93.
- DAINELLI, G., MARINELLI, O. (1912) *Risultati scientifici di un viaggio nella Colonia Eritrea*. Firenze: Tipografia Galletti e Cocci.
- DINUCCI, A., ZEREMARIAM FRE (2003) *Understanding the indigenous knowledge and information systems of pastoralists in Eritrea*. Roma: FAO.
- DORE, G. (2004) "Tassonomia pastorale dei Saho 'Asaorta: Materiali coloniali", in Mendicino, A., Prantera, N.,

- Maddalon, M. (a cura di) *Etmolinguistica e Zoonomia. Le denominazioni popolari degli animali*. Pp. 193-221. Rende: Centro Editoriale e Librario, Università degli Studi della Calabria.
- (2009) “‘C’è l’Assaorta che ci aspetta...’. Geografi ed etnografi italiani tra i Saho dell’Eritrea”, *Ethnorêma* 5; pp. 11-28.
- (2015) “Rapporti socio-produttivi tra agricoltori tigrini e pastori saho d’Eritrea. L’evoluzione dell’abitazione saho dalla daasa alla naxsa”, in F. Bachis, F., e Pusceddu, A. M. (a cura di) *Cose da prendere sul serio. Le antropologie di Giulio Angioni*. Cagliari: Edizioni Il Maestrale; pp. 157-169.
- HEUGLIN, T. VON (1868) *Reise nach Abessinien*. Jena: H. Costenoble.
- LORIA, L. (1936) “Usi matrimoniali assaortini (Missione scientifica eritrea del 1905)”, *Archivio per l’Antropologia e la Etnologia*, LXVI; pp. 7-24.
- LYONS, D. E. (2007) “Building Power in Rural Hinterlands: An Ethnoarchaeological Study of Vernacular Architecture in Tigray, Ethiopia”, *Journal of Archaeological Method and Theory*, 14 (2); pp. 179-207.
- MINISTRY OF FINANCE – Emergency Reconstruction Programme (2001) *Environmental Assessment*, vol. II. Asmara.
- MOCHI, A. (1906) *Missione Scientifica in Eritrea (ottobre 1905-gennaio 1906). Risultati antropologici. Nota preventiva*. Firenze: Tipografia Galileiana.
- MORIN, D. (2012) *Dictionnaire afar-français (Djibouti, Érythrée, Éthiopie)*. Parigi: Karthala.
- PAVARI, G. (1936) “L’abitazione umana dell’A.O.”, *L’Universo*, XVII (5); pp. 317-345.
- STREBEL, B. (1979) *Kakteenbauern und Ziegenhirten in der Buknaiti Are*. Zurigo: W. Schneider Druckerei.
- UHLIG, S. (a cura di) (2003-2007) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. I-III. Wiesbaden: Harrassowitz.
- UHLIG, S., BAUSI, A. (a cura di) (2010) *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. IV. Wiesbaden: Harrassowitz.
- VERGARI, M., VERGARI, R. (2003) *A basic Saho-English-Italian dictionary*. Asmara.
- VENIERI, L. (1935) “Sulla Etnografia dei Saho”, *Archivio per l’Antropologia e la Etnologia*, LXV; pp. 5-58.

Hunting at the time of the emergence of the Ancient Egyptian state

ILARIA INCORDINO
University of Naples “L’Orientale”

Abstract

A brief excursus on hunting scenes dated to the Predynastic Period in Egypt shows to what extent this elite activity has acted as driving force towards the creation of a ruler ideology at the time of the emergence of the Ancient Egyptian State. Far from being only a way to ensure food provisioning, hunting dangerous animals in the desert assumed, at that time, huge social and political value for a small group of people, whose desire was to distinguish themselves and acquire control over the territory and their peers. In the development of this ideology of power, it is possible to foresee the most important characteristics of the pharaohs of historical period, such as the representation of the ruler figure, the lack of realism in the depictions of hunting scenes, the need to establish order over chaos and the connection between defeating natural elements and prevailing over human opponents.

Keywords

Hunting, Predynastic Egypt, dogs, ruler, order vs chaos

The hunting scenes dated to the Predynastic Period in Egypt (especially those dated to the Naqada I-II periods 4000-3800 BC) are one of the most unusual White Cross-lined pottery decoration themes. They document the importance of this activity, not only for food provisioning, but also and foremost for its social and political implications. In fact, the archaeological data collected from excavations in Predynastic sites (Hierakonpolis in particular) underlines the paucity of wild animal remains, indicating the lesser economic importance of hunting during this period, if compared to its more likely hierarchical meaning.

Even if the number of occurrences of this theme on pottery is quite small, we can also find it in some rock art representations and above some 'cosmetic' palettes connected to Predynastic burials or cultic places, as to stress that this peculiar elite activity belonged to a symbolic or religious environment.

According to many studies carried out in the last decades, the hunting scenes are therefore to be read in the context of an emerging Egyptian State as strictly linked to the rising of a group of individuals over their peers, in the process of shaping a leader figure which would eventually developed in the pharaoh ideology of historical period.



FIGURE 1 – White Cross-lined oval plate, Moscow, Museum of Fine Arts 2947

This aspect seems particularly evident because of the connection between the scenes representing a hunter who is always victorious over dangerous animals (or human enemies) and the concept of taking control over the hostile desert environment, securing order over chaos.

The latter element corresponds to one of the fundamental tasks of the later Egyptian ruler, who must guarantee the rule of 'Maat' (the idea of cosmic order and justice embodied by the feather goddess bearing the same name) over the evil forces of chaos, which constantly endanger the world.

The clear symbolic intent of those hunting scenes is also expressed through an absolute lack of realism in the rendering of the action, which should include the capture and killing of the dangerous animal, which are actually never shown. In a rock drawing from the Thebes region, for instance, a single hunter lassos a desert animal with one hand while harpooning an hippopotamus with the other. In the meantime he is also holding a mace and has his arms raised in a gesture of victory (Fig. 2).

The actual act of slaughtering is never depicted: no blood or strokes are present in the rendering, nor the defeat of the antagonist. Significantly, often not even the hunter is present on the scene, generally replaced by a dog.

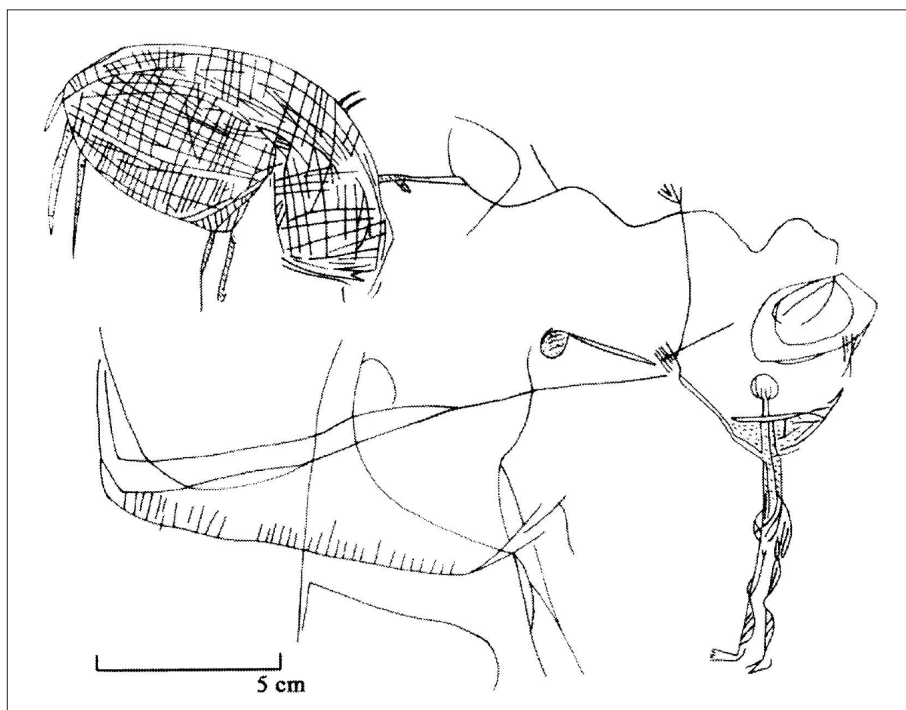


FIGURE 2 – Rock drawing at Was-ha-Waset



FIGURE 3 – White Cross-lined bowl (Princeton, Art Museum 30-493)



FIGURE 4 – Gamepiece in form of a dog from Hierakonpolis
(Petrie Museum UC14872, London)

The relevance of dogs in Predynastic representations has often been object of study and seems to be very likely related to the idea of control and power, at first exclusive prerogative of the ruling elite. Some evidence of the possible breeding of two or three species of dogs during the entire Dynastic Period in Egypt suggests that this activity might have been an upper class status symbol. The number and position of dog burials in some of the most important elite necropolis of Predynastic Upper Egypt (Hierakonpolis site HK6 for example) hint at the importance dogs might have had in the first phases of the Egyptian ruler.

Even in the most common representations of (wild) animal theories, usually carved on ivory items (knife handles or combs), dogs or other symbolic animals are to be found at the end of the row leading and controlling the group (Fig. 5).

Significantly, at the beginning of the Dynastic period in Egypt, after the unification of the territory under the rule of only one king, dogs were completely replaced by lions or bulls to represent the monarch.

So the role of dogs as animal rulers is strictly connected with the emergence of an elite class, rather than a ruling individual. Therefore their absence in kings' representations could be explained by their change in social status.

In other words, dogs are depicted as long as they represent a group context of social elevation, wherein they play a role even in burials. But when a family, tribe or dynasty rose above the others, more powerful animals were chosen to represent the individual ruler.



FIGURE 5 – Knife handle made of ivory from Brooklyn Museum

Another element that can be added to the evidence of the high emblematic value of the hunting scenes is their frequent association with warfare and victory representations, which contributes to the creation of the Egyptian ruler ideology.

The victory scenes portrayed on White Crossed-lined pottery usually entail the typical pharaoh's 'regalia', such as maces, feather hairstyles and smiting gestures, in addition to the fact that the 'hunter/victorious leader' is usually bigger in size if compared to the other subjects represented.

All these characteristics will be constantly repeated in the first ruler's images and subsequently become part of the king's representation during the historical period.

In the same way, many elements in the rendering of the captive enemies will become indicative of the defeated during the pharaonic era: wild hair, arms tied behind the shoulders, kneeling pose, and smaller size if compared to the victorious ones.

The finding of this kind of pottery among the burial equipment in the elite necropolis of Abydos or Hierakonpolis clearly links this figurative repertoire to the rising of a new social and political power.

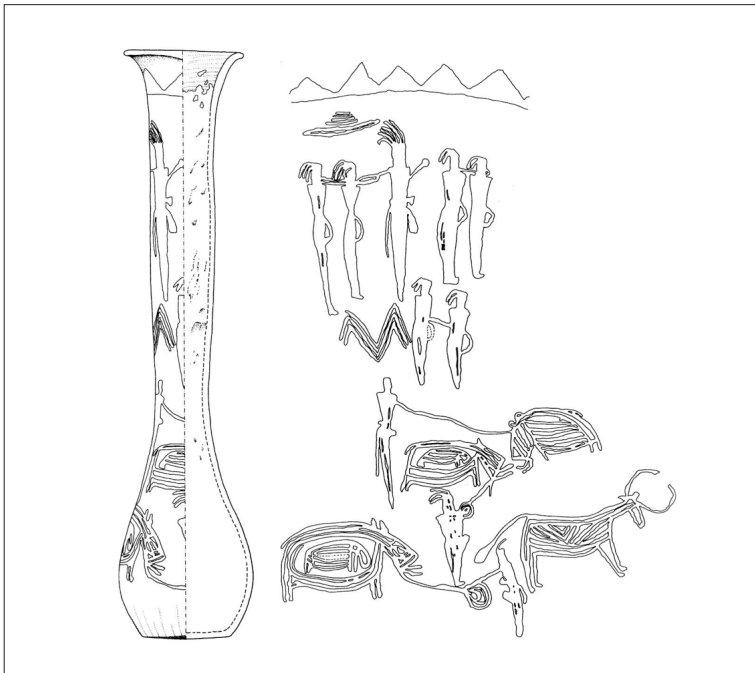


FIGURE 6 – White Crossed-lined jar from Abydos tomb U-415

By the end of the Predynastic period, the scenes portraying victories, hunting and smiting of enemies had significantly increased, proving the development of a canon of representation through which the ruler's ideology had finally reached its last stage of development.

One of the most indicative examples is the so-called 'Battlefield' Palette, a possibly ritual item which shows a big lion at the centre of the representation, just under the hole for grinding cosmetics, smiting many human enemies.

Even if the historical value of this document has often been questioned, since it is not certain it portrays an actual battle, it is nevertheless very likely that the scene was intended to represent a ruler's victory over the forces of evil/chaos.

Another clear example of ruler's ideology representation is the painted decoration of the Tomb 100 in Hierakonpolis, in which all the previously mentioned elements appear one next to the other: desert hunting scenes where a ruler or his animal form (bull), smites human enemies, ect.

