

Cristiano Tallè

**VOCI DA UNA TERRA INQUIETA. NOMI DI LUOGO E DIRITTI NATIVI  
AI TEMPI DELL'ANTROPOCENE**

ABSTRACT. Le toponimie native sono state un tema assai poco frequentato dall'etnografica classica, nonostante la riflessione sulle terminologie native (etno-tassonomie, termini di parentela etc.) sia stato un asse fondamentale del pensiero antropologico del novecento. In questo saggio si ripercorrono le ragioni di questo relativo disinteresse, riconducibili, a posteriori, al posizionamento geo-politico coloniale implicito nella nozione stessa di indigenità. Alla luce dei risultati degli studi accumulati nell'ultimo trentennio, e di una comparazione fra i sistemi toponimici amerindiani ed australiani, le etno-toponimie si rivelano invece un dato di primaria importanza per indagare e mappare etnograficamente un rapporto nativo con i luoghi dato troppo spesso per scontato dietro le metafore del “radicamento” e dell’“ancestralità” e riconoscere, oltre la nozione stessa di indigenità, la vigenza di diverse “geontologie” native. Le rivendicazioni dei diritti territoriali nativi hanno fatto emergere nell'ultimo trentennio la valenza politica che tali parole rivestono in contesti giuridici nazionali ed internazionali in cui si negoziano tali diritti. Da questa prospettiva, l'accresciuta *agency* politico-giuridica dei popoli nativi in seno alle nazioni post-coloniali si rivela strategica in una congiuntura di crisi ecologica conclamata dove l'agentività della terra (terremoti, alluvioni, cambiamenti climatici

etc.) pretende una voce ed un ascolto politico che sembrano latitare del tutto a livello di *governance* internazionale. I diritti nativi possono diventare in tal senso cruciali per l'elaborazione di nuove frontiere di diritto orientate a promuovere e garantire nuove forme di convivenza fra umani e non umani (compresi gli enti geologici e meteorologici "inanimati"), spostando i confini della soggettività politica e giuridica.

**Parole chiave:** nomi di luogo, paesaggio, popoli nativi, diritti nativi, antropocene

ABSTRACT. The native toponymies has been a theme rarely attended by classic ethnography, despite discussion on native terminologies (ethno-taxonomies, kinship terminology etc.) has been a fundamental axis of twentieth century anthropological thought. In this paper we explore the reasons for this relative lack of interest, which can be traced back to the colonial geo-political positioning implicit in the very notion of indigeneity.

In the light of the results of studies accumulated over the last thirty years, and on the basis of a comparison between native Americans and Australian toponymic systems, the ethno-toponymies turn out instead a matter of primary importance for ethnographically investigating the native relationship with the places taken for granted behind the metaphors of "rootedness" and "ancestral" and for recognizing, beyond the very notion of indigeneity, the existence of different native "geontologies". The Native territorial claims highlighted in the last thirty years the political value that these words have in national and international legal contexts where these rights are negotiated.

From this perspective, the increased political-juridical agency of the native peoples within the post-colonial nations, proves to be strategic in a conjuncture of overt ecological crisis where the geo-agency (earthquakes, floods, climatic changes, etc.) demands a political voice that seem to be completely lacking in the contexts of international governance. Native rights can become crucial in this respect for the elaboration of new legal frontiers aimed to promote and ensure new forms of coexistence between humans and non-humans (including inanimate “geological and meteorological agents”), moving beyond the boundaries of political and legal subjectivity.

**Key words:** place names, landscape, native people, native rights, anthropocene

1. *Tracce per un'antropologia dei nomi di luogo*<sup>1</sup>

Il geografo Wilbur Zelinsky ha affermato che la toponimia è un’“orfana accademica”: malgrado la grande mole di dati accumulati lungo tutto l’arco delle discipline umanistiche, in nessuna ha mai veramente trovato una sua collocazione legittima e rimane a tutt’oggi un campo con relativamente scarsa elaborazione teorica (2002). L’antropologia culturale non ha fatto eccezione in tal senso. Se pensiamo ad

---

<sup>1</sup> Questo lavoro è il risultato di ricerche condotte nell’ambito del progetto *Minoranze linguistiche non-romanze in osmosi diseguale con lingue romanze dominanti: equilibri e sopraffazioni nascosti nelle strategie discorsive*, diretto da Maurizio Gnerre (Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”) per cui sono titolare di assegno di ricerca. Tali ricerche si collocano all’interno del più generale programma PRIN 2015 *Eco-frizioni dell’antropocene*.

esempio al grande rilievo che le etno-tassonomie hanno avuto per l'antropologia linguistica e cognitiva degli anni '60/'70 o ancor più alla centralità delle terminologie di parentela per l'antropologia sociale novecentesca, dobbiamo certamente concludere che le etno-toponimie non hanno avuto alcuna risonanza teorica generale per l'antropologia *mainstream*.

Ovviamente non sono mancate delle eccezioni a questo generale disinteresse, che assumono, a posteriori, un particolare rilievo. Il vero atto di nascita di un'antropologia (mancata) dei nomi di luogo deve essere considerato lo studio etno-geografico di Boas fra gli Inuit della terra di Baffin ('01-'07) sulla cui scia i nomi di luogo nord-amerindiani godranno di una piccola fortuna nell'ambito dell'antropologia americana linguisticamente orientata; se ne occuperanno, fra gli altri, Sapir (1912), Kroeber (1916), Waterman (1920, 1922), lo stesso Boas (1938), Hallowell (1955), Lounsbury (1960) e, più recentemente, Kari e Fall (1987), Kari (1989), Cruikshank (1990), Hunn (1996), Basso (1996) e Thornton (1997, 2008). Un'altra consistente tradizione areale che ha segnato la piccola storia dell'antropologia dei nomi di luogo, è senz'altro quella australiana, a partire dal tema classico delle "geografie totemiche" e del nesso fra parentela e territorio, tratto comune a tutte le società aborigene su scala continentale (Berndt 1970, Munn 1970, Doolan 1979, Peterson 1976, Stanner 1965, Strehlow 1970, 1971, Tindale 1974). Tali interessi di area sono rimasti tuttavia etnograficamente circoscritti dando luogo ad una sotto-letteratura, fra antropologia e linguistica, quasi del tutto ancillare rispetto ai grandi temi dell'antropologia novecentesca.

A posteriori la scarsa attenzione che gli antropologi hanno riservato ai nomi di luogo dei loro campi di ricerca risulta veramente sorprendente, se si pensa a quanto la lingua da una parte e lo spazio ed il viaggio dall'altra siano stati coordinate essenziali dell'impresa etnografica nel Novecento. Le ragioni di tale relativo disinteresse sono difficili da definire e chiamano in causa tanto motivi di ordine tecnico, quanto, più profondamente, di ordine epistemologico, a cui in questa sede posso solo accennare. Le tecnicità della documentazione toponimica (cartografiche, linguistiche e naturalistiche fra le altre) hanno sicuramente contribuito a rendere la toponimia un dato "ostico" da trattare etnograficamente; ancor più i nomi di luogo, ed in generale i termini geografici, si sono rivelati particolarmente refrattari all'approccio essenzialmente classificatorio ai fatti linguistici che ha guidato l'attenzione dell'antropologia alle "parole degli altri" per buona parte del Novecento (Tallè 2016: 23-59). Ma tale "miopia" etnografica chiama in causa, a mio avviso, anche un'altra ragione di carattere politico o, più propriamente in questo caso, geo-politico. L'invisibilità delle toponimie native allo sguardo antropologico novecentesco riflette infatti a mio avviso un suo preciso posizionamento geo-politico rispetto a quelle società umane tradizionalmente oggetto d'interesse etnografico, figlio della "situazione coloniale" in cui gli antropologi hanno svolto le loro ricerche sul campo per buona parte del secolo scorso: le società native, indigene, aborigene o autoctone che dir si voglia, sono tali agli occhi del colonizzatore rispetto alle terre, "selvagge" ed "incontaminate", che esse abitano.

2. *Società native, “società della terra”*

Indigeno, nativo, aborigeno, autoctono, originario, sono tutti aggettivi che definiscono, al di là delle diverse connotazioni in diverse tradizioni nazionali, la condizione di quei popoli che, pur nella loro grande diversità linguistico-culturale, condividono una posizione di subalternità rispetto ad un colonizzatore. Come afferma Amselle: “l’autoctonia, lungi dall’essere una qualità insita, è la risultante di un rapporto di forza (...) (70). In realtà, si è autoctoni soltanto rispetto a qualcuno.” (2012: 71). La nozione di indigeno esprime in effetti sempre un posizionamento coloniale di un gruppo umano dominato agli occhi di un dominatore, cui corrisponde - attraverso l’interiorizzazione, la naturalizzazione e l’istituzionalizzazione dei rapporti di potere - una identificazione sociale collettiva e quindi, il più delle volte, un’identità reificata. Tale posizionamento sociale tuttavia nasconde sempre anche uno sguardo rispetto alla terra: gli indigeni sono i “primi abitatori” agli occhi dei “nuovi arrivati” rispetto ad una terra oggetto esclusivo del loro interesse economico. Nel 1690 Locke, in qualità di consigliere del governo britannico per il commercio nelle Colonie Americane, scriveva:

«Né è così strano, come forse a prima vista può sembrare, che la proprietà del lavoro sia in grado di superare in importanza la comunità della terra, perché è proprio il lavoro che crea la differenza di valore in ogni cosa [...]. Non vi può essere una dimostrazione più chiara di ciò di quella offerta dai diversi popoli d'America, che sono ricchi di terra e poveri di tutti i beni di conforto della vita, che la natura ha fornito generosamente come ogni altro popolo della materia prima della ricchezza, cioè di un suolo fertile [...] e, tuttavia, per la mancanza delle migliorie prodotte dal lavoro, non ha la centesima parte dei beni di cui noi godiamo [...] la terra lasciata interamente alla natura, che non riceve nessuna miglioria dalla pastorizia, dalla coltivazione e dalla semina, è detta, ed è, terra di nessuno; e vediamo che la sua utilità è pressoché nulla.» [Locke (a c. di Casalini) 2007: 212-213].

Tale brano è a mio avviso assai rivelatore di come l'indigenità (degli umani) sia il risultato indiretto di uno sguardo coloniale rivolto alla terra, figlio della percezione delle nuove terre come spazi sconfinati ed inutilizzati (*empty land* o *terra nullius*) da riempire di coloni e mettere a profitto attraverso il loro lavoro. Gli autoctoni sono, da tale punto di vista "geo-focalizzato", "popoli della terra", parte della terra che abitano senza esserne i padroni, in quanto incapaci di lavorarla. Prendendo spunto dalla nozione foucaultiana di bio-potere, Elizabeth Povinelli ha recentemente coniato la nozione di *geontopower* o *geontological power* per analizzare la condizione di "aborigenità" in Australia, una condizione politicamente definita più dal discorso della terra (gli aborigeni "fossilizzati" nelle loro terre) che da quello, complementare, della razza (2016: 4-5, 20-21 *passim*). In tale prospettiva potremmo dire che l'indigenità, in quanto classificazione sociale, esprime sempre anche il

posizionamento dei dominati rispetto alle risorse “senza vita” della terra, agli occhi dei dominatori mossi da un interesse esclusivamente economico per essa. Tale posizionamento è però ovviamente un posizionamento a “geometria variabile”. A seconda degli specifici contesti storici locali e dei differenti modi in cui si è strutturato e riprodotto in essi il potere coloniale (colonialismo di popolamento o di sfruttamento, colonialismo di sfruttamento delle risorse o della forza lavoro etc.), ha occupato la posizione di indigeno il gruppo umano che, rispetto ad un oppressore, ha assunto al meglio il ruolo di “popolo originario” e di “popolo della terra”. In Africa, in America del nord o del sud, in Asia o in Australia tale identico schema ha prodotto “situazioni coloniali” alquanto differenziate (Cammarata 2012). Inoltre tale posizionamento non è mai fisso, ma storicamente stratificato e a sua volta riposizionabile: un *aymara* nella Bolivia di Evo Morales non è certo nella posizione di un *aymara* nella Bolivia dell’ottocento, né in quella di un *dakota* negli Stati Uniti di Trump.

L’antropologia classica novecentesca ha ereditato in molti casi, insieme alla nozione di indigeno, anche tale posizionamento geo-politico, dando per scontato un “rapporto nativo” con la terra, dietro le metafore dell’ancestralità, dell’appartenenza e del radicamento. Non è forse un caso che, solo a partire dagli anni settanta del secolo scorso - nel quadro di un più generale riposizionamento politico dei popoli indigeni - le etno-toponimie siano uscite dal cono d’ombra della teoria del linguaggio dominante nell’antropologia classica e si siano imposte all’interesse degli etnografi sul campo.



