

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 pre-liminare 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 fondamentalmente 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).

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 percetto 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'interezza 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 purità, 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 *catni* 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 percetto 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 γλυκύ (*dulcis*), πικρὸν (*amarus*), λεπρὸν (*pinguis*), ὀλμυρὸν (*salsus*), δριμύ (*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 percetto 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 percetto 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 percetto sensoriale, tuttavia un fatto indubitabile è la dimensione *identitaria* del percetto, 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.

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 (*àsɛ*) 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 (*fjè*), 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”, *fàmjě*) per le dispute tra gruppi o villaggi all’interno dell’unità politica cantonale (*ñvlě*). Un percorso simile è battuto nella ricerca e nell’individuazione di una persona sospettata di stregoneria (*bàěfwě*), ossia *àwlò* > *àkpàswâ* > *klò* > sotto-regione (*kòmàlɛ* 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 Naïm 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, percepts 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 e 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 sî flûwá “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 sottolinea 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 inquadrare 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 cadute, 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 wHm anx "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 Jotì 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 ògwà), 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 (fòhvò : 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; Schönpflug 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 kɔ 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 *Biosemitotics* 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.
- GREVITCH, 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 Cognize 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.
- HORNBORG, A. (2006)
"Animism, Fetishism, and
Objectivism as Strategies for
Knowing (or not Knowing)
the World", in *Ethnos* 71,
pp. 21-32.
- HORNBORG, 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.
- JARZOMBK, 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.
- LATOUR, 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., PARAMEL, 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.
- MICHEL, 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.