Moreover, in the same painting we also find other important symbols of power gained control over territories and men, such as boat processions, frequently painted as vessels decorations.



FIGURE 7 –Battlefield Palette (Abydos ?, British Museum YCA63631)



FIGURE 8 – Tomb 100 in Hierakonpolis

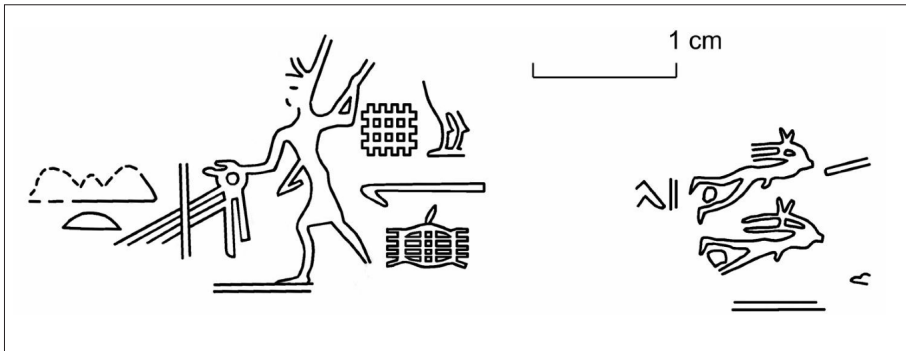


FIGURE 9 – Seal impression dated to the reign of Den, I Dynasty, Abydos

In this context we can also place another peculiar type of hunting scene: the hippopotamus hunt, seldom used to decorate seals and vessels shaped like hippopotamus. These representations are clearly related to the acquisition of power by the ruler.

As in an example from Den's reign (4th or 5th king of the I Dynasty 2930-2910 BC ca.), the king is depicted holding a spear/harpoon and some ropes, flanked by beheaded enemies.

In another example from Badari, the scene is painted on a vessel shaped like an hippopotamus and shows a group of hunters with their harpoons, arranged in at least five rows.

Many scholars believe that all the hippopotamus hunting scenes convey the idea that the enemy in the natural environment is the enemy in the socio-political environment.

During historical times, the hippopotamus hunt was still present in many decoration scenes from elite burials. It was a royal court amusement activity still linked with its most ancient meaning of keeping order over chaos, since these animals constituted an actual danger for the cultivations.

Recent excavations in Hierakonpolis have contributed to the hypothesis that, at least during the final phases of the Predynastic Period in Egypt, desert hunting was related to the idea of capturing a number of wild animals to be transferred inside the town's sacred space and killed during a ritual ceremony.

In fact, a great number of wild animals' bones has been discovered at the site HK29A. Since they represent almost 14,5% of the overall findings of Hierakonpolis, the site could have been destined to those rituals.



FIGURE 10 – Hippopotamus vessels with painted decorations of hunters, Badari



FIGURE 11 – Site HK29A at Hierakonpolis



FIGURE 12 – ‘Hunters’ Palette’ (Tell el Amarna ?, 3100 BC ca.)

The same interpretation could be given to other representations of ‘hunting’ scenes, like, for example, one carved on the so called ‘Hunters’ Palette’, in which a great number of hunters holding ropes forms a circle surrounding wild animals.

This hypothesis seems most likely because of the presence of a religious building at one end of the palette, and because of the hunters’ attitude. They are simply standing, holding their weapons by their sides, not being involved in any kind of action.

A similar scene has been found on a rock art panel in the Thebes regions, showing a gathering of fully equipped hunters ready to go on a desert hunt. Nevertheless, the activities represented on this panel are probably to be considered slightly different from the previous ones: the panel does not show a ritual and collective killing of animals inside the town borders, but more likely an actual hunting expedition.

This interpretation seems corroborated by the position of the rock reliefs, which are to be found far in the deserts region, proving that the actual organization of such events was carried out by a ruling elite group.

During the Predynastic period, a hunting expedition was probably perceived as a bonding moment between the members of the Egyptian elite, useful to consolidate their mutual social relationships and to remind the rest of the community of their social status. It’s easy to imagine what kind of reaction the long procession of hunters entering town with their preys must have provoked in the population at the time, reinforcing the legitimacy of their social and political power.

In Dynastic times, the pharaohs’ iconography, once fully developed in a canon of representation, will be vehicle exactly in the same way for legitimating the pharaohs’ power over a huge territory, politically unified in a single state.



FIGURE 13 – Hunters' rock reliefs at 14 km far from the Nile in the Thebes region, Western Desert

BIBLIOGRAPHY

- BREWER D., CLARK T.,
PHILLIPS A., *Dogs in antiquity. From Anubis to Cerberus.* Warminster, 2001.
- HENDRICKX S., EYCKERMAN M., Continuity and change in the visual representations of Predynastic Egypt in: Raffaele, Nuzzolo, Incordino I. *Proceedings of the First Neapolitan Congress of Egyptology, Naples June 18-20 2008*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2010, pp. 121-144.
- HENDRICKX S., Hunting and social complexity in Predynastic Egypt, in: *Academie Royale des Seinces d'outre-mer. Bulletin des Seances* 57, 2-4, 2011, pp. 237-263.
- LINSEELE V., VAN NEER W., FIREDMAN R. F., Special animals from a special place? The fauna from HK29A at Predynastic Hierakonpolis in: *Journal of American Research Centre in Egypt* 45, 2009, pp. 105-136.
- SPENCER A. J., *Catalogue of Egyptian antiquities in the British Museum V. Early Dynastic Objects.* British Museum Press. London, 1980.

Il sistema doganale dell'Egitto romano alla luce della *evidence* documentaria

DARIO NAPPO
Università di Torino

Abstract

In questo lavoro si prova a delineare un'analisi preliminare del sistema doganale esistente nella provincia romana d'Egitto nel primo secolo d.C., con particolare riguardo al commercio estero, gravitante attorno all'area del Mar Rosso. Una serie di reperti, rinvenuti nel corso di un arco temporale di parecchi decenni, forniscono la base di partenza, la *evidence* necessaria, per iniziare a ricostruire nel dettaglio le dinamiche fiscali, ma anche sociali, che determinavano questo tipo di commercio. L'analisi si propone di evidenziare come il sistema doganale romano nella provincia d'Egitto fosse particolarmente ben organizzato e strutturato in maniera da rendere il più efficiente possibile il processo di imposizione fiscale su un commercio molto redditizio, come era quello con i popoli del remoto Oriente.

Keywords

Commercio Roma India, storia economica, Egitto romano, fiscalità

1 – INTRODUZIONE

Il ruolo chiave che la provincia d'Egitto svolgeva nella gestione dell'imponente volume dei traffici commerciali che collegavano l'impero di Roma con il Remoto Oriente è stato oggetto di molti studi.¹ Gli studiosi sono concordi nell'affermare che principalmente attraverso i porti egiziani, infatti, le preziose merci provenienti dall'Est venivano importate per poi essere distribuite in tutto l'Impero. L'importanza del gettito fiscale derivante da questo commercio è a sua volta ormai un punto accettato dalla comunità scientifica.²

Ricostruire con precisione le modalità attraverso le quali il complesso sistema di tassazione sulle merci in ingresso nell'Impero era gestito non è semplice, ma fortunatamente l'indagine archeologica portata avanti negli ultimi decenni nell'area del Mar Rosso ha aumentato nettamente la quantità di informazioni a nostra disposizione sul tema. In particolare, sono alcuni oggetti della cultura materiale, rinvenuti appunto negli scavi archeologici in corso in Egitto, che hanno permesso di migliorare la nostra comprensione del complesso funzionamento della macchina fiscale romana. Scopo di questo contributo è dunque provare a fare il punto della situazione e sottolineare quali sia stato l'apporto determinante delle indagini di cultura materiale sulla ricostruzione del sistema doganale romano nel Mar Rosso.

2 – CONTESTO GEOGRAFICO

Dopo una lunga traversata via mare che partiva dalle coste indiane, i vascelli romani giungevano nel Mar Rosso, ai porti egiziani, principalmente Myos Hormos e Berenice.³ Da qui, le merci erano trasportate attraverso il deserto orientale egiziano, tramite piste carovaniere.⁴ Lungo di esse esisteva una serie di postazioni militari sottoposte a continua sorveglianza e fornite di punti di approvvigionamento idrico (*hydreumata*).⁵ Dopo il lungo viaggio nel deserto, le merci erano scaricate a Coptos, porto fluviale sul Nilo. Questa città svolgeva un ruolo chiave nella gestione dei traffici, ben descritto da Strabone, che la

¹ Solo per citarne alcuni tra i più rilevanti: Warmington (1928); Sidebotham (1986); De Romanis (1996); Young (2001); Tomber (2008).

² Si confrontino, a tal proposito, le testimonianze di Strabone (17, 1, 13) e Flavio Giuseppe (*Bell. Iud.* 2, 386). Cfr. Wilson (2015): 13-32.

³ L'importanza di questi due porti nel contesto eritreo è ben attestata da *Periplus Maris Erythraei* (di seguito indicato con l'acronimo PME), 1. Per il testo del PME l'edizione di riferimento è quella di Casson (1989).

⁴ Si vedano, tra gli ultimi contributi sull'argomento, Maxfield (1996): 11-12; Rathbone (2002): 180; Bagnall and Rathbone (2004): 280-284. Cobb (2015): 377-81.

⁵ Bernard (1972) : 46-54; Bagnall (1976): 35; Sidebotham 1986: 3; Bagnall and Rathbone (2004): 280-282.

definisce come un ἐμπόριον, dove confluivano le merci dall'India, dall'Arabia e dall'Etiopia.⁶ Infine, il tutto era nuovamente caricato su battelli per risalire il fiume ed arrivare ad Alessandria, da cui si provvedeva alla distribuzione in tutto l'Impero. Si trattava, dunque, di un percorso quanto mai frammentato, che prevedeva diverse fasi.

Lungo un tragitto tanto tortuoso, il prezioso carico poteva essere oggetto di tentativi di rapina da parte dei briganti che infestavano il deserto; d'altro canto, i mercanti, profittando di tutti questi passaggi intermedi, avrebbero potuto cercare di sottrarre almeno parte delle merci alla tassazione imposta dall'autorità imperiale.

Ne consegue che disporre di un efficiente sistema di controllo sulle merci in arrivo, durante tutto il percorso che queste seguivano, era interesse tanto dei mercanti (per tutelarsi da possibili furti) quanto dello Stato, o piuttosto dei funzionari da esso demandati alla riscossione delle tasse (per evitare episodi di evasione fiscale).

3 – FISCALITÀ

Fino a poco più di trenta anni or sono, ben poco era noto di questo sistema di controlli doganali: le nostre uniche fonti di conoscenza erano di tipo letterario, e non fornivano informazioni molto precise. Erano sostanzialmente tre:

1. Strabone attesta che sulle merci di provenienza indiana gravavano tasse doppie e pesanti.⁷
2. Il *Periplus Maris Erythraei* ricorda che nel porto nabateo di Leuke Kome un παραλήτης riscuoteva una tassa del 25%⁸.
3. Una serie di iscrizioni da Palmira provano che una tassa della stessa entità, su merci di importazione straniera, era riscossa anche nella importante città siriana⁹.

⁶ Strab. 17, 1, 45: καὶ νῦν ὁ Ἰνδικὸς φόρτος ἅπαξ καὶ ὁ Ἀραβίος καὶ τοῦ Αἰθιοπικοῦ ὁ τῷ Ἀραβίῳ κόλπῳ κατακομιζόμενος εἰς Κοπτὸν φέρεται, καὶ τοῦτ' ἔστι ἐμπόριον τῶν τοιούτων φορτίων. Ma analogamente si esprimono, per descrivere la città, anche Plin. *Nat. Hist.* 5, 60; Ael. Arist. *Aeg.* 36.

⁷ Strab. 17, 1, 13.

⁸ PME 19: ὄρμος ἐστὶν ἕτερος καὶ φρούριον, ὃ λέγεται Λευκὴ κόμη [...] ἔχει ἐμπορίου τινὰ καὶ αὐτὴ τὰξιν τοῖς ἀπὸ τῆς Ἀραβίας ἐξαρτιζόμενοις εἰς αὐτὴν πλοίοις οὐ μεγάλοις. διὸ καὶ παραφυλακῆς χάριν καὶ εἰς αὐτὴν παραλήπτης τῆς τετάρτης τῶν εἰσφερομένων φορτίων καὶ ἑκατοντάρχεις μετὰ στρατεύματος ἀποστέλλεται. Secondo Bowersock (1983): 70-71, si tratterebbe di un'imposta di pertinenza del regno nabateo. Di parere opposto Young (1997): 226-228.

⁹ AE 1947, nn. 179; 180. Si veda Starcky (1949): nn. 29; 113.