### 3. Toponimia ed indigenità

Fra gli anni settanta e novanta del Novecento si assiste, in diverse Nazioni ex-coloniali, ad una radicale riscrittura della cornice politico-giuridica che definisce i rapporti fra Stati e popolazioni native. Negli Stati ex colonie britanniche basati su un sistema giuridico *Common Law*, come l'Australia, il Canada ed in parte gli USA, una serie di sentenze giuridiche, in parte recepite dai rispettivi parlamenti, ha riconosciuto ai gruppi nativi un titolo giuridico sulle terre sulla base della continuità dimostrabile delle forme tradizionali di proprietà (*native titles*), rovesciando di fatto il principio della *terra nullius*<sup>2</sup>. In America Latina, dove vige l'ordinamento giuridico del *Civil Law*, il diritto territoriale indigeno è stato invece storicamente subordinato all'adozione di leggi da parte degli Stati, prima nel quadro delle politiche indigeniste post indipendentiste, poi, a partire dagli anni ottanta, a seguito dell'emergere di movimenti indigeni, nel quadro delle riforme dei rispettivi ordinamenti giuridico-costituzionali (Colajanni 1998, 2010, García Hierro, Surralés, 2009). Tale mutato orientamento degli assetti giuridico-legislativi nazionali è andato di pari passo con un generale riallineamento del diritto internazionale. La Convenzione 169 sui popoli indigeni e tribali in Stati indipendenti, adottata dall'ILO nel 1989, con valore

---

<sup>2</sup> Del 1971 è l'*Alaska Native Claims Settlement*, del 1973 la sentenza della corte suprema canadese *Calder v British Columbia*, del 1976 l'*Aboriginal Land Rights Act* nel Northern Territory a cui seguirà nel 1992 la storica sentenza *Mabo Vs. Queensland* e, nel 1993, la ratifica del *Native Title Act* da parte del parlamento Australiano.

vincolante di legge per i paesi che la ratificano<sup>3</sup>, e la successiva Dichiarazione delle Nazioni Unite sui popoli indigeni del 2007, costituiscono ad oggi i principali standard giuridici internazionali per le rivendicazioni di circa 370 milioni di persone che nel mondo si riconoscono come indigene (Cammarata cit., Marcelli 2009, Tauli-Corpuz 2012).

É proprio in questa nuova cornice politico-giuridica che un consistente numero di studi ha cominciato a documentare l'uso e l'occupazione delle terre da parte di popolazioni native con l'obiettivo di negoziarne i diritti nelle sedi giuridiche (Freeman 1976, Sutton 2003, Tindale 1974, Weinstein 1993, Wilmsen 1989) e che, parallelamente, le toponimie native sono divenute oggetto di uno specifico interesse antropo-linguistico tanto in Australia (Clark, Hercus, Kostanski 2014, Hercus, Hodges, Simpson 2002, Koch, Hercus 2009, Tunbridge 1987) quanto in America (Hunn cit., Thornton cit., Kari, Fall cit., Kari cit.). Intorno agli anni novanta, in netta controtendenza rispetto alle proposte teoriche dell'antropologia della contemporaneità globale che invitano a rivolgere lo sguardo ai fenomeni della "de-territorializzazione", dei "flussi" e delle "reti" (Appadurai 1996, Hannerz 1996), il rapporto nativo con i luoghi ed i paesaggi diviene oggetto di una specifica attenzione etnografica, a partire dalla dimensione sensoria, espressiva e discorsiva in cui i nomi di luogo giocano un ruolo fondamentale (Basso 1996, Feld, Basso 1996, Meyers, 1986, Weiner 1991).

---

<sup>3</sup> Ratificata da 20 paesi, fra cui la maggior parte dei paesi latino americani e solo 4 paesi europei (Spagna, Danimarca, Norvegia e Paesi Bassi).

Gli studi etnografici ed etnolinguistici sino ad oggi accumulati - con particolare intensità nell'ultimo trentennio - hanno rivelato la valenza strategica che i nomi di luogo giocano presso le società native, in genere società di piccola scala, agrafe e parlanti lingue fortemente minoritarie. Presso di esse i nomi di luogo, al di là del loro uso quotidiano funzionale in locuzioni direzionali o locative, costituiscono nel loro insieme un "corpus di parole" specificamente tramandato ed un sapere verbale molto apprezzato e coltivato (Basso cit., Kari cit., Hunn cit.). Un'osservazione piuttosto comune fra etnografi ed etnolinguisti che si sono occupati a vario titolo di toponimie native, è la capacità riscontrata nei propri collaboratori nativi di enumerare senza sforzo centinaia di luoghi denominati, descrivendone meticolosamente i dettagli topografici, elencando piante ed animali presenti in loco e raccontando le storie, gli eventi o le attività a cui immancabilmente rimandano. Il libro di James Kari e James A. Fall, *Shem Pete's Alaska: The Territory of the Upper Cook Inlet Dena'ina* (1987) è, in tal senso, una testimonianza esemplare. Shem Pete (1896-98/1989), cacciatore e pescatore Athabaska, nella sua gioventù aveva percorso a piedi o in barca l'intera regione dell'Upper Cook Inlet, nel Golfo dell'Alaska. Quando, ultranovantenne, conobbe il linguista James Kari, fu in grado di ricostruire una mappa mnemonica di oltre 13000 miglia quadrate enumerando circa 650 nomi di luogo *Dena'ina*. La sua straordinaria memoria toponimica non era solo il risultato di una conoscenza meticolosa ed esperta dell'ambiente in cui aveva cacciato e pescato per tutta la sua vita, ma era il frutto di una memoria del territorio "coltivata" e trasmessa nella società *Dena'ina*.

Presso tutti i popoli nativi, specialmente quelli ad economia d'acquisizione ed altamente mobili, il territorio è in effetti un *topos* discorsivo assai presente nelle conversazioni quotidiane in cui i nomi di luogo assolvono una funzione sociolinguistica e narrativa fondamentale. In alcuni casi, nel continente americano ma non solo, la recita di una litania di nomi di luogo assurge a genere discorsivo a sé state, dotato di una propria performatività ed esteticità. Nel nord America le testimonianze risalgono alle prime descrizioni etnolinguistiche (Harrington 1916) ed arrivano fino ai nostri giorni. Basso ha recentemente descritto in maniera assai vivida tale passione per il “discorso toponimico” presente presso gli Apache ma evidentemente diffusa in tutto il nord America:

*«Several years ago, for example, when I was stringing a barbed-wire fence with two Apache cowboys from Cibecue, I noticed that one of them was talking quietly to himself. When I listened carefully, I discovered that he was reciting a list of place-names - a long list, punctuated only by spurts of tobacco juice, that went on for nearly ten minutes. Later, when I ventured to ask him about it, he said he “talked names” all the time. Why? “I like to” he said. “I ride that way in my mind.” And on dozens of other occasions when I have been working or traveling with Apaches, they have taken satisfaction in pointing out particular locations and pronouncing their names - once, twice, three times or more. Why? “Because we like to,” or “Because those names are good to say.”» (cit: 45-46 passim)*

In generale possiamo affermare che tanto per le società amerindiane, come per quelle australiane (e probabilmente anche per molte altre società del mondo “native”

nel senso generico del termine), i nomi di luogo hanno una fondamentale valenza “cronotopica”, nel senso Bakthiniano del termine [Bakthin 1979 (1937)]: ancorando topograficamente le parole ad un ente o a una forma del paesaggio, essi sono al tempo stesso formidabili accumulatori della memoria e potenti strumenti mnemotecnici, in grado non solo di cristallizzare nel nome un evento, una presenza, una forma, ma anche di moltiplicare i rimandi ad una serie aperta di eventi, incontri, attività, esperienze, presenze e storie associabili ad un luogo. Tale capacità evocativa, condensata nella loro funzione referenziale, è il risultato di una grande plurifunzionalità discorsiva: i nomi di luogo sono elementi discorsivamente cruciali e ricorrenti non solo nelle locuzioni locative quotidiane o nei resoconti di viaggio, ma anche nei discorsi relativi alle attività economiche, nei discorsi politici, nei discorsi rituali e, soprattutto, nei discorsi narrativi. La funzione narrativa dei nomi di luogo è infatti documentata da un’ampissima letteratura etnografica: miti e storie relative ad un passato più o meno lontano, sono assai spesso punteggiati da riferimenti toponimici riconoscibili dal parlante nativo ed anzi, a volte, sono costruiti sulla falsariga di un itinerario attraverso luoghi denominati. Le storie del passato sono anche sempre storie di luoghi e, attraverso i nomi, la memoria del passato (mitico o storico) rimane ancorata ad essi (Basso cit., Berndt cit., Cuikshank cit., Hill 1993, Morphy 1995, Munn cit., Rumsey 1994, Rumsey, Weiner, 2001, Santos-Granero 1998, Strehlow 1970, 1971).

D’altra parte la rimemorazione di una lista di nomi di luogo è una tecnica della parola indispensabile alla costruzione di una mappa orale del territorio, in assenza di

sistemi esterni d'archiviazione delle informazioni paesaggistiche. Tale valenza mnemotecnica dei “discorsi toponimici” si ricollega ad una qualità formale e semantica riscontrata assai diffusamente nei sistemi toponimici di molte popolazioni native e fortemente in contrasto coi sistemi europei, cartograficamente sovrimposti al momento della colonizzazione; ovvero la predilezione per nomi trasparenti e motivati. Su un piano generale è possibile affermare che per molte società native di piccola scala le toponimie opache siano socio-ambientalmente anti-economiche. Come nota Gnerre (2003), nel caso degli Shuar cacciatori dell'Amazzonia ecuadoriana:

«Come constatazione generale possiamo notare che nella pratica linguistica di piccoli gruppi locali, come gli shuar e molte altre società amazzoniche, quando la mobilità territoriale ha un ruolo importante, è più probabile trovare in uso nomi di luoghi trasparenti, comprensibili cioè ai parlanti sulla semplice base della loro conoscenza della lingua (ivi: 91-92) [...] Non solo la “cristallizzazione” di nomi di luoghi in “toponimi” veri e propri non è necessaria, ma a volte è del tutto ingombrante, e gli abitanti di una certa regione non sono affatto interessati a portarsi dietro, generazione dopo generazione, un fardello lessicale di nomi propri divenuti “opachi” e quindi appresi così come il resto del lessico comune.» (ivi: 114)

Per gruppi umani dispersi ed altamente mobili attraverso grandi estensioni di territorio, la trasparenza dei nomi di luogo è infatti prima di tutto una esigenza legata alla memorabilità del nome e del luogo, a distanza di tempo e di spazio, ovvero alla

necessità fondamentale di poter rappresentare (rendere presente) il luogo “a distanza” in un dialogo con terze persone, e quindi all’esigenza di rendere il nome facilmente memorabile ed il luogo facilmente riconoscibile a partire dal nome.

La trasparenza dei nomi di luogo si iscrive d’altra parte in una più generale tendenza alla trasparenza propria di molte lingue amerindiane ed australiane. Tali lingue infatti, per motivi morfologici intrinseci, tendono ad opporre una maggiore resistenza all’opacizzazione della parola. In esse infatti le parole sono tendenzialmente segmentabili in un numero elevato di morfemi e di affissi con significato unitario e relativamente concreto. Ad esempio, quella che in italiano sarebbe una complessa frase, suona in Fox, lingua algonchina del Mississippi, come un’unica complessa parola (Sapir 1921: 74):

*eh-kiwi-n-a-m-oht-ati-wa-ch(i)*

/dopo-vagare-(connettivo fonetico)-volare-causativo (in riferimento ad un ente animato)-attività-reciproco-3Pl(loro)-animato/

“dopo essi (animati) li (animati) fecero allontanare in volo l’uno dall’altro”.