In particolare le informazioni desumibili dal *Periplus* e dalle iscrizioni palmirene avevano indotto gli studiosi a credere che la stessa aliquota fosse applicata alle tasse gravanti sulle merci che giungevano ai porti egiziani del Mar Rosso.¹⁰

Nel 1985, la pubblicazione di un papiro di eccezionale importanza (il P. Vindob. G 40.822)¹¹ ha confermato in via definitiva questa ipotesi, attestando che ad Alessandria era riscossa una tassa del 25% sulle merci importate dall'India, chiamata nel testo τετάρτη.¹²

Il papiro vindobonense, databile al II secolo d.C., contiene in realtà due documenti distinti, anche se correlati: uno sul recto e uno sul verso.

Sul recto è conservata parte di un contratto tra un uomo d'affari e un mercante, che regola le condizioni di viaggio commerciale a Muziris (uno dei principali porti indiani), finanziato dall'uomo d'affari, tramite un prestito ipotecario. L'uomo d'affari, oltre a provvedere al finanziamento, concede sostegno logistico al mercante, attraverso suoi agenti dislocati ad Alessandria, a Coptos e in un porto del Mar Rosso.¹³

Dalla lettura del testo, risulta che le merci importate dall'India, dopo essere approdate in un porto del Mar Rosso e aver attraversato il deserto orientale egiziano, entravano nelle ἐπι Κόπτου δημοσίου παραλημπτικαὶ ἀποθήκαι, passando sotto la ἐξουσία e la σφραγίς del creditore¹⁴. Successivamente, dopo aver disceso il Nilo fino ad Alessandria, entravano, sempre sotto la ἐξουσία e la σφραγίς del creditore, nella ἐν Ἀλεξανδρείᾳ τῆς τετάρτης παραλημπτικῆ ἀποθήκῃ.¹⁵

Nel verso, invece, troviamo i calcoli relativi alla τιμή delle merci importate dalla nave Hermapollon (che rientrava dal suo viaggio commerciale in India), cioè l'imponibile su cui si doveva calcolare l'importo del dazio (τέλος). Il calcolo della τιμή è elaborato prima per ciascuno dei sei φορτία separatamente, poi, alla fine, le varie τιμαὶ si sommano nella τιμή complessiva di tutto il carico. Tuttavia, essendo la prima colonna del testo pressoché integralmente perduta, ci restano solamente i calcoli relativi alle τιμαὶ di tre φορτία:

¹⁰ De Laet (1949): 307-309; Raschke (1978) : 1018 nt. 1515.

¹¹ Il papiro è stato successivamente ripubblicato in SB XVIII 13.167. Gli studi specifici su questo documento sono molti; la prima edizione fu a cura di Harrauer e Sijpesteijn (1985): 124-155. Si vedano anche Thür (1987): 229-245; Thür (1988): 229-233; Casson (1986): 73-79; Casson (1990): 195-206; Foraboschi e Gara (1989): 280-282; Purpura (1996): 368-375; De Romanis (1996): 183-196; De Romanis (1998), 11-60; Rathbone (2000): 39-50; Rathbone (2002): 179-198; De Romanis (2012): 75-101.

¹² P. Vindob. G 40.822, recto, colonna II, l. 8: εἰς τὴν [ἐν Ἀλεξ]ανδρείᾳ τῆς τετάρτης παραλημπτικὴν ἀποθήκην.

¹³ P. Vindob. G 40.822, recto, colonna II, ll. 1; 5-6; 8-9; 15; 24-25 (ἐπίτροποι ἢ φροντισταί).

¹⁴ Romanis (1996): 183-196.

¹⁵ P. Vindob. G 40.822, recto, colonna II, ll. 3-7.

nardo gangetico, avorio e *σχιδάι*.¹⁶ Recentemente, il De Romanis ha proposto un convincente tentativo di identificare le altre tre mercanzie, sulla base dei frammenti sopravvissuti del testo del papiro.¹⁷ Oltre a queste informazioni, nel testo troviamo anche l'indicazione riguardante la *τιμή* complessiva di tutto il carico, che ammonta a ben 1154 talenti e 2852 dracme.¹⁸

In base alle informazioni ricavabili dal papiro, possiamo desumere che all'arrivo nei porti egiziani non si procedesse materialmente alla riscossione delle imposte dovute. Lo stoccaggio, la classificazione e i calcoli per la tassazione erano certamente effettuati a Coptos, dove però ancora una volta la *τετάρτη* non era ancora riscossa: questa tassa era infatti da pagarsi ad Alessandria, prima che le merci venissero distribuite in tutto l'Impero.

Tuttavia, sappiamo che a livello amministrativo Coptos non era solo un importante centro di smistamento commerciale, ma aveva anche un ruolo importante dal punto di vista della fiscalità. L'iscrizione *OGIS II 674*, comunemente nota col nome di 'tariffa di Coptos'¹⁹, riporta infatti un rescritto del prefetto d'Egitto Mettuo Rufo, datato chiaramente 10 maggio 90 d.C., dove si dichiara che ivi sono contenuti gli importi che gli addetti alla riscossione di una gabella chiamata *ἀποστόλιον* devono riscuotere.²⁰ Dopo l'introduzione della tassa, troviamo una ventina di rubriche che elencano gli importi da riscuotere. Queste rubriche si dividono in due gruppi distinti. Il primo²¹ elenca gli importi che determinate categorie di viaggiatori dovevano pagare, in funzione del loro sesso e della loro professione; il secondo²² gli importi (decisamente più bassi) che andavano pagati per un'altra tassa, il *πιττάκιον*, la quale ricadeva su uomini, animali e veicoli che si avviassero lungo la via del deserto.

I problemi legati all'interpretazione della tassa chiamata *ἀποστόλιον* sono molteplici: in cosa essa consistesse, chi fossero gli individui tenuti a pagarla e, soprattutto, per qual motivo, sono problemi ancora irrisolti.

L'editore della tariffa pensò per primo che l'*ἀποστόλιον* fosse una tassa che coloro che viaggiavano lungo le piste nel deserto nel tratto Coptos-Mar Rosso pagavano all'arrivo a Coptos²³. Questa interpretazione fu in seguito sostan-

¹⁶ L'interpretazione di questo termine non è univoca: De Romanis (1998): 14 ha ipotizzato che si trattasse di un qualche tessuto, mentre Rathbone (2000): 45 ha sostenuto che si trattasse di frammenti d'avorio.

¹⁷ De Romanis (2012): 75-101.

¹⁸ P. Vindob. G 40.822, verso colonna II, l. 29. Per inciso, le *τιμαί* dei tre φορτία superstiti dell'elenco corrispondono all'11,29% del totale.

¹⁹ *OGIS II 674*; ripubblicata in SB V, 8904. Il primo a indicare questa iscrizione con l'epiteto di «der Tarif von Koptos» fu Wilcken: cfr. O.Wilck., 347.

²⁰ *OGIS II 674*, ll. 2-4: ὅσα δεῖ τοὺς μισθ[ω]τὰς τοῦ ἐν Κόπτωι ὑποπέπτοντος τῆ ἀπαβαρχία ἀποστολίου πράσσειν κατὰ τὸν γνώμον[α].

²¹ *OGIS II 674*, ll. 9-20.

²² *OGIS II 674*, ll. 21-32.

²³ Hogarth (1896): 32: «I would suggest that up to l. 20 the items due are to be paid on

zialmente ripresa anche dal Wilcken²⁴, il quale si spinse a sostenere che la tassa fosse stata imposta dallo Stato per coprire le spese necessarie al mantenimento delle truppe militari nel deserto orientale, che garantivano la sicurezza lungo le piste carovaniere²⁵. Un momento fondamentale nella discussione fu rappresentato dallo studio di Uxcull-Gyllenband e Wallace, i quali sostennero la teoria che il termine ἀποστόλιον derivasse da ἀπόστολος, e designasse dunque un importo da pagare per ottenere un lasciapassare necessario a viaggiare sulla pista da Coptos al Mar Rosso.²⁶

Negli anni successivi, la discussione sulla natura dell'ἀποστόλιον si arenò, e si andò cristallizzando la *communis opinio* secondo la quale la 'tariffa di Coptos' (e conseguentemente l'ἀποστόλιον) avrebbe riguardato semplicemente i diritti di pedaggio che erano tenuti a pagare gli individui che utilizzavano la pista carovaniere da Coptos ai porti del Mar Rosso²⁷, quindi per spostamenti all'interno della provincia. Tale ipotesi sembra a tutt'oggi la più convincente, ed è quella che si segue in questo lavoro.²⁸ In base a questo quadro, a Coptos dunque sarebbe esistita una forma di controllo che riguardava coloro che intraprendevano la via del Mar Rosso, partendo dal Nilo. Questa ipotesi è rinforzata da una serie di documenti rinvenuti in anni ben più recenti rispetto alla Tariffa di Coptos, e dall'altro capo della carovaniere Nilo-Mar Rosso.

Fino a non molto tempo fa, ben poco era invece noto riguardo alla organizzazione della fiscalità lungo le rotte carovaniere e nei porti del Mar Rosso. Questa lacuna è stata corretta da un *corpus* di documenti rinvenuti a partire dai primi anni 2000 negli scavi archeologici condotti nella città portuale di Berenice, corrispondente alla attuale Ras Banas, ai tempi l'insediamento ro-

arrival at Coptos: from l. 20 to l. 30 they are to be paid in advance before departure. Lines 30-32 refer to a local use of the road as an approach to cemeteries in the eastern desert».

²⁴ Wilcken (1899): 349: «Hogarth hat scharfsinnig erkannt, dass die Sätze bis Z. 20 bei der Ankunft in Koptos, die späteren vor der Abreise von Koptos ebendort zu entrichten waren. Ich meine, dieselben Gebühren werden, vermutlich in derselben Höhe, auch in Berenike zu zahlen gewesen sein, wo wohl gleichfalls ein entsprechender Tarif publicirt gewesen sein mag».

²⁵ Ivi, 348.

²⁶ Uxcull-Gyllenband (1934): 64; Wallace (1938): 273: «The pass purchased at Coptos did not entitle its recipient to leave Egypt, but to travel over the road from Coptos to one of the ports of the Red Sea».

²⁷ Tra gli esempi più autorevoli potremo citare: Bernard (1984): 199: «Tarif de droits à payer à l'alabarque pour les personnes, les animaux et le matériel passant par Koptos»; Sidebotham (1986): 35: «The Coptos Tariff is not a list of tax rates, but rates levied for use of one of the roads leading from Coptos to a Red Sea port»; Rathbone (2002): 184: «Another levy of the arabarchy collected at Koptos by its lessees (*misthôtai*) was the *apostolion* (*apostolos*-charge) for use of the desert routes to and from the Red Sea ports»; Young 2001: 50: «The *apostolion* mentioned in the inscription may represent a kind of pass or ticket of the sort that was required for travel in many parts of Egypt under the Romans».

²⁸ Opinione divergente è rinvenibile in Burkhalter (2002): 199-230. Si vd. anche Purpura (2002): 130-154.

mano più meridionale in Egitto, termine ultimo di una rotta marittima che collegava l'Impero all'India del sud. La bibliografia sulla città di Berenice e il suo ruolo nel commercio internazionale è molto ampia,²⁹ e ad essa si rimanda per maggiori dettagli sulla città. I documenti su cui invece vorrei centrare la mia analisi sono un gruppo di *ostraka* rinvenuti nel sito archeologico e pubblicati da Roger Bagnall.³⁰ Questi reperti hanno fornito preziose informazioni sul funzionamento della dogana in uscita di Berenice.

Complessivamente, il *corpus* di *ostraka* è composto da circa 260 documenti. La maggior parte di essi è databile al primo secolo d.C.³¹ Non sono tutti omogenei tra di loro per tema e struttura, e in questo lavoro ci si concentrerà solo su quelli che sono rilevanti per la presente analisi.

Si tratta di una serie di lasciapassare che accompagnavano i mercanti che esportavano merci da Berenice, per caricarle su navi destinate a lasciare il porto, alla volta dell'India. Parte di questi prodotti sarà certamente stata usata per il consumo delle truppe di bordo, ma la maggior parte di essi era invece destinata all'esportazione.³² Le ricevute dei lasciapassare furono emesse in un non precisabile punto della rotta dal Nilo a Berenice (Coptos, verisimilmente) ed erano da consegnarsi ai funzionari che si occupavano della dogana di Berenice; questo significa, come sottolineato dagli editori degli *ostraka*, che “the amounts due were collected in the valley [i.e. at Koptos], with the goods then free to pass through the gate in Berenike.”³³

Innanzitutto, questi documenti hanno dimostrato per la prima volta al di là di ogni dubbio l'esistenza di una dogana nella città di Berenice. Le tasse (come abbiamo già avuto modo di vedere in precedenza) erano pagate altrove, ma a Berenice c'era una forma di controllo finale.