Le parole conservano dunque, nella concatenazione delle loro componenti morfologiche, una precisa forza descrittiva che non si estingue neanche attraverso il processo di onomatizzazione, ovvero il processo attraverso cui una parola, cristallizzandosi in un nome, si differenzia dal repertorio lessicale generico di una lingua. Tale predilezione così accentuata per la trasparenza iconica non deve far

pensare, ingenuamente, ad una correlabilità diretta fra morfologia del paesaggio e morfologia della lingua, ovvero fra le forme geografiche da un lato ed il modo in cui una lingua le categorizza dall'altro. Gli studi etnolinguistici in questo campo hanno oramai dimostrato in modo inequivocabile che la morfologia del paesaggio non è un buon predittore della modalità di segmentazione semantica del paesaggio o di “formattazione grammaticale”. Piuttosto è vero il contrario: sono le caratteristiche morfosintattiche di una lingua che determineranno il modo in cui il paesaggio verrà categorizzato (Boas 1934, Burenhult 2008, Mark, Turk, Burenhult, Stea 2011). Già Sapir, in un articolo del 1912, aveva chiarito ogni dubbio a riguardo: “*Properly speaking, of course, the physical environment is reflected in language only in so far as it has been influenced by social factors. [...] In other words, so far as language is concerned, all environmental influence reduces at last analysis to the influence of social environment.*” (ivi: 227-28)

La ragione dell'intrinseca trasparenza di molte toponimie native non va ricercata dunque sul piano della “materialità non-umana” delle forme geomorfiche, ovvero sul piano di un paesaggio *etic*, ma sul piano della socializzazione nativa e dell'appropriazione locale di tali forme geomorfiche, ovvero sul piano di un paesaggio *emic*: ogni sistema toponimico nativo riflette dunque non tanto il paesaggio “com'è la fuori”, da un punto di vista geologico, quanto un punto di vista situato, socialmente e localmente, su una morfologia paesaggistica variabile. Al porre un'attenzione etnografica ed etnolinguistica specifica alle toponimie native, la loro trasparenza sfida allora in maniera radicale un'assunzione teorica fondamentale del



pensiero e dell'ideologia linguistica occidentale, alla radice dell'arbitrarietà del segno linguistico saussuriano: ovvero la separazione fra un ente-referente esterno alla lingua - precedente ed indipendente l'azione dell'uomo - e la parola che lo descrive, rappresenta, classifica e significa, in cui la seconda aderiscono al primo come un'etichetta al suo oggetto nella bacheca di un museo.

### *3.1. Toponimie amerindiane ed australiane a confronto*

Trasparenza, motivazione e “cronotopia” costituiscono dunque il comun denominatore di molti sistemi toponimici nativi, se contrapposti ad esempio ai sistemi toponimici imposti al momento della colonizzazione (in genere arbitrari, spesso opachi ed “eso-cronici”), ma anche il motivo della loro divergenza relativa. A partire da questi tre aspetti strettamente interrelati, tenterò di tracciare di seguito il profilo della differenza relativa fra toponimie amerindiane e toponimie aborigene, ampiamente descritte nella letteratura specialistica.

La predilezione per nomi di luogo trasparenti ed iconici è una caratteristica osservata presso moltissime società native amerindiane, tanto da costituire il motivo di una specifica “ideologia toponimica amerindiana” generalizzata a tutto il continente, e particolarmente marcata presso le popolazioni native del Nord America. Tale peculiarità colpì tanto Boas, nel suo pionieristico lavoro presso i Kwakiutl, da fargli affermare che presso di loro “*a large number of terms are descriptive of form or appearance, so much so, that from the topographical features the name might*

*often be guessed*” (1934: 10). L’unico limite alle possibilità di descrizione di un luogo è dato, secondo l’autore, dall’interesse culturale specifico di un popolo per quell’ambiente, che orienta l’attenzione onomastica su una caratteristica topografica piuttosto che su un’altra, e dalla struttura stessa della lingua che condiziona la “formattazione grammaticale” della descrizione. Così, ad esempio, i nomi di luogo kwakiutl differiscono da quelli inuit più che in virtù della differenza morfologica dei rispettivi territori, in virtù della diversa morfologia della parola, ovvero del numero e del significato degli affissi che la compongono. Presso i Kwakiutl sono molto più frequenti che presso gli inuit i nomi che descrivono i luoghi in termini di posizione, disponendo la loro lingua di affissi “posizionali” piuttosto rari nelle lingue inuit; in queste la stessa idea di posizione è resa invece da morfemi lessicali indipendenti. Viceversa presso gli Inuit è molto frequente incontrare nomi che descrivono le “forme” dei luoghi, essendo queste grammaticalizzate in differenti affissi “attributivi”. Così uno stesso luogo denominato da un kwakiutl “stagno-nel mezzo” (*q!ō’-’yEwē’*: “stagno-nel mezzo”) potrebbe essere rinominato da un inuit “piccolo-stagno” (ivi: 18-19). La morfologia del nome, ovvero la particolare combinazione dei morfemi grammaticali e lessicali che costituisce la parola, determina dunque quella che Hunn ha definito la “forza descrittiva” dei toponimi amerindiani (Hunn cit.: 4-5). Tanto più è alto l’indice di sintesi, ovvero tanto più è accentuata la tendenza a combinare in una stessa parola più radici e tratti grammaticali, tanto più la forza descrittiva del nome sarà concentrata in una sola parola che combina insieme tratti descrittivi, posizionali, locativi ed attributivi. Ad esempio (Boas cit.: 19-20):

-a'-t'i-wulapna-kwin /roccia-sparso-attorno-in/ “dove le rocce sono sparse intorno” (zuni)

-huey-xal-tepe-c /grande-sabbia-montagna-in/ “dove sta la grande montagna di sabbia” (nahuatl)

-pim-pije-tsi-weki-'iη-kwage /montagna-verso nord-canyon-stretto-in-altipiano/ “l'altipiano sul versante nord della montagna dove il canyon si restringe” (tewa)

In molti casi nord-amerindiani i nomi di luogo sono vere e proprie frasi nominalizzate che incorporano una o più radici verbali, conferendo al nome una descrittività che potremmo definire “cinestetica”. È questo il caso di molti nomi di luogo dakota (Boas cit.: 20) come:

- wakpi'pa'ksq (fiume che si piega su se stesso)

- i'yq c'q ag.na' hq' (alberi in piedi sulle rocce)

Ma gli esempi potrebbero essere moltiplicati per tutto il Nord America (Kari cit., Hunn cit.). Basso, nel suo libro sui nomi di luogo Apache, ci fornisce alcuni esempi particolarmente vividi di tale trasparenza toponomastica che può spingersi ad un grado molto particolareggiato di focalizzazione iconica. Ad esempio (cit.: 46, 88):

*Tséé Biká' Tú Yaa-hi-lí-né:*

*Tséé* (‘roccia’, ‘pietra’) *Biká'* (‘sulla cima di’ detto di oggetto piatto) *Tú* (‘acqua’) *Yaa-* (‘verso il basso’) *-hi-* (‘successione lineare di movimenti regolari’) *-lí-* (‘scorre’) *-né* (una)

“dove l’acqua scorre verso il basso sopra una successione regolare di rocce piatte”

Nelle lingue dove l'indice di sintesi è più basso, la forza descrittiva del nome si distribuisce invece su più parole che assolvono per lo meno tre funzioni linguistiche di base: un lessema topografico generico che descrive la forma del luogo (tp), un termine locativo che articola la posizione spaziale del luogo rispetto ad un referente (lc), ed un lessema 'esterno' (animale, vegetale, minerale etc.) che specifica ed individua il luogo in questione in riferimento ad un ente, essere o evento (le). Ad esempio nell'*ombeayüüts* parlato nell'Istmo di Tehuantepec (Messico) (Tallè 2016: 106-121):

*-ndorrop mbas najkiül* /pozza di fronte all'iris d'acqua/ (tp+lc+le)

*-ti-patiür* /nel-mezquite(albero)/ (lc-le) "dove sta il mezquite"

In Australia non mancano casi di sistemi toponimici prevalentemente descrittivi (Hercus 2009). Questo è il caso ad esempio dei toponimi *adnyamathanha* delle Filders Ranges nel South Australia composti da un elemento lessicale che descrive il tratto topografico (come "collina", "fiume", "roccia" etc.) più un lessema comune (animale o vegetale) e/o un locativo (Tunbridge 1987). Ad esempio:

*-arlku vari* /quercia torrente/, "torrente della quercia"

*-idhi-awi* /fringuello-acqua/, "lo specchio d'acqua del fringuello"

Tuttavia è stata da più parti sottolineata nei sistemi toponimici aborigeni la relativa scarsità o addirittura assenza di classificatori topografici generici. In molte zone dell'Australia, un rilevante numero di nomi di luogo è composto esclusivamente da

un lessema comune (vegetale, animale, minerale, artefatto etc.) modificato da affissi locativi, comitativi, genitivo-possessivi, ed omette del tutto il termine topografico. Ad esempio:

*-muying-ki* /prugno nero-loc/ “dov’è il prugno nero” (stagno) (*Jaminjungan*)

(McConvell 2009: 379)

*-jilarnboo-goon* /pesce porcospino-loc/ “dove sta il pesce porcospino” (*Bardi*) (ivi: 362)

*-manaji-riji* /patata selvatica-associato a/ (*Warumungu*) (Hercus, Simpson 2009: 12, 19)

In alcuni casi un nome comune diventa toponimo per l’aggiunta di un termine classificatore che lo riferisce ad un luogo. È il caso dell’*Arrernte* dove il termine *pmere* classifica il nome come toponimo (Foley 1997: 324, Wilkins 2009: 30-36). Ad esempio *pmere arlkerrke* /luogo formica/ indica la formica come referente di un luogo conosciuto, mentre *awelye arlkerrke* /medicina formica/ indica la formica come rimedio medicinale (Foley cit.: 234).

In moltissimi casi l’omissione del termine geografico generico risulta particolarmente enigmatica, là dove il lessema comune fa riferimento ad enti o eventi disparati senza alcun riscontro topografico palese. Ad esempio:

*-jarrug-ja* /uovo-loc/ “dov’è l’uovo” (*Wardaman*) (McConvell cit.: 361)

*-pmere nthurrke* /luogo interiora (del bruco)/ (*Arrernte*) (Wilkins cit.: 36)

*-giyarrk-ngoji-kgah* /dente-suo-loc/ “dov’è il suo dente” (*Ngalakgan*) (Baker 2009: 109-110)

All’interno di un ideale *continuum* che va dal massimo della trasparenza al massimo dell’opacità i nomi di luogo amerindiani ed aborigeni occupano dunque due

diverse posizioni: in generale possiamo descrivere i primi come “trasparenti iconici” ed i secondi “trasparenti ermetici”. Le toponimie amerindiane sono tendenzialmente fortemente trasparenti e paesaggisticamente iconiche, ovvero la loro motivazione rimanda evidentemente alle forme del paesaggio che descrivono in maniera molto dettagliata e focalizzata. Le toponimie australiane invece, pur prevalentemente e basicamente trasparenti, presentano una più spiccata tendenza all’opacizzazione ed una motivazione in genere più nascosta e “schermata”: pur rimandando basicamente ad elementi del paesaggio, un *outsider* non ne riconoscerebbe il motivo dell’associazione referenziale. Tale diversa “economia semantica” del nome non è riducibile a ragioni intra-linguistiche né a ragioni paesaggistiche. Essa riflette piuttosto diversi usi situati delle parole in rapporto ai diversi posizionamenti che gli umani possono assumere rispetto ai geo-enti; ovvero diverse ideologie delle lingue in riferimento a diverse geontologie.

### *3.2. Geontologie amerindiane ed australiane*

A proposito dei toponimi nordamerindiani è stato da più parte osservato (Basso cit., Waterman 1922: 182, Kari cit.: 143-144) come alla generalizzata predilezione per la trasparenza iconica del nome non sia estranea una certa qualità estetica, una certa intrinseca “poeticità” che i parlanti nativi attribuiscono ai nomi di luogo, e ad alcuni più di altri, e che Sapir paragonò a quella di “minuscole poesie imagiste”

(Sapir 1921: 228).<sup>4</sup> Anche in questo caso Basso ci riporta testimonianze Apache particolarmente esplicite:

*«More often, however, Apaches account for their enthusiastic use of placenames by commenting on the precision with which the names depict their referents. “That place looks just like its name” someone will explain, or “That name makes me see that place like it really is.” Or, as Benson Lewis stated so succinctly, “Its name is like a picture.”»* (Basso cit.: 45-46)

Tale intreccio di iconicità e poeticità conferisce al nome la sua specifica efficacia “cronotopica”, ovvero la sua capacità di evocare, al pronunciarlo e all’ascoltarlo, una memoria ancorata al luogo. Nel caso degli Apache tale efficacia è espressa emicamente attraverso un’articolata metafora venatoria, evidentemente idiomatica del senso comune locale: le memorie del paesaggio “colpiscono come frecce” le persone, ed i luoghi, tramite i loro nomi, le “braccano” a distanza di tempo e di spazio.

*«Maybe you've not been acting right. ... Maybe you've been trying to act like a Whiteman. People don't like it! So someone goes hunting for you - maybe your grandmother, your grandfather, your uncle. It doesn't matter. Anyone can do it. So someone stalks you and tells a story about what happened long ago. (...) All of a sudden it hits you! It's like an arrow, they say. (...) That story is working on you now. You keep thinking about it. (...) You're going to see the place where it happened, maybe every day if it's nearby and close to Cibecue. If you*

---

<sup>4</sup> Corrente letteraria diffusasi nel Nord America all’inizio del Novecento che sosteneva la necessità di un linguaggio conciso e chiaro che restituisse un’immagine precisa delle cose.

*don't see it, you're going to hear its name and see it in your mind. It doesn't matter if you get old-that place will keep on stalking you like the one who shot you with the story. Maybe that person will die. Even so, that place will keep on stalking you. (...) Even if we go far away from here to some big city, places around here keep stalking us. If you live wrong, you will hear the names and see the places in your mind. They keep on stalking you, even if you go across oceans. The names of all these places are good. They make you remember how to live right, so you want to replace yourself again.» (ivi: 58-59) (intervista a Nick Thompson)*

In tale prospettiva i nomi di luogo non sono solo parole riferite al paesaggio ma, potremmo dire, sono le parole con cui i luoghi parlano agli umani (li braccano e li colpiscono), attraverso l'intermediazione di altri umani. La forza poetica-descrittiva è in tal senso, per un parlante nativo, una forza “morale” geo-centrata che sembra partire dai luoghi, capace di colpire (come una freccia) chi li ascolta e “risituare” la sua mente, riancorandola ai luoghi: “la saggezza sta nei luoghi” per questo “conoscere molti luoghi (e molti nomi) rende saggi” afferma Duddley Patterson, collaboratore Apache di Basso (cit.:121-123). Il “parlare per nomi di luoghi” (*speaking with names*) diventa così, presso gli Apache, una routine discorsiva, emicamente riconosciuta, attraverso la quale il parlante ricerca uno stato di “benessere mentale” in condizioni di forte stress emozionale o con l'esplicita funzione edificante di ridare un orientamento esistenziale a chi “ha perso la terra” (ivi: 62) e “si comporta come un bianco” (ivi: 80-90 *passim*).

Fatti i dovuti rilevanti distinguo etnografici, possiamo ritrovare le tracce di un'ideologia toponomastica in qualche modo paragonabile anche nelle basse terre



amazzoniche. Ce ne dà un esempio Gnerre nel suo studio sulla denominazione dei corsi d'acqua amazzonici presso gli Shuar dell'Ecuador. I nomi che gli Shuar attribuiscono ai fiumi delle loro terre sono anch'essi in gran parte trasparenti, pur senza raggiungere l'efficacia descrittiva dei toponimi nordamerindiani. Essi sono per lo più nomi etero-referenziali composti dall'associazione di un lessema comune che fa riferimento ad un ente non umano (animali o piante) con un lessema che fa riferimento all'acqua. Ad esempio *pankí-ntsa* /anaconda-acqua/ (fiume dell'anaconda) o *maikiua éntsa* /pianta (allucinogena) acqua/ (cit.: 90). In numerosi casi il nome comune che compone il nome di luogo è un riferimento condiviso con un nome di persona come in *kunkí-ntsa* /uccello (*ave flautero*)-acqua/ (fiume dell'*ave flautero*) (ivi: 80) o *chiki yaku* /tubero fiume/ (ivi: 89) in cui *kunkí* e *chiki* sono anche rispettivamente un nome maschile e femminile. Tale circolarità semantica fra diversi referenti del mondo (fiumi, animali, vegetali ed umani), favorita dalla trasparenza dei loro nomi, nasconde la condivisibilità del *wakán*, l'attributo "animico-soggettivo", che "transita" fra ogni ente del mondo (umano, non umano, fluido o 'inerte') attraverso l'attività onomastica degli umani (ivi: 127-142 *passim*):

« [...] nel caso degli shuar, e sicuramente in quelli di numerose altre tradizioni (forse incluse quelle occidentali), non possiamo in alcun modo assumere mai come "dato" il referente dei nomi delle persone, né quello dei nomi dei luoghi, né, ancor meno, quello dei fiumi. La predilezione della trasparenza dei nomi propri, e in particolare per quelli di luoghi, da un lato evita "sprechi" ed inutili accumuli onomastici, dall'altro rende forse più fluida la circolazione dei significati. La trasparenza è un segnale di continuità fra gli umani, il mondo

dei viventi non umani e i luoghi dove tutti, umani e non umani vivono, a cominciare dai corsi d'acqua.» (ivi: 141)

A tale attività onomastica Gnerre dà il nome di “nominalismo predatorio” (ivi: 139). L'attività onomastica è, come la caccia, un'attività predatoria in un regime di “scarsità vitale” che comprende tutti gli enti del mondo; vi è un numero limitato di nomi che corrisponde ad un numero limitato di *wakán* e l'attribuzione di un nome corrisponde ad un atto di “soggettivazione” che comporta sempre la sottrazione dell'attributo vitale alla disponibilità di un altro.

Nel caso Shuar dunque l'atto onomastico coinvolge umani, non umani e luoghi in una relazione “venatorio-predatoria” in cui gli umani sono al tempo stesso predatori di nomi e prede della denominazione altrui. Nel caso Apache invece l'atto onomastico coinvolge umani e geo-enti in una relazione “venatorio-elargitrice” in cui l'umano è al tempo stesso l'agente (le persone “si cacciano” a vicenda raccontandosi storie di luogo) ed il paziente (i luoghi “braccano” gli umani e li “colpiscono” con i loro nomi, attraverso le storie che gli umani si raccontano). Se tale ideologia “venatoria” della denominazione non è certamente universalmente diffusa su scala continentale, la trasparenza iconica è invece un tratto comune a molti sistemi toponomastici amerindiani e sembra poter rimandare sempre ad un implicito “realismo nominalista” che considera il nome un attributo “consustanziale” al geo-ente (fiume, sorgente, monte, roccia etc.) (Gnerre cit.: 99-105, 133-135, Brown 1985: 169 *passim*), “parlato” dagli agenti umani senza che essi ne siano i depositari ultimi,

ma solo gli agenti intermediari e secondari, i veicolatori: grazie alla loro facoltà di parola attiva, gli umani smistano, distribuiscono, direzionano la parola, la fanno circolare fra diversi enti del mondo, umani e non umani, diversamente materiali e diversamente agenti, comprese le forme solide del paesaggio, moltiplicando fra di essi i legami sociali. Da questa prospettiva i nomi di luogo, lungi dall'essere convenzioni arbitrarie umane, sono sempre vissuti come eredità attiva degli antenati (Hunn cit.: 18, Kari cit.142), ed i paesaggi, lungi dall'essere "enti naturali", sono costantemente "presenze" ed "agenti" sociali.

La trasparenza ermetica dei nomi di luogo australiani sembra invece puntare in altra direzione. Come è largamente attestato nella letteratura etnografica, ogni nome di luogo in lingua aborigena àncora ad un accidente del paesaggio la memoria di un'azione di un essere ancestrale avvenuta nel *dreamtime*. In quel tempo, narrano i miti, antenati dalla forma animale o ibrida, viaggiarono per il territorio dando ad esso la forma riconoscibile del paesaggio e disseminandolo al contempo di parole, le stesse usate dagli umani per denominare i luoghi dei loro territori (Strehlow 1970, Morphy cit., Munn cit., Rumsey cit., Rumsey, Weiner cit.). In tale prospettiva cronotopica il nome risulta consustanziale al luogo nella misura in cui l'atto del nominare è intrinsecamente connesso all'azione geomorfica ancestrale (Tamisari 2009, Munn cit.). Nei miti Aranda, ad esempio, l'antenato nomina e descrive i luoghi che prendono forma attraverso le sue azioni e le sue parole (Strehlow 1971: 126). Alcune lingue aborigene sono particolarmente esplicite nell'identificare l'atto del nominare con l'atto del dare forma o del lasciare l'impronta nel paesaggio. In *walbiri*

il termine *jiri* significa sia “segno, impronta” (fisica, visibile) sia “nome, canto” (Munn cit.: 142). Analogamente in *pitjantjatjara* la parola *ini* copre entrambi i significati; la frase *ini djunu*, riferita alla metamorfosi di un essere ancestrale, vuol dire sia “egli diede il nome” sia “egli lasciò l’impronta” (*ibidem*). Nel caso dell’*adnyamathanha* la parola *yarta*, a seconda dei contesti discorsivi, può significare sia “storia” che “terra”; così la frase *yarta wanda* “raccontare (a qualcuno) una storia”, può significare, in determinati contesti, qualcosa di simile a “mettere (qualcuno) sulla terra” (Tunbridge cit.: 3).

In tale prospettiva, come è stato universalmente osservato, ogni luogo denominato in una lingua aborigena, anche quando utilitaristicamente o percettivamente motivato da una pianta o da un animale, nasconde sempre, ad un qualche livello, una qualche motivazione mitologica legata all’azione di un agente ancestrale (dove dormì, dove mangiò, dove urinò, dove uccise questo o quell’altro essere etc.) o alla metamorfosi di una parte del suo corpo. In tal senso ogni toponimo aborigeno, per quanto ermetico possa apparire ad un *outsider*, risulterà *a posteriori* motivato e percettivamente focalizzato, solo per chi conosce le storie del *dreamtime*. Ogni toponimo genericamente formato da un nome comune di animale e modificato da un elemento locativo, avrà così come riferimento l’antenato che diede la forma al luogo e non la forma del luogo stesso. Ad esempio:

-*wungung-ki-yung* /gufi-loc-ex/ (proprio li gufo) (luogo associato al “sogno” del gufo) (*Jaminjungan*) (McConvell 2009: 383)

In altri casi invece il nome, pur descrittivo del luogo, tradisce il riferimento implicito all'antenato che lo plasmò, pur omettendone l'identità, attraverso un affisso possessivo, come nei seguenti casi *ngalakgan* (Backer 2009: 109-110):

-*mirnitja-ngaji-kgah* /ombra di alberi-sua-loc/ “dov'è la sua ombra degli alberi”

-*gu-jambay-ngoji-kgah* /roccia piatta-sua-loc/ “dov'è la sua roccia piatta”

In altri casi il riferimento alla forma del paesaggio è totalmente mediato dalla parte del corpo dell'antenato metamorfizzata in essa, senza alcun riferimento esplicito alla sua identità. Ad esempio (Backer cit.: *ibidem*):

-*berre-ngoji-kgah* /punta di petto-sua-loc/ “dov'è la sua punta di petto” (*Ngalakgan*)

-*bolkgotj-ngoji-kgah* /colonna vertebrale-sua-loc/ “dov'è la sua colonna vertebrale” (*Ngalakgan*)

In altri casi ancora il nome omette sia la forma del luogo sia l'identità dell'antenato, facendo riferimento esplicito alla sua azione geomorfica ancestrale. Ad esempio:

-*warrirdila wayi-wu-yi* /boomerang abbandonare-3s-P/ “dove abbandonò il boomerang” (*Marra*)

(Backer cit.: 116)

-*klldlla-tyllra-apllkallha* /essi ebbero la diarrea molto tempo fa/ (una collina rocciosa dove vi sono molte pietre verdi) (*Arabana*) (Hercus, Simpson 2009: 20)

In molti casi il riferimento all'antenato può essere metaforico o metonimico. Ad esempio (Tunbridge cit.: 4):

-*warturli-pi-nha* /pappagallo-uovo-loc/ (una collina la cui forma ricorda quella delle uova di un pappagallo) (*Adnyamathanha*)

-*adnya udna mukurit*: roccia sterco duro /una roccia che ricorda la forma di uno sterco solidificatosi in pietra, là dove un antenato defecò/ (*Adnyamathanha*)

In molti altri casi ancora invece, il riferimento all'antenato può avvenire attraverso un oggetto ad esso associato. Ad esempio:

-*manaji-riji*: patata selvatica-associato a (un luogo dove l'antenato piantò delle patate selvatiche) (*Warumungu*) (Hercus, Simpson cit.: 12, 19)

McConvell (2009), alla luce di tale ideologia denominatrice, prova a comprendere il disorientamento socio-spaziale ed esistenziale che seguì il reinsediamento delle bande *gurindji*, nel *Northern Territory*, presso alcune fattorie di allevatori europei e l'appropriazione da parte dei coloni europei di alcuni toponimi aborigeni. Agli occhi di un *gurindji* doveva apparire alquanto insensato il comportamento dei coloni europei di portate con sé i nomi di luogo ovunque essi si spostassero. Per essi i nomi appartenevano ai luoghi e gli spostamenti degli umani erano ristretti da ben precise “leggi totemiche” inscritte nel paesaggio (ivi: 51-52).