Questi lasciapassare possono essere divisi in quattro gruppi, in base alla loro struttura base:

1. NN a NN, *quintanensis*, saluti; per favore, lascia passare NN che trasporta una quantità X di una certa mercanzia
2. NN a NN (nessun titolo specificato) saluti; per favore, lascia passare NN che trasporta una quantità X di una certa mercanzia
3. NN a coloro che sono presso la dogana, saluti; per favore, lascia passare NN che trasporta una quantità X di una certa mercanzia

²⁹ Sidebotham and Wendrich (1995); Sidebotham and Wendrich (1996); Sidebotham and Wendrich (1998); Sidebotham and Wendrich (1999); Sidebotham and Wendrich (2000); Sidebotham and Wendrich (2007); Sidebotham (2002): 217-240; Sidebotham (2011).

³⁰ Bagnall et al. (2000); Bagnall et al. (2005). Ai documenti raccolti in questi due volumi si farà di seguito riferimento con l'abbreviazione O.Berenike.

³¹ Bagnall et al. (2000): 3.

³² Bagnall et al. (2000): 8.

³³ Bagnall et al. (2000): 5.

4. Epaphroditos schiavo di Delias schiavo di Aeimnestos schiavo di Cesare a NN, *quintanensis*, saluti; per favore, lascia passare NN, schiavo di Delias schiavo di Aeimnestos schiavo di Cesare, che trasporta una quantità X di una certa mercanzia.

A ben vedere, I gruppi 1-3 rappresentano solo varianti minori rispetto a uno schema generale, che include uno scrivente, che si rivolge a un funzionario, chiedendo un lasciapassare per delle persone che traspostano quantità pre-stabilite di alcune mercanzie (le più comunemente attestate sono vino, olio, aceto). I destinatari sono a volte identificati dal titolo di *quintanensis* (gruppo 1); a volte soltanto dal loro nome proprio (gruppo 2); altre volte, infine, essi sono semplicemente definiti come “quelli della dogana”, senza che né il nome proprio, né il titolo vengano esplicitati (gruppo 3). A titolo di esempio, si riportano degli esempi per ogni gruppo, presi dal “dossier di Andouros” (O. Berenike 50-67):

Ἀνδουρωι κοινητ(αησίωι)· πάρεξ
Τιβεριού Κλαυδ(ίου) [Ἀχιλλέωξ] Δωρίωνος
Παουῶτι Παουῶτος ἰταλικά
δέκα, (γίνεται) ἰταλ(ικά) ι.

(O. Berenike 51)

“Ad Andouros, *quintanensis*. Lascia passare di Tiberius Claudius [Achilleus] Dorian, per Paouos figlio di Paouos, 10 italika, totale 10 ital(ika).”

Per il secondo gruppo, un esempio dal “dossier di Sosibios” (O. Berenike 1-35):

Σωσίβιος Ἀνδουρω(ι) χα(ίρειν) πάρεξ Ἀνδουρω(ι)
Παχ() οἴνου ἰταλ(ικά) ς.

(O. Berenike 11)

“Sosibios ad Andouros, salute. Lascia passare per Andouros figlio di Pach() 6 italika di vino.”

Per il terzo gruppo, un esempio dal “dossier di Robaos” (O. Berenike 36-49):

[Ρ]οβαος τοῖς ἐπὶ τῇ πόλει χα(ίρειν)
πάρετε Ἀρνώθηι [εἰς]
[ἐ]ξαρισμὸν ῥόδ(ια) η.

(O. Berenike 36)

“Robaos a quelli presso la dogana, salute. Lascia passare per Haryothes per approvvigionamento, 8 rhodia.”

Dall’analisi della struttura di queste tre tipologie di documenti si può ricavare che *quintanenses* corrispondono agli agenti doganali. Gli editori dei testi

hanno già sottolineato che l'espressione "le persone presso la dogana" è probabilmente utilizzata da un mittente che non conosce il nome del funzionario a cui si sta rivolgendo,³⁴ e ci permette di comprendere che gli *ostraka* erano utilizzati dai mercanti come lasciappassare per la dogana di Berenice, e d'altro canto, che i funzionari che si occupavano di controllare questo passaggio erano appunto detti *quintanenses*.

L'ultimo gruppo di documenti, invece, ci permette di addentrarci in un ulteriore aspetto. La struttura del gruppo 4, pur di fatto rientrando nello schema generale, presenta infatti alcuni tratti peculiari. Infatti, il mittente è sempre un certo "Epaphroditos schiavo di Delias schiavo di Aeimnestos schiavo di Cesare", che si rivolge al *quintanensis* Pakoibis, richiedendo un lasciappassare per delle persone che appartengono allo stesso gruppo di schiavi cui apparteneva lo scrivente (O. Berenike 184-88). La prima peculiarità è che in questi documenti lo scrivente non è solo identificato dal suo nome, ma anche, e forse in maniera più pregante, da suo essere parte di un gruppo di schiavi che è connesso ad Amnestos, membro della *familia Caesaris*. Una caratteristica ancora più eccezionale è che, con la sola eccezione di O. Berenike 184, tutti gli altri *ostraka* sono dei moduli precompilati, in cui è stato lasciato uno spazio vuoto per aggiungere poi solo successivamente il nome della persona che trasportava vino, nonché della precisa quantità di *keramia* di vino:

Ἐπαφ[ρόδει]τος Δ[ηλίου] Ἀειμνήστ[ου]
 Καίσαρος Πακοίβι κοιντανησίωι χ(αίρειν)·
 πάρες uacat τῶν Δηλίο[υ]
 Αειμνήστου Καίσαρος [οἴ]νου πολεμματα(ικου).
 κερά[μια] uacat

(O. Ber. 186)

"Epaphroditos schiavo di Delias schiavo di Aeimnestos schiavo di Cesare, a Pakoibis *quintanensis*, salute. Lascia passare per (*uacat*) di quelli di Delias schiavo di Aeimnestos schiavo di Cesare, (*uacat*) *keramia* di vino Ptolemaico."

Gli editori del dossier hanno avanzato l'ipotesi che "since all forms ended up in the rubbish heap at Berenike, they might have been used without actually having been filled in."³⁵ Le persone che trasportano il vino, i cui nomi sarebbero dovuti essere aggiunti in un momento successivo, sono tutti identificati come τῶν Δηλίο[υ] Ἀειμνήστου Καίσαρος, "degli uomini di Delias schiavo di Aeimnestos schiavo di Cesare". Anche lo scrivente, Epaphroditos, è identificato come schiavo dello stesso Delias. Il dossier sembra quindi gettare luce su un aspetto finora ancora poco discusso dagli studiosi, rispetto al commercio nell'area del mar Rosso, quello cioè del coinvolgimento della compagine imperiale nella gestione dei traffici con l'oriente. Per quanto il legame non sia

³⁴ Bagnall et al. (2000): 8-12.

³⁵ Bagnall et al. (2005): 74.

certamente diretto (vi sono vari livelli tra Epafrodeitos e Cesare), il dettaglio sembra degno di nota. D'altra parte, se è vero che questo tipo di commercio permetteva di realizzare grossi guadagni, non sembra fuori luogo ipotizzare che anche l'imperatore o elementi a lui legati abbiano avuto interesse a prendere parte a queste imprese commerciali.³⁶

Anche se gli elementi presentati in questa prima analisi non sono sufficienti a sostenere una teoria complessiva che possa sostenere questa ipotesi, si possono certamente trarre alcune conclusioni generali, sulla base dei documenti analizzati in questo lavoro.

4 – CONCLUSIONI

La prima è che il sistema doganale messo in atto ai tempi dell'Impero in Egitto per regolare entrata e uscita delle mercanzie destinate al commercio nel Mar Rosso era molto ben strutturato, radicato nel territorio in maniera capillare. Si può notare come in ognuna delle città chiave di questo network commerciale in Egitto, si provvedesse a uno solo degli aspetti legati alla fiscalità. Ad Alessandria avveniva la riscossione della *tetarte*, a Coptos si provvedeva a prelevare l'*apostolion* per coloro che avessero bisogno di attraversare le piste carovaniere del deserto, mentre invece a Berenice ci si occupava di controllare che i mercanti che uscivano dalla provincia avessero le necessarie autorizzazioni.

Un sistema di controllo alquanto complesso e raffinato, che dà ragione del grande interesse che lo Stato romano aveva nel controllo e nello sviluppo di questi commerci, che, come si è già fatto notare, erano fonte di forti gettiti fiscali.

La precedente affermazione introduce anche l'ultima parte di queste conclusioni, che riprende quanto già detto alla fine del paragrafo precedente. Sembra di poter intravedere nella documentazione superstite una prova del coinvolgimento personale dell'imperatore o di persone comunque a lui vicine, nel commercio con l'Oriente. Questa ipotesi, al momento ancora non pienamente verificabile, rappresenta senza ombra di dubbio la pista più interessante da seguire, per il prosieguo di questo tipo di indagini nel futuro.

³⁶ Plinius Maior, *Naturalis Historia*, 6, 101: [...] *nullo anno minus HS D imperii nostri exhauriente India et merces remittente quae apud nos centuplicato ueneant.*

- BAGNALL, R. S. (1976). *The Florida Ostraca, Documents from the Roman Army in Upper Egypt (GRBS monograph 7)*, Durham.
- BAGNALL, R. S., RATHBONE, D.W. (2004). *Egypt from Alexander to the Copts*, London.
- BAGNALL, R. S., HELMS C., VERHOOGT A. M. F. W. (2000). *Documents from Berenike. Volume I. Greek Ostraka from the 1996-1998 seasons*. Bruxelles.
- (2005). *Documents from Berenike. Volume II. Texts from the 1999-2001 seasons*, Bruxelles.
- BERNARD, A. (1972). *Le Paneion d'El-Kanaïs: Les Inscriptions grecques*, Leiden.
- (1984). *Portes du désert*, Paris.
- BURKHALTER, F. (2002). "Le Tarif de Coptos. La douane de Coptos, les fermiers de l'apostolion et le préfet du désert de Bérénice", in M.-F. Boussac (ed.), *Autour de Coptos. Actes du colloque organisé au Musée des Beaux-Arts de Lyon*, Lyon: pp. 199-230.
- BOWERSOCK, G. (1983). *Roman Arabia*, Cambridge MA.
- CASSON, L. (1986). "P. Vindob. G. 40.822 and the Shipping of the Goods from India." *BASP* 23, pp. 73-79
- (1989). *The Periplus Maris Erythraei: Text, Translation and Commentary*. Princeton.
- (1990). "New Light on Maritime Loans: P. Vindob. G. 40.822." *ZPE* 84, pp. 195-206.
- COBB, M. A. (2015). "The chronology or Roman Trade in the Indian Ocean", in *JESHO* 58, pp. 362-418.
- DE LAET, S. (1949). *Portorium. Étude sur l'organisation douanière chez les Romains surtout à l'époque du Haut-Empire*, Brugge.
- DE ROMANIS, F. (1996). *Cassia, Cinnamomo, Ossidiana*. Roma.
- (1998). "Commercio, metrologia, fiscalità. Su P. Vindob. G 40.822 Verso." *MEFRA* 110, pp. 11-60.
- (2012). "Playing Sudoku on the Verso of the 'Muziris papyrus'," *Journal of Ancient Indian History* 27 (2010/11), pp. 75-101.
- FORABOSCHI D., GARA A. (1989). "Le direttrici del commercio alessandrino," in *Quaderni ticinesi di numismatica e antichità classiche* 18 pp. 280-282
- HARRAUER, H., SJIPESTEIJN P. (1985). "Ein neues Dokument zu Roms Indienhandel, P. Vindob. G 40.822," in *Anzeiger d. Österreichischen Akad. d. Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse*, 122, pp. 124-155
- HOGARTH, D. G. (1896). "The Classical Inscriptions, IV," in W.M. Flinders Petrie, *Koptos*, London, pp. 30-44.
- MAXFIELD, V. A. (1996). "The eastern desert forts and the army in Egypt during the Principate," in D. M. Bailey (ed.), *Archaeological Research in Roman Egypt*, Ann Arbor, pp. 11-25.
- PURPURA, G. (1996). "Testimonianze storiche e archeologiche di traffici marittimi di libri e documenti", in *ASGP* 44, pp. 368-375.

- PURPURA, G. (2002). 'Passaporti' romani, *Aegyptus* 82, pp. 130-154.
- RASCHKE, M. G. (1978). "New Studies in Roman Commerce with the East," in *ANRW*, II 9.2, pp. 604-1378.
- RATHBONE, D. W. (2000). "The 'Muziris' papyrus (SB XVIII 13167): financing Roman trade with India." *BSAA* 46, pp. 35-50.
- (2002). "Koptos the Emporion. Economy and Society, I-III AD." in M.-F. Boussac (ed.), *Autour de Coptos. Actes du colloque organisé au Musée des Beaux-Arts de Lyon*, Lyon, pp. 179-198.
- SIDEBOTHAM, S. E. (1986). *Roman Economic Policy in the Erythra Thalassa. 30 B.C.-A.D.* 217, Leiden.
- (2002). "Late Roman Berenike." *JARCE* 39, pp. 217-240.
- (2011). *Berenike and the Ancient Maritime Spice Route*. Los Angeles.
- SIDEBOTHAM, S.E., WENDRICH W. (1995). *Berenike 1994. Preliminary Report of the 1994 Excavations at Berenike (Egyptian Red Sea Coast) and the survey of the Eastern Desert*, Leiden.
- (1996). *Berenike 1995. Preliminary Report of the 1995 Excavations at Berenike (Egyptian Red Sea Coast) and the survey of the Eastern Desert*, Leiden.
- (1998). *Berenike 1996. Report of the 1996 Excavations at Berenike (Egyptian Red Sea Coast) and the survey of the Eastern Desert*, Leiden.
- (1999). *Berenike 1997. Report of the 1997 Excavations at Berenike (Egyptian Red Sea Coast) and the survey of the Eastern Desert, including Excavations at Shenshef*, Leiden.
- (2000). *Berenike 1998. Report of the 1998 Excavations at Berenike (Egyptian Red Sea Coast) and the survey of the Eastern Desert, including Excavations in Wadi Kalalat*, Leiden.
- (2001/2002). "Archaeological fieldwork at a Ptolemaic-Roman port on the Red Sea coast of Egypt 1999-2001." *Sahara* 13, pp. 23-50.
- STARCKY, J. (1949). *Inventaire des Inscriptions de Palmyre, X*, Damasco.
- TOMBER, R. (2008). *Indo-Roman Trade: From Potts to Pepper*. London.
- THÜR, G. (1987). "Hypotheken-Urkunden eines Seedarleh eine Reise nach Muziris und Apographe für die Tetarte in Alexandria." *Tyche* 2, pp. 229-245.
- (1988). "Zum Seedarlehen κατὰ Μουζείου." *Tyche* 3, pp. 229-233.
- UXCULL-GYLLENBAND, W. (1934). *Der Gnomon des Idios Logos*, Berlin.
- WALLACE, S.L. (1938). *Taxation in Egypt*, New York.
- WARMINGTON, E.H. (1928). *The Commerce between Roman Empire and India*, Cambridge.
- YOUNG, G. K. (1997). "The Customs Officer at the Nabatean Port of Leuke Kome (Periplus Maris Erythraei 19)." *ZPE* 119, pp. 266-268.
- WILCKEN, U. (1899). *Griechische Ostraka aus Ägypten und Nubien. Ein Beitrag zur antiken Wirtschaftsgeschichte, I*, Leipzig-Berlin.
- WILSON, A. I. (2015). "Red Sea Trade and the State", in De Romanis, F. e Maiuro, M., *Across the Ocean: Nine Essays on Indo-Mediterranean Trade*, Brill, Leuven: pp. 13-32.
- YOUNG, G. K. (2001). *Rome's Eastern Trade. International commerce and imperial policy, 31 BC – AD 305*, London and New York.

Foreign aromatic products in the cultural and religious identity of ancient Egypt

ILARIA INCORDINO
University of Naples “L’Orientale”

Abstract

Brief analysis of the different values of some aromatic products, which Egypt imported from African countries and became a fundamental part of the belief system of ancient Egyptian religion. Scented trees and plants were particularly important since they were used to evoke the Gods and recreate a sacred space for them on Earth. Beautiful gardens, sensual pleasures and the divine birth of pharaohs were all linked to the use of those foreign products, thereby justifying their provisioning through commercial expeditions planned by the crown over the centuries.

Keywords

African aromatic products, Punt, God’s Land, Egyptian mythology

Beside their principal economic and social value as status symbols, some African aromatic products coming mainly from Egypt's southern neighbours (Nubia, Punt acquired ideological and religious meaning in the ancient Egyptian culture¹. Over the centuries, in fact, some of those items have assumed an important role as essential part of the Egyptian mythology, despite (or maybe because of) their 'foreign' origin.

The connection between *aromata* and the mythic Land of Punt (or God's Land), frequently stressed by the textual documentation, represents probably the primary reason why those products have raised to the level of 'divine'. The postulation of a mythic origin of *aromata* is clearly illustrated, for example, in the Myth of Osiris, in which the god's death is mourned by all the Gods with very interesting consequences:

Then Horus began to cry. His tears fell to the ground and grew: this is how myrrh (antiw) came into being. [...] Then Shu and Tefnut began to cry exceedingly much. The water of their eyes fell to the ground and grew: this is how incense (snetjer) came into being. [...] Then Isis and nephtys grew very very tired. Their sweat went out into the ground and it grew. This is how the ti-shepes plant came into being.

(Papyrus Salt 825)

The most important aspect of *aromata* is of course scent, which, according to the Egyptian mythology, represents the divine presence on Earth. A persistent fragrance, often of Puntite origin, is the unequivocal mark that some god has been evoked to speak a prophecy, or has come to Earth for some special purpose.

The text describing the divine birth of Queen Hatshepsut taking place in the Deir El-Bahari Temple is a good example (Fig.2): the Queen's mother was awakened by the divine presence of Amun-Ra, (manifested through his perfume from Punt) who came to Earth to generate his daughter Hatshepsut, future king of Egypt:

The palace was filled with the perfume of the God [...], she awoke because of the fragrance of the God [...], all his fragrances were of Punt [...].

(Navelle 1898)

The strong association between aromatic products and gods corporal humors in some religious texts (such as Papyrus Jumilhac, Papyrus of the Delta or Papyrus Salt) perfectly indicates the nature of their divine character², esta-

¹ This research is part of a wider project about the linguistic and cultural areas of transitions in Africa, funded by the Italian Ministry of University and Research (FIRB 2012). See: www.africantransitions.it for more information. The products chosen as topic of this work are: ebony, 'hesayt', 'ti-shepes', 'ihemet' and 'menenen'; see Incordino (2016b) for the lexicographic analysis on those words.

² See Aufrere 2016 (in press) to get a clearer idea of the connection between divine humors and aromatic products.

blished in order to use their ideological value as strong motivation for the never-ending provisioning attempts throughout the centuries. Through this postulation, the quest for *aromata* becomes the search for divine elements to bring back to Egypt from their land of origin (Punt, God's Land), in order to recreate a divine environment in which the Gods can be evoked.

This sacred space takes often the form of a garden, which is to be found into the architectural plans of many of the principal cult temples of the country. These gardens can be equipped with an open space containing all the animal and vegetal species of Egypt and other countries to be offered to the Gods. One of the best know examples is the so-called Botanic Garden of the Amon Temple in Karnak, Thebes (Fig.1), dated to the reign of Thutmosis III (1479-1425 BC ca.), in which the different species are represented as tributes from defeated countries.



FIGURE 1 – Relief from the Botanic Garden of Karnak with a possible representation of the aromatic product 'hesayt' (*hs3yt*)

Another example comes from the tomb of Sennefer (TT96, West Thebes), Overseer of the gardens of the Amon Temple in Karnak, in which the importance of the gardens is due to the endless offerings to the Gods, with a particular emphasis on perfume:

Presenting the perfume of the marshes and flowers, and offering all kinds of plants from among the finest of the orchard [...] ; Overseer of the gardens of Amun, Sennefer, justified, who presents all the choice plants of the garden to his Majesty in the course of every day, in order to offer them to the temple of Amun every day

In other instances, those ‘gardens’ were part of the actual re-enactment of God’s Land in Egypt, like for example the so-called ‘Punt chamber’ in the Ptolemaic Temple of Athribis (Fig. 2). In that site there is what seems an open chamber where myrrh trees (or other aromatic plants) were planted as offerings to the gods. The same meaning can be ascribed to the reliefs which decorate the walls: a very detailed description of all the aromatic plants from Punt and God’s Land, with an accurate indication of their color, aspect, resin, scent and also their medical/cosmetic use.

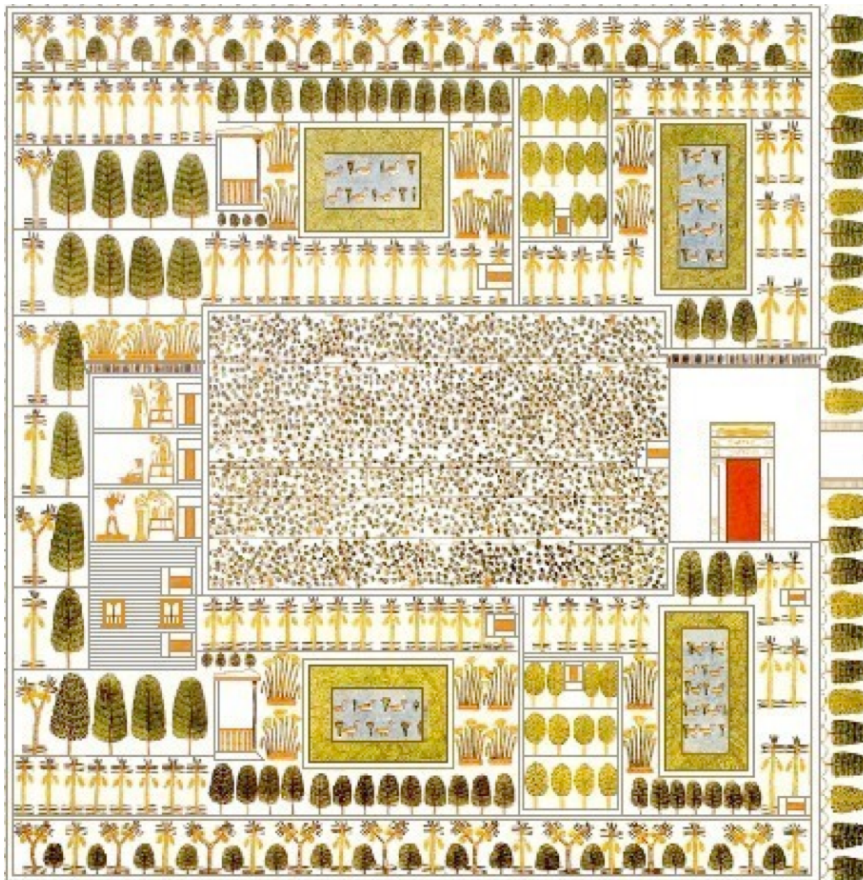


FIGURE 2 – The garden of the Amon-Ra temple in Karnak from a scene in Sennefer’s Theban tomb (TT96)



FIGURE 3 – ‘Punt chamber’ in the temple at Atribis Temple. (© Dr. Christian Leitz)

Ancient Egyptians believed this ‘garden of Eden’ was not made for men, but for the Gods and their pleasures (even the most sensual one ³) on Earth. The aromatic products represented the only link between the human and the divine world. The erotic aspect of *aromata* can be found, for example, in a passage of the Deir el Bahari text, which refers to the satisfying union between Hatshepsut’s mother and Amun with a very clear metaphor:

... the whole palace was flooded by the perfume of the God and all balms of Punt

In this respect, Punt and God’s Land represented an ideal of beauty and happiness, which was of course desired by human beings too. In some poetic texts, in fact, men in the arms of their lovers are usually referred to as: “*feeling in the land of Punt*”, comparing in this way the sensual pleasure to the hap-

³ See Betrò (1997).

piness of God's Land. In other instances (Fig. 4), the beauty and sex appeal of women are conveyed by the sweet fragrance of 'ti-shepes oil', one of the luxury products coming from Punt⁴.

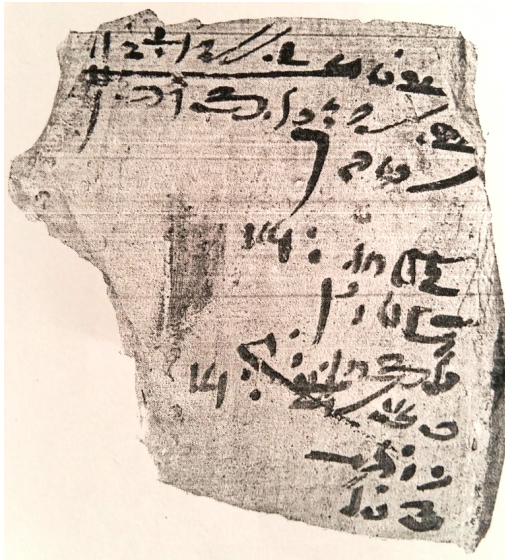


FIGURE 4 – Ostrakon (P.71380) from Deir el Medina with reference to ti-shepes oil

Another interesting link between foreign *aromata* and the religious world has been recently suggested by Aufrere (2016), who proposes a connection between myrrh resin and female falcons, supposedly able to produce the resin. Different goddesses were referred to as falcons, but typically Hathor, the 'Lady of Punt'.

Falcons in general are vehicles of the divine, according to ancient Egyptian mythology, and can foresee the Gods' presence. This element can be moreover elaborated together with the myth of the Phoenix bird, considered a myrrh carrier by Herodotus and it can be related to the solar religious cult of Heliopolis, since the soul (namely 'ba') of the falcon-headed god Ra, the Behedite, Lord of Punt and of God's Land, is worshipped at Edfu temple.

The relation between *aromata* and the gods/masters of foreign countries is well documented in many documents: ebony sticks are the tool magicians mostly use to set a connection with Thot/Hermes in the form of an Ethiopian baboon with a dog's head, or with the lioness goddess Sekhmet, the 'Great of Magic, the Ethiopian Cat'⁵.