Come hanno notato Tamisari e Bradley, sebbene le lingue aborigene spesso marchino grammaticalmente la differenza fra enti viventi e non viventi, questa si iscrive sempre all'interno di una più generale differenza: “*they talk of places, plants, animals and other people in terms of having and non-having Law, of relating and being related to them as kin, and in terms of sharing essence and identity*” (Tamisari,

Bradley 2005: 421). È l'itinerario del viaggio ancestrale il legame che stringe in un rapporto di "coesistenza" e di "solidarietà sociale" alcuni "esseri viventi" (umani e non) con alcuni "enti non viventi" (come geo-enti o artefatti). In tal senso l'affiliazione totemica non avviene tanto a partire da un rapporto di filiazione genealogica con un antenato progenitore, quanto a partire da un rapporto di solidarietà-consustanzialità con i luoghi in cui è solidificata la presenza dell'antenato. Il legame sociale è, in tal senso, sempre "luogo-specifico". Il cosiddetto "totemismo concezionale" ben esemplifica una tale genealogia totemica geo-centrata che sembra emanare dai luoghi: l'affiliazione totemica del nuovo nato è, in questo caso, letteralmente in funzione del luogo in cui la madre "è rimasta" incinta (per averlo sognato, per esserci stata fisicamente, per un evento particolare ivi accaduto o altro); il nuovo nato condividerà con il luogo del suo concepimento lo stesso antenato che, in casi limite, potrà essere differente da quello materno [Elkin 1933, Descola 2014 (2005): 267-270]. Un *pitjantjatjara* potrà riferirsi al suo luogo di concepimento, come all'essere del Sogno ivi dimorante, parlandone in "prima persona" (Munn cit.: 146). A volte l'identificazione parentale con un luogo è esplicita, come nel caso degli *Arrernte* dove ogni nome di luogo è associato a 4 diverse sezioni patrilineari: due luoghi aventi la stessa affiliazione totemica saranno detti *kenhenge therre* "due fratelli fra loro" ed ogni individuo umano potrà riferirsi ad un luogo posizionandosi in termini parentali rispetto ad esso a seconda della reciproca posizione nel sistema (chiamando ad esempio un luogo come "fratello") (Wilkins 2009: 33).

In tale prospettiva i nomi di luogo sono “personali” alla stregua degli antroponimi ed è assai comune un certo grado di co-referenzialità fra nomi di luogo e di persona. Come nota Stanner, il nome personale “*is like an intimate part of the body, with which another person does not take liberties*” (Stanner 1979: 25). In generale non solo i nomi personali sono inalienabili ai corpi ma anche i nomi di luogo lo sono ai luoghi, e la loro co-referenzialità segna un legame indissolubile fra umani e luoghi (Tamisari, Bradley cit.: 430-434 *passim*). Tamisari riporta come in *Yanyuwa* si dica che i nomi personali “vengono dalla terra” (2009: 89-90 *passim*). La stretta relazione fra nome personale e nome di luogo è suggerita dalle seguenti espressioni in *Yolnguwal*: una frase come “questo è un nome di persona” è espressa in tale lingua della Terra di Arnhem con una frase traducibile come “questo nome sta in una persona”, mentre la frase “le ho dato questo nome” è resa nella stessa lingua da una frase che significa letteralmente: “le ho piantato questo nome” o “l’ho perforata con questo nome” (2009: 94-95 *passim*).

La co-referenzialità fra un nome proprio ed un nome di luogo può essere così precisa che il proferire un nome può rivelare, alle orecchie di donne e uomini anziani ed esperti, l'affiliazione della persona nominata e i suoi diritti su determinati luoghi. Prima dell’arrivo degli europei, la conoscenza dei nomi di luogo costituiva così una mappa orale del territorio che non solo permetteva agli abitanti di viaggiare attraverso il paese lungo rotte definite *ad-origine*, ma ne attestava al tempo stesso diritti e responsabilità rispetto alla terra e alla discendenza umana e non umana. Ereditato lungo linee patri o matrilineari, ed acquisito attraverso vari gradi iniziatici, il diritto



esclusivo di trasmissione dei nomi di luogo andava di pari passo con il diritto di proprietà di un luogo denominato (Davis, Prescott 1992, Hercus, Simpson cit.: 10-11, Munn cit., Tamisari, Bradley cit.).

In tale sistema dunque la trasparenza del nome di luogo è funzionale alla trasmissione dei diritti ad esso associati ma, al contempo, allarga pericolosamente la platea dei potenziali aventi diritto a chiunque sia in grado di parlare la lingua nativa. Si spiegano così le precauzioni rituali, le interdizioni, le evitazioni o gli “occultamenti” a cui è spesso soggetto l’uso dei nomi di luogo (Tamisari 2009: 91), e con essi la significativa tendenza all’opacizzazione osservata da vari autori (Walsh 2009, Wilkins 2009). Tali restrizioni nell’uso possono passare tanto attraverso una serie di schermature metaforiche, quanto attraverso vere e proprie manipolazioni e proscrizioni fonologiche. Strehlow (1970) affermò che nei contesti rituali i cambiamenti fonetici erano intenzionalmente utilizzati “*in order to make even ordinary words less easily intelligible to those who had not yet been admitted to full knowledge*” (cit.: 70).

Tale tendenza all’opacizzazione e all’interdizione contrasta fortemente con quanto osservato in America. Se entrambi i sistemi toponimici nativi sono di base trasparenti - sostenuti da lingue che tendenzialmente preservano morfo-sintatticamente una maggiore trasparenza semantica della parola - tuttavia i sistemi amerindiani sembrano perseguire attivamente ed intenzionalmente tale trasparenza, mantenendo il più possibile aperta la sfida dell’interpretazione e della ricerca della motivazione (Gnerre cit.: 119-120 *passim*), mentre quelli australiani sembrano tendere a manometterla,

introducendo l'enigmaticità o al limite l'opacità come strategia esoterica per restringere l'uso ed il significato del nome ad una platea di iniziati.

### 3.3. *Quadro di sintesi comparativo*

Nancy Munn, nel suo celebre articolo del 1970, ha sostenuto che la “trasformazione del soggetto in oggetto” costituisce il prototipo di *agency* sociale esemplificato dalle mitologie australiane del *dreamtime* su scala continentale. Esse ci mostrano infatti sempre un soggetto agente prototipico (l'antenato del tempo del sogno) trasformarsi (per metamorfosi, impronta o esternalizzazione) in un oggetto materiale inerte (geo-enti, oggetti inanimati, artefatti). Tale oggettificazione *ab origine* del soggetto comporta, a posteriori, un legame di identificazione e consustanzialità fra il soggetto e la sua oggettificazione: l'oggetto materiale (sia esso un geo-ente, una pietra o un artefatto) rimanderà implicitamente ad una soggettività “quiescente”, “congelata”, “solidificata”, “cristallizzata”, matrice dell'identità individuale e dell'eredità di un gruppo di discendenza (cit.: 144-145,151-156, Descola cit.: 295-296). Viveiros de Castro, rendendo esplicitamente omaggio a Munn, in un articolo del 2000, ha affermato che, piuttosto, nelle ontologie amerindiane il prototipo di *agency* sociale è invertito: nelle mitologie e nelle pratiche sciamaniche amerindiane si può leggere a suo avviso una generalizzata “trasformazione dell'oggetto in soggetto”. Nelle cosmologie amerindiane ogni evento

è un'azione, "l'espressione di una volontà, il predicato di qualche soggetto" (cit.: 49) ed ogni "oggetto è un soggetto insufficientemente interpretato" (ivi: 50). In tal senso, a posteriori, ogni oggetto inerte (artefatto o geo-ente) è un "altro" potenzialmente dotato di soggettività e di agentività. Santos-Granero, spingendosi oltre le stesse intenzioni di Viveiros de Castro, ha affermato che tale "soggettivazione dell'oggetto" debba essere intesa non solo a posteriori, ovvero come attivazione di un oggetto inerte da parte di agenti animati (sciamani o spiriti), ma in senso primario, ovvero nel senso di oggetti dotati di vita soggettiva *ab origine* (2009: 1-23 *passim*). Lo dimostrerebbero quei miti, diffusi un po' in tutto il continente, in cui gli umani sono "costruiti" a partire dall'esistenza di oggetti ed artefatti preesistenti (il caso delle cosiddette "anatomie artefattuali") o quelli in cui oggetti non artefatti (i geo-enti) assumono la loro forma a seguito di "auto-trasformazione" (Mancuso 2014). Nella cornice di questo quadro di fondo, possiamo provare ad abbozzare un profilo delle geontologie australiane e amerindiane, coerente con la relativa diversità dei sistemi toponimici sopra descritti.

Su un piano molto generale direi che in nessuno dei due casi i geo-enti possono essere considerati "oggetti naturali" o "risorse naturali" nel senso naturalista o economicista del termine. In entrambi i casi essi sono enti, pur se non propriamente animati allo stesso titolo di umani e non umani, certamente pienamente sociali. Nei casi australiani essi sono "soggetti oggettivati", solidificazione di un'agentività *ab origine* di soggetti ibridi primordiali. Nei casi amerindiani essi sono "oggetti soggettivati" *ab origine* o quanto meno "soggettivabili", ovvero "corpi altri" (Tallè

2017), diversamente materiali e solidi, dotati di agentività sociale primaria o derivata. Da questo punto di vista la trasparenza ermetica delle toponimie australiane, è espressione di un realismo nominalista che persegue una consustanzialità fra la parola e l'azione geomorfica dell'agente ancestrale (e non la forma della sua oggettificazione); i nomi di luogo cristallizzano nel presente la forza dell'agentività *ab origine*. In cambio la trasparenza iconica delle toponimie amerindiane, attivamente perseguita dai parlanti nativi, è l'espressione di un realismo nominalista che persegue una consustanzialità fra parole e forma del paesaggio; i nomi di luogo cristallizzano nel presente la presenza sociale *ab origine* del geo-ente.

Tale differenza di fondo va collocata nel quadro di una divergenza fra le *cronotopie* aborigene ed amerindiane. Nei casi aborigeni vi è una continuità metamorfica fra geo-enti, soggetti umani e non umani: la genealogia umana e non umana si fondono in una più lunga agentività geomorfica "soggettiva". Le forme del paesaggio sono dunque, a posteriori, "identificatori" genealogici e parentali da cui scaturisce l'identità e la genealogia dei suoi abitanti. Nei casi amerindiani vi è invece una discontinuità fra la metamorfosi dei geo-enti e la genealogia dei soggetti umani e non: l'agentività lunga della geomorfogenesi interseca la genealogia umana e non, senza tuttavia fondersi con esse. Il paesaggio è dunque sempre un *alter*, diversamente solido ed agente, testimone di generazioni umane e non umane, con cui gli umani interagiscono e negoziano, senza tuttavia discendere da esso.

Da questo punto di vista la trasparenza dei nomi propri ed il grado di coreferenzialità fra umani e luoghi è un indizio importante del posizionamento

geontologico degli umani. Da una prospettiva comparata molto generale dobbiamo notare come i sistemi amerindiani tendono a mantenere una separazione fra antroponimi e nomi di luogo più netta di quanto non facciano i sistemi aborigeni. In Australia è usuale infatti una coreferenzialità e contiguità semantica fra geo-enti ed umani, indizio di una certa continuità genealogica o solidarietà parentale; tale coreferenzialità è però sempre geo-centrata, ovvero il nome transita sempre dalla terra alla persona umana, mai viceversa. In America invece la coreferenzialità più tipica è quella fra umani e non umani viventi (animali o piante) [Lévi-Strauss 1990 (1962): 179-237], la quale a sua volta può mediare una coreferenzialità con i luoghi (come nel caso Shuar). In generale entrambi i sistemi tenderanno comunque ad evitare la denominazione di un luogo attraverso un antroponimo, strategia toponomastica frequente invece nei sistemi europei (ad es.: Adelaide).

#### 4. *Società native, società “face to landscape”*

Abbiamo sin qui sostenuto, e cercato di dimostrare, come le toponimie native costituiscano degli indizi linguistici di primaria importanza per indagare etnograficamente l'interfaccia fra umano e geologico, il variabile confine fra “sociabile” ed inerte dal punto di vista nativo, decentrandosi da una nozione troppo naturalista di terra. Se infatti è impossibile pensare l'indigenità al di là di una relazione stretta, intima e vitale con il territorio, è necessario (e possibile) pensare questa relazione al di là della lente deformante del radicamento in una terra inerte.

In generale possiamo dire, pur con un notevole grado di approssimazione, che le società native, a prescindere dalla loro scala geografica, morfologia sociale e consistenza demografica<sup>5</sup>, sono società fondate su rapporti *face-to-face*, ovvero su una trama di interazioni sociali quotidiane, dense e ripetitive che gli umani intrecciano fra di loro in situazioni focalizzate e attraverso cui condividono rappresentazioni sociali sui sé e sugli altri da sé. Se è vero questo, è altrettanto vero che esse sono società storicamente fondate su rapporti *face-to-landscape*, ovvero su una trama di interazioni senso-motorie e pratiche, durature e ripetitive che gli umani intrecciano con i paesaggi ed i loro abitanti non umani, attraverso cui condividono rappresentazioni e percezioni dell'umano e del non umano. Presso molte società definite indigene e che si autoriconoscono tali, sarebbe infatti forzato tentare di “scorporare” la densità (comunicativa) delle relazioni *face-to-face* dalla focalizzazione (sensoriale) delle relazioni *face-to-landscape*; per esse il rapporto sensoriale e pratico con il paesaggio (prima che con la terra) è una dimensione essenziale della stessa “socializzazione nativa”.

Il concetto di paesaggio è, da questa prospettiva, un potente strumento teorico per operare quel decentramento rispetto al posizionamento geontologico coloniale che la nozione di indigeno comporta. Nella “*dwelling perspective*” di Ingold il paesaggio non è sinonimo né di terra, né di natura, né di spazio, né d'ambiente (Ingold 2000:

---

<sup>5</sup> Si va da popolazioni di milioni di persone, distribuiti su una grande scala geografica fra più Stati, fra piccoli centri rurali e grandi centri urbani (come gli oltre 10 milioni di parlanti *quechua* fra Perù, Bolivia, Ecuador, Colombia, Cile ed Argentina), a gruppi di poche migliaia o centinaia di persone fortemente localizzate e puntuali, come nel caso delle società native dell'Amazzonia.

189-208). Se la terra è un concetto quantitativo (si può dire della terra “quanta ne è”), il paesaggio è un concetto solo qualitativo (si può dire di un paesaggio “com’è”, ma non “quanto ne è”) (ivi: 190-191); se la natura è “fuori di noi”, è ciò “in cui” viviamo, il paesaggio è “parte di noi”, è “incorporato”, nella misura in cui lo abitiamo con i nostri sensi e le nostre azioni (*ibidem*); se lo spazio è discontinuo e segmentabile, il paesaggio è continuo ed avvolgente (ivi: 191-193); se l’ambiente è una “nicchia di risorse limitate” in funzione di organismi in competizione fra loro, il paesaggio è una serie di forme che si dispiega attraverso l’interazione esperta di corpi viventi (ivi: 193 *passim*)<sup>6</sup>. Sintetizzando la prospettiva ingoldiana, diremmo che il paesaggio è la “forma solidificata” delle pratiche dell’abitare in cui gli enti inanimati ed animati, umani e non umani, sono vicendevolmente coinvolti (ivi: 198-201). È solo la differenza relativa di velocità ed agentività dei processi metamorfici del primo rispetto ai cicli di azione e trasformazione delle forme di vita che lo abitano (umane, animali e vegetali, per restare nell’ambito di una cosmovisione “naturalista”) a creare l’illusione della sua immobilità e permanenza che accompagna ovunque il “senso dello stare in un luogo”.

Riconsiderato in tal senso fenomenologico il paesaggio può essere riconosciuto etnograficamente dentro l’esperienza e le pratiche sociali umane (e non umane) e non solo al loro esterno come loro “contenitore” o “sfondo”. Se la nozione di paesaggio può essere un concetto “etico” utile per decentrarsi da una nozione troppo occidentale

---

<sup>6</sup> Il concetto di *affordance* coniato dallo psicologo Gibson nella sua teoria ecologica della percezione [1999 (1979)], è fondamentale per intendere il reciproco *engagement* che si instaura fra corpi e forme del paesaggio nell’esperienza senso-motoria dei luoghi.

di terra-territorio su cui sono schiacciate le società indigene, i nomi di luogo, nella variegata gamma delle loro morfologie linguistiche e dei loro usi e contesti d'uso, possono essere utili spunti “emici” per indagare etnograficamente e mappare comparativamente tale sfuggente e variabile rapporto fra morfologie sociali e morfologie paesaggistiche, fra agentività umana (le pratiche d'appropriazione dell'ambiente) ed agentività geologica (i cambiamenti ciclici stagionali, le maree, l'erosione, le frane, i sismi, le alluvioni, gli incendi, le fluttuazioni della copertura vegetale etc.). D'altra parte, quel senso di “appaesamento”<sup>7</sup>, espresso spesso attraverso le metafore del “radicamento” e dell’“appartenenza” e connotato implicito della nozione stessa di indigenità, è il risultato di un processo di socializzazione e interiorizzazione che avviene attraverso la frequentazione e la pratica esperta dei luoghi, fatta di un'attenzione senso-motoria specifica alla morfologia e all'agentività dei geo-enti, altrimenti costantemente fuori scala (Ingold 2000, 2010). In tal senso, per molti popoli nativi, la metafora del radicamento (e dell'appartenenza) andrebbe rovesciata: per loro la terra non è una estensione accidentata ed inerte su cui abitare ancorati come alberi, ma è una componente diversamente materiale ed agente della loro socializzazione, un'interfaccia senso-motoria inalienabile delle loro relazioni sociali. La socialità delle società native è in tal senso sempre luogo-specifica ed ideolocale, pur senza essere “radicata”.

---

<sup>7</sup> *Sense of place* o *emplacement* in Feld e Basso (1996) o *placeness* in Weiner (1991).



Da questo punto di vista la trasparenza dei nomi di luogo sembra essere una necessità sociolinguistica fondamentale per società *face-to-face* e *face-to-landscape*. Nella misura in cui tendono a mantenere una trasparenza relativa, i nomi di luogo sono indizi attivi nel quotidiano della memoria e dell'agentività dei luoghi, che interpella ed interroga continuamente chi li usa (Povinelli 2016: 59-69, 77-79), invitando a “guardare attraverso” di essi, a porre un'attenzione specifica alla fenomenologia del luogo, alle memorie che evoca, alle azioni che invita a compiere o ad evitare, alle esperienze e alle presenze in esso depositate, nel guado fra la scala dell'agentività umana e della geo-agentività.

##### *5. I diritti dei popoli indigeni ai tempi dell'antropocene*

Potremmo così sintetizzare una delle conseguenze fondamentali del posizionamento geo-ontologico nativo: l'agentività della terra, pur nella sua autonomia d'azione, è un'agentività sociale che interpella le azioni umane e, di conseguenza, è continuamente interpellata da esse. Si potrebbe dire, da questa prospettiva, che ciò che le scienze naturali e sociali eurodiscendenti hanno scoperto solo negli ultimi decenni - ovvero la sinergia fra l'umano capace di agentività geomorfica e i geo-enti capaci di agentività sociale - sia in realtà un patrimonio ancestrale per le società native.

La nozione di antropocene, recentemente coniata e dibattuta nell'ambito delle scienze geologiche per definire l'avvento di una nuova era nella storia del pianeta, ha

posto in effetti l'*agency* umana sulla stessa scala dell'*agency* geologica (Latour 2014a, 2014b): le attività economiche umane, per l'energia che richiedono e l'esubero colossale di oggetti che producono, sono diventate una forza in grado di plasmare la faccia della terra al pari dell'*agency* geologica o meteorologica (terremoti, erosione, alluvioni, siccità, eruzioni vulcaniche etc.); queste, a loro volta, hanno conseguenze sempre più impattanti sulle società umane. Dal punto di vista della storia dell'umanità, e dell'assunzione del concetto da parte delle scienze sociali, l'antropocene definisce però una congiuntura storico-geograficamente ben precisa: ovvero l'avvento della società urbano-industriale fondata su un'economia liberista ed estrattivista, ovvero al contempo "libera dai luoghi" ma "affamata" di risorse fossili del sottosuolo (Mitchell 2011)<sup>8</sup>. Effettivamente l'avvento dell'antropocene può essere visto come l'effetto geologico "collaterale" dell'espansione, su scala planetaria, di un'economia progressivamente sempre più "de-territorializzata" e "de-localizzata" (mossa dalla "mano invisibile" di Adam Smith...), in grado però di lasciare un'impronta indelebile in paesaggi remoti. Paesaggi "selvaggi", "naturali" ed "incontaminati" (foreste, deserti, mari, montagne) sono, da questa prospettiva, riserve strategiche in potenza per un'economia "senza luoghi": essi rimangono tali finché

---

<sup>8</sup> Jason W. Moore ha ridefinito, da un punto di vista storicamente più situato, il cambiamento di scala della sinergia fra attività economiche umane e equilibri ambientali, con il termine di "capitalocene" inteso come organizzazione economica della natura costitutiva il sistema capitalista che ha preso piede, su scala planetaria, a partire dall'espansione mercantile nell'Atlantico nel XV secolo [Moore 2017 (2016)].

non rientrano negli interessi strategici degli Stati-Nazione o di qualche multinazionale.

Le popolazioni native che colà hanno costruito i loro *oikoi* (e per le quali tali paesaggi sono tutt'altro che naturali) sono oggi le più esposte all'impatto di tale economia "senza luogo" e dei suoi disastrosi effetti geologici (deforestazione, desertificazione, cambiamenti climatici etc.). L'accoppiamento rovinoso di *geo-agency* ed *agency*-industriale su scala locale è per esse la ragione di una vulnerabilità unica che ne può mettere in gioco l'esistenza collettiva nel giro di poche generazioni. D'altra parte la letteratura ha messo in rilievo, accanto alla loro estrema vulnerabilità, anche la loro grande capacità di resilienza e di resistenza politica (Crate 2008, 2011, Crate, Nuttall 2009, Cruikshank 2005, Salick, Byg 2007, Rhoades et al. 2008). L'emergere un po' ovunque nei mondi indigeni di movimenti di resistenza allo sfruttamento estrattivista dei territori ancestrali, così come le forme dell'attivismo eco-politico che essi spesso assumono, sembra chiamare in causa direttamente il posizionamento geo-politico nativo. Per società native di piccola scala infatti, una relazione fra *geo-agency* e *agency* tecnologica come quella instaurata dai grandi impianti industriali estrattivisti - siano essi di tipo carbon-fossile (miniere, pozzi petroliferi etc.) o rinnovabile (parchi eolici, solari o geotermici), siano essi puntuali (dighe o centrali elettriche) o di rete (gasdotti, oleodotti o strade) - resta del tutto "insostenibile", nella misura in cui sovverte i rapporti d'agentività cosmologicamente fondati fra gli enti del mondo, minacciando "dall'interno" la loro forma di vita (Zanotelli, Tallè 2018). Di qui l'elaborazione di un discorso di resistenza incentrato

sulla terra come “corpo sacro” delle società native, dimensione inalienabile della loro stessa identità sociale. Da questo punto di vista, l’attivismo ecologista ed anti-estrattivista di molti motiventi etno-politici va letto, a mio avviso, come una forma di “resistenza ontologica” e “cosmo-politica” (de la Cadena 2010) prima che economico-politica, che scavalca, come afferma Povinelli nel caso della lotta per la terra dei popoli aborigeni d’Australia (1995), le ragioni classiche dell’economia-politica novecentesca come la “lotta per le risorse” ed “i rapporti di produzione” in un sistema capitalistico, così come le ragioni di un ambientalismo volto alla tutela e alla conservazione dell’ambiente naturale come ente “a-sociale”.

È proprio in una congiuntura di crisi ecologica conclamata che si è assistito, negli ultimi decenni, ad un generalizzato riposizionamento geo-politico dei popoli indigeni in contesti nazionali ed internazionali che è andato di pari passo alla codificazione giuridica di una serie di diritti, differenziata da paese a paese, culminata con la Convenzione 169 dell’ILO del 1989 e con la Dichiarazione universale dei diritti dei popoli indigeni, adottata nel 2007 dall’ONU. Tali riferimenti giuridici internazionali identificano i popoli indigeni come particolari soggetti collettivi di diritto e la terra come specifico “oggetto” dei loro diritti collettivi.

In tale cornice giuridica i nomi di luogo in lingua indigena si sono rivelati spesso oggetti linguistici dall’inaspettata valenza politico-giuridica. Fra tutti i “saperi indigeni” utili al riconoscimento di diritti collettivi sulla terra, le etno-toponimie rappresentano infatti uno degli indicatori più espliciti e diretti dell’evidenza di un “controllo consuetudinario” del territorio ed in quanto tali possono costituire

un'importante prova da poter impugnare nelle arene giuridiche a fronte di contenziosi o di rivendicazioni territoriali: in Australia, nei processi per il riconoscimento dei titoli nativi sulle terre (*native climes*) (Sutton 2003), come in Brasile nei processi di demarcazione delle terre indigene (Lenzi Grillini 2010, Pacheco de Oliveira 1995), o nei tribunali agrari del Messico, dove è richiesta la presentazione di *títulos primordiales*<sup>9</sup>, averli o non averli più, averli tramandati o abbandonati, rivendicarli o negarli, può segnare le sorti di un conflitto fondiario o di una pretesa territoriale. Parallelamente è cresciuta l'esigenza di rappresentare ed "oggettivare" cartograficamente tale rapporto nativo col territorio, un'esigenza letteralmente proliferata negli ultimi 20 anni con la diffusione delle tecnologie GIS. Le etno-toponimie, adeguatamente georeferenziate, costituiscono i principali riscontri di tali progetti di mappatura "dal basso" (più o meno partecipate, più o meno tecnologicamente avanzate, su supporti cartacei, informatici o su web), spesso legati ai processi di demarcazione delle terre indigene o al riconoscimento di diritti sulle risorse naturali (Chapin, Lamb, Threlkeld 2005).