⁴ See Incordino (2016) for different interpretation hypothesis of this foreign plant.

⁵ See Aufrere (2001)

One more connection with southern countries (Nubia in particular) can be found in the text of the famous stela of Sesostris III from Wadi Halfa⁶ (today kept at the Archaeological Museum in Florence, 2540), in which several Nubian toponyms are listed and represented as Egyptian conquests. Among them there is the toponym ‘Hesa/Hesai (*Hs3-Hs3i*)’⁷, from which the name of the *aromata* ‘hesayt’ could possibly derive⁸.

Moreover, the name the ancient goddess Khensut (*Hnswt*) mentioned also in the Pyramid Texts (S456c) and in the inscriptions of the Hibis Temple at Kharga Oasis, could be related to the ‘hesayt’ aromatic product and its supposed Nubian origin. This goddess, probably representing one of the aspects of the goddess Hathor (according to an Edfu inscription, Hathor is the ‘Lady of hesyt (Khensut)’), could have been of Nubian origin (from the toponym Hesa/Hesai?). For this reason, she is represented above the head of the god Soped in the Hibis Temple, as a sign of conquest (Soped’s epithet is ‘Lord of the foreign countries’) (Barguet 1950).

⁶ See Breasted (1962) pp.247-248; Breasted (1902) pp. 230-235 for the text.

⁷ See Zibelius (1972) pp.149, Gauthier (1975) pp. 205 for the toponym.

⁸ See Barguet (1950) p.6, note 3.

FURTHER READINGS

- AUFRERE S., (2001) L'ébène, l'ivoire et la magie en Egypte ancienne, in *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne*. Montpellier, pp. 321-329.
- (2016, in press) Egyptian Myths and Trade of Perfumes and Spices from Punt and Africa, in *Proceedings of the Flora Trade between Egypt and Africa in Antiquity conference held in Naples on the 13th of April 2015*, Oxford.
- BARGUET P., (1950) La déesse Khensout, in *Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale* (BIFAO), n. 49, pp. 1-8.
- BAUM N., (1999) L'organisation du règne végétal dans l'Égypte ancienne et l'identification des noms de végétaux, in Aufrere, S. H., *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne 1.* : 421-443. Montpellier.
- BETRÒ M. C., (1997) Il giardino del Dio, in Avanzini A., (a cura di) *Profumi d'Arabia. Atti del Convegno. Saggi di Storia Antica* 11. Roma, pp. 461-472.
- BREASTED J. E., (1902) The Wadi Halfa Stela of Senwoseret I, in *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* n. 23, pp. 230-235.
- CHARPENTIER G., (1981), *Recueil de matériaux épigraphiques relatifs à la botanique de l'Égypte antique*. Paris.
- DERCHAIN P., (1965) *Le Papyrus Salt 825 (BM 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Brussels.
- ESPINEL D., (2011) *Abriendo los caminos de Punt*, Barcelona.
- GERMER R., (1985) *Flora des Pharaonischen Ägypten*. 1985, Manz am Rhein.
- (2008) *Handbuch der altägyptischen Heilpflanzen*. Main am Rhein.
- Incordino I., (2016 in press) African Aromata in Egypt. The 'ti-shepes' trade: a case study, in Incordino I. and Creasman P. (eds.) *Proceedings of the Flora Trade between Egypt and Africa in Antiquity conference held in Naples on the 13th of April 2015*, Oxford.
- Incordino I., Creasman P. eds., (2016 in press) *Proceedings of the Flora Trade between Egypt and Africa in Antiquity conference held in Naples on the 13th of April 2015*, Oxford.
- NAVILLE E., (1898) *The Temple of Deir el-Bahari. Part III*. Egypt Exploration Fund, London.
- PIRELLI R., (1992) Punt in Egyptian myth and trade, in *Atti del VI Congresso Internazionale di Egittologia*. Torino, pp. 383-389.
- (2016 in press) Sahure's and Hatshepsut's Punt reliefs in comparison, in *Proceedings of the Flora Trade between Egypt and Africa in Antiquity conference held in Naples on the 13th of April 2015*, Oxford.
- VON DEINES H., GRAPOW H., (1959) *Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen*. Berlin.
- ZIBELIUS K., (1972) *Afrikanische Orts-und Völkernamen in hieroglyphischen und hieratischen Texten*, Wiesbaden.

Dinamiche identitarie nell’Etiopia antica e medievale

GIANFRANCESCO LUSINI
University of Naples “L’Orientale”

Abstract

Ethiopian literary tradition offers many opportunities to study how political and social identities developed and changed through the centuries, even though reading written documents entails the risk of being influenced by the ideology of the cultural centers that built up the different narratives. Among the possible examples, three case studies are herein presented: the social structure of the first dwellers of the Ethiopian highlands as it emerges from the inscriptions they left, the cultural identity of the kings of Aksum and of the Zagwe dynasty, the enigmatic ethnogenesis of the Amhara. The analysis of the texts aims at giving interpretations based only upon philological evidence and not influenced by old and modern preconceptions.

Keywords

Gə’əz literature, Da’amat, Kingdom of Aksum, Zagwe dynasty, Amhara

In contesto etiopico il tema delle trasformazioni nel tempo delle identità politiche e sociali collettive non ha ancora ricevuto tutta l'attenzione che merita, malgrado la regione etio-eritrea fornisca uno dei più ampi repertori al mondo della diversità culturale (basti pensare all'alto grado di articolazione linguistica e al gran numero di questioni storiche che essa continua a porre). Spiegare perché questo sia avvenuto richiederebbe uno studio a sé, ma qui è opportuno evidenziare almeno il peso determinante esercitato dall'esistenza di pochi centri di irradiazione della cultura scritta, che hanno potuto imporre il proprio racconto circa l'origine e il mutamento delle cose e delle relazioni tra le comunità. Quando queste interpretazioni tradizionali del passato sono giunte in contatto con la scienza storica europea, talora è avvenuta una saldatura fra i due elementi, che ha prodotto nuove narrazioni circa lo svolgimento dei fatti, gli attori che hanno partecipato ai processi, il grado d'influenza che ciascuno di essi ha esercitato. Anche queste nuove versioni dell'accaduto non sono sempre state innocenti, e ampia è la casistica di costruzioni ideologiche europee finalizzate a imporre alla storia dell'Etiopia antica e medievale schemi e modelli improntati ai bisogni degli studiosi più che agli scopi della ricerca pura (si pensi alla categoria del "camiccio", tanto suggestiva quanto mistificatoria).

Eppure, proprio lo studio dei testi, una volta affrancato dal rischio di un appiattimento del lettore sull'ideologia dei centri culturali che hanno costruito la tradizione, è in grado di fornire anche chiavi di lettura inaspettate, che permettono – ad un'analisi più sofisticata – di evidenziare i modi in cui le identità collettive si sono costituite, ma anche avvicendate, combattute, modificate. Tra i numerosi esempi possibili, vogliamo soffermarci qui su alcuni casi emblematici (la lingua e l'organizzazione sociale dei primi abitanti dell'altopiano che usarono la scrittura, l'identità culturale dei sovrani di Aksum e dei re Zag^{we}, l'enigmatica "etnogenesi" degli Amhara), rappresentativi sia delle insidie contenute nella lettura dei testi, sia della difficoltà di elaborare interpretazioni agganciate solo all'evidenza filologica e non influenzate dalla più o meno consapevole volontà di dimostrare, attraverso i testi, tesi storiografiche precostituite.

Se prendiamo ad esempio l'età più antica e l'identità espressa dai sovrani attraverso le loro titolature, notiamo l'avvicinarsi di espressioni tra loro molto diverse, possibile indizio di altrettante fasi culturali, caratterizzate da distinte concezioni del ruolo e della funzione del re e del suo rapporto con i territori e gli abitanti sottoposti al suo dominio. Le più antiche iscrizioni sudarabiche d'Etiopia, oggi nuovamente datate all'VIII/VII sec. a.C., restituiscono con sicurezza il primo protocollo reale attestato in Etiopia (RIÉ 5, 8, 10), che segue la struttura: NP, re vittorioso (*mlkn šr'n*), *yg'dyn*, *mukarrib* di Da'amat e di Saba' (*mkrb d'mt wsb'*), figlio (*bn*) o nipote (*bn bn*) di NP, in cui *yg'dyn* è interpretato come un aggettivo provvisto di *nisba* e determinazione, col valore di "egli che ha tratto origine dalla tribù di *yg'd*". Dunque, i sovrani che riproducono fedelmente questa formula nelle loro iscrizioni (Drewes

1962: 96-97) appartengono tutti a uno stesso lignaggio e sono i rappresentanti della più antica “dinastia” etiopica di cui si abbia notizia (Schneider 1973). A parte la discussione sull’etimologia di *yg’dyn* e sui suoi rapporti con altri termini attestati in iscrizioni greche e sudarabiche (da confrontare anche con il glottonimo *gə’əz*), colpisce che la dichiarazione dell’estensione territoriale non è associata al termine *mlkn*, ma al titolo di *mukarrib*, costruito in rapporto di annessione con i termini Da’amat e Saba’. Questi sovrani, dunque, non si autodefiniscono “re” di Da’amat e di Saba’, cioè non rivendicano un possesso sui due territori. Essi sembrano presentarsi piuttosto come capi di una “confederazione” tra componenti (la cui esatta identità va precisata), che trova la sua espressione più compiuta nella caratterizzazione “sovrana” del titolo sudarabico di *mukarrib*.

Quanto all’estensione geo-politica di tale “confederazione”, cioè al significato autentico dei termini Da’amat e Saba’, non sembra plausibile che gli autori delle iscrizioni avessero in mente le due coste del Mar Rosso, perché un orizzonte così ampio appare alquanto sovradimensionato rispetto alla realtà storica degli *yg’dyn* (sebbene le iscrizioni reali mostrino spesso una tendenza alle espressioni iperboliche). Da’amat e Saba’ saranno state, piuttosto, altrettante denominazioni delle due principali componenti linguistiche e culturali che costituivano lo stato etiopico di allora, entrambe di lingua semitica, che si trovarono a convivere in un contesto politico-sociale a bassa conflittualità, garantito da una dinastia che si preoccupò di riconoscere a entrambe un ruolo paritetico di costituenti dello stato.

Scendendo nel tempo, l’iscrizione greca di Sembrouthes, mancante di riferimenti cronologici oggettivi, ma databile presuntivamente al periodo a cavallo fra II e III sec., cioè alla fase ascendente della vicenda storica di Aksum, presenta una titolatura che si caratterizza per la sua stringatezza: «Sembrouthes, re grande (= il più grande re) fra i re degli Aksumiti, è venuto e ha eretto nell’anno 24 del grande re Sembrouthes» (RIÉ 275; Fiaccadori 2004; Marassini 2014: 194-196). Il profondo iato cronologico, quasi un millennio, che separa la vicenda di questo sovrano aksumita da quella dei suoi predecessori di Da’amat ha prodotto una situazione politica e sociale totalmente diversa, per cui il monarca rivendica per sé il possesso della sua città, e indirettamente dei territori che essa controlla, sul modello tipologico della Roma antica. Nessun accenno a una pluralità di elementi che costituiscono il regno, secondo una consuetudine osservata anche da Gadar(at), sovrano noto alle fonti sudarabiche (Müller 1978) e autore della più antica iscrizione etiopica conosciuta (RIÉ 180; Kropp 1994; Drewes 1999: 186-189), che fu più o meno coevo di Sembrouthes e come lui si definì semplicemente “re di Aksum” (*ngśy ’ksm*).

La formula di autopresentazione e i testi epigrafici distinguono nettamente Sembrouthes e Gadar(at) dai successori Oysanas, ‘Ezana, Kaleb e W’zb, che aprono le loro lunghe iscrizioni, incentrate sul racconto di spedizioni militari intraprese nell’arco di due secoli (dalla metà del IV alla metà del VI), con

l'indicazione del patronimico e dell'affiliazione clanica per linea materna, ed elencano con precisione l'ampio territorio e le varie componenti "nazionali" che ricadono sotto il loro dominio, come in RIÉ 188 = DAE 10: «'Ezānā, figlio di ʿĪl(l)e 'Amidā, uomo di Ḥalen, re di Aksum e di Ḥāmer e di Raydān e di Saba' e di Salḥen e di Ṣəyāmo e di Bəgā e di Kāsu, figlio di Maḥrēm, che non è vinto dal nemico» (Marrassini 2014: 228-230). È interessante notare come la cesura costituita dall'adozione del cristianesimo da parte della *leadership* aksumita, alla metà del IV sec., non abbia influito se non in maniera marginale sulla struttura del protocollo reale. Se nelle iscrizioni pagane dei fratelli Oysanas ed 'Ezana troviamo un esplicito riferimento alla discendenza divina del sovrano (anche questa un'innovazione rispetto a Sembrouthes), nelle iscrizioni cristiane di 'Ezana, Kaleb e W'zb l'espressione "figlio di Maḥrēm" è sostituita dall'invocazione iniziale al Dio cristiano come concessore e garante del potere temporale, come in RIÉ 189 = DAE 11: «Per la potenza del signore del cielo, che è in cielo e in terra, vittorioso per me. Io, 'Ezānā, figlio di ʿĪl(l)e 'Amidā, uomo di Ḥalən (*sic*), re di Aksum e di Ḥāmer e di Raydān e di Saba' e di Salḥen e di Ṣəyāmo e di Bəgā e di Kāsu, re dei re, figlio di ʿĪl(l)e 'Amidā, che non è vinto dal nemico» (Marrassini 2014: 230-235).

Occorre dunque riconoscere nella documentazione il riflesso di due situazioni e di due identità completamente distinte: quella di Sembrouthes, re di una città-stato dal ridotto orizzonte politico-militare, ma profondamente ellenizzata grazie al suo rapporto esclusivo con Adulis, la *polis* marittima frequentata da mercanti egiziani di lingua e cultura greca; e quella dei suoi successori, pagani e cristiani, sovrani di un impero africano d'età tardoantica, che estendeva le sue aspirazioni egemoniche sulla Nubia, l'Eritrea, l'Etiopia e l'Arabia del Sud e inglobava nel suo territorio numerose, altre popolazioni, esigendo da esse il tributo.

Successive, profonde trasformazioni avvengono dopo la crisi epocale di Aksum, quando le frontiere del regno diventano permeabili alle incursioni di popoli di lingua e cultura cuscitica, in particolare in Eritrea, nel Təgray e nel Wällo. Al costituirsi di nuovi gruppi di potere, sui quali la tradizione aksumita avrà comunque esercitato un certo ascendente, si collega la necessità di una ridefinizione del ruolo politico, non disgiunto da importanti segnali di discontinuità, e così per un lungo periodo, dopo il VII sec., il principio monarchico s'identifica col nuovo titolo di *ḥaḍani* ("protettore, tutore"), che rimpiazza quello di *nəguś* portato dai sovrani di Aksum.

Lo testimoniano per prime le due iscrizioni (RIÉ 193 i e ii = DAE 12 e 13) fatte incidere su una stessa pietra da *ḥaḍani* Dan'el, "figlio di Däbrä Fərem" (possibile indizio di affiliazione religiosa), figura enigmatica di governante vissuto in qualche momento della tarda fase post-aksumita (IX-XI sec.). A lui si deve certamente attribuire anche l'anonima iscrizione RIÉ 194 = DAE 14, nella quale il sovrano annovera tra le sue gesta militari il fatto di aver sottomesso il *nəguś* di Aksum. Più precisamente, Dan'el potrebbe essere vissuto

nella seconda metà del X sec., perché in quel tempo l'uso del titolo *ḥaḍani* (in arabo *ḥaḍānī*) riferito ai sovrani etiopici è attestato dal *Kitāb sūrat al-arḍ* del geografo nisibeno Ibn Ḥawqal (Cerulli 1943). Circa due secoli dopo si colloca la titolatura dei sovrani Zag^{we}, nota almeno grazie a due atti di concessione fondiaria riportati nell'*Evangelo d'oro* di Däbrä Libanos (Conti Rossini 1901: 186-192, documenti 6 e 7). Qui Lalibäla (r. 1186-1225 ca.) si definisce “uomo valoroso, che non è vinto dal nemico”, chiara reminiscenza del protocollo reale aksumita, si attribuisce il titolo e il ruolo di *ḥaḍani*, e aggiunge l'indicazione completa della propria discendenza politica e familiare: “figlio di Morara (il fondatore della dinastia), figlio di Zansəyyum, figlio di Assada”.

Assistiamo, dunque, a un processo di ridefinizione del protocollo reale, espressione della volontà di costruire una nuova identità, in cui le esigenze della territorialità e della etnicità sono completamente trascurate in favore dell'intreccio fra vincoli familiari e universalismo politico-religioso. Quanto su queste trasformazioni lessicali abbia agito la possibile origine culturale non-semantica (agaw) di Dan'el, di Lalibäla e degli altri sovrani Zag^{we}, è argomento che richiede ancora approfondimenti. Tuttavia, non sarà un caso se la cosiddetta restaurazione salomonide del 1270, esempio emblematico di costruzione ideologica al servizio di una drammatica lotta di potere, si concretizza – fra molte altre cose – nel ripristino del titolo di *nəguś* (e *nəguśä nəgäšt*), che da questo momento (fino al 1973) sarà caratteristica esclusiva dei sovrani d'Etiopia. Per altro, l'uso di *ḥaḍani* non sparisce del tutto, ma viene circoscritto ad alcuni ambiti regionali e provinciali, anche se forse qualcosa della titolatura di età Zag^{we} resta, in forma fossilizzata, se accettiamo che dal temine *ḥaḍani* sia derivato il costume di premettere ai nomi dei re l'appellativo di *ḥaše(ge)* o *aše*. Si deve ammettere che non sono ancora maturi i tempi per una comprensione totale di queste trasformazioni identitarie, ma gl'indizi linguistici noti vanno registrati e messi a valore, come resti di possibili *turning points* della storia etiopica antica e medievale.

Un caso emblematico di scivolamento semantico funzionale ad un processo di costruzione identitaria è fornito dalla storia del termine Amḥara, oggi Amara (per il processo di azzeramento delle fricative laringali proprio di tutto il semitico meridionale), da cui deriva il glottonimo *amarəñña*, comunemente interpretato come “lingua dell'Amara” o “degli Amara”, con riferimento alla ben nota provincia dell'Etiopia centrale e ai suoi abitanti. L'Amara è oggi uno stato regionale nazionale costituente la Repubblica Federale Democratica d'Etiopia, i cui confini sono stati definiti su base essenzialmente linguistica. Tuttavia, l'identità degli Amḥara è il risultato della combinazione di elementi diversi, territoriali, linguistici e religiosi, per cui il termine designa di fatto i cristiani etiopici che parlano l'amarico e abitano le province centro-settentrionali: una terra, una lingua, un popolo, una religione. Di questa identità collettiva fanno parte, come sempre, elementi mitici ed elementi storici, ma la più consistente base ideologica sulla quale per secoli si è appoggiato il

processo di costruzione identitaria degli Amḥara consiste nell'orgogliosa rivendicazione del fatto che buona parte della *ruling class* dell'Etiopia medievale e moderna ha tratto origine da province che oggi fanno parte dell'Amara modernamente inteso.

Il dibattito sulla cosiddetta "etnogenesi" degli Amḥara ha conosciuto momenti di grande intensità a partire dagli anni '90 del secolo scorso, quando la fine dell'unità politica etio-eritrea e la nascita dell'attuale Repubblica Federale Democratica d'Etiopia hanno posto ai diversi gruppi politici il problema del loro rapporto con le dinamiche identitarie che hanno attraversato la storia del Paese (Chernetsov 1993,1996). La posizione degli Amḥara è fra le più delicate, non solo per la messa in discussione del ruolo-guida che questo gruppo ha svolto di fatto nel governo dell'Etiopia fino a tempi recenti, ma soprattutto perché in un Paese nuovo, che si è dato una costituzione basata su stati regionali nazionali, si è posta anche per gli Amḥara la questione della loro etnicità. Da questo punto di vista, il fattore linguistico è stato decisivo, ma altre questioni sono rimaste aperte, in primo luogo quelle riassumibile nelle domande: chi sono gli Amḥara e da dove vengono?

Per lo storico dell'Etiopia antica e medievale l'Amḥara è la regione d'origine di Yəkunno Amlak (r. 1270-85), *leader* politico-militare che nel 1270 s'impossessò del potere, ponendo fine al regno degli Zag^we. A partire da lui il titolo di *nəgusä amḥara* divenne un attributo specifico di ogni sovrano etiopico della cosiddetta dinastia Salomonide. All'epoca, l'Amḥara era un territorio di dimensioni ridotte, una porzione di terra delimitata a ovest dall'Abbay, a nord dal Bašəlo, suo affluente e confine naturale con l'Angot e il Lasta, a est dal ripido pendio che precipita verso il deserto dancalo, a sud dal Ğamma, altro affluente dell'Abbay. E in effetti, l'Amḥara è menzionato spesso nei testi storici, in particolare le *Cronache Reali* dei secc. XIV-XVI, ma esclusivamente come toponimo, indicante – appunto – il territorio della regione, mentre l'uso di chiamare Amḥara i suoi abitanti non è mai attestato per l'epoca a cui quei testi si riferiscono. Al suo posto troviamo regolarmente l'espressione "gente dell'Amḥara" (*säb'a amḥara*), cioè un costrutto genitivale modellato a partire dal toponimo. Per la verità, anche nell'amarico di oggi l'etnonimo è *amare*, "nativo dell'Amara" (cfr. *goḡgame*, "nativo del Goḡgam"), mentre Amara è – come si è detto – un termine dalla forte connotazione ideologica, perché significa specificamente "cristiano d'Etiopia", non solo in quanto membro della Chiesa Ortodossa Etiopica *Tāwahədo*, ma anche – e forse soprattutto – perché componente di quella *élite* storica, politica, religiosa e culturale che vanta di aver promosso e guidato lo *state building* etiopico. Ciò significa che è tuttora aperta la questione se siano mai esistiti in passato gli Amḥara ed eventualmente se la loro identità sia stata tutt'uno con quella degli abitanti della regione omonima.

Per dare una risposta a questo interrogativo possiamo tener conto di una fonte documentaria del XV sec., fino ad oggi trascurata dagli studiosi, sebbe-

ne apparentemente essa sia l'unica che usa il termine Amḥara in un'accezione diversa da quella geografica, cioè con riferimento a un gruppo di persone la cui identità è ancora da capire. Il Museo del Bargello di Firenze conserva una grande e preziosa croce processionale, capolavoro dell'arte sacra etiopica, datata al regno di Bā'ädä Maryam, cioè al decennio 1468-78 (Tedeschi 1991). Si tratta di un documento particolarmente significativo proprio perché proviene direttamente dall'interno della corte reale etiopica. Il nome del sovrano (figlio e successore di Zär'a Ya'qob) è riportato nell'iscrizione in gə'əz sul braccio sinistro della croce, nella quale – secondo la consuetudine – è menzionato il donatore dell'oggetto, all'interno di un più ampio e significativo messaggio politico.

1. zāntä mäsqälä wāhabä bā'ädä maryam nəgus 2. zätäsämyä dawit lä'amḥara kāmä yətmahällälu 3. batti bāgorgora bā'arb wārābu' wātrā wāzātäl'kä 4. əm nəgus habä amḥara iyə 5. nəssə[ʼu] əm nəwayä wä'iməntāni wä'iyawḏə'u zāntä 6. mäsqälä ə[m] betä krəstiyan zä'ənbälä bāməhəlla 7. wälä'əmmä a[w]şə[ʼu] zä'ənbälä məhəlla 8. wälä'əkəhi lä'əmmä nəś'a nəwayä məntāni ə[m]'amḥara 9. wəguzänä läyəkunu bā'afä ab wäwäld 10. wämānfäs qəddus. amen

1. Questa croce ha donato il re Bā'ädä Maryam, 2. chiamato Dawit, agli Amḥara, affinché preghino 3. con essa in Gorgora tutti i mercoledì e i venerdì. E l'ordine inviato 4. da parte del re agli Amḥara è che non 5. prendano alcunché dalle suppellettili e non portino questa 6. croce fuori dalla chiesa per un motivo diverso dalla preghiera. 7. E se la porteranno fuori per un motivo diverso dalla preghiera, 8. e se anche un ecclesiastico prenderà qualsiasi suppellettile dalle mani degli Amḥara, 9. siano essi scomunicati per bocca del Padre, del Figlio 10. e dello Spirito Santo. Amen

Chi erano gli Amḥara cui si riferisce Bā'ädä Maryam? L'identificazione con gli abitanti della provincia omonima, fin qui tacitamente accettata dagli studiosi, non dà senso, perché la penisola di Gorgora si trova sulla riva settentrionale del Lago Ṭana, nella regione registrata dalle fonti col nome di Dämbya, in un contesto geografico con il quale la “gente dell'Amḥara” non aveva all'epoca nessun rapporto evidente. Dunque, Bā'ädä Maryam si rivolgeva a una comunità di persone stanziate in quel momento nella regione del Lago Ṭana e che venivano comunemente chiamate Amḥara senza che questo uso si prestasse ad alcuna confusione con l'espressione *säb'a amḥara* che indicava gli abitanti di una provincia situata molto più a sud, all'estremo limite meridionale del Wällo. La stessa minaccia di scomunica nei loro confronti è un altro elemento che induce logicamente a escludere ogni riferimento “etnico” alla “gente dell'Amḥara”.