In una prospettiva pragmatico-linguistica, che intende il parlare come azione sociale che definisce e modella a sua volta l'agentività degli attori sociali coinvolti (ovvero il loro margine e la loro capacità d'azione), i nomi di luogo nativi, appaiono oggi, in un certo senso, parole buone non solo per ri-pensare l'indigenità, ma anche per ri-agirla. Da una parte, esse sono "parole sulla terra" necessarie per mappare e

---

<sup>9</sup> Sono definiti *títulos primordiales* alcune rappresentazioni cartografiche risalenti al periodo coloniale o - raramente - pre-coloniale, presentate davanti ai tribunali agrari per attestare la proprietà di una terra da parte di una comunità rurale o indigena.

riconoscere un rapporto stabile e continuo nel tempo fra una società umana ed un territorio. Dall'altra, nella prospettiva nativa, esse sono "parole della terra" che riflettono e tramandano un'agentività sociale dei geo-enti con cui gli umani si trovano a negoziare e che li interpella di continuo. Infine tali parole sono anche "parole per la terra", ovvero prove linguistiche di primaria importanza per il riconoscimento del possesso nativo del territorio di fronte ai tribunali. Nella sovrapposizione di queste tre funzioni sociolinguistiche, i nomi di luogo riflettono dunque, in situazioni di conflittualità territoriale, un'immediata valenza politica. Da questa prospettiva il loro oblio rischia di essere, per molte popolazioni indigene, l'inizio di una rimozione della memoria del paesaggio che può consumarsi nel giro di poche generazioni, preludio della perdita del controllo della terra e delle sue risorse. Allo stesso titolo il loro riscatto - al pari o forse più di quello di altri saperi ambientali nativi - può significare l'inizio di un'assunzione collettiva di consapevolezza della propria "soggettività politica" a cui antropologi e linguisti, al di là di ogni pretesa "distanza scientifica", possono essere chiamati a contribuire in prima persona. Non è un caso che l'interesse degli antropologi per i nomi nativi dei loro terreni di ricerca sia cresciuto di pari passo alle rivendicazioni territoriali delle comunità di cui erano ospiti. In molti contesti giuridici nazionali, in Australia come in Brasile, l'iter legale di riconoscimento del titolo nativo della terra richiede esplicitamente una "*expertise* antro-po-linguistica" in appoggio e sostegno delle rivendicazioni native.

Elizabeth Povinelli, sulla scorta della sua esperienza di ricerca in appoggio alle rivendicazioni di una comunità aborigena *Belyuen* della Penisola di Cox, nel

*Northern Territory*, ha sottolineato tuttavia come tale riconoscimento legale possa nascondere “un’astuzia” perversa (2002): forzando l’indigenità (sostanziale) a definirsi in termini legali, il sistema politico-giuridico australiano schiaccia le comunità aborigene in un pericoloso “doppio vincolo”, fra l’impossibile desiderio di identificarsi in un “sé fossile” e il costante sospetto dell’inautenticità. Il riconoscimento e la rivendicazione dei diritti sulla terra, in base a leggi nazionali ed internazionali, impone certamente un notevole grado di assoggettamento ad una “geontologia naturalista” e nasconde costantemente un equivoco, su cui Povinelli ci invita a riflettere. La rivendicazione di diritti territoriali da parte dei popoli indigeni nasconde forse un’indicibile rivendicazione dei diritti delle terre nei quali essi vivono, mentre il loro conferimento non mette mai in discussione una concezione produttivista del lavoro e della terra, in cui nessun diritto può essere conferito alla terra ma solo a chi la lavora e ne trae beneficio economico (Povinelli 1995). Per le corti “le parole della terra” sono e restano insomma “parole sulla terra”.

Tuttavia, a fronte di un’agentività geologica che rivendica sempre più la propria politicità a livello planetario (e non solo per gli Apache o per gli Shuar o per i Pintupi), l’accrescimento degli spazi di riconoscimento politico e giuridico dei popoli nativi - frutto di un lungo percorso di rivendicazioni e di appropriazione dei diritti e del linguaggio dei diritti - può diventare cruciale per l’elaborazione delle politiche dell’antropocene. Come afferma efficacemente Latour, “*to claim that human agency has become the main geological force shaping the face of the earth, is to immediately raise the question of “responsibility”, or as Donna Haraway is fond of saying,*

“*response ability*” (2014b: 4). Movimenti tellurici ed oceanici, piogge sregolate ed uragani, ondate di caldo e siccità senza precedenti, sembrano oggi interpellare politicamente le azioni dell’uomo su scala globale senza che a tale urgenza corrisponda un’altrettanto chiara ed efficace risposta politica a livello di *governance* mondiale; il crescente impatto delle attività economiche sugli equilibri del pianeta e dei cambiamenti climatici sugli equilibri sociali umani, sembra accadere in un generale immobilismo politico della comunità internazionale, incapace di prendere decisioni vincolanti ed intraprendere azioni collettive. Ai negoziati internazionali sul Cambiamento Climatico sembra mancare sempre un invitato, senza del quale nessuna decisione può essere presa; tale grande assente sembra essere sempre la voce dei grandi “agenti non umani”. Povinelli, insieme ad un numero oramai crescente di studiosi (Holbraad 2011, Kohn 2013), si chiede in quale forma la voce e la testimonianza (non linguistica) degli agenti non umani possa essere raccolta ed ascoltata nelle arene politiche internazionali (2016: 123-143). Latour propone la creazione di “un parlamento delle cose” di cui gli scienziati sarebbero i rappresentanti [2009 (1991)]. Molti antropologi, con esperienze di ricerca nei mondi indigeni, come Eduardo Viveiros de Castro (Danowski, Viveiros de Castro 2017) ed Eduardo Kohn (2013, 2014), sono più inclini a candidare i nativi, con i loro oggetti, a portavoce privilegiati del non umano. Di fatto, come testimoniano i discorsi di molti *leaders* indigeni in difesa delle terre ancestrali, i nativi hanno già assunto da tempo, in molti consessi nazionali ed internazionali, la posizione di testimoni privilegiati, di



portavoce dell'agentività geologica (Albert 1993, Colayanni, Mancuso 2008: 143-341).

Il riposizionamento geo-politico delle popolazioni indigene nell'ambito delle nazioni post-coloniali, se ha portato dunque ad accrescere la loro *agency* politica, ha portato anche parallelamente all'emergere di “attori politici inusuali” nelle arene politico-giuridiche di questi paesi, per citare Marisol de la Cadena (2010). Esempio in tal senso è il caso della costituzione boliviana, riformata da Evo Morales nel 2009, e di quella Ecuatoriana, riformata da Rafael Correa nel 2008, che assumono come dato fondante della società nazionale la pluralità culturale e biologica, e promuovono come principi ispiratori alcuni principi etici propri delle cosmovisioni dei popoli nativi che ospitano (Baldin 2014). Nell'articolo 8 della costituzione Boliviana si legge:

*«El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).»*

La nozione del *buon vivir*, che traduce e sintetizza diverse concezioni “etico-esistenziali” native incentrate sulla convivenza reciproca ed armoniosa fra umani e non umani<sup>10</sup>, in combinazione con altri disposti costituzionali, apre la strada al

---

<sup>10</sup> Il termine è emerso, negli anni novanta del secolo scorso, in “contesti di sviluppo” in area andina come rielaborazione critica nativa della parola-concetto “*desarrollo*” che accompagna e promuove

riconoscimento dei diritti della Natura come soggetto collettivo. Nel 2010, è stata emanata in Bolivia la “*Ley de derechos de la Madre Tierra*” che sembra rendere effettiva, a livello di legge ordinaria, la soggettività giuridica della Natura. In tale legge, la tipica impostazione del diritto ambientale come diritto degli umani ad un ambiente salubre, viene rovesciata e la “Madre Terra assume il carattere di soggetto collettivo di interesse pubblico” (art. 5). I suoi diritti sono: il diritto “alla vita”, “alla diversità della vita”, “all’acqua”, “all’aria pura”, “all’equilibrio”, “al ripristino” e “alla vita libera da contaminazioni” (art. 7).

Se nel linguaggio giuridico del riconoscimento dei diritti nativi può annidarsi l’“astuzia perversa” di un “multiculturalismo tardo liberale”, come afferma Povinelli (2002), in esso - nelle sue innovazioni come nelle sue ambiguità - possono annidarsi anche altri tipi di astuzie che possono contribuire a dar voce agli agenti geologici e meteorologici accanto a quelle dei loro sostenitori indigeni. In tale prospettiva i diritti nativi possono costituire un laboratorio giuridico strategico per elaborare nuove forme di diritto orientate a promuovere e garantire nuove forme di convivenza fra umani e non umani, e a “rinativizzare”, in un certo senso, le attività economiche.<sup>11</sup>

---

immancabilmente la progettazione di attività economiche in aree abitate da società native (Colayanni, Mancuso 2008: 1-88, Medina 2001).

<sup>11</sup> Non mancano ovviamente macroscopiche contraddizioni. Basti ricordare come la riforma della costituzione non abbia impedito al presidente dell’Ecuador Rafael Correa - in assenza di qualsiasi legge attuativa - di vendere a compagnie petrolifere cinesi tre milioni di ettari di Foresta Amazzonica primaria per far fronte al vertiginoso debito nazionale, aprendo la strada a nuove deportazioni di popolazioni native.

## BIBLIOGRAFIA

- Albert B. (1993), *L'or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature*, L'Homme, 126-128, pp. 53-65.
- Amselle J.-L. (2012), *Contro il primitivismo*, Torino, Bollati Boringhieri; [ed. orig.] *Retrovolutions. Essais sur les primitivismes contemporains*, Paris, Editions Stock, 2010.
- Appadurai A. (2001), *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Roma, Meltemi; [ed. orig.] *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 1996.
- Bachtin M. (1979), *Le forme del tempo e del cronotopo nel romanzo*, in *Estetica e romanzo*, (a cura di Clara Strada Janovic), Torino, Einaudi, pp.231-405; [ed. orig.] *Formy vremeni i chronotopa v romane*, 1937.
- Baker B. (2009), *'I'm going to where-her-brisket-is': placenames in the Roper*, in Hercus L., Hodges F., Simpson J. (eds.), pp. 103-130.
- Baldin S. (2014), *I diritti della natura nelle costituzioni di Ecuador e Bolivia*, *Visioni LatinoAmericane*, 10, pp. 25-39.
- Basso K.H. (1996), *Wisdom Sits in Places. Landscape and Language Among the Western Apache*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- Berndt R.M. (ed.) (1970), *Australian Aboriginal Anthropology. Modern Studies in the Social Anthropology of the Australian Aborigines* Nedlands, University of Western Australia Press.
- Boas F. (1901-07), *The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay*, *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 15, pp. 1-370.
- , (1934), *Geographical Names of the Kwakiutl Indians*, New York, Columbia University Contributions to Anthropology.

- Brown M. (1985), *Tsewa's Gift. Magic and Meaning in an Amazonian Society*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press.
- Burenhult N. (ed.) (2008), *Language and landscape. Geographical ontology in cross-linguistic perspective*, Language Sciences (Special Issue), 30 (2/3), pp. 135–382.
- Cammarata R. (2012), *Indigeno a chi? Diritti e discriminazioni allo specchio*, Torino, Giappichelli Editore.
- Chapin M., Lamb Z., Threlkeld B. (2005), *Mapping Indigenous Land*, Annual Reviews of Anthropology, 34, pp. 619-638.
- Clark I.D., Hercus L., Kostanski L. (eds.) (2014), *Indigenous and Minority Placenames. Australian and International Perspectives*, Canberra, ANU Press.
- Colajanni A. (a cura di) (1998), *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina*, Roma, Meltemi.
- (2010), *Terra, territorio, territorialità. I diritti fondiari presso i popoli indigeni contemporanei, nel quadro dell'antropologia giuridica e del nuovo diritto internazionale*, documento inedito presentata alla tavola rotonda su *Populações indígenas, territorialidades e pós-colonialismo*, in occasione del «VIII Congresso Latinoamericano de Sociologia Rural», Porto de Galinhas, 15-19 Novembre 2010.
- Colajanni A., Mancuso A. (2008), *Un futuro incerto. Processi di sviluppo e popoli indigeni in America Latina*, Roma, CISU.
- Crate S.A. (2008), *Gone the bull of winter: grappling with the cultural implications of and anthropology's role(s) in global climate change*, Current Anthropology, 49(4), pp. 359–95.
- (2011), *Climate and Culture: Anthropology in the Era of Contemporary Climate Change*, Annual Review of Anthropology, 40, pp.175-194.
- Crate S.A., Nuttall. M. (eds.) (2009), *Anthropology and Climate Change: From Encounters to Actions*, Walnut Creek, CA, Left Coast Press.