La chiesa menzionata nel testo è sicuramente la celeberrima Däbrä Sina Gorgora, fondata – secondo la tradizione – all'epoca di Amdä Şəyon (1314-44), un santuario saldamente collegato alla corona etiopica fin dalle sue origini. Evidentemente, gli Amḥara di cui parla Bā'ädä Maryam erano un gruppo

che aveva rapporti assai stretti col re, agli occhi del quale essi erano così importanti da meritare la donazione di un oggetto prezioso e carico di significato religioso. Costoro dovevano essere gente che risiedeva stabilmente nel Dämbya, come prova il fatto che la croce era destinata a pratiche liturgiche settimanali, e nelle intenzioni del sovrano la stessa chiesa di Däbrä Sina Gorgora era di fatto riservata a loro in via pressoché esclusiva. Un'interpretazione verosimile è che in questi Amḥara si debba riconoscere una parte dell'esercito al servizio del re, probabilmente le sue "truppe scelte", quei soldati che – alla fine di ogni campagna militare – partecipavano alla ripartizione delle terre di nuova conquista e che dimoravano presso l'accampamento reale anche nei mesi in cui la stagione delle piogge imponeva, da luglio a settembre, lunghe soste. Essi costituivano una vera e propria "nobiltà di spada" e questo spiega perché nell'amarico corrente *amara* sia diventato sinonimo di "persona nobile, aristocratico". Nelle loro fila dovevano confluire elementi che provenivano da ogni parte dell'Etiopia cristiana e che perciò parlavano lingue diverse, ma che avevano adottato l'amarico come "lingua franca" dell'esercito.

Trasportando queste idee nel campo della storia della lingua, possiamo dire che se l'amarico si affermò come "lingua di corte", affiancandosi al gə'əz, cui fu riservato lo statuto di lingua liturgica e letteraria, ciò fu dovuto al fatto che esso era parlato dal re con gli Amḥara, le sue "truppe scelte", dalle quali esso ha preso il proprio nome. Quindi, il termine *amarəñña* etimologicamente va riferito non tanto alla regione etiopica o ai suoi abitanti, ma al fatto che esso era parlato da quei soldati di diversa origine (e diversa lingua madre), che accompagnavano stabilmente il re. Per questo le fonti antiche hanno sistematicamente evitato di usare il termine Amḥara come etnonimo, perché esso aveva già trovato un suo impiego con riferimento a quei reparti militari che dialogavano col re nella lingua che da loro ha preso il nome di amarico. Non sarà un caso se il più antico capitolo a noi noto della storia letteraria dell'amarico è costituito dai cosiddetti "canti reali" (Guidi 1889), celebrazioni poetiche dei sovrani 'Amdä Şəyon (1314-44), Yəşəq (1414-29) e Gälawdewos (1540-59), maturate nell'*entourage* dell'accampamento reale, dapprima in forma orale e poi come composizioni scritte, e caratterizzate da una grammatica che risente ancora fortemente del retaggio del gə'əz, unica lingua dell'istruzione religiosa e dell'attività letteraria (Littmann 1914, 1942-43, 1947).

Se, come tutto lascia credere, alla fine del XV sec. il termine Amḥara aveva un valore duplice, con riferimento sia a una regione storica, sia ai soldati dell'accampamento reale, restano due questioni irrisolte, ovvero quale dei due significati abbia preceduto l'altro, e quando si sia costituito il significato moderno di Amḥara. Alla prima domanda non è semplice dare una risposta alla luce dei dati in nostro possesso. Sulla base della cronologia delle fonti sembrerebbe che il significato geografico, già attestato nel XIII sec., sia anteriore a quello politico-sociale, documentato solo alla fine del XV sec., ma

potrebbe trattarsi di una distorsione dovuta proprio alla scarsità dei dati. Non si può escludere, infatti, che queste “truppe scelte” esistessero anche prima della loro più antica attestazione, ad esempio in età Zag^we, e che il territorio abbia preso da loro il proprio nome (come nel caso del latino *legio*, da cui deriva un toponimo spagnolo, quello della città castigliana di Leòn). Anzi, questa seconda ricostruzione appare preferibile, se si ammette che i militari di nome Amḥara fossero il risultato di una selezione, all’interno dell’esercito, di elementi provenienti da ogni parte del regno degli Zag^we, che si estendeva – almeno nominalmente – su buona parte del Wällo, del Təgray e dell’Eritrea sud-orientale.

Si deve anche considerare che quel piccolo territorio era la “marca” più meridionale dello stato cristiano, dove è del tutto plausibile che fossero stanziati corpi militari col compito specifico di custodire un confine inquieto, un *limes* al di là del quale vigevano le istituzioni del sultanato islamico dello Šäwa. L’abilità strategica di Yəkunno Amlak, dunque, con ogni probabilità consistette nel proporsi agli Amḥara come loro capo politico e, alla stregua di un generale romano d’età tardo-imperiale, nel dotarsi di un esercito personale e nel guidarlo alla conquista del potere.

Quanto alla seconda domanda, è molto probabile che il passaggio storico costituito dall’espansione degli Oromo sia stato determinante nel costituirsi del significato moderno, tutto ideologico, di Amḥara. Induce a crederlo l’uso linguistico proprio dell’autore della *Cronaca* di Särḍä Dəngəl (1563-97), per il quale il termine Amḥara è diventato ambivalente e viene usato senza distinzioni come toponimo e come etnonimo, riferito a tutti i cristiani d’Etiopia.

(Conti Rossini 1907: 63 [testo], 73 [trad.]): Quando quei soldati in armi si dirigeranno contro la carovana, poiché gli Amḥara sono amanti del bottino, allora io imbroccherò la strada alle loro spalle e li sconfiggerò.

(Conti Rossini 1907: 79 [testo], 90 [trad.]): Da una parte i fucilieri, dall’altra i cannonieri, da una parte i cavalieri, dall’altra i fanti, mentre battevano il tamburo (chiamato) Dəb Anbäsa e facevano risuonare trombe, corni e flauti, che sono strumenti musicali (tipici) dei Turchi (*tərkw*) e degli Amḥara.

Il riconoscimento della compattezza (vera o presunta che fosse) degli Oromo dal punto di vista etnico fu per gli intellettuali cristiani vicini alla corte una sfida, un oggetto di riflessione, uno schermo sul quale essi videro proiettato l’ordine sociale dello stato cristiano con tutte le sue carenze e degenerazioni. Lo attesta in forma insolitamente esplicita un autore attivo a cavallo fra XVI e XVII sec., l’ecclesiastico di nome Baḥrəy, una figura per molti versi eccezionale nel panorama letterario etiopico, autore della *Storia dei Galla* (Conti Rossini 1907: 223-232 [testo], 195-208 [trad.]) e quasi certamente anche della stessa *Cronaca* di Särḍä Dəngəl (Chernetsov 1988). Rinunciando a ogni interpretazione mistica delle sconfitte patite dagli Amḥara, Baḥrəy contrap-

pone la struttura sociale del regno etiopico, complessa e intrisa di privilegi, all'organizzazione di stampo egualitario degli Oromo, e spiega il dilagare di questi ultimi, malgrado la loro "inferiorità" culturale, come conseguenza della loro coesione, che li rende numerosi e superiori in battaglia. Baḥrəy invoca il ripristino dell'unità morale degli Amḥara, cioè di tutti i cristiani d'Etiopia, e lo fa in modo tradizionale, scrivendo la *Cronaca* del sovrano che sembrò per qualche anno in grado di rovesciare i rapporti di forze tra Amḥara e Oromo, ma anche in una forma innovativa, componendo l'unica opera di carattere etno-antropologico di tutta la letteratura in gə'əz (Tubiana 1987).

I suoi richiami cadranno nel vuoto, come testimonia il breve regno di Zädəngəl, il sovrano che in meno di un biennio, tra il 1603 e il 1604, forse avendo proprio Baḥrəy per consigliere, tentò quella riforma politico-sociale che l'ecclesiastico auspicava nella *Storia dei Galla* (Chernetsov 1974). Nel tentativo di riaffermare il principio monarchico contro le tendenze centrifughe rappresentate dai *ras* (su tutti, Atnatewos del Goḡḡam e Kəflä Waḥəd del Təgray) Zädəngəl finì ucciso in battaglia, il 16 ottobre 1604, mentre combatteva non contro gli Oromo, ma contro i suoi veri nemici, l'aristocrazia feudale e il clero ortodosso, per i quali la difesa e il mantenimento dei propri privilegi era molto più importante degli appelli di Baḥrəy alla riscossa degli Amḥara.

BIBLIOGRAFIA

- BERNAND, E. (2000) *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite, Tome III. Traductions et commentaires, A. Les inscriptions grecques*. Paris, De Boccard.
- BERNAND, E., DREWES, A.J., SCHNEIDER R. (1991) *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite, Tome I. Les documents*. Paris, De Boccard.
- CERULLI, E. (1943) "L'Etiochia medievale in alcuni brani di scrittori arabi" in *Rassegna di Studi Etiopici*, vol. 3, pp. 272-294; rist. in Cerulli, E. (1971) *L'Islam di ieri e di oggi*. Roma, Istituto per l'Oriente, pp. 257-280.
- CONTI ROSSINI, C. (1901) "L'Evangelo d'oro di Dabra Libānos" in *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, ser. 5, vol. 10, pp. 177-219.
- (1907) *Historia Regis Sarsa Dengel (Malak Sagad). Accedit Historia gentis Galla curante Ignazio Guidi* (CSCO 20-21. SAe 3-4). Parisiis, Typographeum Reipublicae; rist. 1961.
- CHERNETSOV, S.B. (1974) "The 'History of the Gallas' and death of Za-Dengel, King of Ethiopia (1603-1604)" in *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici (Roma, 10-15 aprile 1972). Tomo I (Sezione Storica)*. Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 803-808.
- (1988) "Who wrote the 'History of King Sarsa Dengel' – was it the monk Bahrey?" in Tadesse Beyene (ed.) *Proceedings of the Eight International Conference of Ethiopian Studies. University of Addis Ababa*. Addis Ababa, Institute of Ethiopian Studies, pp. 131-136.
- (1993) "On the origin of the Amhara" in *St. Petersburg Journal of African Studies*, vol. 1, pp. 97-103.
- (1996) "On the Problem of Ethnogenesis of the Amhara", in R. Gundlach., M. Kropp, A. Leibundgut (eds.), *Der Sudan in Vergangenheit und Gegenwart* (Nordostafrikanisch-Westasiatische Studien, 1) Frankfurt am Main, Peter Lang, pp. 17-35.
- DREWES, A.J. (1962) *Inscriptions de l'Éthiopie antique*. Leiden, Brill.
- (1999) "La fonction grammaticale des noms royaux dans les inscriptions axoumites", *Semitica*, vol. 49, pp. 179-190.
- FIACCADORI, G. (2004) "Sembrouthes 'gran re' (DAE IV 3 = RIÉth 275). Per la storia del primo ellenismo aksumita" in *La Parola del Passato*, vol. 59, pp. 103-157.
- GUIDI, I. (1889) "Le canzoni geez-amariña in onore di re abissini" in *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, ser. 4, vol. 5, pp. 55-66.
- KROPP, M. (1994) "Ein Gegenstand und seine Aufschrift, RIE 180 = JE 5" in Yaqob Beyene, R. Fattovich, P. Marrassini, A. Triulzi (eds.) *Etiopia e oltre. Studi in onore di Lanfranco Ricci* (Studi Africanistici. Serie Etiopica, 1). Napoli, Istituto Universitario Orientale, pp. 129-143.

- LITTMANN, E. (1913) *Sabäische, Griechische und Altabessinische Inschriften* (Deutsche Aksum-Expedition, Band IV). Berlin, G. Reimer.
- (1914) *Die Altamharischen Kaiserlieder*. Strassburg, J.H.E. Heitz.
- (1942-43) “Altamharisches Glossar. Der Wortschatz in den *Canzoni Geez-Amariña*” in *Rivista degli Studi Orientali*, vol. 20, pp. 473-505.
- (1947) “Verbesserungen zu meinem Altamharischen Glossar. Der Wortschatz in den *Canzoni Geez-Amariña*” in *Rivista degli Studi Orientali*, vol. 22, pp. 46.
- MARRASSINI, P. (2014) *Storia e leggenda dell-Etiopia tardoantica. Le iscrizioni reali aksumite*. Brescia, Paideia.
- MÜLLER, W.W. (1978) “Abessinier und ihre Titel und Namen in vorislamischen südarabischen Inschriften”, in *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik*, vol. 3, pp. 159-68.
- SCHNEIDER, R. (1973) “Deux inscriptions sudarabiques du Tigré” in *Bibliotheca Orientalis*, vol. 30, pp. 385-389.
- TEDESCHI, S. (1991) “Una storica croce processionale etiopica conservata in Italia” in *Africa* (Roma), vol. 46, 2, pp. 163-182.
- TUBIANA, S. (1987) “Un ethnographe éthiopien au XVIIe siècle”, in B. Koechlin, F. Sigaut, J.M.C. Thomas, G. Toffin (eds.), *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer. Mosaïque sociographique. Mélanges offerts à Lucien Bernot*. Paris, Editions EHESS, pp. 655-59.

Finito di stampare nel mese di luglio 2016
EUT Edizioni Università di Trieste