- Cruikshank J. (1990), *Getting the Words Right: Perspectives on Naming and Places in Athapaskan Oral History*, *Arctic Anthropology*, 27(1), pp. 52-65.
- (2005), *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*, Vancouver, UBC Press.
- Danowski D., Viveiros de Castro E., 2017, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Milano, Nottetempo; [ed. orig.] *Há mundo por venir? Esaio sobre os medos e os fins*, Florianópolis, Cultura e Barbárie, Instituto Socioambiental, 2014.
- Davis S., Prescott. V. (1992), *Aboriginal Frontiers and Boundaries in Australia*, Melbourne, Melbourne University Press.
- de la Cadena, M. (2010), *Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond 'politics'*, *Cultural Anthropology*, 25(2), pp. 334-370.
- Descola P. (2014), *Oltre natura e cultura*, Firenze, SEID Editori; [ed. orig.] *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- Doolan J.K. (1979), *Aboriginal Concept of Boundary: How do Aboriginals conceive "Easements" - How do they grant them?*, *Oceania*, 49(3), pp. 161-168.
- Elkin A.P. (1933), *Studies in Australian Totemism. The nature of Australian Totemism*, *Oceania*, 4(2), pp.113-131.
- Feld S., Basso K.H. (eds.) (1996), *Senses of Place*, Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press.
- Foley W.A. (1997), *Anthropological Linguistics: an introduction*, Oxford, Basil Blackwell.
- Freeman M. (1976), *The Inuit Land Use and Occupancy Project: Report*, Ottawa, Minister of Supply and Services, Department of Indian and Northern Affairs.
- García Hierro P., Surrallés A. (2009), *Antropología de un derecho. Libre determinación territorial de los pueblos indígenas como derecho humano*, Copenhagen, IWGIA.

- Gibson J. (1999), *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Bologna, Il Mulino; [ed. orig.] *The ecological approach to visual perception*, Boston Houghton Mifflin, 1979.
- Gnerre M., (2003), *La saggezza dei fiumi. Miti, nomi e figure dei corsi d'acqua amazzonici*, Roma, Meltemi.
- Hallowell A.I. (1955), *Culture and Experience*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Hannerz U. (2001), *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino; [ed. orig.] *Transnational Connections. Culture, People, Places*, London-New York, Routledge, 1996.
- Harrington J. (1916), *The Ethnogeography of the Tewa Indians*, Washington, DC, Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 29.
- Hercus L. (2009), *Is it Really a Placename?*, in Hercus L., Hodges F., Simpson J. (eds.), pp. 63-72.
- Hercus L., Simpson J. (2009), *Indigenous Placenames: an Introduction*, in Hercus L., Hodges F., Simpson J. (eds.), pp. 1-23.
- Hercus L., Hodges F., Simpson J. (eds.) (2009), *The Land Is a Map: Placenames of Indigenous Origin in Australia*, Canberra, ANU Press.
- Hill J.D. (1993), *Keepers of Sacred Chants. The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*, Tucson, University of Arizona Press.
- Holbraad M. (2011), *Can the Thing Speak?* Working Papers Series N°7, Open Anthropology Cooperative Press.
- Hunn E.S. (1996), *Columbia plateau Indian place names. What can they teach us?*, *Journal of Linguistic Anthropology*, 6(1), pp. 3-26.
- Ingold, T. (2000), *The Perception of Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, London-New York, Routledge.
- Ingold T. (2010), *Footprints through the weather-world: walking, breathing, knowing*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16, pp.121-139.

- Kari J. (1989), *Some principles of Alaskan Athabaskan Toponymic knowledge*, in Key M.R., Hoenigswald H.M. (eds), *General and Amerindian Ethnolinguistics. In Remembrance of Stanley Newman*, Berlin-New York, Mouton de Gruyter, pp. 129-149.
- Kari J., Fall J.A. (eds) (2003), *Shem Pete's Alaska. The Territory of the Upper Cook Inlet Dena'ina*, Fairbanks, University of Alaska Press; [ed. orig. 1986].
- Koch H., Hercus L., (eds) (2009), *Aboriginal Placenames. Naming and Re-naming the Australian Landscape*, Canberra, ANU Press.
- Kohn E. (2013), *How Forests Think: Toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, University of California Press.
- (2014), *Toward an ethical practice in the Anthropocene*, HAU Journal of Ethnographic Theory, 4(1), pp. 459-464.
- Kroeber A. (1916), *California Place Names of Indian Origin*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 12(2), pp. 31-69.
- Latour B. (2009), *Non siamo mai stati moderni*, Milano, Elèuthera; [ed. orig.] *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, Editions La Découverte, 1991.
- (2014a), *Agency at the time of the Anthropocene*, New Literary History, 45, pp. 1-18.
- (2014b), *Anthropology at the Time of the Anthropocene. A personal view of what is to be studied*, Washington, Distinguished lecture, American Association of Anthropologists.
- Lenzi Grillini F. (2010), *I confine delle terre indigene in Brasile*, Roma, CISU.
- Lévi-Strauss C. (1990), *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano; [ed. orig.] *La pensée sauvage*, Paris, Librairie Plon, 1962.
- Locke J., (a cura di Casalini B.) (2007), *Due trattati sul governo*, Pisa, Pisa University Press (<http://bfp.sp.unipi.it/ebooks/>).

- Lounsbury F.G. (1960), *Iroquois Place-names in the Champlain Valley*, in *Report of the New York-Vermont interstate Commission on the Lake Champlain Basin*, New York Legislative Document 9, Albany, pp. 21-66.
- Mancuso A. (2014), *L'agency delle entità non umane nella recente antropologia dell'Indigenous Lowland South America*, ANUAC, 3(2), pp.77-89.
- Marcelli F., (2009), *I diritti dei popoli indigeni*, Roma, Aracne.
- Mark D.M., Turk A.G., Burenhult N., Stea D. (eds.) (2011), *Landscape in Language. Transdisciplinary perspectives*, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Co.
- McConvell P. (2009), 'Where the spear sticks up'. *The variety of locatives in placenames in the Victoria River District, Northern Territory*, in Koch H., Hercus L. (eds.), pp: 359-402.
- Medina J. (ed.) (2001), *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*, La Paz, GTZ-FAM.
- Meyers F.R. (1986), *Pintupi Country, Pintupy Self. Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigenes*, Berkeley, University of California Press.
- Mitchell T. (2011), *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*, London, Verso.
- Moore J.W. (2017), *Antropocene o capitalocene? Scenari di ecologia-mondo nella crisi planetaria*, Verona, Ombre Corte; [ed. orig.] *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland, CA, PM Press, 2016.
- Munn D.N. (1970), *The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjara Myth*, in Berndt R.M. (ed.), pp. 141-163.
- Pacheco de Oliveira J. (1995), *Muita Terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito*, in Silva A.L., Grupini L.D.B (org.), *A temática indígena na escola*, Brasília, MEC-MARI-UNESCO.
- Peterson N. (ed.) (1976), *Tribes and Boundaries in Australia*, Canberra, Australian Institute of Aboriginal Studies.



- Povinelli E.A. (1995), *Do Roks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor*, *American Anthropologist*, 97(3), pp. 505-518.
- (2002), *The Cunning of Recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham, N.C., Duke University Press.
- (2016), *Geontologies. A Requiem to Late Liberalism*, Durham-London, Duke University Press.
- Rhoades R., Rios X., Ochoa J. (2008), *Mama Cotacachi: local perceptions and societal implications of climate change, glacier retreat, and water availability*, in Orlove, B. Wiegandt E., Luckman B. (eds.) (2008), *Darkening Peaks: Mountain Glacier Retreat in Social and Biological Contexts*, Berkeley, University of California Press, pp. 218–27.
- Rumsey A. (1994), *The Dreaming, Human Agency and Inscriptive Practice*, *Oceania*, 65, pp. 116-130.
- Rumsey A., Weiner J. (eds.) (2001), *Emplaced Myth. Space, Narrative and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, Honolulu, University of Hawai'i Press.
- Salick J., Byg A. (eds.) (2007), *Indigenous People and Climate Change*, Oxford, Tyndall Center Clim. Change Res.
- Santos-Granero F. (1998), *Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia*, *American Ethnologist*, 25(2), pp. 128-148.
- (ed.) (2009), *The Occult Life of Things. Native Amazonian theories of materiality and personhood*, Tucson, University of Arizona Press.
- Sapir E. (1912), *Language and Environment*, *American Anthropologist*, 14(2), pp. 226-242.
- (1921), *Language. An Introduction to the Study of Speech*, New York, Harcourt, Brace and Company.
- Stanner W.E.H. (1965), *Aboriginal Territorial Organisation: Estate, Range, Domain and Regime*, *Oceania*, 36(1), pp. 1-26.

- (1979), *White Man Got No Dreaming. Essays 1938-1973*, Canberra, Australian National University Press.
- Strehlow T.G.H. (1970), *Geography and the Totemic Landscape in Central Australia: a Functional Study*, in Berndt R.M. (ed.), pp. 92-140.
- (1971), *Songs of Central Australia*, Sydney, Angus & Robertson.
- Sutton P. (2003), *Native Title in Australia. An Ethnographic Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tallè C. (2016), *Sentieri di Parole. Lingua, paesaggio e senso del luogo in una comunità indigena di pescatori nel Messico del Sud*, Firenze, SEID.
- (2017), *L'anatomia del paesaggio fuor di metafora. L'uso dei termini anatomici negli enunciati locativi in ombeayiüts (Oaxaca, Messico)*, Lares, 2, pp. 235-268.
- Tamisari F. (2009), *Names and Naming: Speaking Forms into Place*, in Hercus L., Hodges F., Simpson J. (eds.), pp. 98-102.
- Tamisari F., Bradley J. (2005), *To Have and to Give the Law. Animal Names, Place and Event*, in Minelli A., Ortalli G., Sanga G., (a cura di) (2005), *Animal Names*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, pp. 419-438.
- Tauli-Corpuz V. (a cura di Cossigna, A.M.) (2012), *I popoli indigeni alle soglie del terzo millennio. Quale modello di sviluppo?*, Roma, Eurilink; [ed. orig.] *Indigenous People's Self-determined Development*, Banguio City, Tebtebba Foundation, 2010.
- Thornton T.F. (1997), *Anthropological Studies of Native American Place Naming*, *American Indian Quarterly*, 21(2), pp. 209-228.
- (2008), *Being and Place among the Tlingit*, University of Washington Press, Seattle.
- Tindale, N.B. (1974), *The Aboriginal Tribes of Australia: Their Terrain, Environments, Controls, Limits and Proper Names*, Canberra, The Australian National University Press.
- Tunbridge D. (1987), *Aboriginal Place Names*, *Australian Aboriginal Studies*, 2, pp. 2-13.

- Viveiros de Castro E. (2000), *La trasformazione degli oggetti in soggetti nelle ontologie amerindiane*, *Etnosistemi*, 7(7), pp. 47–58.
- Waterman T.T. (1920), *Yurok Geography*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 6, pp. 177-314.
- (1922), *The Geographic Names used by the Indians of the Pacific Coast*, *Geographical Review*, 12(2), pp. 175-194.
- Weiner K. (1991), *The Empty Place. Poetry, Space, and Being among the Foi of Papua New Guinea*, Bloomington, Indiana University Press.
- Weinstein M. (1993), *Aboriginal land use and occupancy studies in Canada*, Prepared for Workshop Spatial Aspects Soc. For. Syst., Chiang Mai, Thailand.
- Wilkins D. (2009), *The Concept of Place among the Arrernte*, in Hercus L., Hodges F., Simpson J. (eds.), pp. 24-41.
- Wilmsen E.N. (ed.) (1989), *We Are Here. Politics of Aboriginal Land Tenure*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- Zanotelli F., Tallè C., (2018) *The political side of the landscape: environmental and cosmological conflicts from the Huave point of view* (saggio in uscita negli atti della Sessione “Landscape ontologies in collision: food, politics and (non)human transformations in the neoliberal era” tenutasi alla Conferenza Biennale della Finnish Anthropological Society, ad Helsinki il 21-22 Ottobre 2015)
- Zelinsky W. (2002), *Slouching toward a Theory of Names: A Tentative Taxonomic Fix*, *Names*, 50, pp. 243-62